



**Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi Dergisi**

**cilt / volume: 53 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023**





**eISSN: 2791-6065**

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

akifdergisi@erbakan.edu.tr

**Yayıncı / Publisher**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Necmettin Erbakan University

**Dergi Eski Adı / Previous Title**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Necmettin Erbakan University Journal of The Faculty of Theology

(Eski ISSN / Former ISSN: 2148-9890)

**Yayın Dili / Publication Language**

Türkçe – İngilizce – Arapça / Turkish – English – Arabic

**Yayın aralığı / Period**

Akif, yılda iki kez yayımlanan (30 Haziran- 31 Aralık) hakemli bir dergidir.

*Akif is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (30 June - 31 December).*

**Kapsam / Scope**

Akif; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

*Akif; publishes academic studies primarily in Religion, Philosophy, History, and Social Sciences.*

**Ücret Politikası / Price Policy**

Akif makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez.

*Akif does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.*

**Hakemleme Politikası / Review Process**

Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

*Akif uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*

**İntihal Kontrolü / Plagiarism**

Gönderilen makaleler, İthenticate yazılımıyla incelenerek intihal içermediği teyit edilir.

*All articles has been scanned via İthenticate plagiarism software.*

**Telif Hakkı / Copyright Policy**

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Alıntı-GayriTicari 4.0 (CC BY-NC 4.0) uluslararası lisansı altında yayımlanmaktadır.

*Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*

**Yayın Tarihi / Publication Date**

30 Haziran 2023 / June 30, 2023

**Yazışma Adresi / Contact Address**

Doç. Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,  
Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya / Türkiye

Tel: +90 332 323 82 50 – 8189 (dahili)



eISSN: 2791-6065

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

akifdersisi@erbakan.edu.tr

**Necmettin Erbakan Üniversitesi Adına Sahibi**  
*Owner on behalf of the Necmettin Erbakan University*  
Prof. Dr. Cem Zorlu (Rector)

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Managing Editor**  
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Kaleci (Necmettin Erbakan University, Türkiye)

**Editör / Editor in Chief**  
Doç. Dr. İrfan ERDOĞAN  
ORCID: 0000-0002-2452-1252 | ierdogan@erbakan.edu.tr  
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

**Editör Yardımcıları / Assistant Editors**  
Arş. Gör. Ahmet Faruk UĞURER  
ORCID: 0009-0006-4308-1834 | ahmetfaruk.ugurer@erbakan.edu.tr  
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Mysticism, Türkiye)

Arş. Gör. Ayşe GÖKMEN  
ORCID: 0000-0002-0367-7688 | agokmen@erbakan.edu.tr  
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Türkiye)

Arş. Gör. Furkan YAĞCI  
ORCID: 0000-0002-7170-2427 | furkan.yagci@erbakan.edu.tr  
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Arş. Gör. Havva Sümeyra ALTINSOY  
ORCID: 0000-0003-1913-6592 | haltinsoy@erbakan.edu.tr  
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Türkiye)

Arş. Gör. Şeyma ÇİÇEK  
ORCID: 0000-0002-5278-1019 | seymacicek@erbakan.edu.tr  
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

#### **Dil Editörleri / Language Editors**

**İngilizce / English**  
Öğr. Gör. Dr. Muhammed BABACAN  
ORCID: 0000-0002-8845-4677 | muhammed.babacan@asbu.edu.tr  
(Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Türkiye)

**Arapça / Arabic**  
Öğr. Gör. Abdulhakim Thabit Mohammed REFAAN  
ORCID: 0000-0003-2542-171X | abdulhakim.refaan@selcuk.edu.tr  
(Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

## Alan Editörleri / Field Editors

### ***Arap Dili ve Belağatı / Arabic Language and Rhetoric***

Arş. Gör. Abdullah Esat BAĞCI

ORCID: 0000-0001-7543-6800 | ebagci@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Selçuk PEKPARLATIR

ORCID: 0000-0003-2953-1211 | spekparlatir@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

### ***Din Eğitimi / Religious Education***

Doç. Dr. Muhammed Fatih TURANALP

ORCID: 0000-0001-5752-5615 | fturanalp@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

### ***Din Felsefesi / Philosophy of Religion***

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM

ORCID: 0000-0003-0761-3830 | omerdem@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Türkiye)

### ***Din Sosyolojisi / Sociology of Religion***

Dr. Öğr. Üyesi Ali BAYER

ORCID: 0000-0003-1867-5236 | alibayer@kmu.edu.tr

(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion, Türkiye)

### ***Dinler Tarihi / History of Religions***

Doç. Dr. Ahmet ARAS

ORCID: 0000-0002-2552-1895 | arasahmet@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of History of Religion, Türkiye)

### ***Hadis / Hadith***

Arş. Gör. Mustafa ÖLMEZ

ORCID: 0000-0002-7708-8747 | molmez@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Türkiye)

### ***İslam Hukuku / Islamic Law***

Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN

ORCID: 0000-0002-0221-8965 | yegezgin@kmu.edu.tr

(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Türkiye)

### ***İslam Mezhepleri Tarihi / History of Islamic Sects***

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Ömer YAVUZ

ORCID: 0000-0001-7381-0416 | aomeryavuz@erciyes.edu.tr

(Erciyes University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Türkiye)

### ***İslam Tarihi / Islamic History***

Doç. Dr. Ali DADAN

ORCID: 0000-0003-3860-0389 | alidadan@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Türkiye)

### ***Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat / Quranic Reading and Recitation***

Doç. Dr. İrfan ÇAKICI

ORCID: 0000-0003-3079-465X | irfancakici@kmu.edu.tr

(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Quranic Reading and Recitation, Türkiye)

### ***Tefsir / Tafser***

Arş. Gör. Dr. Sümeyye SAYĞIN  
ORCID: 0000-0001-5778-4174 | ssaygin@erbakan.edu.tr  
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Tafser, Türkiye)

### ***Türk İslam Edebiyatı / Turkish Islamic Literature***

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Parlakkılıç MUCAN  
ORCID: 0000-0002-9448-758X | aparlakkilic@erbakan.edu.tr  
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, Türkiye)

### **Mizanpaj Editörü / Layout Editor**

Öğr. Gör. Necati ŞAHİN  
ORCID: 0000-0002-2026-6688 | nsahin@erbakan.edu.tr  
(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Türkiye)

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

- Prof. Dr. Abderrahim ALAMI (Abdelmalek Essaâdi University, Morocco)  
Prof. Dr. Abdülkerim Abdulğani ABDULKERİM (Al İraqia University, Iraq)  
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Ahmad Atif AHMAD (University of California, USA)  
Prof. Ahmed Al-IRAQI (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco)  
Prof. Dr. Alâ Abbas ILVAN (Al İraqia University, Iraq)  
Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara University, Türkiye)  
Prof. Dr. Ali ÖGE (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Ali Salih HUSEYN (Al İraqia University, Iraq)  
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (Turkish Embassy in Washington, USA)  
Prof. Dr. Bilal SAKLAN (Necmettin Erbakan University, Türkiye) (Retired)  
Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück University, Germany)  
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara University, Türkiye)  
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Erkan Yusuf EL-IZZI (Al İraqia University, Iraq)  
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya University, Türkiye);  
Prof. Dr. Hamis Avad ZIDAN (Al İraqia University, Iraq)  
Prof. Dr. Hayri ERTEN (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Hikmet ATİK (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Hoda Mohammed DARWISH (Zagazig University)  
Prof. Dr. Husam Eddin FARFOUR (Bilad al-Sham University)  
Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM (Karatay University, Türkiye)  
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Karamanoglu Mehmet Bey University, Türkiye)  
Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. İsmail TAŞ (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. M. Nazif Mohib SHAHRANI (Indiana University)  
Prof. Dr. Mekkî Velid ABDULKERİM (Al İraqia University, Iraq)  
Prof. Dr. Muhammet TASA (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Muhenned Muhammed SUBEYH (Al İraqia University, Iraq)  
Prof. Dr. Mustafa İsmail MUSTAFA (Al İraqia University, Iraq)  
Prof. Dr. Mustafa Müeyyed Humeyd Salih ES-SAMIRAÎ (Al İraqia University, Iraq)  
Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul University, Türkiye)  
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Müsenna Naîm HAMADÎ (Al İraqia University, Iraq)  
Prof. Dr. Naim ŞAHİN (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Naseem Ahmad SHAH (Kaşmir University)  
Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs University, Türkiye)  
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Marmara University, Türkiye)  
Prof. Dr. Orhan ÇEKER (Necmettin Erbakan University, Türkiye)

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Saim KAYADİBİ (Karabük University, Türkiye)  
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (Necmettin Erbakan University, Türkiye)  
Prof. Dr. Yasin Mehdi SALIH (Al Iraqia University, Iraq)  
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (Istanbul 29 Mayıs University, Türkiye)  
Prof. Dr. Özcan HIDIR (Sabahattin Zaim University, Türkiye)  
Doç. Dr. Anar QURBANOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü)  
Doç. Dr. Kusay Nuri RADAM (Al Iraqia University, Iraq)  
Doç. Dr. Mübariz CAMALOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü)  
Doç. Dr. Hasan KARATAŞ (İstanbul Teknik University, Türkiye)  
Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim İNAM (Kırşehir Ahi Evran University, Türkiye)  
Dr. Öğr. Üyesi Dureyd Yahya MUHAMMED (Al Iraqia University, Iraq)  
Dr. Abdelouhab ELFILALI (Sidi Mohamed Ben Abdellah University)  
Dr. Ahmet NIYAZOV (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)  
Dr. Aziz AL-KOBAITI (The International Academic Center of Sufi and Aesthetic Studies, Morocco)  
Dr. Hasan YAR (IUA Islamic Faculty Amsterdam, Netherland)  
Dr. Laila KHALIFA (Al al-Bayt University, Jordan)  
Dr. Martin NGUYEN (Fairfield University, USA)  
Dr. Muhammed EL-AMRANI (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco)  
Dr. Mustafa AL-GHASHI (Abdelmalek Essaâdi University, Morocco)  
Dr. Oleg YAROSH (Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Ukraine)  
Dr. Galiya KAMBARBEKOVA (Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan)  
Dr. Yousef CASEWIT (Chicago University, USA)  
Dr. Youssef Mohammad IDRİSS (Al-Azhar University, Egypt)  
Öğr. Gör. Felah Tahir RUHAYME (Al Iraqia University, Iraq)  
Öğr. Gör. Suray SAADI (Al Iraqia University, Iraq)

**Dizinlenme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services**



## İçindekiler / Contents

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Kelâmda Hikmet Teorileri ve Hikmet-İlahî Fiil İlişkisi  
*Hikma Theories in Kalâm and the Relation Between Hikma and Divine Act*  
Hasan CANSIZ..... 1
- Mahremiyet Eğitiminde Bir İhtiyaç Analizi: Anne/Baba Eğitimi  
*A Needs Analysis in Privacy Education: Parent Education*  
Saadet İDER – Mustafa TAVUKÇUOĞLU ..... 21
- Arap Belâgatında Klasik ve Modern Yaklaşımların Kesişim Noktasında Ahmed  
Mustafa el-Merâgî ve 'Ulûmu'l-Belâga' Adlı Eserinin Önemi  
*The Importance of Ahmed Mustafa el-Merâgi and The Work Titled 'Ulûmu'l-Belâga'  
at The Interception of Classic and Modern Approaches in Arab Rhetoric*  
Yusuf Sami SAMANCI - Remzi AYDAR..... 41
- Avrupa'da İslamofobi'nin Tarihi Kökleri ve Güncel Nedenleri  
*Historical Roots and Current Causes of Islamophobia in Europe*  
Selim ÖZARSLAN ..... 62
- Müzik Aletleriyle İlgili Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi (Kütüb-i Tis'a  
Özelinde)  
*Determination and Evaluation of Hadiths Related to Musical Instruments (Special to  
Kutub-i Tis'a)*  
Kamuran ASLANTALAY ..... 75
- Çağdaş Muhaddis Şuayb Arnavut'un Tahkiklerinde Arap Dili ve Edebiyatına Dair  
Açıklamalar  
*Contemporary Muhaddis Şuayb Arnavut's Explanations on Arabic Language and  
Literature in his Books of Textual Criticism*  
Kemal TAŞKIN - İzzettin BİLGEHAN ..... 97
- Ebû Hilâl el-'Askerî'nin Edebî Eleştiri Yöntemi ve Kaynakları  
*Abû Hilâl al-'Askerî's Method of Literary Criticism and His Sources*  
Süheyla Hale BAYIRBAŞ ..... 116
- مفهوم الإحياء في آيات القرآن من حيث سلوك الإنسان ومسؤولياته  
*The Concept of Ihya in The Qur'anic Verses in Terms of Human Behaviour and  
Responsibility*  
Hakan UĞUR - Hacer ÇELİK ..... 132

### Kitap İncelemesi / Book Review

- Anlam Sorunu, Latif Tokat, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 175 sayfa,  
ISBN:9789758774708  
Merve TAŞ ..... 151



## Editörden

Değerli okurlar,

*Akif* dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak yayınlanan uluslararası akademik bir dergidir. *Akif*, dini araştırmalar alanına dair makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmalarını yayınlamayı amaçlamaktadır. Dergiye gönderilen makaleler çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde hakem değerlendirmesinden geçirilmekte ve iThenticate programı ile intihal taramasına tabi tutulmaktadır. Dergimizde yayınlanacak makalelerin dipnot ve kaynakçalarının İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyona göre düzenlenmiş olması gerekmektedir.

*Akif* dergisi editoryal ekibi olarak, atıf/referans yönetim programı (Zotero, EndNote, Mendeley, Citavi) kullanımını teşvik etmekteyiz. Atıf ve kaynakça gösterimlerinde hata oranını minimuma indirmek; yazarın, editoryal ekibimizin ve hakemlerimizin enerjisini makalenin atıflarının ve kaynakçasının gösteriminin atıf sistemine uygunluğunu kontrol etmek ve düzeltmek için harcamak yerine, çalışmanın niteliğini artırmak için harcamasını istiyoruz. Bu nedenle dergimiz yayın kurulu kararı gereği Aralık 2023 sayısı için değerlendirilmeye alınacak makalelerin atıflarının ve kaynakçasının, atıf/referans yönetim programı kullanılarak hazırlanması talep ediyoruz. Program kullanılmadan hazırlanan makaleler hakem incelemesine gönderilmeyecektir. Söz konusu programların nasıl kullanıldığı ile ilgili [İSNAD Akademi TV](#) web sayfasındaki eğitim videolarından yararlanılabilir. Ayrıca eserlerin programa kaydedilmesinde dikkat edilecek bazı hususlara, [İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyon Yazım Kılavuzu](#)'nda yer verilmiştir. Dergimizde kullandığımız İsnad Atıf Sistemi'nin söz konusu yazılımlara ait şablonlarına [www.isnadsitemi.org](http://www.isnadsitemi.org) adresinden erişilebilir.

Gelecek sayıdan itibaren, yazarlar tarafından makale şablonu dosyamızın kullanılmasını talep ediyoruz. Bu sayede mizanpaj hatalarının ortadan kaldırılması hedeflenmektedir.

Bir ekip işi olan dergi yayıncılığında çitayı daha yukarıya taşımak, dergi olarak saygın indekslerde yerimizi almak için özverili bir şekilde çalışıyoruz. Sayımızı zamanında yayınlamamız için katkı sunan alan editörlerimiz başta olmak üzere, yayın sürecinde işbirliği içerisinde olan tüm yazarlarımıza ve yayın sürecine katkı sunan tüm hakemlerimize teşekkür ediyorum. Bu sayımızda birbirinden kıymetli sekiz araştırma makalesi ve bir kitap incelemesini dikkatlerinize sunuyoruz.

Dergimizi daha ileriye taşıyabilmek adına elimizden gelen gayreti gösteriyoruz. Gelecek sayılarımızda başvurusunu yapmış olduğumuz indekslere kabul edildiğimizin haberini sizlerle paylaşmak ümidiyle hepinize iyi okumalar diliyorum...

Doç. Dr. İrfan ERDOĞAN  
Editör

## From The Editor

Dear Readers

*Akif* is an international academic journal published twice a year on June 30 and December 31. *Akif* aims to publish articles, book reviews and symposium reviews in the field of religious studies. Articles submitted to the journal are peer-reviewed following a double-blind peer review process and all articles are checked by iThenticate software in order to avoid plagiarism. Footnotes and bibliographies of the articles to be published in our journal must be organized according to ISNAD Citation System 2nd Edition.

*Akif* journal editorial board advises the use of reference management softwares (Zotero, Endnote, Mendeley, Citavi). With this we are aiming to put the time and effort of our editorial staff, writers and referees to increasing the quality of the articles we publish better instead of checking the compatibility of the articles with the citation style adopted by our journal. Therefore, our editorial board has decided to request from researchers to use those reference management softwares to prepare the footnotes and references. The articles that do not meet this criteria will not be accepted. Researchers can find the information related to the use of those softwares in the videos on the website of [ISNAD Academy TV](#). In addition, the information on how to add sources to the programs can be find in [ISNAD Citation Style 2nd Edition Handbook](#).

Starting with the next issue, we request that authors use our article template file. In this way, it is aimed to eliminate layout errors.

We are working in a dedicated manner in order to set a high bar in journal publishing, which is a teamwork, and to take our place in prestigious indexes as a journal. I would like to express my gratitude to our field editors who contributed to the timely publication of our issue, all our authors who cooperated in the publication process, and our referees who took the time to contribute to the publication process. In this issue, we bring eight valuable research articles and a book review to your attention.

We are doing our best to carry our journal forward. I wish you all a good reading with the hope of sharing with you the news that we have been accepted to the indexes we have applied for...

Assoc. Prof. İrfan ERDOĞAN  
Editor



## Kelâmda Hikmet Teorileri ve Hikmet-İlahî Fiil İlişkisi<sup>1</sup>

Hasan CANSIZ 

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye  
Assist. Prof., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Şırnak, Türkiye  
hcansiz@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<b>Makale Geçmişi</b> <b>Geliş :</b> 14.05.2023 <b>Kabul:</b> 19.06.2023 <b>Yayın:</b> 30.06.2023	Bu çalışmada, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin hikmet mefhumuna yaklaşımları ve bu yaklaşımların ilahî fiillerin kapsamını tespit için kullanma eğilimleri incelenmiştir. Hikmet, dinin gelişiyile Müslümanların anlam dünyasına girmiş bir mefhumdur. Bu mefhum, özgün bir disiplin olan Kelâm ilminde ilahî fiilleri çözümleme bağlamında kullanılmış, hatta ilahî fiillerin kapsamına ilişkin tartışmalarda başat rol üstlenmiştir. Bu kavramı her mezhep kendi teorik yaklaşımına uygun şekilde tanımlamayı tercih etmiştir. Mu'tezile hikmetin şahitteki tecrübeden hareketle kula yönelik fayda bağlamında anlaşılması gerektiğini savunmuş ve hikmeti tespit edilemeyen fiillerin Allah'a nispet edilemeyeceğini iddia etmiştir. Bu yaklaşıma aksülamel olarak Eş'arîler ilahî fiillerdeki hikmeti, meydana gelen fiilin ilahî iradeye uygunluğu olarak kabul etmeyi tercih etmiş ve hikmetin rasyonel değerlendirmeye konu olmayacağını savunmuştur. Onların bu yaklaşımının temel nedeni ilahî fiillerin illet içermesi konusunda taşıdıkları kaygıdır. Ancak bu tutum hikmetin açıklanamaz bir olgu olarak kabul edilmesi nedeniyle anlamını yitirmesi sonucunu doğurmuştur. Mâtürîdîler ise bu iki teoriyi daha dengeli bir noktada buluşturmayı denemiş ve hikmeti övülmeye değer sonucu olan fiillerin sıfatı olarak kabul ederek hem akli Mu'tezile'nin aksine ilahî fiillere hâkim bir konuma yükseltmemiş hem de sınırlarını vurgulamak kaydıyla ilahî fiillerin kapsam ve anlamını tespit konusunda akla gereken önemi vermiştir.
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Kelâm, Hikmet, İlahî Fiiller, Fayda, İrade.	

### Ḥikma Theories in Kalām and the Relation Between Ḥikma and Divine Act

Article Info	Abstract
<b>Article History</b> <b>Received:</b> 14.05.2023 <b>Accepted:</b> 19.06.2023 <b>Published:</b> 30.06.2023	This article examines the approaches of the Mu'tazila, Aşh'ariyya and Mâtürîdiyya sects to the concept of ḥikma (wisdom) and their tendency to use it to determine the scope of divine acts. Ḥikma is an intrinsic concept of the Muslim worldview since the advent of religion. This concept has been used in Kalām (Islamic theology) to analyze divine acts, and has played a leading role in discussions about the scope of it. Sects defined ḥikma in accordance with their theoretical approaches. The Mu'tazila defined it in terms of benefit to the man based on qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid and claimed that wisdomless acts could not be attributed to God. Contrarily, the Aşh'ariyya defined ḥikma in the divine act as the conformity of the act to the irāda (divine will) and argued that ḥikma would not be subject to rational evaluation. The main reason behind this approach is the concern about the 'illa (causation) of divine acts. This approach resulted in the loss of meaning of ḥikma as it was considered inexplicable. Mâtürîdiyya, on the other hand, tried to bring these two theories together at a more balanced point. They defined ḥikma as an attribute of acts with praiseworthy results. Contrary to Mu'tazila, this approach prevents reason to dominate over divine acts. On the other hand, contrary to Aşh'ariyya, acknowledges its abilities in its proper limits to comprehend the scope and wisdom of divine acts.
<b>Keywords:</b> Kalām, Ḥikma, Divine Acts, Benefit, Divine Will.	

**Atıf/Citation:** Cansız, Hasan. "Kelâmda Hikmet Teorileri ve Hikmet-İlahî Fiil İlişkisi". *akif* 53/1 (2023), 1-20.  
<https://dx.doi.org/10.51121/akif.2023.29>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

<sup>1</sup> Bu çalışma, Prof. Dr. Süleyman TOPRAK danışmanlığında 2014 yılında tamamlanan "İlahi Fiillerde Hikmet" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, Türkiye, 2014)

## Giriş

Hikmet mefhumu, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanların anlam dünyasında kendine yer bulmuştur.<sup>2</sup> Hikmetin kelâmı önceleyen itikadî ayrılıklarla ilgili konularda bir açıklamaya konu edilip edilmediği, kaynakların sınırlılığı nedeniyle bilinmemektedir. Kavramın kelâm açısından önemli bir eserde ilk kullanımına Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) kader risâlesinde rastlanmaktadır. Risâlede hikmet "Allah'ın hikmetinde vacip kılma" şeklinde kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Bu kullanımın Allah'a vücûb nispet etmesi açısından Mu'tezile'nin adalet teorisine yakın bir anlayışı ifade ettiği ve hikmet mefhumunun ilahî fiillerle ilgili kullanımının bir örneğini oluşturduğu söylenebilir.

Kavramın mütekellimler tarafından kullanıldığı erken örneklerden biri de Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) nispet ettiği "Allah hakîm ve ârifdir, ona şer ya da zulüm nispet edilmesi caiz değildir" cümlesidir.<sup>4</sup> Eğer Vâsıl gerçekten bu ifadeyi kullandıysa, Mu'tezile'nin hikmet kavramını adalet teorisinin önemli bir ögesi olarak tespiti kuruluşu ile başlamaktadır. Bunun Mu'tezile'nin genel yaklaşımı olduğu Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) hikmet konusundaki değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır. Kâdî Abdülcebbar, ilahî fiillerdeki hikmetin şahitte hüsün-kubuha dair sahip olunan bilgiler vasıtasıyla bilinebileceğini ifade eder.<sup>5</sup> Bunun nedeni, adalet ilkesinin bir konusu olan iyi ve kötüye dair aklî bilginin Allah'ı da kapsayacak şekilde genellenmesi ve hikmetin fiili iyi kılan yön olarak tespitidir. Nitekim o adaleti, Allah'ın kabihi yapmaması, yalnızca hikmetli fiiller yapması olarak açıklar.<sup>6</sup>

Adalet ve hikmet kavramları arasındaki bu yakın ilişki Mu'tezile'nin yanı sıra Eş'arîler ve Mâtürîdîler'de de gözlemlenmektedir. Mâtürîdî (ö. 333/944) hikmet ve adaleti 'bir şeyi yerli yerine koymak' olarak açıklamakta ve bunu yapmamayı *sefeh* olarak nitelemektedir.<sup>7</sup> Eş'arî (ö. 324/935-36) de ilahî fiillerin adaletli ve hikmetli olduğunu vurgulamaktadır.<sup>8</sup> Bu çerçevede, Allah'ın hakîm olduğu ve bütün fiillerinin hikmetli olduğu konusunda kelâm ekolleri arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.<sup>9</sup>

İlahi hikmet ve adalet konusunda gündeme gelen tartışmalar, daha çok Allah'ın şerri yaratma konusundaki durumu ve insan iradesinin özgürlüğü gibi meselelerle ilgilidir.<sup>10</sup> Sâbûnî (ö. 580/1184) Allah'ın hikmet vasfına sahip olması ve sefehten tenzih edilmesi konularında tartışma olmadığını ancak tekil fiillerin hikmet veya sefeh oluşu konusunda farklı görüşlerin

<sup>2</sup> Hikmet kelimesinin Kur'an-ı Kerîm'de yirmi kere kullanılması ve hakîm isminin Allah'a doksan bir ayette izafe edilmesi bunu göstermektedir. Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1996), "hkm", 262-264.

<sup>3</sup> Hasan el-Basrî, "Risale fi'l-kader", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed 'Îmare (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971), 1/87.

<sup>4</sup> Ebü'l-Feth Tacüddin Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ ve Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1993), 1/61.

<sup>5</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl XI (et-Teklîf)*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 11/60.

<sup>6</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl VI-I (et-Ta'dîl ve't-tecvîr)*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 6-1/51; Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar fi usûlü'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed 'Îmare (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971), 1/169.

<sup>7</sup> Ebü Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (İstanbul-Beyrut: İrşad Kitap Yay. ve Dâru Sâdır, 2001), 193.

<sup>8</sup> Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 129, 141.

<sup>9</sup> M. Sait Özervarlı, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/512.

<sup>10</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001), 98-99.

olduğunu belirtmektedir. Bu ihtilaf, fiilin hikmetli görülmesi halinde Allah'a nispet edilmesine aksi durumda ise Allah'ın bu fiili yapmasının imkânsız olduğu kabulüne yol açmıştır.<sup>11</sup>

Tasvir edilen yaklaşımlar, hikmet mefhumunun kelâm ilminde ilahî fiilleri açıklama bağlamında erken dönemlerden itibaren önemli bir kavram olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu kullanımlar kavramın dildeki anlamından etkilenmiştir. Bu nedenle öncelikle hikmetin dildeki anlamı ve mütekellimlerin bu anlam doğrultusunda şekillenen değerlendirmeleri incelenmelidir.

## 1. Hikmet Kavramı

Hikmet, حکم kökünden türemiş bir isimdir.<sup>12</sup> Adalet, ilim ve sabır gibi anlamlara gelen hikmet kelimesi إفعال vezninde kullanıldığında tecrübenin kişiyi hikmetli kılması, aynı vezinde عن harf-i ceriyle kullanıldığında da engelleme anlamı ifade eder.<sup>13</sup> Tecrübenin kişiye hikmet kazandırması, onu belli fiillerden alıkoyması açısından engelleme manasına yakın bir içeriğe işaret etmektedir. Nitekim hayvana vurulan gemin aynı kökten türeyen حكمة kelimesi ile ifade edilmesi bunu gösterir. Engelleme ve gem anlamlarının sözlüklerde vurgulandığı görülmektedir. *es-Sihâh*'ta ayrıca حکيم formunun ilim sahibi olma ve işini sağlam yapma anlamlarına da yer verilir.<sup>14</sup> Bu çerçevede hikmetin adalet, ilim ve sabır olarak açıklanması ile kelimenin kökündeki engelleme anlamının ilişkisi, hikmetin zulüm, cahillik ve sefehten engellemesi bağlamında kurulabilir.<sup>15</sup>

Hikmetin sözlük anlamlarında baskın olan mefhum, mütekellimlerin kavrama bakışını şekillendirmiştir. Neseî (ö. 508/1114) hikmetin ilim ve fiil bağlamında iki ayrı manaya geldiğini ifade eder. İlim ile ilgili olan hikmet, bu sifata sahip olanın âlim olduğunu, cahil olmadığını ifade eder. Fiil ile ilgili olan hikmet ise aynı kökten türeyen muhkim -sağlam yapan- anlamıyla açıklanır ve zıddının sefeh olduğu belirtilir. Nitekim o, hikmetin bu iki anlamı taşımamasını, dil bilginlerinin kelimeyi bu şekilde açıklamasına bağlar.<sup>16</sup> Bu çerçevede kelâmda hikmet, ilim ve fiil ile ilgili iki boyutu kapsayan bir yetkinlik vasfı olarak anlaşılmıştır.

Mu'tezile ve Eş'arîler hikmeti benzer şekilde açıklamaktadırlar. Kâdî Abdülcebbâr ilim bağlamında düşünüldüğünde hakîm olma vasfının âlim olma anlamına geleceğini ifade eder. Hikmet fiilde muhkemlik anlamında kullanıldığında ise hakîmin manası muhkem fiil yapan olur. Mu'tezile Allah'ı her iki anlamda da hakîm olarak kabul etmekle birlikte, ikinci anlamdaki hikmetin fiilî sıfat olması nedeniyle Allah'ın bu sifata ezelde sahip olmadığını savunmuştur.<sup>17</sup>

Eş'arîler'in konuya yaklaşımı da aynı ilkedен hareket etmektedir. Gazzâlî (ö. 505/1111) hikmetin ilk anlamını işin inceliklerini bilmek olarak açıklar. İkincisi, bu bilginin kudret ile

<sup>11</sup> Nureddin Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 241.

<sup>12</sup> Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Vizâratü'l-İ'lâm, 1998), "hkm", 31/512.

<sup>13</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrahim Sâmerîrâî (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbu'ât, 1988), "hkm", 3/66.

<sup>14</sup> Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekî (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "hkm", 1/564; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), "hkm", 5/1901-1902.

<sup>15</sup> Hikmet Yaman, *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought* (Massachusetts: Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Doktora Tezi, 2008), 25.

<sup>16</sup> Ebu'l-Mu'în en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûlü'd-dîn*, thk. Claude Salamé (Dimeşk: Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1990), 1/384-386.

<sup>17</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl V (el-Fırak gayru'l-İslâmiyye)*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1958), 5/222.

ilişkinin kurulması ve bilginin doğal sonucu olan muhkem fiil meydana getirmektir. Hakîm vasfı da bu sıfatlara sahip olmak olarak açıklanır.<sup>18</sup> Nitekim ancak ilim sahibi bir fâil hikmetli fiiller yapabilir.<sup>19</sup> Eş'arîler, Mu'tezile'nin yaklaşımına benzer şekilde, Allah'ın ilim anlamındaki hikmet sıfatına ezelde sahip olmakla birlikte fiil ile ilgili hikmet sıfatına ezelde sahip olmadığını kabul etmektedirler. Hikmetli fiil işleme sıfatının ezeli bir sıfat olduğunu kabul eden tek mezhep, bunu tekvin olarak açıklayan Mâtürîdîler'dir.<sup>20</sup>

Varlığa ilişkin mutlak anlamda doğru ve kapsayıcı bilgiye sahip olmak, bahsi geçen tüm mezheplerin Allah'a nispet ettiği bir sıfattır. Bu açıdan ilim sıfatına ilişkin hikmet bağlamında bir tartışma söz konusu değildir. Tartışma konusu olan husus, yukarıdaki sınıflandırmalardan anlaşıldığı üzere, Allah'ın hakîm olmasının onun fiilleri açısından ne anlama geldiği sorusudur.

## 2. Mezheplerin Hikmeti Açıklama Şekilleri

Kelâm ekolleri ilahî fiillerin hikmetli olduğunu savunmaktadırlar. Ancak mezheplerin hikmeti açıklama şekilleri ve tespit edilebilirliğine ilişkin görüşleri kelâm yöntemleri doğrultusunda şekillenir ve birbirinden oldukça farklıdır. Mu'tezile hikmet mefhumunu şahide kıyas ederek faydalılık bağlamında açıklamakta ve ilahî fiillerde bu faydayı tespit etmeye çalışmaktadır. Eş'arîler bu tavrın tam karşısına konumlanmıştır. Onlar ilahî fiillerin salt Allah'ın fiilleri olduğu için hikmetli olduğunu savunur ve bu fiillerde fayda ya da başka bir açıklayıcı rasyonel unsur aramaz. Bu iki mezhebin diyalektik karşılaşmasının kısmen dışında kalmayı başaran Mâtürîdîler ise her iki kaygıyı da gözetken bir çözüm denemesi gerçekleştirmiştir. Onlara göre ilahî fiiller akılla anlaşılacak bir boyuta sahiptir ama akıl bu konuda kesin çözüm üretme mercii değildir. İlerleyen sayfalarda mezheplerin bu teorilerinin bütüncül yapısı incelenecektir.

### 2.1. Mu'tezile'nin Hikmet Teorisi: Fayda

Mu'tezile'nin hikmet teorisi adl meselesine yaklaşımı ile yakından ilgilidir. Adalet ilkesi, Allah'ın hiçbir kabih fiili yapmayacağı iddiasını savunmaktadır. Bu iddia, tüm ilahî fiillerin hikmetli olduğu düşüncesini de içerir.<sup>21</sup> Hikmet hasen bir yön içeren faydalı ya da zararlı fiil olarak tanımlanmaktadır.<sup>22</sup> Allah'ın kabih olan fiili yapmayacağı inancı yaptığı tüm fiillerin hasen olmasını ve bu hasen yön nedeniyle hikmetli olmasını gerektirir.<sup>23</sup> Mu'tezile bu nedenle bütün ilahî fiillerin hikmetli olduğunu kabul eder.

Allah'ın kötü fiil yapmayacağı kabulü, kabih bilmesi ve hiçbir şeye muhtaç olmamasından ötürü onu bu kabih yapmaya götürecek bir nedenin yokluğuyla ilişkilendirilmektedir. Mu'tezile, insana fazlasıyla güvenmesi ve onu doğal olarak ahlaklı kabul etmesi nedeniyle, insanın ihtiyaç duymadığı durumlarda kötü fiili yapmayacağını kabul eder ve şahitten gaibe kıyasla benzer durumda olan yaratıcının da kabih fiili işlemeyeceğini savunur. Örneğin Mu'tezile'ye göre doğru konuştuğunda da yalan konuştuğunda da aynı faydayı elde edeceğini bilen bir insan, kabih fiil olan yalan konuşmayı tercih etmez.<sup>24</sup> Bu durumda ilahî fiillerin tamamı

<sup>18</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 165-166.

<sup>19</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977), 148-149.

<sup>20</sup> Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Daru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, 1986), 213-215; a.mlf., *Tabsıra*, 1/385-386.

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/51; a.mlf., "*el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*", 169.

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/48.

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl XIV (el-Aslah İstihkâku'z-zem et-Tevbe)*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), 14/53.

<sup>24</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 302-303.

hasen olmalıdır. Ancak bu güzel oluş estetik bağlamı değil hikmet -yani fiili hasen kılan yön-bağlamını imler. Bu nedenle estetik açıdan çirkin olan bir fiil içerdiği hasen yön nedeniyle hikmetli olarak değerlendirilebilir.<sup>25</sup> Bu çerçevede Mu'tezile'nin genel yaklaşımının fiilin hasen olmasını sağlayan gerekçeyi hikmet olarak kabul etmek olduğu söylenebilir.

İlahi fiillerde varlığı kabul edilen bu hasen oluşun nasıllığına dair kanaat, Mu'tezile'nin konuya bakışının özgün yönünü oluşturur. Mu'tezile, fiilin hasen olmasını sağlayan gerekçeyi -yani hikmeti- fayda kavramı ile ilişkilendirir. Bu nedenle hikmetli fiil faydalı fiil olarak anlaşılmaktadır. Şahitte hakîm olmanın hemen ya da gelecek bir zamanda gerçekleşecek fayda ve/veya giderilecek zararı hedefleyen fiil yapmakla ilişkilendirilmesi, ayrıca böyle davrananların hem övgü alması hem de bu fiillerinin karşılığını görmesi, yaklaşımın gerekçelerini oluşturmaktadır.<sup>26</sup> Bu durum, ilahî fiillerin hikmetli olmasının da aynı şarta bağlı olduğu kabulünü ortaya çıkarmaktadır. Böylece hikmetli fiil, fayda sağlayan ya da zararı gideren fiil olarak tasvir edilmiş olur.<sup>27</sup> Bununla birlikte bir fiilin faydalı olması hikmetli olması için yeterli görülmemektedir. Örneğin, Allah'ın başkasına zarar verecek bir fiili yapması bir kişi için faydalı olsa da bu zararı meydana getirmeden aynı menfaati sağlayabileceği için hikmetli fiil olarak kabul edilmez.<sup>28</sup> Faydalı olmayı öne çıkaran bu bakış açısı, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm ekollerinin Mu'tezile'yi iyilik tanrısının yalnızca iyi fiili yapacağını kabul eden Seneviyye'ye benzeterek eleştirmesine yol açmıştır.<sup>29</sup>

Şahitte ve gaipte fiilin hikmetli olmasını faydalılık şartına bağlayan Mu'tezile, Allah'ın zatına fayda sağlamaktan müstağni olması, buna karşın fiillerinin hikmetli olması problemini makul biçimde açıklayabilmek için faydanın fâille ilişkilendirilmesinin vazgeçilmez bir şart olmadığı neticesine ulaşmıştır. Kâdî Abdülcebâr hayat sahibinin zorunlu olarak ya ihtiyaç sahibi ya da ihtiyaçsız olması gerektiğini, Allah'ın da hayat sıfatına sahip olması nedeniyle ihtiyaç olgusu ile bu iki ihtimal çerçevesinde bir bağı olması gerektiğini iddia etmektedir. İhtiyaç sahibi fayda ve faydadan kaynaklanan mutluluğu elde etme ya da zarar ve zarardan kaynaklanan endişeyi giderme durumundadır. Faydayı eşit ya da daha fazla zarara yol açmayan lezzet, lezzeti de arzulanana ulaşma halinde hissedilen şey olarak açıklayan Kâdî, Allah'ın arzu ve nefretle ilişkilendirilemeyeceği için bu düşünce örgüsü bağlamında anlaşılamayacağını söyler.<sup>30</sup> Bu nedenle Allah, kendisine fayda sağlamaktan müstağnidir.

Bu yaklaşım, fayda içermemesi düşünülmemeyen hikmetli fiilin faydayı sağlayacağı nesnenin değiştirilmesine yol açmıştır. Bu çözümleme için de şahitten delil getiren mezhebin düşünce örgüsü şu şekilde ifade edilebilir: Hasen bile olsa bir fiili gerçekleştirmeye ihtiyacı olmayan ve bunu bilen fâilin ilgili fiili yapması beklenmez. Bu durumda olan Allah'ın fiil yapmamak yerine yapmayı tercih etmesi ancak zengin kişinin ihtiyacı olmamasına rağmen bir fiili, bu fiilin haddizatında iyi olması ve kendi dışında birine fayda sağlaması nedeniyle

<sup>25</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 132.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 295.

<sup>27</sup> Mu'tezile'nin bu genel tavrına karşılık, bazı Mu'tezilîlerin Allah'ın kâfirlere dünyada lanet etmesi gibi kimi ilahi fiillerin faydalı ve salah olmamasına karşın hikmetli olduğu savunusu, ana eğilimi oluşturmasa da mezhep içinde hikmeti fayda bağlamı dışında değerlendiren yaklaşımların varlığını göstermektedir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950) 1/289.

<sup>28</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl IV (Ru'yetü'l-bârî)*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 4/14.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 296; Nesefî, *Tabsıra*, 2/662-663; İbn Fûrek, *Mücerred*, 143-144. Açıkça ki eleştiride kullanılan bu ağır dil ve benzetme Mu'tezile'ye karşı hasmane tutumun neticesidir ve bir hakikatin ifadesi değildir.

<sup>30</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4/10-18.



yapmasına benzetilebilir.<sup>31</sup> Dolayısıyla Allah, başkasına yararlı olmak ve başkasından zararı gidermek suretiyle hikmetli fiil işler.<sup>32</sup>

Ancak Mu'tezile'nin ilahî hikmeti fâile yönelik olmayan fayda bağlamında açıklaması Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in eleştirilerine konu olmuştur. Bu ekollere göre yaklaşımın sorunu, ilahî fiillerin fâiline yönelik bir fayda içermeyeceği kanaatinin hikmetin fayda olarak anlaşılmasına engel olduğunu kabul etmemesidir. İnsanın fayda elde etme ve zarardan korunma ihtiyacı olmasına karşın Allah'ın böyle bir eksiklikle muallel olmadığı, bu nedenle hikmet konusunda şahidin gaip için bir delil olarak kullanılamayacağı düşüncesi eleştirinin temelini oluşturur.<sup>33</sup> İnsanın kendisine fayda sağlamayan işlerle uğraşması sefeh olsa da Allah'ın fiillerinin benzer şekilde değerlendirilip faydasız olması halinde sefeh olduğunu söylemek de mümkün değildir.<sup>34</sup> Bu çerçevede Ehl-i sünnet kelâm ekollerine göre Mu'tezile'nin teorisi Allah'ın fiillerinin faydaya konu olamaması açısından tutarsız ve reddedilmesi gereken bir teoridir.

Öte yandan Mu'tezile'nin yaklaşımı, fayda şartı konusunda şahidin delil oluşu kabul edilse bile şahitte kendisine fayda sağlamayıp başkasına fayda sağlayan fâilin bir örneği olmadığı iddiasıyla da eleştirilmiştir. Bu eleştirideki temel vurgu, Mu'tezile'nin delil olarak kullandığı ve faydası açık olmayan durumların özünde fâile yönelik bir fayda içerdiği iddiasıdır. Örneğin uhrevî beklentisi olmayan bir kişinin yolunu kaybetmiş kişiye yardımcı olması, inançsız bir kişinin kimsenin görmediği bir yerde susuzluktan çatlayacak insan veya hayvana yardım etmesi gibi durumlar insanın şefkat duygusu ile ilişkilendirilmeli ve fâiline yarar sağladığı kabul edilmelidir.<sup>35</sup>

Ehl-i sünnet mütekellimleri, sayılan tutarsızlıkların hepsinin göz ardı edilmesi ve ilahî fiillerin kula yönelik faydası nedeniyle hikmetli olduğu iddiasının kabul edilmesi halinde de sorunun çözülmeyeceğini savunmaktadırlar. Bu savunu salah ve aslah iddiasının tutarsız olduğu eleştirisi ile şekillenmektedir. Üç kardeş meselesinde üçüncü kardeşin durumu ve hem dünyada hem de ahirette azap çeken fakir kâfirin yaratılması kişiye yönelik bir fayda içermez.<sup>36</sup> Bu nedenle ilahî fiil olduğundan kesinlikle emin olduğumuz bu kulların yaratılması fiili, ne fâile ne de kula yönelik bir fayda içermemektedir. Ancak bu eleştiri, kulun yaratılmasındaki hikmeti sevap kazanma ve ilahî lütfâ mazhar olma fırsatı vermek olarak açıklayan;<sup>37</sup> mü'min kulun da kâfir kulun da aynı derecede yardıma mazhar olduğunu kabul eden Mu'tezile tarafından haklı bir eleştiri olarak görülmez ve iki kulun yaratılmasının da fiilin hikmetliliği açısından eşit olduğu savunulur.<sup>38</sup>

*Görüldüğü üzere eleştirinin temel iddiası pratikte kulun fayda elde etmediği, bu eleştiriye Mu'tezile'nin yanıtı da görünürde olmasa da bir lütf olarak faydanın mutlaka var olduğudur. Ancak bu açıklama da bazı tutarsızlıklar içermektedir. Mu'tezile'nin delil olarak kullandığı şahitte, lütfâta bulunan kişinin mümkün olduğunda bu lütfü zahmetsizce vermesinin daha iyi bir tavır olarak kabul edilmesi, hatta zahmete yol açmadan lütfâta bulunmanın mümkün olduğu*

<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/98-99; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 307.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 295-296.

<sup>33</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 141.

<sup>34</sup> Kadî Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkullânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. 'İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessestî'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1987), 51; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 180; Neseî, *Tabsıra*, 2/664.

<sup>35</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 141-142; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 170-171.

<sup>36</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 204; Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân el-Îcî, *el-Mevâkif fi 'ilmi'l-kelem* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 329-330.

<sup>37</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/134.

<sup>38</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el mülhîd*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kahire: Mektebetü'd-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 117-118.

durumlarda lütfu zahmete yol açarak vermenin lütf olarak değerlendirilemeyeceği<sup>39</sup> hususu Mu'tezile'nin bu savunusuna önemli bir eleştiri noktası olarak dile getirilmelidir. Çocuğuna ticaret fırsatı vermek isteyen babanın, eşkiyalar tarafından çocuğun yolunun kesileceğini bilmesine karşın onu yine de ticarete göndermesi faydalı bir fiil olarak değerlendirilemez.<sup>40</sup> Benzer şekilde, Eş'ariyye'ye göre Allah'ın kullarına tekülfte bulunmaksızın nimetini verebilecek olması, eğer gerçekten kulun faydasına bir durum varsa, onların cennette yaratılmasını gerektirir.<sup>41</sup> Bazı peygamberler ve din büyüklerinin yok olmayı ve teklifin olmamasını temenni etmeleri<sup>42</sup> de insanın cennette değil dünyada yaratılmasının onun faydasına olmadığını, aslahın insanın cennette yaratılmasını<sup>43</sup> gerektirdiğini göstermektedir. Kâdî Abdülcebâr aslahın cennette yaratılmayı gerektirmediğini, yalnızca hak edilmiş faydanın hasen olduğu, sorumlu tutulmaksızın verilen faydanın ise hasen olmadığı iddiasıyla savunmaktadır.<sup>44</sup> Ancak hak edilmeden kazanılan faydanın kabih olduğu iddiasına dayanan bu savunu da tutarsız<sup>45</sup> ve tuhaf<sup>46</sup> olmakla eleştirilmiştir.

Mu'tezile hasen fayda olarak anlamlandırdığı hikmeti Allah'a nispet ettiği fiillerde yukarıda açıklanan çerçevede tespit etme çabası göstermektedir. Ancak kaçınılmaz olarak Allah'a nispet edilen, bununla birlikte teklif ve dünya hayatı açısından açık faydası tespit edilemeyen ilahî fiiller de söz konusudur. Bu kategoride değerlendirilen canlıların yaşadığı acı ve elemeler fayda düşüncesini devam ettirme tercihi doğrultusunda açıklansa da dünyada gerçekleştiği tespit edilemeyen fayda, kaçınılmaz olarak ahiret hayatına ertelenmektedir.

Mu'tezile, Allah'ın verdiği elemeleri hasen ve hikmetli kılan bir illetin varlığından şüphe duymaz. Bu illet, karşılık olarak lütf ve ivaz verilmesidir.<sup>47</sup> İvaz, Allah'a kulluğun sonucu olmaksızın kazanılan bütün faydaları ifade eder.<sup>48</sup> "Kazanılan" kelimesi, kulun faydaya hak sahibi olması ve Allah'ın bu faydayı vermesinin vacip olması bağlamını vurgulamaktadır. Bu açıdan ivaz, insanın dünya hayatında fayda elde etmediği bilakis zarar gördüğü ilahî fiillerin telafisi olmak üzere hak kazandığı uhrevî faydadır.

Mu'tezile'nin Allah'ın elem fiilini ivaz ile açıklaması, fayda içermeyen fiili sefihle ilişkilendirilmesinden kaynaklanır.<sup>49</sup> Ancak ilahî fiil sefih içeremez. Öte yandan şahitte karşılık elde etmek için çeşitli zorluklara katlanılması, acının ardından bir faydanın gerçekleşmesi halinde bu acının da hasen olarak kabul edilebileceğini göstermektedir.<sup>50</sup> Bu açıdan mezkûr ilahî fiil ilk anda acı verse de sonrasında daha büyük bir fayda sağlamakla hikmetli olur. Ancak bu benzerlikte bir tahsis gerekmektedir. Kâdî Abdülcebâr bu konuda Ebû Hâşim'i (ö. 321/933) takip eder ve elem vermenin ancak insanların ibret alması için gerekli olduğunda ivaz yoluyla hasen olacağını savunur.<sup>51</sup> Bu açıdan Allah'ın mükellefe verdiği elem ya hak ettiği için verilmiştir ve ivaz gerektirmez ya da kendisinin ve çevresindekilerin ibret almaları için verilmiştir ve ivaz sonucunu doğurur. Öte yandan mükellef olmayana verilen elem ibret şartını

<sup>39</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 147.

<sup>40</sup> Neseî, *Tabsıra*, 2/727-728.

<sup>41</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 176-177.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 176; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/583-584.

<sup>43</sup> Râzî, *Muhassal*, 204.

<sup>44</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/135; a.mlf., *el-Muğnî*, 14/139. Mezhep içinde hakim görüş olmasa da Ebû Ali el-Cübbâî gibi bazı Mu'tezile uleması insanın cennette yaratılmasını ve sorumlu tutulmamasını teorik olarak mümkün görmüşlerdir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/289.

<sup>45</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 332.

<sup>46</sup> Neseî, *Tabsıra*, 2/727.

<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 312-313.

<sup>48</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 494.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 296.

<sup>50</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, 218.

<sup>51</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 493.

her halükarda taşınmalıdır. İbret gerekliliği söz konusu olmadan elem verilmesi ise, ivaz neticesini doğursa bile abes olarak değerlendirilir.<sup>52</sup> Böylece, kulun acı çektiği fiillerin gerekçesi ibret vermek, hikmeti ise kulun ahirette hak kazandığı ivaz ile açıklanmaktadır.

Aktardığımız yaklaşım biçimi, Mu'tezile'nin ilahî fiilleri insana yönelik mutlak bir fayda beklentisi ile incelediğini göstermektedir. İnsana yönelik faydası tespit edilemeyen fiillerin tabiatın varoluş biçimi nedeniyle zarureten gerçekleştiğini -ibret verecek bir durumun ortaya çıkması birilerinin elem çekmesini zorunlu kılar-, buna yönelik faydanın da ahirette zorunlu olarak gerçekleşeceğini savunan Mu'tezile'nin teorisi, menfaat fikrini merkeze alan ilahî irade ve kudreti arka plana atan bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Bu açıklama biçiminin tam karşısına konumlanabilecek bir teori, Eş'arî mütekellimler tarafından geliştirilmiştir. İlahî irade ve kudretin sorgulanamazlığı vurgusundan hareket eden bu yaklaşımı sıradaki başlıkta inceleyeceğiz.

## **2.2. Eş'arîler'in Hikmet Teorisi: Fâilin İradesine Uygunluk**

Eş'arî mezhebi tüm ilahî fiillerin hasen ve hikmetli olduğunu kabul eder.<sup>53</sup> Bu açıdan Eş'arîler diğer mezheplerden farklı bir iddiaya sahip değildir. Ancak onların hikmet tanımı ve ilahî fiillerde bulunduğunu kabul ettikleri hikmeti açıklama biçimi kendine özgü bazı özellikler taşır.

Âmidî (ö. 631/1233) Eş'arîler'in hikmet düşüncesini iki boyut içeren bir değerlendirme ile açıklamaktadır. Hikmetin ilk boyutu ilahî fiillerin sağlam (itkan üzere) olmasıdır. İkinci boyut ise fiilin ilahî ilim ve iradeye uygun şekilde gerçekleşmesidir.<sup>54</sup> Bu açıdan Eş'arîler'in hikmet anlayışının hem hikmetin yaygın kullanımına işaret eden bir boyut taşıdığı, hem de mezhebe özgü iradeye uygunluk mefhumunu vurguladığı söylenebilir.

Muhkem fiil olmanın hikmetin ilk boyutu olarak değerlendirilmesi, yetkin varlık olan Allah'ın fiillerinin kaçınılmaz olarak muhkem olacağı ve bu nedenle tüm fiillerinin hikmetli olduğu yargısını içerir. Bu yaklaşımın temeli, insanın bilgisine konu olan ilahî fiillerin tamamını muhkem bilmektir. Hikmetin bu boyutunun bir örneğini Gazzâlî'ye nispet edilen ve varlıkların hikmete delil oluşunu vurgulayarak çeşitli varlıkların varoluş hikmetini açıklayan<sup>55</sup> *el-Hikme fî mahlûkâtillah* adlı eserde bulmak mümkündür.

Ancak Eş'arîler'in hikmet olgusunu açıklarken daha fazla vurguladığı boyut iradeye uygunluktur. Eş'arîler hikmeti fiilin fâilinin kasıt ve amacına uygun olarak meydana gelmesi şeklinde tarif eder.<sup>56</sup> Bu yaklaşım, Allah'ın irade ettiği tüm fiillerin gerçekleştiğini benimsemeleri<sup>57</sup> nedeniyle tüm oluşu kapsamakta ve ilahî fiillerin zorunlu olarak ilahî iradeye uygun meydana gelmesi açısından akla uygunluk şartı olmaksızın hikmetli fiiller olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Allah yetkin, insan akli ise sınırlı olduğu için ilahî fiiller rasyonel değerlendirmeden bağımsız ve üstün olarak iyi ve hikmetlidir.

<sup>52</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 485-486.

<sup>53</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 140. Eş'arî kelam eserlerinde hüsün-kubuh kavramlarına yoğun şekilde yer verilse de hikmet kavramı nadiren gündeme getirilir. Bu durum kısmen hikmetin hasen mefhumu ile özdeşleştirilmesi, kısmen de ilahi fiillerin akıl ile açıklanabilir olmadığı kabulünün kavramı gündeme getirme ihtiyacını ortadan kaldırması ile ilgili olmalıdır.

<sup>54</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/586.

<sup>55</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Hikme fî mahlûkâtillah*, thk. Muhammed Reşîd Kabbânî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1978), 13-14. Kitabın Gazzâlî tarafından yazıldığı kesin olmasa da ona nispet edilebilmiş olması, yaklaşımın mezhebe nispet edilebilirliğini göstermektedir. Bk. Özervarlı, "Hikmet", 17/513.

<sup>56</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 97; Nesefî, *Tabsıra*, 1/385; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 240-241.

<sup>57</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*, thk. Hammûde Gurâbe (b.y.:Matba'atü Mısır Şirketü Müsâhemeti Mısırye, 1955), 47-49.

Eş'arîler, ilahî fiillerin bir neden sebebiyle değil zatları itibarıyla hikmetli ve iyi olduğunu savunmaktadır.<sup>58</sup> Bu açıdan ilahî fiilin hikmetli olması bir amaç ve fayda içermesine bağlı değildir ve Allah'ın amaçsız fiil yapabileceği kabul edilmelidir. Eş'arî'nin ilahî fiillerin sonucu - Mu'tezile örneğinde kula sağlanan fayda- nedeniyle iyi olmasını reddetmesi, bu yaklaşımın Allah'ın değişimle ilişkilendirilmesini gerektirdiği düşüncesinden kaynaklanır. İlahî fiil, sonucu nedeniyle hikmetli olursa, fiil esnasında henüz ortaya çıkmamış olan bu hasen kılıcı yön fiilden sonra ortaya çıkar ve ilk anda hikmetlilik vasfı taşımayan fiil ikinci anda hikmetlilik vasfını taşır. Bu ise, fiilin nispet edildiği varlık olan Allah'ın fiili nedeniyle değişime konu olduğu düşüncesine yol açabilecek sorunlu bir yaklaşımdır.<sup>59</sup>

Bu bakış açısı Kur'an'da hikmeti bildiren sebep lâmı olmadığı düşüncesine yol açmıştır. Eş'arî'ye göre Kur'an'daki lâm harfleri ya fiilin sonucu itibarıyla gerçekleşecek durumu bildirdiği kabul edilerek akıbeta te'vil edilmeli ya da ilahî iradeyi açıklayan ifadeler olarak kabul edilmelidir. Bu bağlamda örneğin "o onlara düşman ve başlarına da dert olacaktı"<sup>60</sup> ayetindeki lâmin "için" anlamında nedene değil Hz. Musa'yı evlat edinmenin sonucuna işaret ettiği, "cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım"<sup>61</sup> ayetindeki lâmin ise kulların yaratılışındaki nedeni değil "ibadet etmelerini irade ederek" anlamında ilahî iradeyi ifade ettiği kabul edilmelidir.<sup>62</sup>

İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Eş'arîler'in hikmet mefhumunu iradeye indirgeyen bu yaklaşımını dünya ve ahiret hayatıyla ilgili açıklanması gereken kötülükleri açıklayamamalarına bağlar.<sup>63</sup> Nitekim Eş'arîler şahitte gözlemlenen her fiilin fâiline fayda sağladığı düşüncesi ve bu durumu hikmet olarak adlandırmaları nedeniyle şahit açısından hikmet fayda eşitliğini kabul etmektedirler. Ancak onlara göre ilahî fiillerin bir kısmı hikmetli ve faydalı ise de, mutlak zarar fiili gibi diğer bir kısmı hikmetli olmakla birlikte faydalı değildir<sup>64</sup> ama kuşkusuz Allah'ın makdûrudur.<sup>65</sup> Bu açıklama, fayda olarak görülen hikmetin -bazı ilahî fiillerin faydasının tespit edilememesi nedeniyle- ilahî fiillere dair bir açıklama olarak benimsenmediğini, buna karşın hikmetin anlamının tüm ilahî fiilleri güç bir açıklamaya ihtiyaç olmaksızın kapsayan iradeye dönüştürüldüğünü göstermektedir.

Eş'arîler bütün ilahî fiillerin hikmetli olduğu yaklaşımını Mu'tezile'nin muhtemel eleştirilerini cevaplama kaygısı taşıyan üç temel kabul ile savunmaktadır. Bu kabuller akılla değerlendirildiğinde kabih fiil olarak görülmesi mümkün olan fiillerin kabih olmadığını ve iradeye uygunluk olarak anlaşılmasa bile hikmet vasfını yitirmediğini savunma amacı taşır. Bunlar, fiilin bağlama göre değer kazanması; fiilin fâiline göre değer kazanması; sefahi irade etmenin sefeh sonucunu doğurmayabileceğidir. Eş'arîler'in fiilin iyilik-kötülüğünün dinin açıklaması ile bilineceği yaklaşımı<sup>66</sup> ve bu açıklama olmadan uhrevî sorumluluğun yüklenmeyeceğini savunması<sup>67</sup> fiilin hüsün-kubhu konusunda aklî değerlendirmenin değil bağlamsal şartların belirleyici olduğunu göstermektedir. Öte yandan bir fiilin bir açıdan iyi diğer açıdan kötü olabilmesi, benzer şekilde Allah'a yöneltilmiş itaat fiilinin şeytana isyan olması gibi durumlar fiilin tüm çevresel şartlardan bağımsız olarak mutlak şekilde iyi ya da kötü

<sup>58</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 140.

<sup>59</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 130.

<sup>60</sup> el-Kasas 28/8.

<sup>61</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>62</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 79.

<sup>63</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 298.

<sup>64</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 127.

<sup>65</sup> İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 273.

<sup>66</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 323.

<sup>67</sup> İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 73.

olarak vasıflanamayacağına işaret eder.<sup>68</sup> Bu nedenle ilahî fiiller mutlak olarak iyi ve hikmetli kabul edilebilir.

Fiilin fâiline göre değer kazanacağı düşüncesi, fâili insan olduğunda kabih görülecek bir fiilin fâili Allah olduğunda hasen ve hikmetli olacağını savunmayı hedefler. Nitekim Eş'arî aynı fiilin bir fâile nispetinin hikmet, diğerine nispetinin sefeh olabileceğini kabul etmiştir. Bunun nedeni emir ve nehye konu olmayan Allah'ın fiillerinin yasaklamaya da konu olmayacağı ve kubhun nedeni olan yasaklamanın Allah hakkında tahakkuk etmemesiyle tüm fiillerinin hasen olarak değerlendirilmesinin gerekmesidir.<sup>69</sup>

Eş'arîler, ilahî fiillerin faydadan bağımsız şekilde hikmetli oluşunu Allah'ın varlığın sahibi olduğu ve akılla belirlenen hüsün-kubha tabii olmak gibi bir zorunluluğu olmadığı yaklaşımıyla açıklar.<sup>70</sup> Nitekim fayda içermeyen ancak mezhep tarafından teorik olarak Allah'a nispet edilebileceği kabul edilen teklif ile yükümlü tutup bunu yerine getirmek için kula kudret vermeme, küfre düşeceğini bildiği mü'mine ömür verme, iyi fiiller yapana karşılık olarak mükâfat vermeyip kötü fiil işleyene lütufta bulunma gibi pek çok farazî fiilin hikmetli kabul edilmesi<sup>71</sup> hikmet düşüncesinin faydadan bağımsız kapsayıcılığına örnek verilebilir. Benzer bir durum ahirette çocukların acı çekmesinin, bazı insanların cehennem için yaratılmış olmasının, kâfirlerin ahirette azap görmesinin adalet ve hikmetli olduğu ve bu durumların tam zıddının gerçekleşmesi durumunda da ilahî fiilin hikmetli olacağı açıklamasında görülmektedir.<sup>72</sup>

Mu'tezile'ye göre bu yaklaşımı savunmak mümkün değildir. Zulüm gibi kabih bir fiil kula nispet edildiğinde de Allah'a nispet edildiğinde de kabih olarak kabul edilmelidir<sup>73</sup> ve bu fiillerin yasak olma nedeni haddizatında kabih olmasıdır.<sup>74</sup> Ayrıca böyle bir yaklaşım Allah'ın yalan haber vermesini de olası kılması ve bunu hasen kabul etmesi nedeniyle dinin güvenilirliğini zedeler.<sup>75</sup> Ancak Eş'arîler'in Allah'ın zatî sıfatı olan doğruluk nedeniyle yalan haber vermeyeceği kabulü<sup>76</sup> bu eleştirinin önemini azaltmıştır.

Son olarak, sefahi irade etmenin zorunlu olarak sefeh ile vasıflanma sonucunu ortaya çıkarmayacağı kanaati<sup>77</sup> de Allah'ın iyi olduğu rasyonel olarak açıklanamayan fiilleri ile insan fiillerinin gerçek fâili olduğu kabulünün ilahî fiillerin hasen ve hikmetli oluşuna engel olmayacağını savunma amacı taşır. Eş'arî bunun şahitten bir örneğini sunar: Hâbil'in kardeşini öldürmekten kaçınma fiili<sup>78</sup> kardeşinin kendisini öldürmesine izin vermesi açısından sefahi irade olsa da sefih olarak kabul edilmesine yol açan bir fiil değildir. Öte yandan bir fiili insan iradesinin neticesi olarak onun için yaratmak fiilin yol açtığı tüm vasıfların yaratıcıya nispetini gerektirmez. Bu açıdan Allah'ın sefeh olduğu kabul edilen bir fiili yaratması, salt yaratmadan ötürü sefih olarak nitelenmesine yol açmamalıdır.<sup>79</sup> Bu nedenle Allah'ın kullara ait olarak yarattığı kötü fiiller de dâhil olmak üzere tüm fiilleri hasen ve hikmetlidir.

Yukarıda ele alındığı üzere Eş'arîler'in tüm ilahî fiilleri Allah'ın iradesine uygunluğu nedeniyle hikmetli kabul etmelerine, hatta teorilerinin Mu'tezilî ilkeler açısından bile savunulabilir olduğunu kanıtlama çabası göstermelerine karşın, hikmet konusundaki

<sup>68</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 140.

<sup>69</sup> Eş'arî, *Lüma'*, 117; İbn Fûrek, *Mücerred*, 74, 140; Bâkılânî, *Temhîd*, 321.

<sup>70</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 328.

<sup>71</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 125-130.

<sup>72</sup> Eş'arî, *Lüma'*, 116-117; İbn Fûrek, *Mücerred*, 142.

<sup>73</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 310.

<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/120.

<sup>75</sup> Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn", 206-207.

<sup>76</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 142-143.

<sup>77</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, 56-57; Bâkılânî, *Temhîd*, 321.

<sup>78</sup> el-Mâide 5/28-29.

<sup>79</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 171-172.

kanaatlerinin hüsün-kubuh meselesine yaklaşımları bağlamında değerlendirildiği ve konuyla ilgili bazı hatalı yorumların zaman zaman dile getirildiği görülmektedir.

Örneğin Şeyhzâde (ö. 944/1537) Eş'arîler'in ilahî fiillerin hikmetli olmamasını mümkün gördüklerini, bunun nedeninin kâfirlere ebediyen azap edileceği ve zararlı varlıkların yaratılması gibi ilahî fiiller olduğunu ifade eder.<sup>80</sup> Bu iddia, Eş'arîler'in kabih görülen fiillerin de hikmetli kabul edilmesi gerektiği yaklaşımı açısından hatalı ifadelerdir ancak Eş'arîler'in ilahî fiillerin hikmetsiz olabileceğini kabul ettiği kanaatine zaman zaman delil olarak kullanılmaktadır.<sup>81</sup> Müellifi bu yargıya ulaştıran neden muhtemelen hikmet ile iyi sonuç ve faydanın ayrılmaz mefhumlar olduğu kanaatidir. Bu kanaat, aklî olarak hasen olduğu tespit edilemeyen fiillerin hasen olmadığı iması bağlamında hikmetsiz fiil olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesine yol açmış olmalıdır. Hâlbuki Eş'arîler'in böylesi fiillerde yokluğunu savunduğu sıfat hikmet değil, insan bilgisinden hareketle açıklanabilirliktir. Bu açıdan Eş'arîler'in pratikte gerçekleşen durumu hikmetli olarak kabul edip açıklama kaygısı gütmeyeceği, ilahî fiilleri de sadece inanca konu olan fiiller olarak tespit ettiği söylenebilir.

### 2.2.1. Eş'arî Yaklaşımın Teolojik Gerekçesi: İlahi Fiillerin İlet ve Amaç İçermesinin İmkânsızlığı

Mu'tezile'nin hikmet mefhumunu fayda ilkesi ile açıklaması, buna karşın Eş'arîler'in tam karşıt bir tutum sergileyip mefhumu iradeye indirgemesi ilahî fiillerin bir amaç içermesinin imkânı konusundaki tartışmalarla yakından ilgilidir. Mu'tezile hikmeti ilahî fiilin illeti olarak kabul ederken<sup>82</sup> Eş'arîler ilahî fiillerin bir illete dayanmasını mümkün görmez.<sup>83</sup> Bu çerçevede Mu'tezile açısından Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğu kabulü fiilin yapılması ile hedeflenen bir amaç düşüncesini içerirken, Eş'arîler'in tutumu hikmeti salt iradeye uygunluk olarak açıklamaları doğrultusunda varsayılan bir amaç iddiasını reddetmektedir.

Kâdî Abdülcebbar ilahî fiillerin fiili hasen kılan hikmet anlamında illet içermesini mümkün görmektedir. Ona göre Allah zatı sebebiyle iradede bulunabileceği gibi bir illet nedeniyle de iradede bulunur.<sup>84</sup> Allah'ın varlığı bir illet nedeniyle yaratmadığı iddiası, abes yani faydasız bir iş olarak yarattığı anlamına geleceğinden hatalı bir yaklaşımdır. Allah'ın fiilin hasen oluşuna dair bilgisi o fiili gerçekleştirilmesine yol açar (yed'û) ancak bu durum Allah'ın iradesinin özgürlüğünü sınırlamaz. Kâdî, mezhebinin illet kavramını kullanmasına yönelik eleştirilerin, kavramın mücib illet anlamında ilahî özgürlüğü kısıtlayıcı şekilde kullanımına yönelik kaygılardan kaynaklandığını belirtmektedir. Ancak ona göre bu kullanım, illet kelimesinin dildeki genel anlamı değil özel bir ıstılahî anlamdır ve mezhebinin kullanımı böyle bir ima içermez. Hatta Kâdî, dildeki genel kullanım açısından illetsiz fiil yapmanın amaçsız fiil yapmak anlamına geldiğini ve yergiye yol açtığını vurgulayarak mezhebinin tutumunu savunmaktadır.<sup>85</sup> Bu açıdan yaklaşım Allah'ı eksiklikten tenzih etme amacı taşımaktadır.<sup>86</sup> Mu'tezile'ye göre illet kelimesine benzer anlam taşıyan amaç (garaz) ve dâî lafızları da Allah'ın yetkinliğine uygun olmayan bir mana kastedilmedikçe fiilin yapılma sebebi anlamında Allah

<sup>80</sup> Abdurrahîm b. Ali Amâsî Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid fî beyâni'l-mesâil elletî veka'a fîhe'l-ihtilâf beyne'l-Mâtürîdiyyeti ve'l-Eş'ariyyeti fî'l-akâidi me'a zikri edilleti'l-ferîkayn* (Mısır: Matbaatü'l-Edebiye, 1317), 28.

<sup>81</sup> Şeyhzâde'nin bu yargısı Eş'ariyye'nin bazı ilahi fiillerin hikmet içermediğini kabul ettiği yorumlarına yol açmıştır. Örneğin bk. Emrullah Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 52-53.

<sup>82</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/92.

<sup>83</sup> Râzî, *Muhassal*, 205.

<sup>84</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl VI-II (el-İrâde)*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 6-2/136.

<sup>85</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/91-96. Eş'arî Mu'tezile içerisinde yalnızca Abbâd'ın (ö. 250/864) Allah'ın bir illet nedeniyle yaratmadığını rivayet eder. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/292.

<sup>86</sup> Sibel Kaya, *İlahî Fiillerde Zorunluluk -Vücûb Alellah-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 170.

için kullanılabilir. Esasında Mu'tezile'nin bu tür lafızlar ile hedeflediği anlam ilahî ilme indirgenebilir bir karakter taşır. Allah yetkin ilmi ile bir fiilin neticesinin ne olacağını en detaylı şekilde bilmektedir. Bu anlamda onun bir amaca yönelik fiil yapması demek, ilmi nedeniyle gerçekleşecek sonucu bilmesi ve bu sonucu gerçekleştirmeyi irade etmesi demektir.<sup>87</sup>

Eş'arîler'in Mu'tezile'nin yaklaşımına yönelik eleştirileri, Allah'ın fiili ile hedeflediği iddia edilen sonucu bu fiil olmaksızın da var kılmasının mümkün olması nedeniyle bir amaç gözetmesinin fazladan fiil yapmasına dolayısıyla abes fiil yapmasına yol açması<sup>88</sup> ve herhangi bir amacın varlığının tahsisi gerektirdiği ama mümkün amaçlar arasında bir amacın tercih edilmesini gerektirecek bir gerekçe olmadığı<sup>89</sup> gibi itirazları içerir. Mu'tezile'nin yaklaşımına kıdem-hüdûs bağlamında da eleştiri getiren ve fiilin hâdis olması nedeniyle amacın kadîm olamayacağını, amacın hâdis olması durumunda ise amaçların teselsülü problemi ile karşılaşılacağını savunan<sup>90</sup> Eş'arîler'in bu eleştirileri, konuya bakışlarını yansıtmaktan çok Mu'tezile'nin teorisinin açıklayamadığı yönleri vurgulamaktadır.

Eş'arîlerin ilahî fiillerin illetlenmesi konusuna ilişkin tutumu ise bunun olabilirliğini mutlak şekilde reddetmeyi içerir. Onlara göre Allah'ın fiilleri bir amaçla illetlenemez.<sup>91</sup> Bu nedenle Eş'arî Allah'ın bir fiili belli bir sebeple yaptığının söylenemeyeceği kanaatindedir.<sup>92</sup> Bâkîllânî'ye (ö. 403/1013) göre de evrenin yaratılışı Allah'ın bu fiili gerçekleştirmesine yol açan bir nedenden ya da dâiden kaynaklanmamıştır. Nitekim fiilin illetinin olması, fayda ile zorunlu bir ilişki gerektirir. Şahitte hikmetli fiil yapanların fiilleri, elde edecekleri bir fayda ve korunacakları bir zarar bağlamında hikmetli olarak adlandırılmaktadır. Tecrübeye konu olan âlemde bu faydadan müstağni bir fâilin örneğine rastlanmaması, şahidin faydadan müstağni olan Allah'ın fiili için kıyasa uygun bir örneklem oluşturmadığını gösterir.<sup>93</sup> İlahî fiili fayda ve illet mefhumu ile ilişkilendirmekten kaçınan bu tutumun temel nedeni, amaç ve illetin eksik olan yetkinliği artırıcı bir fonksiyon göreceğinin kabul edilmesidir. Allah'ın fiillerinde illet bulunması, fiilin fâile ya da başkasına yönelik bir fayda elde etme amacı içermesini gerektirir. Amacın, "fâil için varlığı yokluğundan daha iyi olan şey" olmasının gerekmesi, ilahî fiilin bir amaç taşıması durumunda Allah'ın nakıs olduğu ve elde edilecek fayda neticesinde daha yetkin bir konuma erişeceği anlamını içerir. Amacın başkasına yönelik fayda olması da varlığının yokluğundan yeğ olması bakımından benzer bir eleştiriye konu olmaktadır.<sup>94</sup> Eş'arîler'e göre Allah hakkında böyle iddiaların savunulamaz olduğu açıktır.

Bu bağlamda Mu'tezile'nin ilahî fiillerin illet ve amaç içerebileceğini kabul ettiği, hatta fiilin sefeh olmaması için hikmeti oluşturan bir illeti gerekli gördüğü söylenebilir. Eş'arîler ise Allah'ın yetkinliğine aykırı gördükleri bu iddiayı temelden reddeder ve ilahî fiillerin illet ve amaç içermesini muhal bir durum olarak değerlendirir. Eş'arîler'in bütün ilahî fiilleri hikmetli kabul etmelerine karşın hiçbir ilahî fiilin illet içermediğini savunmaları, Mu'tezile'nin aksine illet ve hikmeti birbirinden tamamıyla bağımsız iki vasıf olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Eş'arîler'in benimsediği tutumun gerekçesi de oldukça açıktır. İlahî fiillerin hikmeti ayetlerle teyit edilmiş, kabul edilmesi zorunlu bir bilgidir. Eş'arîler hikmetin anlam alanını dönüştürerek bu zorunluluğu genel kelâmî yaklaşımlarına uygun ve makul bir zeminde açıklamıştır. Ancak illet için nas kaynaklı böyle bir ihtiyacın olmaması kavramın içeriğinin

<sup>87</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/44.

<sup>88</sup> Râzî, *Muhassal*, 205.

<sup>89</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 332.

<sup>90</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 141; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/581.

<sup>91</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 331.

<sup>92</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 129.

<sup>93</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, 50-52.

<sup>94</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 332; Râzî, *Muhassal*, 205; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/580-582.

dönüştürülmesi gibi bir gerekliliğe yol açmamış, mezhebin genel teorik yaklaşımına uygun olan tercih doğrultusunda ilahî fiillerin illet içerme ihtimali reddedilmiştir.

### 2.3. Mâtürîdîler'in Dengeli Çözümü: Sonuç Bakımından İyilik

Hikmeti övülmeye değer sonucu olan fiil olarak tanımlayan<sup>95</sup> Mâtürîdîler de ilahî fiillerin hepsinin hikmetli olduğunu kabul etmektedir.<sup>96</sup> Onlara göre ayetlerde bir yetkinlik sıfatı olan hikmet ile vasıflanan Allah'ın hikmetsiz bir fiil yapması düşünülemez.<sup>97</sup>

Mâtürîdî, ilahî hikmeti âlemdeki düzen düşüncesi ile açıklar. Evrende gözlemlenen uyum ve düzenlilik yaratıcının ilim ve hikmetini göstermektedir.<sup>98</sup> Allah'ın zenginlik ve gücünü bilen kişi de onun tüm fiillerinin hikmetli olduğunu bilir.<sup>99</sup> Bu bağlamda Mâtürîdîler'in hikmetin akılla bilinebilirliği konusunda olumlu bir tutum takındıkları görülmektedir. Mâtürîdî aklın iyi ile kötüyü bilme becerisine sahip olduğunu, bu becerinin fiili ilk anda meydana gelen etkisi yerine sonucu itibarıyla değerlendirebilme kabiliyetini de içerdiğini vurgular. Örneğin acı bir ilacı içmek, ilk anda ortaya çıkardığı kötü tecrübeye rağmen beklenen iyi sonucu nedeniyle iyi olarak bilinir.<sup>100</sup> Benzer şekilde âlemde var olan şerler de hedeflenen hikmet amacıyla yaratılmıştır.<sup>101</sup>

Hikmetin akılla bilinebileceği yaklaşımı, karşıtı olan sefahin tespit edildiği örneklerin Allah'a nispet edilemeyeceği vurgusunda da gözlemlenir. İhtiyaçsız olan, bu nedenle zâtına yarar sağlamaktan müstağni olan Allah, fiilleri ile zâtına yarar sağlamaz ve zâtından bir zararı gidermez.<sup>102</sup> Fiilleri hikmetli olan Allah, açıkça sefah olan fiili de yapmaz. Örneğin Mâtürîdîler, Allah'ın varlığı insana sorumluluk yüklemek maksadıyla yarattığını aklın tespit edebileceğini kabul etmektedirler. Bunun gerekçesi, varlığı hiçbir işlevi olmaksızın sadece var edildikten bir süre sonra yok etmek üzere yaratmanın sefah olmasıdır.<sup>103</sup> Allah sefah fiili işlemekten münezzehe olduğundan dolayı, insanı uhrevî ödül ve cezaya muhatap kılmak amacıyla âlemi yaratmış ve böylece övgüye değer hikmetli bir fiil işlemiştir. Mâtürîdî mezhebi eserlerinde bu bakış açısını savunan çeşitli örnekler rastlanmaktadır. Buna, nimet verene şükretmenin gerekli olması nedeniyle Allah'ın insana şükretmenin yollarını öğretmesini gerekli görmek,<sup>104</sup> yiyecekleri yaratmanın hikmetli olabilmesi için insana bunlardan yararlanabileceğinin bildirilmesini gerekli görmek<sup>105</sup> gibi örnekler verilebilir. Bu yaklaşım, ilahî fiillerin rasyonel değerlendirme ile uyum içinde olacağını savunmakta ve makul bir açıklama geliştirmeye çalışmaktadır.

Aktardığımız çerçevede Mâtürîdîler'in hikmet tasavvurları akılla bilinebileceği vurgusu bakımından Mu'tezile'nin yaklaşımı ile örtüşür görünmektedir. Ancak mezhebin yaklaşımını onlardan ayıran önemli iki husus mevcuttur. Mâtürîdîler'e göre akıl ilahî fiillerdeki hikmetin mahiyetini tam anlamıyla kavramaktan acizdir.<sup>106</sup> Sefah gibi görünen bir fiilin özel durumu ve sebepleri o fiili hikmetli kılabilir. Yetkin bir varlık olmayan insan bir fiili sefah olarak

<sup>95</sup> Neseffî, *Tabsıra*, 1/385.

<sup>96</sup> Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 58.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 248.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 210.

<sup>99</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 100, 214, 237, 296.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 301-304.

<sup>101</sup> Emine Ögük, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015/1), 30.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 235, 248.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 235; Neseffî, *Tabsıra*, 1/455-456; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 243.

<sup>104</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, 179.

<sup>105</sup> Neseffî, *Tabsıra*, I, 454-455.

<sup>106</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 84.



gördüğünde fiilin hikmetinin hakikatini bildiğinden, hikmeti kavrayabileceğinden emin olamaz.<sup>107</sup> Bu nedenle ilahî fiillerin illetini mutlak bir kesinlikte tespit etme çabası abestir.<sup>108</sup> İnsan ilahî fiilleri tüm boyut ve detaylarıyla bilmediği için Allah'ın tüm fiillerinde sefehten tenzih edilmesi gereklidir. Bu bağlamda aklın ilahî fiilin hikmetini kesin olarak belirleyebilecek bir araç olarak görülmediği açıktır. Ancak şartlara ilişkin bilgi eksikliğinin özellikle vurgulanması, hikmet tanımında yer verilen "övülmeye değer sonuç" ifadesini teyit etmektedir. Fiilin bağlam ve şartlarına ilişkin tüm bilgilere sahip olması durumunda akıl, bu ilahî fiilin iyi ve hikmetli olduğunu tasdik edecektir.

Öte yandan Mâtürîdîler, yine Mu'tezile'den farklı olarak, Allah'ın kuluna fayda sağlama gibi bir yükümlülüğü bulunmadığını vurgular.<sup>109</sup> Bu açıdan ilahî fiillerin yarar içermesi gerekli bir vasıf olarak kabul edilmemelidir. Neseî Allah'ın fiillerindeki hikmet ile onun fiili olduğunda kuşku olmayan ama fayda içermeyen bir fiil olarak kâfire ömür vermesinin ilişkisini kurarken ilahî fiilin fayda içermemesinin hikmete engel olmadığını ifade eder.<sup>110</sup> Ancak bu örnekte ilahî fiilin hikmet yönünün tespit edilememesi, fiilin hikmetsiz sayılmasına veya Mu'tezile'nin tavrına benzer bir tavırla bu durumun kul için faydalı olduğunun kanıtlanması çabasına yol açmamış, bilakis insan bilgisinin sınırlı doğası vurgulanarak tespit edilemeyen hikmet tasdik edilmekle yetinilmiştir.

Bu bağlamda Mâtürîdîler'in hikmeti, Mu'tezile'nin kötülük içerdiği için hikmetli ilahî fiillerin bir parçası olarak değerlendiremediği insan fiillerini Allah'a nispet etmeyerek yaptığı gibi, ilahî fiillerin kapsamını tespit için kullanmadığına dikkat çekmek ve akla Mu'tezile kadar güçlü bir fonksiyon yüklediklerini vurgulamak istiyoruz. Mâtürîdîler, açıkça tespit edilebilen bir fayda düşüncesine ve akli hiçbir açıklamayı gerekli görmeyen hikmet düşüncesine karşı, her zaman mutlak bir kesinlikle tespit edilemeyen -dolayısıyla aklın sınırlılığını vurgulayan- ama tüm şartları bilinip sonucu itibarıyla değerlendirildiğinde iyi olduğunu aklın kabul edeceği bir hikmet anlayışını savunmuştur.

### **3. Mezheplerin Yaklaşımında Hikmet Teorisinin İşlevselliği**

Ele aldığımız kelâm ekollerinin tamamı, ilahî fiillerin hikmetli olduğunu kabul etmekte ancak bu hikmeti mezhebî eğilimleri doğrultusunda farklı şekillerde açıklamaktadır. Önceki başlıkta incelenen bu yaklaşımlar, aklın yetkinliği ve kötülüğü yapma konusundaki kanaatlerle birleştirilerek ilahî fiillerin anlaşılması konusunda temel bir çerçeve oluşturacak şekilde kullanılmıştır. Mezheplerin teorilerinde temel ayrışma noktalarından biri hikmeti belirlemede akla verilen rol konusudur.

Mu'tezile aklın ilahî fiillerin hikmetini kesin ve güvenilir şekilde belirleyebilen bir bilgi kaynağı olduğunu kabul eder. Hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığını ifade eden ayet,<sup>111</sup> her şeyin bir hikmetle yaratıldığını göstermektedir.<sup>112</sup> İlahi fiillerde var olan bu hikmet, şahitte sahip olunan bilgilerle, insanın fiillerindeki hüsün-kubha ilişkin verilerden hareketle tespit edilebilir.<sup>113</sup> Çünkü hüsün-kubha dair bilgi objektiftir ve ister insan ister yaratıcı olsun tüm ahlaki özneleri aynı ilkelerle kapsar.<sup>114</sup> Bu bağlamda ilahî fiillerin yetkinliği konusunda tereddüte neden olan fiillerin incelenmesi ve hikmetinin tespit edilebilmesine bağlı olarak

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 298-300.

<sup>108</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 202.

<sup>109</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, 304.

<sup>110</sup> Neseî, *Tabsıra*, 2/730.

<sup>111</sup> Sâd 38/27.

<sup>112</sup> Kâdî Abdülcebbar, "*el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*", 218.

<sup>113</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/60.

<sup>114</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 309-310.

değerlendirilmesi gerekir. Kâdî Abdülcebâr ilahî fiilde muradın, aklın gerekli gördüğü şeye uygun olacağını açıkça ifade eder.<sup>115</sup>

Eş'arîler, ilahî fiillerin hikmetini oluşturan bir illet düşüncesini benimsemedikleri için, akılla tespit edilecek bir hikmet arayışında değildirler. Bu açıdan tüm ilahî fiiller hikmetli olsa da, bu hikmet iradeye uygunluk olarak açıklanır ve akılla tespit edilecek bir içerik taşımaz. Bu yaklaşıma delil olarak kullandıkları durumlardan biri, şahitten hareketle bilinen insani hikmet ile ilahî fiilin şartlar açısından benzer olmamasından dolayı karşılaştırılabilir bir nitelik taşımasıdır.<sup>116</sup>

Mâtürîdîler ise aklın hikmeti bilmede fonksiyonel olduğunu, hatta yaratılış hikmetinin bu olduğunu kabul etmektedirler.<sup>117</sup> Mâtürîdî hikmetin akıl ile bilineceği düşüncesini benimser.<sup>118</sup> Onun ilahî fiillerin abes olmaması için taşınması gereken özelliklerden bahsetmesi hikmet-abes karşıtlığı açısından ilahî fiillerdeki hikmeti akılla tespit çabası olarak değerlendirilmelidir.<sup>119</sup> Neseffî'nin haberî sıfatları tevil etmenin gerekliliğini Allah'ın hakîm oluşunun Kur'an'da çelişki bulunmasına izin vermeyeceği ile açıklaması<sup>120</sup> da akli hikmeti tespit konusunda etkin bir araç olarak tasvir etmektedir. Bu genel tavra karşın Mâtürîdîler'in akli ilahî fiilleri sınırlayacak bir araç olarak görmediğini söylemek mümkündür. Akıl, yetkin bir bilgi kaynağı değildir<sup>121</sup> ve ilahî fiildeki hikmeti tespit edemeyebilir.<sup>122</sup>

Akılla belirlenmesi konusunda mezheplerin yukarıda aktarılan yaklaşımları benimsediği hikmet kavramı, bazı mezhepler tarafından ilahî fiillerin içerik ve sınırını tespit için kullanılmıştır. Mu'tezile fiilin ahlaki değerini fâili belirlemek için bir kıstas olarak kullanır. Allah'ın kabih fiil yapmayacağı ve kubhun akıl vasıtasıyla bilinebileceği kabul edildiğinde ilahî fiillerin sınırını belirleyen akıl olgusu ortaya çıkmaktadır. Bu olgu, akılla hikmetini -yani fiili iyi kılan yönü- belirleyemedikleri fiillerin Allah'a nispet edilmemesi sonucunu doğurur.<sup>123</sup> Mu'tezile bu çerçevede evrendeki oluşun tamamının ahlakî açıdan değerlendirmeye konu edilebileceğini, Allah'a nispet edilebilecek fiillerde öncelikle hikmetin belirlenmesi gerektiğini ve hikmetin belirlenmediği fiillerin Allah'a nispet edilemeyeceğini kabul etmiştir. Mezhebin insan fiilleri konusundaki yaklaşımı bu tutumun bir örneğidir. Allah zalim olmadığı için<sup>124</sup> kabih zarar olarak tarif edilen kötülüğü yaratmaz.<sup>125</sup> Bu açıdan kötülük problemiyle ilişkilendirilebilecek fiiller ya fayda içerir ve kötü değildir ya da kötülüğün konusu değildir. Bu kategoriye dâhil edilebilecek fiiller olan kulun isyan ve kötülük gibi fiilleri de Allah'ın iradesi dışında gerçekleşir.<sup>126</sup> Ancak Mu'tezile'nin ilahî fiilleri insan fiillerini içermeyecek şekilde daraltan bu yaklaşımı sadece bu fiil grubu ile sınırlı kalmaz. Mu'tezile Allah'a nispet edilmesi beklenen ancak iyi yönü tespit edilemeyen fiillere de çözüm üretmek zorunda kalmıştır. Önceki başlıkta ele alınan ivaz konusu, bu çözümleme zorunluluğunun bir örneği olarak değerlendirilebilir.

<sup>115</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/59.

<sup>116</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 141.

<sup>117</sup> Osman Oral, "Mâtürîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 152.

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 73.

<sup>119</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 167.

<sup>120</sup> Neseffî, *Tabsıra*, 1/129.

<sup>121</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 175.

<sup>122</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 102.

<sup>123</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 14/53.

<sup>124</sup> Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 345.

<sup>125</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn*, 200.

<sup>126</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 108.

Öte yandan Eş'arîler, Allah'ın fiillerini akıl vasıtasıyla belirlemeye karşıdırlar. İnsan fiilleri de dâhil olmak üzere evrendeki tüm oluşu irade eden<sup>127</sup> ve bu iradesi doğrultusunda yaratan<sup>128</sup> Allah'tır. Aksi bir düşünce, âlemde isyanın itaatten fazla olması nedeniyle Allah'a acizlik nispet etmek anlamına gelir. Hakiki fâil de yalnızca Allah'tır. Bu açıdan ilahî irade ve kudret bütün kötülükler ve insani şer denilebilecek olan küfür ve isyan gibi tüm hâdisleri kapsar.<sup>129</sup> Ancak Eş'arîler'in ilahî irade ve yaratıcılığın sınırını geniş tutmak için tercih ettikleri bu yaklaşım, ilahî fiillere nispet etmek zorunda kaldıkları hikmetin anlamını dönüştürmelerine yol açmıştır.

Mâtürîdîler ise hakiki yaratıcının yalnızca Allah olduğunu kabul etmekle birlikte insanı da fâil olarak adlandırmaktadır.<sup>130</sup> Bu bağlamda Eş'arîler ile kulun gücünün fiile etkisi konusunda ayrışmaktadırlar.<sup>131</sup> Mâtürîdîler de Eş'arîler gibi aksi acizlik olması nedeniyle insan fiilleri dâhil olmak üzere<sup>132</sup> her türlü oluşun, iyi ve kötünün Allah'ın irade ve yaratması ile meydana geldiğini kabul ederler. Dile getirilebilecek bir farklılık, kubhu içeren insan fiillerini Allah'a nispet etmekte tereddüt etmeseler de bunun dolaylı sonucu olan kabihlerin Allah'ın muradı olduğunu söylemeyi hoş karşılamamalarıdır.<sup>133</sup>

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in Allah'ın tüm fiillerin hakiki fâili olduğu kabulü, kötü fiillerin yaratılmasının kötülük olmadığı yaklaşımını benimsemeyi gerektirmiştir. Bu kabul Allah'ın varlığın sahibi olması ve kural koyucu üst bir otoriteye tabi olmaması fikrine istinat eder. Eş'arîler Allah'ın fiillerini, sahip olduğu mülkte tasarrufta bulunmak olarak değerlendirmektedir. Ayrıca ona emir verecek bir merciin bulunmaması, hiçbir fiilin zulüm olarak değerlendirilememesi sonucunu doğurur. Bu açıdan Allah'ın tüm fiilleri adildir.<sup>134</sup> Kabih yaratmanın kabih olmadığı iddiasını Mâtürîdîler de savunmakta ancak bu yargıyı çok vurgulamamaya ve aklî açıklamalara da yer vermeye özen göstermektedirler.<sup>135</sup> Bu açıdan Mâtürîdîler'in hikmetin akılla belirlenmesini mümkün gördüğü ama akli hâkim konuma getirmediği görülmektedir.

Aktarılan bilgiler, Mu'tezile'nin hikmeti tespit etme çabasının ilahî fiillerin içerik ve kapsamını belirleme vasıtası kılındığını göstermektedir. Buna karşın Eş'arîler aklî bir gerekçe gözetmeden ilahî fiillerin kapsamını geniş tutmuştur. Mâtürîdîler de ilahî fiillerin kapsamını Eş'arîler'e benzer şekilde geniş tutmakla birlikte ilahî fiilleri rasyonel değerlendirmeye konu etmeleri ve nadir durumlarda hikmeti ilahî fiilleri tespit için kullanmaları bakımından onlardan ayrışmaktadır.

Mu'tezile'nin vücûb ilkesi bağlamında ilahî fiillerin hikmet içermesini vacip gördüğü, buna karşın Mâtürîdîler'in bu kesinlikte konuşmaktan kaçındığı ama hikmet düşüncesini benzer bir bağlamda işlevsel kıldığı söylenebilir. Mu'tezile Allah için vücûb lafzını kullanmakta tereddüt etmemektedir. Allah'ın yapmaması halinde zemmi hak edeceği fiiller vacip olarak değerlendirilmiştir. Ancak Kâdî Abdülcebbar'a göre vücûb Allah'ın bir fiili yapmak zorunda olduğunu ifade etmek için değil aklın ilahın bu şekilde davranmasını zorunlu görmesi anlamında kullanılmaktadır.<sup>136</sup> Mu'tezile'nin bu yaklaşımına karşılık Eş'arîler<sup>137</sup> ve

<sup>127</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, 47; Bâkılânî, *Temhîd*, 317-318.

<sup>128</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, 69.

<sup>129</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 163; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 107-108.

<sup>130</sup> Neseî, *Tabsıra*, 2/540; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 320.

<sup>131</sup> Süleyman Toprak, "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâtürîdî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 173-174.

<sup>132</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, 292.

<sup>133</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, 287-288.

<sup>134</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 125; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 185.

<sup>135</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 298; Neseî, *Tabsıra*, 2/668-669.

<sup>136</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/53-54.

<sup>137</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 160; İcî, *el-Mevâkîf*, 328.

Mâtürîdîler<sup>138</sup> Allah hakkında vücûb ifadesinin kullanılamayacağını savunurlar. Bununla birlikte bazı Mâtürîdîler'in vücûbu -kastedilen mananın zorunluluk değil hikmetin gereği olduğunu belirtmek kaydıyla- Allah için kullandığı görülmektedir.<sup>139</sup> Sâbûnî'nin mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan yalancının elinde gerçekleşmesini Allah'ın hikmeti açısından imkânsız görmesi, hikmet kavramının ilahî fiillerin gerçekleşme biçimini açıklamak için kullanıldığına bir örnektir.<sup>140</sup> Esasında Allah'ın herhangi bir fiili meydana getirmesinin caiz olmaması gibi ifadelerden rahatsızlık duyan<sup>141</sup> Mâtürîdî de vücûb lafzını kullanmamasına karşın Allah'ın hikmetli fiil yapması gerektiğini söylemekle benzer bir yaklaşımı savunur görünmektedir.<sup>142</sup>

Mâtürîdîler'in yaklaşımının ayırt edici yönü, kötü gibi görünen ilahî fiillerin hikmetini tespit etmeye çalışmaları ve açık bir hikmet tespit edemediklerinde bu fiilin hikmetli olduğu kanaatine teslim olmalarıdır.<sup>143</sup> Mâtürîdî, aklın hikmetlerini kesin şekilde tespit edebileceği kanaatinde olmasa da, ibret vermek ve gelecekteki fayda ve zararın ortaya çıkacağı yer olan ahiret hakkında fikir sahibi kılmak için ihtiyaç olması gibi gerekçelerle kötü varlıkların hikmetli olduğunu kabul etmektedir.<sup>144</sup> Bu bağlamda hikmet vurgusunu en yoğun şekilde yapan ve hikmetin kötü görünen olgularla ilişkisini açıklama çabası gösteren mezhebin Mâtürîdîye olduğu söylenebilir.

## Sonuç

Hikmet, ayetlerde Allah'a nispet edilen ve kelâm disiplininde çok erken dönemlerden itibaren tartışma konusu edilmiş bir kavramdır. Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler ilahî fiillerin hikmetli olduğunda hemfikirdirler. Ancak onların varlığını kabul ettikleri bu hikmeti açıklama yöntemleri ve hedefleri birbirinden oldukça farklıdır.

Mu'tezile rasyonel değerlendirmeyi esas almakta ve adalet ilkesi bağlamında Allah'ın fiillerinin hikmet içermesini vacip kabul etmektedir. Onların şahitteki tecrübeyi esas alan hikmet teorisi fayda fikriyle özdeşleşmiştir. Ancak şahitte kişinin kendine faydasının hikmet olarak açıklanmasına karşın Allah'ın zatına fayda sağlamaktan müstağni/münezzeh olması, ilahî fiildeki faydanın kula yönelik bir fayda olduğunu savunmayı gerektirmiştir. Böylece hikmet, ilahî fiilin kula yönelik faydası olarak açıklanmıştır. İvaz teorisi ise bu bakış açısının açıklayamadığı bir hususu, dünyada gerçekleşmeyen faydayı açıklamayı hedefler. Mükellef olmayanların acı çekmesi gibi durumlar ivaz teorisi ile açıklanmakta ve gerçekleşecek fayda ahiret hayatına ertelenmektedir. Mu'tezile'nin hikmet teorisini, Allah'a izafe etmenin zorunlu olduğu fiillerin faydasını -dolayısıyla hikmetini- tespit etme, faydası tespit edilemeyen fiillerin ise Allah'ın fiili olamayacağını savunma ilkeleri özetler. Bu nedenle kötülük, ilahî fiiller açısından açıklanabilir bir olgu olarak kabul edilmemiş ve Allah'a değil kulun iradesine nispet edilmiştir. Bu yaklaşım Mu'tezile mezhebinin hikmeti ilahî fiillerin sınırını belirlemek için bir araç olarak kullandığını göstermektedir. Hikmet kavramına sisteminde en etkin pozisyonu veren mezhebin de Mu'tezile mezhebi olduğu söylenebilir.

Eş'arî mezhebinin hikmet teorisi Mu'tezile'nin yaklaşımının tam zıttıdır. Mu'tezile'nin ilahî fiillerin kapsamını doğru şekilde belirleyemediği kanaatinden hareket eden Eş'arîler ilahî fiillerde ne fayda ne de rasyonel bir açıklama kaygısı gütmüştür. Tüm ilahî fiillerin hikmetli

<sup>138</sup> Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid*, 28.

<sup>139</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, 175.

<sup>140</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, 187.

<sup>141</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 200.

<sup>142</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 193.

<sup>143</sup> Neseffî, *Tabsıra*, 2/727.

<sup>144</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 235-240.

olduğu kabul edilmekle birlikte bu hikmet fâilin kasıt ve iradesine uygunluk olarak açıklanmış, Allah'ın insan fiilleri dâhil evrendeki tüm oluşu irade ettiği ve iradesinin gerçekleştiği kabulleri nedeniyle de hikmet mefhumu iradeye indirgenmiştir. Bu yaklaşım, hikmetin günlük dildeki anlamı olan faydadan hareketle makul anlam yüklenemeyen ve hasen yönü açıklanamayan ilahî fiillerin hikmetli olduğunu savunmayı mümkün kılmıştır. Hikmetin kabul edildiği, açıklanabilirliğin ise reddedildiği bu teori, Eş'arîler'in ilahî fiillerde hikmet aramadığı gibi yanlış bir kanaate de yol açmıştır. Hâlbuki onların ilahî fiilde yokluğunu iddia ettiği sıfat hikmet değil illettir. Bir illetten ötürü yapılan her iyi fiilin, fâilinin yetkinliğini artıracaklarını kabul eden Eş'arîler ilahî fiillerin fayda gibi bir illet içermeyeceğini savunmuştur. Hikmet konusunda kanaatleri ise ilahî fiillerin yalnızca Allah'ın fiili olduğu için hikmetli olduğu ve hiçbir ilahî fiilin hikmet dışına çıkmadığıdır.

Mâtürîdî mezhebi ise, bu iki mezhebin yaklaşımına alternatif bir öneri sunmaktadır. Onlar aklın etkin olduğu ancak hâkim olmadığı ve sınırlarının vurgulandığı bir çözümleme geliştirmiştir. Mâtürîdîler Allah'ın mutlak iradesini ve hikmetli fiil yaptığını kabul etmiş, bunun yanında insana bahşedilen aklın ilahî fiilleri anlamlandırma imkânına sahip güvenilir bir araç olduğunu savunmuştur. Mu'tezile'ye yakın bu kabul, hikmeti açıklama yöntemi ve aklın sınırlılığı açısından onlardan ayrılmaktadır. İlahî fiillerin hikmetini faydalılık yerine fiilin sonucuna vurgu yaparak açıklayan Mâtürîdîler, hem akla değer vermiş hem de aklın tespit edemediği muhtemel iyilikleri göz önünde bulundurarak ilahî fiildeki hikmeti yadsımdan kaçınmıştır. Bu tutum Mu'tezile'nin eleştirildiği, aklı ilahî fiili sınırlayan bir hâkim konumuna yükseltme problemini de ortadan kaldırmıştır. Bu bağlamda ilahî fiillerin aklın kavrayabileceği iyi fiiller olduğunu ve açıklanabilirliğini, kapsamı en geniş tutarak savunan mezhebin Mâtürîdîler olduğu görülmektedir.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.


### Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkâru'l-efkâr fi usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bâkîllânî, Kadı Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. 'İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesti'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1987.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 3. Basım, 1984.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-121.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*. thk. Hammûde Gurâbe. b.y.:Matba'atü Mısır Şirketü Müsâhemeti Mısriyye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Hikme fî mahlûkâtillah*. thk. Muhammed Reşîd Kabbânî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1978.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-î'tikâd*. thk. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrahim Sâmerî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'Âlemi li'l-Matbu'ât, 1988.
- Hasen el-Basrî. "Risale fi'l-kader". *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd*. thk. Muhammed 'Îmare. 1/81-93. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el mülhîd*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Kahire: Mektebetü'd-Dârî'l-'Arabîyye li'l-Kitâb, 2. Basım, 1993.
- İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl IV (Ru'yetü'l-bârî)*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl V (el-Fırak gayru'l-İslâmiyye)*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1958.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl VI-I (et-Ta'dîl ve't-tecvîr)*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl VI-II (el-İrâde)*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl XI (et-Teklîf)*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl XIV (el-Aslah İstihkâku'z-zem et-Tevbe)*. thk. Mustafa es-Sekkâ. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr. "el-Muhtasar fî usûlü'd-dîn". *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd*. thk. Muhammed 'Îmare. 1/161-253. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1988.
- Kaya, Sibel. *İlâhî Fiillerde Zorunluluk -Vücûb Alellah-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. İstanbul-Beyrut: İrşad Kitap Yay. ve Dâru Sâdır, 2001.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Cîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Daru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-edille fî usûlü'd-dîn I*. thk. Claude Salamé. 2 Cilt. Dimeşk: Ma'hedü'l-'İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-'Arabîyye, 1990.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 139-158.
- Öğük, Emine. "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015/1), 11-37.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Özervarlı, M. Sait. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.

- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tacüddin Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ ve Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1993.
- Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali Amâsî. *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid fi beyâni'l-mesâil elletî veka'a fihe'l-ihtilâf beyne'l-Mâtürîdiyyeti ve'l-Eş'ariyyeti fi'l-akâidi me'a zikri edilleti'l-ferîkayn*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiye, 1317.
- Toprak, Süleyman. "İnsanın Fiilleri Konusunda Matürîdî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 165-186.
- Yaman, Hikmet. *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*. Massachusetts: Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Doktora Tezi, 2008.
- Yüksel, Emrullah. "İlahî Fiillerde Hikmet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 43-76.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-İ'lâm, 1998.

## Mahremiyet Eğitiminde Bir İhtiyaç Analizi: Anne/Baba Eğitimi<sup>1</sup>

Saadet İDER\* 

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
Lecturer Ph.D., Necmettin Erbakan University, A. Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Religious Education, Konya, Türkiye  
saadetciftkat@hotmail.com

\*(Corresponding Author/Sorumlu Yazar)

Mustafa TAVUKÇUOĞLU 

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı (Emekli), Konya, Türkiye  
Professor, Necmettin Erbakan University, A. Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Religious Education (Retired), Konya, Türkiye  
mtavukcuoglu42@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<b>Makale Geçmişi</b> <b>Geliş:</b> 14.04.2023 <b>Kabul:</b> 07.06.2023 <b>Yayın:</b> 30.06.2023	Mahremiyet eğitimi, örgün eğitimde yer bulmadığı için çoğunlukla ebeveynlerin sorumluluğuna bırakılmış bir eğitim durumundadır. Bu sebeple anne/babaların mahremiyet eğitimi konusundaki yeterlilik durumu, din eğitimi araştırmalarında yer bulması gereken bir problemdir. Yaygın din eğitimi kapsamında anne/babalara sunulan eğitimin içeriğinde mahremiyet konusu kısmen yer bulsa da, ebeveynler bu konuda bağımsız bir eğitime ihtiyaç duymaktadır. Bu yönüyle anne/babaların eğitim ihtiyacı, din eğitiminin bir problem olarak kendini göstermektedir. Bu çalışma, mahremiyet eğitiminde anne/baba eğitimine duyulan ihtiyacı tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada yetişkinlerin mahremiyet eğitimine ilişkin görüşlerine başvurulmuştur. Çalışma grubunu, maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi ile belirlenen toplam 21 kişi oluşturmuştur. Nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilen çalışmada görüşme tekniği kullanılmış, veriler içerik analizi ile çözümlenmiştir. Araştırma sonuçları, ebeveynlerin mahremiyet hakkında eğitime ihtiyaç duyduğunu ortaya çıkarmıştır.
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Anne/Baba Eğitimi, Mahremiyet Eğitimi, Mahremiyet.	

### A Needs Analysis in Privacy Education: Parent Education

Article Info	Abstract
<b>Article History</b> <b>Received:</b> 14.04.2023 <b>Accepted:</b> 07.06.2023 <b>Published:</b> 30.06.2023	Privacy education is mostly offered by parents as it isn't included in formal education. The competence of parents in privacy education needs to be discussed in the framework of religious education. Although the matter of privacy is partially included in the content of education offered to parents within the non-formal education, parents need a specific education about it. The need for parent education is a problem of religious education. This study aims to reveal the need for parent education about privacy. The study searches the views of the adults on the privacy education. The research consists of 21 participants selected by maximum variation sampling method. Among the quantitative research methods, the interview method was applied in the study and the data was analyzed by the content analysis method. The results of the research reveal that parents need for education about privacy.
<b>Keywords:</b> Religious Education, Non-Formal Religious Education, Parent Education, Privacy Education, Privacy.	

**Atıf/Citation:** İder, Saadet-Tavukçuoğlu, Mustafa. "Mahremiyet Eğitiminde Bir İhtiyaç Analizi: Anne/Baba Eğitimi". *akif* 53/1 (2023), 21-40. <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2023.30>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

<sup>1</sup> Bu çalışma "Mahremiyet Eğitimine İlişkin Sorunlar Üzerine Bir Araştırma" isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.



## Giriş

Mahremiyet, insanın yaratılışındaki sâfiyetin korunmasını mümkün ve mücbir kılan dinî bir sorumluluk alanıdır. İnsanoğlu duygu ve düşüncelerini harekete geçiren içsel ya da dışsal menfi uyaranlara karşı özünü korumakla mükellef kılınmıştır. Bu sebeple İslam'ın mahremiyet anlayışında "fıtratı fıtrata karşı korumak" esastır.<sup>2</sup> İslam dini, mahremiyet hükümleri ile kişiyi hem kendi nefsinden hem de başkalarından koruyacak bir mekanizma tesis etmiştir.<sup>3</sup> Bu sayede kişi fıtratını korumakta, kimliğine ve kişiliğine yönelik müdahalelere karşı kendini savunmaktadır.

Mahremiyetin tesisi, yaratılıştan gelen hayâ duygusu ile desteklenmektedir. Hayâ sayesinde kişi Allah'a, kendisine ve insanlara karşı hissettiği utançla kendisini sınırlamaktadır.<sup>4</sup> Kendisini hayâ sahibi olarak niteleyen Yüce Allah,<sup>5</sup> ortaya koyduğu mahremiyet hükümleri ile âdeta beşerin bu ilahi tecelliyi temsil etmesini irade etmektedir.<sup>6</sup> Bu anlamda hayânın temsili, kişinin Yüce iradenin emrettiği ve nehyettiği hususlardan haberdar olmasını gerektirmektedir. İnsan yaşamını kuşatan sayısız menfi uyarana karşı cüzi iradenin direnç göstermesi ancak bu hükümlere ilişkin bilginin ve pratiğin edinimi ile mümkündür. Dolayısıyla mahremiyetin korunumu, mahremiyet hükümlerini bilmeyi ve içselleştirmeyi amaçlayan bir eğitim faaliyetini gerekli kılmaktadır.

Mahremiyet eğitimi, mahremiyetin Yaratıcı tarafından ortaya konulmuş ve sınırları belirlenmiş bir gerçeklik olması sebebiyle din eğitiminin bir parçasıdır. Bu yönüyle insanın özünde var olan dinî eğilim, mahremiyet eğitiminde temel dinamik durumundadır. Yüce Allah insanoğlunu bu gerçekliği anlamaya, öğrenmeye ve yaşamaya uygun şekilde yaratmıştır. Mahremiyet hükümleri insanın bedensel, ruhsal ve sosyal özellikleri ile uygunluk arz etmektedir. Dolayısıyla, mahremiyet eğitimi de insan fıtratına uygun düşmeli ve temelinde insan onurunun muhafazası yer almalıdır.<sup>7</sup> Eğitim süreci, yarattığı varlığı en iyi bilen Yüce Allah'ın ortaya koyduğu hükümlerle temellendirilmeli, mahremiyet eğitimi bir din eğitimi faaliyeti olarak görülmelidir.

Mahremiyet eğitimi, "Çocuklara ve ergenlere kendi cinsi ve karşı cinsin özellikleri hakkında bilgi sahibi olma, cinsiyete ilişkin rolleri anlama ve kabul etme, cinsel problemlerini/ihtiyaçlarını dinin, ahlakın ve kültürün belirlediği çerçevede cevaplamamanın/gidermenin yollarını öğretmek amacıyla verilen eğitimidir."<sup>8</sup> Daha genel bir tanımlama ile "Bireyin hem kendine ait özel alanını muhafaza edebileceği hem de diğerlerinin özel alanlarına saygı duyabileceği şekilde istek ve arzularını dini, ahlaki veya daha kapsamlı bir ifadeyle insani olarak eğitmektir."<sup>9</sup> Bu eğitimle çocuğun kendi özelini korurken başkasının

<sup>2</sup> Yusuf Bahri Gündoğdu, "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2017), 388.

<sup>3</sup> Ahzab, 33/59; Nur, 24/30-31; Bakara, 2/189.

<sup>4</sup> Adem Güneş, "Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi", *İnsan & Toplum* 7/2 (2017), 38.

<sup>5</sup> Nesâî, Gusül/7.

<sup>6</sup> Ahmed b. Hanbel, I/387.

<sup>7</sup> Gündoğdu, "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri", 389.

<sup>8</sup> Ramazan Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 79.

<sup>9</sup> Güneş, "Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi", 57.

özeline de saygı duyması amaçlanmaktadır.<sup>10</sup> Ancak çocuklardan ve gençlerden önce onları eğitecek olan anne/babaların eğitilmesi gerekmektedir. Çünkü çocuğun kimlik gelişimini, sosyo-kültürel kişiliğini etkileyen birincil kaynak, ailesidir. Yakın çevresinden kolaylıkla etkilenen çocuğun hayatı anlama biçimi, her şeyden önce anne/babası ile şekillenmektedir.<sup>11</sup>

Mahremiyet eğitimi, anne/babaların sorumluluğuna bırakılmış informal bir eğitim durumundadır. Çünkü çocuklara ve gençlere sunulması gereken mahremiyet eğitimi örgün ya da yaygın din eğitiminde bağımsız bir ders olarak yer almamaktadır. Farklı disiplinlerin örgün eğitim kapsamında kısmen yer verdiği mahremiyet konusu, dini referanslardan bağımsız olması sebebiyle bir din eğitimi içeriği olmaktan uzaktır. Bu durumda örgün ve yaygın din eğitiminde yer bulmayan mahremiyet eğitimi anne/babaların sunması ve bunu sunabilecek yeterlilikte olması gerekmektedir. Ancak ailelerin dini hassasiyeti eğitim sürecinde etkin bir güç olmaktan uzak kalabilmektedir. Ebeveynler inandıkları dinin gerektirdiği şekilde çocuklarına yaklaşma konusunda çaresiz kalabilmekte ve dinî kurallar aile ilişkilerinde belirleyici bir unsur olmaktan uzak düşebilmektedir.<sup>12</sup> Dini hükümler yerine toplumsal yargılar, mahremiyet eğitiminde ebeveynlerin başvurduğu referanslar arasında ciddi bir yer işgal etmektedir. Ancak şu husus göz ardı edilmektedir ki toplum değişime ve dönüşüme açık bir yapıdadır. Toplumsal değişim ile aileye ilişkin değer yargıları, tutum ve normlar da değişmekte, anne/baba rolleri de farklılaşmaktadır.<sup>13</sup> Diğer taraftan dinî hükümler ise değişen zamana, topluma ve şartlara rağmen hem bireyin ve ailenin hem de toplumun muhafazasını sağlayacak güçtedir. Zaman ve mekân üstü hükümler genel anlamda insanlığın, daha özeldir ise ailelerin ve bireylerin ihtiyacına cevap verecek niteliktedir. Bu sebeple dinî hükümlere bağlı kalan ailelerin eğitim anlayışı İslam'ın tesis ettiği koruyucu mekanizma sayesinde sağlam temeller üzerine inşa edilmektedir. İslam'ın öğütlediği aile yapısı ve Yaratıcıya karşı sorumluluk duygusu ile Müslüman ailelerin toplumsal değişmeye karşı daha dirençli olduğunu söylemek mümkündür.<sup>14</sup>

Bu çalışma, mahremiyet eğitimi hususunda anne/babaların yeterlilik durumunu konu edinmektedir. Literatürde farklı disiplinler tarafından tartışılan anne/baba eğitiminin, mahremiyet eğitiminde bir ihtiyaç olup olmadığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Alanyazında mahremiyet eğitimi din eğitimi ile ilişkilendirerek önemini ve yararını ortaya koyan,<sup>15</sup> mahremiyet eğitiminde ailenin sorumluluğuna dikkat çekerek eğitimin amacı ve içeriğini dinî hükümlerle temellendiren,<sup>16</sup> mahremiyet eğitiminin insanın şeref ve onurunu koruma işlevini fitrat çerçevesinde ele alan<sup>17</sup> ve cinsel istismar suçunu artıran hususlarla birlikte mahremiyet eğitiminin istismardan koruma işlevini savunan ve buna yönelik sunulacak eğitimin inceliklerine yer veren<sup>18</sup> kuramsal çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışma ise mahremiyet eğitiminde anne/baba eğitimine duyulan ihtiyacı, eğitime muhatap olan kişilerin görüşlerine başvurarak ortaya koymaya çalışan bir alan araştırmasıdır.

<sup>10</sup> Ramazan Diler, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz)", *Eskişeyni* 41 (2020), 627.

<sup>11</sup> Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2009), 1-3.

<sup>12</sup> Nurten Kimter, "İlgili-Seven Anne Baba Tutumları İle Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine", *Dini Araştırmalar* 18/46 (2015), 11.

<sup>13</sup> Ali Bayer, "Modernleşme Sürecinde Aile: Değişen Annelik ve Babalık", *Tevilat* 1/1 (2020), 44.

<sup>14</sup> Enes Kılıç, "Aile ve Din Bağlamında Kuran'daki Mahremiyet Tasavvuru", *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (2018), 61.

<sup>15</sup> Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi".

<sup>16</sup> Mustafa Mücahit, *Ailede Mahremiyet Eğitimi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021).

<sup>17</sup> Gündoğdu, "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri".

<sup>18</sup> Güneş, "Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi".

## 1. Mahremiyet Eğitiminde Anne/Baba Eğitimi

Anne/baba eğitimi genel anlamıyla, “Anne ve babaların özgüvenini güçlendirerek, çocuklarının fiziksel, zihinsel, sosyal ve duygusal gelişimi için anne-babalık becerilerini geliştirecek şekilde onlara rehberlik etmektir.”<sup>19</sup> Mahremiyet eğitiminde ise anne/baba eğitimi, ebeveynlere mahremiyet konusunda yeterli bilgi ve duyarlılık kazandırarak, bunları çocuğa doğru zaman ve yöntemle aktarmalarını sağlamak üzere kendilerine sunulan eğitimidir. Bu anlamda ebeveynlerin öncelikle çocuğun gelişim özellikleri ve ihtiyaçları hakkında bilgi edinmesi, mahremiyetin mahiyeti ve gereği hususunda duyarlılık kazanması, daha sonra ise bu bilgi ve hassasiyeti çocuğa aktarma becerisini edinmesi gerekmektedir. Halihazırda ebeveynlere bu amaçla sunulan bir eğitim hizmeti ya da programı bulunmamaktadır. Bu ihtiyaca dikkat çekmek üzere öncelikle mahremiyet eğitiminde anne/babaların yaptığı hataları ortaya koymanın önemli olduğu düşünülmektedir.

Ebeveynlerin çocuğun mahremiyeti hususundaki endişe ya da hassasiyeti, doğru temellendirilmediği takdirde çocuğun gelişimi ve mahremiyet edinimi için istenmeyen yönde sonuç verebilmektedir. Yanlış referanslarla ve yanlış bir yaklaşımla eğitim sürecini yöneten ebeveynler, çocuğun duyuş ve biliş düzeyine ters düşen öğretiler sunabilmekte, istedik davranışın tam aksinde bir durumla karşılaşabilmektedir. Anne/babaların çocuklarına karşı cinsellik konusundaki serbest tutumu çok sayıda sorunu beraberinde getirmektedir.<sup>20</sup> Onların çocuğun mahremiyetini koruma kaygısı ile yasakçı ve cezalandırıcı bir yöntemle eğitim sunması çocuğun da tepkisel bir yaklaşımla yanlış tutum ve davranışlar geliştirmesine sebep olabilmektedir. Otoriter ebeveynlerin çocuklarında uyum sorunları ortaya çıkmakta, kaygı artmakta ve özsaygı düşmektedir.<sup>21</sup> Aynı şekilde, koruyucu anne/baba tutumu çocuğun fiziksel ve ruhsal gelişimini engellemekte, özgüvenine ve bağımsız düşünme becerisine ket vurmaktadır.<sup>22</sup> Kısaca anne babanın gerek otorite gerek serbestlik kutbunda yer alması ebeveyn-çocuk ilişkisinde soruna sebep olmakta, demokratik tutum ise çocuğun bağımsızlığına ve olumlu benlik gelişimine katkı sağlamaktadır.<sup>23</sup> Bu durumda, anne/babaların eğitim anlayışının kaynağı sorgulanmalıdır. Kişisel ve toplumsal yargılar yerine, dini referansların esas alındığı bir eğitim anlayışı benimsenmesi daha uygun olacaktır. Çünkü kişinin dindarlığı ile benlik saygısı arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu ortaya konulmuştur.<sup>24</sup>

İslam anlayışında çocuğun eğitimi hem annenin hem de babanın sorumluluğundadır. Anne ve babanın her biri, çocuğun dinî gelişiminden sosyal gelişimine hatta cinsel kimlik gelişimine kadar ayrı bir önem taşımaktadır. Nasıl ki annenin çocuğuyla olan ilişkisi çocuğun diğer kimselerle kuracağı ilişkisini ve hayata bakışını etkilemekte ve anne-çocuk arasındaki sıcak ve yakın ilişki çocuğun sağlıklı bir kişilik geliştirmesine katkı sağlamakta ise,<sup>25</sup> baba ile oğul arasındaki şefkat ve sevgi temelinde gerçekleşen çatışma ve rekabet ilişkisi de onu dış

<sup>19</sup> Hatice Yalçın, “Anne-Çocuk İletişimi Eğitiminin Etkileri”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2013), 180.

<sup>20</sup> M.Tayfun Amman, “Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet: Sosyal Bilimsel Yaklaşımlar” (Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, İstanbul, 2011), 28.

<sup>21</sup> Craig H. Hart vd., “Parenting Skills and Social-Communicative Competence in Childhood”, *Handbook of Communication and Social Interaction Skills*, ed. J.O. Greene - B.R. Burleson (Mahwah: NJ: Erlbaum, 2003), 10.

<sup>22</sup> Ramazan Sak vd., “Okul Öncesi Dönem: Anne/baba Tutumları”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2015), 974.

<sup>23</sup> İrfan Başkurt, “İslam Eğitimine Dair Bazı Temel İlkeler”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002), 95.

<sup>24</sup> Adem Şahin, “Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (2005), 195.

<sup>25</sup> Fatma Tezel Şahin, “Mother-Child Relation and Factors Affecting This Relation”, *International Journal of Science Culture and Sport* 2/3 (2014), 86.

dünyaya ve gelecekte üstleneceği rollere hazırlamaktadır.<sup>26</sup> Genel anlamda çocuğun eğitiminde olduğu gibi mahremiyet eğitiminde de her ikisinin aktif rol üstlenmesi dini bir yükümlülüktür. Baba, eğitim sürecinin ana aktörlerinden biridir. Bu sebeple aile içerisinde çocuğun eğitiminden sorumlu olan kimselerin rollerini iyi tanıması ve bu sorumluluk bilincini taşıması gerekmektedir.<sup>27</sup>

Mahremiyet eğitiminde anne/babanın çocukla kurduğu duygusal ilişki, istendik davranışın kazandırılmasında etkilidir. İslamda ebeveyn-çocuk ilişkisinde duyguların iletimi ve belirginliği esastır. Hz. Peygamber çocuklarını kucağına alarak, öperek sevgisini gösteren bir babadır. Dahası bundan imtina eden bir babaya “Allah senden merhameti söküüp aldıysa ben ne yapayım?”<sup>28</sup> buyurarak anne/baba sevgisinin çocuğa karşı görünür olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Çocuğun annesinin sevgisine duyduğu ihtiyaç kadar babasının sevgi ve ilgisine de ihtiyaç duyduğu açıktır. Çünkü baba-oğul arasındaki mesafe duygu iletimine engel olmakta, dahası baba kimliğini çocuğun gözünde etkisiz hale getirmektedir.<sup>29</sup> Çocuğun duygusal ihtiyaçların karşılanmasında, her iki ebeveynin sorumlu olduğuna Hz. Peygamber’in örnekliği ile dikkat çekilmektedir. Eğitim sürecinde anne ve babanın ayrı ayrı sevgi ve şefkatini çocuğa görünür kılması esastır.

Mahremiyet eğitiminde, ebeveyn-çocuk ilişkisi kadar eşler arası ilişki de çocuğun duygu ve davranış eğitimi üzerinde etkilidir. Ebeveynin çocuğa yönelik duygu iletiminin yanı sıra, eşlerin birbirine karşı ilgi ve sevgi göstermesi de anlamlı ve gereklidir. Çünkü anne-baba arasındaki olumlu ya da olumsuz ilişki, onların çocuğa yaklaşımını etkilemektedir. Ebeveynlerin çocuğa karşı sağlıklı bir tutum geliştirmesi, öncelikle onların kendi ilişkilerinde sevgi, saygı ve dengeyi tesis etmesine bağlıdır. Uyumlu ve mutlu olan bir çift, çocuklarına da sevecen bir tutumla yaklaşabilmektedir.<sup>30</sup> Ancak anne/babalar çoğu zaman mahremiyet kaygısı ile bu durumdan özellikle kaçınabilmektedir. Oysa ki eşlerin birbirine karşı sevgi ve ilgi göstermesi, çocuk nazarında anne/baba kimliğini olumlu yönde pekiştiren bir husustur. İkisi arasındaki sevgi ve ilgiye tanıklık eden çocuk için aile bireyleri arasındaki muhabbetin belirginliği hem o dönemde hem de yetişkinlik döneminde onun için örnek teşkil edebilmektedir. Zira, çocuk sevgi, güven, merhamet gibi duyguları ilk olarak ailesinde gözleyerek öğrenmektedir.<sup>31</sup>

Çocuk, Yaratıcı tarafından ebeveynlere gönderilmiş bir müjde ve bir emanettir. Ancak ebeveynler tarafından kız çocuklarına sergilenen haksız yaklaşım, Cahiliye döneminden miras kalan ve hala varlığını sürdüren bir gerçekliktir. Bu yaklaşım kız çocuğunun haklarını hiçe saymaktan öte, Yaratıcıya karşı işlenmiş bir cürüm hükmündedir.<sup>32</sup> Özellikle mahremiyet eğitiminde kız çocuklarının erkek çocuklarına kıyasla daha yasadışı ve sınırlayıcı bir tutuma maruz bırakılması, öğrenilmiş bir çaresizlik halini almıştır. Kadın bedeni hakkındaki

<sup>26</sup> Bayer, “Modernleşme Sürecinde Aile: Değişen Annelik ve Babalık”, 54.

<sup>27</sup> Eyüp Kirpitçi, “Din Eğitimi Açısından Baba-Oğul İlişkisi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2010), 224.

<sup>28</sup> Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 64.

<sup>29</sup> M.Akif Kılavuz, “Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 47.

<sup>30</sup> Özgür Tönbül, “Aile Eğitimi Programının Annelerin Çocuk Yetiştirme Tutumlarına Etkisinin İncelenmesi”, *Okul Psikolojik Danışmanlığı Dergisi* 2/1 (2019), 48.

<sup>31</sup> Ömer Özdemir, “Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 315.

<sup>32</sup> Abdussamet Varlı, “Kur'an'da Peygamberler Örnekliğinde Ailede Anne-Baba ve Çocukların Hukuku”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 234.

mahremiyet hükümlerinin erkek bedenine göre daha kapsamlı olması, mahremiyeti salt kadın bedeninin örtünmesi ve erkeklerden korunması üzerine temellendiren kültürel kodlara zemin olarak gösterilse de ilgili hükümlerin her iki cins için bağlayıcılığı göz ardı edilmektedir. Ebeveynler kız çocuğunu bedenini örtmesi ve erkeklerden sakınması yönünde eğitirken, erkek çocuklarını bu konuda uyarma ihtiyacı dahi hissetmemektedir. Bu anlamda ailelerin, ilgili dinî hükümlerin kapsamı ve bağlayıcılığı hakkında eğitim ihtiyacı kendini göstermektedir.

Mahremiyet eğitiminde anne/baba eğitimi, yaygın din eğitiminde karşılanması gereken ancak bir o kadar da ihmal edilen ciddi bir ihtiyaçtır. Yaygın din eğitimi kurumları ve hizmetleri, yetişkin eğitime odaklanmakta ancak yetişkinlerin rollerine yönelik ihtiyaçlarını ihmal edebilmektedir. Oysa ki din eğitiminin kişisel ve toplumsal sorunların hem tespitine hem çözümüne yönelik anlayış ve beceri kazandırması gerekmektedir.<sup>33</sup> Zira, ihmal sonucunda çocukların mahremiyet eğitiminde çok sayıda sorun yaşanmakta, ebeveyn-çocuk çatışması kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu anlamda anne/babalara sunulan ihtiyaç odaklı eğitimin, onların yetiştireceği çocuklarda ve gençlerde dinî temeller üzerine inşa edilmiş bir mahremiyet anlayışının gelişmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Çalışmanın amacı, mahremiyet eğitimi konusunda anne/babaların eğitim ihtiyacını tespit etmektir. Araştırmada mahremiyet eğitime muhatap olan kimselerin, anne/babalarının kendilerine sunduğu mahremiyet eğitime ilişkin görüşlerine başvurulmuştur. Anne/babaların eğitim ihtiyacını anlamaya imkân veren bu çalışmanın, onların eğitim sürecinde yer verdiği konuları ve yaptıkları hataları ortaya koyması bakımından önem taşıdığına inanılmaktadır. Ayrıca eğitim sunan anne/babalar yerine eğitimin muhatabı olan kişilerin görüşlerine başvurusu yönüyle benzer konuda yapılmış diğer çalışmalardan<sup>34</sup> ayrılmaktadır.

Mahremiyet eğitimi konusunda ebeveynlerin eğitim ihtiyacı, araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Buna göre belirlenen araştırmanın alt problemleri şöyledir:

Mahremiyet eğitiminde anne/babaların yer verdiği konular nelerdir?

Mahremiyet eğitiminde anne/babaların yaptığı hatalar nelerdir?

## **2. Yöntem**

Mahremiyet eğitiminde anne/babaların eğitim ihtiyacını ortaya koymayı amaçlayan bu araştırma, görüşme yöntemiyle gerçekleştirilen nitel bir çalışmadır. Nitel araştırma, bir konuda doğrudan ve derin bilgi edinmeyi sağladığı için araştırmanın amacına uygun olduğu düşünülmüştür. Araştırmanın deseni, fenomenolojidir. Fenomenolojik desende, tecrübelerin davranış üzerinde etkili olduğu, aynı fenomenin farklı kişiler tarafından farklı şekilde anlamlandırılabilirdiği, bugünkü tecrübeler kadar geçmiş tecrübelerin de anlamlandırma hususunda etkisinin olduğu ifade edilmektedir.<sup>35</sup> Bu sebeple araştırmaya katılan kimselerin,

<sup>33</sup> İrfan Erdoğan, "İnanç Öğretiminde Fonksiyonel Yaklaşım: Kader ve Kaza Örneği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 23.

<sup>34</sup> Hatice Özasan - Gülümser Gültekin Akduman, "Ailelerin Mahremiyet Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi" (2nd International Symposium on Innovative Approaches in Scientific Studies, Samsun: SETSCL, 2018), 1363-1369; Semiha Çakır, *4-6 Yaş Aralığındaki Çocuklara Mahremiyet Eğitimi Verilmesinde Din Eğitiminin Rolü (Sivas örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Zeynep Türkyılmaz, *3-6 yaş grubu çocuğu olan ebeveynlerin mahremiyet eğitimine dair bilgilerinin incelenmesi (Üsküdar örneği)* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>35</sup> Ahmet Saban - Ali Ersoy, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 84.

çocukluk ve gençlik döneminde aldığı mahremiyet eğitimine ilişkin tecrübe ve görüşlerine başvurulmuştur.

## 2.1. Çalışma Grubu

Fenomenoloji araştırmalarının veri kaynağı, araştırmaya konu olan fenomeni tecrübe eden ve bu tecrübesini dışa vurabilecek yeterlilikteki kişi ya da gruplardır.<sup>36</sup> Bu sebeple araştırmada, anne/babalarından aldığı mahremiyet eğitimini ve bu konudaki tecrübelerini dışa vurabilecek düzeyde bilişsel olgunluğa eriştiği düşünülen 18 yaş üstü yetişkinlerden veri toplanmıştır. Çalışma grubu maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Çünkü fenomenolojik çalışmalarda, araştırmaya konu olan fenomenin farklı bakış açıları ile ortaya konulabilmesi için maksimum çeşitlilik örneklemesine başvurulması önerilmektedir.<sup>37</sup> Bu örnekleme yönteminin amacı çeşitliliği sağlayarak örnekleme evrene genellemek değil, çeşitlilik gösteren katılımcılar arasındaki benzerlik ve farklılığı tespit ederek problemi farklı yönleri ile ortaya koymaktır.<sup>38</sup> Bu sebeple araştırmaya cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim seviyesi, din eğitimi alma durumu farklılık gösteren katılımcılar dahil edilmiştir. İlgili değişkenlerin dikkate alınarak belirlendiği kişilerden sadece gönüllü olanlara çalışma kapsamında yer verilmiştir. Çalışmaya 8 erkek ve 13 kadın olmak üzere toplam 21 kişi dâhil edilmiştir. Nitel çalışmalarda katılımcı sayısının 5 ile 25 arasında olması uygun görülmektedir.<sup>39</sup> Gizlilik sebebiyle kadın katılımcılara K1, K2, K3..., erkek katılımcılara ise E1, E2, E3... koduyla yer verilmiştir.

**Tablo 1:** Çalışma Grubunun Özellikleri

Değişken	Çalışma Grubu	f	%
Yaş	18-25 yaş arası	6	28,5
	25-40 yaş arası	15	71,4
Cinsiyet	Kadın	13	61,9
	Erkek	8	38,1
Medeni Durum	Evli	12	57,1
	Bekar	9	42,8
Eğitim seviyesi	İlköğretim	1	4,7
	Lise	1	4,7
	Ön lisans	3	14,2
	Lisans	9	42,8
	Yüksek lisans	5	23,8
	Doktora	2	9,5
Din eğitimi durumu	Din eğitimi almayan	15	71,4
	Kuran kursu	1	4,7
	İmam Hatip Lisesi	1	4,7
	İlahiyat Fakültesi	4	19

<sup>36</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 71.

<sup>37</sup> Saban - Ersoy, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*, 109.

<sup>38</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 119-120.

<sup>39</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018).

<b>Toplam</b>	<b>21</b>	<b>100</b>
---------------	-----------	------------

## 2.2. Veri Toplama Aracı

Araştırmanın verileri 2018-2019 yılları arasında toplanmıştır. Veri toplama aracı olarak, kişisel bilgi formu ve yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Kişisel bilgi formunda yaş, cinsiyet, eğitim seviyesi gibi demografik sorular yer almaktadır. Görüşme formunda yer alan sorular ise şunlardır:

- “Mahremiyet eğitiminde anne/babanızın sizi en çok uyardıkları ya da hassas oldukları konulardan bahseder misiniz?”
- “Anne/babanızın mahremiyete aykırı bir davranışını gözlediniz mi?”
- “(Mahremiyet ile ilgili olarak) Geçmişte ya da bugün yaşadığınız olumsuz bir tecrübe için anne/babanızı suçladığınız bir durum var mı?”

Araştırma konusunun hassasiyeti sebebi ile görüşmeler yüz yüze ve birebir şekilde gerçekleştirilmiştir. Görüşme süreleri 40 ile 70 dakika arasında değişmektedir. Katılımcıların ifadeleri ses kayıt cihazı kullanılarak kayıt altına alınmış, daha sonra ilgili kayıtlar araştırmacı tarafından yazıya geçirilerek araştırma verileri analize hazır hale getirilmiştir.

## 2.3. Veri Analizi

Nitel araştırmalarda betimsel ve içerik analizi olmak üzere iki şekilde analiz yapılmaktadır. Bu çalışmada içerik analizine başvurulmuş, ilgili temalar oluşturularak bunları destekleyen bulgular araştırmacı tarafından yorumlanmıştır. Veri analizinde herhangi bir analiz programı kullanılmamıştır.

## 3. Bulgular

Araştırmada elde edilen bulgular, araştırma sorularına yönelik oluşturulan iki ana tema altında sunulmuştur.

### 3.1. Mahremiyet Eğitiminde Anne/Babanın Yer Verdiği Konular

Araştırmada “Anne/babanızın sizi en çok uyardıkları ya da hassas oldukları konulardan bahseder misiniz?” sorusu ile elde edilen bulgular, mahremiyet eğitiminde anne/babaların karşı cinsle ilişki (f=25), giyinme/örtünme (f=19), dışarı çıkma (f=9), cinsel yaşam (f=5), mekân mahremiyeti (f=4), cinsiyet özellikleri/farklılıkları (f=3), kötü alışkanlıklar (f=2), beden temizliği (f=2), bilgi mahremiyeti (f=1), eşya mahremiyeti (f=1), ses mahremiyeti (f=1), aksesuar kullanımı (f=1) ve gusül abdesti (f=1) konularına yer verdiğini ortaya koymaktadır. Bunları örnekleyen katılımcı ifadelerine aşağıda yer verilmiştir.

Araştırma bulgularına göre, *karşı cinsle ilişki* mahremiyet eğitiminde anne/babaların en fazla üzerinde durduğu konudur:

“Annem şunu söylerdi: Erkeklerle görüşmeyeceksiniz, uygun değil, mahalleli ne der, falan komşunun kızı bununla görüşüyormuş, sakın bize laf getirmeyin.”... K11

“Annem arkadaşımdaya yatılı kalmama izin vermezdi. Hele gideceğim evde baba, erkek kardeş varsa daha da tedirgin olurdu...” K9

“Annemin bir konuda çok baskın ve baskıcı tutumu vardı lise yıllarında kimseyle (erkek) arkadaşlık kurma... “Özünü koru temiz kal başımı öne eğdirecek bir duruma getirme kendini” diye. Bana güvenini hep belli ederdi ama bu cümleleri sarf etmekten de geri kalmadı.” K6

Mahremiyet eğitiminde anne/babaların çocuğunu karşı cinsten sakındırma çabası, çoğunlukla kız çocuklarına yöneliktir. Kız çocuklarına erkeklerden uzak durması, sakınması yönündeki öğütlerin, erkek çocuklarına sunulmaması anne/babaların eğitim anlayışında dinî hükümler yerine toplumsal referansların etkili olduğunu düşündürmektedir. Bir erkek katılımcının ifadeleri, karşı cinsle ilgili erkek çocuklarına yapılan uyarılarda dahi kız çocuklarını koruma amacının bulunduğunu örneklemektedir:

“Annem bir de şöyle derdi. “Bir kızı severseniz ona kuytu köşede haber vermeyin bunu. Kızın adına çıkacak bir yanlış anlaşılmayı asla telafi edemezsiniz.” derdi. Şu anda birini sevsem bile yanlış anlaşılabilir bir yerde söylemem.” E1

*Giyinme ve örtünme*, anne/babaların mahremiyet eğitiminde karşı cinsle ilişkiden sonra en fazla yer verdiği konudur.

“Küçükken annemle babamın bana başını ört dediklerini hiç hatırlamıyorum. Ama dememiş olsalar bile onu hissedersiniz. Böyle bir beklenti içinde olduklarını hatırlıyorum. 8. Sınıfta kapanmışım. Bunu anlattıklarımı hiç hatırlamıyorum ama bunu bilinçaltıma yerleştirmişler. ... Ben örtünme kararı alınca çok sevindiler, hatta kutladık. Ama bu bilinçaltıma yerleşmiş, bir beklenti içinde oldukları çok belli. Ama birebir bir şey demediler... Niye kapandığımı gerçekten bilmiyorum.” K8

“Annem hiçbir zaman göbeği açık giymeme izin vermedi. Tatilde bikini giyerim, hala da giyerim. Ona hiçbir zaman karışmadı. Hiç göbeği açık ve çok mini giymedim. Şort giyebilirim. “İstedığın kadar kısa şort giyebilirsin, ama etek giyme”, babamın lafıdır.” K7

“Çocukken düzgün otururduk. Kısa etek giydirmezdi annem. Eteğin altına tayt giydirirdi. Şimdi bile hala başkasının çocuğuna bakarım, tayt var mı diye dikkat ederim.” K5

İlgili bulgular, ebeveynlerin mahremiyet olgusunu çoğunlukla karşı cinsle ilişki ve beden mahremiyeti üzerine anlamlandırdıklarını ortaya koymaktadır. Özellikle her iki meselede kız çocuklarının daha fazla uyarılması, kadın bedeninin karşı cinsten korunması gereğine yönelik algının bir göstergesi durumundadır. Çocuklara ve gençlere beden mahremiyeti hususunda sunulan öğretiler haklı olsa dahi, muhatabın bunu anlamlandıramayacağı bir sebep ya da yöntemle sunulması eğitsel açıdan bir değer ve işlev taşımamaktadır. İlgili uyarıların özdeğer ve toplumsal yaşam üzerine temellendirilmesi gereği ebeveynler tarafından bilinmeyen ya da dikkate alınmayan hususlardır.

*Dışarıya çıkma/dışarıda kalma*, anne/babaların hem kız hem erkek çocuklarına sınırlama getirdiği bir diğer meseledir.

“Beni ailem böyle yetiştirdi. Şu anda 21 yaşındayım. Ama ailem benim arkadaşımda kalmama izin vermez.” E7

“Babam bana bir kol saati almıştı. “Ezan okunmadan evde, sofrada olacaksınız” derdi. Hatta bir gün gecikmişim. Saati geri alıp durdurmuşum. Babama “saat durmuş” demişim ama yine de çok kızmıştı.” K11

“Bazı konularda ne kadar anlayışlı olsalar da, bazı konularda kısıtlamaya giderlerdi. Bu da bizi yalana sevk ederdi. Mesela doğum günü partilerine hiç izin vermezdi, arkadaşlarımızın hepsi giderdi. Anneme “başka bir yere gidiyoruz” deyip yalan söyledik ve doğum gününe giderdik...” K13

*Cinsel yaşam*, anne/babaların mahremiyet eğitiminde az da olsa yer verdiği bir diğer meseledir.

“...Benim annem de anlatıyordu zaten her şeyi (cinsel ilişki). Bunları duymak beni rahatsız etmiyordu. Çünkü kendimizi ona hazırlıyorduk. Hepimiz onu yaşayacağız, evleneceğiz. Belki de bu sayede kendimizi hazırladık.” K10



*Bilgi mahremiyeti (f=1), eşya mahremiyeti (f=1) ve mekân mahremiyeti (f=4)* eğitim sürecinde oldukça az oranda yer verilen meselelerdir. Bu sebeple mahremiyet eğitiminde bu konuların ebeveynler tarafından ihmal edildiğini söylemek mümkündür.

“Annem, babamın pantolonun cebine elini sokmazdı mesela. Babamın cebinden bir şey alınacak ise ona pantolonunu getirirdi. Bugün anlıyorum ki burada bile bir mahremiyete riayet söz konusu. Bizlere de hep tavsiyede bulunurdu. Cep, çanta bunlar özel eşyalar. “Aman kimsenin, anne/babanızinkine bile el sürmeyin” derdi.” K4

“Annem aile içerisinde olan tartışma, özel konular vb. bilgilerin yabancılarla -çekirdek ailemiz dışında hiç kimse ile- konuşmamamız gerektiğini söylerdi. Birbirimizin odasına girerken müsaade istenerek girilebileceğini, özellikle de yatak odasına...” K6

“Annem perde konusunda çok hassastı, pencerenin azıcık bir yeri bile açık kalsa hemen kapatırdı. Sanki pencerenin önünde biri bizi gözetliyormuş gibi. Çok saçma gelirdi. O kadar açıklıktan birinin bizi görmesi imkânsızdı...” K2

Araştırma verileri çerçevesinde, ebeveynlerin bedene ve beden mahremiyetine yönelik hassasiyeti ne yazık ki bilgi, mekân ve eşya konusunda kendini gösterememektedir. Bu durum üzerinde anne/babaların bu konulardaki bilgi eksikliğinin etkili olduğu düşünülmektedir.

*Cinsiyet özellikleri/farklılıkları*, genellikle anne-kız iletişimde yer bulan bir konudur.

“Doğrusu annem de çok rahat bir anneydi sağ olsun. Her dâim arkadaş gibi, asla yargılamayan bir kişiliği vardı. Zaman zaman o da anlatırdı kadınlara ait özel haller. Erkek ve kadın farkları gibi meseleler. Sormaya gerek kalmadan anlattığı şeyler de olurdu. Bu tarz şeyleri kızların annelerinden öğrenmelerinin daha doğru olduğunu düşünürdü.” K4

“Annem âdeti (regl) anlatmıştı daha önce. Sürekli kontrol etmem gerekiyor, zahmet benim için. Aslında doğurganlık ifade ediyor. Annem hep söyler. ‘Rahim kendini yeniliyor, bu sağlıklı bir durum. Doğurmakla ilgili.’ K8

Yapılan araştırmada cinsiyet özellikleri/farklılıkları konusunda babası ile konuşan erkek bir katılımcının bulunmaması, mahremiyet eğitiminde babanın pasif kaldığını göstermektedir. Bu durumun baba-çocuk arasındaki iletişimsizlikten kaynaklandığı düşünülmektedir. Ayrıca eğitim sürecinde kız çocuklarına gösterilen duyarlılığın erkek çocuklarına gösterilmemesi, esasında onların daha fazla ihmal edildiği şeklinde yorumlanabilir.

Mahremiyet eğitiminde ebeveynlerin yer verdiği konuların tamamını örnekleyen katılımcı ifadelerine, çalışmanın kapsamı sebebiyle yer verilememiştir. İlgili tema altındaki bulgular, mahremiyet eğitiminde bedenin gizliliği ve karşı cinsle ilişkinin iki temel konu olduğunu göstermektedir. Anne/babaların uyarı ve öğretileri genellikle kız çocuğuna yöneliktir. Ayrıca ebeveynlerin eğitim sürecinde muhataba olumlu bir davranış kazandırmak yerine, onu olumsuz bir davranıştan sakındırma gayreti dikkat çekmektedir.

### **3.2. Mahremiyet Eğitiminde Anne/Baba Hataları**

Araştırmada katılımcılara yöneltilen “Anne/babanızın mahremiyete aykırı bir davranışını gözlediniz mi?” ve “Geçmişte ya da bugün yaşadığınız olumsuz bir tecrübe için anne/babanızı suçladığınız bir durum var mı?” sorularıyla elde ettiğimiz veriler, mahremiyet eğitiminde anne/baba hataları şeklinde temalandırılmıştır. İlgili anne/baba hataları çocuğun mahremiyetine duyarsızlık (f=24), kız ve erkek çocuğuna farklı yaklaşım (f=21), mahrem eşya ve durumu gizlememe (f=14), çocuğa karşı ilgisizlik/sevgisizlik (f=10), çocuk eğitimi konusunda bilgisizlik (f=10), baskıcı/otoriter tutum (f=8), karşı cinsle olumsuz yaklaşım (f=8), mahremiyete aykırı ifadeler kullanma (f=7), çocuğun gelişim özelliklerine duyarsızlık (f=7), tanıdık kimselere karşı dikkatsizlik (f=5), beden mahremiyeti konusunda dikkatsizlik (f=5),

mahrem olan ve olmayanı ayırt etmeme (f=5), hem cins ilişkilere karşı duyarsızlık (f=2) olarak belirlenmiştir.

*Çocuğun mahremiyetine duyarsızlık*, katılımcılar tarafından en sık dile getirilen anne/baba hatasıdır.

“Bizim dönemde çocuğu ergenliğe kadar anne yıkardı. Çocuk belli bir yaştan sonra kendisi yıkanmak ister. Ama anne önemsemez bunu. Ama çocuk vücudunun mahrem olduğunun farkına vardığı için istiyor. Bunu istediği zaman annenin “Sen iyi yıkanamazsın, seni benim yıkamam lazım” demek yerine, nasıl iyi yıkanacaksa onu öğretmesi gerekir.” E2

“Ortaokul döneminde bizim kapı komşumuzun oğlu benimle aynı okula gidiyordu. Sürekli bizim eve gelirdi, sabah akşam bir sebeple gelip bir şeyler sormaya çalışan bir tipti. İnanılmaz rahatsız olurum, “yok deyin, uyuyor deyin” derdim. İlla (anne/babam) beni çağırırlardı. Evde rahat giyinirsin, açık saçık. O dönemde öyle görünmek istemiyorsun karşındakine, aynı okula gittiğin bir erkeğe. Onlar için çok normaldi, “ne olacak siz çocuksunuz” derlerdi...” K7

“Kız kardeşimle aynı odada kalıyoruz, o 21-22 yaşlarında. Giyinip soyunurken birimiz odayı terk ediyoruz. Ama annem çat kapı giriyor. Kaç kere giyinirken gelip girmiştir. Her girdiğinde de uyarıyorum ama yine de yapıyor. Ben de artık kapıyı kilitliyorum. Kilitli olduğunu görünce uygun olmadığımı anlayıp gidiyor.” E5

Katılımcıların ifadelerinden, ebeveynlerin çocuğun mahremiyeti hususunda duyarsız oldukları anlaşılmaktadır. Mahremiyeti yetişkinliğe tanımlayan yanlış anlayış, ebeveynlerin kardeşler arasında ya da çocuk yaştaki arkadaşlar arasında mahremiyetin gerekmediği yönündeki kanaatle kendini göstermektedir.

*Kız ve erkek çocuğuna farklı yaklaşım* mahremiyet eğitiminde anne/babaların sıklıkla yaptığı hatalardan biridir.

“Anadolu’da erkek çocuğuna “aç oğlum, pi... göster” ya da “küfür et” diyorsun. Ama kız çocuğuna böyle bir şey yok. Kıza gelince “ayıp, günah.”. Kız çocuğuyla erkek çocuğu arasında çifte standart var.” K11

“...Ben kız çocuklarına bu tür şeylerin daha fazla öğretildiğini düşünüyorum. Erkek çocuklarının bu konularda biraz daha dışarıda kaldığını düşünüyorum. Toplumda iyi ya da kötü bir mahremiyet duyarlılığı var. Aileler de kız çocuklarını bir şekilde sakınıyor. Ama erkek çocukları çok korunmasız kalıyor.” E8

Mahremiyet eğitiminde kız çocuklarına baskıcı, erkek çocuklarına ise ilgisiz tutum sergilenmesi, erkeklerin mahremiyet hususunda daha duyarsız olmasına yol açabilmektedir. Baskıcı tutum ise, kız çocuklarındaki anne/baba algısını olumsuz yönde etkileyerek onların istenmeyen yönde davranış geliştirmesine de sebep olabilmektedir.

Anne/babaların *mahrem eşya, durum ve bilgileri gizlememesi*, sıklıkla yaptıkları hatalardan biridir.

“Keşke onlar dikkat etselermiş gece hayatlarına. Küçükken duyardık, onlar kafamdan silinmiyor. Evimiz sobalıydı, biz aynı odada yataydık. Onlar uyuduğumuzu sanıyorlar, ama ben çok hassasım, duyar hemen uyanırım. Ama bende bu iğrenç bir tecrübe olarak kaldı.” K5

“Erkek kuzenim tacize uğramıştı, kendisinden büyük çocuklar tarafından. 13-15 yaşlarındaydı. “... Orada tarlaları sulamak için büyük küçük havuzlar vardır. Çocuklar oraya yüzmek için giderler. Oraya gittikleri bir zaman olduğu söylenmişti. Ama ne derecede, bir girişim mi, yoksa girişim neticelendi mi, bunu kendisiyle rencide olmaması için hiç konuşmadım. Bu ebeveynlerin ağzından duyduğumuz bir şeydi.” E6

“Bir kere market fişinde erkeklerin korunmak için kullandığı şeyi görmüştüm. Anlamamıştım, gidip anneme sormuştum. Bilgilenme noktasında anne/baba ayrımı yapmam. “Anneler ve babalar bazen çocukları olmasını istemezler. O zaman kullanılır.” demişti.” K8

Anne/babaların mahrem bilgi, eşya ya da tecrübeleri gizleme konusundaki dikkatsizliği, çocuğun duygu ve düşüncelerine yapılmış haksız bir müdahale olarak düşünülebilir. Çocukların mahremiyete sığmayan görsel ya da işitsel uyaranlara maruz bırakılması, anne/babaların eğitilmesini gerektiren ciddi bir problem alanı olarak durmaktadır.

Mahremiyet eğitiminde anne/babaların yaptığı hatalardan biri *çocuğa karşı ilgisizlik ve sevgisizliktir*.

“Daha fazla hayatımda olabilirlerdi, babam için bunu söyleyebilirim. Yoğun biriydi ama bu yoğunlukla açıklanamaz. Kendi hayatını daha çok önemserdi, arkadaşlarını, eğlencesini. Bu şimdiki düşüncem, o zaman babamın evde olmaması daha rahatlıktı. Babamın eve gelmesini istemezdik, pazar gününü hiç sevmezdim mesela. Ölüm sessizliği gibiydi.” K7

“...İkisinin de (anne/babanın) çok soğuk olduğunu kendim anne olduktan sonra anladım. Bizi hiç kucaklamazlardı, öpmezlerdi. Ben hiç babamın kucağına oturduğumu bilmem mesela. Ya da hatırladığım yaşlarda hiç annemin uykudan önce, uyanınca, eve gelince bizi öptüğünü hatırlamam. Bayramlar dışında öptüklerini bile hatırlamıyorum. Sevmiyorlardı diyemem muhakkak sevmişlerdir ama biz bunu hissetmedik.” K2

İlgisizlik ve sevgisizlik, mahremiyet eğitiminde gözlenen anne/baba hataları arasında sıklıkla ifade edilmektedir. Anne/babanın ilgi ve sevgisi, çocuğun hem olumlu bir anne/baba algısı edinmesine hem de eğitim sürecinde kendisine tavsiye ve telkin ettikleri konuya karşı müspet bir tutum sergilemesine katkı sağlamaktadır. Ebeveynlerin özellikle de babaların çocuklara ilgi ve sevgi göstermekten kaçınması kültürel öğretilerin bir ürünü olduğu kadar, bu ihtiyacı annenin karşılaması gerektiği şeklindeki yanılının bir sonucu olarak da düşünülebilir.

*Çocuğun eğitimi/mahremiyeti konusunda bilgisizlik*, anne/babaların yaptığı hataların kaynağı durumundadır.

“Bizim dönemde ev içerisinde izin alma, kapı çalma yoktu ama sonradan konuşuldukça değişti. ... Bundan önce bu konunun mahremiyet kapsamında olduğunu bile bilmezlerdi.” E2

“Babam bu konuları konuşabileceğim bir insan değildi. Suçlama anlamında değil, pedagojiyle, çocuk eğitimiyle ilgili bilgisi yok. Kendisi esnaf, sabah dokuzdan akşam dokuzaya kadar süren bir çalışma düzeni var. Bayramda bile kendisine vakit ayırabilecek bir hayatı yok. Bu konuda bilgisi de yok zaten. ... Geleneksel İslam’ı yaşayan bir ailede büyüdük. Çok bilgili bir ailemiz yoktu.” E6

Mahremiyet eğitimi, ebeveynlerin kendi ailelerinden edindiği anlayışı ya da içinde yaşadıkları toplumun yargılarını sonraki nesillere aktardıkları bir ezbere dönüştürmektedir. Bu ezberin ise anne/baba eğitimi ile ciddi düzeyde kırılabileceği düşünülmektedir.

*Baskıcı ve otoriter anne-baba tutumu*, mahremiyet eğitiminde yapılan yaygın hatalar arasındadır.

“Bayan bile olsa (arkadaşlarımın) evlerine girip çıkmalarını, anne/babamın müsaadesiyle olurdu. ... O zamanlar çok baskıcı ve kuralcı gelirdi. Bana karşı güvensizlikleri var gibi gelirdi.” K6

“Annem bir Osmanlı kadınıydı, çok baskıcıydı. Ailemden hiç dayak yemedim ama annem bizi kaşıyla gözüyle idare ederdi. Hepimize böyleydi. Gözümün içine bakması yeterliydi. Şu anda hala aynı şekilde.” K11

“Daha bilinçli bir eğitim verebilirlerdi. Üslupları beni rahatsız ediyordu ve bazen beni yaptığımı gizleme durumuna sürüklüyordu. ... Anne/babamın muhafazakarlık çizgisi altında fazla baskıcı

davranması bazen dürüstlükten uzaklaşmama sebep oluyordu. İnsani ilişkilerde bazen bocalamamın sebebi bu diye düşünüyorum. Daha ılımlı bir yol izleyebilirlerdi.” K1

Mahremiyet eğitiminde anne/babanın baskıcı ve otoriter tutumu, çocuk için ancak onların denetiminin mümkün olduğu zaman ve mekânlarda bir anlam taşımaktadır. Böyle bir tutuma maruz kalan çocuk ya da gençlerin, baskının kırıldığı durumlarda onların istemediği şekilde davrandığını söylemek mümkündür.

Ebeveynlerin, *karşı cinse olumsuz yaklaşımı* mahremiyet eğitiminde sıkça rastlanan hatalardan biridir.

“Otobüste ve toplu taşımalarda şoförle tek kaldıysan “kesinlikle arabadan in” derdi. Annem yanında hep iğne bulundururdu, toplu taşımalardaki olası cinsel tacizlere karşılık. Bana da bunu tavsiye ederdi. “Babana bile güvenme” düsturu ile büyüdüm diyebilirim.” K4

“Onun da (babaannemin) erkek takıntısı vardı. Mesela eve yatılı gelen erkek misafirlerin kullandığı çarşaf, nevresim ne varsa hepsini gider gitmez yıkardık. Eniştem bile olsa, hatta yaşlı biri bile olsa onları kirli sayardı ama aynısını kadınlara yapmazdı...” K3

Anne/babaların kadın ve erkek algısı, mahremiyet eğitiminin içeriğine de doğrudan yansımaktadır. Kadın ve erkek üzerine yapılan genellemeler, sosyal bir ezbere dönüşmüş durumdadır. Ebeveynlerin karşı cinse dair olumsuz yaklaşımı, muhatabın karşı cins kardeşine, karşı cins ebeveynine, hatta yetişkinlikte eşine karşı dahi olumsuz bir tutum geliştirmesine sebep olabilmektedir.

Mahremiyet eğitiminde anne/babaların yaptığı hatalardan biri, *mahremiyete aykırı sözcük ve ifadeler kullanmalarıdır*.

“...Çocukken öğretmen bana ödev vermiş. Bir şarkı ezberleyip gelin, demiş. Babam da bana erotik bir şarkı ezberletmiş, belki de o söylerken ben ezberlemiş olabilirim. Şarkı bir sınıf ortamında asla söylenmeyecek türden. İçinde cinsel organ geçiyor. Ben gidip sınıfta bunu söylemişim...” E8

“Çocukken (erkek) arkadaşlar beni oynamaya çağırırlardı. Onların yanına giderken anneannem “her elinde salatalık gördüğüne bir avuç tuz alıp koşuyorsun” derdi ama anlamazdım. Sonradan öğrendim ne demek istediğini. Ne kadar terbiyesizce...” K1

Anne/babaların kullandığı mahremiyete aykırı ifadeler, çocuğun zihninde anlamsal bir karşılık bulmasa da dilinde ve kulağında yer etmektedir. Hatta ebeveyni tarafından bu tür söylemlere maruz kalan çocukların varlığı, anne/babanın eğitilmesi gereğini açıkça göstermektedir.

*Çocuğun gelişim dönemine/özelliklerine duyarsızlık*, bir diğer anne/baba hatası olarak ortaya çıkmaktadır.

“Kendim kapanmak istedim. Önce evde yazma örtmeye başladım. Sonra annelere “ben kapanmak istiyorum” dedim. “Babam erken değil mi?” dedi. Halbuki 13 yaşımıdaydım. 12 yaşımda adet olmuşum. Ama o bilmediği için beni hala çocuk olarak görüyordu...” K12

“Ergenlikten önce merak ettiğim bir şey yoktu. Regli biliyordum. Çünkü annem 5 yaşımda iken anlatmış. -Ben annemi yakalamışım. O da her şeyi açıkça anlatmış-. Ben çok hatırlamıyorum.” K10

“...Yaş grubuna çok fazla dikkat edilmiyordu. Benim 11- 12 yaşlarımda aldığım eğitimin aynısını 17-18 yaşlarında olanlar da alıyordu. Mahremiyet kapsamında olacak konular geçerdi. Ne olduğunu anlamadığımız halde bunun bilgisine sahiptik. ... Bir kitap okuyorduk o konuyla ilgili, orda yüzde otuzunu anlıyorsam yüzde yetmişini anlamıyordum.” E2

“Biz vücut temizliğinin nasıl olduğunu arkadaşlar arasında öğrendik. Yine bu dönemde gusül abdesti alınması gerektiğini, nasıl alındığını lisedeki din kültürü öğretmenimiz anlattı bize.

Bunlar bence daha küçük yaşlarda, vücut bu aşamaya gelmeden önce çocuğa aktarılması gereken bilgiler.” E3

Mahremiyet eğitiminde anne/babaların çocuk eğitimi konusundaki bilgisizliği, onların gelişim özelliklerine karşı duyarsızlığı da beraberinde getirmektedir. Ancak anne/babaların sadece kendi tecrübelerini göz önünde bulundurarak dahi çocukların hangi dönemde neye ihtiyaç duyduğunu tespit etmesi mümkündür. Çocuğun eğitiminde kritik dönemlerin dikkate alınmaması, birtakım davranışların kazanımını ya da kazanma hızını olumsuz etkileyebilmektedir.

*Tanıdık kimselere karşı dikkatsizlik*, anne/babaların mahremiyet eğitiminde yaptığı bir başka hata olarak tespit edilmiştir.

“İkisinde de daha çok küçüktüm. Cinsel saldırı gibi değil, sadece temas şeklindeydi. Yakın olduğumuz komşumuzdu ikisi de, karşı cins. Ama tabii ki sessiz kaldım, çünkü ne yaptıklarını bilmiyordum. Şimdi düşündüğüm zaman ne yaptıklarının farkına varıyorum. O zaman farkına varmıyorsun, ne olduğunu bilmiyorsun. Çünkü hiç kimse sana şu şudur demiyor. Ve sen onun hareketinin ne olduğunu bilmiyorsun. Ama bir yere de koyamıyorsun, anlamlandıramıyorsun. Ama en kötüsü de annenle babana bunları söylemiyorsun. ... Okuldan önce olduğuna göre, 5 yaşlarımda olmalıyım.” K7

“Mahallemizde çok sevdiğimiz bir komşumuz vardı. Onun da yaşlı bir babası vardı ve onlarla yaşıyordu. ... Bu dede bazen bizden daha küçük çocukları kucağına alır severdi. Ve bizim de onun kucağına gitmemiz için ısrar ederdi. Biz tabi annemizden "yabancılarla konuşma, onlar bir şey verirse alma" tembihlerini işitirdik o zamanlarda. Ama bu dede, karşı komşumuzun babası olunca yabancı olmuyordu demek ki zihnimizde. Bir gün amcanın kucağına aldığı arkadaşlarımın poposunu ellediğini fark ettim. En başta sevmek için bazen büyükler popomuza vurur ya –ki ne kadar saçma bir sevmek şekli- o da öyle yapıyor sandım. Ancak amcanın yaptığı öyle bir şey değildi.” K4

Mahremiyet eğitiminde anne/babaların dikkate almadığı husus, tanıdık kimselerin de yabancılar kadar çocuğa zarar verebileceği gerçeğidir. Araştırmada elde edilen bulgular, yaşlı kimselerin genellikle küçük yaşta çocukları istismar ettiğini göstermektedir. Bu konuda anne/babaların bilinçlendirilmesi gereği açıkça kendini göstermektedir.

Ebeveynin kendi *beden mahremiyeti konusunda dikkatsizliği*, anne/babada gözlenen hatalar arasında yer almaktadır.

“... Ama annem /evde) çok rahat gezer. Bence evde kız çocuğunun olmasının verdiği bir rahatlık. Eğer bir abim olsaydı annem de böyle gezemezdi. Tıpkı babamın gezemediği gibi. Anneler kız olan evde çok rahat oluyorlar. Bazen ona söylerim “kadın git üstünü giyin, anne kapını ört” diye...” K12

“Annemin de sabah kalktığında başında örtüsü olmadan camdan çarşaf silkelediği olurdu. “Dikkat et” derdim ona. Benim 18-20 yaşlarımdan itibaren anneme “buna dikkat et” dediğim şeyler vardı.” E6

Bulgular anne babaların giyinme konusunda gösterdiği duyarsızlığın çocukları tarafından uygun bulunmadığına işaret etmekte, çocukların bazen mahremiyeti ebeveynlerinden daha iyi idrak ettiğini düşündürmektedir. Anne/babaların beden mahremiyeti konusundaki dikkatsizliği, pek çok ebeveynin ihmal ettiği bir durumdur.

Anne/babaların mahremiyet eğitimindeki bir diğer hatası, *mahrem durum/davranışlar hususundaki belirsizliktir*.

“Bizim annemiz ev içerisinde bile örtülü kalırlar, mahremi olan kişilerin yanında bile dikkat ederler, çocuklarının yanında bile. Bugüne kadar annemin saçını hiç görmedim mesela. Yetişme biçiminden kaynaklanıyor diye düşünüyorum. Çünkü anneannemiz, babaannemiz hepsi böyle.

Aslında dinî referansta böyle bir şart yok ama kültürel bir boyutunun olduğunu düşünüyorum. Mesela ev içinde bunun gerekli olmadığını duyduğumda bu bana yeni bir bilgi olmuştu. Kendisine nikah düşmeyen kimsenin yanında kadının başörtüsüz olabileceğini böyle birkaç ailenin varlığından sonra öğrendim. Hatta doğru mu değil mi diye araştırmıştım.” E2

“Onun dışında ortaokulda bir kız arkadaşımız vardı. Teyzesinin çocuğu ile yaptığı şeyleri bize anlatırdı. Bize hayal gibi gelirdi tabi kuzen, kardeş kadar yakın mantığında büyüyen bir ailenin çocuğu olarak. Onu hatırlıyorum. O arkadaşımın midem bulanırdı.” K4

Bulgularda görüldüğü üzere, ebeveynler mahrem kılınmayan bir durumu mahrem olarak ya da mahrem bir durumu tam aksinde gösterebilmektedir. E2 kodlu katılımcının ifadesinde, kadının beden mahremiyetine ilişkin dinî hükümlere ters düşen bir hassasiyet göze çarpmakta; K4 katılımcı ise İslam’da birbirine nikah yasağı bulunmayan kuzenlerin, kardeş hükmünde sayıldığı yönde toplumsal kabullere dikkat çekmektedir. Bulgular, anne babaların mahremiyet algısını, doğru bir din anlayışı ile temellendirmediği şeklinde değerlendirilebilir.

*Çocukların hem cins ilişkilerine dikkatsizlik*, anne/babaların çoğunlukla ihmal ettiği bir mesele olarak kendini göstermektedir.

“Kız çocukları erkeklerden korkutuluyor. Ama kızlar kızlara, erkekler de erkeklere karşı korunaksız kalabiliyor. Mesela iki kız birbirinin yanında soyunurken, erkek çocukları soyunamaz. Ben bundan çok rahatsız olurum. Ya da iki kız yan yana yatabiliyor, ama iki erkeğin yan yana yatması tamamen cinsel bir sorun varmış gibi anlaşılıyor. Yine düğünlerde iki kız çocuğu dans edebilir, ama iki erkek çocuğu birlikte dans edemez.” E8

“Liseyi yeni bitirmiştım, İstanbul’a gitmişim. Taksim meydanında bir kuyrukta beklerken bir bayanın elimi okşadığını fark edince şoka girdim, hiç tepki veremedim, sadece elimi çektim. Kendisi de hızlıca uzaklaştı. Sonra birkaç gün olayın etkisinden kurtulamadım, tepkimi koyamadığım için de çok kızdım kendime.” K1

Anne/babalar kız çocuklarını karşı cinsten koruma gayretini gösterirken, hem cinslerine karşı aynı hassasiyeti gösteremedikleri görülmektedir. Araştırmanın çalışma grubunu yetişkinlerin oluşturduğu göz önünde bulundurulduğunda, günümüz mahremiyet eğitiminde hem cins ilişki meselesine daha fazla yer verilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Araştırmanın bulguları anne/babaların genel anlamda çocuk eğitimi daha özeldir ise mahremiyet eğitimi konusunda yeterli bilgiye sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ebeveynlerin mahremiyet eğitimindeki eğitim ihtiyacı açıkça görülmektedir. Bu sebeple din eğitimi kapsamında ebeveynlere yönelik bir eğitim programının gerekliliği de kendini göstermektedir.

## **Tartışma ve Sonuç**

Anne/babaların mahremiyet eğitimi konusundaki eğitim ihtiyacını anlamaya çalıştığımız araştırmanın sonuçları, ebeveynlerin ilgili konuda yeterli bilgi ve duyarlılığa sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Bulgular, eğitim sürecinde ebeveynlerin genellikle toplumsal yargıları referans aldığını göstermektedir.

*Mahremiyet eğitiminde anne/babaların yer verdiği konular* karşı cinsle ilişki, giyinme/örtünme, aksesuar kullanımı, dışarı çıkma, cinsiyet özellikleri/farklılıkları, cinsel yaşam, ses mahremiyeti, kötü alışkanlıklar, beden temizliği, eşya mahremiyeti, bilgi mahremiyeti, mekân mahremiyeti ve gusül abdesti olarak tespit edilmiştir. Farklı araştırmalarda ergen annelerinin çocuğun mahremiyetini *cinsellik, romantik ilişki, bilgisayar,*

cep telefonu ve oda şeklinde tanımladığı,<sup>40</sup> anne/babaların çocuklarıyla cinsiyetler arası bedensel farklılıklar, hamilelik ve doğum, argo kelime ve küfürler, sağlık ve temizlik kuralları, cinsel merak ve oyunlar, üreme, cinsel istismar, AIDS, cinsel yolla bulaşan hastalıklar üzerine konuştuğu,<sup>41</sup> anne/babaların çocuklarına tuvalet-banyo adabı, odalara girerken vb. durumlarda izin alınması gerektiği, kıyafet değişiminin nasıl ve nerede olması gerektiği, özel bölgeler hakkında eğitim verdiği,<sup>42</sup> okul müdürlerinin mahremiyet eğitiminin içeriği konusunda cinsiyet eğitimine yer verdiği ortaya konulmuştur.<sup>43</sup>

Araştırma sonuçları, mahremiyet olgusunun ebeveynler tarafından genellikle beden gizliliği ve karşı cinsle ilişki üzerinden anlamlandırıldığını göstermektedir. Bu durum üzerinde kültürel kodların belirleyici olduğu düşünülmektedir. Kültürel kodların tamamının dinin kendisinden üretilmediğini söylemek mümkündür. Zira, dini hükümlerle çelişen kültürel öğretiler araştırma verilerinde sıklıkla karşılaşılan bir referans durumundadır. Bu durumda toplumsal öğretilerin, anne/babaların eğitim anlayışını ve içeriğini doğrudan etkilediği görülmektedir.

Mahremiyeti cinsellik ve cinsiyet üzerine tanımlayan toplumsal kabuller, mahremiyet eğitiminin de karşı cinsle ilişki ve beden mahremiyeti üzerine yoğunlaşması ile sonuçlanmaktadır. Araştırmada karşı cinsle ilişki (f=25) ve giyinme/örtünme (f=19) konusu, mahremiyet eğitiminde en sık dile getirilen anne/baba öğretisi olarak tespit edilmiştir. İlgili katılımcı ifadeleri, ebeveynlerin bu öğretilerini iffet, cinsiyet ve cinsel yaşamla ilişkilendirdiğini eğitim sürecinde bu kavramların kullanılması ile ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, eşya, mekân ve bilgi mahremiyeti, anne/babaların yeteri kadar yer vermediği hususlardır. Bu mahremiyet alanlarına, çoğunlukla beden ve cinsellik üzerinden bir gizlilik atfedilmektedir.

*Anne/babaların mahremiyet eğitiminde yaptığı hatalar*, ilgisizlik ve sevgisizlik, tanıdık kimselere karşı dikkatsizlik, özel eşya ve bilgiyi gizlememe, mahremiyete aykırı sözcük ve ifadeler kullanma, beden mahremiyeti konusunda dikkatsizlik, kız ve erkek çocuğuna farklı yaklaşım, çocuğun gelişim dönemine ve özelliklerine duyarsızlık, çocuğun mahremiyetine duyarsızlık, çocuk eğitimi ve mahremiyeti konusunda bilgisizlik, baskıcı/otoriter tutum, karşı cinse karşı olumsuz yaklaşım, mahrem olan ve olmayan arasındaki belirsizlik, çocukların hem cins ilişkilerinde dikkatsizlik şeklinde tespit edilmiştir.

Araştırmada katılımcıların, mahremiyet eğitiminde ilgi ve sevgi beklentisini dillendirmesi dikkat çekmektedir. Pek çok ebeveyn bazen yapay bir mahremiyet hassasiyeti ile bazen de toplumsal ezberlerin etkisi ile kendi çocuğuna ilgisini ve sevgisini göstermekten kaçınmaktadır. Diğer taraftan, araştırma bulguları eğitim sürecinde ebeveynlerin aşırı koruyucu ve baskıcı tutumu ilgisiz tutumu kadar olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. İlgisiz tutumla yetişen çocuklarda mahremiyete ilişkin bir algı oluşmazken, baskıcı tutumda ise anne/baba korkusuyla gelişen ezber bir mahremiyet anlayışı karşımıza çıkmaktadır.

Mahremiyet eğitiminde anne/babaların yaptığı hatalar arasında, çocuğa karşı ilgisizlik ve sevgisizlik yer almaktadır. Anne/baba sevgisinin onları örnek alma hususunda çocuğa olumlu

<sup>40</sup> Demir İlkay vd., "Annelerin Ergeni İzleme Stratejileri: Mahremiyet ve Kişisel Alan Bağlamında Fenomenolojik Bir Çalışma", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2017), 67-89.

<sup>41</sup> Aytül Eliküçük - Sibel Sönmez, "6 Yaş Çocuklarının Cinsel Gelişim ve Eğitimiyle İlgili Ebeveyn Görüşlerinin İncelenmesi", *Aile ve Toplum* 25 (2011), 45-62.

<sup>42</sup> Türkyılmaz, *3-6 yaş grubu çocuğu olan ebeveynlerin mahremiyet eğitimine dair bilgilerinin incelenmesi (Üsküdar örneği)*.

<sup>43</sup> Erol Koçoğlu - Yunus Emre Avcı, "Okul Müdürlerinin Görüşleri Doğrultusunda Türkiye'de Mahremiyet Eğitimi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2021), 1-25.

etkisinin bulunduğunu,<sup>44</sup> anne/babanın ilgisiz tutumunun çocuğun gelecekteki anne/baba rolünü dahi etkilediğini,<sup>45</sup> ebeveyn-çocuk ilişkilerinin çocuğun sosyal gelişimi üzerinde etkili olduğunu<sup>46</sup> ortaya koyan çalışmalar bu araştırmanın sonucunu desteklemektedir.

Anne babaların çocuğa karşı baskıcı ve otoriter tutumu, mahremiyet eğitiminde yapılan bir diğer hata olarak tespit edilmiştir. Diğer araştırmalar aşırı koruyucu anne/baba tutumunun çocuk için olumsuz sonuçlara sebep olduğunu,<sup>47</sup> anne/babaların otoriter tutumunun çocukta yüksek oranda psikolojik sorunlara yol açtığını<sup>48</sup> ortaya koyarak bu çalışmanın sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir.

Mahremiyet eğitiminde anne/babaların kız ve erkek çocuğuna karşı ayrımcı tutumu, araştırmada ulaşılan sonuçlar arasındadır. Benzer çalışmalarda annelerin erkek ve kız çocuklarına farklı bir tutum sergilediği,<sup>49</sup> anne/baba denetiminin kız çocuklara karşı daha fazla olduğu,<sup>50</sup> kız çocuklarının sorunlarına anne/babaların daha özenli yaklaştıkları,<sup>51</sup> anne/babalar tarafından erkek çocuklara cinsel konularda daha az bilgi aktarıldığı ortaya konulmuştur.<sup>52</sup> Toplumsal yargılar kız çocuğunu daha savunmasız kabul ederek anne/babanın dikkatinin ona yönelmesi ile sonuçlanmaktadır. Oysa ki erkek çocuklar da en az kız çocukları kadar taciz ve müdahaleye karşı savunmasızdır. Diğer taraftan anne/babaların erkek çocuğuna karşı ilgisizliği, onların da karşı cinse karşı daha müdahaleci olmalarına kapı aralayabilmektedir.

Anne/babaların tanıdık kimselere karşı duyarsızlığı, mahremiyet eğitiminde yapılan bir diğer ihmaldir. Çocuk istismarcılarının çoğunun, çocuğun güvenip sevdiği bir kişi olduğunu ortaya koyan çalışma bu sonucu desteklemektedir.<sup>53</sup>

Mahremiyet eğitiminde anne/babaların yaygın olarak yaptığı hatalardan bir diğeri, çocuğun mahremiyetine duyarsızlıktır. Bu sonuç başka araştırmalarda, çoğu annenin ergen çocuğunun mahremiyetine ve özel yaşamına karşı duyarsız olduğu<sup>54</sup> ve istismar mağdurlarının ailesini ve yakın çevresini mahremiyet hususunda dikkatsiz olarak nitelediği ortaya

<sup>44</sup> Kılavuz, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri".

<sup>45</sup> Hayati Tetik, "Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dinî Gelişimi", *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 136-171.

<sup>46</sup> Aslı Kırman - Özcan Doğan, "Anne-Baba Çocuk İlişkileri: Bir Meta-sentez Çalışması", *H.Ü. Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 28-49.

<sup>47</sup> Ramazan Sak - diğerleri, "Okul Öncesi Dönem: Anne/baba Tutumları", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2015), 972-991.

<sup>48</sup> Yılmaz Kaplan - Tuğba Ak, "Ergenlerde Psikolojik Belirtiler ve Problem Davranışlarda Anne-Baba Tutumlarının Rolü", *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/2 (2018), 154-171.

<sup>49</sup> Fatma Tezel Şahin, "Mother-Child Relation and Factors Affecting This Relation", *International Journal of Science Culture and Sport* 2/3 (2014), 79-88.

<sup>50</sup> H.Çetin Gündüz - Figen Çok, "Ergenlikte anne-baba izlemesi: Ergen, anne-baba bildirimlerine göre bir inceleme", *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 16 (2015), 433-441.

<sup>51</sup> Ahmet Üstün - Müge Yılmaz, "Üniversite Öğrencilerinin Aile İçi Demokrasi İle İlgili Görüşlerinin Cinsiyet ve Anne-Baba Eğitim Düzeyine Göre Değerlendirilmesi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (2008), 77-90.

<sup>52</sup> Lynda Measor, "Young People's Views on Sex Education: Gender, Information and Knowledge", *Sex Education* 4/2 (2004), 153-166.

<sup>53</sup> Aliye Mavili - Özkan Bilgin, "Kurum Bakımındaki Cinsel İstismar Mağduru Çocuklara İlişkin Bir Araştırma", *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 104-128.

<sup>54</sup> İlkay vd., "Annelerin Ergeni İzleme Stratejileri: Mahremiyet ve Kişisel Alan Bağlamında Fenomenolojik Bir Çalışma".



konulmuştur.<sup>55</sup> Araştırma bulguları, okul öncesi dönemden genç yetişkinlik dönemine kadar uzanan süreçte anne/babaların çocuklarının mahremiyetine karşı yeterince duyarlı olmadığını göstermektedir. Çocuğun bedeni, odası, eşyaları ve sırlarına yönelik ebeveynlerin dikkatsiz tutumu, aile içi ilişkilerdeki mahremiyetin varlığından habersizliğin ya da ilgili dinî hükümler hakkındaki bilgisizliğin bir sonucu olarak düşünülmektedir.

Araştırma sürecinde kişilerin anne/baba algısı ve mahremiyet duyarlılığı üzerinde kadın katılımcıların anne/babalarına karşı daha objektif ve eleştirel, erkek katılımcıların ise daha savunmacı ve hoşgörülü tutum sergilediği gözlenmiştir. Bu durumun kız çocuklarına gösterilen baskıcı anne/baba tutumundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Ayrıca evli ve eğitim seviyesi yüksek olan katılımcıların mahremiyeti ve mahremiyet eğitimi daha iyi anlamlandırıldığı görülmüştür. Genç katılımcıların ise ebeveynlerinden aldığı mahremiyet eğitimi çoğunlukla kadın/erkek ilişkisi üzerine örneklediği fark edilmiştir. Genç yetişkinlerin psikososyal gelişim özellikleri ve anne/baba öğretilerinin bu konudaki sıklığı dikkate alındığında, bu sonucun ortaya çıkması olağan bulunmaktadır. Bunun dışında katılımcıların aldığı din eğitimi ile mahremiyet duyarlılığı arasında olumlu yönde bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. Din eğitimi alan kimselerin hem mahremiyet ve mahremiyetin alt boyutlarına dair bilgi sahibi olduğu hem de mahremiyet hususunda daha fazla dikkat ve hassasiyet taşıdığı görülmüştür. Bu husus, İslam'ın mahremiyet hükümlerine dair farkındalığın bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Araştırma sonuçları anne/babaların eğitim ihtiyacını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Mahremiyet eğitiminin dini hükümlerle temellendirilmesinin gereği, mahremiyet eğitiminin de din eğitimi kapsamında sunulmasını gerektirmektedir. Bu sebeple yaygın din eğitimi kapsamında ebeveynlere yönelik mahremiyet eğitimi programının yer bulması önem arz etmektedir. Dolayısıyla yaygın din eğitimi kapsamında mahremiyet ile ilgili sunulacak bir anne/baba eğitim programının hazırlanması gerekli görülmektedir. Ayrıca mahremiyet eğitimi konusunda yapılacak araştırmalarda ebeveyn-çocuk ilişkisinin daha da derinleştirilerek baba-kız, baba oğul, anne-kız ve anne-oğul özelinde çalışılması önerilmektedir. Kuramsal çalışmaların yanısıra, mahremiyet eğitiminde etkili olan ebeveyn dışındaki kişi ve kurumlar üzerine alan araştırmalarının yapılması gerekli görülmektedir.

**Author Contribution / Yazar Katkısı:** *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* Sİ ( %50), MT ( %50); *Literature review / Literatür taraması:* Sİ (%60), MT (%40); *Data collection / Veri toplama:* Sİ (%70), MT (%30); *Data analysis / Veri analizi:* Sİ (%60), MT (%40); *Writing the article / Makalenin yazımı:* Sİ ( %50), MT ( %50); *Revision the article / Makale revizyonu:* Sİ (%80), MT (%20)

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

### **Kaynakça**

- Amman, M. Tayfun. "Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet: Sosyal Bilimsel Yaklaşımlar". İstanbul, 2011.
- Başkurt, İrfan. "İslam Eğitimine Dair Bazı Temel İlkeler". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002), 89-11.
- Bayer, Ali. "Modernleşme Sürecinde Aile: Değişen Annelik ve Babalık". *Tevîlat* 1/1 (2020), 35-60.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Baskı., 2018.

<sup>55</sup> Kemal Yıldız, "Importance of Privacy To Prevent Sexual Abuse of Children", *Öneri Dergisi* 38 (2012), 151-156.

- Çakır, Semiha. *4-6 Yaş Aralığındaki Çocuklara Mahremiyet Eğitimi Verilmesinde Din Eğitiminin Rolü (Sivas örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Diler, Ramazan. "4-6 Yaş Kur'ân Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz) ❶". *Eskişeni* 41 (2020), 623-652.
- Diler, Ramazan. "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 69-98.
- Eliküçük, Aytül - Sönmez, Sibel. "6 Yaş Çocuklarının Cinsel Gelişim ve Eğitimiyle İlgili Ebeveyn Görüşlerinin İncelenmesi". *Aile ve Toplum* 25 (2011), 45-62.
- Erdoğan, İrfan. "İnanç Öğretiminde Fonksiyonel Yaklaşım: Kader ve Kaza Örneği". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 20-47.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2017), 387-394.
- Gündüz, H.Çetin - Çok, Figen. "Ergenlikte anne-baba izlemesi: Ergen, anne-baba bildirimlerine göre bir inceleme". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 16 (2015), 433-441.
- Güneş, Adem. "Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi". *İnsan & Toplum* 7/2 (2017), 25-67.
- Hart, Craig H. vd. "Parenting Skills and Social-Communicative Competence in Childhood". *Handbook of Communication and Social Interaction Skills*. ed. J.O. Greene - B.R. Burleson. 753-797. Mahwah: NJ: Erlbaum, 2003.
- İlkay, Demir vd. "Annelerin Ergeni İzleme Stratejileri: Mahremiyet ve Kişisel Alan Bağlamında Fenomenolojik Bir Çalışma". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2017), 67-89.
- Kaplan, Yılmaz - Ak, Tuğba. "Ergenlerde Psikolojik Belirtiler ve Problem Davranışlarda Anne-Baba Tutumlarının Rolü". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/2 (2018), 154-171.
- Kılavuz, M.Akif. "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 41-58.
- Kılıç, Enes. "Aile ve Din Bağlamında Kuran'daki Mahremiyet Tasavvuru". *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (2018), 54-81.
- Kimter, Nurten. "İlgili-Seven Anne Baba Tutumları İle Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine". *Dinî Araştırmalar* 18/46 (2015), 9-44.
- Kırman, Aslı - Doğan, Özcan. "Anne-Baba Çocuk İlişkileri: Bir Meta-sentez Çalışması". *H.Ü. Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 28-49.
- Kirpitçi, Eyüp. "Din Eğitimi Açısından Baba-Oğul İlişkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2010), 223-239.
- Koçoğlu, Erol - Avcı, Yunus Emre. "Okul Müdürlerinin Görüşleri Doğrultusunda Türkiye'de Mahremiyet Eğitimi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1-25.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2009), 1-26.
- Mavili, Aliye - Bilgin, Özkan. "Kurum Bakımındaki Cinsel İstismar Mağduru Çocuklara İlişkin Bir Araştırma". *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 104-128.
- Measor, Lynda. "Young People's Views on Sex Education: Gender, Information and Knowledge". *Sex Education* 4/2 (2004), 153-166.
- Mücahit, Mustafa. *Ailede Mahremiyet Eğitimi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. I-XIX Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Özaslan, Hatice - Gültekin Akduman, Gülümser. "Ailelerin Mahremiyet Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi". 3/1363-1369. Samsun: SETSCI, 2018.
- Özdemir, Ömer. "Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 313-344.
- Saban, Ahmet - Ersoy, Ali. *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Baskı., 2017.

- Sak, Ramazan vd. "Okul Öncesi Dönem: Anne/baba Tutumları". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2015), 972-991.
- Sak, Ramazan - diğerleri. "Okul Öncesi Dönem: Anne/baba Tutumları". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2015), 972-991.
- Şahin, Adem. "Ergenlerde Dindarlık-Benlik Saygısı İlişkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (2005), 187-198.
- Tetik, Hayati. "Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dinî Gelişimi". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 136-171.
- Tezel Şahin, Fatma. "Mother-Child Relation and Factors Affecting This Relation". *International Journal of Science Culture and Sport* 2/3 (2014), 79-88.
- Tönbül, Özgür. "Aile Eğitimi Programının Annelerin Çocuk Yetiştirme Tutumlarına Etkisinin İncelenmesi". *Okul Psikolojik Danışmanlığı Dergisi* 2/1 (2019), 46-72.
- Türkyılmaz, Zeynep. *3-6 yaş grubu çocuğu olan ebeveynlerin mahremiyet eğitimine dair bilgilerinin incelenmesi (Üsküdar örneği)*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Üstün, Ahmet - Yılmaz, Müge. "Üniversite Öğrencilerinin Aile İçi Demokrasi İle İlgili Görüşlerinin Cinsiyet ve Anne-Baba Eğitim Düzeyine Göre Değerlendirilmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (2008), 77-90.
- Varlı, Abdussamet. "Kur'an'da Peygamberler Örneğinde Ailede Anne-Baba ve Çocukların Hukuku". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 224-247.
- Yalçın, Hatice. "Anne-Çocuk İletişimi Eğitiminin Etkileri". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2013), 179-194.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı., 2018.
- Yıldız, Kemal. "Importance of Privacy to Prevent Sexual Abuse of Children". *Öneri Dergisi* 38 (2012), 151-156.

## Arap Belâgatında Klasik ve Modern Yaklaşımların Kesişim Noktasında Ahmed Mustafa el-Merâgî ve 'Ulûmu'l-Belâga' Adlı Eserinin Önemi

Yusuf Sami SAMANCI\* 

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
Assist.Prof, Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Arabic and Rethoric Department, Konya, Türkiye  
yusufsamisamanci@gmail.com

\*(Corresponding Author/Sorumlu Yazar)

Remzi AYDAR 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
Master's Student, Selcuk University, Social Sciences Institute, Basic Islamic Sciences Department, Konya, Türkiye  
remzi.aydar2@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<b>Makale Geçmişi</b> <b>Geliş:</b> 07.11.2022 <b>Kabul:</b> 01.02.2023 <b>Yayın:</b> 30.06.2023	XIII. (XVIII.) yy. sonlarından günümüze kadar devam eden süreç belâgat ilmi açısından son dönem olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde pek çok ilim dalında yenilik hareketleri başlamıştır. Tabii olarak Arap edebiyatı da yenilik arayışlarından payına düşeni almıştır. Özellikle belâgatçılar ve belâgat eserleri üzerinde yenilik hareketlerinin etkileri yadsınamayacak kadar büyüktür. Bahsi geçen dönem, Arap belâgatı yönünden incelendiği zaman iki farklı akım öne çıkmaktadır. Birinci akım Batı ülkelerinden aldıkları eğitimin etkisiyle hareket eden ebiyatçıların öncülük ettiği yenilik akımıdır. İkinci akım ise belâgatın bu devirde de yeteri kadar sanatsal özgünlüğünü koruduğunu öne sürerek yeniliğe gerek olmadığını savunan klasik usûlcülerdir. Makalemizde son dönem ebiyatçılarından Ahmed Mustafa el-Merâgî'nin (ö. 1883-1952) 'Ulûmu'l-belâga' adlı eserinin üslup ve muhteva özellikleri incelenecektir. 'Ulûmu'l-belâga' yazıldığı dönemdeki gelişmelerin Edebiyat ilmine etkilerini ve klasik usulcüler tarafından Belâgata eklenen yenilik izlerini taşıyan nadide bir eserdir. Çalışmada dönemin getirdiği şartların Belâgat üzerindeki etkileri farklı dönemlerde kaleme alınan Belâgat eserleriyle kıyaslanarak saptanmaya çalışılacaktır.

### The Importance of Ahmed Mustafa el-Merâgî and The Work Titled 'Ulûmu'l-Belâga' At The Interception of Classic and Modern Approaches in Arab Rhetoric

Article Info	Abstract
<b>Article History</b> <b>Received:</b> 07.11.2022 <b>Accepted:</b> 01.02.2023 <b>Published:</b> 30.06.2023	The process that continues from the end of the thirteenth/eighteenth century to the present is accepted as the last period in terms of rhetoric. In this period, innovation movements started in many branches of science. Arabic literature has also taken its share from the search for innovation. The effects of this period, which was quite active, on rhetoricians and their rhetoric works are undeniably great. In this period, there are two different currents of Arabic rhetoric. The first trend is the innovation movement led by the literati who acted under the influence of the education they received from Western countries. The second movement is the classical osoliyoons who argue that rhetoric has adequately preserved its artistic originality in this period and argues that there is no need for innovation. In this study, the style and content features of Ahmad Mostafa al-Maraaghi's (d. 1883-1952) Oloomol-Balâgha will be examined. Oloomol-Balâgha is a rare work that carries the effects of the developments in the period when it was written and the traces of innovations added to rhetoric by classical scholars. In the study, the effects of the conditions brought by the period on rhetoric will be tried to be determined by comparing them with the rhetoric works written in different periods.

**Atıf/Citation:** Samancı, Yusuf Sami-Aydar, Remzi. "Arap Belâgatında Klasik ve Modern Yaklaşımların Kesişim Noktasında Ahmed Mustafa el-Merâgî ve 'Ulûmu'l-Belâga' Adlı Eserinin Önemi". *akif* 53/1 (2023), 41-61. <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2023.31>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

## Giriş

Arap dil ilimleri arasında özel bir yere sahip olan Belâgat ilmi, İslam öncesi dönemde her ne kadar kurallaşmış olmasa da insanlar arasında sözlü olarak revaçta idi. Zira Câhiliye dönemi olarak bilinen ilk dönemde Arap dünyasında okuryazarlık oranı son derece kısıtlıydı. Bundan dolayı mezkur dönemde Araplar, önemli tarihi olaylar, özdeyişler, hutbeler, hikâye ve masallar gibi gerek manzum gerekse de nesir şeklindeki edebî ürünleri sözlü olarak nakletmekteydiler. Sözlü geleneğin muhafazası ve bahsi geçen dönemde var olan edebî birikimin aktarımında, ifadelerin akılda kalıcı, dil hatalarından arındırılmış, sanatlı ve edebî zevke hitap eden yapıda söylenmesi ise önem arz etmekteydi. O dönemde insanlar bu durumu belâgatlı şiir ve nesirlerle sağlamışlardır.

Câhiliye döneminde sanatlı sözlere çok fazla önem verilmiştir. Kimi zaman bir söz yıllarca sürebilecek savaşlara sebep olurken yine bir şairin dizeleri yıllarca süren savaşların sona ermesine sebep olabiliyordu. Arap toplumunda kelimeleri bu denli etkili kılan unsurun, sözün belâgattan aldığı pay olduğu söylenebilir. Aynı şekilde İslam'ın ilk dönemlerinde Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Araplarda söz sanatlarına özellikle ehemmiyet verildiği için Allah, vahyi insanları aciz bırakacak bir üslupla göndermiştir. Hidâyet rehberi olan Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz ve îcâz ile gönderilmesi belâgat ilmine rağbeti artırmıştır. Bunun sonucu olarak da Belâgat ilmine dair eserler tedvin edilmeye başlanmıştır.

İlk dönemlerde belâgat konuları gramer ve edebî tenkide dair telif edilen eserlerin muhtevasında mündemiç olarak ele alınmıştır. IV./III. asırdan itibaren başlayan ve VIII./ XII. asra kadar geçen süreç, belâgatın müstakil bir ilim hüviyeti kazanma dönemi olarak bilinir.<sup>1</sup> Belâgat alanında ilk eser el-Muberrred'in (ö. 286/900) telif ettiği *el-Belâga* isimli risale veya İbnu'l-Mu'tez'in *Kitâbu'l-bedî'* adlı eseri olduğu söylenmektedir.<sup>2</sup> XIII./XIX. yüzyıldan günümüze kadar devam eden süreç ise Belâgat ilminin son dönemi olarak değerlendirilir.<sup>3</sup>

XIX. yüzyıl başlarında yaşanan siyasal, ekonomik ve kültürel gelişmeler birçok ilim dalında yenilik arayışlarına sebebiyet vermiştir. Belâgat ilmi de bu yenilik arayışlarından payına düşeni almıştır. Söz konusu dönemde belâgat ilmine yönelik iki farklı bakış açısı dikkati çekmektedir. İlk olarak belâgata diğer ilimler karşısında yeni bir veçhe kazandırmak isteyen, Batı dünyasındaki estetik çalışmalarının belâgata entegre edilmesini ve belâgatın edebî tenkitle birleşmesini amaçlayan kimi dilciler çoğunlukla Batı edebîyatının etkisi altında kalarak bu düşüncelerini dile getirmişlerdir. Yenilikçiler olarak tanımlayabileceğimiz bu edebîyatçılar Belâgat ilminin yenilenmesi gerektiğine dair birçok sebep ileri sürmüşlerdir. Söz konusu sebepleri genel hatlarıyla şöyle sıralamak mümkündür:

- Arap edebiyatında belâgatın donuklaşması
- Belâgat ilminin cüzi meselelerle daha fazla iştilal etmesi
- Belâgatın müstakil bir ilim haline gelmesi ve bu nedenle edebî metinleri tahlil etme vasfını yitirmiş olması
- Belâgatın ayrıntılara boğulmuş olması

---

<sup>1</sup> Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 5/380-382; İsa Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü: Fesahat, belâgat, meânî, beyân ve bedî'* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 75.

<sup>2</sup> Kenan Demiryak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 145; Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, 74.

<sup>3</sup> Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, 74; Kılıç, "Belâgat", 5/382.

- Belâgatın diğer edebî ilimlerden tam olarak ayrılması
- Belâgat konularında şâhid getirme sorunu<sup>4</sup>

Zikredilen gerekçeler incelendiğinde bir kısmı arasındaki çelişkiler göze çarpmaktadır. Zira belâgatın müstakil bir ilim haline gelmesi ve bu durumun edebî metinleri tahlil etme vasfını ortadan kaldırdığı iddiası ile belâgatın diğer edebî ilimlerden tam olarak ayrılmadığı düşüncesi arasında tenakuz olduğu aşikârdır. Ancak bu çelişkilerin yanı sıra söz konusu gerekçelerde ilim dünyası tarafından kabul edilen görüşler de mevcuttur. Örneğin yenilik akımı savunucularının, klasik belâgatın bazı konularının fazla ayrıntılı işlenmesi sebebiyle belâgatın öğreniminin zorlaştığı varsayımlarında haklılık payları vardır. Ayrıca yenilik yapılması hususunda savundukları diğer bir konu olan Kur'ân'ın ve edebî metinlerin sanatsal tahlili konusunda işlevsellik açısından yeteri kadar tahlile önem verilmemesi, bu sebeple belâgatın zor ve anlaşılması güç bir ilim dalı olması da günümüzde belâgat alanındaki sorunlar arasında kabul edilebilir. Bahsi geçen görüşleri savunan yenilikçi ekolün en önemli temsilcileri arasında Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), Emîn el-Hûlî (ö. 1966), Ahmed Şuayb (ö. 1910) ve Ahmed Hassan ez-Zeyyât (ö. 1968) gibi edebiyatçılar zikredilebilir.<sup>5</sup>

Belâgatın son dönemindeki diğer bir ekol, yukarıda değinilen yenilik arayışlarına muhalif olan ve belâgatın klasik dönemdeki haliyle muhafaza edilmesini savunan edebiyatçıların görüşlerinden oluşmaktadır. Yenilikçilerin savundukları ve belâgat için gerekli gördükleri düzenlemelerin belâgatın temelini ve esas amacına zarar vereceğini iddia eden bu edebiyatçılar, klasik dönemde telif edilmiş eserleri ve klasik dönem belâgatçılarının metotlarını esas alarak çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Klasik usul savunucuları olarak tanımlayabileceğimiz bu âlimler dönemin getirdiği şartlar neticesinde belâgat ilimlerinin daha kolay anlaşılmasını da gerekli görmüşlerdir. Bu bağlamda okullarda ve üniversitelerde öğrencilere kolaylık sağlanması amacıyla eserlerinde klasik usule ilaveten basit eklemelerde bulunmuşlardır. Bu ekolün dikkat çeken diğer bir yönü, mensubu olan âlimlerin eserlerinde edebî tenkit ve tartışmalara dipnotta kısa açıklamalar dışında yer vermemesidir. Ahmed el-Mersafî (1890), *Ulûmu'l-belâga* adlı eserini incelediğimiz Ahmed Mustafa el-Merâgî (1952) ve Ahmed el-Hâşimî gibi âlimler bu akımın önde gelen temsilcilerindendir.<sup>6</sup>

## 1. Ahmed Mustafa El-Merâgî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ahmed Mustafa el-Merâgî, m. 1883 yılında Mısır'ın Saîd bölgesinin Circâ vilayetine bağlı el-Merâğa kasabasında dünyaya gelmiştir. Tam adı Ahmed b. Mustafa b. Muhammed b. Abdulmunim'dir. Şeriflerden olan ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelen el-Merâgî'nin nesebi Hz.

<sup>4</sup> Mâzin el-Mubârek, *el-Mucez fî târihi'l-belâga*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2014), 7,108; Ahmed Matlûb, *Dirâsâtu belâgiyye ve nakdiyye*, (Dimeşk: Dâru'r-Reşîd, 2010), 16; Neval Câsim Muhammed, *Cuhûdu'l-muhaddisîn fî tecdîdi'l-belâgati'l-arabiyye*, (Basra: Mecelletu Kulliyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye, 2013), 4-12; Muhammed Ganîmî el-Hilâl, *en-Nakdu'l-edebiyî'l-hadîs*, (Kahire: Dâru'n-Nehda Mısır, 1998), 238-239; Muhammed Rıfat Zencîr, *Mebâhis fî'l-belâga ve İcâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Dubai: Silsiletu'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2007), 401-403; Emîn el-Hûlî *Menâhicu tecdîdin fî'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsir ve'l-edeb*, (Kahire: Dâru'l-Mârife, 1961), 266-267; Abdulkâdir Huseyin, *Eseru'n-nuhât-i fî'l-bahsi'l-belâgî*, (Kahire: Dâru'l-Garîb, 1998), 420.

<sup>5</sup> Ali Bulut, *Belâgat İlminin Tarihsel Süreci*, (Kocaeli: İksad, 2020), 41. el-Mubârek, *el-Mucez fî târihi'l-belâga*, 110; Merâgî, *Târîhu 'Ulûmi'l-belâga*, 43; Samancı, *"Belâgat Dersi ve Önemi"*, 62; Kılıç, *"Belâgat"*, 5/383.

<sup>6</sup> Bulut, *Belâgat İlminin Tarihsel Süreci*, 41; Kılıç, *"Belâgat"*, 5/382-383; Yusuf Sami Samancı, *Belâgat Dersi ve Önemi*, Yüksek Öğretimde Arapça Eğitimi 1 (Konya: Palet Yayınları, 2020), 62; Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, 78.

Peygambere kadar uzanmaktadır. Köklü bir ilmi geleneğe sahip olan ailesine, kadı yetiştirme konusundaki şöhretleri sebebiyle “kadı ailesi (أُسْرَةُ الْقَاضِي)” lakabı verilmiştir.<sup>7</sup>

İlköğrenimine doğduğu köyde başlayan el-Merâgî, burada Kur’ân’ı ezberlemiş ve tecvid kaidelerini öğrenmiştir. Ardından ilim öğrenmek amacıyla 1897 yılında el-Ezher’e girmiş, el-Ezher’deki tahsili esnasında okutulan birçok eseri ezberlemiştir. Burada Muhammed Abduh, Muhammed Bahît ve Muhammed Hasaneyn el-Adevî gibi döneminin önde gelen âlimlerden ders almıştır. el-Merâgî, el-Ezher’deki eğitimini tamamlamak üzereyken kendi isteğiyle Kahire’nin Dâru’l-‘Ulûm’una geçiş yapmış ve buradan 1909 yılında mezun olmuştur. Mezuniyetinin ardından el-Merâgî farklı medreselerde müderrislik yapmış, bir zaman sonra Feyyûm’da bulunan Medresetu’l-muallimîn’de idareci olarak göreve başlamıştır. Ardından Sudan’da bulunan Gordon Üniversitesi’nde İslam Hukuku ve Arap Dili derslerini vermesi için görevlendirilmiştir. Akabinde İslam hukuku ve Arap dili hocası olarak Mısır’daki Dâru’l-‘ulûm’a dönmüştür. Sonrasında el-Ezher Arap Dili Fakültesi’nin belâgat ve edebiyat kürsüsünde belâgat ilimleri derslerini vermesi için görevlendirilmiştir. el-Merâgî hocalık yaptığı süre içerisinde birçok öğrenci yetiştirmiş, bunun yanı sıra ilim hayatı boyunca pek çok eser ve risale yazmıştır.

Ahmed Mustafa el-Merâgî’nin en meşhur eseri *Tefsîru’l-Merâgî*’dir. Yazımı 7 yıl süren eser 1946 yılında 10 cilt olarak yayımlanmıştır.<sup>8</sup> el-Merâgî, söz konusu eserinde konuları açıklama ve içerik tasnifi gibi hususlarda yeni ve özgün metotlar geliştirmiştir. Ayrıca yaptığı açıklamalarında aslı ve senedi olmayan, tefsir imamları tarafından kabul görmeyen kıssa ve rivayetlere yer vermemiştir.<sup>9</sup>

Ahmed Mustafa el-Merâgî’ye ait diğer bazı eserler şunlardır: *Hidâyetu’t-tâlib*, *Tehzîbu’t-tavdîh*, *Buhûs ve ârâ’ fî ‘Ulûmi’l-belâga*, *Târîhu ‘Ulûmi’l-belâga ve’t-tâ’rifu bi-ricâlihâ*, *Murşidu’t-tullâb*, *el-Mûcez fî târihi’l-edebî’l-arabî*, *ed-Diyâne ve’l-ahlâk*, *el-Hisbe fî’l-İslâm*. el-Merâgî’nin farklı konularda kaleme aldığı bazı risaleler ise şunlardır: *er-Rifku bi’l-hayevân fî’l-İslam*, *İnneme’s-seyl*, *İsbâtu ruyeti’l-hilâli fî Ramazân*, *el-Hutabu ve’l-hitâb fî’d-devleteyn el-Emeviyye ve’l-Abbâsiyye*.<sup>10</sup> Bu eserler dışında *Esrâru’l-belâga*<sup>11</sup> ve *Delâilu’l-i’câz*<sup>12</sup> gibi eserlerin tahkikini yapıp neşretmiştir.<sup>13</sup>

Ahmed Mustafa el-Merâgî’nin belâgat, nahiv, sarf, tefsir, ahlak ve güncel meseleler gibi farklı konularda eserler ortaya koyması çok yönlü bir âlim olduğunu göstermektedir. Hayatının son anlarına kadar ilimle meşgul olan ve birçok eser veren Ahmed Mustafa el-Merâgî, 1952 yılında Kahire’de vefat etmiştir.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Ahmed Mustafa Merâgî, *Târîhu ‘Ulûmi’l-belâga ve’t-tâ’rif bi-ricâliha*, (Mısır: Şirketu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1950), 219; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, *Menhecu’l-medreseti’l-akliyyeti’l-hadîse fî’t-tefsîr*, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1407), 1/208.

<sup>8</sup> Ahmed Mustafa Merâgî, *Tefsîru’l-merâgî*, (Mısır, Tabatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946).

<sup>9</sup> Merâgî, *Târîhu ‘Ulûmi’l-belâga*, 220; er-Rûmî, *Menhecu’l-medreseti’l-akliyye*, 1/208-211.

<sup>10</sup> Merâgî, *Târîhu ‘Ulûmi’l-belâga*, 220; er-Rûmî, *Menhecu’l-medreseti’l-akliyye*, 1/208; İbrâhim b. Abdullah Hâzimî, *Mevsûâtu alâm*, 2/739; M. Kâmil Yaşaroğlu, *‘Merâgî, Ahmed Mustafa’*, (Ankara: TDV, 2004), 29/164

<sup>11</sup> Bkz. Ebû Bekir Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru’l-belâga*, thk. Ahmed Mustafa Merâgî, (Kahire: el-Mektebetu’t-Ticâriyye, 1948).

<sup>12</sup> Bkz. Ebû Bekir Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu’l-i’câz*, thk. Ahmed Mustafa Merâgî, (Kahire: el-Mektebetu’t-Ticâriyye, 1948).

<sup>13</sup> Merâgî, *Târîhu ‘Ulûmi’l-belâga*, 219; er-Rûmî, *Menhecu’l-medreseti’l-akliyye*, 208-209; İbrâhim b. Abdullah el-Hâzimî, *Mevsû’atu’l-a’lâmî’l-karnî-r-râbi’ ‘aşer ve’l-hâmis ‘aşer el-hicrî fî’l-âlemi’l-arabiyyi’l-İslâmî*, (Riyad: Dâru’s-Şerîf, 1998), 2/739.

<sup>14</sup> Hâzimî, *Mevsû’atu’l-a’lâm*, 2/739; Yaşaroğlu, *‘Merâgî, Ahmed Mustafa’*, 29/164.

el-Merâgî'nin önemli çalışmalarından biri de belâgat ilmine dair telif ettiği *'Ulûmu'l-belâga'*'dır. Bu çalışmada öz konusu eser, yazım metodu, üslup ve muhteva özellikleri bakımından incelenecektir.

## 2. 'Ulûmu'l-Belâga'nın Genel Özellikleri

el-Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga'*'nın mukaddimesinde belâgat ilminin öneminden kısaca bahsetmiştir. Ardından eseri yazma amacını açıklayan müellif konuyla ilgili şu ifadeler yer vermektedir: *"Yukarıda anlatılanlardan belâgatın (ilim dünyasındaki) önemi ve yüksek mevkisi anlaşılmaktadır. Arapça ilimlerden herhangi biri onun yerini dolduramaz. Tabi olarak farklı zamanlarda âlimler ve araştırmacılar bu alanda eserler telif etmeye yönelmiştir. Onların kovaları arasına kendi kovamızı daldırmak ve bu meydanda (belâgat alanında) bir ok atmayı gerekli gördük. Allah, muvaffakiyetin sahibi ve en doğru yola iletendir."*<sup>15</sup>

*'Ulûmu'l-belâga'*'nın telifine ne zaman başladığıyla ilgili eserde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat eserin son sayfasında el-Merâgî kitabın bitiş tarihiyle ilgili şunları söylemektedir: *"Bu kitabı, Şevval ayının 9. günü hicri 1334 yılında Sudan'ın başkenti olan el-Hartûm şehrinde tamamladım."*<sup>16</sup>

*'Ulûmu'l-belâga'*'nın basılmış birçok nüshası mevcuttur. Ulaşılabilen en eski nüsha 1981 yılında Suriye'de Dâru'l-kalem tarafından neşredilmiştir. Bunun dışında 2003 yılında Fas'ta Dâru'l-âfâkî'l-'arabiyye tarafından ve 2007 yılında Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye tarafından Beyrut'ta yayımlanmıştır.

## 3. Eserin Metot ve Üslubu

el-Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga'*'yı yazarken kullandığı metodu ve bu metodu tercih etmesinin sebeplerini şöyle ifade etmektedir: *"Bu eserimizde mutekaddimûn dönemi eserlerinde kullanılan, okurların belâgatın seçkin ve somut özelliklerini tatbik etmelerini sağlayacak metotlar kullanılmıştır. Bu yöntem geniş açıklama ve şerhlerle birlikte bolca örnek ve şahidlerden oluşmaktadır. Okurun psikolojisine uygunluğu, vicdan ve hissiyatını bu ilme yatkın hale getirmesi bakımından mutekaddimûn âlimlerin kullandığı metot en doğru yoldur. Bunun yanı sıra muteahhirûn âlimlerin uyguladığı tertip ve sınıflandırma yöntemini de bu eserimizde uyguladık. Muteahhirûnun yöntemi, derslerde daha başarılı olunması ve konuların daha kolay ele alınmasını sağlayacaktır. Uyguladığımız yöntem bu ilimlerin (meânî, beyân ve bedî') kurallarında birbirinden bağımsız sanılan hususları bir araya getirecek bir yöntemdir. Yukarıda bahsettiğimiz mutekaddimûn ve muteahhirûn âlimlerin eserlerinde kullanılan usul ve yöntemleri bir araya getiren bir eser telif ettik."*<sup>17</sup>

Yukarıdaki alıntıda belirttiği gibi *'Ulûmu'l-belâga'*, mutekaddimûn âlimlerin belâgat konularına dair açıklamalarıyla birlikte muteahhirûn âlimlerin sınıflandırma yöntemi de baz alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca el-Merâgî kaleme aldığı *Târîhu 'Ulûmi'l-belâga ve't-tarîf biricâlihâ* adlı eserinde, *'Ulûmu'l-belâga'*'da Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1079) ve es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) metotlarını bir araya getirdiğini belirtmektedir.<sup>18</sup> Eserin bir diğer özelliği de metot ve üslup bakımından Hâtîb el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-miftâh* ve *el-Îzâh* adlı eserlerine oldukça benzemesidir.

Genel olarak *'Ulûmu'l-belâga'*'nın yazımında kolay ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Müellif, *'Ulûmu'l-belâga'*'da ele aldığı konuların anlatımında fazla detaya girmekten ve gereğinden fazla

<sup>15</sup> Ahmed Mustafa el-Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye,2007), 3,4.

<sup>16</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga'*, 389.

<sup>17</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga'*, 11.

<sup>18</sup> Merâgî, *Târîhu 'Ulûmi'l-belâga'*, 220.



ihhtisar yapmaktan kaçınmıştır. Eserin bu şekilde orta hacimde hazırlanması, eserin ezberlemek için yazılan eserler gibi az hacimli veya derin araştırmalar yapmak için ansiklopedik bir eser olmadığını göstermektedir. Eserin dilinin sade, akıcı olması ve hacminin bahsi geçen ölçüde oluşu 'Ulûmu'l-belâga'nın okullarda ve medreselerde ders kitabı olarak okutulması için elverişli bir kitap olduğunu göstermektedir. Ayrıca konuların açıklamalarından sonra ilgili başlıkta çok sayıda alıştırmanın çözümüne yer verilmesi<sup>19</sup>, ardından da bazı alıştırmanın çözümünün öğrencilere bırakılması<sup>20</sup> gibi hususlar 'Ulûmu'l-belâga'nın ders kitabı olma hüviyetini kuvvetlendiren argümanlardır.

el-Merâgî, konuların sıralama ve başlıklandırma metodunu önsözde açıklamaktadır. Konuya dair müellif: "Derlerde öğrencilerin daha başarılı olması ve konulara ulaşmanın daha kolay olması için bölümlendirme ve başlıklandırma yöntemi olarak muteahhirûnun yöntemini kullanmayı doğru bulduk." ifadelerine eserin mukaddimesinde yer vermektedir.<sup>21</sup>

### 3.1 'Ulûmu'l-Belâga'da Uygulanan Başlıklandırma Metodu

el-Merâgî 'Ulûmu'l-belâga'yı bir mukaddime, üç ana bölüm, *Serîkâtu's-şiriyye ve mâ yattasılı bihâ* ve el-*Hâtîme* şeklinde toplam altı başlık olarak telif etmiştir. Müellif, kendi döneminde yazılan eserlerin aksine, mukaddime bölümünde ilk olarak, "Beyân ilmi tarihinin kısa bir özeti" başlığıyla kendi zamanına kadar belâgat ilminin geçirdiği tarihi sürecin kısa tarihçesine yer vermiştir.<sup>22</sup> Belâgat tarihi hakkında ayrıca müstakil bir eseri bulunan<sup>23</sup> müellifin, söz konusu kısa tarihçesi ve bazı başlıkların tarihi sürecine değinmesi,<sup>24</sup> çağdaşları arasında belâgat tarihine önem veren bir araştırmacı olduğunun göstergesidir.

Mukaddime bölümünde fesahat ve belâgat kavramları, kelimedede, kelimada ve mütekellimde fesahat konuları, ayrıca ifadenin fasih kabul edilebilmesi için sözde bulunmaması gereken fesahat kusurları ve ardından da kelimedede, kelimada ve mütekellimde belâgat konuları müstakil başlıklar altında ele alınmıştır.<sup>25</sup> Mukaddimededen sonra yazar eserin üç ana bölümünden biri olan meânî kısmına geçmektedir.

el-Merâgî belâgatın ana başlıklarından olan meânî ilmini 12 bâb altında ele almıştır. Bu bâbları da mebbas adı altında alt başlıklara ayırmıştır. Müellif, 'Ulûmu'l-belâga'yı telif ederken sıralama ve başlıklandırmanın bir kısmında el-Kazvî'nin *Telhîsu'l-miftâh* adlı eserinin metodundan faydalanmıştır. *Telhîsu'l-miftâh*'ta meânî ilmi sekiz bölüme ayrılmıştır.<sup>26</sup> 'Ulûmu'l-belâga'dan 10 yıl önce yazılan el-Merâgî ile aynı dönemde yaşamış belâgat âlimlerinden Ahmed el-Hâşimî'nin *Cevâhiru'l-belâga* adlı eserinde ise meânî ilmi dokuz bölüme ayrılmıştır.<sup>27</sup> Bahsi geçen kitapların aksine meânî ilminin 'Ulûmu'l-belâga'da 12 bâba ayrılmasının nedeni, klasik eserlerde aynı bâb başlığı altında incelenen *musned* ve *musnedun ileyh* konularını tek bir başlık altında değil de her birini farklı bâblar şeklinde ele almasından kaynaklanmaktadır.<sup>28</sup> Müellif bu bölümden sonra kitabın ikinci ana bölümünde beyân ilmini konu edinmiştir.

<sup>19</sup> Örnek olarak bkz. 'Ulûmu'l-belâga, 32, 33, 47,48.

<sup>20</sup> Örnek olarak bkz. 'Ulûmu'l-belâga, 34, 48.

<sup>21</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 11.

<sup>22</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 5-12.

<sup>23</sup> Merâgî, *Târîhu 'Ulûmi'l-belâga*.

<sup>24</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 41, 85, 126, 209, 318.

<sup>25</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 13-41.

<sup>26</sup> Ebu'l-Meâlî Celâluddîn el-Hâtîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed Kazvî'nin *Telhîsu'l-miftâh*, (Pakistan: Mektebtu'l-Buşrâ, 2010), 12.

<sup>27</sup> Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye,ty.) 51.

<sup>28</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 42.

el-Merâgî, beyân ilmini klasik ve modern eserlerin çoğunda olduğu gibi teşbih, mecaz ve kinaye şeklinde üç başlıkta ele almıştır. Müellif meânî ilmini ele aldığı bölümde olduğu gibi beyân kısmının başlıklarını da mebhaslar şeklinde alt başlıklara ayırmıştır.<sup>29</sup>

el-Merâgî, bedî' ilmini, klasik eserlerde olduğu gibi *muhassinât lafziyye* ve *muhassinât ma'neviyye* olmak üzere iki başlık altında ele almıştır.<sup>30</sup> Bedî' bölümünde klasik ve modern dönemde yazılan eserlerden farklı olarak, verdiği sanatların çoğunda, ele alınan sanatın en meşhur ismini vermekle yetinmeyip, sanatların diğer isimlerini de zikretmiştir. Örneğin tıbâk sanatı klasik ve modern dönem eserlerde ekseriyetle, sadece المطابق veya التماثل gibi başlıklarla geçmekteyken,<sup>31</sup> 'Ulûmu'l-belâga'da ise tıbâk sanatı التضاد – التكافؤ – المطابقة gibi başlıklarla isimle verilmiştir.<sup>32</sup>

'Ulûmu'l-belâga'da bedî' ilminden sonra gelen *Serikâtu's-şiriyeye* bölümü ilk kez el-Kazvî'nin *Telhîsu'l-miftâh* adlı eseriyle<sup>33</sup> belâgat kitaplarına girmiştir. el-Merâgî, el-Kazvî'nin metodunu eserinde uygulayarak serikât konusuna bahsi geçen başlıkta özel olarak değinmiştir. Son olarak müellif, hâtîme başlığı altında ibtidâ, tehallus ve intihâ kavramlarını açıklamıştır.<sup>34</sup>

Modern dönem belâgat eserlerinden faydalanmayı zorlaştıran genel bir problem olan konuları çok fazla alt başlıklara ayırma sorunu 'Ulûmu'l-belâga'da da kendini göstermektedir. Yukarıda zikredilen eserin bölümleri bu tezimizi doğrulamaktadır. Eserlerde ilimlerin çok fazla bölümlere ayrılması öğrenimi zorlaştırmasının yanında, bilgilerin tatbikinde de sorunlara yol açmaktadır. Bu durum okurun zihninde konu bütünlüğünün sağlanmasına engel olmaktadır. Konuları sınıflandırma ve istişhâd çokluğuyla öne çıkan modern dönemde, konuları gereğinden fazla alt başlıklara ayırmanın da zikrettiğimiz gibi sorunlara yol açması kaçınılmazdır.

VIII/XIV. yüzyıl sonlarından itibaren belâgat ilminde yenilik arayışları ortaya çıkmıştır. Bu yenilik çabalarının bir sonucu olarak, söz konusu dönem âlimleri eserlerinde belâgat konularının anlaşılmasını kolaylaştırmak ve zihinde kalıcılığını sağlamak amacıyla nesir ve şiirden alıştırma yer vermişlerdir.<sup>35</sup> Modern dönemde belâgat alanında eser veren birçok âlim de eserlerinde aynı metodu uygulamış ve konu başlıklarında alıştırma yer vermiştir. Örnek olarak el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*'sında konuların açıklanmasından sonra alıştırma yer vermektedir.<sup>36</sup> Yine modern dönemde telif edilen eserlerden olan *el-Belâgatu'l-vâzıha* adlı eserde de konuların örnek ve açıklamalarından sonra alıştırma yer verilmiştir.<sup>37</sup> el-Merâgî de 'Ulûmu'l-belâga'sında konularla ilgili açıklama ve örneklerin akabinde müstakil başlıklarla alıştırma yer vermektedir. Ancak el-Merâgî, alıştırma bölümünde başlıklandırma olarak hem klasik dönem eserlerinden, hem de dönemindeki diğer belâgat kitaplarından farklı bir metot uygulamıştır. Zira müellif, cevabını verdiği alıştırma için uygulama, alıştırma ve model

<sup>29</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 207-317.

<sup>30</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 317-366.

<sup>31</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbu's-Sinâateyn*, (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952), 307; Ebu'l-Meâlî Celâluddîn el-Hâtîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed Kazvî, *el-İzâh fi 'Ulûmi'l-belâga*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmilyye, 2003), 257; a.mlf., *Telhîs*, 114; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 303; Ali el-Cârîm – Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-vâzıha el-beyân ve'l-meânî ve'l-bedî'* (London: Dâru'l-Meârif, 2005), 280.

<sup>32</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 320.

<sup>33</sup> Kazvî, *Telhîs*, 140.

<sup>34</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 378-386.

<sup>35</sup> Merâgî, *Târîhu 'Ulûmi'l-belâga*, 42.

<sup>36</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 66-68.

<sup>37</sup> Ali el-Cârîm – Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, 153-156.

gibi anlamlara gelen<sup>38</sup> نموذج و تدريب, bunların cevapları için cevap anlamına gelen<sup>39</sup> الإجابة başlığını kullanmış, cevabı verilmeyen alıştırmalar için ise benzeri şekilde alıştırmaya, uygulama gibi anlamlara gelen<sup>40</sup> تمرين başlığını kullanmıştır.<sup>41</sup> Bu sayede müellif çözümleri verilen alıştırmalarla çözümleri okuyucuya ya da öğrenciye bırakılan alıştırmaları tefrik etmiştir.

el-Merâgî, belâgat alanında eser veren bazı âlimler gibi<sup>42</sup> konunun kısa açıklamasını metin kısmında verip geniş açıklamayı dipnot kısmında zikretmemiştir. Konuyla alakalı ve gerekli olan bilgilerin tamamı metin kısmında verilmektedir. Dipnotta ise metin ve örneklerde geçen anlaşılması zor kelimelerin açıklamaları gibi, konulara ek sayılabilecek kısa bilgiler verilmiştir.

el-Merâgî, klasik dönemde kaleme alınan eserlerde pek rastlanmayan, modern dönem belâgat eserlerinde ise sıkça kullanılmaya başlanan<sup>43</sup> tablo ve şemalardan da yararlanmıştır. Örnek olarak müellif beyân ilminin alt başlıklarını genel yapısıyla ifade ettikten sonra bahsi geçen başlıkları şema halinde vermektedir.<sup>44</sup> Yine benzer şekilde musned ve musnedun ileyhin özelliklerini kıyaslama amacıyla söz konusu hususları tablo halinde okuyucuya sunmaktadır.<sup>45</sup>

### 3.2 'Ulûmu'l-Belâga'da Uygulanan İstishâd Metodu

'Ulûmu'l-belâga'da konuların açıklamalarında zikredilen ve yapılan açıklamalara şâhid olarak verilen örnekler ayet, hadis, nesir ve şiirlerden oluşmaktadır. Eserin istishâd metodunda ilk dikkat çeken husus şâhid olarak verilen örnekler arasında Kur'ân ayetlerinin ilk sırada zikredilmesidir. Kur'ân-ı Kerîm'in lafzının fasih ve belîğ olmasından dolayı İslam âlimleri Kur'ân-ı Kerim ayetleriyle istishâd hususunda ittifak halindedirler. Hatta dil âlimlerine göre şâz ve âhâd olan kıraatleri de şâhid olarak kullanmanın mümkün olabileceğini öne sürmektedirler.<sup>46</sup> Bu yüzden el-Merâgî, istishâdlarında Kur'ân ayetlerinden sıkça faydalanmıştır.

el-Merâgî'nin 'Ulûmu'l-belâga'da Kur'ân'dan şâhid olarak verdiği ayetlere bakıldığı zaman bu ayetlerin genel olarak klasik ve modern dönem belâgat kitaplarında yer alan kalıplaşmış örnekler olduğu görülecektir.<sup>47</sup> Ayetlerinden en fazla şâhid zikredilen bölüm, eserin meânî bölümüdür. Bunun yanı sıra meânî bölümü kadar çok olmasa da beyân ve bedî' bölümlerinde de Kur'ân'dan çokça şâhid bulunmaktadır. Bunların dışında *Mukaddime*, *Serikât* ve *Hâtîme* bölümlerinde ayetlerden şâhid getirme oranı oldukça azdır.

'Ulûmu'l-belâga'da şâhid olarak verilen ayetlerden bazılarını örnek olarak burada zikretmek, el-Merâgî'nin Kur'an ayetlerinden istishâd metodunu daha iyi anlamak için faydalı olacaktır. Konuya dair ilk örnek aşağıdaki ayettir:

﴿ إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ﴾

<sup>38</sup>Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, 532; İbrâhim Mustafa vd., el-Mucemu'l-vasît, (İstanbul: Dâru'd-Dava, by), 1/277.

<sup>39</sup>Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, 307; el-Cevherî, es-Sihâh, 1/209.

<sup>40</sup>İbrâhim Mustafa vd., el-Mucemu'l-vasît, 2/852; el-Cevherî, es-Sihâh, 6/2202

<sup>41</sup>Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 21-25.

<sup>42</sup>Bkz. Kazvînî, Telhîs, Hâşimî, Cevâhiru'l-belâga.

<sup>43</sup>Hâşimî, Cevâhiru'l-belâga, 64-65; Ali el-Cârîm – Mustafa Emin, el-Belâgatu'l-vâzıha, 20,36.

<sup>44</sup>Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 212.

<sup>45</sup>Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 45. Benzeri tablo örnekleri için bkz., 151, 155, 242.

<sup>46</sup>Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd Bagdâdî, Hizânetu'l-edeb, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997), 2/9; İbn Cinnî Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî Bagdâdî, el-Muhtesab fî tebyîni vucûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-izâh anhâ, (Kâhire: Dâru Sezgîn,1969), 32.

<sup>47</sup>Hasan Habenneke el-Meydânî, el-Belâgatu'l-'arabiyye ususuha ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ ve suver min tatbikatihâ, (Dâru'l-kalem, Dimaşk, 2013), 1/377, 2/58; Kazvînî, el-İzâh, 204; Hâşimî, Cevâhiru'l-belâga, 97, 125.

“Dağları onun emrine verdik. Sabah akşam yaratıcılarını tesbih ederlerdi.”<sup>48</sup>

el-Merâgî, *meânî* bölümünde 1. bâbın 5. alt başlığında isim cümlesi ve fiil cümlesini konu edinmektedir. İlgili mevzuyu açıkladıktan sonra fiil cümlesinin muzarî fiilli bir cümle olursa ve cümlede gerekli karineler bulunursa, cümlede *istimrâru't-teceddukiye* (devamlı yenilenme) anlamının söz konusu olacağını belirtmektedir. Müellif bu duruma örnek olarak da yukarıdaki ayeti zikretmektedir.<sup>49</sup> Ayette geçen *يُسَبِّحُنَّ* cümlesi hal olarak *مُسَبِّحَاتٍ* manasındadır. *مُسَبِّحَاتٍ* kelimesi yerine *يُسَبِّحُنَّ* şeklinde fiil cümlesinin tercih edilmesi, dağların yaptığı tesbihatın bir defaya mahsus değil birbiri ardınca yinelenen bir fiil olduğunu ifade etmektedir.<sup>50</sup>

el-Merâgî'nin Kur'ân'dan istişhâd metoduna dair diğer bir örnek aşağıdaki ayettir:

﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّقَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾

“Medine ahalisinden ikiyüzlülüğü huy edinmiş kimseler vardır. Siz onları bilemezsiniz, onları yalnızca Allah bilir.”<sup>51</sup>

el-Merâgî yukarıdaki ayeti, *meânî* bölümünde 5. bâbın 2. alt başlığında, musnedun ileyhin takdimini konu ederken zikretmiştir.<sup>52</sup> Musnedun ileyhten sonra nefiy edatlarından biri gelmediği takdirde musnedun ileyh marife ise takdiminin iki mana ifade edeceğini belirtmektedir. Bu manalardan ilki musnedun ileyhin musnede tahsis edilmesidir. Bu manaya örnek olarak el-Merâgî yukarıdaki ayeti şâhid olarak vermiştir.<sup>53</sup>

Hadislerin çoğunun mânâ ile rivâyet edilmesinden dolayı kimi âlimler dil konularında hadis ile istişhâd etmekten geri durmuşlardır. Ancak İbn Harûf en-Nahvî (ö. 609/1212), İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) gibi âlimler hadisleri şâhid olarak kullanmayı caiz görmeyen yanı sıra sahabe ve ehli beytin sözlerinden de istişhâd edilebilmesini uygun saymışlardır.<sup>54</sup> Hadislerle istişhâd konusunda görüş birliği olmaması sebebiyle el-Merâgî '*Ulûmu'l-belâga*'da şâhid olarak hadisler çok az yer vermiştir. Eserde ayet ve şiire oranla hadislerden az faydalanılmasının bir diğer sebebi, klasik belâgat kitaplarında hadislerden cüzi miktarda örnek verilmesi olduğu söylenebilir. Genel olarak '*Ulûmu'l-belâga*'da zikredilen hadisler klasik ve modern dönem belâgat kitaplarında kullanılan örneklerdir.<sup>55</sup> el-Merâgî hadisleri zikrederken hadislerin senetlerini zikretmemiş, hadislerin sadece şâhid olacak kısmını zikretmiştir. Hadislerin kaynaklarına metinde ve dipnotta yer vermemiştir.<sup>56</sup> Bu durum eserde yer alan hadislerle istişhâda dair bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

el-Merâgî'nin hadislerle yaptığı istişhâdlarını daha iyi anlamak için '*Ulûmu'l-belâga*'da geçen hadislerden bir kısmını burada zikretmek faydalı olacaktır. Konuyla ilgili olarak ilk örnek aşağıdaki hadistir:

<sup>48</sup> Sâd, 38/18.

<sup>49</sup> Merâgî, '*Ulûmu'l-belâga*, 57.

<sup>50</sup> Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998), 3/148: Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 6/3945.

<sup>51</sup> Tevbe, 9/101.

<sup>52</sup> Merâgî, '*Ulûmu'l-belâga*, 102-103.

<sup>53</sup> Merâgî, '*Ulûmu'l-belâga*, 103.

<sup>54</sup> Detaylı bilgi için bkz. *Bagdâdî, Hizânetu'l-edeb*, 2/9-15; İsmail durmuş, "*İstîshâd*", (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396-397; Ali Necdî Nâsîf, *en-Nuhât ve'l-istîshâd bi'l-hadîsi's-şerîf*, (Mekke: Mecelletu'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî, 1980), 3/159-164.

<sup>55</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 3/93; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 274.

<sup>56</sup> Örnek olarak bkz. '*Ulûmu'l-belâga*, 37, 33, 286, 357.

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Her kim bilerek benim adıma yalan uydurursa, cehennemdeki yerini hazırlasın.”<sup>57</sup>

el-Merâgî, *beyân* bölümünün 2. babının 18. alt başlığında mürekkep mecaz türlerinden haberi cümlelerde kullanılan inşâî mürekkep yapıya örnek olarak yukarıdaki hadisi zikretmektedir.<sup>58</sup> Hadiste geçen مَنْ النَّارِ مَقْعَدَهُ (Cehennemdeki yerini hazırlasın) cümlesi zahiren bakıldığında emr-i gaip formunda inşâî bir cümledir. Fakat sebebiyyet karinesinden dolayı söz konusu cümle يَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ (yerini hazırlar) şeklinde haber manası taşımaktadır.<sup>59</sup>

Konuyla ilgili diğer bir örnek aşağıda verilen hadistir:

اللَّهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِنَا وَآمِنْ رُؤُوسَنَا

“Allah’ım ayıplarımızı ört, bizi korkularımızdan emin kıl.”<sup>60</sup>

el-Merâgî, *bedî’* bölümünün *muhassinat-ı lafziyye* başlığında ilk olarak lafzî cinas konusunu işlemekte ve bu bölümde nakıs cinasın türlerinden *cinâsu'l-kalb*<sup>61</sup> sanatına örnek olarak yukarıdaki hadisi zikretmektedir.<sup>62</sup> *Cinâsu'l-kalb*, harflerin yerlerinin tamamen veya bir kısmının değişmesine göre iki kısma ayrılır.<sup>63</sup> Hadiste geçen عَوْرَاتِنَا (ayıplarımız) ile رُؤُوسَنَا (korkularımız) kelimelerinin tüm harfleri aynıdır. Kelimelerdeki ع ve ر harflerinin yerlerinin farklı olmasından dolayı bu hadiste *cinâsu'l-kalb* söz konusudur.

Arap belâgatının tedvin edilmeye başladığı dönemden günümüze kadar kaleme alınan belâgat eserleri incelendiği zaman yazılan eserlerin neredeyse tümünde en fazla şahid olarak kullanılan kaynağın Arap şiiri olduğu görülecektir. Arap şiirinin belâgat kitaplarında istişhâd açısından bu denli revaçta olması sebebiyle dil âlimleri şâhid olarak kullanılacak şiir ya da beyitin güvenilirliği ve istişhâd değerine dair prensipler belirlemişlerdir. Bu bağlamda alimler, şiirleriyle istişhâd edilebilecek son şairin Abbasî döneminde yaşamış Ebû İshâk İbrahim b. Herme isimli şair olduğu görüşündedirler.<sup>64</sup> el-Merâgî ‘*Ulûmu'l-belâga*’da, dil âlimlerinin ekseriyetle savunduğu şiirle istişhâda dair bahsi geçen esaslara uymadığı görülmektedir. Zira ‘*Ulûmu'l-belâga*’da şâhid olarak verilen şiirler incelediğinde hemen hemen her tabakadan şairlerin şiirleriyle istişhâd edildiği görülmektedir. Müellif, ‘*Ulûmu'l-belâga*’nın kimi yerlerinde câhiliye şairlerinden İmruülkays ‘ın<sup>65</sup> şiirlerinden şâhid getirirken, diğer yandan Ahmed Şevkî b. Alî b. Ahmed Şevkî (ö. 1868-1932)<sup>66</sup> ve Mahmûd Sâmî b. Hasen Hüsni Bek el-Bârûdî (ö. 1839-1904)<sup>67</sup> gibi modern dönem şairlerinin şiirlerini de şahid olarak vermektedir. Müellifin bu tutumu ve eserin genelinde çok sayıda şahide yer vermesi, yazarın örneklerle konunun

<sup>57</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cuffî el-Buhârî, el-Câmiu's-sahîh, (nşr. Muhammed Zuheyr b. Nâsr, Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “İlim” 80(No. 1291).

<sup>58</sup> Merâgî, ‘*Ulûmu'l-belâga*, 286.

<sup>59</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 3/93; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 274.

<sup>60</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Suleymân b. Eşas es-Sicistânî, *es-Sunen*, (Dâru'r-risâleti'l-Âlemiyye 1430/2009), “Edep” 109 (No. 5075).

<sup>61</sup> Harfleri aynı fakat sıralaması farklı olan iki kelimenin arasındaki cinas çeşidine *cinâsu'l-kalb* denir.

<sup>62</sup> Merâgî, ‘*Ulûmu'l-belâga*, 357.

<sup>63</sup> Hasan b. İsmail b. Hasan b. Abdurrezzak el-Cenâcî, *el-Belâgatu's-sâfiye fî'l meânî ve'l beyân ve'l bedî'*, (Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâsi'l-Kâhire, 2006), 189; ‘Atîk, *bedî'*, 211-212; el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-arabiyye*, 2/496.

<sup>64</sup> Bagdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, 1/29-30; Yusuf Sami Samancı, *Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatından Bir Hazine Abdulkâdir Bagdâdî ve Hizânetu'l-edeb'i*, (Konya: Yediveren Kitap, 2020), 71-72.

<sup>65</sup> Bkz. Merâgî, ‘*Ulûmu'l-belâga*, 230.

<sup>66</sup> Bkz. Merâgî, ‘*Ulûmu'l-belâga*, 270.

<sup>67</sup> Bkz. Merâgî, ‘*Ulûmu'l-belâga*, 85.

kavranmasına öncelik verdiğini göstermektedir. Bunun sonucu olarak da el-Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga'da örnekler aracılığıyla konunun anlaşılması ve zihinde kalıcılığının sağlanmasını hedeflemiştir. Ancak farklı tabakalardan şairlerin şiirlerine yer verirken şiirin şâhidlik değerini dikkate almaması, eserin bu konuda güvenilirliğini zedeleyen bir kusur olarak karşımıza çıkmaktadır.

el-Merâgî'nin 'Ulûmu'l-belâga'sında Arap şiirinden istişhâd etme konusundaki tutumunun daha iyi anlaşılması amacıyla eserde verilen şiirlerden bazılarını burada zikretmek faydalı olacaktır. Konuyu dair ilk örnek aşağıda verilen beyittir:

عَدَائِرُهُ مُسْتَشْرَزَاتٌ إِلَى الْعَلَا تَصِلُ الْعِقَاصُ فِي مُتْنِي وَمُرْسَلِ

"Saçlarının topuzu yukarıya doğru bükülmüştü. Kurdeleleri de örgülü ve ayrı saçları arasında kayboluyordu."<sup>68</sup>

el-Merâgî, mukaddimesinde kelimenin fesahatini bozan kusurları zikrederken, تنافر الحروف alt başlığını, şiddetli ve hafif olmak üzere ikiye ayırmıştır. Tenâfurul-hurufun hafif oluşuna örnek olarak câhiliye şairlerinden İmrüülkays'ın yukarıda zikredilen beytini şâhid olarak getirmiştir.<sup>69</sup> Beyitteki مُسْتَشْرَزَاتٌ kelimesi sözlükte "bükülmüş ve kaldırılmış" anlamlarına gelmektedir.<sup>70</sup> Söz konusu kelimeye alternatif olarak aynı manaya gelen مرتفعات kelimesi kullanılabilirdi. مُسْتَشْرَزَاتٌ kelimesi lisana ağır gelmesi sebebiyle bu kelimenin kullanılması sonucu fesahat kusurlarından olan تنافر الحروف yani harflerin uyumsuzluğu meydana gelmiştir.

el-Merâgî'nin şiir şâhidlerinden bir diğeri aşağıda verilen beyittir.

وَلَوْ أَنَّ مَجْدًا أَحْلَدَ الدَّهْرَ وَاحِدًا مِنَ النَّاسِ أَبْعَى مَجْدُهُ الدَّهْرَ مُطْعِمًا

"Eğer şeref bir insanı alemde ebedi tutsaydı, Mutim'in şanı kendisini baki kılardı."<sup>71</sup>

el-Merâgî, Mukaddimesinde kelamın fesahatini bozan unsurları işlerken za'f-ı te'lîfe örnek olarak Hassân b. Sâbit'in (60/680 ) yukarıda verilen beytini şâhid olarak vermiştir.<sup>72</sup> Za'f-ı te'lîf, kelamın meşhur olan nahiv kurallarına aykırı olmasıdır. Bu durum kargaşaya sebep olduğu için fesahat kusurlarından sayılır. Beyitte geçen مجده kelimesindeki zamir lafzen muteahhir olan مطعما kelimesine racidir. مطعما kelimesi aynı zamanda meful olduğu için derece olarak da sonda gelmesi gerekir. Bu durumda söz konusu ifadede hem lafzen hem de rütbeten izmâr kable'z-zikir olması kelâmın fesâhati için bir kusurdur.<sup>73</sup>

Zikredilen örnekler incelendiğinde müellifin eserde kullandığı şâhidlerin konuyu pekiştirme hususunda oldukça başarılı olduğu söylenebilir.

<sup>68</sup> Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seba* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turasu'l-'Arabî, 2002), 55.

<sup>69</sup> Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 16.

<sup>70</sup> el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-hilâl, ty.), 6/231; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, (Beyrut: Dâru İhyâu't-turâsu'l-'arabî, 2001), 11/206; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mucem mekâyisi'l-luga*, (Amman: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/271.

<sup>71</sup> Hassân bin Sâbit, *Divân-u Hassân b. Sâbit*, (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 235.

<sup>72</sup> Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 29.

<sup>73</sup> Kazvînî, *el-İzâh*, 29; Abdülaziz 'Atîk, *İlmu'l-meâni* (Beyrut: Dâru'n-nehdati'l-'Arabiyye, 2009), 19.

#### 4. Eserin Kaynakları

el-Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga'yı yazarken hangi kaynaklardan faydalandığını eserinde belirtmemiştir. Müellifin yaptığı alıntı ve atıflardan, eserin yazımında faydalanılan kaynakları tespit etmek mümkündür. Yukarıda bahsedildiği gibi el-Merâgî, eserin mukaddime kısmına başlamadan önce esas aldığı yöntem ve üsluba değinmiştir.<sup>74</sup> Özet olarak mutekaddimûnun açıklamalarıyla, muteahhirûnun bablara ayırma metotlarını bir araya getirerek 'Ulûmu'l-belâga'yı kaleme aldığını belirtmiştir.<sup>75</sup> Yazarın bu açıklaması göz önünde bulundurularak eser incelediği zaman, eserde konularla ilgili yapılan açıklamalarda faydalanılan kaynakların tamamına yakınının mutekaddimûn dönemi belâgat eserleri olduğu görülecektir. Eserin bâb başlıkları, sınıflandırma ve alıştırılarda ise müellif, büyük oranda el-Kazvî'nin *Telhîs'i* ve el-Hâşimî'nin *Cevâhiru'l-belâga* adlı eserinden faydalanmıştır.

el-Merâgî'nin eserinde kullandığı kaynaklar arasında en fazla faydalandığı eserler şunlardır:

Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî'nin (ö. 400/1009) *Kitâbus-Smâateyn: el-kitâbe ve's-şî'r'i*

İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö. 456/1064) el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih ve nakdih'i

Ebû Bekir Abdulkâhir el-Curcânî'nin (ö. 471/1078) *Esrâru'l-belâga'sı* ve *Delâilu'l-i'câz'ı*

Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm'u*

Ebu'l-Meâlî Celâluddîn el-Hâtîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-miftâh'ı*

el-Merâgî istiare-i mekniyyeyi anlatırken *Telhîsu'l-miftâh'tan* faydalanmıştır. Ayrıca 'Ulûmu'l-belâga, *Telhîsu'l-miftâh* gibi bir mukaddime, üç bölüm ve bir hâtimededen oluşması, konuların sıralanışı gibi birçok hususta *Telhîsu'l-miftâh'a* benzerlik göstermektedir.<sup>76</sup>

Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî'nin (ö. 1878-1943) *Cevâhiru'l-belâga'sı*

'Ulûmu'l-belâga'dan 10 yıl önce yazılmış olan *Cevâhiru'l-belâga*, bölümlerin benzerliği, konuların işleniş sırası, alıştırma başlıkları ve örneklendirmeler gibi birçok hususta 'Ulûmu'l-belâga'nın önemli kaynaklarından biri olarak temayüz etmektedir.

#### 5. Eserin Muhteva Özellikleri

'Ulûmu'l-belâga bir mukaddime, üç ana bölüm, hâtime ve serikât olmak üzere bir mukaddime dört bölüm ve bir hâtimededen oluşmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi eser içerik bakımından el-Kazvî'nin *Telhîs'ine* ve el-Hâşimî'nin *Cevâhiru'l-belâga'sına* büyük oranda benzerlik göstermektedir.

el-Merâgî, mukaddimesinden önce "Beyân ilimleri tarihinin özeti" başlığı altında belâgatın müstakil bir ilim olarak doğuşundan kendi asrına kadar, belâgat ilimlerinin tarihi süreci hakkında özet bilgilere yer vermiştir. Burada belâgat ilmine olan ihtiyacı, bu ilmi ilk kimin derlediğini, belâgatın altın çağını ve belâgat hakkında yazılmış olan eserlerin şerh ve haşiye edildiği dönemleri konu edinmektedir. Bu bilgilerin ardından müellif kendi döneminde Mısır'da telif edilen belâgatla ilgili muhtasar kitapların çokluğuna değinmiştir. Ayrıca bu ihtisarlarda takip edilen yöntem ve üslubun, *Telhîs* ve şerhlerinin esas alınarak telif edildiğini belirtmiştir.

<sup>74</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 11-12.

<sup>75</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 11.

<sup>76</sup> Merâgî, 'Ulûmu'l-belâga, 272.

Bu bölümde yazar son olarak, eserini yazarken kullandığı metoda da yer vermiştir.<sup>77</sup> Gerek klasik gerek de modern dönem belâgat eserlerinde genellikle belâgat tarihine dair bilgilere yer verilmemektedir. el-Merâgî'nin eseri belâgat tarihine dair verdiği bu bölümle, modern dönem belâgat alanında kaleme alınan eserlerden ayrılmaktadır. Zira modern dönemde kaleme alınan *Cevâhiru'l-belâga* ve *el-Belâgatu'l-vâziha* gibi modern dönem belâgat eserlerinde belâgat ilimlerine dair tarihi bilgilere yer verilmemiştir.<sup>78</sup>

Mukaddime bölümünde yazar, fesahat ve belâgat kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarını vermektedir. Devamında fesahat ve belâgat terimlerinin kullanımına dair âlimlerin farklı görüşlerini belirtmiştir. Kelimede fesahat konusunu *Telhîs*'te olduğu gibi "*Müfrette fesahat*" başlığıyla ele almıştır.<sup>79</sup> el-Hâşimî'nin *Cevâhiru'l-belâga*'sında aynı konu "*Kelimenin fesahati*" başlığıyla verilmektedir.<sup>80</sup> el-Merâgî, bu bölümde el-Kazvîni'nin isimlendirmesini tercih etmiştir. Aynı bölümde fesahat kusurlarını ele alırken, *tenâfuru'l-huruf* ve *garâbet* gibi fesahat kusurlarını kendi aralarında *الثقل في التثقل* ve *الثقل في الخفيف* olmak üzere ikiye ayırmıştır.<sup>81</sup> *Telhîs*'te ise el-Kazvîni böyle bir ayırım yapmamaktadır.<sup>82</sup> Bu ayırım daha çok modern dönemde yazılan belâgat eserlerinde göze çarpmaktadır.<sup>83</sup>

el-Merâgî, kelimede fesahati bozan kusurları dört başlıkta ele almıştır.<sup>84</sup> Her ne kadar *'Ulûmu'l-belâga* yöntemi ile aralarında ekol farkı olsa da fesahati bozan kusurlar aynı dönem eserlerinden olan *el-Belâgatu'l-vâdiha*'da da dört başlıkta ele alınmaktadır.<sup>85</sup> el-Hâşimî ise *Kesretu't-tikrar* ve *Tetâbu'u'l-idâfe* başlıklarını da ekleyerek konuyu altı başlıkta incelemiştir.<sup>86</sup> el-Hâşimî'nin fazladan iki başlık eklediği bölümleri el-Merâgî, *tenâfuru'l-huruf* başlığı altında incelemektedir. Ayrıca el-Merâgî, kelimede fesahati bozan kusurlardan ilki olan *tenâfuru'l-kelimât*'a sebep olan durumları beş alt başlıkta açıklamıştır.<sup>87</sup> el-Merâgî, bu açıklamalardan sonra mütekellimin fesahatine kısaca yer vererek devamında belâgat ve belâgatın gerekçeleri bahislerini açıklamaktadır.

Klasik dönem eserlerinin aksine modern dönemde kaleme alınan eserlerin büyük bir kısmında "*üslup çeşitleri*" başlığı altında belâgat ilminde kullanılan üslup türlerine yer verilmiştir.<sup>88</sup> *'Ulûmu'l-belâga*'da bahsi geçen konuya dair müstakil bir başlık bulunmamaktadır. Bu durum el-Merâgî'nin eserinde klasik dönemde telif edilen eserlerin etkili olduğunu teyit eden diğer bir husustur.

### 5.1 'Ulûmu'l-belâga'da Meânî Konularının İşlenişi

*'Ulûmu'l-belâga*'da on iki bâbda tasnif edilen meânî konuları, *Telhîs* ve *Telhîs*'in şerhlerden biri olan *el-Mutavvel*'de sekiz bâb olarak ele alınmıştır.<sup>89</sup> el-Hâşimî bu bölümü dokuz kısımda

<sup>77</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 5-12.

<sup>78</sup> Ali el-Cârîm – Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-vâziha*.

<sup>79</sup> Kazvîni, *Telhîs*, 7.

<sup>80</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga* 19-20.

<sup>81</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 16-18.

<sup>82</sup> Kazvîni, *Telhîs*, 7.

<sup>83</sup> Muhammed Ahmed Kâsım-Muhyiddin Dîb, *'Ulûmu'l-belâga el-Bedî' ve'l-beyân ve'l-meânî*, (Lübnan: el-Muessesetu'l-hadîse li'l-kitâb, 2003), 27-28; el-Cenâcî, *el-Belâgatu's-sâfiye*, 76-77.

<sup>84</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 25.

<sup>85</sup> Ali el-Cârîm – Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-vâziha*, 6-7.

<sup>86</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 32.

<sup>87</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 25-27.

<sup>88</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 44; Ali el-Cârîm – Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-vâziha*, 12; Ahmed Kâsım- Muhyiddin Dîb, *'Ulûmu'l-belâga*, 39.

<sup>89</sup> Kazvîni, *Telhîs*, 12; Saduddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi miftâhi'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 170,171.



incelemiştir.<sup>90</sup> el-Merâgî, musned ve musnedun ileyhin hallerini müstakil bâblarda ele aldığından dolayı 'Ulûmu'l-belâga'da meânî ilminin alt başlıkları on iki müstakil bâba çıkmıştır.<sup>91</sup> Bu bâbların içeriği aşağıda belirtildiği şekildedir:

1. bâbda el-Merâgî haber konusunu ele almıştır. Haberin tanımı, aslî iki amacı (fâidetu'l-hâber ve lâzimu'l-fâide), asıl amacın dışında diğer amaçları, muhatabın konumuna göre dereceleri (ibtidâî, talebî ve inkârî) ve son olarak el-Kazvîni'den farklı olarak<sup>92</sup> *Tenbihât* başlığı altında haberi tekîd eden edatlar ve haberin mecazî anlamları konularına yer verilmiştir.<sup>93</sup>

2. bâbda inşâ konusu iki kısımda ele alınmıştır. İlk olarak gayr-i talebî inşâ ve kısımları kısaca verildikten sonra talebî inşânın kısımları alt başlıklar halinde verilmiştir. Son olarak da tenbîh alt başlığıyla inşânın hakiki manasının dışında kullanımları konu edilmiştir.<sup>94</sup>

3. bâbda yazara göre zikir asıl olduğu için, musned ve musnedun ileyhin hallerinden ilk olarak zikir konusu ele alınmıştır. el-Merâgî, zikir üslubunun tarihçesi hakkında şu açıklamaları yapmaktadır: *Zikir üslubu ilk olarak es-Sekkâkî ve ona tabi olan âlimler tarafından işlenmeye başlamıştır.*<sup>95</sup> *el-Askerî ve el-Curcânî gibi belâgat ilminin önde gelen âlimlerinin eserlerinde zikir üslubuna dair bir bilgi verilmemiştir. Zikir, her ne kadar nahiv ilminin konularına daha çok benzese de fesahat konuları arasında araştırılması daha uygundur.*<sup>96</sup> el-Merâgî eserinde genel anlamda el-Askerî ve el-Curcânî'nin metotlarını uygulamıştır. Bu iki âlim eserinde zikir üslubuna yer vermediği için müellif yalnız el-Askerî ve el-Curcânî'nin zikir üslubunu işlemediğini belirtmiştir.

4. bâbda hazif konusunu ele alan yazar, hazfin öneminden bahsettikten sonra musned, musnedun ileyh ve mefulun hazfedilmesini birçok farklı alt başlıklara ayırıp açıklamaktadır.<sup>97</sup> *Telhîs ve Cevâhiru'l-belâga'da* ise hazif konusu "musnedin halleri" ile "musnedun ileyhin halleri" olmak üzere sadece iki başlıkta incelenmektedir.<sup>98</sup>

5. bâbda el-Merâgî takdim ve tehir konusunu tek bir bâb altında ele almıştır. Yazar, bu bâbda daha çok takdimden bahsetmektedir. Takdim konusunun özelliklerini ve kısımlarını verdikten sonra musnedun ileyh, musned ve fiile muteallak olan hallerin takdimini alt başlıklar halinde işlemektedir. Son olarak da bâbın bitiminde tehir konusuna kısaca değinmektedir.<sup>99</sup>

6. bâbda öncelikle tarif ve tenkir arasındaki farkların verilmesinin ardından musnedun ileyh ve musnedi marife yapan unsurlar alt başlıklarla ele alınmıştır.<sup>100</sup>

7. bâbda yazar, tenkîr konusunun birçok belâgat kitabında bulunmadığını, bu konuyu ilk olarak ez-Zemahşerî'nin ele aldığını ifade ettikten sonra musnedun ileyhi ve musnedi nekre olarak kullanmanın amaçlarını zikretmektedir.<sup>101</sup>

<sup>90</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 51.

<sup>91</sup> Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 42.

<sup>92</sup> Kazvîni, *Telhîs*, 11,24-28; a.mlf., *el-İzâh*,31-33.

<sup>93</sup> Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 52-53.

<sup>94</sup> Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 61-84.

<sup>95</sup> Kazvîni, *Telhîs*, 18; a.mlf. *el-İzâh*, 40.

<sup>96</sup> Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 85-88.

<sup>97</sup> Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 85-99.

<sup>98</sup> Kazvîni, *Telhîs*, 18,35; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 101,133.

<sup>99</sup> Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 100-111.

<sup>100</sup> Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 112-125.

<sup>101</sup> Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 126-129.

8. bâbın ilk alt başlığında el-Merâgî takyîd kelimesinin sözlük ve terim anlamlarından bahsetmektedir. Ardından sırasıyla meful, tevâbi', fasıl zamiri ve şart cümlelerinin takyîd edilmesini nedenleriyle ele almıştır.<sup>102</sup>

9. bâbda *el-hurûc 'an muktedâ'z-zâhir* konusu ele alınmış ve bu bölüme kadar işlenen konuların normal kullanımları dışındaki kullanımına bu bâbda değinilmiştir.<sup>103</sup> *Cevâhiru'l-belâga*'da ilgili konu, meânî bölümünden sonra hâtîme başlığı altında ele alınmıştır.<sup>104</sup>

10. bâbda *kasr* konusunu ele alan el-Merâgî, kasrın lugavî ve istilahî anlamlarını zikretmiş, ardından kasrın hakiki ve izafi olan iki kısmını açıklamıştır. Bundan sonra maksûrun halleri, kasrın muhataba göre kısımları ve son olarak ilgili konunun kullanım alanları alt başlıklar halinde açıklanmıştır.<sup>105</sup>

11. bâba temhîd başlığıyla başlayan el-Merâgî, bu bölümde fasıl ve vaslın önemini konu edinmektedir. Müellif bu bâbın alt başlıklarında fasıl ve vaslın kullanımlarını alt başlıklar halinde açıklamıştır.<sup>106</sup>

12. bâbda, öncelikle îcâz, itnâb ve musâvâtın önemine ve âlimlerin söz konusu üslupların tarifi hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. el-Merâgî aynı bölümde îcâzın kısımları; musâvât, itnâb ve îcâz üsluplarından hangisinin daha iyi olduğu gibi konular hakkında âlimlerin görüşlerini örneklerle açıklamıştır. Son olarak îcâz ve itnâbın belâgattaki yerinden bahsetmiştir.<sup>107</sup>

## 5.2 'Ulûmu'l-belâga'da Beyân Konularının İşlenişi

Meânî bölümünden sonra el-Merâgî, belâgat ilminin ikinci alt disiplini olan beyân ilminin alt başlıklarını ele almaktadır. Müellif, öncelikle beyân kelimesinin sözlük ve terim anlamlarını vermiş, sonrasında beyân ilminin önemi, konusu, faydaları ve tarihi süreci gibi konuları işlemiştir. Konuya dair yapılan bu giriş kısmında beyânın alt başlıklarına genel hatlarıyla değinildikten sonra bahsi geçen kısımlar şema halinde okuyuculara sunulmaktadır.<sup>108</sup>

el-Merâgî, klasik ve modern dönemde kaleme alınan eserlerde olduğu gibi beyân ilmini üç bâbda ele almıştır. Bu bâblar sırasıyla aşağıda verildiği şekildedir:

1. bâba yazar, öncelikle teşbihin sözlük ve terim manaları, teşbihin rükünleri, teşbihin faydaları ve önemini konu ederek başlamıştır. Ardından teşbihin iki temel unsuru olan muşebbeh ve muşebbeh bihten bahsedilmiştir. Buna göre el-Merâgî teşbihi, melfûf, mefrûk, tesviye ve cem olarak kısımlara ayırmıştır. Sonrasında vechu's-şebehi açıklayan müellif, ardından temsîlî teşbihi konu edinmiştir. Temsîlî teşbihten sonra teşbih ile temsil arasındaki farklar ve temsilin insan üzerindeki etkileri ele alınmıştır. Vechu's-şebeh bakımından teşbihin kısımları verildikten sonra teşbih edatları, teşbih edatlarına göre teşbihin kısımları, teşbihin amacı ve teşbihin amacına göre kısımlara ayrılması konu edilmiştir. Bu bölümde el-Merâgî son olarak *Tezyîl* başlığı altında ifadedeki mübalağa üslubuna göre teşbihi üç kısma ayırmakta ve teşbihin insan üzerindeki etkilerinden bahsetmektedir.<sup>109</sup>

2. bâbda el-Merâgî, hakikat ve mecaz konularını açıklamıştır. İlk olarak hakikatin tarifi, sözlük ve terim manaları zikredilmiştir. Ardından hakikati, lugavî ve aklî olmak üzere iki kısma

<sup>102</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 130-139.

<sup>103</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 140-149.

<sup>104</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 212.

<sup>105</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 150-161.

<sup>106</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 162-181.

<sup>107</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 182-206.

<sup>108</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 207-212.

<sup>109</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 213-245.

ayıran el-Merâgî, aklî hakikatin kısımlarını ele almıştır. Sonrasında müellif, mecazın sözlük ve terim anlamlarını, mecazın kısımlarını zikretmiştir. el-Merâgî mecaz sanatını mursel ve istiare olmak üzere iki alt bölüme ayırmakta, önce mecaz-ı murseli anlattıktan sonra istiareyi konu etmektedir. İstiare başlığının ardından istiarenin lugavî mecaz mı yoksa aklî mecaz mı olduğu sorusuna, farklı âlimlerin görüşlerine yer vererek açıklık getirmektedir. el-Merâgî, bundan sonra on yedinci alt başlığa kadar istiarenin kısımlarını konu etmektedir. Sonrasında istiarenin kullanım alanlarını ve belâgat ilmindeki değerini ele alarak istiare mevzusunu sonlandırmaktadır. Aynı bölümde mürekkep mecazı da ele alan yazar, son olarak mecaz-ı aklîyi açıklamıştır.<sup>110</sup>

3. bâbda kinaye konusunu ele alan el-Merâgî, kinayenin sözlük, terim anlamlarını ve kinaye ile mecaz arasındaki farkları incelemektedir. Bu bölümde yazar kinayenin kısımlarına değindikten sonra kinayenin yerinde kullanımlarıyla yanlış kullanımlarını konu etmiştir. Son olarak hâtîme başlığı altında kinayenin beyân ilmindeki yerini ifade ettikten sonra beyân ilmine dair açıklamalarını bitirmiştir.<sup>111</sup>

### 5.3 'Ulûmu'l-belâga'da Bedî' Konularının İşlenişi

Bedî' alt başlığında yazar, öncelikle bedî'in sözlük ve terim anlamlarını, bedî' ilmini ilk tedvin edenin kişinin Abdullah b. Mu'tez (ö. 296/908) olduğunu<sup>112</sup> ve bu ilme dair yazılmış bazı eserleri zikretmiştir.<sup>113</sup>

İbnu'l-Mu'tez'in yaşadığı dönem belâgat ilmi açısından erken bir dönemdir. Zira bu dönemde henüz belâgat ilmi kendi içerisinde meânî, beyân ve bedî' şeklinde alt sınıflara ayrılmış değildir.<sup>114</sup> İbnu'l-Mu'tez'in *Kitâbu'l-bedî'* isimli eseri, sadece bedî' ilmini değil belâgatın genelini kapsayan bir eserdir.<sup>115</sup> Günümüzde halen belâgat ilmini ilk tedvin eden kişi tartışma konusuyken,<sup>116</sup> el-Merâgî'nin kaynak belirtmeden bu konudaki veriler netmiş gibi bir bilgi vermesi üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. el-Merâgî'nin *'Ulûmu'l-belâga'*yı okullarda okutulacak bir ders kitabı hüviyetinde yazdığı göz önünde bulundurularak böylesi tartışmalardan uzak durması ve net bilgi verme arayışına girmiş olması, söz konusu açıklamalarının sebebi olarak düşünülebilir. Ancak konuya dair verdiği bilginin herhangi bir kaynağa dayanmaması *'Ulûmu'l-belâga'*nın kaynaklık değeri açısından bir kusur olarak göze çarpmaktadır.

Abdullah b. Mu'tez *el-Bedî'* adlı eserinde bedî' ilmine dair 17 sanata yer vermiştir. Kudâme b. Cafer (ö. 337/948) *Nakdu's-siir* isimli eserinde bu sanatların sayısını 20'ye çıkarmıştır. Ebu Hilâl el-Askerî *Kitâbu's-sinâateyn*'de ise bedî' sanatlarını 27 başlıkta ele almıştır. Adı geçen âlimlerden sonraki dönemlerde bedî' ilmi hakkında eser yazan belâgatçılar, bedî' sanatlarının sayısını daha da artırmıştır. Zekiyuddîn İbn Ebî İsbâ' (ö. 654/1256) *Tahrîru't-tahbîr* adlı eserinde bedî' sanatlarını 90'a çıkarmıştır.<sup>117</sup> Modern dönemde klasik usule bağlı kalan belâgatçılar sanatları işleme konusunda da klasik eserlerin metodunu uygulamışlardır. Bu meyanda klasik usulün temsilcilerinden olan el-Merâgî 39 bedî' sanatına yer verirken,<sup>118</sup> el-

<sup>110</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 246-300.

<sup>111</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 301-317.

<sup>112</sup> Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1969), 2/125; 'Atîk, *bedî'*, 25.

<sup>113</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 318.

<sup>114</sup> Demirayak, *Literatür Bilgisi*, 114; Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, 73-74; İbrahim Muhammed Sâlim, *el-Mustalahu'l-Belâgî 'inde Abdilkâhir el-Cürcânî* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Ürdün: Câmî'atu'l-Yermûk Külliyyetu'l-'Âdâb, 1992), 5-6.

<sup>115</sup> Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer İbnu'l-Mu'tez, *el-Bedî' fî'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990), 179.

<sup>116</sup> Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, 69-74; 'Atîk, *bedî'*, 11-12.

<sup>117</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, 125.

<sup>118</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*, 318-367.

Hâşimî eserinde 52 sanata yer vermiştir.<sup>119</sup> Yenilikçi tarzda yazılmış eserlerden olan *el-Belâgatu'l-vâziha* adlı eserde ise söz konusu belâgat disiplinine dair sadece dokuz sanata yer verilmektedir.<sup>120</sup> Adı geçen eserler arasında '*Ulûmu'l-belâga*'nın başlık sayısı dikkate alındığında el-Merâgî'nin eserinin bedî' ilminin alt başlıklarında modern ve klasik üslup arasında orta bir yolu tercih ettiği görülmektedir.

el-Merâgî, birkaç husus dışında *Telhîs*'te yer alan bedî' sanatlarının tamamına olduğu gibi eserinde yer vermektedir.<sup>121</sup> el-Merâgî, klasik ve modern dönem belâgatçıların yaptığı gibi bedî' ilmini *muhassinât-ı maneviyye* ve *muhassinât-ı lafziyye* olmak üzere iki kısımda değerlendirmiştir. Daha önceki iki ilimde konuları bâblara ve alt başlıklara ayıran el-Merâgî, bedî' ilminde ise böyle bir ayırım yapmamıştır. Bunun yerine sanatları müstakil alt başlıklarla işleme yöntemini tercih etmiştir.

el-Merâgî, ilk olarak manevi güzelleştiricileri ele almıştır. Yazar, muhassinat-ı maneviyyenin kısımlarının pek çok olduğunu, eserinde hepsini açıklamanın mümkün olmadığını ve bu sebeple nesir ve şiir için önemli olan en meşhurlarını zikredeceğini belirtmiştir.<sup>122</sup> Belâgata modern veche vermek isteyen belâgatçılar ise bedî' ilmine ilk olarak lafzî sanatlardan başlamışlardır.<sup>123</sup>

#### 5.4. 'Ulûmu'l-belâga'da Serîkâtü's-Şiriyye ve Hâtîme Başlıkları

Bedî' sanatlarının ardından müellif *serîkâtü's-Şiriyye* bahsine geçmektedir. el-Merâgî, serîkât bölümüne ilgili başlığın tanımını yaparak başlamıştır. Ardından müellif ilgili başlığı sekiz ayrı kısma ayırmıştır. Bundan sonra serîkât ile ilişkilendirilen iktibâs, tadmîn, 'akd, hâl ve telmîh istilahlarını örnekler vererek açıklamıştır.<sup>124</sup> Söz konusu serîkâtü's-Şiriyye başlığı *Telhîs* ve *Cevâhiru'l-belâga*'da hâtîme bölümüne dahil edilerek ele alınmıştır.<sup>125</sup> Serîkât bölümü el-Belâgatu'l-vâziha'da ise ele alınmamıştır.<sup>126</sup>

Söz konusu başlıkla ilgili *Telhîs*'in usulü dikkat çekicidir. Zira Kazvîni, eserinde hâtîme bölümünü serîkât için ayırmış ve başlığı ise "*Hâtîme serîkât ve ona tabi olanlar*" şeklinde isimlendirmiştir. el-Merâgî'nin '*Ulûmu'l-belâga*'da serîkât için müstakil bir başlık açmasının sebebi Kazvîni'nin etkisinde kalmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Kazvîni'nin *Telhîs*'inde kendisinden önceki belâgat alanında kaleme alınan eserlerden farklı olarak ilk defa serîkât için müstakil bir başlık kullanılmıştır. Bu başlık altında müellif farklı farklı alt başlıklarla konuyu ele almıştır. el-Merâgî de söz konusu başlıkta Kazvîni'yi örnek almakta ve '*Ulûmu'l-belâga*'da bu başlığı Kazvîni'nin paralelinde şekillendirmektedir.

Son olarak yazar, hâtîme başlığı altında husn-i ibtidâ, husn-i tehallus ve husn-i intihâ konularını işlemektedir.<sup>127</sup>

#### 6. 19. yy. Belâgat Eserleri Arasında 'Ulûmu'l-Belâga'nın Yeri

Ahmed Mustafa el-Merâgî tarafından kaleme alınan '*Ulûmu'l-belâga el-beyân ve'l-meânî ve'l-bedî'* adlı eser belâgatın üç temel disiplinini kapsayan, herhangi bir metne bağlı kalmayan

<sup>119</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 298-336.

<sup>120</sup> Ali el-Cârîm – Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-vâziha*, 263-298.

<sup>121</sup> Kazvîni, *Telhîs*, 114-140.

<sup>122</sup> Merâgî, '*Ulûmu'l-belâga*', 319.

<sup>123</sup> Ali el-Cârîm – Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-vâziha*, 263.

<sup>124</sup> Merâgî, '*Ulûmu'l-belâga*', 367-377.

<sup>125</sup> Kazvîni, *et-Telhîs*, 140, 148-150; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 337-344.

<sup>126</sup> Ali el-Cârîm – Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-vâziha*.

<sup>127</sup> Merâgî, '*Ulûmu'l-belâga*', 378-386.

ve hakkında bir şerh yazılmamış, klasik ve modern kaynaklardan faydalanılıp hazırlanan bir eserdir.

Belâgat açısından dördüncü ve son dönem olarak nitelendirilen 19. yüzyıl sonrası incelendiğinde karşımıza iki ekol çıkmaktadır.<sup>128</sup> Söz konusu ekollerden birincisi belâgata diğer ilimler karşısında yeni bir veçhe kazandırmak isteyen, Batı dünyasındaki estetik çalışmalarının belâgata entegre edilmesini ve belâgatın edebî tenkitle birleşmesini amaçlayan ve en önemli temsilcileri Tâhâ Hüseyin (ö.1973), Emîn el-Hûlî (ö.1966), Ahmed Şuayb (1910) ve Ahmed Hassan ez-Zeyyât'tır (ö.1968) gibi edebiyatçılar olan Yenilikçi-Modern ekoldür.<sup>129</sup> İkinci ekol ise belâgat ilimlerinin içeriğine yeni bir veçhe kazandırma çabası olmayan, sadece basit eklemelerle, daha önceki dönemlerde yazılan belâgat eserlerini referans alan, belâgat ilimlerinin daha kolay anlaşılmasını, okullarda ve üniversitelerde öğrencilere kolaylık sağlanmasını amaçlayan Gelenekçi-Klasik ekoldür. Ahmed el-Hâşimî ve Ahmed el-Mersafî (ö.1890) gibi alimler bu ekolün temsilcilerindedir.<sup>130</sup> el-Merâgî'nin telif ettiği *'Ulûmu'l-belâga'* adlı kitap gelenekçi-klasik akımının başta gelen eserlerinden biridir.

Gelenekçi-klasik ekol içerisinde değerlendirilen *'Ulûmu'l-belâga'*, el-Merâgî'nin de mukaddime kısmında bahsettiği gibi, klasik eserlerin açıklama ve şerhleri, modern dönemin de tasnifi esas alınmak suretiyle karma bir üslup takip edilerek yazılmıştır. Yazıldığı dönemde yeni bir metot olarak, konulardan sonra alıştırma başlığı altında konuyla ilgili örnekler verme ve konunun ana hatlarıyla ilgili sorular sorma ortaya çıkmıştır. Bu alıştırma ve soru bölümlerinde ayet, nesir ve şiir gibi çeşitli anlatım biçimlerinden konuyla ilgili çok örnek verilmesi öğrencilerin zihninde konunun pekişmesi için uygulanmış bir metottur. el-Merâgî de, *'Ulûmu'l-belâga'* da bahsi geçen alıştırma bölümlerine yer vermiştir. *'Ulûmu'l-belâga'* dan kısa süre sonra yazılan *el-Belâgatu'l-vâdiha* adlı eser açıklamalı alışırmalar konusunda *'Ulûmu'l-belâga'* dan etkilenmiştir.<sup>131</sup>

Eserinde kendi görüşlerine çok az yer veren el-Merâgî, döneminde yazılan diğer Belâgat eserlerinin aksine, mukaddime bölümünde belâgatın kısa tarihçesi hakkında açıklamalar yapmaktadır.<sup>132</sup> Eser bu yönüyle döneminde yazılan diğer belâgat kitaplarına nazaran farklılık arz etmektedir.

*'Ulûmu'l-belâga'* nın etkilendiği eserlerin başında *Telhîs ve Cevâhiru'l-belâga* gelmektedir. Eserde yer alan açıklamalar, anlatım sıralaması ve örneklendirmeler bu iki esere büyük oranda benzerlik göstermektedir. el-Merâgî, eserinde ağır bir üslup uygulamamış, yaptığı açıklamalarda anlaşılır bir dil kullanmıştır. İçerdiği konulara dair yeterli bilgiler verilen *'Ulûmu'l-belâga'*, günümüzde şöhret bakımından döneminde yazılan *Cevâhiru'l-belâga* ve *el-Belâgatu'l-vâziha* gibi eserlerin gölgesinde kalmıştır. Son dönemde ise el-Merâgî'nin bu kıymetli eseri birçok yayın evi tarafından basılmaktadır. Bu durum esere hak ettiği değerin verilmeye başlandığının göstergesidir.<sup>133</sup>

<sup>128</sup> Kılıç, "Belâgat", 5/382-383.

<sup>129</sup> Samancı, "Belâgat Dersi ve Önemi", 62; Kılıç, "Belâgat", 5/383.

<sup>130</sup> Kılıç, "Belâgat", 5/382-383.

<sup>131</sup> Bkz. Ali el-Cârîm – Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-vâziha*.

<sup>132</sup> Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga'*, 5-12.

<sup>133</sup> Ahmed Mustafa el-Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga'*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2004); Ahmed Mustafa el-Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga'*, (Beyrut: el-Merkezu'l-Akâdemî, 2019); Ahmed Mustafa el-Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga'*, (Mısır: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 2019); Ahmed Mustafa el-Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga'*, (Ürdün: Dâru'l-Hâmid li'n-Neşrî ve't-tevzî', 2020).

## Sonuç

el-Merâgî belâgat alanında kaleme aldığı *'Ulûmu'l-belâga* adlı eserinde konularla ilgili bilgileri klasik dönem belâgat eserlerinde kullanılan metotla aktarmaktadır. Müellif modern dönemde ortaya çıkan bazı yeni metotları da eserinde kullanmıştır. Tablolarla konuyu pekiştirme, alıştırmalar bölümü ve modern dönem tasnif usulü gibi hususlar söz konusu yeniliklere örnek olarak gösterilebilir. Bu yeniliklerin kullanılma amacı konuların daha kolay anlaşılması ve bilgilerin kalıcı hale getirilmesidir.

Eserde, konuların açıklamalarında gereksiz ayrıntılara yer verilmemiş, bunun yanı sıra açıklamalarda aşırı ihtisara da gidilmemiştir. Bu durum *'Ulûmu'l-belâga*'nın ansiklopedik hacimde bir eser olmadığını, yine eserin ezberlemek için yazılan kısa bir risale düzeyinde de olmadığını göstermektedir. *'Ulûmu'l-belâga*'nın yazım dili, hacmi, alıştırma bölümleri ve konuların açıklamalarından sonra çok sayıda açıklamalı örneklere yer verilmesi gibi hususlar eserin ders kitabı hüviyetinde olduğunun göstergesidir. el-Merâgî söz konusu eseri okullarda ve medreselerde ders kitabı amacıyla yazıldığı için belâgata dair ilmi tartışmalardan ve ihtilaflardan kaçınmıştır. Yazarın tartışmalardan uzak durması, kitabın hacminin artmasının önüne geçmiştir.

Müellif konuları açıklarken kendi görüşlerine yer vermemiştir. Bunun yerine yazar, cumhur ulema tarafından kabul gören bilgileri esas alarak eserine aktarmıştır.

Yazar, eserin mukaddime kısmından önce belâgat ilminin kısa bir tarihçesine yer vermektedir. Bunun yanı sıra bazı belâgî üslupların ortaya çıkışı ve tarihi sürecine de değinmektedir. Bu durum müellifin belâgat tarihine verdiği ehemmiyeti göstermektedir.

el-Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga*'da şâhid olarak verdiği hadislerin sıhhat derecesini gözetmemiştir. Verilen hadislerin sıhhat durumu göz önünde bulundurulmadığı için eserde zayıf ve mevzu hadisler de bulunmaktadır. Ayrıca müellif hadislerin kaynaklarını da belirtmemiştir. el-Merâgî Arap şiiriyle yaptığı istişhâdlarda dil âlimlerinin belirlediği istihad usullerine bağlı kalmamıştır. Bu sebeple Arap edebîyatının hemen hemen her döneminden şairlerin şiirlerini şâhid olarak zikretmiştir. Eserin hadis ve şiirlerle istişhâdındaki bahsi geçen hususlar, eserin yazımında bulunan metot eksiklikleri olarak göze çarpmaktadır. Benzeri şekilde bazı konuların çok fazla alt başlıklara ayrılmış olması eserden istifadeyi zorlaştırmakta ve söz konusu bölümlerin anlaşılmasında zihinde bütünlük sağlanmasını güçleştirmektedir.

*'Ulûmu'l-belâga*, modern dönemde klasik üslupla yazılmış önemli belâgat eserlerindedir. Modern dönem belâgat ilminin klasik metot anlayışını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. İlgili döneme dair ülkemizde *'Ulûmu'l-belâga* gibi eserlerin, belâgat ilminin konusu, tarihi gelişim süreci, öncelikle Kur'ân ayetleri olmak üzere dini ve edebî metinlerin tahlilinde ve anlaşılmasındaki işlevselliği gibi hususlara katkısı açısından akademik düzeyde daha çok araştırılması belâgat ilmiyle ilgili ülkemizde yapılan çalışmaların daha sağlıklı bir zeminde ele alınmasını sağlayacaktır.

**Author Contribution / Yazar Katkısı:** *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* YSS (%90), RA (%10); *Literature review / Literatür taraması:* YSS (%20), RA (%80); *Data collection / Veri toplama:* YSS (%50), RA (%50); *Data analysis / Veri analizi:* YSS (%50), RA (%50); *Writing the article / Makalenin yazımı:* YSS (%20), RA (%80); *Revision the article / Makale revizyonu:* YSS (%90), RA (%10)

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. "*Kitâbu's-sinâ'ateyn*". Mısır: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952.
- 'Atîk, Abdulaziz. "*fî'l-Belâgati'l-'arabiyye İlmu'l-bedî'*". Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 2002.
- 'Atîk, Abdulaziz. "*İlmu'l-me'ânî*". Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 2009.
- Bagdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. "*Hizânetu'l-edeb*". thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997.
- Benli, Mehmet Sami. "*Miftâhu'l-'ulûm*". TDV İslam Ansiklopedisi. 30/20-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. "*el-Câmi'u's-sahîh*". nşr. Muhammed Zuheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Ali, "*Belâgat İlminin Tarihsel Süreci*", Kocaeli: İksad, 2020.
- Cârîm, Alî b. Muhammed b. Sâlih b. Abdilfettâh b. Muhammed-Mustafa Emin. "*el-Belâgatu'l-vâziha el-beyân ve'l meânî ve'l bedî'*". London: Dâru'l-Meârif, 2005.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. "*Delâilu'l-i'câz*". thk. Ahmed Mustafa el-Merâgî. Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1948.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. "*Esrâru'l-belâga*". thk. Ahmed Mustafa el-Merâgî. Kahire: el-Mektebetut-Ticâriyye, 1948.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. "*Esrâru'l-belâga*". thk. Mahmûd b. Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ty..
- Demirayak, Kenan. "*Arap-İslam Edebîyatı Literatür Bilgisi*". İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Durmuş, İsmail. "*İstîşâd*". TDV İslâm Ansiklopedisi, 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "*Kazvinî, Hatîb*". TDV İslâm Ansiklopedisi, 23/396-397. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Suleymân b. Eşas es-Sicistânî. "*es-Sunen*". Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye 1430/2009.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. "*Tehzîbu'l-luga*". 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. "*Kitâbu'l-'Ayn*". 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed. "*el-Kâmûsul-muhît ve'l-kabesul-vasît el-câmi' limâ zehebe min lugati'l-'arab şemâtî't*". Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Güceyüz, İsa. "*Temel belâgat terimlerinin teşekkülü: Fesahat, belâgat, meânî, beyân ve bedî'*" Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Hassân b. Sâbit, Ebu'l-Velîd Hassân b. Sâbit b. el-Munzir el-Hazrecî el-Ensârî. "*Divânu Hassân b. Sâbit*". Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. "*Cevâhiru'l-belâga fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*". Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ty..
- Hâzîmî, İbrâhîm b. Abdullah. "*Mevsû'atu a'lâmî'l-karnî'r-râbî 'aşer ve'l-hâmis 'aşer el-hicrî fi'l-'âlemil-'arabiyyi'l-İslâmî*". Riyad: Dâru's-Şerîf, 1998.
- Hilâl, Muhammed Ganîmî. "*en-Nakdu'l-edebîyyi'l-hadîs*". Kahire: Dâru Nehda Mısır, 1998.
- Hûlî, Emîn b. İbrâhîm b. Abdilbâkî. "*Menâhîcu tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsir ve'l-edeb*", Kahire: Dâru'l-Mârife, 1961
- Hüseyin, Abdulkadir. "*Eseru'n-nuhât-i fî'l bahsi'l-belâgî*". Kahire: Dâru'l-Garîb, 1998.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bagdâdî. "*el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâh 'anhâ*". Kâhire: Dâru Sezgîn, 1969.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. "*Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*". 3 Cilt. Amman: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer. "*el-Bedî' fî'l-bedî'*". Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990.
- İbrâhîm Mustafa vd., "*el-Mucemu'l-vasît*". İstanbul: Dâru'd-Da'va, by.. 1/277.

- Kazvîni, Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn el-Hâtîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. "*el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-belâga*". Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Kazvîni, Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn el-Hâtîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. "*Telhîsu'l-miftâh*". Pakistan: Mektebetu'l-Buşrâ, 2010.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". TDV İslâm Ansiklopedisi. 5/383. Ankara: TDV Yayınları, 1992. 5/383.
- Kılıç, Hulusi. "*Kazvîni, Hâtîb*". TDV İslâm Ansiklopedisi. 25/157. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Matlûb, Ahmed "*Dirâsât belâgiyye ve nakdiyye*", Dimeşk: Dâru'r-Reşîd, 2010.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. "*'Ulûmu'l-belâga*". Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2007.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. "*Târîhu 'Ulûmi'l-belâga ve't-tâ'rîf bi ricâliha*". Mısır: Şeriketi Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1950.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. "*Tefsîru'l-merâgî*". Mısır: Tab'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. "*el-Belâgatu'l-'arabiyye usûsuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ*". Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Mubârek, Mâzin b. Abdulkâdir b. Muhammed. "*el-Mûcezz fî târîhi'l-belâga*", Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2014.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî, "*el-Câmiu's-sahîh*,". thk. Muhammed Fuâd el-Bâkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ty..
- Mutenebbî, Ebu't-tayyib Ahmed b. el-Huseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî. "*Dîvânu Mutenebbî*". Beyrut: Dâru'l-Beyrut, 1983.
- Nâsîf, Ali en-Necdî. "*en-Nuhât ve'l-istişhâd bi'l-hadîsi's-şerîf*". 3 Cilt. Mekke: Mecelletul-Bahsi'l-'İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî, 1980
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfîzuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. "*Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*". 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nevâl Câsim Muhammed. "*Cuhûdu'l-Muhaddisîn fî tecdîdi'l-belâgati'l-'arabiyye*". Basra: Mecelletu Kulliyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye, 2013.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman. "*Menhecu'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadîse fî't-tefsîr*". Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1407.
- Samancı, Yusuf Sami. "*İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Lisans Programı Müfredatında Belâgat Dersi ve Önemi, Diğer Alanlardaki Derslere Katkısı. Yüksek Öğretimde Arapça Eğitimi 1. Ahmet Ali Çanakçı-Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, Konya: Palet Yayınları, 2020.*
- Salim, İbrahim Muhammed *el-Mustalahu'l-Belâgî 'inde Abdilkâhir el-Cürçânî* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ürdün: Câmî'atu'l-Yermûk Kulliyetu'l-'Âdâb, 1992.
- Samancı, Yusuf Sami. "*Abdulkâdir el-Bagdâdî ve Hızânetul-Edebî*". Konya: Yediveren Kitap, 2020.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987.
- Tabbâh, Ahmed Emîn b. İbrâhîm. "*Zuhru'l-İslâm*". 2 Cilt. Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1991.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mesûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. "*el-Mutavvel şerhu Telhîsi'l-miftâhi'l-'ulûm*" Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2013.
- Takdemir, Abdusselam. "*Ahmed Mustafa el-Merâgî'nin 'Ulûmu'l-belâga Adlı Eserinin Belâgat Açısından Değerlendirilmesi*". Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yaşaroğlu, Mehmet Kâmil. "*Merâgî, Ahmed Mustafa*". TDV İslâm Ansiklopedisi. 29/164. Ankara: TDV, 2004.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. "*Hak Dini Kuran Dili*". 6 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Tural, Hüseyin. "*Arap dilinde şiir ve hadisle istişhâd meselesi I: Şiirle istişhâd*". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0 / 9 (Haziran 1990).
- Zencîr, Muhammed Rifat. "*Mebâhis fî'l-belâga ve 'Îcâzi'l-Kurâni'l-Kerîm*". Dubai, Silsiletu'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye, 2007.
- Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. "*Şerhu'l-mu'allakâti's-Seba*". Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.



## Avrupa'da İslamofobi'nin Tarihi Kökleri ve Güncel Nedenleri

Selim ÖZARSLAN 

Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Elazığ, Türkiye  
Professor., Fırat University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Elazığ, Türkiye  
sozarslan1@firat.edu.tr

Makale Bilgileri	Öz
<b>Makale Geçmişi</b> <b>Geliş:</b> 14.04.2023 <b>Kabul:</b> 21.06.2023 <b>Yayın:</b> 30.06.2023	<p>İslam korkusu anlamına gelen ancak beş on sene gibi kısa bir sürede korku ve kaygı süreçlerini aşarak İslam nefret ve düşmanlığına dönüşen İslamofobi, Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi Avrupa ülkelerinde de her geçen gün artmaktadır. Batı ülkelerinde yaşayan Müslümanlar, dozu her geçen gün artan bu İslamofobik söylem ve eylemlere muhatap edilerek aşağılanmakta, ayrımcılığa maruz bırakılmakta, en temel insan hakkı olan güven içinde yaşama hakları ellerinden alınmak istenmekte adeta yaşadıkları ülkelerden uzaklaştırılmaya çalışılmaktadır. 11 Eylül 2001 saldırılarıyla Amerika'da zirve yapan İslam düşmanlığı, kısa sürede Müslümanların yoğun olarak yaşadığı Avrupa ülkelerine, oradan Avustralya kıtasındaki Yeni Zelanda gibi ülkelere ulaşmış, orada yaşayan birçok Müslüman camide ibadet halinde iken silahlı saldırıya uğrayarak hunharca öldürülmüşlerdir. Son olarak İsveç ve Danimarka'da Müslümanların kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim ve Türk Bayrağı yerlerde yakılmak suretiyle saldırıya uğramış, nefret ve ayrımcılığa maruz bırakılmıştır. Bu İslamofobik saldırılar dünyanın her yerindeki Müslümanları kaygı ve endişeye sevk etmekte, içinde bulunduğumuz post modern çağın zorunlu hale getirdiği farklı kültürel değerlere sahip insanların bir arada yaşama gerekliliğini ve dünya barışını tehdit eder boyuta taşımıştır. Son zamanlarda İslamofobi, dinler arası diyalog, farklı kültürel değerlere sahip insanların bir arada yaşama gerekliliğini konu edinen çalışmaların yapılması konunun hem Müslümanlar hem de dünya barışı için önemli olduğunu göstermektedir. Bu konuda yapılan kimi çalışmalar sadece bazı Avrupa ülkelerindeki dinler arası diyalog çalışmalarını ana tema olarak belirlerken biz bu çalışmamızda Batı'da son çeyrek asırda ortaya çıkan ancak akılla açıklanması mümkün olmayan İslamofobi'nin başka bir deyişle İslam karşıtlığının tarihi ve güncel sebeplerinin neler olduğunu irdelemeye çalışacağız.</p>
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Kelâm, İslamofobi, Avrupa, İslâm Karşıtlığı, Tarihi ve Güncel Sebepler.	

### Historical Roots and Current Causes of Islamophobia in Europe

Article Info	Abstract
<b>Article History</b> <b>Received:</b> 14.04.2023 <b>Accepted:</b> 21.06.2023 <b>Published:</b> 30.06.2023	<p>Islamophobia, which means the fear of Islam, turned into hatred and hostility towards Islam in a short time of five to ten years. It has been increasing every passing day in European countries as well as in the United States. Muslims living in Western countries are humiliated and discriminated against and subjected to these Islamophobic discourses and actions, the dose of which is increasing day by day, and their right to live in safety, which is their most basic human right, is sought to be taken away from them. Islamophobia, which peaked in the United States with the 11 September 2001 attacks, soon reached European countries where Muslims are concentrated and then to countries such as New Zealand on the Australian continent, where many Muslims living there were attacked and brutally killed while they were praying in mosques. Finally in Sweden and Denmark the holy book of Muslims the Qur'an, and the Turkish Flag were burned on the ground, and they were attacked and exposed to hatred and factionalism. These Islamophobic attacks have made Muslims all over the world anxiety and concerned and have brought the necessity of living together with people with different cultural values, which the post-modern period we live into a level that impends world peace. Lately studies on Islamophobia inter-religious dialogue and the need for people with different cultural values to live together show that the issue is important for both Muslims and world peace. While some studies on this subject only identify the interreligious dialogue studies in some European counties as the main theme, in this study, we will try to examine the historical and current causes of Islamophobia, which emerged in the West in the last quarter century but cannot be explained by reason. In other words, we will examine the historical and current causes of anti-Islamism.</p>
<b>Keywords:</b> Theology, Islamophobia, Europe, Anti-Islam, Historical and Current Reasons.	

**Atıf/Citation:** Özarslan, Selim. "Avrupa'da İslamofobi'nin Tarihi Kökleri ve Güncel Nedenleri". *akif* 53/1 (2023), 62-74. <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2023.32>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

## 1. Giriş

İslam ve fobia kelimelerin bir araya getirilmesiyle oluşan İslamofobi kavramı “İslam korkusu” anlamına gelmektedir. Ancak bugün İslamofobi kavramı İslam dinine ve inananlarına karşı kaygılı olma durumunu, onlardan korkmayı ve onlara karşı korku üretmeyi ve en nihayetinde siyasal ve sosyal alanda İslam karşıtlığını, Müslümanlara yönelik nefret, düşmanlık ve ayrımcılığı<sup>1</sup> içerisine almaktadır. Avrupa ve Amerika ülkelerinde yaşayan Hıristiyan din ve kültür havzasında büyüyen Batılıların pek çoğu İslam’a, peygamberi Hz. Muhammed’e, O’nun getirdiği ilahi kelimeler olan Kur’an-ı Kerim’e, İslam’ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarına özetle İslam’a özgü değer, sembol ve uygulamalara tahammül edemeyip ötekileştirmektedir. 11 Eylül 2001 saldırılarıyla dünya gündemine giren İslamofobik söylem, eylem ve saldırılar olumsuz etkisini ilk zamanlarda Amerika ve Avrupa ülkelerine göç ederek oralarda yaşayan Müslüman kimlikli insanlar üzerinde gösterirken son yıllarda Avustralya kıtasında bulunan Yeni Zelanda gibi ülkelerde yaşayan Müslüman birey ve zümreler üzerinde de hissettirmiş hatta onları İslam karşıtlığının en zirvesi olan cinayetlere maruz bırakmıştır. Güncelliği ve Avrupa’ya etkisi bakımından 2011’de Norveç’te gerçekleşen ve 77 kişinin ölümüyle sonuçlanan Anders Behring Breivik Berwick Terör Saldırısı’na da burada değinmek yerinde olacaktır.<sup>2</sup> Bütün dünyanın gözü önünde sergilenen son İslamofobik saldırı ise Müslümanlarca mübarek kabul edilen Ramazan ayının başında 24 Mart 2023’de Danimarka’da Türk büyükelçiliğinin önünde meydana gelen Kur’an-ı Kerim’i ve Türk Bayrağımızı yakma eylemidir.<sup>3</sup>

Amerika’da olduğu gibi Avrupa’da da İslam korkusu/İslamofobi açıkça İslam ve Müslüman düşmanlığına dönüşmüş görünmektedir. Müslüman adı taşıyan, İslam’ı din olarak kabul etmiş bir anne ve babadan dünyaya gelen, İslamî kimlik, sembol ve kültüre sahip birey ve ailelere de Avrupa’da yaşam hakkı tanınmak istenmemektedir. İslam’a ve Müslümanlara karşı duyulan kaygı ve korkudan kaynaklandığı söylenen, bu rasyonel olmayan nefret, düşmanlık, ayrımcılık, kin besleme ve ötekileştirme faaliyetleri sadece Batı’da yaşayanları değil, yerkürenin bütün coğrafyalarında varlığını devam ettiren Müslümanları derinden üzmemekte, endişe ve kaygıya sevk etmektedir. Müslümanlara yönelik bu nefret ve ayrımcılık toplumların bir arada huzur içinde yaşamalarına da engel oluşturmaktadır. Avrupa ve ABD’nin de içinde bulunduğu Hıristiyan inanç ve kültür değerlerinin hâkim olduğu ülkelerde ortaya çıkan İslam ve Müslüman karşıtlığının İslam’ın Hıristiyan coğrafyalarda yayılması gibi güncel jeopolitik, siyasi/politik ve işsiz kalma endişesine dayalı olarak ekonomik nedenlerinin dışında tarihî nedenleri de olmalıdır. Çünkü biz biliyoruz ki hiçbir görüş ya da eylem, kendisini ortaya çıkaracak tarihi, siyasi, dinî, toplumsal etkenlerden bağımsız olarak var olamaz.<sup>4</sup>

İslam ve Müslümanlar Batılılarca niçin hor görülmemekte, küçük görülmemekte, ötekileştirilmekte, İslam’ın kutsal kitabı niçin yakılmakta ve İslam peygamberi Hz. Muhammed (a.s.) niçin karikatürleri yapılmak suretiyle aşağılanmaktadır. Bu makalemizde

<sup>1</sup> Runnymede Trust, *İslamofobi: Hepimiz İçin Bir Sınav: Runnymede Trust Komisyonunun İngiliz Müslümanları ve İslamofobi ile İlgili Raporu*, London: Runnymede Trust 1997, 5.

<sup>2</sup> Recep Önal, “İslamofobi Bağlamında İslam Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları: Norveç Örneği - Karikatür Krizi Ve Berwick Terör Saldırısı”, *Kader*, 16/ 2, 2018, ss. 373-403.

<sup>3</sup> <https://www.milliyet.com.tr/dunya/danimarkada-turk-bayragi-ve-kurani-kerim-yakildi-6922435> e. tarihi: 28. 03. 2023.

<sup>4</sup> Ethem Ruhi Fırlı, “Önsöz” Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*, (Ankara: Umran Yayınları, 1981), VI; Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi*, (İstanbul: Selçuk Yayınları,1990), 15-52.

İslamofobi'nin tarihi kökenlerine işaret edilerek, toplumların birlik ve beraberliğine zarar veren bu tehlikenin farkında olunmasına katkıda bulunmayı hedefliyoruz. Takip edeceğimiz metot, kaynak taramasından elde edilen verilerin analitik/çözümlemeli değerlendirilmesine dayanmaktadır.

## 2. Günümüz Batı'sında İslamofobi'nin Tarihi Nedenleri

Modern deyişimle İslamofobi yeni bir olgu olarak görülse de tarihi kökenleri itibariyle Hıristiyan din havzası ve çevresinde yaşayan Avrupalı Batılılar ve Amerikalılarda İslam karşıtlığı ve nefreti uzun zamanlardan beri vardır. İslamofobi'nin Antisemitizm/Yahudi düşmanlığı ve yabancı düşmanlığı/xenophobia gibi engin bir geçmişi ve tarihin derinliklerine varan kökleri bulunmaktadır.<sup>5</sup> Her ne kadar İslamofobi/İslam korkusu kavramı ilk kez birçok Müslümanın Batı ülkelerine değişik sebeplerle daha da çok işçi olarak göç etmesi, 1979'daki İran Devrim'i<sup>6</sup>, özellikle 1989' da Berlin Duvarı'nın yıkılması ve Komünist Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) 26 Aralık 1991'de çözülüp dağılmasının akabinde 1991'de Avrupa'da açıkça kullanılmaya başlanmış, 11 Eylül 2001'de Newyork'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin bulunduğu ikiz kulelere yapılan uçak saldırıları ile dünya gündemine gelmişse de Batılıların İslam'a, İslam inanç, ibadet ve ahlak ilkelerine, İslam elçisi Hz. Muhammed'e, İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an'a, Müslümanların yaşam tarzına ve dini değerlerine yönelik önyargılarının, kibir ve hoşgörüsüzlüklerinin ve Müslümanları ötekileştirmelerinin<sup>7</sup> kaynağı, daha derinlerde yani İslâm'ın ortaya çıkış, fetihlerle genişleyiş dönemi ve yeni bir İslâm uygarlığı inşa ederek Hıristiyan Doğu ve Batı hâkimiyetine alternatif oluşturmasında aranmalıdır.

Bugünkü Batılıların İslam'a ve Müslümanlara yönelik korkularının, İslamofobik davranışlarının ve nefret söylemlerinin altında tarihlerinden getirdikleri siyasi ve dini sebeplerle birlikte yabancı düşmanlığı da bulunmaktadır.

### 2.1. Siyasi ve Jeopolitik Sebepler

Bugünkü Batılıların İslâm'a ve Müslümanlara yönelik korku ve menfi düşüncelerinin biçimlenmesinde Bizans ile ilk dört halife<sup>8</sup> döneminde başlayıp Emevîler (661-750) ve Abbâsîlerle (750- 1258) devam eden politik ve askeri anlaşmazlıklar ve mücadeleler oldukça etkili olmuştur. Siyasi olarak Hıristiyanların ellerinde bulunan arazilerin ve başta Şam, Kudüs ve İskenderiyye gibi bazı şehirlerin ve Anadolu topraklarının Malazgirt Savaşıyla Müslüman Türklere tarafından fethedilmesi (1071) ve bu topraklarda yaşayan Hıristiyanların İslâm'a girişi, Batılı Hıristiyanların Müslümanlara ve İslâmî değerlere yönelik nefret söylem ve eylemlerin kökenini oluşturmuştur. Anadolu topraklarının ve Ortadoğu'nun hâkimi Müslüman Türklere karşı düzenlenen I. Haçlı Seferi, Hıristiyan Batı kimliğinde "öteki" kavramını oluşturmakla kalmamış aynı esnada kendi Batılı kimliğini de oluşturucu bir etkiye sahip olmuştur. Müslümanlara yönelik Haçlı Seferleri bir taraftan Batı kimliğinde "öteki" kavramını inşa etse de diğer taraftan Batılıların yüksek İslam Medeniyetinden etkilenmelerine yol açarak dünya uygarlığının yönelimini değiştirmiştir.<sup>9</sup> Diğer Haçlı seferleriyle daha da yoğunlaşarak artan İslâm karşıtlığı, İslâm ordularının İspanya'yı fethi ve Türklerin 1453'te İstanbul'un

<sup>5</sup> John L. Esposito, "Önsöz", *İslamofobi Endüstrisi*, Nathan Lean, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 19.

<sup>6</sup> Esposito, "Önsöz", 19.

<sup>7</sup> Karen Armstrong, *Hz. Muhammed İslam Peygamberinin Biyografisi*, çev. Selim Yeniçeri, (İstanbul: Koridor Yayınları, 2005), 25-26.

<sup>8</sup> İlk dört halife sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir.

<sup>9</sup> Bu konuyla ilişkin bk. Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1990), 26.

fethiyle Balkanları aşarak Avrupa'nın ortasına yani Viyana'ya doğru ilerleyişiyle doruk noktasına varmıştır. Yani Müslümanların ve Müslüman Türklerin Hıristiyanların yönetiminde olan bu coğrafyaları fethetmeleri Batı Hıristiyan toplumlarını genelde rahatsız etmiştir.

## 2.2. Dinî Sebepler

Hıristiyan din ve kültür çevresinde yaşayan Batıların tarihlerinin derinliklerinden bugüne değin getirdikleri İslâm ve elçisi Hz. Muhammed algılarının genel olarak olumsuz yönde yoğrulmuş olması da onların Müslümanları ötekileştirmelerine ve İslâmofobik eylemlerde bulunmalarına neden olmaktadır. Hıristiyan Batıların menfi İslâm ve Hz. Muhammed Peygamber tasavvurlarının oluşmasında kendi bilgin ve aydınlarının (müsteşrikler/oryantalistler, şâir, edip ve ajanlar) tesiri oldukça fazladır. Bunlar İslam'ı sapkın ve sapık sonradan uydurulan eklektik bir din görmüşler, İslam'ın Peygamber'ini de orijinal bir şey getirmeyen sahte ve yalancı bir kişi olarak değerlendirmişler<sup>10</sup> ve halklarının beyinlerini bu şekilde yıkamışlardır. Örneğin Oryantalist Montgomery Watt ve Rodinson, bugünkü Batıların İslam algısını oluşturan Ortaçağın İslam ve Peygamberi Hz. Muhammed algısını oluşturan öğeleri şu şekilde sıralamaktadır: İslam dini, batıl bir dindir ve hakikatin zıddıdır, İslam şiddet ve kılıç dinidir. İslam, nefse düşkünlüğü öğretiyor ve şehveti yüceltiyor. Muhammed, İsa'nın muhalifidir.<sup>11</sup> Bir Oryantalist bilim adamı ve tarihçi olan Bernard Lewis de yazdığı makale ve eserlerde bilime uymayacak bir tarzda İslam'ı ve Müslümanları karalamakta, küçük göstermekte ve onları gözden düşürmeye çalışmaktadır.<sup>12</sup> Ona göre İslam yalnızca bir din değil, aynı zamanda Yahudi düşmanı bir ideolojidir. İslam'ın akıl dışı korkutucu bir kitle olgusu olup bu olgunun Müslümanlara içgüdüler, tutkular ve çılgınca kinler aracılığıyla egemen olduğunu dillendiriyor. Lewis'e göre İslam ve Müslümanlar özlerinde Hıristiyan ve Yahudi nefretine sahip olduklarından gelişme gösteremezler. Bu özelliklerinden ötürü onlara karşı dikkatli olunmalıdır.<sup>13</sup> Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Batılı Oryantalistlerin amacı Hıristiyan din ve kültür havzasında yetişen Batılı yeni nesilleri İslam'a karşı korkutmak ve ondan uzak olmalarını sağlamaktır. Yüzyıllar boyunca İslam ülkelerindeki ajanları vasıtasıyla da İslam'ı karıştırmacı bir din olarak tanıtmışlardır. İslam ülkelerindeki kimi ihtilaf ve karışıklıkları<sup>14</sup> da söylemlerine dayanak olarak göstererek Batılı insanların İslam'a ve Müslümanlara olumsuz bakmalarına yol açmışlardır. Bu sebeple Avrupa'da yaşayan Hıristiyanların şuur altlarında İslâm gerçek bir din değil, Arap gelenek ve görenekleriyle (Arap monoteizmiyle) Yahudilik, Hıristiyanlık<sup>15</sup> ve Haniflik akide ve inanç ilkelerinin toplanmasından oluşmuş, tamamıyla eklektik sapkın ve sapık bir dinden ibarettir. İlahî bir kaynağı yoktur. Bu anlayışa göre İslâmî ilkelerin evrensel olduğu kabulü bütünüyle yalanlanmalı, İslâm'ın aslında genel anlamda bir kurtuluş dini değil, bayağı bir kabile dini olduğu işlenmelidir.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 61; Hampher, *İslam'ı Nasıl Yokedelim Bir İngiliz Ajanının Hatıraları*, çev. Nevzat Göktaş, (İstanbul: Nehir Yayınları, 1992), 13, 31, 32.

<sup>11</sup> W. Montgomery Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 138-139; Maxime Rodinson, *Muhammed, Yeni Bir Dünyanın ve Peygamber'in Doğuşu-*, çev. Atilla Tokatlı, (İstanbul: Doruk Yayınları, 2013), 269; Kadir Canatan, "İslamofobinin Tarihsel ve Güncel Görünümleri", *Diyanet Aylık Dergi*, 2012, S: 262, 9.

<sup>12</sup> Edward Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 494

<sup>13</sup> Bernard Lewis, "The Revolt of Islam /İslam'ın Başkaldırışı", *Middle East and West*, (Bloomington: Indiana University Press, 1964), 95 vd.; Bernard Lewis, "Return of Islam /İslam'ın Dönüşü", *Commentary*, Ocak, 1976, 40-44.

<sup>14</sup> Hampher, *İslam'ı Nasıl Yokedelim Bir İngiliz Ajanının Hatıraları*, 90.

<sup>15</sup> W. Montgomery Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, çev. Rami Ayas, Azmi Yüksel, Ankara: AÜİF Yayınları, 1986, 90-91; Sariçam, İbrahim vd. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hız Muhammed Tasavvuru*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), III.

<sup>16</sup> Hampher, *İslam'ı Nasıl Yokedelim Bir İngiliz Ajanının Hatıraları*, 93.

Oryantalistlere göre Müslümanların elinde bulunan Kur'ân Allah tarafından indirilen ilâhî bir vahiy olmayıp Muhammed'in sözlerinden ibarettir.<sup>17</sup> Oryantalistlerin çoğunun Kur'an'a yönelik bu asılsız iddiaları Hıristiyan din ve kültürüyle yetişmiş Batılıların İslam ve Müslümanlara yönelik olumsuz bakış açılarını oluşturmuş ve İslamofobik davranışlarına neden olmuştur.

### 2.3. Yabancı Düşmanlığı

Amerika ve Avrupa kıtasında Batı Hıristiyan kültür ve uygarlığına sahip olarak yaşayan insanlar bilinen tarihleri boyunca tek tip bir itikada yani teslise ve hayat biçimine alışık olduklarından öz ulusal dokunun hakiki bir unsuru olmadıklarını hissettikleri farklı din, kültür ve uygarlığa mensup bireyleri ve onların hayat tarzı ve değer algılarını ötekileştirmekte ve onları yaşanan toplumsal hayatın dışında kalmaya mahkûm etmektedirler. Bu hoşgörüsüzlüğün temelinde xenophobia denen yabancı düşmanlığı yani yabancılara karşı duyulan korku ya da yoğun nefret bulunmaktadır.<sup>18</sup> Çoğunlukla "yabancılar" terimi, bu terimi kullanan kitlenin bir parçası olmadığı varsayılan bir başka kitleyi ifade eder. Bunlar başka ülke ve devletlerden gelen, kültür ve değerleri farklı olan yabancılar olarak kabul edilir.<sup>19</sup> Hıristiyan kültür çevresinde yetişen Batılıların bu ötekileştirme tavrı daha çok farklı inanç ve sosyo-kültürel değerlere sahip olduklarını düşündükleri Müslümanlara yönelmiş durumdadır. Amerika'daki İslamofobi'nin büyük babası sayılan Daniel Pipes<sup>20</sup> tüm göçmenleri egzotik/yabancıl gelenek ve davranışlarını kendi ülkelerine getirdiklerini ancak Müslüman geleneklerinin diğerlerinden daha fazla sorun çıkardığına işaret etmekte bunun yanında asimilasyona karşı en dirençli olanların da Müslümanlar olduğunu belirtmektedir.<sup>21</sup> Bu da bize yabancı düşmanlığına en fazla maruz kalanların Müslümanlar olduğunu göstermektedir. Müslüman kadınların başörtüsü takması, kızların başörtüleriyle okullara gitmesi, beş vakit namaz ve Cuma namazını eda etmeleri için buldukları şehirlerde cami ve mescid açmaları, Ramazan ayında oruç tutup, gecelerinde teravih namazı kılmaları, Ramazan ve Kurban Bayramlarını kutlamaları, Kurban Bayramı'nda kurban kesmeleri vb. gibi eylem ve davranışları Batılıların dikkatini çekmekte, söz konusu yaşam tarzlarından ötürü Müslümanları ötekileştirmektedirler. Müslüman kadınların dini görevlerinden olan tesettürden vazgeçmeleri için Batılı ajanlar büyük bir gayretin içinde olmuşlar, Müslümanları kuvvetlendiren faktörleri yok etmek için tavsiyeler isimli ajan rehberlerinin içinde "Müslüman hanım ve kızların, örtünmeden uzaklaşmaları için olağandışı bir gayret içinde olmalıyız" maddesine yer vermişlerdir. Müslümanların inanç ve itikatları bozmak için de "tarihi belgelerle hanım ve kızların tesettürünün Abbasiler devrinde ortaya çıktığını, İslâm öğretisinde örtünmenin olmadığını"<sup>22</sup> iddia etmekten kaçınmamışlardır. Neticede Hıristiyan din ve kültür havzasında yetişen pek çok sağcı Batılılar, çeşitli nedenlerle Amerika ve Avrupa

<sup>17</sup> W. Montgomery Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, 88-91; Annemarie Schimmel, *Ve Muhammed Onun Elçisidir, - İslam Dindarlığında Peygamber Saygısı-*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 61-62; Oryantalistlerin oluşturdukları bu algı yani Kur'an'ın orijinalinin ilahi olmadığı savı, ilk defa Batılı oryantalistlerce ortaya atılmış yeni bir iddia değildir. Kur'an'da belirtildiği üzere müşrikler de Allah elçisinin Allah'tan aldığı vahiy mesajları insanlara tebliğ ettiği zaman "bunu ona bir insan öğretiyor" demişlerdi. (Nahl 16/103). Müşrik Araplar insanları şüpheye düşürmek amacıyla Kur'an'ı Hz. Peygamber'e Rum veya Hıristiyan olan Cebra veya Yaiş isimli bir kölenin öğrettiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu köle Rum olduğu için Arap dilini tam olarak bilmiyordu. Bu nedenle böyle bir iddia dayanaktan yoksundur. Bk. Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, (İstanbul: Çelik- Şura, ts.), 5/ 96.

<sup>18</sup> Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 33.

<sup>19</sup> Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 33.

<sup>20</sup> Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 34.

<sup>21</sup> Daniel Pipes, "Muslims are Coming, Muslims are Coming/ Müslümanlar Geliyor, Müslümanlar Geliyor", *National Review*, 19 Kasım 1990.

<sup>22</sup> Hampher, *İslam'ı Nasıl Yokedelim Bir İngiliz Ajanının Hatıraları*, 90.

ülkelerine göç ederek gitmiş ve birçoğu o ülkelerin vatandaşı olmuş Müslümanları, ülkelerini istila eden yabancılar olarak görmektedirler. Yani göçmen karşıtı ırkçılık ve yabancı düşmanlığı İslamofobi'yi beslemekte ve her daim diri tutmaktadır.

## 2.4. Irkçılık

Batı'da İslamofobi'yi besleyen unsurlardan birisi de Batılıların ırkçı bir zihniyete sahip olmalarıdır. Irkçılığın teorisini kuran İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine isimli bir eser yazan şahıs Fransız düşünür Arthur de Gobineau'dur. Bu şahıs, insanları beyaz, sarı ve siyah ırklara ayırarak, beyaz ırkın akli ve üstünlüğü, sarı ırkın fayda ve düzeni, siyah ırkın hırsı ve duygusal kabiliyetleri temsil ettiğini iddia ederek, insanlığın en üst katmanına Nordik olarak isimlendirdiği kuzeyli- beyaz ırkı koydu. O, ırkların kalıtımla getirdiği bazı sosyal nitelikleri olduğunu ileri sürdü. Buna göre sarı ve siyah ırklar bünyelerinde itme gücüne sahipken Batılı-beyaz ırk çekim gücüne sahipti. Bu çekim gücü sayesinde Batılı- beyaz ırk, tarih boyunca Medeniyetin kurucuları ve taşıyıcıları olmuşlardır. Ona göre Türklerin de içinde bulunduğu sarı ırk ile insan değil de insansı sayılan siyah ırk Medenileşmeye yönelik tabii bir isteksizliğe sahiptir.<sup>23</sup> Bu düşünce yani Batılı-beyaz ırkın diğer ırklardan üstün olduğu fikri Batı'da filozof Voltaire, sosyal bilimci Montesquieu gibi aydınlar tarafından da devam ettirildi. Hatta insan bilgisi için tecrübe ve deneyim haricinde asla başka bir kaynak kabul etmeyen İngiliz filozof John Lock<sup>24</sup> (1632-1704) "İnsan beyazdır. İnsanın özünü içeren şey beyazın özünü de içerir!"<sup>25</sup> diyerek beyaz ırka sahip olmayan insanları insan bile saymıyordu. Filozof Hegel "Siyahların doğuştan özgürlük dürtüsüne sahip olmadıklarına ve çocuksu mahlûklar olduklarını" düşünüyordu. Rudyard Kipling de şiirlerinde "Beyaz Adam"ın kolonilerindeki bilim, edebiyat ve akla dayalı yürüyüşünden bahseder ve Batılı Beyaz Adam'ı diğer ülkeleri derleyip düzenleyen olarak niteler.<sup>26</sup> Batılı filozofların bu ırkçı yaklaşımları Antik Yunan Sofistleri'nin "insanı -burada Batılı insan kastediliyor- her şeyin merkezi ve ölçüsü"<sup>27</sup> olarak kabul etmelerine dayanmaktadır. Böyle bir ırkçılıkla yoğrulan bugünkü Batılı insan zihni her türlü İslamofobik söylem ve eylemleri normal olarak karşılamakta, bunda herhangi bir sakınca görmemektedir. Batılıların ırkçılığı ve İslam ve Müslüman karşıtlığı, İslamiyet'in tarih sahnesinde var olmasıyla başlamış, 20. asırda da hız kesmeden devam etmiştir. Bu minvalde 1995'de Srebrenitsa'da dokuz bin civarında Bosnalı Müslüman Sırp para milisler tarafından sadece Müslüman olduklarından ve onların inanç ve yaşam biçimlerine uymadıklarından hunharca öldürülmüş, âdeta soykırıma uğramışlardır. Batı uygarlığını ve kültürünü oluşturan bu ırkçı beyaz insanı üstün kabul eden zihin yapısı, beyaz insanın dışındaki ırkları özellikle Afrikalı siyah ırkı hiçbir zaman insan olarak görmemiş ve daima sömürü ve yokluğa mahkûm etmiştir.

## 2.5. Sekülerleşmenin Gelişip Yaygınlaşması

Batı'da son birkaç yüzyılda gelişen sekülerleşmenin kutsala olan saygıyı azaltması da Batılıların Müslümanlara yönelik ayrımcı ve ötekileştirici İslamofobik eylem ve söylemlerinin nedenleri arasında sayılabilir. Sekülerleşme yani dünyevileşme ile birlikte Allah'ın varlığı inkâr edilmese de unutuldu, görmezden gelindi yahut yok sayıldı. Karl Marks (1818-1883)'in

<sup>23</sup> Arthur de Gobineau, *The Inequality of Human Races*, Translated By Adrian Collins, (London: William Heinemann, 1915), 205. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/69751/pg69751-images.html>. E. Tarihi: 16.06.2023.

<sup>24</sup> John Lock, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), 87.

<sup>25</sup> Koray Şerbetçi, "İslamofobinin Tarihsel ve Kültürel Kökenleri", *İslamofobi ve Batı'da Yükselen Irkçılık*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 11-13.

<sup>26</sup> Edward Said, *Oryantalizm*, 355-358.

<sup>27</sup> Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 28.

“Katı (kutsal) olan her şey buharlaşıyor” ve Alman filolog filozof ve düşünür Friedrich Nietzsche (1844-1900)'nin “Tanrı öldü” şeklindeki sözü de Allah'ın ve onun vaaz ettiği dinin Batı'da değer kaybettiğini<sup>28</sup> göstermesi açısından burada anılabilir. Müslüman olan Alman şarkiyatçısı<sup>29</sup> Annemarie Schimmel (1922-2003) de hem batılı oryantalistlerin hem de sekülerizmin dine olan bu olumsuz etkisine dikkat çekmiştir.<sup>30</sup>

### 3. Günümüz Batı Dünyasında İslamofobi'nin Nedenleri

Bugün Batı ülkelerinde yaşayan Hıristiyan din ve kültürüyle yetişmiş halk kitlelerinde İslam'a, Müslümanlara, İslamî değer ve uygulamalara/ritüellere karşı kaygılı, mesafeli hatta ötekileştirici bir tutuma sahip oldukları gözlemlenmektedir. Bunun elbette birçok sebebi vardır.

#### 3.1. Müslümanların Batı Ülkelerine Göçü

Günümüz Avrupa'sındaki İslamofobinin artışının güncel yahut yeni nedenlerinden biri belki de en önemlisi Müslüman kimlikli insanların Batı ülkelerine işçi olarak göç etmeleridir denebilir. Batı ülkelerine resmi göç yetmişli yıllarda durdurulsa da<sup>31</sup> aile birleşimi ve kaçak işgücü gibi nedenlerle göçün devam etmesi aşırı sağcı ve ırkçı çevrelerde göçe karşı bir direnç oluşturmuştur. Müslümanlara yönelik ilk korku, kaygı hatta düşmanlık göçe karşı olan bu sağcı çevrelerden kaynaklanmıştır. Küreselleşen yani küçük bir köy haline gelen dünyada yaşanan gelecek endişesi, güvensizlik hissi, yabancılaşma ve ekonomik kaygı ve korkular bunlar arasında sayılabilir. En etkili neden yahut sebep ise İslâm'ı bütün gerçekliğiyle mükemmel manada tanımamalarıdır.<sup>32</sup>

Başta birçok Amerikalı olmak üzere 20. Yüzyılın ikinci yarısı ile 21. Yüzyılın başında yaşayan çağdaş Batılıların çoğunun İslam'la ve Müslümanlarla ilk yüz yüze karşılaşmaları - 1960 yıllardan sonra Müslümanların çeşitli etkenlerle Batı ülkelerine göçüyle başlamışsa da - 1978'deki İran Devrimi ve Amerikan büyükelçiliğindeki rehine alma olayı ile gerçekleşmiştir. Bu durum başta Amerikalılar olmak üzere Batılılar arasında İslam ve Müslümanlara yönelik bir ilgi uyandırmıştır. Bu ilgi Ortadoğu, İslam dünyası ve İslam'la ilgili birçok haberin yapılmasına hatta Müslümanlara yönelik olur olmaz olumsuz ve düşmanca haberlerin yayılmasına neden olmuştur.<sup>33</sup> Müslümanlara yönelik haberler Berlin Duvarı'nın yıkılması (1989) ve Komünist Blokun dağılmasının (1991) peşinden daha da artış göstermiştir. Bu haberler genellikle Müslümanları ve İslam'ı olumsuz olarak tanıtmıştır.

İslam'ı ve Müslümanları olumsuz tanıtan, Batılıların karşısına İslam'ı ve Müslümanları bir tehdit olarak gösteren haber ve çalışmaları kaleme alan Amerikalı Profesör Samuel P. Huntington, 1993'te ünü oldukça fazla uluslararası bir dergi olan Foreign Affairs'da “Medeniyetler Kavgası” olarak Türkçe'ye çevrilebilecek “Clash of Civilizations” isimli yirmi sekiz sayfalık makalesinde İslam dünyası ile Çin'in temsil ettiği Budist dünyasını Hıristiyan

<sup>28</sup> İlhami Güler, *Direnış Teolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 21.

<sup>29</sup> Esposito, “Önsöz”, 19.

<sup>30</sup> Annemarie Schimmel, “Avrupa Gözü ile Türkiye'de İslamiyet (1900-1965)”, çev. Hulusi Yavuz, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 8, Ağustos 1988, Schimmel, *Ve Muhammed Onun Elçisidir*, 9; Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 158; Rıza Savaş, “İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru Kitabı Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Türk-İslam Tarihinde ve Batı'da Hz. Muhammed Algısı, Siret Sempozyumu II*, (Bilecik: Bilecik Üniversitesi Yayınları, 2012), 94.

<sup>31</sup> Garaudy, göçmen işçi kabulünü yasaklayan hükümet kararının 3 Temmuz 1974 olduğunu belirtir. Ona göre işsizliği göçmenlerin varlığına bağlamak doğru değildir. İşsizlik ekonominin kendi dinamizmiyle ilgilidir. Roger Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, çev. Kamil Bilgin Çileçöp, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1993), 106.

<sup>32</sup> Bu konuda şu çalışmaya da bakılabilir: Recep Önal, *Avrupa'da İslam ve Müslüman Azınlıklar: Çokkültürlülük & İslamofobi & Dinlerarası Diyalog (Norveç Örneği)* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 25-45.

<sup>33</sup> Esposito, “Önsöz”, 19.

Batı dünyası ve uygarlığının yeni düşmanı olarak göstermiştir.<sup>34</sup> Bu düşünce NATO çevrelerince de benimsenmiş, kimi yetkililerce “İslam Fundamentalizmi Avrupa için en büyük tehdittir” açıklaması yapılabilmektedir.

Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde ırkçı ve aşırı sağcı partiler,<sup>35</sup> göçmen düşmanlığını ve Müslümanları ötekileştirmeyi bir politika olarak destekleyerek İslamofobinin yaygınlaşmasında öncü role sahip olmuşlardır. İslamofobi sağcı siyasetin her şeyden fazla kullandığı demirbaş politikası olmuştur. Çünkü İslam ve Müslüman karşıtı hislerin artması onlara devamlı surette oy kazandıracaktır.<sup>36</sup> Örneğin Macaristanlı üst düzey bir bürokrat olan Viktor Orban “Müslüman göçmenlere karşı Avrupa'nın savunucusuyum” derken Avusturyalı bir bürokrat olan Heinz-Christian Strache “Göç insan hakkı değildir”<sup>37</sup> diyerek ülkelerinden farklı ülkelere göç etmek zorunda kalan insanların bu haklarını ellerinden almak istemekte ve kendi kamuoylarını da İslamofobi konusunda diri tutmaya çalışmaktadırlar.

Batıda İslam karşıtlığını ve düşmanlığını körükleyen yazar, dergi, parti ve ülke yöneticileri olduğu gibi İslamofobi'yi ortadan kaldıracak, dinler arasında diyalogu geliştirecek, dinler ve kültürlerin birlikte yaşayabileceği ortam hazırlamaya çalışan Norveç gibi ülkeler de bulunmaktadır.<sup>38</sup>

### 3.2. İslam'ın ve Müslümanların Şiddet ve Terörle İlişkilendirilmesi

Batılı çevreler, bir takım güvenlik, siyasi ve ekonomik sebeplerle ortaya çıkan, şiddet, terör ve adam öldürme eylemleriyle hak aradığını savunan el-Kaide, İşid, Boko Haram<sup>39</sup>, en-Nusra, Ensar el-Şeria vs. gibi bazı cihadist selefi Müslüman örgütlerin İslâm'a uymayan eylem ve söylemlerini<sup>40</sup> de İslamofobinin nedeni olarak görmeye başlamışlar ve bu durumu Müslüman karşıtlığı için yeterli sebep kabul etmişlerdir.

Usame b. Ladin'in kuruculuğunu yaptığı el-Kaide örgütünün 11 Eylül 2001 Newyork ikiz kulelerine yaptığı uçak saldırısı, Amerikalıların tarihi bilinçaltılarında geliştirdikleri Amerikan halkını yok etmeyi amaçlayan Leviathan (Kutsal kitaptaki deniz canavarı) ve Lernaean Hydra (Antik Yunan mitolojisinde birçok başı ve zehirli soluğuyla bilinen yılan benzeri su canavarı) gibi canavar korkularını Usame b. Ladin'in şahsında bütün Müslümanlara yönlendirilmesine yol açmıştır.<sup>41</sup> Yani artık en azından bir kısım Amerikalı politikacıların zihninde kendinden korkulması ve yok edilmesi gereken dokuz başlı canavar Usame b. Ladin ve Müslümanlar olmuştur. Bu saikle Batı, bilinçli olarak “İslâmi terör” ve “Müslüman terörist” kelime ve kavramlarını kullanıma sokarak Batılı insanların zihinlerinde İslam'ı ve Müslümanları terör, şiddetle özdeş bir duruma getirmiştir. Ancak Müslüman kimlikli bireylerden oluşturulan DAİŞ

<sup>34</sup> <https://www.jstor.org/stable/20045621?seq=1>, Erişim 30. 3.2023.

<sup>35</sup> Enes Bayraklı & Farid Hafez, “The state of Islamophobia in Europe”, in: *European Islamophobia Report 2017*, (İstanbul: SETA, 2018), 13.

<sup>36</sup> Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 43.

<sup>37</sup> Enes Bayraklı & Farid Hafez, “The state of Islamophobia in Europe”, 13-14.

<sup>38</sup> Bu konuda yazılmış bir makale için bkz. Recep Önal, “Avrupa’da Müslümanların Birlikte Yaşama Serüveni: Norveç Örneği -Çokkültürlü Yaşam, Sosyo-Kültürel Organizasyonlar ve Dinlerarası Diyalog Perspektifinden Bir Analiz”, *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 11/1, 2016, 167-185.

<sup>39</sup> Nijerya’da ortaya çıkan “Boko Haram” diye anılan bu grup kendisini “Cemâatü Ehli’s-Sünne li’-d-da’ve ve’l-cihâd” olarak adlandırmaktadır. Boko Haram, Hevsa /Hausa dilinde “Batı eğitim sistemi haramdır” anlamına gelmektedir. İngiliz dilindeki “book” kelimesiyle de ilişkilendirenler olmuştur. Ayrıntılı bilgiler için bk. Adem Arıkan, “Nijerya’da Selefiler”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, (2015), 1/1-2, 296.

<sup>40</sup> Selim Özarslan, “Batı’da İslamofobinin Artması, Cami Saldırıları ve Bu Eylemlerin Altında Yatan İslam ve Hz. Peygamber Tasavvuru”, *Nübüvvet ve Medeniyet*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 398.

<sup>41</sup> Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 52-53.



ve el-Kaide gibi terör örgütlerinin Batılılar tarafından nasıl kontrol edildiği ve İslamofobi'ye temel oluşturması için ne gibi çabalar harcandığı da bilinmektedir.<sup>42</sup>

Yine bu tür terör ve şiddete bulaşmış örgütlerin varlığı, bu gibi örgüt ve yapılarla hiçbir bağlantısı bulunmayan Müslümanları ötekileştirmeye, onları doğuştan sahip oldukları kabul edilen insan hak ve hürriyetlerinden yoksun bırakmaya gerekçe yapılamaz. Çünkü İslam özü itibarıyla özgürlük ve adalet ilkesine<sup>43</sup> dayanmaktadır. Kur'an'ın birçok ayetinde Yüce Allah, inananlardan adalet ilkesine uygun davranmalarını istemektedir. "Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın..." (Nisâ 4/135). "Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır."<sup>44</sup> O halde İslâm, hem Müslüman hem de gayri Müslim insanlar tarafından özgürlük ve adalet ilkeleri üzerinden okunmalı ve o şekilde tanıtılmalıdır. İslam'ın bu ilkeler üzerinden tanıtılmasında İslam'ı din olarak benimseyen Müslümanlara daha fazla yaşayarak örnek olma görevi düşmektedir.

Batılıların barış dini İslam ile şiddeti bir arada göstermelerinin gerekçelerinden birisi de güya Kur'an'ın inananlarını cihad emriyle şiddet ve teröre sevk ettiği, şiddet, öldürme ve kargaşaya zemin hazırladığı iddiasıdır. Bu aldatıcı iddianın sahipleri, Kur'an-ı Mübin'de Müslümanlara saldıran inkârcılara karşı cihadı yani savaşmayı emreden ayetleri içinde buldukları bağlamlarından uzaklaştırarak savaş ve şiddet olarak yorumlamaktadırlar. Roger Garaudy de Batılıların İslam'daki cihadla Hıristiyanlıktaki kutsal savaşı özdeşleştirerek İslam'ı asırlardır şeytanlaştırdıklarına dikkat çekmektedir.<sup>45</sup> Hâlbuki İslam'daki cihad anlayışı saldırıya karşı meşru müdafaa hükmündedir. Ve Meşru müdafaa da uluslararası hukukta insanın en doğal hakkı olarak kabul edilmektedir.

Kur'an'da devlete ve kurulu düzene başkaldırı yani isyan, adam öldürme, cinayet vs. gibi belirli eylemleri işleyenlere karşı verilen maddî ve bedenî cezalar<sup>46</sup> da kimi Batılılar tarafından şiddet ve baskı ögesi olarak ilan edilmektedir.<sup>47</sup> Hâlbuki Kur'an, zulüm ve baskı olarak tercüme edilen fitneyi yani insanlara yönelik terör ve tedhiş eylemlerini adam öldürmekten daha beter bir eylem olarak görmekte ve bunu bütün dünyaya ilan etmektedir.<sup>48</sup> Terörün en önemli öğelerinin şiddet, aşırılık, korku salma, cinayet, hukuka aykırı eylemler ve hunharca öldürme olduğu dikkate alındığında, zulmü, insan öldürmeyi ve haksızlığın her türlüşünü yasaklayan Kur'an ayetlerinin teröre zemin teşkil etmediği anlaşılacaktır.

Batı'da İslamofobi'nin artmasının ya da yeniden yükselişinin sebeplerinden birisi de 'Avrupa'nın İslamlaştırılması' olarak bilinen propaganda sisteminin giderek yaygınlık

<sup>42</sup> Bozkurt, Mustafa. "Doğu Batı Çekişmesinin Bir Aracı Olarak İslamofobi'nin Pragmatik Nedenleri Üzerine Makâsîdû's-Şerîa Bağlamında Bir Tahlil Denemesi". Kader 20/2 (Aralık 2022), 637. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1174724>

<sup>43</sup> Bakara 2/ 282; Âl-i İmrân 3/ 18, 21; Nisâ 4/ 3, 58, 105, 135, 152; Mâide 5/8, 42; A'râf 7/ 29, 159, 181; Nahl 16/ 76, 90; Enbiyâ 21/ 47; Ahzâb 33/5; Şûrâ 42/15; Hadid 57/ 25; Mümtehine 60/ 8; Hucurât 49/ 10.

<sup>44</sup> Mâide 5/8.

<sup>45</sup> Roger Garaudy, *Yaşayan İslam*, çev. Mehmet Bayraktar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 100-101.

<sup>46</sup> "Allah ve Resûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya (acımadan) öldürülmeleri, ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır." Maide, 5/33; Maide, 5/32; Nisa, 4/93.

<sup>47</sup> Selim Özarslan, *Günümüz Kelam/ İnanç Problemleri*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 98.

<sup>48</sup> Bakara 2/191.

kazanmasıdır. Bu söylemin sadece dile getirilmesi bile pek çok Avrupalıyı korku ve endişeye sevk etmeye yetiyor.<sup>49</sup>

### 3.3. İslamî Değer Yargılarının Batı Sosyo-Kültür Hayatıyla Uyuşmadığı Düşüncesi

Yine kendi ülkelerindeki savaş, politik çekişmeler, sosyo-ekonomik sıkıntılar ve işsizlik nedeniyle Avrupa ülkelerine göç eden Müslümanlar, İslâmî değerlerin Amerikan ve Avrupa değerleriyle bağdaşmadığı, oradaki sosyo-kültürel yaşamla tam anlamıyla uyuşmadıkları, Batılı hayat tarzını benimsemedikleri ve onların sahip oldukları maddi ve manevi zenginliğe ortak oldukları gerekçesiyle dışlanmakta ve ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar. Öyle ki bu ayrımcılık fiilî saldırılara, camilerin kundaklanması, Müslümanların özellikle Türklerin ev ve iş yerlerinin yakılması, Müslüman kadınların başörtülerinin çekilip yırtılması gibi şiddet içerikli saldırılara kadar varmıştır. Hâlbuki Avrupa ülkelerine göç etme zorunda kalan insanların ülkelerindeki işgal, savaş, despot yönetimler ve gelir dağılımındaki adaletsizliğin müsebbibi yine dünyaya hâkim olma isteğindeki Hıristiyan Batılı lider ve bürokratların uyguladığı politikalarıdır. Çünkü tarihleri boyunca Batı düşünce sisteminin unsur ve bileşenlerini tabiatı ele geçirme, güçlü olma ve gücü elde tutma, zayıfa boyun eğdirme, maddeyi önceleyerek madde merkezli düşünüş ve nihayet bireyin arzularını kutsama gibi şeyler oluşturmaktadır.<sup>50</sup> Batı'nın bu düşünüş biçimi doğal olarak "öteki" oluşturmuş ve öteki saydığı insanları ve değerleri düşmanlaştırmıştır.

2000'li yılların sonlarında Amerika ve Avrupa ülkelerinde baş gösteren finansal ve ekonomik kriz söz konusu ülkelerde işsizliğin artışına neden olmuştur. Bu yıllarda yaşanan ekonomik dengesizlikler eskiden olduğu gibi ulusalcılık ve öteki karşıtı duyguların artmasına zemin hazırlayarak sosyal gerilimlere yol açmıştır. Korkunun gücünü iyi bilen Batılı politikacılar toplumsal endişe ve korkuyu ülkelerinde yaşayan Müslümanlara yönlendirmişlerdir. İslam Cemiyet merkezi, "11 Eylül Camii" olarak etiketlenmiştir. İslam, "gizlice ilerleyen şeriat", "gizli cihad", Amerika ziyareti esnasında doğan Müslüman çocukları kanun gereği Amerikan vatandaşı olma hakkı elde edeceği ve aileleri tarafından Amerikan düşmanı olarak yetiştirileceği vehmedildiğinden "terör bebekleri" olarak yaftalanarak halkta keskin toplumsal bölünmenin meydana gelmesi ve Müslümanların ötekileştirilmesi sağlanmıştır. Amerikan halkına İslam, şeriat korkusu olarak pompalanmış, gökyüzünün Müslümanlar yüzünden yıkılacağı dikte edilmiştir. Müslümanlara yönelik korku ve endişe bu gibi kavramlarla daha da beslenerek büyütülmüş, nihayet Kur'an'ın yakılmasıyla onlara cevap verileceği düşünülmüştür.<sup>51</sup> İslam karşıtı nefret söylemleri zamanla o kadar artış gösterdi ki "Stop İslamization of America/ Amerikan'ın İslamlaştırılmasını Durdur" ve "Stop İslamization of Europe/ Avrupa'nın İslamlaştırılmasını Durdur" isimli grupların doğmasına kadar varmıştır.<sup>52</sup> Aynı maksatla Almanya'da ırkçı ve İslam düşmanı Pediga isimli bir örgüt organize edilmiştir. Bu örgüt üyeleri Almanya'nın Dresten şehrinde düzenledikleri İslam ve göçmen karşıtı sokak gösterilerinde "Kendi Almanya'mızı özledik", "Almanya'nın Müslümanlaşmasına Karşımız" şeklinde sloganlar atarak<sup>53</sup> İslam karşıtlığını açıkça ilan etmişlerdir.

Örneğin Hollanda'da aşırı muhafazakâr Özgürlükler Partisi'nin başkanı, Hollanda genelinde camiler, İslâm okulları ve İslami kavramların yasaklanması için meclise kanun tasarısı önergesi vererek İslâm'a ve Müslümanlara olan nefretini bir kez daha açığa vurmuştur. İslam'ı nefret ve terörle eşit gören aşırı sağcı Batılı siyasetçi Geert, Hollanda

<sup>49</sup> <https://aawsat.com/turkish/home/article/1583341/imil-emin/islamofobi'nin-tirmanisi-gerceklik-ve-sonuclar>, e. tarihi: 14. 02. 2019.

<sup>50</sup> Şerbetçi, "İslamofobinin Tarihsel ve Kültürel Kökenleri", 9.

<sup>51</sup> Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 37-38.

<sup>52</sup> Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 41.

<sup>53</sup> <http://www.internethaber.com/islam-karsitlari-sokaga-dokuldu-750091h.htm>. Erişim 3.4.2016

meclisinde yaptığı konuşmada, ülkelerinin İslâm'dan arındırılması gerektiğini, İslâm'ın Hollanda'ya ait olmadığını, İslam'ın nefret ve terörle eşit olduğunu, İslam'ın yayılmasını engellemek için yıllarca hiçbir şey yapılmadığını, bu sebeple Hollanda'da İslami kavram ve ifadelerin yasaklanması için kanun tasarısı önergesi verdiğini vurgulamıştır. Camiler ve İslam okullarının kapanmasını, Kur'ân'ın da yasaklanmasını açıkça dile getiren bu şahıs, bu tavrının batı ülkelerinde bir ilk olduğunu ve örnek alınması gerektiğini söylemekten de kaçınmamıştır.<sup>54</sup> Belirtilen nedenlerle Batı'da Müslümanlara yönelik İslam korkusu üretilmiş ve şu anda bu korku nefret ve düşmanlığa evrilmiştir. Avrupa'daki bu İslam düşmanlığı, insanların birlikte yaşama düşüncelerine ve dünya barışına açık bir tehdit oluşturmaktadır.

#### 4. Sonuç

Bugün ABD ve Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde her geçen gün artan İslamofobi yani İslam korkusu ve kaygısı, İslam düşmanlığı ve karşıtlığının son evresidir. İslam düşmanlığının tarihi ve ideolojik kökenleri Hıristiyanların bilinçaltındaki İslam ve Hz. Muhammed imajının olumsuz yönde kodlanması yani İslam'ı batıl bir din, Peygamberi Hz. Muhammed'i de sahte bir peygamber olarak kabul etmelerine dayanmaktadır. Bu olumsuz kodlama, Batı düşünce sistemini menfi yönde etkileyerek kendilerini hakiki din müntesipleri ve Tanrı'nın seçkin kulları, Müslümanları sahte dindarlar olarak görmelerine yol açmıştır. Bu algıyla Müslüman kimliği ötekileştirilmiş, kendileriyle mücadele edilmesi gereken varlıklar sınıfına konularak düşmanlaştırılmış, siyasi ve dini rakip olarak görülmüştür. İslamofobinin güncel nedenleri ise bu tarihi ve ideolojik nedenlerden bağımsız olarak görülemez. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Müslümanların Batı'ya göçü, kimi ırkçı Batılı çevrelerde İslamofobinin ilk fitilini yakmıştır. Akabinde bazı sosyal ve ekonomik gelecek kaygısıyla farklı inanç, yaşam ve kültüre sahip olan Müslümanlar ve göçmenler Batılılar tarafından yabancı bulunarak ötekileştirilmiş, 11 Eylül 2001 Newyork ikiz kule saldırılarıyla bu ötekileştirilme zirve noktaya ulaştırılarak İslam ve Müslüman nefretine ve düşmanlığına dönüştürülmüştür. İslamofobi aslında insanlık düşmanlığına dayanmaktadır. İslam düşmanlığına göz yumanlar aslında insanlık düşmanlığını teşvik etmiş oluyorlar. Bugün nefret ideolojisinin seçici davranarak İslamî değerleri hedef alması sadece yol almak için başvurulan bir taktiktir. Asıl ve temel hedefin bütün insanlık değerleri olduğu açıktır. Günümüz Batı insanı kendi aydınları tarafından oluşturulan "yanlış ve sapkın İslam" anlayışından acilen kurtularak Kur'an'ın ve elçisi Hz. Peygamber'in sunduğu gerçek İslam'la tanışmanın yollarını bulmalıdır. Yoksa İslam düşmanlıkları, hakikatte insan düşmanlığına dönüşecek ve kendileri de dâhil bütün insanlığın yok oluşuna zemin hazırlayacaktır.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

#### Kaynakça

- Arıkan, Adem. "Nijerya'da Selefiler", *İlahiyat Akademi Dergisi*. 2015, 1/1-2, ss. 283-302.
- Armstrong, Karen. *Hız Muhammed İslam Peygamberinin Biyografisi*. çev. Selim Yeniçeri, İstanbul: Koridor Yayınları, 2005.
- Arthur de Gobineau, *The Inequality of Human Races*, Translated By Adrian Collins, (London: William Heinemann, 1915), 205. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/69751/pg69751-images.html>. E. Tarihi: 16.06. 2023.

<sup>54</sup> <https://www.sabah.com.tr/avrupa/2018/09/20/irkci-geert-wilders-haddini-iyice-asti> Erişim 20. 9. 2018.

- Bayraklı, Enes- Farid, Hafez. The state of Islamophobia in Europe, in: *European Islamophobia Report 2017*. İstanbul: SETA, 2018.
- Bozkurt, Mustafa. "Doğu Batı Çekişmesinin Bir Aracı Olarak İslamofobi'nin Pragmatik Nedenleri Üzerine Makâsîdî's-Şerîa Bağlamında Bir Tahlil Denemesi". *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 626-643. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1174724>
- Fırlalı, Ethem Ruhi. "Önsöz" Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi*. 4. Baskı, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990.
- Garaudy, Roger. *Entegrizm Kültürel İntihar*. çev. Kamil Bilgin Çileçöp, İstanbul: Pınar Yayınları, 1993.
- Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın, İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.
- Garaudy, Roger. *Yaşayan İslam*. çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Güler, İlhami. *Direnış Teolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Hampher, *İslam'ı Nasıl Yokedelim Bir İngiliz Ajanının Hatıraları*, çev. Nevzat Göktaş, İstanbul: Nehir Yayınları, 1992.
- <http://www.internethaber.com/islam-karsitlari-sokaga-dokuldu-750091h.htm>. Erişim 3.4.2016
- <https://aawsat.com/turkish/home/article/1583341/imil-emin/islamofobi'nin-turmanisi-gerceklik-ve-sonuclar>, e. tarihi: 14.02.2019.
- <https://www.jstor.org/stable/20045621?seq=1>, Erişim 30. 3. 2023.
- <https://www.sabah.com.tr/avrupa/2018/09/20/irkci-geert-wilders-haddini-iyice-asti> Erişim 20. 9. 2018.
- John L. Esposito, "Önsöz", *İslamofobi Endüstrisi*, Nathan Lean, 3. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Lewis, Bernard. "Return of Islam /İslam'ın Dönüşü", *Commentary*, Ocak, 1976.
- Lewis, Bernard. "The Revolt of Islam /İslam'ın Başkaldırışı", *Middle East and West*. Bloomington: Indiana University Press, 1964.
- Lock, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 3. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Önal, Recep, "İslamofobi Bağlamında İslam Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları: Norveç Örneği -Karikatür Krizi Ve Berwick Terör Saldırısı", *Kader*, 16/ 2, 2018, ss. 373-403.
- Önal, Recep. "Avrupa'da Müslümanların Birlikte Yaşama Serüveni: Norveç Örneği -Çokkültürlü Yaşam, Sosyo-Kültürel Organizasyonlar ve Dinlerarası Diyalog Perspektifinden Bir Analiz", *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 11/1, 2016, ss. 167-185.
- Önal, Recep. *Avrupa'da İslam ve Müslüman Azınlıklar: Çokkültürlülük & İslamofobi & Dinlerarası Diyalog (Norveç Örneği)* Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Özarlan, Selim. "Batı'da İslamofobinin Artması, Cami Saldırıları ve Bu Eylemlerin Altında Yatan İslam ve Hz. Peygamber Tasavvuru", *Nübüvvet ve Medeniyet*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.
- Özarlan, Selim. *Günümüz Kelam/ İnanç Problemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Pipes, Daniel. "Muslims are Coming, Muslims are Coming /Müslümanlar Geliyor, Müslümanlar Geliyor", *National Review*, 19 Kasım 1990.
- Rodinson, Maxime, *Muhammed,-Yeni Bir Dünyanın ve Peygamber'in Doğuşu-*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Doruk Yayınları, 2013.
- Runnymede Trust, *İslamofobi: Hepimiz İçin Bir Sınav: Runnymede Trust Komisyonunun İngiliz Müslümanları ve İslamofobi ile İlgili Raporu*, London: Runnymede Trust 1997.
- Said, Edward. *Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. çev. Selahattin Ayaz, 3. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Sarıçam, İbrahim vd. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: Nobel Yayınları, 2011.

- Savaş, Rıza. "İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru" Kitabı Üzerine Kısa Bir Değerlendirme, *Türk-İslam Tarihinde ve Batı'da Hz. Muhammed Algısı, Siret Sempozyumu II*. Bilecik: Bilecik Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Schimmel, Annemarie, *Ve Muhammed Onun Elçisidir, -İslam Dindarlığında Peygamber Saygısı-*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Schimmel, Annemarie. "Avrupa Gözü ile Türkiye'de İslamiyet (1900-1965)", çev. Hulusi Yavuz, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 8, Ağustos 1988.
- Şerbetçi, Koray. "İslamofobinin Tarihsel ve Kültürel Kökenleri", *İslamofobi ve Batı'da Yükselen Irkçılık*. 3. Baskı, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Rami Ayas, Azmi Yüksel, Ankara: AÜİF Yayınları, 1986.
- Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de* çev. Süleyman Kalkan, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Yazır, Elmalı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Çelik- Şura, ts.

## Müzik Aletleriyle İlgili Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi (Kütüb-i Tis'a Özelinde)

Kamuran ASLANTALAY 

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
PhD. Candidate, Necmettin Erbakan University, Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences, Konya, Türkiye  
kamuranaslantalay@hotmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<b>Makale Geçmişi</b> <b>Geliş:</b> 19.04.2023 <b>Kabul:</b> 16.06.2023 <b>Yayın:</b> 30.06.2023	Müziğin tarihte ilk ne zaman ve nerede çıktığı bilinmemekle birlikte yapılan araştırmalar bazı müzik aletlerinin çok eski medeniyetlerde kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu da müziğin ve müzik aletlerinin eskiden beri toplumların hayatında var olduğunu göstermektedir. Tarihte toplumlar, müziği ve müzik aletlerini büyü, dinsel ayin, rehabilitasyon, askeri eğitim ve eğlence gibi farklı amaçlarla kullanmışlardır. Müslümanların müziğe ve müzik aletlerine bakışında hadislerdeki ifadeler ve Kur'an ayetleri etkili olmuştur. Bazı âlimler müziği ve müzik aletlerini bazı istisnai durumlar haricinde dinin yasakladığını söylerken, bazıları ise; müzik sözlerini, müzik aletlerini ve ikisinin birlikte icra edildiği yerleri birbirinden ayırarak farklı hükümler vermişlerdir. Bu araştırma Peygamberimiz döneminde kullanılan müzik aletlerini Kütüb-i Tis'a özelinde merfû' hadislerden tespit ederek hadislerin tahriç ve değerlendirmesini ortaya koymayı konu edinmektedir. Çalışmanın birinci kısmında; Kütüb-i Tis'a hadislerinde geçen müzik aletleriyle ilgili bilgiler verilmiş, bu isimlerin bugün hangi müzik aletini karşıladıkları ve başka anlamlara gelip gelmedikleri tespit edilmiş, akabinde bu müzik aletleriyle alakalı rivayetlerin tahriç yapılarak bu rivayetlerin sıhhati muhaddis ve muhakkiklerin görüşleriyle ortaya konmuş; bu rivayetlerden isnadı zayıf olanların neden zayıf oldukları cerh, ta'dil ve ricâl kaynaklarından faydalanılarak açıklanmıştır. İkinci kısmında ise mezhep imamlarının ve mezheplerin müzik ve müzik aletlerinin hükmü konusundaki görüşleri ve gerekçeleri haram, mekruh ve mubah olmak üzere üç başlık altında ortaya konmuştur.

### Determination and Evaluation of Hadiths Related to Musical Instruments (Special to Kutub-i Tis'a)

Article Info	Abstract
<b>Article History</b> <b>Received:</b> 19.04.2023 <b>Accepted:</b> 16.06.2023 <b>Published:</b> 30.06.2023	Although being unknown when and where music first emerged, researches reveal that some musical instruments were used in ancient civilizations. This shows that musical instruments and music have existed in the lives of societies since ancient times. In history, societies have used music and musical instruments for different purposes such as magic, religious ritual, rehabilitation, military training and entertainment. The expressions in the hadiths and the verses of the Qur'an have been influential in the Muslims' view of music and musical instruments. While some scholars say that religion prohibits music and musical instruments, with some exceptions, some say; distributing music, separating the places where they perform musical instruments and memories together, they have given different judgments. This research is about revealing the determination and evaluation of the hadiths by identifying the musical instruments used in the period of our Prophet from the merfû' hadiths specific to Kutub-i Tis'a. In the first chapter of the study; information about the musical instruments mentioned in the hadiths of Kutub-i Tis'a has been given, it has been determined which musical instrument these names correspond to today and whether they have other meanings; then by making takhrîj of rumors about these musical instruments, authenticity of the rumors are presented with the opinions of muhaddiths and muhakkiks, it is explained why those whose isnads are weak are weak by utilizing the sources of jarh, tadil and rijâl. In the second chapter, the opinions and thoughts of the sect imams and sects on the rule of music and musical instruments are presented under three headings haram, makruh and mubah.

**Atıf/Citation:** Aslantalay, Kamuran. "Müzik Aletleriyle İlgili Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi (Kütüb-i Tis'a Özelinde)". *akif* 53/1 (2023), 75-96. <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2023.33>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

## Giriş

Günümüzde müzik, geçmişe nazaran insanların hayatında daha fazla yer edinmekte ve insanları etkilemektedir. Tarihi süreç içerisinde müzik aletleri çeşitlendiği gibi müzik türleri de çeşitlenmiştir. İnsanlar dünya görüşlerine, sanat anlayışlarına ve duyu dünyalarına uygun müzik türlerini dinleme ihtiyacını daha fazla hisseder olmuşlardır. Müzik adeta birçok insanın hayatında vazgeçilemez ya da uzak durulamaz unsurlardan biri haline gelmiştir.

Bugün Müslümanlar, yaşadıkları hayatın her alanında müzik dinleme ya da müzikli ortamlarda bulunma durumuyla karşı karşıya kalmaktadırlar. İslam hukukunda müzik dinleme ve müzik aletlerini kullanma konusunda birbirinden farklı fikhî hükümler verilmiş olması Müslümanlarda kafa karışıklığına sebep olmakta, dolayısıyla kimileri müzikten ve müzik aletlerinden tamamen uzak durmakta, kimileri müziği dinlemekte, kimileri de müzik dinlenmesinde hiçbir beis görmemektedir.

Tarih boyunca müzik aletleri müziğin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Bu çalışmada amacımız Kütüb-i Tis'a<sup>1</sup> özelinde merfû' hadislerde geçen müzik aletlerini tespit etmek, bu isimlerin başka anlamlara gelip gelmediğini ortaya koymaktır. Ayrıca bu konuyla ilgili rivayetlerin Kütüb-i Tis'a'da hangi kaynaktan geçtiğini tespit etmek ve hadis alanında otorite olan hadis âlimlerinin ve muhakkiklerinin, rivayetin senedindeki ravilerin durumlarını da ortaya koyarak yaptıkları sıhhat tespitlerini değerlendirmek, çalışmanın üzerinde durduğu diğer bir konudur.

Hadisler sıhhat bakımından değerlendirilirken başvuru tüm kaynaklardaki bilgiler göz önünde tutulacak, hadislerle ilgili yapılan sened-metin incelemeleri ve rivayet farklılıkları gerekli yerlerde belirtilecektir. Sıhhat değerlendirmesinde Hâkim'in *el-Müstedrek*'indeki açıklamaları ve Zehebî'nin aynı hadislerle ilgili tespitlerinden, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Şahîh*'ini tahkik eden Şuayb el-Arnaût, *Sünen-i Erba'a'yı* tahkik eden Nâsirüddîn el-Elbânî (ö. 1999) ve Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919) *Müsned*'inin tahkikini yapan Hüseyin Selîm Esed'in hadis ile ilgili görüşlerinden faydalanılacaktır.

İsnadlarda zikredilen raviler için Nâsirüddîn el-Elbânî'nin *Silsiletü'l-ehâdîs-i-Şahîha'sı*, İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-Ta'dîl*'i, el-Heysemî'nin (ö. 807/1405) *Mecma'u'z-zevâ'id ve Menba'u'l-fevâ'id*'i, İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'i, Muhammed b. Tahir el-Mağdisî'nin (ö. 507/1113) *el-Cem' beyne ricâli's-Şahîhayn*'i, Yusuf b. Zeki el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbu'l-Kemâl*'i, İbn Hacer el-'Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Tehzîbu't-Tehzîb*'i, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Mîzânü'l-İtidâl*'i ve İbn Hacer'in (852) *Lisâü'l-Mîzân*'i istifade ettiğimiz başlıca kaynaklardır.

Hadisler incelenirken önce hadisin Arapça metni ve Türkçe tercümesine daha sonra da tahric ve sıhhat değerlendirilmesine yer verilecektir.

Farklı tariklerle rivayet edilen bir hadis hakkında birden çok sıhhat hükmü verilmişse sıhhat bakımından derecesi yüksek olan tercih edilecektir.

Ayrıca Buḥârî ve Müslim'in *el-Câmîu's-Şahîh* adlı kitaplarında geçen hadislerin sıhhati mevzusunda herhangi bir görüş varsa nakledecek, görüş yoksa şahîh olarak belirtilecektir.

<sup>1</sup> Buḥârî ve Müslim'in *Sahîh*'i, Ebû Dâvud, Nesâî, Tirmizî, İbn Mâce ve Dârimî'nin *Sünen*'i, İmam Mâlik'in *Muvattâ'*ı ve Ahmed İbn Hanbel'in *Müsned*'i için kullanılır. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, "el-Kütübü't-Tis'a", 169.

## 1. Müzik Aletleriyle İlgili Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi

### 1.1. Vurmalı Müzik Aletleri

#### 1.1.1. Def (الدف):

Genelde ritim için kullanılan bir çalgı olan def, çok eski devirlerden beri bilinmektedir. Def kelimesinin aslı Sümerce “dap” olup Akkadca aracılığıyla Arapçaya ve diğer Sâmî dillere geçmiştir. Arapların evlilik ve sünnet törenleri sırasında def çalarak eğlenmeleri eski âdetlerindendir. Araplar, bu geleneği İslâmî dönemde de devam ettirmişlerdir.<sup>2</sup>

#### 1. Hadis

دَخَلَ عَلَيَّ أَبُو بَكْرٍ وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ مِنْ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَوَارِي الْأَنْصَارِ تُعَنِّيَانِ بِمَا تَقَاوَلَتْ بِهِ الْأَنْصَارُ يَوْمَ بُعَاثَ قَالَتْ وَلَيْسَتْ مَعْنِيَّتَيْنِ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَمْرُومُ الشَّيْطَانِ فِي بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَلِكَ فِي يَوْمِ عِيدِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَبَا بَكْرٍ إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا وَهَذَا عِيدُنَا وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَأَبُو كُرَيْبٍ جَمِيعًا عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ عَنْ هِشَامٍ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَفِيهِ جَارِيَتَانِ تَلْعَبَانِ بِدُفِّ

Âişe'den (r.anha) naklen rivayet etti. Âişe şöyle demiş:

“(Bir defasında) yanıma Ebû Bekir girdi, yanımda Ensâr'ın cariyelerinden iki cariye bulunuyor; Buâs harbinde Ensâr'ın birbirlerine söyledikleri şiirleri terennüm ediyorlardı. Ama bu cariyeler şarkıcı değildiler. Ebû Bekir: Resûlullah'ın (s.a.v.) evinde şeytan ıslığı mı çalıyor, hem de bayram gününde?” dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.): Yâ Ebâ Bekir! Her milletin bir bayramı vardır; bu da bizim bayramımızdır.” buyurdular.

Bize, bu hadisi Yahya ile Ebû Küreyb hep birden Ebû Mu'âviye'den, o da Hişâm'dan naklen bu isnadla rivayet ettiler. Bu hadiste: “Yanımda defle oynayan iki cariye vardı.” denilmiştir.<sup>3</sup>

Bu hadisi, Müslim *Şahîh*'inde ve İbn Mâce *Sünen*'inde Yahya b. Yahya ve Ebû Kureyb ←Ebû Mu'âviye ←Hişâm ←Babası ←Âişe... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, hadisin isnadının şahîh olduğunu, seneddeki Ebû Üsâme'nin Hammâd b. Üsâme olduğunu belirtmiştir.<sup>4</sup>

Müslim'in naklettiği hadislerin sıhhati hususunda hem muhaddislerin hem de sonraki dönem güvenilir âlimlerin icmâ etmelerine dayanarak bu hadisin şahîh olduğunu söyleyebiliriz

#### 2. Hadis:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عِيسَى بْنُ مَيْمُونٍ الْأَنْصَارِيُّ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْلِنُوا هَذَا التَّكَاخَ، وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ، وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالْدُّفُوفِ»

Âişe'den (r.anha) rivayete göre, şöyle demiştir: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Nikâhı gizli değil ilan ederek yapın, mescitler gibi kalabalıklı yerlerde yapın. Nikâh yapıldığının belli olması için def çalın.”<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Nebi Bozkurt, “Mûsiki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/83.

<sup>3</sup> Müslim, Şalâtü'l-İdeyn, 16.

<sup>4</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 21. 3/92, ikinci dipnot.

<sup>5</sup> et-Tirmizî, “Nikâh”, 6 (No. 1089).



Bu hadisi, Tirmizî *Sünen*'inde Ahmed b. Menî' ← Yezîd b. Hârûn ← İsâ b. Meymûn el-Enşârî ← Kâsım b. Muhammed ← Âişe... senediyle rivayet etmiştir.

Tirmizî, bu hadisin garîb hasen olduğunu söylemiştir. Ayrıca İsâ b. Meymûn el-Enşârî'nin hadis alanında zayıf olduğunu belirtmiştir. İbn Ebî Hâtim'de İsâ b. Meymûn'un metrukü'l-hadîs ve da'îfü'l-hadîs olduğunu söylemiştir.<sup>6</sup> el-Elbâni ise, ilan edilmesi kısmı hariç hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>7</sup>

Bu değerlendirmeler hadisin zayıf olduğunu göstermektedir.

### 3. Hadis

حَدَّثَنَا سَيَّارُ بْنُ حَاتِمٍ، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ قَالَ: أَتَيْتُ فَرْقَدًا يَوْمًا فَوَجَدْتُهُ خَالِيًا فَقُلْتُ: يَا ابْنَ أُمِّ فَرْقَدٍ لَأَسْأَلَنَّكَ الْيَوْمَ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَقُلْتُ: أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِكَ فِي الْحُسْفِ، وَالْقَدْفِ أَشْيَاءُ تَقُولُهُ أَنْتَ أَوْ تَأْتِرُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: لَا. بَلْ آتَرُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْتُ: وَمَنْ حَدَّثَكَ؟ قَالَ: حَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْجَلِي، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَدَّثَنِي قَتَادَةُ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، وَحَدَّثَنِي بِهِ إِبْرَاهِيمُ النَّحْعِيُّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «تَبِيتُ طَائِفَةً مِنْ أُمَّتِي عَلَى أَكْلِ وَشُرْبٍ وَهُوَ وَلَعِبٍ، ثُمَّ يُصْبِحُونَ قَرَدَةً وَخَنَازِيرَ، وَيُبْعَثُ عَلَى أَحْيَاءٍ مِنْ أَحْيَائِهِمْ رِيحٌ فَتَنْسِفُهُمْ، كَمَا نَسَفَتْ مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ بِاسْتِخْلَافِهِمُ الْخُمُورَ وَضَرْبِهِمُ بِالْأُفُوفِ، وَاتِّخَاذِهِمُ الْقَيْنَاتِ»

Ebû Ümâme'den (r.a.) rivayete göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Ümmetimden bir topluluk yiyerek, içerek, oyun ve eğlenceyle geceyi geçirirler. Sonra domuzlar ve maymunlar olarak sabahlarlar. Onların mahallelerinden bir mahalleye bir rüzgâr gönderilir ve bu rüzgâr onları; kendilerinden önce şarabı kendilerine helal kılanların, def çalanların ve kaynat edinenlerin yerle bir edildiği gibi yerle bir eder."<sup>8</sup>

Bu hadisi, Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde Seyyar b. Hâtim ← Cafer ← Ferkad ← Âsım b. 'Amr el-Becelî ← Ebû Umame ... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, bu hadis hakkında şunları söylemiştir: Hadisin üç isnâdı vardır. Birinci isnad Seyyar b. Hâtim ve Ferkad'dan (O, İbn Ya'kûb es-Sebkî'dir) dolayı zayıftır. İkinci isnadda Ferkad Kâtâde'den O da Saîd b. el-Müseyyeb'den mürsel olarak rivayet etmiştir. Üçüncü isnadda Ferkad İbrahim en-Neħaî'den rivayet etmiştir, bu isnadda mu'daldir.<sup>9</sup>

el-Elbânî, Seyyar b. Hâtim hakkında sadûktur, evhamı vardır, demiştir.<sup>10</sup> İbn Ebî Hâtim ise Seyyâr b. Hâtim'in hadisi bilmediğini hadis ezberlemediğini ve münkeru'l-hadîs olduğunu söylemiştir.<sup>11</sup>

Verilen bilgiler bizi hadisin zayıf olduğu sonucuna götürmektedir.

### 4. Hadis:

حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ الْبَصْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ دَكْوَانَ، عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ مَعْرُودٍ قَالَ: جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدَخَلَ عَلَيَّ غَدَاةَ بُيْتِي، فَجَلَسَ عَلَيَّ فِرَاشِي، كَمَا جَلَسَ مَعِي، وَجُورِيَاتٍ لَنَا بِضْرَيْنَ بِدُفُوفَيْنِ، وَيَنْدُبْنَ مَنْ قُتِلَ مِنْ آبَائِي يَوْمَ بَدْرٍ، إِلَى أَنْ قَالَتْ إِحْدَاهُنَّ: وَفِينَا نَبِيٌّ يَعْلَمُ مَا فِي عَدِي، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اسْكُنِي عَنْ هَذِهِ، وَقُولِي الَّتِي كُنْتِ تَقُولِينَ قَبْلَهَا».

<sup>6</sup> İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râdî, *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1271/1952, 6/287.

<sup>7</sup> et-Tirmizî, *es-Sünen*, 3/390, birinci dipnot.

<sup>8</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/564, (No. 22231).

<sup>9</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/564, ikinci dipnot.

<sup>10</sup> Nâşirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-eħadîsi's-Şahiha* (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1422/2002), 2/510.

<sup>11</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 3/92.

Mu'avviz kızı Rübeyyi'den (r.anha) rivayete göre, şöyle demiştir: "Resûlullah (s.a.v.) zifaf gecemin ertesi günü gelip yanıma girdi ve yatağımın üzerine senin şimdi oturduğun gibi oturdu. Bu esnada bazı kız çocukları bizim için def çalmakta ve atalarımızdan Bedir günü şehit düşen kimselerin kahramanlıklarını dile getirmekte idiler. Nihayet içlerinden biri: "Şu anda aramızda bir yarını bile bir peygamber var!" dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) o kıza: "Bunu söylemeyi bırak da önce söylemekte olduğun sözleri söyle!" buyurdu.<sup>12</sup>

Bu hadisi Tirmizî *Sünen*'inde, Humejd b. Mes'ade el-Başrî ← Bişr b. Mufađdal ← Hâlid b. Zekvân ← er-Rubeyyi' bint Muavviz... senediyle, Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde, 'Affân ← Hammad b. Seleme ← Ebû Huseyin ← er-Rubeyyi' binti Mu'avviz b. Afrâ'... senediyle rivayet etmişlerdir.

Tirmizî, bu hadisin hasen şâhîh olduğunu söylerken el-Elbânî, şâhîh olduğunu söylemiştir.<sup>13</sup>

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, bu hadisin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen isnadının Müslim'in şartına göre şâhîh olduğunu söylemiş. Hammâd'ın (İbn Seleme) Müslim'in ricâinden olduğunu ve geri kalan bütün ravilerin de Şeyhân'ın ricâlinin şikâlarından olduğunu belirtmiştir.<sup>14</sup>

Bu değerlendirmelerden hadisin şâhîh olduğunu söyleyebiliriz.

### 1.1.2. Ğırbâl (غربال):

Ğırbal, def ve bendirle benzerlik gösteren çember şeklinde bir çalgıdır.<sup>15</sup> Bu aleti "tabl" yani "davul" gibi isimlendirenler de olmuştur.<sup>16</sup> Kelimenin "kalbur" manasında kullanımı da mevcuttur.<sup>17</sup>

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ، وَالْحَلِيلُ بْنُ عَمْرٍو قَالَا: حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ خَالِدِ بْنِ إِيَّاسَ، عَنْ رَيْبَعَةَ بِنْتِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ، عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «أَعْلِنُوا التَّكَاحَ، وَاصْرُبُوا عَلَيْهِ بِالْغَرْبَالِ»

Âişe'den (r.anha) rivayet edildiğine göre Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu, demiştir: "Bu evlenme işini (halka) duyurun ve bunun için ğırbâl çalınız."<sup>18</sup>

Bu hadisi İbn Mâce'nin *Sünen*'inde ← Naşr b. Ali el Cehdamî ← Halîl b. 'Amr ← İsâ b. Yunus ← Hâlid b. İlyas ← Reb'â b. Ebî Abdirrahman ← Kâsım ← Âişe... senediyle rivayet etmiştir.

Muhammed Fuâd Abdubâkî, Heysemî'nin *Zevâ'id*'inde âlimlerin bu hadisin senesinde bulunan ravilerden Hâlid bin İlyâs Ebu'l-Heysem el-'Adevî'nin zayıflığı konusunda ittifak ettiklerini, hatta İbn-i Hibbân, Hâkim ve Ebû Saîd en-Naqqâş'ın onun mevzû' hadislerinin var olduğunu söylediklerini belirtmiştir.<sup>19</sup>

Dolayısıyla hadisin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>12</sup> et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Nikâh", 6.

<sup>13</sup> et-Tirmizî, *es-Sünen*, 2/390.

<sup>14</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/570, birinci dipnot.

<sup>15</sup> Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn İbn Esir, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 3/352; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414/1993), "ğrb" 11/491; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân Karâfi, *ez-Zahire*, thk. Muhammed Hâcî (Beyrût: Dâru'l-Ğarb, 1415/1994), 4/400.

<sup>16</sup> Muhammed Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ale's-şerhi'l-kebir*, (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İhyâi'l-'Arabî, ty.), 2/399.

<sup>17</sup> Bkz. İbn Manzûr, "ğrb", 11/491.

<sup>18</sup> İbn Mâce, "Nikâh", 20 (No. 1895).

<sup>19</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 3/90; Ebü'l-Hasen Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysemî el-Heysemi, *Mecma'u'z-zevâid ve Menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsamettin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 2/216.

### 1.1.3. Tabl (الطبل):

Tabl kelimesinin aslı Arapçadır. Türkçede tabul, tavul, tavıl, davul şeklinde kullanılan kelime; Batı dillerine Endülüs üzerinden atabal, Osmanlılar aracılığıyla da tabor ve tambor/tambour şekillerinde geçmiştir.<sup>20</sup> Vurmalı sazlardan biri olan davul dünyanın en eski müzik aletlerindedir. İlk görsel örneklerine Sümerlere ait kabartmalar üzerinde rastlanmakta (m.ö. 3000) ve elle çalındığı görülmektedir.<sup>21</sup>

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا الْفَرَّايِيُّ، عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ أَبِي مَالِكٍ التَّمِيمِيِّ، عَنْ لَيْثٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: كُنْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ، «فَسَمِعَ صَوْتَ طَبْلِ، فَأَدْخَلَ إِصْبَعِيهِ فِي أُذُنِيهِ، ثُمَّ تَنَحَّى، حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»

"Mücâhid'den (r.a.);şöyle demiştir: Ben, (Abdullah) b. Ömer ile(r.a.) birlikte idim. Bir davul sesi işitti. Hemen iki parmağını (uçları) kulaklarına soktu. Sonra da oradan uzaklaştı. Hatta bunu üç kere yaptı. Sonra dediki: Resûlullah (s.a.v.) böyle yapmıştır."<sup>22</sup>

Bu hadisi İbn Mâce *Sünen*'inde, Muhammed b. Yaḥyâ ←el-Firyâbî ←Şa'lebe b. Ebî Mâlik et-Temîmî ←Leys ←Mücâhid ←İbn Ömer... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, Heysemî'nin *Zevâid*'inde bu hadisin senedindeki ravilerden Leys b. Ebî Selîm'in zayıflığı konusunda cumhurun ittifak ettiğini, senedin diğer ravisi Şa'lebe'nin ise İbn Mâce'nin rivayetinde (İbn Mâlik) diye geçtiğini, bunun da Şa'lebe'nin râvisi el-Firyâbî'nin yanlıgısı olduğunu söylemiştir. Mizzi'nin *et-Tehzîb* ve *el-Etrâf*'ta belirttiği gibi bunun doğrusu (Şa'lebe b. Süheyl Ebû Mâlik)'dir. Ebû Dâvûd bu hadisi kendi *Sünen*'inde senediyle birlikte Nâfi' vasıtasıyla İbn Ömer'den (r.a.) rivayet etmiştir. Yalnız şöyle bir fark var ki, Ebû Dâvûd'un rivayetinde Nâfi' «Davul sesi» ifadesini kullanmamış, bu ifade yerine "Mizmâr (sesi)" demiştir. Hadisin geri kalan bölümü burada yer alanın aynıdır.<sup>23</sup>

Bu değerlendirmelerden hadisin zayıf olduğunu anlaşılmaktadır.

### 1.1.4. Ceres (الجرس):

Ceres, Ortadoğu ülkelerinin kültüründe bulunan yaygın bir çalgıdır. Hayvanların boyunlarına asılan zil ile kiliselerde kullanılan çana da ceres denilmiştir.<sup>24</sup>

#### 1. Hadis

وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي حَبْرَةَ، وَابْنُ حُجْرٍ، قَالُوا: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ يَعْنُونَ ابْنَ جَعْفَرٍ، عَنِ الْعَلَاءِ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «الْجَرَسُ مَرَامِيرُ الشَّيْطَانِ»

Ebû Hureyre'den (r.a.) rivayet edildiğine göre: Resûlullah (s.a.v.): "Çan, şeytanın düdükleridir." buyurmuşlar.<sup>25</sup>

Bu hadisi Müslim *Şahîh*'inde Yaḥya b. Eyyûb ←Kuteybe ←İsmail ←el-'Alâ ←Babası ←Ebû Hureyre... senediyle, Ebû Dâvûd *Sünen*'inde Muhammed b. Râfi' ←Ebû Bekir b. Evs ←Süleyman b. Belâl ←el-'Alâ b. Abdurrahman ←Babası ←Ebû Hureyre... senediyle, Ahmed b.

<sup>20</sup> Friedrich Kluque, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlin: 1975), 768.

<sup>21</sup> Bozkurt, "Müsiki", 9/53-55.

<sup>22</sup> İbn Mâce, "Nikâh", 22 (No. 1901).

<sup>23</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 3/94, birinci dipnot.

<sup>24</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Şevveş Muḥâmîd, "Aḥkâmu'l-Müsiki'l-Ceres fi'l-Fıkhî'l-İslâmî (Şam: Mecelletü Câmî'ati'd-Dimeşk li'l-'Ulumi'l-İktisâdiyye ve'l-Kanûniyye, 1427/2007), 23/475-509; İlhan Ayverdi, Misalli Büyük Türkçe Sözlük (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı Yayınları, 2010), "ceres", 859.

<sup>25</sup> Müslim, "Libâs", 104; Ebû Dâvûd, "Cihad", 51 (No. 2558); Ahmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 14/388 (No. 8783)

Ḥanbel *Müsned*'inde el-Ḥuzâî ← Süleyman ← el-'Alâ ← Babası ← Ebû Hureyre... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, hadisin isnadının Müslim'in şartına göre şaḥîḥ olduğunu, ravilerden Ḥuzâî'nin Mansûr b. Seleme, Süleyman'ın İbn Bilâl ve 'Alâ'nın Ḥarḳâ'nın mevlası İbn Abdurrahman b. Ya'kûb olduğunu söylemiştir.<sup>26</sup>

Hadisin şaḥîḥ olduğu anlaşılmaktadır.

2. Hadis:

أَخْبَرَنَا الْحَكَمُ بْنُ الْمُبَارَكِ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي الْجَرَّاحِ، مَوْلَى أُمِّ حَبِيبَةَ، عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْعَيْرُ الَّتِي فِيهَا الْجَرَسُ، لَا تَصْحَبُهَا الْمَلَائِكَةُ»

Hz. Ümmü Ḥabibe'den (r. anha), (O da) Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet etti ki, O şöyle buyurdu: “İçinde zil bulunan kafiyele melekler arkadaşlık etmez!”<sup>27</sup>

Bu hadisi Dârimî *Sünen*'inde el-Ḥakem b. el-Mubârek ← Mâlik ← Nâfi' ← Sâlim ← Ebû'l-Cerrâḥ ← Mevlâ Ümmi Ḥabîb ← Ümmü Ḥabîbe... senediyle, Ahmed b. Ḥanbel *Müsned*'inde Abdullah ← Ebî Şenâ el-Leys Ya'nî b. Sa'd ← Nâfi' ← Sâlim b. Abdullah ← Cerrâḥ Mevlâ Ümmi Ḥabîbe... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût bu hadisin Şaḥîḥ liğayrihi olduğunu Ahmed b. Ḥanbel'in *Müsned*'inde geçen isnadın ise el-Cerrâḥ Mevlâ Ümmi Ḥabîbe'nin durumunun bilinmemesi dolayısıyla (Onun adı Buḥârî'nin *et-Tarîḥu'l-kebîr*'inde, İbn Ebî Ḥâtim'in *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*'inde ve İbn Ḥibbân'ın *Şikât*'inde Ebû'l-Cerrâḥ olarak geçmektedir.) zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>28</sup>

Muhakkik Hüseyin Selîm ed-Dârâni, Dârimî'nin *Sünen*'indeki senedin şaḥîḥ olduğunu söylemiştir.<sup>29</sup>

Hadisin şaḥîḥ olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Ḥâtim, “Resûlullah'ın burada kastettiği devenin vahiy inerken üzerinde bulunduğu deve olabileceğini söylüyor.”<sup>30</sup>

### 1.1.5. Celâcil (الجلال):

Celâcil kelimesinin tekili culculdür. Küçük ziller anlamına gelir.<sup>31</sup>

1. Hadis:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْبِرَّازِ، أَخْبَرَنَا رُوْحٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ جَرِيْحٍ، عَنِ بُنَانَةَ مَوْلَاةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَيَّانَ الْأَنْصَارِيِّ عِنْدَ عَائِشَةَ، قَالَتْ: بَيْنَمَا هِيَ عِنْدَهَا إِذْ دَخَلَ عَلَيْهَا بِجَارِيَةٍ وَعَلَيْهَا جَلَالٌ يُصَوِّتُنْ، فَقَالَتْ: لَا تُدْخِلْنَهَا عَلَيَّ إِلَّا أَنْ تَقْطَعُوا جَلَالَهَا، وَقَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ: «لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ جَرَسٌ»

Bünane'den rivayet edildi ki; O (Bünâne) Hz. Âişe'nin (r.a.) yanında iken üzerinde sesler çıkartan ziller bulunan bir câriye, Hz. Âişe'nin yanına katıldı.

<sup>26</sup> Ahmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 14/388, birinci dipnot.

<sup>27</sup> Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân es-Semerḳandî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârâni (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 1412/2000), Kitâbü'l-İsti'zân, 44 (No. 2675); Ahmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 45/399 (No. 27409).

<sup>28</sup> Ahmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 44/355, birinci dipnot.

<sup>29</sup> Dârimî, *es-Sünen*, 3/1751.

<sup>30</sup> Ebû Ḥâtim Muhammed b. Ḥibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Ḥibbân, *Şaḥîḥu İbn Ḥibbân bi tertibi ibn Belbân*, thk. Şuayb Arnaût, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 10/553.

<sup>31</sup> İbn Esir, *en-Nihâye*, 1/284; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-vasîf* (Kahire: Mektebetü'l-Şuruki'd-Devliyye, 2004), “clh”, 128.

Hiz. Âişe (r.anha): "Onun zillerini kesmeden (çıkarmadan) benim yanına sokmayınız. Ben, "Resûlullah'ı (s.a.v.) "İçerisinde zil bulunan eve melekler girmez." derken işittim." dedi.<sup>32</sup>

Bu hadisi Ebû Dâvûd es-Sünen'inde Muhammed b. Abdurrahim el-Bezzâz ← Ravh ← İbn Cüreih ← Abdurrahman b. Hayyân el-Enşârî'nin mevlası Bünâne ← Âişe... senediyle, Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'inde, Ravh ← İbn Cüreyc ← Abdurrahman b. Hayyân el-Enşârî'nin mevlası Bünâne ← Âişe... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde geçen hadisin isnadının zayıf olduğunu, ravilerden İbn Cüreyc'in Abdülmelik b. Abdülaziz olduğunu ve tedlis yaptığını, Bünâne'nin Abdurrahman b. Hayyân olduğunu ve tanınmadığını, diğer ravilerin Şeyhâna göre sika olduğunu söylemiştir. Ayrıca Ravh'ın İbn Ubâde olduğunu belirtmiştir.<sup>33</sup>

Hadisin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. Hadis

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي صَفْوَانَ التَّفَيْيُّ، مِنْ وَلَدِ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي الْوَزِيرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ عُمَرَ الْجُمَحِيُّ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ أَبِي شَيْخٍ، قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا مَعَ سَالِمٍ مَعَ بَنَاتِ رَجَبٍ لِأُمِّ الْبَيْتِ مَعَهُمْ أَجْرَاسٌ، فَحَدَّثَ نَافِعًا، سَالِمٌ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تَصْحَبُ الْمَلَائِكَةَ رَجَبًا مَعَهُمْ جُلُجُلًا، كَمَا تَرَى مَعَ هَؤُلَاءِ مِنَ الْجُلُجُلِ»

Ebu Bekir b. Ebu Şeyh'ten (r.a.) rivayete göre, şöyle demiştir: Sâlim'in yanında oturduğum bir sırada yanımdan Ümmü'l-Benîn'in kafilesi geçti. Hayvanlarda çingirak takılıydı. Bunun üzerine Sâlim, Nâfi'ye babasından naklederek şu hadisi anlattı: Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Çingirak olan kafileye melekler arkadaşlık etmez." Baksana bunlarda ne kadar çingirak var."<sup>34</sup>

Bu hadisi Nesâî *es-Sünen*'inde, Muhammed b. Osman Ebî Şafvân es-Şekafî ← İbrahim b. Eb'l-Vezir ← Nâfi' b. 'Amr el-Cumahî ← Ebi Bekir b. Ebî Şeyh ← Sâlim... senediyle, Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'inde Yezîd ← Nâfi' b. Ömer ← Ebû Bekir ← Sâlim... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, bu hadisin şahîh ligayrihî olduğunu söyler. Ayrıca Şuayb el-Arnaût, bu hadisin Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde geçen isnadının Zehebî'nin *el-Mîzân*'nda zayıf olarak nitelediğini, Ebû Bekir'in Bukeyr b. Ebî Şeyh Musa es-Sehmî olduğunu ve Nâfi' b. Ömer el-Cehmî'den rivayette yalnız kaldığını nakletmiştir.<sup>35</sup>

el-Elbânî ise, Nesâî'nin *es-Sünen*'indeki isnadın şahîh olduğunu söylemiştir.<sup>36</sup>

Verdiğimiz bilgilerden hadisin şahîh olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.1.6. Kûbe (الكوبة):

Kûbe, berbat ve davul gibi anlamlara gelmektedir. Nerd (tavla) olarak tanımlayanlar da olmuştur.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Ebû Dâvûd, "Hâtim" 6 (No. 4231); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/174 (No. 26052).

<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/175, birinci dipnot.

<sup>34</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Zinet", 54 (No. 5219); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/429, (No. 4813).

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/429, birinci dipnot.

<sup>36</sup> en-Nesâî, *es-Sünen*, 8/179.

<sup>37</sup> Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaḥşerî, *el-Fâik fi ğaribi'l-ḥadîs*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1400/1979), 2/412; İbn Esir, *en-Nihâye*, 4/381; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *Keffu'r-ria' 'an muḥarremâti'l-lehvi ve's-sema'*, thk. Âdil Abdülmün'im Ebû'l-Abbâs (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, t.y.), 62.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ بَدِيمَةَ، حَدَّثَنِي قَيْسُ بْنُ حَبْتَرٍ النَّهْشَلِيُّ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ وَفَدَ عَبْدَ الْقَيْسِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ فِيمَ نَشْرَبُ؟ قَالَ: «لَا تَشْرَبُوا فِي الدُّبَاءِ، وَلَا فِي الْمُرْقَتِ، وَلَا فِي النَّعِيرِ، وَانْتَبِدُوا فِي الْأَسْقِيَةِ» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنْ اشْتَدَّ فِي الْأَسْقِيَةِ؟ قَالَ: «فَصُوبُوا عَلَيْهِ الْمَاءَ» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُمْ فِي النَّالِثَةِ أَوْ الرَّابِعَةِ «أَهْرَيْسُوهُ» ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيَّ، أَوْ حُرِّمَ الْحُمُرَ، وَالْمَيْسِرُ، وَالْكُوبَةُ» قَالَ: «وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ» قَالَ سُفْيَانُ: فَسَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ بَدِيمَةَ عَنِ الْكُوبَةِ، قَالَ: «الطَّبْلُ»

"İbn Abbas'dan (r.a.) rivayet edilmiştir: Abdülkays heyeti şöyle dediler: Ey Allah'ın Resûlü, hangi kap içine kurulmuş şıradan içelim, dediler. Resûlullah (s.a.v.): 'Kabak içine ziftlenmiş kapta ve fıçıda kurulmuş şıralardan içmeyin, deriden yapılmış tuluma kurulmuş şıradan için.' buyurdu. Heyet: Ey Allah'ın Resûlü, tulumda kurulan sıra şiddetlenirse ne yapalım, dediler. Resûlullah (s.a.v.), 'Ona su dökün' buyurdu. Heyet: Ey Allah'ın Resûlü, (dökülen su şiddetini kırmazsa ne yapalım) diyerek soruyu birkaç defa tekrar etmişler. Resûlullah (s.a.v.), Üçüncü veya dördüncü tekrar edişlerinde onlara: '(onu dökün)' buyurdu. Sonra da 'Gerçekten Aziz ve Celil olan Allah bana içkiyi, kumarı ve davulu haram kıldı.' buyurdu. Resûlullah (s.a.v.), 'Her sarhoşluk veren şey haramdır.' buyurdu."<sup>38</sup>

Bu hadisi Ebû Dâvûd *es-Sünen*'inde Muhammed b. Beşşâr ←Ebû Ahmed ←Süfyan ←Ali b. Bezîme ←Çays b. Hâbter en-Nehşelî ←İbn Abbas... senediyle Ahmed b. Hânbel *el-Müsned*'inde Abdullah ←Ebû Ahmed ←Süfyan ←Ali b. Bezîme ←Çays b. Hâbter en-Nehşelî ←İbn Abbas... senediyle rivayet etmiştir.

el-Elbâni, Ebû Dâvûd'un isnadının şahîh bir isnad olduğunu belirtmiştir.<sup>39</sup>

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, Ahmed b. Hânbel'in isnadının şahîh, Ali b. Bezîme'nin şika olduğunu, Ashâb-ı sünen'in Ali b. Bezîme'den rivayet ettiklerini, Çays b. Hâbter'in şika olduğunu ve Ebû Dâvûd'un kendisinden rivayette bulunduğunu, senedin kalan ravilerinin ise Şeyhân'ın şika ravileri olduğunu söylemiştir.<sup>40</sup>

Bu değerlendirmelerden anlaşıldığına göre hadis şahîhtir.

## 1.2. Telli Müzik Aletleri

### 1.2.1. Me'âzif (المعازف):

Hadislerde ismi en çok geçen çalgı aletlerinden biri de me'âziftir. Ancak bu kelimenin de tam olarak hangi müzik aletini karşıladığı açık değildir. Tanbur ve ud gibi müzik aletleri manasına gelmektedir.<sup>41</sup> Yemenlilerin kullandığı uda benzetilmekte veya vurmali çalgı aletlerinden biri kabul edilmektedir.<sup>42</sup>

#### 1. Hadis

وَقَالَ هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ: حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ، حَدَّثَنَا عَطِيَّةُ بْنُ قَيْسِ الْكِلَابِيِّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَنَمٍ الْأَشْعَرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو عَامِرٍ أَوْ أَبُو مَالِكٍ الْأَشْعَرِيُّ، وَاللَّهِ مَا كَذَّبَنِي: سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَيْكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ، يَسْتَجِلُّونَ الْحِرَّ وَالْحَرِيرَ، وَالْحَمْرَ وَالْمَعَارِزَ، وَلَيَنْزِلَنَّ أَقْوَامٌ إِلَى جَنْبِ عِلْمٍ، يَرُوحُ عَلَيْهِمْ بِسَارِحَةٍ لَهُمْ، يَأْتِيهِمْ - يَعْنِي الْفَقِيرَ - لِحَاجَةٍ فَيَقُولُونَ: ارْجِعْ إِلَيْنَا عَدَا، فَيَبِيئُهُمُ اللَّهُ، وَيَضَعُ الْعِلْمَ، وَيَمْسُحُ آخِرِينَ قَرَدَةً وَحَنَابِرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»

<sup>38</sup> Ebû Dâvûd, "Eşribe", 7 (No. 3696).

<sup>39</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 3/328.

<sup>40</sup> Ahmed b. Hânbel, *el-Müsned*, 4/280, birinci dipnot.

<sup>41</sup> İbn Esir, *en-Nihâye*, 3/230.

<sup>42</sup> İbn Manzûr, "azf", 9/244.

"Ebû 'Âmir yahut Ebû Mâlik el-Eş'arî tahdîs etti: Vallahi o bana yalan söylemedi. Kendisi Peygamber'den (s.a.v.) işitti ki, şöyle buyuruyordu:" "Yemin olsun, ümmetimden muhakkak birtakım kavimler meydana gelecektir. Bunlar ferici (yani zina etmeyi), ipek elbiseler giymeyi, şarap içmeyi, me'âzif (çalgi âletleri çalip eğlenmeyi) helâl ve mubah sayacaklar. Ve yine birtakım (merhametsiz) zümreler de bir dağın yanına (dağ mesirelerine) konaklayacaklar, onlara ait koyun sürüsü ile çoban sabahları yanlarına gelecek (akşamları gidecek). Bunlara fakir kişi bir hacet için gelecek de bu duygusuz insanlar fakire: Haydi (bugün git), bize yarın gel! Diyecekler. Bunun üzerine Allah (eğlendikleri) dağı geceleyin üzerlerine indirip bir kısmını helak edecek, (sağ kalan) öbürlerini de kıyamet gününe kadar maymunlar ve domuzlar suretine tebdil edecektir."<sup>43</sup>

Bu hadisi Buḥârî *es-Sahîh*'inde Hişâm b. 'Ammar ←Şadaka b. Hâlid ←Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir ← 'Atıyye b. Kaş el-Kilâbî ←Abdurrahman b. Ğanmin el-Eş'ârî ←Ebû 'Âmir veya Ebû Mâlik el-Eş'arî... senediyle rivayet etmiştir.

Hadis Buḥârî'nin Şahîh'inde geçmektedir, bu sebeple muhaddisler nezdinde şahîh olduğunu ifade etmek mümkündür.

## 2. Hadis

حَدَّثَنَا يَزِيدُ، أَنبَأَنَا فَرْجُ بْنُ فَضَالَةَ الْخُمَيْصِيُّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي رَحْمَةً وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ، وَأَمَرَنِي أَنْ أَحَقِّقَ الْمَزَامِيرَ وَالْكَنَازَاتِ، يَعْنِي الْبِرَابِطَ وَالْمَعَارِضَ، وَالْأَوْثَانَ الَّتِي كَانَتْ تُعْبَدُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَأَقْسَمَ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ بِعِزَّتِهِ: لَا يَشْرَبُ عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِي جِرْعَةً مِنْ خَمْرٍ إِلَّا سَقَيْتُهُ مَكَانَهَا مِنْ حَمِيمٍ جَهَنَّمَ مُعَدَّبًا أَوْ مَغْفُورًا لَهُ، وَلَا يَسْتَقْبِهَا صَبِيًّا صَغِيرًا إِلَّا سَقَيْتُهُ مَكَانَهَا مِنْ حَمِيمٍ جَهَنَّمَ مُعَدَّبًا أَوْ مَغْفُورًا لَهُ، وَلَا يَدْعُهَا عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِي مِنْ مَخَافَتِي إِلَّا سَقَيْتُهَا إِيَّاهُ مِنْ حَظِيرَةِ الْقُدْسِ، وَلَا يَحِلُّ بَيْعُهُنَّ وَلَا شِرَاؤُهُنَّ، وَلَا تَعْلِيمُهُنَّ، وَلَا بَيْعُهُنَّ فِيهِنَّ، وَأَتَمَّ حَرَامٌ لِلْمُعْتَبَاتِ»

Ebû Ümâme'den (r.a.) rivayet edilmiştir. Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Allah (c.c.) beni âlemlere rahmet ve hidayet olarak gönderdi. Rabbim bana mezâmiri, kennârâtı yani berâbîti, me'âzifi ve cahiliyede ibadet edilen putları, imha etmemi emretti. Rabbim şuna yemin etti: Kullarımdan kim bir yudum şarap içer veya küçük bir çocuğa içirirse, bunun yerine o kimseye azap veya bağışlanmaya sebep olarak o kaynar sudan içiririm. Kullarımdan kim de benden korktuğu için şarap içmeyi bırakırsa ona cennet nimetlerinden sunarım. Şarkıcı kadınların alım ve satımı, onlar üzerinden para kazanmak ve onların karşılığında alınan ücretler helal değildir."<sup>44</sup>

Bu hadisi Ahmed b. Ḥanbel *el-Müsned*'inde, Yezîd ←Ferec b. Fezâle el-Hımsî ←Ali b. Yezîd ←Kâsım ←Ebû Ümâme... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, Müsned'de rivayet edilen bu hadisin isnadının oldukça zayıf olduğunu, Ferâce b. Fezâle'nin (O, İbn Nu'mân et-Tennûhî'dir.) zayıf, Ali b. Yezîd'in (O, el-Ḥânî'dir) büsbütün zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>45</sup>

Verilen bilgilerden anlaşıldığına göre hadis zayıftır.

## 3. Hadis

حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الرَّزْمِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا الْفَرَجُ بْنُ فَضَالَةَ أَبُو فَضَالَةَ الشَّامِيُّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا فَعَلْتَ أُمَّتِي خَمْسَ عَشْرَةَ حَاصِلَةً حَلَّ بِهَا الْبَلَاءُ» فَقِيلَ: وَمَا

<sup>43</sup> Buḥârî, "Eşribe", 5 (No. 5590).

<sup>44</sup> Ahmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 36/551, (No. 22218).

<sup>45</sup> Ahmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 36/551, ikinci dipnot.

هُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «إِذَا كَانَ الْمُعْتَمِدُ دُولًا، وَالْأَمَانَةُ مَعْنَمًا، وَالرِّكَاهُ مَعْرَمًا، وَأَطَاعَ الرَّجُلُ زَوْجَتَهُ، وَعَقَّ أُمَّهُ، وَبَرَّ صَدِيقَهُ، وَجَفَا أَبَاهُ، وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ فِي الْمَسَاجِدِ، وَكَانَ زَعِيمُ الْقَوْمِ أَرْدَاهُمْ، وَأُكْرِمَ الرَّجُلُ مَخَافَةَ شَرِّهِ، وَشَرِبَتِ الْخُمُورُ، وَوَلَّسَ الْحَرِيرُ، وَأَتَّخَذَتِ الْقَيْنَاتُ وَالْمَعَارِفُ، وَلَعَنَ آخِرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَوْلَهَا، فَلْيَرْتَقِبُوا عِنْدَ ذَلِكَ رِيحًا حَمْرَاءَ أَوْ حَسَنًا وَمَسْحًا»

Ali b. Ebî Tâlib'den (r.a.) rivayete göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Ümmetim on beş kötülüğü işlerse başlarına belalar iner.”: Ey Allah’ın Resûlü onlar (belalar) nelerdir? denildi. Buyurdular ki: “Ganimet, mal, kredi, sermaye belli kişiler arasında devrettiği zaman, emanet, ganimet sayılıp emanete riayet kalmadığı zaman, zekât angarya ve cereme sayıldığı zaman, erkekler hanımlarına itaat edip annesine saygısız davrandığı zaman, kişi arkadaşına karşı iyi olup babasına sıkıntı çektirdiği zaman, mescidlerde gürültüler yükseldiği zaman, aşağılık kimseler topluma reis olduğu zaman, bir kimseye şerrinden korkulduğu için ikram edildiği zaman, içkiler bol bol tüketildiği zaman, ipekli elbiseler giyildiği zaman, şarkı söyleyen sanatçıların çoğalıp her iş için çağrıldıkları zaman, çalgı aletleri kullanıp elde edildiği zaman ve bu ümmetin sonradan gelen nesilleri önceki atalarını lanetlediği zaman; İşte o zaman ve durumlarda bir kızıl rüzgar veya topluca yere batmak veya şekil ve kılık değişmesi gibi belaları beklesinler.”<sup>46</sup>

Bu hadisi Tirmizî *es-Sünen*’inde Sâlih b. Abdullah et-Tirmizî ←el-Ferec b. Fezâle Ebû Fezâle eş-Şâmî ←Yağya b. Saîd ←Muhammed b. ‘Amr b. Ali ←Ali b. Ebî Tâlib... senediyle rivayet etmiştir.

Tirmizî: “Bu hadis garîb olup, bu hadisi sadece Ali b. Ebî Tâlib’in bu rivayetiyle bilmekteyiz. Bu hadisi Yağya b. Saîd el Enşarî ve Ferec b. Fezâle’den başka rivayet eden bir kimse tanımıyoruz. Ferec b. Fezâle hakkında bazı hadisçiler ileri geri konuşmuşlar ve hafızası yönünden zayıf olduğunu söylemişlerdir. Kendisinden Vekî’ ve pek çok hadis imamı hadis rivayet etmişlerdir.” demiştir. el-Elbânî ise hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>47</sup>

Bu değerlendirmelerden anlaşıldığına göre hadis zayıftır.

#### 4. Hadis

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَرِيدَ الْوَاسِطِيُّ، عَنِ الْمُسْتَلِيمِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ رُمَيْحِ الْجَدَامِيِّ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أُتِيَ الْقَوْمُ دُولًا، وَالْأَمَانَةُ مَعْنَمًا، وَالرِّكَاهُ مَعْرَمًا، وَتُعَلِّمَ لِعَبْرِ الدِّينِ، وَأَطَاعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ، وَعَقَّ أُمَّهُ، وَأَدْبَنَ صَدِيقَهُ، وَأَفْصَى أَبَاهُ، وَظَهَرَتِ الْأَصْوَاتُ فِي الْمَسَاجِدِ، وَسَادَ الْقَبِيلَةَ فَاسِقُهُمْ، وَكَانَ زَعِيمُ الْقَوْمِ أَرْدَاهُمْ، وَأُكْرِمَ الرَّجُلُ مَخَافَةَ شَرِّهِ، وَظَهَرَتِ الْقَيْنَاتُ وَالْمَعَارِفُ، وَشَرِبَتِ الْخُمُورُ، وَلَعَنَ آخِرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَوْلَهَا، فَلْيَرْتَقِبُوا عِنْدَ ذَلِكَ رِيحًا حَمْرَاءَ، وَزَلْزَلَةً وَحَسَنًا وَمَسْحًا وَقَدْفًا وَأَيَاتٍ تَتَابِعُ كَنْظَامٍ بِأَلٍ قُطِعَ سِلْكُهُ فَتَتَابِعُ»

Ebû Hureyre’den (r.a.) rivayete göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Ganimet muayyen çevrelerin çıkarı yapıldığı, emanet kelepir ve zekât cereme sayıldığı, ilim dinden başka gaye için tahsil edildiği, kişi karısına itaat edip annesine asi olduğu ve dostunu kendisine yaklaştırıp babasını uzaklaştırdığı, mescidlerde gürültüler baş gösterdiği, fâsık adamın kabilenin başına geçtiği ve aşağılık adamın milletin lideri olduğu, şerrinden korkularak kişiye ikramda bulunulduğu, şarkıcı kızlar ve şarkı aletleri türediği, şaraplar içildiği ve bu ümmetin sonu başını lanetlediği zaman; İşte o zaman kızıl bir rüzgâr, zelzele, yere batma, kılık değiştirme, taşlanma ve ipi kesilen eskimiş bir kolyenin tanelerinin ardı sıra gitmesi gibi birbirini takip eden alametler beklesinler.”<sup>48</sup>

<sup>46</sup> et-Tirmizî, *es-Sünen*, “Fiten”, 37 (No. 2210).

<sup>47</sup> et-Tirmizî, *es-Sünen*, 4/494.

<sup>48</sup> et-Tirmizî, “Fiten”, 37 (No. 2211).



Bu hadisi Tirmizî *es-Sünen*'inde Ali b. Hucr ← Muhammed b. Yezîd el-Vâsîti ← el-Müstelim b. Saîd ← Rumeyh el-Cüzâmî ← Ebû Hureyre... senediyle rivayet etmiştir.

Tirmizî, "Bu hadisi sadece bu şekliyle bilmekteyiz. Hadis garîbtir." demiş, el-Elbânî zayıf hükümünü vermiştir.<sup>49</sup>

Bu tespitler hadisin zayıf olduğunu göstermektedir.

### 1.2.2. Berbat (البرباط):

Berbat kelimesinin aslı Farsçadır. Uda benzeyen bir müzik aletidir.<sup>50</sup> Bu alet, geçmiş dönemlerde Yahudiler arasında dini ayinlerde kullanılmıştır.<sup>51</sup>

حَدَّثَنَا يَزِيدُ، أَنبَأَنَا فَرَجُ بْنُ فَضَالَةَ الْحِمِصِيُّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي رَحْمَةً وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ، وَأَمَرَنِي أَنْ أَمْحَقَ الْمَزَامِيرَ وَالْكَنَارَاتِ، يَعْنِي الْبِرَابِطَ وَالْمَعَارِفَ، وَالْأَوْثَانَ الَّتِي كَانَتْ تُعْبَدُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَأَقْسَمَ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ بِعِزَّتِهِ: لَا يَشْرَبُ عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِي جِرْعَةً مِنْ خَمْرٍ إِلَّا سَقَيْتُهُ مَكَائِهَا مِنْ حَمِيمٍ جَهَنَّمَ مُعَدَّبًا أَوْ مَغْفُورًا لَهُ، وَلَا يَسْتَقْبِهَا صَبِيًّا صَغِيرًا إِلَّا سَقَيْتُهُ مَكَائِهَا مِنْ حَمِيمٍ جَهَنَّمَ مُعَدَّبًا أَوْ مَغْفُورًا لَهُ، وَلَا يَدْعُهَا عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِي مِنْ خِيفَةٍ إِلَّا سَقَيْتُهَا إِيَّاهُ مِنْ حَظِيرَةٍ الْفُؤَسِ، وَلَا يَحِلُّ بَيْعُهُنَّ وَلَا شِرَاؤُهُنَّ، وَلَا تَعْلِيمُهُنَّ، وَلَا تِجَارَةٌ فِيهِنَّ، وَأَتَمَّهِنَّ حَرَامٌ " لِلْمَغْنِيَّاتِ »

Ebû Ümâme'den (r.a.) rivayet edilmiştir. Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Allah (cc) beni âlemlere rahmet ve hidayet olarak gönderdi. Rabbim bana mezâmiri, kennârâtı yani berâbiti, meâzifi ve cahiliyede ibadet edilen putları, imha etmemi emretti. Rabbim şuna yemin etti: Kullarımdan kim bir yudum şarap içer veya küçük bir çocuğa içirirse, bunun yerine o kimseye azap veya bağışlanmaya sebep olarak o kaynar sudan içiririm. Kullarımdan kim de benden korktuğu için şarap içmeyi bırakırsa ona cennet nimetlerinden sunarım. Şarkıcı kadınların alım ve satımı, onlar üzerinden para kazanmak ve onların karşılığında alınan ücretler helal değildir."<sup>52</sup>

Bu hadisi Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'inde Yezîd ← Ferec b. Fezâle el-Hımsî ← Ali b. Yezîd ← Kâsım ← Ebû Ümâme... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, bu hadisin isnadının çok zayıf olduğunu, Ferec b. Fezâle'nin (O, İbn Nu'mân et-Tennûhî'dir.) zayıf, Ali b. Yezîd'in (O, el-Hânî'dir.) büsbütün zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>53</sup>

Ulaştığımız bu bilgilere göre hadis zayıf durumdadır.

### 1.2.3. Kennarat (الكنارات):

Kennârât veya kinnârât, ud, berbat ve tanbur manasına gelmektedir.<sup>54</sup> Def manası verenler de olmuştur.<sup>55</sup>

حَدَّثَنَا يَزِيدُ، أَنبَأَنَا فَرَجُ بْنُ فَضَالَةَ الْحِمِصِيُّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي رَحْمَةً وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ، وَأَمَرَنِي أَنْ أَمْحَقَ الْمَزَامِيرَ وَالْكَنَارَاتِ يَعْنِي الْبِرَابِطَ وَالْمَعَارِفَ، وَالْأَوْثَانَ الَّتِي كَانَتْ تُعْبَدُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ،

<sup>49</sup> et-Tirmizî, *es-Sünen*, 4/495.

<sup>50</sup> İbn Esir, *en-Nihâye*, 1/112; İbn Manzûr, "brbt", 7/258; Sâlim b. Ali Saqfi, *Ahkâmu'l-Ginâ ve'l-Me'âzif* (Kahire: Dâru'l-Beyan, 1416/1996), 121.

<sup>51</sup> Bkz. Alexander Keith, *The Evidence of Prophecy Derived From The Fulfilment of The Predictions of The Hebrew Prophets And Apostles*, çev. J. L. Merrick (İngilizce'den Farsça'ya) (Edinburgh: Constable, 1846), 66.

<sup>52</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/551, (No. 22218).

<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/551, ikinci dipnot.

<sup>54</sup> Bkz. İbn Esir, *en-Nihâye*, 4/202.

<sup>55</sup> Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Garibu'l-Hadis* (Bağdat: Matba'atu'l-'Ani, 1397/1977), 2/388.

وَأَفْسَمَ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ بِعِزَّتِهِ: لَا يَشْرَبُ عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِي جُرْعَةً مِنْ خَمْرٍ إِلَّا سَقَيْتُهُ مَكَائِهَا مِنْ حَمِيمٍ جَهَنَّمَ مُعَدَّبًا أَوْ مَعْفُورًا لَهُ، وَلَا يَسْقِيهَا صَبِيًّا صَغِيرًا إِلَّا سَقَيْتُهُ مَكَائِهَا مِنْ حَمِيمٍ جَهَنَّمَ مُعَدَّبًا أَوْ مَعْفُورًا لَهُ، وَلَا يَدْعُهَا عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِي مِنْ مَخَافَتِي إِلَّا سَقَيْتُهَا إِيَّاهُ مِنْ حَظِيرَةِ الْفُؤَادِ، وَلَا يَجُلُّ بَيْعُهُنَّ وَلَا شِرَاؤُهُنَّ، وَلَا تَعْلِيمُهُنَّ، وَلَا تِجَارَةٌ فِيهِنَّ، وَأَتَمَّاهُنَّ حَرَامٌ " لِلْمَعْنِيَّاتِ. قَالَ يَزِيدُ: الْكُنَّارَاتِ: الْبِرَابِطُ »

Ebu Ümâme (r.a.) Nebi'den (s.a.v.) şöyle rivayet etmiştir: "Allah (c.c.) beni âlemlere rahmet ve hidayet olarak gönderdi. Mizmar, kennârât yani berâbiṭ, meâzif ve cahiliye döneminde tapılan putları imha etmemi bana emretti. Rabbim şuna yemin etti: Kullarımdan kim bir yudum şarap içer veya küçük bir çocuğa içirirse, bunun yerine o kimseye azap veya bağışlanmaya sebep olarak o kaynar sudan içiririm. Kullarımdan kim de benden korktuğu için şarap içmeyi bırakırsa ona cennet nimetlerinden sunarım. Şarkıcı kadınların alım ve satımı, onlar üzerinden para kazanmak ve onların karşılığında alınan ücretler helal değildir."<sup>56</sup>

Bu hadisi Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'inde Yezîd ←Ferec b. Fezâle el-Hımsî ←Ali b. Yezîd ←Kâsım ←Ebû Ümâme... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, bu hadisin isnadının çok zayıf olduğunu, Ferec b. Fezâle'nin (O, İbn Nu'mân et-Tennûhî'dir.) zayıf, Ali b. Yezîd'in (O, el-Hânî'dir) büsbütün zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>57</sup>

Hadisin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

#### 1.2.4. Kınnîn (القنين):

İbn Kuteybe kınnîni, Rumların kendisiyle kumar oynadıkları bir oyun olarak tanımlamaktadır.<sup>58</sup> Tanbur anlamına geldiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>59</sup> Kınnînin, bir müzik aleti olup olmadığı kesin olarak belli değildir. Aşağıdaki hadiste içki ve kumarla birlikte anılmıştır.

حَدَّثَنَا يَزِيدُ، أَخْبَرَنَا فَرَجُ بْنُ فَضَالَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ رَافِعٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى أُمَّتِي الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ وَالْمِزْرَ وَالْكَؤُبَةَ وَالْقَيْنَ وَرَادِي صَلَاةِ الْوَتْرِ» قَالَ يَزِيدُ: "الْقَيْنُ: الْبِرَابِطُ" صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

Abdullah b. 'Amr'dan (r.a.) rivayet edilmiştir. Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Şüphesiz ki Allah ümmetime şarabı, kumarı, mizri (birayı), kûbeyi ve kınnîni haram kıldı. Ayrıca vitir namazını kılmamı ekledi." Yezîd kınnînin berâbiṭ olduğunu söyledi.<sup>60</sup>

Bu hadisi Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'inde Yezîd ←Ferec b. Fezâle ←İbrahim b. Abdurrahman b. Râfi' ←Babası ←Abdullah b. 'Amr... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, bu hadisin isnadı zayıf olduğunu, senedinde bulunan Ferec b. Fezâle'nin İbn Maîn'in Nesâî, İbnü'l-Medenî, Buḥârî, Müslim, Dârekuṭnî ve Sâcî tarafından zayıf görüldüğünü söylemiştir.<sup>61</sup>

Bu durumda hadisin zayıf olduğu anlaşılmaktadır

#### 1.2.5. Ğubeyra (الغبيرة):

Ğubeyra, Habeşlilerin mısırdan yaptıkları ve sarhoş edici özelliği olan bir içkidir.<sup>62</sup> Ekseriyetle sarhoşluk veren bir içkinin ismi olarak kullanılan bu kelime mahiyeti tam olarak

<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/552, (No. 22218).

<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/551, ikinci dipnot.

<sup>58</sup> İbn Mañzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/348.

<sup>59</sup> Bkz. Zemaşşerî, *el-Fâik fi ğaribi'l-ḥadîs*, 3/284; Bkz. İbn Esir, *en-Nihâye*, 4/191.

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/105, (No. 6546).

<sup>61</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/105, birinci dipnot.

<sup>62</sup> İbn Esir, *en-Nihâye*, 3/338.

bilinmemekle birlikte telli müzik âletleri olarak bilinen tanbur, ud ve berbağ manasında da kullanılmıştır.<sup>63</sup>

### 1. Hadis

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- نَهَى عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَالْكَوْبَةِ وَالْغُبَيْرَاءِ وَقَالَ «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ». قَالَ أَبُو دَاوُدَ قَالَ ابْنُ سَلَامٍ أَبُو عُبَيْدِ الْغُبَيْرَاءِ السُّكْرُكَةُ تُعْمَلُ مِنَ الدَّرَةِ شَرَابٌ يَعْمَلُهُ الْحَبَشَةُ»

Abdullah b. 'Amr'dan (r.a.) rivayet olduğuna göre;

"Allah'ın Peygamberi (s.a.v.), şarap (içmek)le kumar ve davul (tavla oynamayı), bir de darıdan yapılmış içki (içme) yi yasaklamış ve 'Her sarhoşluk veren şey haramdır.' buyurmuştur."

Ebû Dâvûd, İbnü's-Sellâm Ebû Ubeyd'den Ğubeyrâ ile ilgili olarak şunu nakletti: "Ğubeyrâ. Habeşlilerin darıdan yaptığı "Sükreke" adını verdikleri bir şarap çeşididir."<sup>64</sup>

Bu hadisi Ebû Dâvûd *es-Sünen*'inde Musa b. İsmail ← Hammâd ← Muhammed b. İshâk ← Yezîd b. Ebî Hâbîb ← el-Velid b. 'Abde ← Abdullah b. 'Amr... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid bu hadise el-Elbâni'nin şahîh hükmünü verdiğini söylemiştir.<sup>65</sup>

Hadis şahîhtir.

### 2. Hadis

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ إِسْحَاقَ، أَخْبَرَنِي ابْنُ هُبَيْرَةَ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: سَمِعْتُ وَهْبَ عَنِ الْخَمْرِ، وَالْمَيْسِرِ، وَالْكَوْبَةِ، وَالْغُبَيْرَاءِ "رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ، فَلَيْتَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» قَالَ: "كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»

Abdullah b. 'Amr'dan (r.a.) Resûlullah'ı (s.a.v.) şöyle derken işittim dedi: "Kim benim söylemediğim bir şeyi söylese ateşteki yerine hazırlansın. İçkiden, kumardan, kûbeden ve ğubeyrâdan nehyetti ve her sarhoşluk veren haramdır." buyurdu.<sup>66</sup>

Bu hadisi Ahmed b. Hânel *el-Müsned*'inde Yahya b. İshâk ← İbn Lehî'a ← Yezîd b. Ebî Hâbîb ← 'Amr b. Velid ← Abdullah b. 'Amr... senediyle rivayet etmiştir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaût, bu isnadın zayıf fakat hadisin şahîh liğayrihî olduğunu belirtmiştir. Ayrıca 'Amr b. Velid'den Yezîd b. Ebî Hâbîb'den başkasının rivayet etmediğini, isminde ihtilaf edildiğini, İbn Yunus'un onu ismini Velid b. 'Abde olduğunu söylediğini ve hadisinin ma'lûl olduğunu söylemiştir.<sup>67</sup>

Dolayısıyla bu hadisin şahîh li-gayrihî olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>63</sup> Bkz. Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, thk. İsamüddîn es-Sabâtî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 8/202.

<sup>64</sup> Ebû Dâvûd, "Eşribe", 5 (No. 3685).

<sup>65</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 3/328.

<sup>66</sup> Ahmed b. Hânel, *el-Müsned*, 11/12, (No. 6478).

<sup>67</sup> Ahmed b. Hânel, *el-Müsned*, 11/12, birinci dipnot.

### 1.3. Üflemeli-Nefesli Müzik Aletleri

#### 1.3.1. Mezâmir (المزامير):

Mezâmir, mizmâr kelimesinin çoğuludur.<sup>68</sup> XVIII. yüzyıla kadar mûsikimizde kullanılıp sonra unutulmuş ney, kaval, düdük türünden nefesli saz anlamında kullanılan genel bir isimdir.<sup>69</sup>

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا عُندَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ أَبَا بَكْرٍ، دَخَلَ عَلَيْهَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَهَا يَوْمَ فَطْرٍ أَوْ أَضْحَى، وَعِنْدَهَا قَيْنَتَانِ تُغَنِّيَانِ بِمَا تَقَادَفَتِ الْأَنْصَارُ يَوْمَ بُعَاثٍ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: مِزْمَارُ الشَّيْطَانِ؟ مَرَّتَيْنِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «دَعُّهُمَا يَا أَبَا بَكْرٍ، إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا، وَإِنَّ عِيدَنَا هَذَا الْيَوْمُ»

"Âişe'den (r.anha) şöyle tahdîs edilmiştir: Bir ramazan bayramı veya kurban bayramı günü Peygamber (s.a.v.) Âişe'nin (r.a.) yanında iken ve Âişe'nin yanında da Ensâr'ın Buâs günü hiciv olarak birbirlerine karşı atışıp söyledikleri şiirlerini tegannî edip okuyan iki şarkıcı kız varken, içeriye Ebû Bekir girmiş ve iki kere: (Peygamber'in yanında) şeytan mizmârı mı? Diye çıkıştı. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.): 'Yâ Ebâ Bekr, onlara ilişme! Her kavmin bir bayramı vardır, şüphesiz bizim bayramımız da işte bu gündür.' buyurdu."<sup>70</sup>

Bu hadisi Buḥârî *Şaḥîḥ*'inde Muhammed b. Müşennâ ←Gunder ←Şu'be ←Hişâm ←Babası ←Âişe... senediyle Müslim'in *Şaḥîḥ*'inde Hârûn b. Saîd el-Eylî ←Yunus b. 'Abdi'l-A'lâ ←İbn Vehb ←'Amr ←Muhammed b. Abdirrahim ←'Urve ←Âişe... senediyle, İbn Mâce *es-Sünen*'inde Ebû Bekir b. Ebî Şeybe ←Ebû Üsâme ←Hişâm ←Babası ←Âişe... senediyle rivayet etmiştir.

el-Elbânî hadisi şaḥîḥ olarak nitelendirmiştir.<sup>71</sup>

Hadisin şaḥîḥ olduğu anlaşılmaktadır.

#### 1.3.2. Bûk (البوق):

Bûk, üflenerek çalınan bir çalgı aletidir.<sup>72</sup> Yahudilerin şofar ismini verdikleri bûk boru şeklinde olup keçi, keçi ve antilop boynuzundan yapılmaktadır. Halen Yahudiler şofarı Roşaşana ve Yom Kipur bayramları gibi özel günlerde kullanmaktadır.<sup>73</sup>

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غِيْلَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي نَافِعٌ، أَنَّ ابْنَ عُمَرَ، كَانَ يَقُولُ: كَانَ الْمُسْلِمُونَ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ يَجْتَمِعُونَ فَيَتَحَيَّنُونَ الصَّلَاةَ لَيْسَ يُنَادَى لَهَا، فَتَكَلَّمُوا يَوْمًا فِي ذَلِكَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: اتَّخَذُوا نَافُوسًا مِثْلَ نَافُوسِ النَّصَارَى، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ بُوقًا مِثْلَ قَرْنِ الْيَهُودِ، فَقَالَ عُمَرُ: أَوْلَا تَبْعَتُونَ رَجُلًا يُنَادِي بِالصَّلَاةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا بِلَالُ قُمْ فَنَادِ بِالصَّلَاةِ»

İbn Ömer (r.a.) şöyle der idi: Müslümanlar Medine'ye geldikleri zaman bir araya toplanırlar da namaz vaktini gözetlerlerdi. İlk zamanlar namaz için nidâ edilmezdi. Bir gün bu hususta konuştular. Bazıları: Hristiyanların çanları gibi çan edinin, dediler. Diğer bazıları da, çan olmasın da Yahudilerin nefiri gibi boru olsun, dediler. Ömer (r.a.): Namaza çağırarak bir

<sup>68</sup> Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Mektebetü Tahkiki't-Türâşî fi Müesseseti'r-Risâle (Beyrût: Müesseseti'r-Risâle li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1426/2005), 401.

<sup>69</sup> Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, "Mizmar", 830.

<sup>70</sup> Buḥârî, "Menâkıbü'l-Enşâr", 46 (No. 3931); Müslim, "Şalâtü'l-'İydeyn", 16.

<sup>71</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/612.

<sup>72</sup> el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 869.

<sup>73</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Suzan Alalu, vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayını A.Ş., 1996), 274-277.

adam niye göndermiyorsunuz? Dedi. Resûlullah bunun üzerine: "Yâ Bilâl, kalk, namaz için nida et (yani ezan oku)" buyurdu."<sup>74</sup>

Bu hadisi Buḥârî *es-Şaḥîḥ*'inde Maḥmûd b. 'Aylân ←'Abdürrezzâk ←İbn Cüreyc ←Nâfi' ←İbn Ömer... senediyle, İbn Mâce *es-Sünen*'inde Ebû 'Ubeyd Muhammed b. Meymûn el-Medenî ←Muhammed b. Seleme el-Ḥarrânî ←Muhammed b. İshâk ←Muhammed b. İbrahim et-Teymî ←Muhammed b. Abdillâh b. Zeyd ←Babası... senediyle rivayet etmişlerdir.

el-Elbâni, İbn Mâce'nin isnadının hasen olduğunu söylemiştir.<sup>75</sup>

Hadisin şaḥîḥ ve hasen olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. İslam Fıkında Müzik ve Müzik Aletleri ile İlgili Yaklaşımlar

Müzik genel olarak vokal veya enstrümantal ses ve tonların bir araya getirilmesinden oluşan bir sanat olarak tanımlanır. Mûsiki kelimesi Yunan dilinden Arapçaya geçtiği için Arapçada mûsiki kelimesinin yerini tam olarak karşılayacak bir kelime yoktur. Meselâ Arap dilindeki "ğınâ" kelimesi yalnızca şarkı, türkû vb. söylemeyi, ifade ederken "sema" kelimesi ise sadece dinlemeyi ifade eder.<sup>76</sup>

Klasik fıkıh literatürüne baktığımızda müzik konusunun müstakil bir başlık altında ele alınmadığı, çeşitli konular işlenirken ele alındığı görülmektedir. Örneğin; kimi zaman düğünlerde ikram edilen yemek (velime) konusu işlenirken, kimi zaman ezan konusu anlatılırken "ğınâ" bahislerinde, kimi zaman da çirkin veya kerih olarak görülen şeyler başlığı altında "kerâhiyye" bahislerinde ele alınmıştır.<sup>77</sup>

İslam fıkında müziğin hükmü konusunda genel anlamda müziği bütünüyle haram sayma, mekruh kabul etme veya bütünüyle mubah olduğunu söyleme şeklinde üç farklı yaklaşımın olduğu söylenebilir.<sup>78</sup> Müziğin hükmü konusunda klasik fıkıh literatüründe yer alan kanaatleri ana hatlarıyla şöyle ifade edebiliriz:

### 2.1. Haram ve Harama Yakın Gören Yaklaşım:

Ebû Ḥanîfe (ö. 150/767), ğınâyı mekruh görmüş ve günah saymıştır. Sonraki Ḥanefî bilginler Ebû Ḥanîfe'nin "mekruh" dediği şeylerin "harama yakın mekruh" olarak anlaşılması gerektiğini söylemişlerdir. Ğınâ ve çalgı aletleri konusunda mezhepler arasında en keskin tavır Ḥanefî mezhebinindir. Ḥanefî âlimler; def, mizmar gibi çalgı aletlerini dinlemenin haram ve mâsiyet olduğunu söylemişlerdir. Hatta bazı Ḥanefî âlimler, bu çalgı aletlerini dinlemeyi (semâ) fâsıklık, bundan zevk almayı da küfür olarak nitelemişlerdir.<sup>79</sup>

Ḥanefî mezhebinin önde gelen muhakkiklerinden İbn Hümâm (ö. 861/1457), haram olan müziği şöyle tarif etmiştir: "Sözlerinde hayatta olan belirli bir erkek veya kadın tasvir eden içki, meyhane vb. yerlere özendiren ve belirli bir müslüman veya zimmîyi kötüleyen ifadeleri içeren eden müziktir"<sup>80</sup>

<sup>74</sup> Buḥârî, "Ezân", 1 (No. 604); İbn Mâce, "Ezân ve's-Sünne Fihâ", 1 (No. 706).

<sup>75</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/232.

<sup>76</sup> Buḥârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Çelik Yayınvevi, 2019), 2/337.

<sup>77</sup> Bayram Akdoğan, *Fıkıh Mezheplerine Göre Müzik Sanatı, Müzik Âleti ve Müzisyenler* (Ankara: 2017), 79.

<sup>78</sup> Yasin Kurban, İnsan Tabiatı ve İslam Açısından Müzik (Müzik-Fıtrat İlişkisi), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Mart 2019 23(1): 21-36, 27.

<sup>79</sup> 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Kahire: 1327-/1910), 5/128-129.

<sup>80</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid b. 'Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l- kadîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/482; Muhammed Emin b. Ömer b. 'Abdilazîz b. 'Abidîn el-

Osmanlı dönemi Haneî fıkh âlimi İbn-i Âbidîn (ö. 1252/1836) ise : “Çalgı aletleri (âletü'l-lehv) zatından dolayı haram (haram li aynihi) değildir. Aksine ya dinleyendeki veya kullandığı bazı özelliklerden dolayı haram olurlar. Haram veya helal oluşu bu ikisinden biriyle tespit edilir. Dikkat edilirse bu aletlerin çalınması 'İşler maksatlarına göredir.' kaidesince dinleyiş niyetine göre bazen haram bazen de helal olmaktadır.” demiştir.<sup>81</sup>

## 2.2. Mekruh Gören Yaklaşım

Mâlikî kaynaklarda müziği genel anlamda mekruh gören görüşler ve yaklaşım biçimleri şöyle geçmektedir:

Mus'ab ez-Zübeyrî'den rivayet edilmiştir: “Malik b. Enes'in meclisinde buldum. Ebû Mus'ab ona müzikten (semâ) sordu. O, 'Bilmiyorum, bizim bölgenin insanları onu kötü görmezler, olduğu yerden kalkıp gitmezler. Müziği ancak, akli noksan cahiller veya katı tabiatlı Iraklı âbidler kötü görürler.' şeklinde cevap verdi.”<sup>82</sup>

Düğün vb. meşru görülen eğlencelerin haricinde, çalgı aletli veya aletsiz, müzikle fazla meşgul olmak caiz değildir. Zaman zaman müzik dinlemek mekruhtur. Ara sıra icra edilmesinin helal ya da haramlığı ise tartışmalıdır.<sup>83</sup>

Düğünler için def ve çalgı aletleri kiralamak mekruhtur. Düğünlerde def ve çalgı aletleri çalmak caiz görülmesine rağmen, kiralamanın mekruh olması, muhtemel günahların önünü kesmek (sedd-i zerîa') içindir. Çünkü düğünlerde buna cevaz verilirse insanlar diğer eğlencelerde de bunları kiralamaya yönelirler.<sup>84</sup>

İbn Rüşd (ö. 520/1126) der ki: “Düğünlerde defin caiz olması, 'olsa da olmasa da olur' manasında bir cevazdır. Hatta “olmasa daha iyi olur.” manasında bir cevazdır ki bu görüş İmam Malik'in *Müdevvene*'de ifade ettiği görüştür.<sup>85</sup>

İmam Mâlik, “Düğünlerde zemmâre (klarnete benzeyen bir çeşit nefesli saz, küçük ney) ve bûk (zurna) çalmak caiz olup bu cevaz, 'yapılmasa daha iyi olur' manasında bir cevaz olup, mekruhtur.” der.<sup>86</sup>

Hanbelî mezhebi âlimlerinden İbn Kudâme (ö. 620/1223) ile İbnü'l Cevzî'nin (ö. 597/1201) bu husustaki yaklaşım ve yorumları şöyledir:

1- Ahmed b. Hanbelî'nin oğlu Abdullah, babasına şarkı hakkında sorduğunda O'nun: “Şarkı, insanları ikiye bölür. Benim hoşuma gitmez.” dediğini nakletmektedir.<sup>87</sup>

2- Şarkı haram değil, mekruhtur. Kâdî'nin görüşü de bu doğrultudadır. Ahmed b. Hanbelî'nin “Şarkı insanı ikiye bölür. Benim hoşuma gitmez.” sözü de bu anlama gelmektedir.<sup>88</sup>

Hüseynî ed-Dımaşkî, *Hâşiyet-ü Reddi'l-Muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1423/2003), 5/305.

<sup>81</sup> İbn 'Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, 5/307.

<sup>82</sup> Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî b. el-Mağdisî eş-Şeybânî, *Kitâbu's-Sem'â*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Merâgî (Kahire: Vüzerâtü'l-Evkâf, t.y.), 46.

<sup>83</sup> Abdülbâkî b. Yusuf b. Ahmed ez-Zürkânî el Mısrî, *Şerhu'z-Zurkânî alâ Muhtasar Halil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 7/159.

<sup>84</sup> ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zurkânî*, 7/20.

<sup>85</sup> ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zurkânî*, 7/20-21.

<sup>86</sup> ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zurkânî*, 4/54-55.

<sup>87</sup> Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Mağdisî, *el-Muğnî*, (y.y.,1986), 12/43; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Telbisü İblîs*, nşr. İsmâ Fâris el-Haristânî, M. İbrâhim ez-Zağlî (Beyrût: 1414/1994), 228.

3- Dügünlerde def çalınmasında bir sakınca yoktur. Davul çalınması mekruhtur. Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki görüşü şöyledir: "Dügün gibi etkinliklerde def çalmada bir sakınca olmayacağını ümit ederim. Ancak davulu hoş karşılamam."<sup>89</sup>

Şafiî âlimler genelde müziği icra şekli, muhteva ve sonuçlarına göre değerlendirmişlerdir.

İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) müzik ile ilgili görüşü şöyledir: "Müziği sanat edinerek, onunla meşhur olup onunla anılan kişilerin şâhitlikleri kabul edilmez. Çünkü bu her ne kadar açık bir haram değilse de, batıla benzeyen mekruh bir eğlencedir. Onu meslek edinen saygınlığını kaybetmiş sefih kimsedir." Gazzâlî (ö. 555/1160), İmam Şâfiî'nin bu görüşlerini şöyle yorumlamaktadır: "İmam Şâfiî'nin 'bâtıla benzer' ve 'mekruh' ifadeleri haramlığa delalet etmez. Hatta 'bâtıl' demiş olsaydı bile 'haram' manasına gelmezdi. Ancak bununla faydasız bir şey ifade etmiş olurdu. Çünkü batıl, faydasız şey demektir."<sup>90</sup>

İmam Gazzâlî çalgı aletlerine haram hükmünün verilebilmesi için şu şartları ileri sürmektedir:

1- İçki ile çalınması mutad olan çalgılar insanı içkiye teşvik eder. Çünkü bu gibi zevkler ancak içkiyle tamam olurlar.

2- Çalgı aletleri, içkiyi ve içki âlemlerini yeni terk eden kişilerde o âlemlere olan özlemleri hatırlatıp canlandırır. Böylece gönül içkiye meyleder. Zaten bu sebeple şarap için kullanılan kaplarda hurma şerbeti içmekte yasak edilmiştir.

3- Müzik konserlerine gitmek fâsıklara benzemek olacağından helal olmaz. Çünkü bu onların âdetidir. "Ve kim de bir topluma benzerse o toplumdandır."<sup>91</sup>

İmam Gazzâlî zamanının çoğunu, oyun ve eğlence maksadıyla müzik dinlemekle geçirmenin mekruh olduğunu ifade etmektedir.<sup>92</sup>

Şafiî mezhebinde müzik, aşağıda zikredilen şartları taşıması halinde mubah görülmüştür. Bu şartlar; bireylerin toplumsal itibarını zedelememesi, insanlarda kötü ve haram duyguları harekete geçirmemesi, söz veya icrasında haramlara özellikle de zinaya teşvik edici unsur içermemesi, ahlaksızlara, karşı cins ve farklı din sahiplerine benzemeyi özendirmemesi, dini görev ve sorumlulukları engellememesi, insanları maddi (ekonomik) ve manevi zarara uğratmaması, kişiler üzerinde olumlu etkiler uyandırması, sanat ve estetik değeri taşımasıdır. Bununla birlikte Şafiî mezhebinde haramlığı hususunda özel nas bulunan çalgı âletlerine zaruret hâlinde cevaz verilmiş, çalışma motivasyonunu artıracak ya da hayra teşvik edecek vasıfta olduğu zaman meşru hatta mendub<sup>93</sup> kabul edilmiştir.

### 2.3. Mubah Gören Yaklaşım

Zâhiriye mezhebinin önemli imamlarından olan İbn Hâzım (ö. 456/1064), müziğin yasak olduğuna dair hiçbir nassın bulunmadığını ileri sürerek mubahlar arasında yer aldığını savunmuştur. Müziğin bu mubahlık sınırından çıkması ona göre şöyledir:

<sup>88</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Mağdisî, *el-Muğni* (y.y., 1986), 12/43.

<sup>89</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Telbîsü İblis*, nşr. İsam Fâris el-Haristânî, M. İbrâhim ez-Zağlî (Beyrût: 1414/1994), 213.

<sup>90</sup> Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâü ulûmi'd-dîn Tercümesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989), 2/704-705.

<sup>91</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 2/684/685.

<sup>92</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 2/751.

<sup>93</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Enşârî el-Mısrî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 8/298.

“ ‘Ameller niyetlere göre karşılık bulur.’ genel kaidesine, kim müziği Allah’a isyan etmek amacıyla dinlerse o fâsik olur. Kişi ibadetlerini daha arzulu eda edebilmek ve hayır işlerinde daha aktif olabilmek maksadıyla müzik dinlerse bununla Allah’a ihsan üzere itaat etmiş sayılır. İbadet veya günah maksadı olmaksızın müzik dinleyen kimseler fayda ya da zararı olmayan bir işle (lağv) meşgul olduklarından Allah (c.c.) tarafından bağışlanır. Bu maksatlarla müzik dinleme, dinlenmek için bahçeye çıkma veya kapısının önüne oturma ve elbiseleri çeşitli renklere boyama gibi bir şeydir.”<sup>94</sup>

İbn Hâzım, “O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı.”<sup>95</sup> ayetini esas alarak;<sup>96</sup> müziği yasakladığı ileri sürülen ayetleri hatalı yorumlama, hadisleri de uydurma, zayıf olma veya yanlış yorumlama gerekçesiyle dikkate almamıştır. O, bu husustaki fikhî hükmün kişilerin yaptıkları müziklerin söz veya icrasındaki duruma göre değişeceğini belirtmiştir.<sup>97</sup>

İlk dönem sûfleri mûsiki (ğınâ, tegannî, elhan, telhin) yerine semâ terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. Onların kendilerini nefsin arzularına düşkün kişilerle karıştırılmaktan korkmaları, semâda mûsikinin aksine ölçsüz seslerin hatta sessizliğin işitilmesi, semânın Allah, melek ve peygamberden dinlemeyi içerecek kadar geniş kapsamlı olması, ğınâ, elhan ve mûsiki kelimelerini kullanmamak suretiyle kendilerini dini bozmak ve bidatler uydurmakla suçlayan zahir ulemasının hücumlarına hedef olmaktan korunmaya çalışmaları ve semâyı oyun ve eğlence şeklinde algılamamaları bu tercihin sebepleri arasında sayılabilir.<sup>98</sup>

Semâ terimi sonraki dönemlerde daha çok ritimli ve ahenkli seslerin mûsiki nağmelerinin dinlenmesine tahsis edilmiş, sûflerin tertip ettiği mûsiki ve zikir meclislerine semâ meclisi denilmiştir.<sup>99</sup>

Sûfler, “Raksın haram olduğu hususunda icmâ vardır.” iddiasını asılsız görmüşler; İmam Şâfiî, Ğazzâlî, Mevlânâ ve daha pek çok âlimin mûsiki ve raks anlamındaki semâyı mubah, oyun ve eğlence haline getirilen semâ ve raksı haram kabul ettiklerini söylemişlerdir.<sup>100</sup>

## Sonuç

Bu çalışmada Kütüb-i Tis’a özelinde merfû’ hadisleri esas alarak yaptığımız taramada Peygamberimiz zamanında kullanılan 13 müzik aleti bu müzik aletleriyle ilgili 22 hadis tespit edilmiştir.

Tespit edilen müzik aletleri, vurmali müzik aletleri başlığı altında; def, ğırbâl, tabl, ceres, celâcil, kûbe, telli müzik aletleri başlığı altında; me’âzif, berbaç, kennarat, kınnîn, ğubeyra, üflemeli-nefesli müzik aletleri başlığı altında; mezâmir ve Bûk adlarıyla haklarında bilgi verildi.

Hadislerde geçen müzik aletlerinden, kûbenin tavla, kınnîn’in bir çeşit kumar oyunu ve ğubeyranın bir çeşit içki olarak da tanımlanması, bu isimlerin müzik aletinden başka bir manaya da gelebileceğini göstermekte ve bu nedenle hadiste geçen yasaklayıcı, kınayıcı veya tehdit edici ifadelerin müzik aleti ile ilgili olmayabileceğini de ortaya koymaktadır.

<sup>94</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hâzım el-Endelûsî el-Şurtubî, *Muḥallâ* (Beyrût: Dâru’l-Âfâkı’l-Cedide, t.y.), 7/567.

<sup>95</sup> *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), el-Bakara 2/29.

<sup>96</sup> İbn Hâzım, *Muḥallâ*, 7/559.

<sup>97</sup> İbn Hâzım, *Muḥallâ*, 7/559-571.

<sup>98</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1976), 220-225.

<sup>99</sup> Semih Ceyhan, “Semâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/455-457.

<sup>100</sup> Ceyhan, “Semâ”, 36/455-457.



Müzik aletleri ile ilgili yapılan araştırma sonucunda incelenen rivayetlerden; 8'ine şahîh, 1'ine şahîh li-gayrihî, 3'üne hasen, 9'una da zayıf hükmü verildiği anlaşılmaktadır. Buna göre müzik aletleriyle ilgili rivayetlerin sıhhat değerlendirmelerinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Def çalınmasına izin veren hadislerin şahîh ve hasen olduğu, düğünlerde def çalınmasını isteyen ve def çalanların helak olacağını ifade eden hadislerin zayıf olduğu,

Nikâhın ilanında ğırbâl çalınmasını isteyen hadisin zayıf olduğu,

Tabl çalınmasını hoş görmeyen hadisin zayıf olduğu,

Çan ve zil anlamlarına gelen ceresi şeytanın düdüklü olarak niteleyen hadislerin ve "içinde ceres bulunan kafileye melekler eşlik etmez" diyerek ceresi olumsuzlayan hadislerin şahîh olduğu,

Celâcilin evde bulunması ile ilgili olumsuz ifade kullanılan hadisin zayıf, kafilde hayvanların boynunda bulunması ile ilgili olumsuz ifade kullanılan hadisin şahîh olduğu,

Davul veya tavlâ olarak tanımlanan kûbeyi haram olarak ifade eden hadisin şahîh olduğu,

Me'âzifi helake sebep gören hadislerden birinin şahîh, diğer üçünün zayıf olduğu,

Berbatın imha edilmesini isteyen hadisin zayıf olduğu,

Kennaratın imha edilmesini isteyen hadisin zayıf olduğu,

Ûinnîni haram kılan hadisin zayıf olduğu,

Sarhoş edici bir tür içki, tanbur ve ud gibi müzik aletleri anlamına gelen ğubeyrayı yasaklayan hadislerin birinin şahîh, diğerinin şahîh li-gayrihî olduğu,

Mezâmîr'e izin veren hadisin şahîh olduğu,

İnsanları namaza davet etmek için kullanılması teklif edilen Bûku hoş görmeyen hadisin şahîh diğerinin hasen olduğu tespit edildi.

İslam fıkhında müzik ve müzik aletleri konusunda üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Hanefiler müziği, haram ve harama yakın görürken, müzik aletlerini "haram li aynihi" olarak görmemiş; kişinin dinleyiş niyetine, dinleyendeki ve kullanandaki bazı özelliklere göre haram veya helal olabileceğini belirtmişlerdir.

Hanbeliler ve Şafîiler müzik ve müzik aletlerini genel olarak mekruh görmüşlerdir. Bununla birlikte Şafîiler icra şekli, muhteva ve sonuçlarına göre farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Sûfîler ve Zâhiriler ise genel olarak mubah görürken Zâhiriler Allah'a isyan etmek için dinlenirse "Ameller niyetlere göredir." hadisine göre bunun fâsıklığa sebep olacağını ifade etmektedirler.

Müzik ve müzik aletleri konusunda görüş bildiren âlimler, müziği çeşitli yönleriyle tahlil ederek, gerek muhtevasında gerekse icrasında dinin temel kurallarına aykırılık teşkil etmeyen ve insanlarda olumlu sonuçlar ortaya çıkaran müziğe cevaz verirken bu özellikleri taşımayan müziğe cevaz vermemişlerdir. Bu kararlarında, içinde yaşadıkları toplumun sosyo-kültürel yapısının ve müziği kullanım amaç ve biçimlerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Akdoğan, Bayram. *Fıkıh Mezheplerine Göre Müzik Sanatı, Müzik Âleti ve Müzisyenler*. Ankara: 2017.
- Alalu, Suzan vd. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayını A.Ş., 1996.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı Yayınları, İstanbul, 2010.
- el-Elbânî, Nâsırüddîn. *Silsiletü'l-eḥâdîsi's-Şaḥîḥa*. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1. Basım, 1422/2002.
- el-Elbânî, Nâsırüddîn. *Silsiletü'l-Eḥâdîsi'd-dDâife ve'l-Mevḏûa*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Ma'ârif, 1412/1992.
- Begavî, Ebû Muhammed Muḥyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerḥu's-sünne*. nşr. Şuayb el-Arnaût, Muḥammed Zuheyre eş-Şâviş. 15 Cilt. Beyrût: 1403/1983.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bozkurt, Nebî. "Mûsiki". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 9/83. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-şâḥîḥ*. thk. Muhammed Züheyre b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tûkî'n-Necâḥ, 1. Basım, 1422/2002.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. çev. Hanifi Akın. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2019.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân es-Semerḳandî. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muḡnî, 1412/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*, thk. Muhammed Muḥyiddîn Abdulḥamid. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, t.y.
- Dusûkî, Muhammed. *Hâşiyetü'd-Dusûkî ale's-şerḥi'l-kebir*. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-İhyâi'l-'Arabî, ty.
- el-Fîrûzâbâdî Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Mektebetü Taḥkîki't-Türâşi fî Müesseseti'r-Risâle, Beyrût: Müesseseti'r-Risâle li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 8. Basım, 1426/2005.
- Ebû Ya'lâ el-Mevşilî, Ahmed b. Alî b. el-Müşennâ et-Temîmî. *Müsned*. Thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâş, 1. Basım, 1404/1984.
- Ġazzâlî, *Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. İhyâü Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*. çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989).
- el-Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysemî. *Mecma'u'z-zevâid ve Menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsamettin el-Ḳudsî. 10 Cilt. Ḳahire: Mektebetü'l-Ḳudsî, 1414/1994.
- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed es-Sa'dî. *Keffu'r-ria' 'an muḥarremâti'l-lehvi ve's-sema'*. thk. 'Âdil Abdülmün'im Ebü'l-Abbâs. Ḳahire: Mektebetü'l-Ḳur'ân, t.y.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşḳî. *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Mavvid. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbnü'l Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Baḡdâdî. *Telbîsü İblîs*. nşr. İsmâ Fâris el-Ḥaristânî, M. İbrâhîm ez-Zaḡlî. Beyrût: 1414/1994.
- İbn Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn İbn Esir. *en-Nihâye fî ġarîbi'l-ḥadiş*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbn Ḥanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, 'Âdil Mürşid v.dğr. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râdî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 1271/1952.
- İbn Ḥazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Ḥazm el-Endelüsî el-Ḳurṭubî. *Muḥallâ*. Beyrût: Dâru'l-Âfâḳı'l-Cedîde, t.y.
- İbn Ḥıbbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ḥıbbân b. Ahmed el-Büstî. *Şaḥîḥu İbn Ḥıbbân bi tertibi ibn Belbân*. 18 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethu'l-kadîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Ğaribu'l-Ĥadîs*. Bağdat: Maṭbâ'atu'l-'Ani, 1397/1977.
- İbn Kuḍâme, Ebû Muhammed Muvaffaḳuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kuḍâme el-Cemmâilî el-Maḳdisî. *el-Muġnî*. y.y.,1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Ķazvinî. *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, 'Âdil Mürsid, Muhammed Kâmil. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Mañzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Enşârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Ṭâhir, Ebû'l-Fazl İbnü'l-Ķayserânî Muhammed b. Ṭâhir b. Alî el-Maḳdisî eş-Şeybânî. *Kitâbu's-Sem'â*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Merâġî, Ķâhire: Vüzerâtü'l-EvĶâf, t.y.
- Ķarâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân Ķarâfî. *ez-Zahire*. thk. Muhammed Ĥacî. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarb, 1. Basım, 1415/1994.
- Karakaya, Fikret. "Lavta", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 27/ 113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-šanâ'i' fî tertîbi's-serâ'i'*. Ķahire: 1327-/1910.
- Keith, Alexander. *The Evidence of Prophecy Derived From The Fulfilment of The Predictions of The Hebrew Prophets And Apostles*. trc. J. L. Merrick. (İngilizce'den Farsça'ya), Edinburgh: Constable, 1846.
- Kluque, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: 1975.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, haz. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Kurban, Yasin. İnsan Tabiatı ve İslam Açısından Müzik (Müzik-Fıtrat İlişkisi). *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Mart 2019 23(1): 21-36.
- Muḥâmîd, Şeveş. *Aḥkâmu'l-Mûsikî'l-Ceres fî'l-Fıḳḥi'l-İslâmî*. Şam: Mecelletü Câmî'ati'd-Dımeşk li'l-'Ulûmi'l-İktisâdiyye ve'l-Ķanûniyye, 1427/2007.
- Mustafa, İbrahim. *el-Mu'cemu'l-vasîṭ*, Ķâhire: Mektebetü'l-Şuruki'd-Devliyye, 2004.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Ĥaccâc. *el-Câmîu's-şâḥîḥ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâķî, 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. *es-Sünen*, thk. Abdülfettâḥ Ebû Ġudde. 9 Cilt. Ĥaleb: Mektebetü'l-Maṭbûâti'l-İslâmîyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Remlî, Ebû Abdillâḥ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Ĥamza er-Remlî el-Menûfî el-Enşârî el-Mısrî. *Nihâyetü'l-muḥtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1404/1984.
- Saḳfî, Sâlim b. Ali. *Aḥkâmu'l-Ġinâ ve'l-Me'âzif*. Ķâhire: Dâru'l-Beyân, 1416/1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylu'l-evṭâr şerhu Münteḳa'l-aḥbâr*. thk. İsamüddîn es-Sabâtî, 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ĥadîs, 1. Basım, 1413/1993.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdubâķî, İbrahim 'Utve. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Maṭbâ'atü Mustafa el-Bâbî el-Ĥalebî, 1395/1975.
- Uludaġ, Süleyman. *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1976.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Ķâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Ĥârizmî. *el-Fâik fî ġaribi'l-ḥadîs*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1400/1979.
- ez-ZürĶânî, Abdülbâķî b. Yusuf b. Ahmed ez-ZürĶânî el Mısrî, *Şerḥu'z-ZürĶânî alâ Muḥtasar Halîl*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

## Çağdaş Muhaddis Şuayb Arnavut'un Tahkiklerinde Arap Dili ve Edebiyatına Dair Açıklamalar

Kemal TAŞKIN\* 

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
Research Assist., Necmettin Erbakan University, A. Kelesoglu Faculty of Theology, Department of Hadith, Konya, Türkiye  
kemaltakin34@hotmail.com

\*(Corresponding Author/Sorumlu Yazar)

İzzettin BİLGEHAN 

Arş. Gör. Dr., Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Hakkari, Türkiye  
Research Assist. PhD., Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rethorics, Hakkari, Türkiye  
izzettinbilgehan@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<b>Makale Geçmişi</b> <b>Geliş:</b> 14.04.2023 <b>Kabul:</b> 21.06.2023 <b>Yayın:</b> 30.06.2023	Şuayb Arnavut (1928-2016), gerek ülkemizde gerekse dünya çapında özellikle hadis alanındaki eserlere yaptığı tahkiklerle bilinen bir ilim adamıdır. Suriye'de doğmuş olmasına rağmen isminden de anlaşılacağı üzere aslen Arnavut olan bu ilim adamının, çoğunluğu hadis alanında olmak üzere çeşitli ilim dallarına ait birçok eserin tahkikinde dolaylı ya da direkt olarak katkısı bulunmaktadır. Bunların içinde tek başına yaptığı tahkikler olmakla beraber ekip olarak yaptığı ya da yapılan tahkike danışmalık ettiği eserler de bulunmaktadır. Bir eserin tahkik edilmesinin ilim, muhakkikin de alim sayılıp sayılmaması tartışmalarının gölgesinde o, ele aldığı eserlerde salt tahkik faaliyetini aşan bir metot takip etmiştir. Örneğin onun tahkiklerinde hadislerin tahriri ve hükmünün verilmesi yanında bir âlimin/ravinin bibliyografisine rastlamak mümkünken; kelimelerin semantik ve fonetik olarak incelenmesi, Arap dili ve edebiyatına dair açıklamalar ve Arap şiirlerinden istişatlar da bulunmaktadır. Tahkik ettiği eserleri bu şekilde kapsamlı olarak ele alması, onun eserlerinin klasik tahkik tanımının dışına çıkmasına ve temel eserin hacminin aşırı derecede artmasına sebep olmuştur. Örneğin yalın bir şekilde tahkik edilerek altı cilt olarak basılan Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned isimli eseri, onun tahkikiyle elli cilt olmuştur. Aslen Arap olmayan birinin bu denli açıklamalarla yaptığı geniş hacimli tahkikler birtakım eleştirilere sebep olmuştur. Bazı eserleri grup halinde tahkik etme faktörünün de eklenmesiyle eleştirinin dozajı daha da artmıştır. Bu çalışmada onun Arap dili ve edebiyatına dair yaptığı açıklamalar incelenip verdiği örnekler üzerinde durulacaktır.

### Contemporary Muhaddis Şuayb Arnavut's Explanations on Arabic Language and Literature in his Books of Textual Criticism

Article Info	Abstract
<b>Article History</b> <b>Received:</b> 14.04.2023 <b>Accepted:</b> 21.06.2023 <b>Published:</b> 30.06.2023	Shuaib Arnaout (1928-2016) is a scientist known both in our country and in the world of his text criticism, especially for hadith books. Although he was born in Syria, as his name suggests, this scientist, who was originally Albanian, has contributed directly or indirectly to the textual criticism belonging to various branches of science, mostly in the field of hadith. Among these, there are studies that he made alone as well as works that he textually criticized as a group or in which he was a consultant of books. In the shadow of the debates over whether the textual criticism of a book is considered a science and its critic is considered a scholar, he followed a method that exceeded the mere textual criticism activity in the works he dealt with. For example, while it is possible to come across the interpretation and judgment of hadiths in his investigations in addition to a bibliography of a scholar/narrator, there are also semantic and phonetic analysis of words, explanations of Arabic language and literature, and istishhats from Arabic poems. The fact that he dealt with the works he did textual criticism comprehensively in this way caused his works to go beyond the definition of classical textual criticism and increased the volume of the basic work excessively. For example, Ahmed b. Hanbal's work named al-Musnad, which was previously printed in six volumes as no comment critic textual, has become fifty volumes with his critic textual. The large-scale criticism textual made by a non-Arab person with such explanations has caused some criticism. With the addition of the factor of making textual criticism of some works as a group; the dosage of critique has increased even more. In this study, his explanations on Arabic and literature will be examined and the examples he gave will be emphasized.

**Keywords:**  
Arabic Language and Literature,  
Hadith,  
Shuaib Arnaout,  
Criticism Textual,  
Arabic Poetry.

**Atıf/Citation:** Taşkın, Kemal-İzzettin Bilgehan. "Çağdaş Muhaddis Şuayb Arnavut'un Tahkiklerinde Arap Dili ve Edebiyatına Dair Açıklamalar". *akif* 53/1 (2023), 97-115. <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2023.34>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

## Giriş

Şuayb Arnavut gerek ülkemizde gerekse dünya çapında özellikle hadis alanında yaptığı çalışmalarla tanınan önemli bir bilim adamıdır. Belirli bir ilmi birikime ulaştıktan sonra müstakil eserler kaleme almak yerine kendisini daha çok tahkik alanında yetiştirmiştir. Yaptığı tahkiklerle hadisçi olarak bilinse de onun diğer İslami ilim dallarında olan donanımı azımsanamayacak kadar çoktur. Zira tahkik denilince akla ilk olarak bir eserin yazma nüshalarının karşılaştırılıp temize geçirilerek basıma hazır hale getirilmesi akla gelse de o, yapmış olduğu tahkikleri daha geniş yelpazede değerlendirmiştir. Şöyle ki Şuayb Arnavut akaiden tefsire, hadisten fıkıh ilmine, tarihten şiir kitabına kadar muhtelif alanlarda eserler tahkik etmiştir. Onun tahkik ettiği bir esere düştüğü notlar; rical bilgisi,<sup>1</sup> tahrir,<sup>2</sup> şerh,<sup>3</sup> hadis usulü,<sup>4</sup> senet<sup>5</sup> ve metin tenkidi,<sup>6</sup> cerh-ta'dîl değerlendirmeleri<sup>7</sup> ve rivayete hüküm verme<sup>8</sup> gibi hadis alanıyla alakalı zengin bilgiler içerirken tefsir, kıraat, fıkıh, akaid, Arap dili ve edebiyatına dair bilgiler de barındırmaktadır. Örneğin onun tahkiklerinde bir ayetin tefsirine sık sık rastlamak mümkünken<sup>9</sup> ayetlerin İbn Âmir (ö. 118/736),<sup>10</sup> İmam Asım (ö. 127/745),<sup>11</sup> Kisâî (ö. 189/805),<sup>12</sup> Verş (ö. 197/812)<sup>13</sup> vd. gibi kıraat imamlarının okuyuşlarıyla alakalı bilgilere rastlamak da mümkündür. Ayrıca fıkıh ilmine dair yaptığı bir tahkikte adeta bir fıkıhçı gibi açıklamalara,<sup>14</sup> fetvalara ya da fetvalar arası kıyaslamalarla<sup>15</sup> karşılaşmak pek tabiidir. Yine onun tahkik ettiği bir akaid kitabına düştüğü notları okuyan birisi Allah'ın sıfatları,<sup>16</sup> peygamberlerin özellikleri, kabir azabı, sırat, mizan vb. konular hakkında bir bilgi edinebilir. <sup>17</sup> Arap dili ve edebiyatına gelince, bu alanın İslami ilimlerin tamamıyla direkt olarak ilgili olduğunu söylemek izahtan varestedir. Zira yukarıda bahsedilen ilim dallarına ait açıklamaların tamamı, ilgili alan bilgisinin yanında hiç şüphesiz Arap diline dair de ciddi bir birikim gerektirmektedir. Şuayb Arnavut her ne kadar Arap diline dair müstakil bir eser kaleme almamış ya da tahkik etmemiş olsa da bu alana dair bilgileri tahkik ettiği tüm eserlerde görebilmekteyiz. Bunun yanında, Arap tarihçisi ve edibi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) Emevî devrinde ve Abbâsiler'in ilk dönemlerinde yaşayan şarkıcı ve bestekârlarla bunların şarkı, beste ve şiirlerini konu edinen eseri *el-Eğâni*'nin meşhur dilci İbn

<sup>1</sup> Zehebî, *Siyer*, 2/125

<sup>2</sup> Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, 71, 170, 192, 236, 278.

<sup>3</sup> İbnü'l-Âkûlî, *er-Rasf*, 1/34, 124-134.

<sup>4</sup> Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/389.

<sup>5</sup> Begavî, *Şerhu's-sünne*, 1/13; 2/3, 6, 7, 13, 18, 35, 58; 3/9; 5/367; 7/270; 8/242, 349; 11/7, 86; 12/300.

<sup>6</sup> İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, 5/235 5/324.

<sup>7</sup> Begavî, *Şerhu's-sünne*, 1/277, 418; 9/9.

<sup>8</sup> İbn Müflih, *Âdâbü's-ser'iyye*, 1/78, 81, 3/143, 149; 2/462

<sup>9</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/395.

<sup>10</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/338.

<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/186.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 4/109.

<sup>13</sup> Ebu Abdillah Şemsüddîn ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 2/632.

<sup>14</sup> Ebü'l-Fadl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Dâru'r-risâle el-'âlemiyye, 2009), 1/64.

<sup>15</sup> Mevsilî, *İhtiyâr*, 1/48.

<sup>16</sup> Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî, *Ekâvilü's-sikât fi te'vili esmâi ve's-sifât ve'l-âyâti'l-muhkemât ve'l-müteşâbihât*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 8.

<sup>17</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 13/197.

Manzûr (ö. 711/1311) tarafından yapılan muhtasarı olan *Muhtâru'l-egânî fi'l-ahbâr ve't-tehânî* eserini ilk defa o tahkik etmiştir.<sup>18</sup> Sadece bu esere yaptığı açıklamalar bile onun Arap diline dair bilgisini göstermektedir. Örneğin burada garip kelimeleri açıklamış,<sup>19</sup> kelime farklılıklarını dile getirmiş<sup>20</sup> Arap dili ve edebiyatına dair açıklamalarda bulunmuş,<sup>21</sup> İbn Manzûr'un almadığı bazı beyitleri tespit ederek eklemiştir,<sup>22</sup> metinde geçen yer<sup>23</sup> ve kavim isimlerini<sup>24</sup> açıklamış, bazı kavram<sup>25</sup> ve ibareleri şerh etmiş,<sup>26</sup> kelime yapılarını izah etmiş,<sup>27</sup> her cildin sonuna hem hayatı anlatılan şahısların isimlerine hem de şiirlerin kafiyelerine göre iki farklı alfabetik fihrist koymuştur.<sup>28</sup> Ancak bu eseri tahkik etmesi, alana ilk atıldığı döneme denk geldiği için buradaki açıklamaları ilmi birikim elde ettikten sonraki diğer tahkiklerindeki açıklamalarına nazaran daha kısıtlı kaldığını ifade etmek gerekir.

Şuayb Arnavut, çağdaş dönemde yaşamış ve henüz birkaç yıl önce 2016 yılında vefat etmiş bir muhaddistir. Öyle ki hadis alanıyla alakalı çalışma ya da okuma yapan bir kimse mutlaka onun tahkik ettiği bir esere müracaat eder. Hadisçilik yönü daha ağır bastığından onun Arap dili ile ilgili yetkinliğini ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Hadis alanında ise ülkemizde sadece Enbiya Yıldırım tarafından Şuayb Arnavut ile yapılan söyleşinin kitaplaşmış hali olan *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayb Arnavut'la Söyleşi*<sup>29</sup> başlık bir çalışma bulunmaktadır. Akademik alanda ise tamamlanmış bir çalışma olmasa da devam eden iki tane tez bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi Kemal Taşkın tarafından Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanmakta olan *Şuayb Arnavut'un Hadis İlmindeki Yeri ve Tahkik Metodu* başlık bir doktora tezidir. Diğeri ise Ayşenur Aydın tarafından İstanbul Üniversitesi sosyal bilimler enstitüsünde *Ahmed Muhammed Şâkir ve Şuayb el-Arnaûd'un Ahmed b. Hanbel'in Müsned Tahkiklerinde Hadislere Verdikleri Hükümlerin Mukayesesi* isimli bir yüksek lisans çalışması devam etmektedir. Bunların haricinde Şuayb Arnavut hakkında yurt dışında yapılan iki tane yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Abdullah Ahmed Kasım tarafından Sudan Câmi'atü'l-Kur'ani'l-Kerîm ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye'de yapılan *eş-Şeyh Şuayb el-Arnaûd ve cühûdühü fi hıdmeti's-sünneti'n-nebeviyye* isimli çalışmadır. Bu çalışmada yazar Şuayb Arnavut genel özelliklerine değinerek sadece Ahmed b. Hanbel'in *Müsned* tahkiki özelinde konuyu işlemiştir. Diğeri ise *Menhecü's-Şeyh Şuayb el-Arnaûd fi'l-hükmi 'ala'l-ehâdîsi dirâse tahlîliyye tatbîkiyye min hilâli Müsnedi Ahmed b. Hanbel* isimli tezdır. Burada da araştırmacı, Şuayb Arnavut'un *Müsned* tahkikini merkeze alarak konuyu işlemiştir.

Bu çalışmada ise Şuayb Arnavut'un Arap dili ve edebiyatı alanıyla alakalı açıklamalarına değinilecektir. Zira hadis alanında bu kadar meşhur olan bir ilim adamının Arap diline vakûfiyetinin derecesinin tespit edilmesi önem arz etmektedir.

<sup>18</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Muhtâru'l-egânî*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1964). Eserin 1964 tarihinden sonra baskısı yapılmamıştır ve şu anda piyasada baskısı yoktur. Bizim temin ettiğimiz eser, "منظ" 031 raf ve "JUA0355624" barkod numarasıyla Ürdüniyye Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmaktadır.

<sup>19</sup> İbn Manzûr, *Muhtâru'l-egânî*, 2/53, 260, 3/107, 4/25.

<sup>20</sup> İbn Manzûr, *Muhtâru'l-egânî*, 335, 5/117, 6/52, 388.

<sup>21</sup> İbn Manzûr, *Muhtâru'l-egânî*, 1/7, 19, 261, 8/99, 9/90, 387.

<sup>22</sup> İbn Manzûr, *Muhtâru'l-egânî*, 2/229. 4/122.

<sup>23</sup> İbn Manzûr, *Muhtâru'l-egânî*, 2/77, 183, 4/75.

<sup>24</sup> İbn Manzûr, *Muhtâru'l-egânî*, 2/117, 5/77, 6/249, 363.

<sup>25</sup> İbn Manzûr, *Muhtâru'l-egânî*, 1/39, 2/10, 4/97, 5/5, 6/356, 8/259.

<sup>26</sup> İbn Manzûr, *Muhtâru'l-egânî*, 1/283, 2/33; 4/23, 5/10, 9/13.

<sup>27</sup> İbn Manzûr, *Muhtâru'l-egânî*, 1/17, 276, 5/128, 11/65.

<sup>28</sup> İbn Manzûr, *Muhtâru'l-egânî*, 1/396-405.

<sup>29</sup> Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayb Arnavut'la Söyleşi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019).

Konuyu çalışırken belli başlı birkaç metot takip edilecektir. Şuayb Arnavut'un telif diyebileceğimiz konu bazlı bir eseri olmadığı için onun Arapça dil bilgisi hakkındaki yetkinliğini tespit edebilmek için eserlerin belirli ibarelerine düştüğü notlar incelenecektir. Zira bu notlarda belki de telif edilen bir kitaptan daha fazla bilgi bulunmaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak onun hayatı, ilmi birikimi ve eserleri kısaca aktarılacaktır. Böylece ilim sahasındaki etkinliği tespit edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra Şuayb Arnavut'un Arap dilinin temelini teşkil eden, kelimelerin semantik ve fonetik yapılarını morfolojik açıdan inceleyen sarf ilmi ile ilgili açıklamalarına müracaat edilecektir. Bu sayede Arapçanın temeli olan kelimelerin kalıpları ve istikakına dair bilgisi ortaya konulacaktır. Akabinde Arap dilinin mihenk taşı olan ve bu kelimelerin sentaksını oluşturan nahiv ilmi çerçevesinde verdiği dil bilgisi örnekleri ve açıklamaları incelenecektir. Böylece dil kurallarına olan hakimiyeti öğrenilmiş olacaktır. Son olarak da onun Arap şiirinden istiştatta bulunması üzerinde durulacaktır. Zira o, açıklamalarında kelimelerin yapısı ve manalarıyla alakalı şiirlerden çokça delil getirmektedir. Böylelikle onun Arap diline olan vukûfiyeti tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunu yaparken de tek başına tahkik ettiği *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* eseri tercih edilecektir. Zira onun bütün tahkiklerini okumak ya da incelemek makalenin boyutunu ve maksadını aşacaktır. Ayrıca bu eserin tespit edilmesi, hacimli bir eser olması, tek başına tahkik etmesi ve daha detaylı açıklamalarını yer alması açısından daha uygun olacaktır. Böylelikle tek başına tahkik etmediği bir eser üzerinden başkasının yorumuyla onun Arap dili ve edebiyatıyla alakalı açıklamalarını karıştırma riski de ortadan kalkmış olacaktır.

## 1. Şuayb Arnavut'un Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri

Şuayb Arnavut'un son derece çalkantılı bir hayatı olmuştur. Hatta o daha doğmadan bir takım siyasi sebeplerden dolayı babası, anavatanı olan Arnavutluk'u terk etmek zorunda kalmıştır. Daha sonra doğduğu yer olan Suriye'de de bir müddet yaşadktan sonra benzer karışıklıklar ortaya çıkmış ve kendisi de orayı terk etmek zorunda kalmış ve hayatının sonuna kadar Ürdün'de yaşamıştır. Esasında bu durumların direkt olarak konu ile alakası olmadığı akla gelebilir. Ancak onun Arap olmadığı halde bu denli çalışmalara nasıl imza attığının tespiti açısından önemlidir. Dolayısıyla konu bu üç başlık altında işlenecektir.

### 1.1. Hayatı

Şuayb Arnavut, aslen Arnavut olup babası Muharrem beydir. Arnavutluk o doğmadan önce siyasi bir kargaşa içerisine girmişti. Ülkenin diktatör hâkimi Kral Ahmet Zogu (1895-1961), Arapça ve dini bilgiler öğrenmeyi, Müslümanca yaşamayı ve hatta kadınların örtünmesini bile yasaklamıştı.<sup>30</sup> Ülkeyi yabancı danışmanlara teslim etmiş,<sup>31</sup> kendisine muhalefet eden herkesi ortadan kaldırmıştı.<sup>32</sup> Ülkede hâkim olduğu dönemde Kral Zogu, Müslümanları devamlı baskı altında tutmuş ve onların dini okullara gitmelerini yasaklamıştı.<sup>33</sup> Zogu'dan sonra da %70'ini Müslümanların oluşturduğu ülkede camilerle beraber kiliseler ve diğer dinlere ait olan ibadethaneler kapatılmış ve Arnavutluk, 1967 yılında dünyanın ilk resmi ateist devlet olmuştur.<sup>34</sup> Muharrem Beyhakî, ana vatanında

<sup>30</sup> Muhammed M. el-Arnaûd, *Dirâsât fi't-târîhi'l-hazâri li'l-İslâm fi'l-Balkân* (Tunus: Müessesetü't-Temîmî li'l-bahsi'l-ilmî ve'l-ma'lûmât, 1996), 147.

<sup>31</sup> Mehmet Sülkü, *Political Relations Between Turkey And Albania in The Post Cold War Period* (Ankara: The Graduate School Of Social Sciences Of Middle East Technical University, The Degree Of Master, 2010), 17.

<sup>32</sup> Kamil Andiç, *Osmanlı Devleti Döneminde Arnavutluk'un Durumu* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2000), 75.

<sup>33</sup> Leonard Truçi, *Arnavutluk'ta Din Eğitimi ve İşkodra Medresesi Örneği* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 22.

<sup>34</sup> Nehir Ağırseven, *Enver Hoca Dönemi ve Sonrası Arnavutluk* (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015), 18.

Müslümanlara yapılan bu zulümlerden sonra 1926 yılında ailesiyle beraber Şam'a göç etmeye karar vermiştir.<sup>35</sup> Şuayb Arnavut, ailesi Suriye'ye taşındıktan yaklaşık iki sene sonra yani 1928 yılında Şam'da dünyaya gelmiştir. Tam ismi Şuayb b. Muharrem b. Ali Şahin el-Arnaut'tur. Künyesi büyük oğlundan dolayı Ebu Üsâme'dir. Doğduğu dönemde anavatanı kadar olmasa da Suriye'de de siyasi iç karışıklıklar devam ediyordu. Zira 1020-1928 arasında Fransızlar ülkeyi resmi olarak işgal etmiş<sup>36</sup> ve sıkıyönetim ilan edilmişti.<sup>37</sup>

## 1.2. İlmî Kişiliği

Şuayb Arnavut'un babası Muharrem Bey, Suriye'de yaşanan siyasi çalkantılar ve belirsizlikler sebebiyle devlet okullarına güvenemediğinden onu özel okula gönderdi. İlkokulu bitirdikten sonra da resmi okula devam etmedi. Bundan sonra Şuayb Arnavut, babasının her biri ilim adamı olan hoca arkadaşlarıyla beraber evlerde yaptıkları ilmi derslere katılmaya başlayarak ilk ilmi temelini burada attı. Eve gelen hocalar arasında meşhur muhaddis Elbânî'nin (1914-1999) Hanefi fakihi olan babası Nuh Necâtî (1878-1958), yine Arnavut olan Şeyh Muhammed el-Gavoçi (1923-2013), eski Sultan Ahmet camii imamı Şeyh Muhammed et-Türk ve Sultan Abdulhamit Han'ın kahvecisi el-Hâc Kâsım (ö.?) bulunmaktaydı. Şuayb Arnavut, bununla beraber Tûbe camisinin imamı ve Hanefi fakihi Muhammed el-Burhânî'nin derslerine de devam etti. Daha sonra bir bakkal dükkânında çalışmaya başladı ve dükkân sahibi Ebû Nadir'le (ö. ?) beraber dönemin büyük muhaddislerinden Bedreddin el-Hasenî'nin (1850-1935) öğrencisi Arif ed-Düvecî'nin (1885-1950) derslerine katıldı. Eş zamanlı olarak da dükkânı işleten İbrahim el-Cendelî (ö. ?) ile *ed-Dürûsü'n-nahviyye* eserini okudular. Daha sonraları çalışmayı bırakıp Arif ed-Düvecî ile beraber bazı Hanefî fıkıh kitapları okumaya devam etti. Belli başlı bazı eserleri okuduktan sonra Şeyh Nuh Necati ile daha çok vakit geçirmeye başladı. Ondaki felek ilmi, aruz, tecvid ve Hanefî fıkına dair eserler okudu.<sup>38</sup>

Şuayb Arnavut, daha sonra Ömeriyye camisinin imamı Süleyman el-Gavoçi ile derslere başladı. Ondaki nahivden Birgivî'nin (ö. 981/1573) *Avâmil ve İzhârı* ile İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Kâfiye* ve Molla Câmî (ö. 898/1492) şerhini okudu. Hanefî fıkından ise Şürûnbülâlî'nin (ö. 1069/1659) *Merâku'l-felâh*'ı, Birgivî'nin tasavvuf eseri olan *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi ve Zernûcî'nin (ö. 620/1223) *et-Ta'lîmü'l-müteallim*'ini okudu. Gündüzleri Nuh Necâtî, akşamları da Şeyh Gavoçi ile derslere yaklaşık bir buçuk sene devam etti. Buradaki eğitiminden sonra ileride beraber birçok tahkik yapacağı arkadaşı Abdulkadir Arnavut (1929-2004) ile beraber Muhammed Edîb Kellâs'ın (1921-2009) derslerine başladı. Arap dili ve Arap şiiri alanında ondan ders aldılar.<sup>39</sup>

Edîb Kellâs, derslere devam ederken onu kendi hocası Fethî camii müderrislerinden Şeyh Salih Ferfûr (1901-1986) ile tanıştırdı. Şeyh Salih oranın baş müderrisiydi. Tanıştıktan sonra Şuayb Arnavut'u derslere kabul etti ve ona Fethî camiinden bir oda verdi. Şuayb Arnavut burada kalmaya ve derslerden arta kalan zamanını kütüphanede geçirmeye başladı. Zaman geçtikçe derse katılımı ve dersi anlayıp ezberlemesiyle Şeyh'in en gözde öğrencilerinden birisi haline geldi. Hocası, kendisini iyi yetiştirdiği takdirde onu, yakın zamanda açacağı Ma'hedü Fethî'l-İslâmî'de görevlendireceğini söyledi. Şuayb Arnavut, kendini

<sup>35</sup> İbrahim Zeybek, *el-Muhaddis el-Allâme eş-Şeyh Şuayb el-Arnaût Sîretühû ve Cühûdühû fî Tahkîkî't-Türâs* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2012), 26.

<sup>36</sup> Abdullah Ahmed Kasım Hazîn, *eş-Şeyh Şuayb el-Arnaût ve cühûdühû fî hıdmeti's-sünneti'n-nebeviyye* (Sudan Kur'an-ı Kerim ve İslam Bilimleri Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 22.

<sup>37</sup> Muhammed Harb Ferzet, *el-Hayâtü'l-hizbiyye fî Suriye beyne 1908-1928* (Suriye: Dâru'r-ruvvâd, 1955), 116.

<sup>38</sup> Zeybek, *Şeyh Şuayb el-Arnaût*, 28.

<sup>39</sup> Zeybek, *Şeyh Şuayb el-Arnaût*, 37.



yetiştirip yeterli ilmi seviyeye ulaşınca Şeyh Salih ona, ilim ehlinin şiarı olan kırmızı takke üzerine beyaz sarık ile cübbe giydirdi ve onu maaşlı olarak burada görevlendirdi.<sup>40</sup>

Şuayb Arnavut, Ma'hedü Fethi'l-İslâmî'de hocalığa başladıktan sonra Türkler de dahil olmak üzere dünyanın dört bir yanından birçok öğrencisi olmuştur. Bunların isimleri ya da sayıları hakkında net bir bilgiye ulaşmak zordur. Uzun müddet burada hocalık yaptıktan sonra çeşitli sebeplerle buradan ayrılmış ve Suriye'nin meşhur yayınevlerinden el-Mektebü'l-İslâmî'de çalışmaya başlamıştır. Bu yayınevi, klasik eserleri tahkik ettirip bastırıyordu. Burada çalıştığı sürece birçok klasik eseri tahkik etmiştir. Suriye'de siyasi karışıklıklar onu şehri terk etmeye mecbur bırakmasından sonra Ürdün'e göç etmiştir. Bu dönem onun iyice tanınmasının başlangıcı olan 1982 yılına denk gelmektedir. Daha sonra burada dönemin meşhur yayınevi el-Müessesetü'r-risâle'de çalışmaya başlamış ve burada yetiştirdiği öğrencilerle birlikte peş peşe hacimli eserler tahkik etmiştir.<sup>41</sup>

Şuayb Arnavut'u diğer ilim adamlarından ayıran en büyük özellik, belirli bir medresede öğrenci yetişmek yerine özellikle hadis alanında yazılan kadim eserleri tahkik edip gün yüzüne çıkararak ilim ehlinin istifadesine sunmak olmuştur. Bundan dolayı hocalık yaptığı dönemde çalıştığı medresede ders verdiği öğrencilerden ziyade, tahkik alanında yetiştirdiği öğrencilerle bilinmektedir. Bunların birçoğu hala kitap tahkikine devam etmektedir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında hepsi hayatta olan Muhammed Na'im İrksûsî, İbrahim Zeybek, Ömer el-Kıyyâm, Adil Mürşid ve Kamil Karabelli, Sa'id el-Lehhâm bulunmaktadır

### 1.3. Vefatı ve Eserleri

Şuayb Arnavut Ürdün'e göç ettikten sonra geçen yaklaşık otuz dört yıl boyunca oluşturduğu ekibiyle birçok eseri tahkik etmiştir. 27 Ekim 2016 yılında aniden rahatsızlanarak Ürdün, el-Müsteşfe'l-İslâmiyye'ye kaldırılmıştır. Ancak çok geçmeden orada vefat etmiş ve hastane yakınlarındaki Feyhâ mescidinde kılınan cenaze namazının ardından Sehâb mezarlığına defnedilmiştir.

1959 yılında ilk tahkik ettiği eserden, vefat etmeden önce tahkikine danışmanlık yaptığı son esere kadar bir kısmı kendisi bir kısmı ekip halinde 54 eseri tahkik etmiştir. Bu eserleri tek başına ve grup halinde tahkik etmesi şeklinde ayırarak kısaca bir listesini vermek yerinde olacaktır.

Tek başına tahkik ettiği eserler: *Menâru's-sebîl fî şerhi'd-delîl 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel, Teysîru'l Azîzi'l-Hamîd fî şerhi Kitâbü't-tevhîd, Muhtâru'l-egânî fî'l-ahbâr ve't-tehânî, el-Menâzil ve'd-diyâr, Müsnedü Ebîbekri's-Siddîk, Şerhu's-sünne, Riyâzü's-sâlihîn, Ekâvîlü's-sikât fî te'vîli esmâi ve's-sifât ve'l-âyâti'l-muhkemât ve'l-müteşâbihât, Şerhu'l-akâidetü't-Tahâviyye, el-İhsân fî takrîb Sahîhi İbn Hibbân, el-'Avâsım mine'l-kavâsım fî'-z-zebb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım, er-Rasf limâ ruviye 'an Rasulillah (s) mine'l-fi'l ve'l-vasf, Şerhu müşkili'l-âsâr.*

Ekip Olarak Tahkik Ettiği Eserler: *Metâlibu uli'n-nühâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ, el-Kâfi fî fikhî'l-İmâm el-Mübeccel Ahmed b. Hanbel, Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr, el-Mübdi' fî şerhi'l-mukni', Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn, Muhtasaru Minhâcü'l-kâsîdîn, Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr, Cilâü'l-efhâm fî's-salât ve'selâm 'alâ hayri'l-enâm, Târîhu'l-İslâm ve tabakâti meşâhiri'l-'alâm, Câmî'u'l-'ilm ve'l hikem fî şerhi hamsine hadisen min cevâmi'l-kelim, Mevâridü'z-zameân ilâ zevâidi İbn Hibbân, Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel, el-Âdâbü's-şer'iyye ve'l-minahi'l-mer'iyye, ed-Dâ ve'd-devâ,*

<sup>40</sup> Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, 64.

<sup>41</sup> Muhammed b. Yusuf el-Cürânî, *Rihle Faziletü's-Şeyh Şuayb el-Arnaût ile'd-diyâri'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye Devletü Kuveyt, 2011), 372.

*Sünenü'd-Dârekutnî, Sünenü Ebî Dâvûd, Sünenü İbn Mâce, el-İhtiyâr li ta'lîli'l-, et-Ta'lîku'l-mümecced şerhu Muvattai Muhammedi*

Bu eserler dışında Beşşâr Avvâd Ma'rûf ile beraber yazdığı *Tahrîru Takrîbu't-Tehzîb*<sup>42</sup> isimli bir eser bulunmaktadır. Bu eser İbn Hacer'in hadis ricali biyografisi eseri olan *Takrîbü't-Tehzîb*'in bir eleştirisidir.

Bu eserlerin dışında yine muhtelif alanlarda başka muhakkikler tarafından yapılan tahkiklere yapmış olduğu danışmanlıklar da bulunmaktadır. Sonuca yansımaları açısından bir fayda sağlamayacağı için bunlara değinilmeyecektir.

## 2. Arap Dili ile Alakalı Açıklamaları

Bu başlık ile Şuayb Arnavut'un Arap gramerinin iki temel dayanağı olan sarf ve nahiv ilmi ile alakalı açıklamaları kastedilmektedir. Sarf, dilin temel maddesini yani kelimenin şekil yapısını ele alırken, nahiv bu maddeler arasındaki ilişkiyi veya bu maddelerin oluşturdukları bütünü, yani cümleyi inceler. Diğer bir ifade ile sarf ve nahiv gramerin birer parçası olarak birbirini tamamlayıcı iki unsurdur. Şuayb Arnavut'un konu ile alakalı açıklamalarına geçmeden önce bu iki ilim dalının kısaca tarifine değinmek yerinde olacaktır.

Arap dili gramerinin iki temel esasından biri olarak kabul edilen sarf/tasrif (التصريف/الصرف) kelimeleri “صَرَفَ يُصْرِفُ تَصْرِيفًا” ile “صَرَفَ يَصْرِفُ صَرْفًا” fiillerinin mastarı olup sözlükte; “Bir nesneyi diğerinden türetmek, harcamak, çevirmek, döndürmek, kelimeyi tenvinli yapmak, tövbe ve adalet”<sup>43</sup> gibi manalara gelir. Terim olarak ise “Kelimenin i'lâl yönünden kendisiyle bilindiği ilim” şeklinde tanımlanır.<sup>44</sup>

Hicri ikinci yüzyıldan itibaren var olan sarf ilmi, Arapça kelimelerin şekillerini isim, sıfat, sahih ve illetli fiilleri ve onlara kıyas edilenleri inceleyen ve sarf kelimenin aslını mâzî, muzâri', ism-i fâ'il, ism-i mef'ul, sıfat-i müşebbehe, ism-i tafdil, ism-i zaman, ism-i mekan, ism-i alet vb. emsile-i muhtelif denenen kalıpların dönüşümünü ele alan ilimdir.<sup>45</sup>

Sarf ilmiyle beraber Arap dilinin kaidelerinin tamamını oluşturan nahiv ise kelime olarak ن-ح-و kök harflerinden meydana gelen النَّحْوُ kelimesi, يَنْحُو / نَحَا يَنْحُو fiillerinin mastarı olup sözlükte; “Bir tarafa yönelmek, bir şeyi kastetmek/amaçlamak, yol ve taraf” gibi anlamlara gelir.<sup>46</sup> Terim olarak ise nahiv; “Sözün sıhhat ve fesadının kendisiyle bilindiği, kendine has bir takım temel esasları bulunan, i'râb ve binâ açısından Arap dili cümle yapısını inceleyen bir ilim”<sup>47</sup> olarak tarif edilir. Yani eş deyişle nahiv ilmini, “Arapça kelimenin şeklinden ziyade, onun cümle yapısını inceleyen bir ilim” şeklinde tanımlamak mümkündür.

<sup>42</sup> Şuayb Arnavut - Beşşâr Avvâd, *Tahrîru Takrîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997).

<sup>43</sup> Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrût/Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/391-392; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir el-Hanefî Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtârû's-şihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut/Sayda: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1999), 175-176; Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhtât*, thk. Muhammed Nu'aym el-'Arkûsî (Beyrût/Lubnân: Muessetu'r-Risâle, 2015), 827; Ebu'l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Enşârî İbn Manzûr, *Lisânu'l 'Arab* (Beyrût: Dâru Şadır, ts.), 9/190-191.

<sup>44</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. 'Uyûn es-Sûd Muhammed Bâsil (Beyrût / Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 133.

<sup>45</sup> Hasan Hendâvî, *Menâhîcu's-sarfiyyîn ve mezâhibuhum* (Dımaşk: Dâru'l-Kâlem, 1989), 14-16.

<sup>46</sup> Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrût/Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/201; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhtât*, 1337-1338.

<sup>47</sup> el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 240; Haj Mohammad Majed, “Ebû Bekr b. el-Enbârî'nin (ö. 328/940) Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât Adlı Eserinde Nahiv ve Konuları”, *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 60.

## 2.1 Sarf İlimiyle İlgili Açıklamalar

Şuayb Arnavut'un yaptığı tahkiklere bakıldığında sadece hadis metnlerinin edisyon-kritiğiyle yetinmediği aynı zamanda ihtiyaca binaen Arap dili gramerinin iki temel esası olan nahiv ve sarf ilimlerine dair açıklama ve değerlendirmelerde de bulunduğu görülmektedir. Bu doğrultuda yaptığı açıklamaları diğerlerine örnek teşkil etmesi açısından birkaç örnekle incelemek, onun genel tutumunu anlamak açısından fayda sağlayacaktır. Konuyla ilgili vereceğimiz ilk örnek, hadis metninde geçen şu ifadedir:

...فَأَيُّ الْمَالِ أَحَبُّ إِلَيْكَ قَالَ الْعَنَمُ قَالَ فَأَعْطَيْتِي شَاةً وَالِدًا وَأَنْتِجَ هَذَا وَوَلَدَ هَذَا...<sup>48</sup>

Bu rivayette geçen أَنْتِجَ fiili hakkında Şuayb Arnavut şöyle demektedir: Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*'de şöyle demektedir: "Fiilin bu şekilde rubâ'î (dört harfli) formunda kullanımı yaygın değildir. Bunun yerine نُجِحَ şeklinde sulâsî (üç harfli) olarak kullanımı daha meşhurdur."<sup>49</sup> İbn Hacer ise *Feth*'de şöyle demiştir: Bu gibi yerlerde أَنْتِجَ şeklinde kullanımı şazdır.<sup>50</sup>

Söz konusu kelimenin Arapçadaki meşhur kullanımı نُبِجَتِ النَّاقَةُ (deve doğurdu) şeklindedir. Ancak zaman zaman أَنْتِجَتِ الْفَرَسُ (at doğurdu) şeklinde de kullanıldığı gözlemlenmektedir. Kâmûs şerhinde de نُبِجَتِ النَّاقَةُ (deve doğurdu) formatında geçmektedir. Cevherî de نَبَاجًا نَبِجًا ve أَنْتِجَتِ ifadelerin (yavrunun doğması) manasında kullanmıştır. Bahse konu kelime hakkında İbnü'l-A'râbi'den de şu şekilde bir nakilde bulunmaktadır: "Deve ya da at doğduğunda نُبِجَتِ الْفَرَسُ وَالنَّاقَةُ (deve ve at doğdu) ifadesi kullanılır. أَنْتِجَتِ rubâ'î fiili ise doğumu yaklaşanlar için kullanılır. Her iki fiilde meçhul kök kalıbındandır. نَبِجَتِ ve أَنْتِجَتِ malum fiil olarak kullanıldığını duymadım."<sup>51</sup>

Şuayb Arnavut'un konuya dair açıkladığı bir diğer kelime de İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) hayatı bölümünde geçen اِلْيَاس ismidir. İbn Balabân (ö. 739/1339), İbn Hibbân'ın soy kütüğünü sayarken atalarından birinin ismini مَضْرِبِ اِلْيَاسِ şeklinde zikretmektedir. Bu isim hakkında şu açıklamayı yapar: "Hz. Peygamber'in de (s.a.v.) dedesi olan İlyâs b. Mudâr'ın isminde, çoğu insan hata yaparak bu ismi Peygamber olan İlyas'ın (a.s.) ismi diye başındaki hemzenin kesresiyle اِلْيَاس (İlyâs) şeklinde okumaktadır. Fakat bu isim Arapça kökenli olmayıp yabancı bir isimdir ve gayri munsariftir. Dolayısıyla İlyas'ın (as.) ismi ile bir ilgisi yoktur. Doğru olan ise مَضْرِبِ اِلْيَاسِ (el-Yâs b. Mudar) şeklinde olmasıdır. Bu kelimdeki اِلْيَاس ise Arapça bir isim olup munsariftir. Aslında bu isimdeki sîn (س) harfinden önce gelen harf elif (ا) olmayıp hemzedir (أ) ve اِلْيَاسِ (el-Ye's) şeklinde okunur. Lakin telaffuzda kolaylık olsun diye el-Yâs şeklinde de okunabilir. Ancak kelimenin okunuşu bu şekildedir ve başındaki elif vasıl içindir ve elif-lam da lam-ı tarifdir. İbn Düreyd (ö. 321/933) ise konu hakkında şöyle demektedir: Söz konusu اِلْيَاس

<sup>48</sup> Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn İbn Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 2/13.

<sup>49</sup> Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1392), 18/98.

<sup>50</sup> Ebü'l-Fazl Şihabüddîn İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1959), 6/502.

<sup>51</sup> İbn Balabân, *el-İhsân*, 2/14.

kelimesi, يَأْسُ kökünden türemiş olabilir. Daha sonra elif-lam takısı eklenerek أَيْسٌ olmuştur. Ya da çok cesaretli manasında kullanılan رَجُلٌ أَيْسٌ (son derece cesur adam) ve قَوْمٌ لَيْسٌ (son derece cesur kavim) cümlelerindeki gibi olması da mümkündür.<sup>52</sup> Bu, أَيْسٌ şeklinde ortasını hemze ile okuyanların tevilidir. Ancak birinci tevil bana daha güzel gelmektedir. İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), başındaki hemzenin kesrasıyla أَيْسٌ olarak okunur demiştir. Süheylî de (ö. 581/1185) ona *er-Ravzu'l-ünüf*'de 1/7'de<sup>53</sup> şöyle cevap vermiştir: "İbnü'l-Enbârî'nin dışındaki görüş daha sahihtir. Bu kelime أَيْسٌ şeklindedir ve الرجاء kelimesinin zıddı olan ümitsizlik manasındadır."<sup>54</sup>

Bu iki misalde Şuayb Arnavut, kelimenin yapısı ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Her iki kelimenin de yaygın kullanımının kurala aykırı olduğunu ancak bu şekilde kullanılmaya devam ettiğini ifade etmiştir. Şimdi vereceğimiz misallerde ise kelimenin bablariyle ilgili tespitler yapmaktadır. İnceleyeceğimiz rivayetin metni şu şekildedir:

... فَتَمَضُّضٌ وَاسْتَنْشَقٌ وَنَعَرَ بِيَدِهِ الْيُسْرَى -فَعَلٌ هَذَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ...

Bu rivayette geçen نَعَرَ (saçtı ve dağıttı) fiilini Şuayb Arnavut şöyle açıklamaktadır: Bu fiil, نَعَرَ-يَنْعُرُ formunda (ikinci bابتان), نَعَرَ-يَنْعُرُ formunda (infiâl babından), نَعَرَ-يَنْعُرُ formunda (istifâl babından) gelir ve burna çekilmiş olan suyun geri çıkartılması manasına gelmektedir.<sup>56</sup>

Bir başka örnek hadis metninde geçen يَنْجُسُ İN cîm harfinin zamme ve يَنْجُسُ ve fethasıyla يَنْجُسُ iki formda da okunan kelimedir. Mazisi de نَجَسٌ ve نَجَسٌ iki türlü okunur. Mazide kesra ile okunursa muzârîde fethalı (yani dördüncü bابتان) olur. Eğer mazide zammeli olursa muzârîde de zammeli (yani beşinci bابتان) olur. Bu, kıyas-ı muttariddir.<sup>57</sup>

Şuayb Arnavut burada fiilin hangi bablardan geldiğine temas ettikten sonra "kıyas-ı muttarid" ifadesini kullanmaktadır. Bu kavram Arap filolojisinde genel kurala aykırı olan şâzın zıttı olarak kullanılmaktadır. Şâz ifadesi genel kurala aykırı olan kullanımı ifade ederken kıyas-ı muttarid, nahiv kurallarını belirleyen kıyas ve isti'mâle uygun olan kelimedir.<sup>58</sup> Dil kurallarının oluşturulmasında bunlar temel alınmıştır.<sup>59</sup>

Şuayb Arnavut bazen fiillerin i'lalleri hakkında da bilgiler verir. Örneğin hadis metninde geçen إِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ إِلَّا ifade<sup>60</sup> hakkında şöyle der: اسْتَحْوَذَ kelimesi, (hâkim olmak, egemen olmak ve galip gelmek) gibi anlamlara gelir, اسْتَقَامَ ve اسْتَقَامَ gibi aynı bابتان olan kardeş fiillerden farklı olarak aslı üzere yani i'lâl yapılmadan da kullanılan fiillerden birisidir.

<sup>52</sup> İbn Düreyd, *İştikâk*, 2/30

<sup>53</sup> Tam adı *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm (er-Ravzü'l-ünüf ve'l-meşrâ'u'r-rivâ fi tefsîri me'stemele 'aleyhi hadîsü sîreti Resûlillâhi sallallahu 'aleyhi ve sellem ve'htevâ)* olan ve *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eseriyle meşhur olan tarihçi, dil ve ensâb âlimi İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) bu eserinin en kapsamlı şerhidir. Bkz. Mustafa Fayda, "İbn Hişâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/71.

<sup>54</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 2/16.

<sup>55</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 3/60.

<sup>56</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 3/61.

<sup>57</sup> İbn Balabân, *İhsân* 4/70.

<sup>58</sup> Ethem Demir, "Arap Gramerinde Şâz Olgusu", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2019), 54.

<sup>59</sup> Ebü'l-Feth İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmmetü'l-kütüb, ts.), 1/97.

<sup>60</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 5/458.

*Lisânü'l-'Arab*'ta şöyle geçmektedir: اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ ya da اسْتَحَادَ عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ cümlesi (Şeytan ona galip geldi) manasında olup aynı kökten gelen kelime iki farklı şekilde de kullanılmıştır.<sup>61</sup> Aynı şekilde aslında (و) harfi bulunan bütün fiillerin aslı üzere okunması caizdir. Örneğin استراح استرواح, استصاب استصواب ve استجاب استجاب gibi fiiller aslı üzere iki türlü de kullanılabilir. Bu, Araplar tarafından bilinen temel kuraldır. Nitekim Allah Teala ayette أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ (Size galip gelmedik mi?)<sup>62</sup> şeklinde zikretmektedir. Bu konuda İbn Cinnî (ö. 392/1002) şöyle demektedir: Araplar اسْتَحْوَذَ kelimesini bu haliyle kullanmakta zorlandılar. Hâlbuki kıyas bunu gerektirmektedir. Ancak bu kelimenin kuralı اسْتَقَامَ ve اسْتَعَانَ gibi i'lâl uygulanan kelimelerinki gibi olduğu için Arapların icması bu kelimeyi aslı üzere okumayla çelişmiştir.<sup>63</sup>

Yine illetli bir fiilin kurala uygun olarak bablara nakledilip kullanılmasına da örnekler verir. Örneğin مُرْنَ أَرْوَاجُكَ أَنْ يَسْتَطِيعُوا بِالْمَاءِ فَإِنِّي أَسْتَحْيِيهِمْ مِنْهُ rivayeti hakkında şu açıklamalarda bulunur: Metinde geçen اسْتَحْيِيهِمْ fiili mastarından türetilmiştir. Mesela مِنْهُ حَيٌّ (ondan utandı) denilir. Bu fiilin istif'âl babına nakledilmiş hali olan اسْتَحْيَا ve اسْتَحَى olarak iki şekilde de kullanılır ve bu iki kelime hem harfi cerle hem de harfi cersiz geçişli fiil olur. Mesela senden utandı manasında hem اسْتَحْيَا مِنْكَ اسْتَحْيَا hem de اسْتَحْيَا مِنْكَ وَاسْتَحْيَا denilir.<sup>64</sup> Şuayb Arnavut burada kelimenin hem kökü hem de bablara göre kullanımına örnek verirken fiillerin müteaddi-lazım olması gibi konulara da değinir.

Bazı yerlerde kelimelerin yapısal olarak değil de mana olarak birbirleri yerine kullanılmasına da değinir. Bu gibi yerlerde ihbârî cümle genellikle inşâî cümle manasında kullanılır. Örneğin şöyle der: Hadis metninde geçen لَا يَبُولُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَلَا يَغْتَسِلُ فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ (bevletmez) kelimesinin normal şartlarda nehiy manasında لَا يَبُولُ (bevletmesin) şeklinde illet harfi düşürülerek cezimli olması gerekmektedir. Ancak Şuayb Arnavut, bu gibi yerlerde لَا nehiy edatının amelinin iptal edilmesi (cezm etmemesi) caiz olduğunu belirtmektedir.<sup>65</sup> Cezm alameti olarak illet harflerinden (و) ve yâ (ي) harflerinin düşmemesini bu görüşlerle açıklarken üçüncü illet harfi olan elifin (ي/ا) ispatını ise farklı şekilde gerekçelendirmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) لَا يَتَحَرَى أَحَدُكُمْ ifadesindeki muzari fiilin cezm olmamasını elif-i işbâ' ile açıklamaktadır. Şuayb Arnavut'un açıklamasına göre bu ifade asıl nüsha ve *Sahîhayn*'de de bu şekilde geçmektedir.<sup>66</sup> Kurala göre cezm alameti olarak illetli harfin düşmesi gerekirdi. Ancak bu elif, işba' için olduğundan dolayı düşmemiştir. Nitekim İbn Kesîr de el-Mekkî kıraatine göre مِنْ يَتَّقِي وَيَصْبِرُ ayetinde<sup>67</sup> de bundan dolayı

<sup>61</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1997), 3/487.

<sup>62</sup> Nisâ 4/141.

<sup>63</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 5/458.

<sup>64</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 4/291.

<sup>65</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 4/68. Aynı konudaki açıklamaları için bkz. 4/283; 13/277.

<sup>66</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasûlillahi ve sünenihi ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Zühey b. Nâsır (Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2001), "Mevâkîtü's-salah", 30; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah* (Beyrut: Dâru ihyâü't-türâsi'l-Arabî, ty.), "Salâtü'l-müsâfirîn", 51.

<sup>67</sup> Yusuf 12/90.

düşmediğini ifade etmiştir.<sup>68</sup> Detaylı bilgi için *Tarhu't-tesrîb*<sup>69</sup> ve *Şevâhidü't-tevdîh*<sup>70</sup> isimli eserlere bakılabilir.

Hadisin metninde geçen *الْحَدْيَاءُ* cümlesindeki *الْحَدْيَاءُ* kelimesi, *عَنْبَةَ* vezninde olan *حَدَاءٌ* kelimesinin ism-i tasğiridir. İlk harfinin fethasıyla okumak da caizdir. Manası doğan familyasına mensup kanatlı bir kuş olup hill ve harem bölgesinde öldürülmesine izin verilmiştir. İsm-i tasğir olarak aslı yânın sükûnu ve hemzenin (أ) fethasıyla *هَدْيَاءٌ* şeklindedir. Ancak okuyuşta kolaylık olsun diye hemze teshil<sup>71</sup> ile okunarak idgam edildi. Sonra fetha işbâ'<sup>72</sup> ile okundu ve *الْحَدْيَاءُ* oldu.<sup>73</sup>

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Şuayb Arnavut sarf ilmi ile alakalı teknik bilgileri tam bir yetkinlikle açıklamıştır. Bu açıklamalar onun kelime yapılarına vakıf olduğunu göstermektedir.

## 2.2. Nahiv İlmiyle İlgili Açıklamalar

Şuayb Arnavut, tahkiklerinde sarf ilmiyle alakalı bilgilere sık sık değindiği gibi nahiv ilmi ile ilgili açıklamalar da yapmaktadır. Bu açıklamaların tümünü burada zikretmek makale boyutunu aşacağı için konu hakkında fikir vermesi açısından birkaç örnek vermekle yetinilecektir. Bu bağlamda alıntılanan ilk örnek İbn Hibbân'ın rivayet ettiği şu hadisin<sup>74</sup> metnidir: *كَانَ يَأْمُرُنَا إِذَا كُنَّا فِي سَفَرٍ - أَوْ مُسَافِرِينَ - أَنْ لَا نَنْزِعَ حِيفَانَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ لَكِن مِّنْ غَائِطٍ وَبُولٍ*

Bu metinde yer alan *لَكِن* edatı ile alakalı Şuayb Arnavut şöyle demektedir:

*لَكِن* ifadesindeki *لَكِن* istidrâk<sup>75</sup> manasını ifade etmektedir. Çünkü kendisinden önce nefi ve istisna edatları gelmiştir. Rivayette bulunan sahabe, ilk önce şöyle demiştir:

"Rasûlüllâh (s.a.v.), cünüplük durumu dışında üç gün üç gece mestlerimizi çıkarmamamıza müsaade ederdi" daha sonra şöyle devam etmiştir: "Lakin bevletme, büyük abdest ve uyku durumunda müsaade ederdi". Ruhsatın cünüplük için değil, bu tür abdest bozan haller için geldiğinin bilinmesi için bu durumu istidrâk anlamında olan *لَكِن* edatıyla belirtmiştir. Çünkü ayağına mesh yapmış olan

<sup>68</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 4/416.

<sup>69</sup> Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb* (Mısır: et-Tab'atü'l-Misriyye el-kadîme, ts.), 2/182.

<sup>70</sup> Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî İbn Mâlik, *Şevâhidü't-tavdîh*, thk. Taha Muhsin (Beyrut: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984), 12-19.

<sup>71</sup> Hemze-i müsehhele,; mahreci boğazın en derin kısmında bulunduğu ve şiddet sıfatı taşıdığı için telaffuzu zor olan hemze, yerine göre kendine yakın vokalist elif, vâv, yâ harflerinden biriyle değiştirilmesidir. Hemzenin tshil ile okunma vecihleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Ali Sarı, "Harf (Tefsir)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/163.

<sup>72</sup> İşba', beytin bir ve ikinci mısralarının sonlarının dolgu ögesi olarak uzatılması. Bkz. İsmail Durmuş vd., "Kafiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/151.

<sup>73</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 4/536.

<sup>74</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 4/149.

<sup>75</sup> İstidrâk, önceki sözden doğan eksikliği, hatayı veya yanlış anlaşılma ihtimalini istisnaya benzer biçimde ortadan kaldıracak bir kısmın getirilmesine denilmektedir. Bu husus başka vasita ve edatlarla ifade edilebilirse de daha çok istidrâk harfi olan "لَكِن" ile gerçekleştiği için tür bu şekilde adlandırılmıştır. Detylı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "İstidrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/329.

seferî kişi bu halde cünüp olduğu zaman diğer bedeniyle beraber meshlerini çıkarıp ayaklarını da yıkaması gerekir. Bu durum şu sözlerde olduğu gibidir: ما جاءني زيد لكن عمرو (Zeyd bana gelmedi ancak Amr geldi). ما رأيت زيداً لكن خالداً. (Zeyd'i görmedim ama Halid'i gördüm).<sup>76</sup> Detaylı bilgi için Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-sünen* isimli eserine bakılabilir.<sup>77</sup>

Şuayb Arnavut bazı kabilelerin kullanımına has kelimelerden de bahseder. Örneğin hadis metninde geçen عَجَلَانَا فَفَاقَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَجَلَانًا إِلَى الْمَسْجِدِ (aceyleyle) ifadesini şöyle açıklar: Asıl nüshada da bu şekilde munsarif olarak gelmiştir. Bu, Benî Esed kabilesinin lügatıdır. Onlar, فَعَلَانُ veznindeki her sıfatı munsarif yaparlar. Bu vezni tâ (ة) ile müennes yaparlar. Kelimenin asıl müennes sığası olan فعلى veznini kullanmazlar. Dolayısıyla bu kelimenin müennesini عطشانة, غضبانة, سكرانة şeklinde<sup>78</sup> ifade ederler.<sup>79</sup>

Başka bir rivayet hakkında ise şöyle demektedir: Rivayette geçen مِنَ النَّارِ عَائِدٌ (cehennemden Allah'a sığınırım) ifadesinde yer alan عَائِدٌ kelimesi zamme ile gelmiştir. Müellifin bu rivayeti dışındaki rivayetlerde عَائِدٌ kelimesi mansub olarak nakledilmiştir. Nevevî, bu konu hakkında şöyle demektedir:<sup>80</sup> Bu kelime hâl olmak üzere mansubtur. Yani "Cehennemden Allah'a sığınırken diyorum ki..."<sup>81</sup> Şuayb Arnavut burada nahiv ilminin mansubât bölümünden olan "hal" konusuna değinmektedir.

Nahiv ilminde harfi cerlerin bir manası bulunmaktadır. Her kelime bazı belirli harfi cerlerle kullanılmaktadır. Bu durumda kelimenin ifade ettiği mana da değişebilmektedir. Buna işaret eden Şuayb Arnavut şöyle demektedir: انهموما بك cümlesindeki بك ifadesindeki (ب) harfi ceri (عن) harfi ceri manasındadır. Bu durumda "Seninle karşılaşmaktan korktular" anlamında olur. Nitekim فَاسْأَلْ بِهِ خَيْراً ayetindeki<sup>82</sup> (ب) harfi ceri de (عن) manasındadır. Yani ayetin manası "O, her şeyden haberdar olandan iste" şeklindedir. Ya da (ب) harfi ceri sebebiyet manasındadır. O zaman "Senin sebebinle hezimete uğradılar" şeklinde tercüme edilir.<sup>83</sup>

Şuayb Arnavut, Arap dilinde bir konuyu teşkil eden medh ve zem fiileri hakkında da açıklamalar yapar. Örneğin Hz. Peygamber'inin (s.a.v.)

...ve sizden birinizin şöyle şöyle ayeti unuttum demesi ne kadar kötüdür. O, unutmadı aksine ona unutturuldu... ifadesi hakkında İbn Hacer'den naklen<sup>84</sup> şu açıklamayı yapmaktadır: Burada geçen zem بفس fiilinin müteallakı hususunda birkaç görüş öne sürülmüştür: Birinci görüşe göre insan, unutma eylemini

<sup>76</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 4/150.

<sup>77</sup> Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 1/62.

<sup>78</sup> Ali b. Hasan Muhammed b. İsa Nuruddîn el-Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 3/75.

<sup>79</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 7/76.

<sup>80</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 17/40.

<sup>81</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 6/419.

<sup>82</sup> el-Furkân 25/59.

<sup>83</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 16/153. Harfi cerlerin birbirlerinin yerine kullanılmasının açıklamaları için ayrıca bkz. 13/435.

<sup>84</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/80-81.

kendisine nispet etmiştir. Hâlbuki onun bu eylemde hiçbir dahli yoktur. Yani unutmama işlemini kendisi yapmamaktadır. Ancak “unuttum” sözü, kişinin unutmama işinde bir müdahalesi olmamasına rağmen, varmış izlenimi vermektedir. Bunun yerine meçhul sığayla “bana unutturuldu” denmesi gerekir. Yani bunu bana unutturan Allah’tır. Nitekim Allah Teâlâ; “Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı”<sup>85</sup> ve “Siz mi o ekinleri bitiriyorsunuz, yoksa biz miyiz bitiren?”<sup>86</sup> diye buyurmaktadır. İbn Battâl bu ayeti açıklarken şöyle demiştir: “Burada kulların fiillerini kendi dilleriyle yaratıcıya nispet edilmesi murad edilmiştir. Çünkü bu, kulların ikrarı ve Allah’ın kudretine teslimiyettir. Bu, kulların fiillerinin failine nispet edilmesinin caiz olması hususunda kitap ve sünnetten deliller olmasına rağmen daha evlâdır.” Daha sonra benzer rivayeti Kur’an’ı unutmama babında zikretmiş ve şöyle devam etmiştir: “Musa (as.), “Balığı unuttum. Bana onu hatırlamamı unutturan ancak şeytandır”<sup>87</sup> ayetinde unutmama işlemini kendisine, sonra da şeytana nispet etmiştir. Unutmanın bunların her birine nispet edilmesi mana olarak sahihtir. Şöyle ki: “Unutmanın Allah’a nispet edilmesi O’nun her fiilin yaratıcısı olması, İnsana nispet edilmesi o fiili yapanın bizzat kendisi olması, şeytana nispet edilmesi ise vesvese vermesi manasındadır.” İbn Battâl bu ayetteki unutmama işlemini yanlışlıkla Musa’ya (as.) nispet etmiştir. Aslında burada unutan, onun yanındaki gençtir. Kâdî ‘İyâz bu konuda şöyle demektedir: Rasûlüllâh (s.a.v.), rivayetlerde unutmama işlemini kendisine nispet etmiştir. Aynı şekilde “Balığı unuttum” ayetinde Yuşa ve “Unuttuğum bir şeyden dolayı beni sorumlu tutma”<sup>88</sup> ayetinde de Musa (as.) unutmama işlemini kendisine nispet etmiştir. Sahabenin, “Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma”<sup>89</sup> ayetinde geçen ifade ise medh sadedinde söylenmiştir. Allah Teâlâ’nın, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) söylediği “sana okutacağız ve Allah öyle dilemedikçe unutmayacaksın” sözü de zem ile alakalı değildir. Burada zemmin sebebi Kur’an’a itina gösterilmemesidir. Zira unutmama işlemini onunla ilgilenmeyi bırakmanın ve aşırı gafletin neticesidir. Şayet Kur’an’ı çok okusa ve buna namazlarında da devam etse o zaman hafızasından gitmez devamlı hatırlardı. İnsan “Falan ayeti unuttum” demekle sanki kendisini bu kusuruna şahit tutmaktadır. Dolayısıyla zem fiilinin müteallakı Kur’an okumayı ve onu hatırlamayı terk etmektedir. Burada sözün değil, halin zemmedilmesi vardır. Yani mana “Ezberleyip sonra gafletinden dolayı unutanın durumu ne kadar da kötüdür” şeklinde olmaktadır.<sup>90</sup>

Şuayb Arnavut, bu açıklamalarla beraber Arap geleneklerinde kullanılan bazı cümlelerin anlam kaymalarına da değinir. Örneğin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) beddua sözü sarfetmesinin ve daha sonra bunun açıklamasının aktarıldığı rivayeti şöyle açıklar: “Rasûlüllâh’ın (s.a.v.) beddua ve hicvetmesinde asıl maksadı bu değildir. Onun bu sözü Arapların âdeti olduğu üzere o niyetle söylenmemiştir: تربت بيمينك (Eli muhtaç olasıca), عقرى حلقى (boğazı ağrıyıp kısır kalasıca), لا أشبع الله بطنه (Büyümeysesice) ve لا كبرت سنك (Allah karnını doyurmasın) gibi ifadelerde hakiki anlamda beddua manası kastedilmez.”<sup>91</sup> Görüldüğü üzere bu ifadelerin zahirinde muhataba beddua anlamı mevcuttur. Ancak Araplar bunları zamanla hakiki manasında kullanmaz olmuşlardır. Bu gibi ifadelerde o kişiyi bir şeyden menetmek kastedilmektedir.

<sup>85</sup> el-Enfâl 8/17.

<sup>86</sup> el-Vâkıa 56/64.

<sup>87</sup> el-Kehf 18/63.

<sup>88</sup> el-Kehf 18/73.

<sup>89</sup> el-Bakara2/286.

<sup>90</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 3/40-41.

<sup>91</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 14/445



### 2.3. Şuayb Arnavut'un Şiirle İstişâta bulunması

Arap dilinde şiirle istişâd önemli bir yer teşkil etmektedir. Zira bir kelimenin ya da ifadenin varlığının sağlaması şiirlerle yapılabilmektedir. Onun tahkiklerinde sarf ve nahiv ilmi ile alakalı değerlendirmelerini aktardıktan sonra bu bölümde bazı kelimelerin yapısının ya da kullanımının şiirden örneklerle değerlendirmesi üzerinde durulacaktır.

Öncelikle bu kavramın kavramsal çerçevesini çizmek okuyucunun zihninde konunun daha iyi şekillenmesine yardımcı olacaktır. استشهد (istişâd) kelimesi lügatte “delil olarak sunmak, şahit getirmek ve şahit göstermek”<sup>92</sup> gibi anlamlara gelir. Kavram olarak ise belâgat, nahiv ve sarf ilimlerinde “bir kelimenin veya bir sözün lafız, mana ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak maksadıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek”<sup>93</sup> manasında kullanılır. Şuayb Arnavut da bu bağlamda, tahkiklerinde kendi görüşünü desteklemek amacıyla birçok şairin şiirinden istişâta bulunduğu görülmektedir. Konuya örnek teşkil etmesi amacıyla istişâd olarak başvurduğu bazı şiirleri burada zikretmek önem arz etmektedir.

Şiirle istişâd konusuyla ilgili alıntılanan ilk örnek, Hz. Peygamber'in (s.a.v.)

صَبَدُ الْيَرِّ حَلَالٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يَصَاد لَكُمْ “Avlanmadığınız veya sizin için avlanmadığı müddetçe vahşi av size helâldir”<sup>94</sup> hadisindeki أو يصاد أو fiilidir. Söz konusu fiil bilinen gramer kurallarına aykırı olarak gelmiştir. Çünkü kendisinden önceki cümleye atıftır ve cezm olması gerekmektedir. Şuayb Arnavut, bu kelimenin asıl nüshalarda ve diğer rivayetlerde de cezm olmadan geldiğini, ancak Ebû Dâvûd<sup>95</sup> ve Tirmizî<sup>96</sup> rivayetlerinde kurala uygun olarak cezimli أو يُصد şeklinde geldiğini belirtmektedir. Hâlihazırda kullanımda olan bir lügate göre bunun caiz olduğunu söyleyerek aşağıdaki iki beyitle istişâta bulunmuştur.<sup>97</sup> İlk beyit: [Vâfir]

أَلَمْ يَأْتِيكَ وَالْأَنْبَاءُ تَنْمِي      بِمَا لَأَقْتُ لَبُونُ بَنِي زِيَادِ

Benî Ziyad'ın sağmal develerine yaraşır bir şekilde haberler yayılmış iken sana (bu haberler) gelmedi mi?

İkinci beyit: [Recez]

إِذَا الْعَجُوزُ غَضِبَتْ فَطَلَّقِ      وَلَا تَرْضَاهَا وَلَا تَمَلِّقِ

Kocamış kadın öfkelenip duruyorsa boşa gitsin. Onu razı etmeye çalışma, ona hiç yağ çekme.

Şuayb Arnavut bu beyitleri verdikten sonra herhangi bir açıklama yapmamıştır. Ancak burada istişâd mahalli birinci beytin ilk mısranın sonundaki تَنْمِي ve يَأْتِيكَ kelimeseleridir. Bu kelimelerden ilki kurala uygun olarak gelmiş olsaydı أَلَمْ يَأْتِكَ (ي) harfinin düşmesiyle

<sup>92</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-‘ayn*, 2003, 2/363; Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-‘arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr ‘Atţâr (Beyrut: Dâru'l-‘İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/494; Ebu'l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Enşârî İbn Manzûr, *Lisânu'l 'Arab* (Beyrût: Dâru Şadır, 1993), 3/238-239; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muĥîf*, 292.

<sup>93</sup> İsmail Durmuş, “İstişâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

<sup>94</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 9/282

<sup>95</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Dâru'r-risâle el-‘âlemiyye, 2009), “Menâsik”, 40.

<sup>96</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Dâru'r-risâle el-‘âlemiyye, 2009), “Hâc”, 25.

<sup>97</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 9/283

mezum olacaktı. İkinci kelime نَمِي fiili de ona atfedilerek mezum olarak gelmesi gerekirdi. Ancak her iki kelime de sarf gramer kurallarına aykırı bir şekilde mezum olmadan gelmiştir. Örnek teşkil etmesi adına zikredilen ikinci beyitte ise durum biraz farklıdır. Zira burada ilgili olan birinci kelime طَلَّق mezumdur. Onun üzerine atfedilen وَلَا تَرْضَاهَا fiili ise ona tabi olarak وَلَا تَرْضَاهَا şeklinde mezum olması gerekirken olmamıştır. Sonuç olarak Rasûlüllâh'tan (s.a.v.) nakledilen bu rivayetin farklı tariklerinin bir kısmında bu kelime kurala uygun gelmişken diğer bir kısmında yaygın kurala muhalif olarak gelmiştir. Öyle görünüyor ki ravilerin bir kısmı bu şiirlerde olduğu gibi bahsi geçen farklı lügate göre nakletmiştir.

Şuayb Arnavut, Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) كَذَا الَّذِي قُلْتُمْ كَذَا hadisini<sup>98</sup> açıklarken bunun genel kurala muhalif olması üzerinde durmaktadır: Hadiste geçen الَّذِي ism-i mevsulün (ن) harfi hazfedilmiş olarak tekil formuyla gelmiştir. Ancak kural, fiil cemi olduğu için onun da الَّذِينَ formunda gelmesidir. Nitekim diğer rivayetlerde de الَّذِينَ şeklinde geçmektedir. Ondaki sonraki fiilin hakkı ise قَالُوا şeklinde gelmesidir. Çünkü silada ismi mevsûle dönen bir zamir olması gerekmektedir. Ancak bu durum Hz. Ali'nin أَمِي حَيْدَرَةَ سَمْتِي أَنَا الَّذِي sözünü ile aşağıdaki beyitte aynı şekilde olmuştur:<sup>99</sup> [Tavîl]

فَأَنْتِ الَّتِي إِنْ شِئْتِ أَشَقَّيْتِ عَيْشَتِي وَأَنْتِ الَّتِي إِنْ شِئْتِ أَنْعَمْتِ بَالِيَا

*Sen ki istediğinde bana hayatı zehreden, sen ki istediğinde gönlümü mamur eden kadınsın.*

Şuayb Arnavut burada rivayetin birinci kısmındaki yanlışlığa işaret etmiş ve asıl nüshada bu şekilde olduğu gerekçesiyle metni değiştirmemiştir. Ancak kendisi de ifade ettiği üzere diğer rivayetlerin tamamında الَّذِينَ şeklinde gelmiş ve râviler de İbn Hibbân'ın ravileriyle aynıdır.<sup>100</sup> Kanaatimizce bu kelime asıl nüshada böyle olsa da diğer rivayetlere bakıldığında bu harf ya sonraki ravilerin tasarrufu ya da müstensihlerin hatasından dolayı düşmüştür.<sup>101</sup>

Müellif, rivayette geçen لِيَكُونُوا ifadesindeki أَهْلَ الْبَيْتِ لِيَكُونُوا kelimesini şöyle açıklamaktadır: Asıl nüshada da bu şekildedir. Ancak kurala uygun olan لِيَكُونُوا şeklinde (ن) harfinin sabit kalmasıdır. Nitekim Harâitî'de (ö. 327/939) böyle nakletmiştir.<sup>102</sup> Çünkü fiil merfudur. Bununla beraber (ن) harfi, nasb ve cezm hali dışında ref' halinde de onlara benzemek için hem şiirde hem de nesirde hafiflik olsun diye hazfedilebilir. Mesela şairin şu sözlerinde de ref' halinde olan muzari fiilin (ن) harfi düşmüştür:<sup>103</sup> [Recez]

أَيْبُتُ أُسْرِي وَتَيْبِي تَذُلُّكِي وَجَهْكَ بِالْعَنْبَرِ وَالْمِسْكَ الدُّكِي

*Sen yüzünü miski anber ve güzel kokularla ovalarken ben dalıp giderim (güzelliğinden).*

Arap dili âlimleri şöyle bir açıklamada bulunmuşlardır: Şart mazi, ceza muzari olduğu zaman cezanın cezm ve ref' olması caizdir ve ikisi de güzeldir. Bu kural için de muallaka şairi Züheyr b. Ebî Sülma el-Müzenî'nin (ö. 609 [?]) şu sözünü istişhad olarak getirmişlerdir: [Basit]

<sup>98</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 2/21.

<sup>99</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 2/20-21.

<sup>100</sup> Bkz. Buhârî, *Sahîh*, Nikâh, 1; Ebu Abdurrahman Nesâî, *Sünen* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996), Nikâh, 3.

<sup>101</sup> Benzer açıklamalar için bkz. İbn Balabân, *İhsân*, 3/16; 4/53; 9/280; 10/115.

<sup>102</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî el-Harâitî, *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âliyyehâ ve mahmûdu tarâikahâ*, thk. Abdullah b. Becâs b. Sâbit el-Himyerî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 45.

<sup>103</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 2/183.

وإن أتاه حليلٌ يومَ مسعبةٍ      يقولُ لا غائبٌ مالي ولا حرمُ

*İhtiyaç sahibi sıkıntılı olduğu bir günde ona geldiğinde malımın olmayışı ve ondan mahrum kalan kimse yoktur der.*<sup>104</sup>

Küfeliler ve Müberred (ö. 286/900) şöyle demektedir: Bu durumda gizli bir fe (ف) harfi takdir edilir. Yani فَيَقُولُ takdirindedir. Sîbevyeh'e (ö. 180/796) göre ise örnek beyitte takdim ve tehir söz konusu olduğu için fiil böyle gelmiştir. Yani beytin aslı şu şekildedir:<sup>105</sup>

يقولُ لا غائبٌ مالي ولا حرمُ      وإن أتاه حليلٌ يومَ مسعبةٍ

Onun bu görüşüne göre de şartın cevabı mahzuftur. Mezkûr olan cümle buna delalet etmektedir.<sup>106</sup>

Şuayb Arnavut, sadece Arap dil kurallarıyla ilgili değil bazen de kelime manaları konusunda da şiirlerden yararlanır. Örneğin rivayette geçen عَنْ سَاقٍ cümlesini şöyle açıklar: Ben derim ki Allah Teâlâ'nın عَنْ سَاقٍ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ "İşlerin zorlaşacağı gün"<sup>107</sup> ayetini İbn Abbâs şöyle tefsir etmiştir: Araplar, savaşın kızıştığı anda عَلَى سَاقٍ ifadesini kullanırlar. Kur'an'ın herhangi bir ayetinin manasını anlayamadığınızda onu şiirde arayınız. Çünkü şiir Arapların divanıdır. Nitekim alıntılanan aşağıdaki recez<sup>108</sup> beyti bu ifadeyi açıklamaktadır:<sup>109</sup> [Recez]

قَدْ سَنَّ لَنَا قَوْمُكَ ضَرْبَ الْأَعْنَاقِ      وَقَامَتِ الْحَرْبُ بِنَا عَلَى سَاقٍ

*Savaş kızıştığında dostların boyunların (nasıl) vurulduğuna örnek oldular (gösterdiler).*

Beyhakî'nin, İbn Abbas'tan naklettiği<sup>110</sup> rivayetinin başka bir sahih versiyonunda bunun kıyametin şiddetli zamanından bahsettiğini söylemiştir. Daha sonra Beyhakî, İmam Hattâbî'den kıyamet saati hakkında şu şiiri nakletmiştir:<sup>111</sup> [Recez]

عَجِبْتُ مِنْ نَفْسِي وَمِنْ إِشْقَاقِهَا      وَمِنْ طِرَادِي الطَّيْرِ عَنْ أَرْزَاقِهَا  
فِي سَنَةٍ قَدْ كَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا      حَمْرَاءَ تَبْرِي اللَّحْمِ عَنْ عُرَاقِهَا

*Kuşları rızıklarından kovalarken nesime ve (kendine) acımasına şaştım kaldım.*

*Etin kemiğinden seğirdiği (sıyrıldığı) sıkıntılı senede.*

Burada geçen لَتَرْخُرْفَنَّهَا kelimesi, (ل) ve (ت) harflerinin zammesi, (ز)'nin fethası, noktalı (خ)'nin sükûnu, (ر)'nin kesrası, (ف)'nin zammesi ve (ن) harfinin şeddesiyle okunur. Başındaki (ل) harfi kasem içindir. Süs anlamında kullanılan الرِّخْرَفَةُ kelimesi

<sup>104</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 2/183.

<sup>105</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 2/133.

<sup>106</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 2/133

<sup>107</sup> el-Kalem 69/42.

<sup>108</sup> Recez, Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "müctelibe" denilen üçüncü dâiredeki üç bahirden (hezec, recez, remel) ikincisi olup genel sıralamada yedinci bahirdir. Tefileleri yedi harflidir (sübâiyye). İlet ve zihaf kaidelerinin uygulanmadığı nazarî şekli, iki hafif sebeple (مُسْنُ + تَفْ) bir mecmû' vetidden (عَلْنُ) oluşan müstef'ilün (- - □ -) tefilesinin altı defa tekrarlanmasıyla meydana gelir. Bkz. Tefik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509.

<sup>109</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 16/382

<sup>110</sup> Ebu Bekir Ahmed el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-süvâdî, 1993), 1/346.

<sup>111</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 16/382

aslında altın demektir. Ancak daha sonraları kendisiyle süslenilen her şey için kullanılır olmuştur.<sup>112</sup>

## Sonuç

Şuayb Arnavut, aslen Arnavut olsa da Suriye’de doğup büyüdüğü ve yine orada eğitim aldığı için dile hâkim olma bakımından normal bir Arap ilim adamından eksik kalmadığı görülmüştür. Şuayb Arnavut, küçük yaştan itibaren babasının da desteğiyle çeşitli âlimlerden, çeşitli eğitimler almıştır. Bu eğimi almak için sarf ettiği bireysel çabaları da yadsınamaz. Uzun yıllar iyi bir Arapça, hadis, fıkıh gibi alanlarda eğitim alan Şuayb Arnavut, daha sonra adeta bu ilimlerin zekâtını Ma’hedü Fethi’l-İslâmî’de vererek bir müddet burada hocalık yapmıştır. Müderris olarak birçok öğrenci yetiştirmiş olmasına rağmen çeşitli sebeplerle buradan ayrılarak kendisini klasik eserlerin tahkikine adanmıştır. Böylece el-Mektebü’l-İslâmî ve Müessesetü’r-risâle gibi yayınevlerinde geçirdiği uzun yıllar boyunca usta bir muhakkik ve iyi bir muhaddis olmuştur. Bu alanda yetiştirdiği öğrenciler onun vefatından sonra da ondan devraldıkları sancağı taşımaya devam etmektedirler. Bu çalışmada Şuayb Arnavut’un Arap diline olan vukûfiyeti tespit edilmeye çalışılmıştır. Tahkik ettiği eserler incelendiğinde ilgili yerlere düştüğü notlarda birçok konuyu ele aldığı görülmüştür. Arap dili ve edebiyatına dair açıklamalar da bunlardan birisidir. Bu açıklamalar incelediğinde ancak bu konuda mahir olan bir ilim adamının bilebileceği konuları işlediği anlaşılmıştır. Şuayb Arnavut, yaptığı çalışmalarda sarf, nahiv ve şiir bilgisi gibi konuları işlemiş ve Arapçaya olan vukûfiyetini ispatlamıştır.

**Author Contribution / Yazar Katkısı:** *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* KT (%80), İB (%20); *Literature review / Literatür taraması:* KT (%60), İB (%40); *Data collection / Veri toplama:* KT (%50), İB (%50); *Data analysis / Veri analizi:* KT (%70), İB (%30); *Writing the article / Makalenin yazımı:* KT (%60), İB (%40); *Revision the article / Makale revizyonu:* KT (%50), İB (%50)

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Ağırseven, Nehir. *Enver Hoca Dönemi ve Sonrası Arnavutluk*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnavut, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Andıç, Kamil. *Osmanlı Devleti Döneminde Arnavutluk’un Durumu*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2000.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Şerhu’s-sünne. thk. Şuayb Arnavut. 1-16 Cilt. Dımaşk: el-Mektebü’l-İslâmî, 1980.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed el-. *el-Esmâ ve’s-sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. Cidde: Mektebetü’s-süvâdî, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-. *el-Camiu’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasarı min umûri Rasulillahi ve sünenihi ve eyyâmihî*. thk. Muhammed Zühey b. Nâsır. Beyrut: Dârü tavki’n-necât, 1. Basım, 2001.

<sup>112</sup> İbn Balabân, *İhsân*, 4/494.

- Cûrânî, Muhammed b. Yusuf el-. *Rihle Fazîletü's-Şeyh Şuayb el-Arnaût ile'd-diyâri'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye Devletü Kuveyt, 2011.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-. *et-Ta'rifât*. thk. 'Uyûn es-Sûd Muhammed Bâsıl. Beyrût / Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Demir, Ethem. "Arap Gramerinde Şâz Olgusu". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2019).
- Durmuş, İsmail. "İstidrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "İstishâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail vd. "Kafiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/149-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Bekr er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir el-Ḥanefî. *Muhtâru's-şihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut/Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 5. Basım, 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut vd. Beyrut: Dâru'r-risâle el-'âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- Ebû Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Ḥammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr 'Aţţâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Fayda, Mustafa. "İbn Hişâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/71-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-. *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ*. thk. Muhammed Nu'aym el-'Arkûsî. Beyrût/Lubnân: Muessetu'r-Risâle, 4. Basım, 2015.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrût/Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrût/Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî el-. *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âliyyehâ ve mahmûdu tarâikahâ*. thk. Abdullah b. Becâş b. Sâbit el-Himyerî. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî el-. *Meâlimü's-Sünen*. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1932.
- Hazîn, Abdullah Ahmed Kasım. *eş-Şeyh Şuayb el-Arnaût ve cühûdühü fî hıdmeti's-sünneti'n-nebeviyye*. Sudan Kur'an-ı Kerim ve İslam Bilimleri Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
- Hendâvî, Hasan. *Menâhîcu's-sarfıyyîn ve mezâhibuhum*. Dımaşk: Dâru'l-Kâlem, 1. Basım, 1989.
- Irâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrrahmân el-. *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*. Mısır: et-Tab'atü'l-Mısriyye el-kadîme, ts.
- İbn Balabân, Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 1988.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth. *el-Hasâis*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmmetü'l-kütüb, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabüddîn. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1959.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî. *Şevâhidü't-tavdîh*. thk. Taha Muhsin. Beyrut: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Enşârî. *Lisânu'l 'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Şadır, 3. Basım, 1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Enşârî. *Lisânu'l 'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Şadır, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1997.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Muhtâru'l-egânî*. thk. Şuayb Arnavut. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1964.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî. *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şuayb el-Arnaut. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1994.
- M. el-Arnaûd, Muhammed. *Dirâsât fi't-târîhi'l-hazâri li'l-İslâm fi'l-Balkân*. 1 Cilt. Tunus: Müessesetü't-Temîmî li'l-bahsi'l-ilmî ve'l-ma'lûmât, 1996.
- Majed, Haj Mohammad. "Ebû Bekr b. el-Enbârî'nin (ö. 328/940) Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'it-Tivâli'l-Câhiliyyât Adlı Eserinde Nahiv ve Konuları". *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 55-77.
- Mevsilî, Ebü'l-Fadl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. thk. Şuayb Arnavut vd. Beyrut: Dâru'r-risâle el-'âlemiyeye, 2009.
- Muhammed Harb Ferzet. *el-Hayâtü'l-hizbiyye fî Suriye beyne 1908-1928*. Suriye: Dâru'r-ruvvâd, 1955.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah*. Beyrut: Dâru ihyâü't-türâsi'l'Arabî, 1. Basım, ty.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman. *Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Sarı, Mehmet Ali. "Harf (Tefsir)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/163-165. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Sülkü, Mehmet. *Political Relations Between Turkey And Albania in The Post Cold War Period*. Ankara: The Graduate School Of Social Sciences Of Middle East Technical University, The Degree Of Master, 2010.
- Şuayb Arnavut - Beşşâr Avvâd. *Tahrîru Takrîbu't-Tehzîb*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Mısırî et-. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnavut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Şuayb Arnavut vd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'r-risâle el-'âlemiyeye, 2009.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Truçi, Leonard. *Arnavutluk'ta Din Eğitimi ve İşkodra Medresesi Örneği*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Üşmûnî, Ali b. Hasan Muhammed b. İsa Nuruddîn el-. *Şerhu'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyeye, 1998.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayb Arnavut'la Söyleşi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn ez-. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*. thk. Şuayb Arnavut vd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- Zeybek, İbrahim. *el-Muhaddis el-Allâme eş-Şeyh Şuayb el-Arnaût Sîretühû ve Cühûdühû fî Tahkîki't-Türâs*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2012.
- Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî. *Ekâvilü's-sikât fî te'vîli esmâi ve's-sifât ve'l-âyâti'l-muhkemât ve'l-müteşâbihât*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.

## Ebû Hilâl el-'Askerî'nin Edebî Eleştirî Yöntemi ve Kaynakları

Süheyla Hale BAYIRBAŞ 

Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye  
Res. Assist., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kayseri, Türkiye  
suheylahale@erciyes.edu.tr

Makale Bilgileri	Öz
<b>Makale Geçmişi</b> Geliş: 15.05.2023 Kabul: 23.06.2023 Yayın: 30.06.2023	<p>Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1009), hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısında, zengin dil ve edebiyat bilgisi ve edebî zevki ile öne çıkmış çok yönlü bir âlimdir. Onun belâgat ve edebiyat alanında meşhur olmuş eseri es-Sinâ'ateyn, edebiyat, belâgat ve eleştirî alanlarında önemli bir kaynaktır. el-'Askerî'nin söz konusu kitabı, hicrî dördüncü yüzyılda ilerleme kaydeden belâgat ilimleri ile edebî eleştirî arasındaki yöntem farklılığına dair tartışmalar açısından da önem taşımaktadır. el-'Askerî kendisinden önce belâgat ve edebiyat sahaslarında ele alınmış konulara, farklı görüşlere, hem Arap nesrine hem de Arap şiirine dair geniş bilgisine dayanarak yeni bir yazım metodu girişiminde bulunmuştur. Onun bu girişimi edebiyat tarihçileri arasında farklı yorumlanmıştır. Kimilerine göre bir belâgat âlimi, kimilerine göre bir eleştirmen olan el-'Askerî kitabında belâgat, edebiyat ve eleştirî ilimlerini birleştiren bir yaklaşım sergilemiştir. Onun bu yaklaşımı, edebiyat ve belâgat ilimlerinin yöntemleri açısından tartışılmıştır. Bu çalışmada, es-Sinâ'ateyn eseri üzerinden el-'Askerî'nin edebî eleştiride izlediği yöntem, edebî eleştirinin seyirindeki yeri, eleştiriyeye dair görüşlerinin kaynakları ve kitabının özgünlüğü ele alınacak; onun belâgat, edebiyat ve edebî eleştirî ilimleri arasındaki konumu hakkında ortaya konulan görüşler değerlendirilecektir.</p>
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Arap Edebiyatı, Belâgat, Edebî Eleştirî, Ebû Hilâl el-'Askerî, es-Sinâ'ateyn.	

## Abû Hilâl al-'Askerî's Method of Literary Criticism and His Sources

Article Info	Abstract
<b>Article History</b> Received: 15.05.2023 Accepted: 23.06.2023 Published: 30.06.2023	<p>Abû Hilâl al-'Askarî was a versatile scholar of the second half of the third century, distinguished for his rich knowledge of language and literature and his literary pleasure. His famous work al-Sinâ'atayn is an important source in the fields of literature, rhetoric, and criticism. al-'Askarî's book is also important in terms of the debates about the difference in methodology between rhetorical sciences and literary criticism, which made progress in the fourth century. al-'Askarî attempted a new method of writing based on the topics that had been discussed in the fields of rhetoric and literature before him, different opinions, and his extensive knowledge of both Arabic prose and Arabic poetry. His attempt has been interpreted differently among literary historians. In his book, al-'Askari, who was a rhetorical scholar according to some and a critic according to others, displayed an approach that combined the sciences of rhetoric, literature, and criticism. His approach has been discussed in terms of the methods of literature and rhetoric. In this study, al-'Askarî's method in literary criticism, his place in the course of literary criticism, the sources of his views on criticism and the originality of his book will be discussed through his work al-Sinâ'atayn, and the views put forward about his position among the sciences of rhetoric, literature and literary criticism will be evaluated.</p>
<b>Keywords:</b> Arabic literature, Rhetoric, Literary criticism, Abû Hilâl al-'Askari, al-Sinâ'atayn.	

**Atıf/Citation:** Bayırbaş, Süheyla Hale. "Ebû Hilâl el-'Askerî'nin Edebî Eleştirî Yöntemi ve Kaynakları". *akif* 53/1 (2023), 116-131. <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2023.35>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

## Giriş

Tam ismi, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-‘Askerî olan âlimin hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklara göre İran’ın güneyinde bulunan Hûzistan bölgesindeki Asker-i Mükrem şehrinde doğup büyümüştür.<sup>1</sup> Bu yüzden kendisine el-‘Askerî denilmiştir. Ebû Hilâl’in hocası -bazı kaynaklara göre dayısı-<sup>2</sup> olan Ebû Ahmed el-‘Askerî de tanınmış bir edebiyat âlimidir. Ebû Hilâl el-‘Askerî, geçimini kumaş ticareti ile uğraşarak sağlamış, dürüst ve temiz karakteri ile takdir edilmiştir. Mesleği gereği birçok şehre giden Ebû Hilâl, gittiği şehirlerde ilimle meşgul olmuş ve ilim sahibi kişilerle görüşerek onlardan faydalanmıştır. Ölüm tarihi hakkında net bir bilgi bulunmamakla birlikte hicrî dördüncü yüzyıl sonunda vefat ettiği söylenmektedir. Bir kaynakta, *el-Evâil* isimli kitabının ferâğ kaydına düştüğü 10 Şaban 395 tarihinden hareketle bu tarihten kısa bir süre sonra vefat ettiği belirtilmiştir<sup>3</sup>, diğer bir kaynakta ise 400 senesinden sonra vefat ettiği zikredilmiştir.<sup>4</sup>

Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin, çoğu dil ve edebiyat alanında olmak üzere, yirmiye yakın eseri bulunmaktadır. Eserleri arasında en meşhur olanlar, dil alanında yazdığı *et-Telhîs fi’l-Luğa*, konularına göre düzenlenmiş bir şiir antolojisi olan *Dîvânu’l-Me‘ânî*, Araplarca kullanılan meselleri derleyip açıkladığı *Cemheretu’l-Emsâl*, müterâdif sayılan kelimeler arasındaki anlam farklılıklarını açıkladığı *el-Furûku’l-Luğaviyye* ve Arapların edebî sanatlarının usul ve kaidelerini ortaya koyduğu eseri *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*’dir.<sup>5</sup>

Ebû Hilâl’in, tam adı *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn en-Nazm ve’n-Nesr*<sup>6</sup> olan eserinde belâgat ve edebiyat konularını bir araya getirdiği, konuları sistematik bir şekilde bölümlere ayırarak ele aldığı ve geniş edebî bilgisine işaret eden çok sayıda şahit göstererek açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Aynı zamanda şiir söz konusu olduğunda, edebî eleştirinin konusu olan ve özellikle hicrî dördüncü yüzyıl eleştirmenlerince üzerinde durulan şiir intihali (ahz, serika), şiir temaları, lafza ve anlama dair özellikler gibi bazı konuları ele aldığı, bedî sanatları hakkında da ayrıntılı bir taksim yaptığı görülmektedir. *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn* bir mukaddime, on bölüm ve elli üç fasıldan oluşmaktadır.

Birinci bölüm belâgatın önemi, tanımı ve açıklanması, belâgat ve fesâhatin özellikleri ve âlimlerin belâgat için yaptıkları tanımların yer aldığı üç başlıktan oluşmaktadır. Sözün güzel ve çirkin olanlarının belirlenmesi başlıklı ikinci bölümde Ebû Hilâl, ağırlıklı olarak şiir konusunda lafız ve anlama dair üstünlük ölçütlerini, bu unsurlara bağlı olarak ortaya

<sup>1</sup> Ebû Hilâl’in hayatı hakkında bk. Cemâleddin b. Hasan el-Kiftî, *İnbâhu’r-ruvât âlâ enbâhi’n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim (Kahire, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Müessesetu’l-Kütübu’s-Sekâfe, 1986), 4/189; Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-udebâ, İrşâdü’l-erîb ilâ ma‘rifeti’l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993), 2/918; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed bin Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâti’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Beşâr Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003), 9/338; Ebu’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavût - Mustafa Turkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 2000), 12/50-51; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr eş-Şâfiî es-Suyutî, *Buğyetü’l-vu‘ât fi tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim (Lübnân: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.), 1/506.

<sup>2</sup> ez-Zehabî, *Târîhu’l-İslâm*, 9/338.

<sup>3</sup> el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-udebâ*, 2/921.

<sup>4</sup> el-Kiftî, *İnbâhu’r-Ruvât*, 4/190.

<sup>5</sup> el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-udebâ*, 2/919,920; es-Suyutî, *Buğyetü’l-Vu‘ât*, 1/506; Bedevî Tabâne, *Ebû Hilâl el-‘Askerî ve mekâyîsuhû el-belâğîyye ve’n-nakdiyye* (Beyrut: Dâru’-Sekâfe, 1981), 33; Ahmet Turan Arslan, “Askerî, Ebû Hilâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 3/490.

<sup>6</sup> el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-udebâ*, 2/919. Eser daha sonra “es-Sinâ’ateyn, el-Kitâbe ve’s-Şi’r” ismi ile yayınlanmıştır. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-‘Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn, el-kitâbe ve’s-Şi’r* (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2008), 1.



çıkabilecek kusurları, doğru ve isabetli anlamların özelliklerini iki başlık halinde, oldukça geniş bir şekilde ele almıştır. Üçüncü bölümde sözün inşası, lafızların düzeni, nazmın keyfiyeti ve bu konuda yapılması gerekenler öncelikle şiir daha sonra da nesir sanatları özelinde, iki başlık halinde açıklanmıştır. Dördüncü bölümde, bir önceki bölümle bağlantılı olarak nazmın güzelliği, iyi bir söz örgüsünün ve kompozisyonun nasıl olması ve olmaması gerektiği izah edilmiştir. Beşinci bölüm “îcâz” ve “itnâb” başlıklarına ayrılmıştır. Altıncı bölüm edebî eleştirinin önemli konularından biri olan şiir intihali (ahz, serika) hakkındadır. İntihalin kabul gören iyi türleri ile hoş karşılanmayan ve çalıntı olarak addedilen kötü türleri iki ayrı başlıkta örneklerle açıklanmıştır. Yedinci bölümde, şiir ve nesirdeki doğru ve hatalı kullanımları ile birlikte genel olarak “teşbîh”; sekinci bölümde ise “seci” ve “izdivâc” konuları ele alınmıştır. Dokuzuncu bölüm, tamamen bedî sanatlarına ayrılmıştır. Bu bölümde Ebû Hilâl bazılarını ilk defa kendisinin tespit ettiğini belirttiği otuz beş edebî sanatı ayrı başlıklar altında ele almıştır. Kitabın onuncu ve son bölümü, şiir ve nesirde sözün bölümleri ve hususiyetleri, bölümler arası geçişler, fasl ve vasl konularına ayrılmıştır. Ebû Hilâl, söz sanatkârlarının ihtiyaç duyacağı bütün sanatların ilk defa bu kitapla bir araya getirildiğini, hiçbir konuyu dışarda bırakmadığını ifade ederek<sup>7</sup> kitabını sonlandırmıştır.

### 1. Ebû Hilâl'in es-Sinâ'ateyn'de İzlediği Yöntem

Araplarda belâgat ve edebî eleştirî (nakdu'l-edebî) hicrî üçüncü yüzyıla kadar müstakil bir ilme dönüşebilmiş değildir. Sonraki dönemlerde bu ilimlerin sahasına girecek olan konular tefsir, kelâm, dil ve edebiyat eserlerinde mündemiçtir. Belâgat konularının pek çoğu ilk olarak kelâmcılar ve Kur'ân hakkında çalışma yapan dilciler tarafından ele alınmıştır.<sup>8</sup> Kur'ân'ın i'câzı hakkındaki tartışmalar da edebî eleştirinin gelişmesine etki etmiş, özellikle belâgat ve eleştirî ilimlerine ait kavramların oluşumunda erken dönemlerde başlamış Kur'ân çalışmalarının etkisi olmuştur.<sup>9</sup> Ancak edebî eleştirî daha ziyade şiir merkezli çalışmaların bir ilme dönüşmesi yolunda ilerleme kaydetmiştir. Şiir rivayeti gibi sözlü olarak nakledilen yorumlar, ilk olarak şairler hakkında telif edilen tabakât kitaplarında derlenmiştir. el-Asmaî (ö. 216/831), İbn Sellâm (ö. 231/846 [?]) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) şair biyografilerinde hem şiir eleştirisine dair değerlendirmelere yer vermişler hem şiirin sahip olması gereken niteliklere dair ölçütler ortaya koymuşlardır.<sup>10</sup> Dördüncü yüzyılda edebî eleştirî iki farklı şekilde ilerlemiştir. Bir yandan İbn Tabâtabâ (ö. 322/934) ve Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]) gibi edebiyat alimleri müstakil eleştirî kitapları telif etmiş, diğer yandan Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946), el-Âmidî (ö. 371/981), el-Hâtimî (ö. 388/998), el-Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001) ve İbn Vekî' (ö. 393/1003) gibi isimler uygulamalı ve karşılaştırmalı edebî eleştirî alanında önemli eserler kaleme almıştır.<sup>11</sup>

Ebû Hilâl'in bir edebiyat âlimi olarak *es-Sinâ'ateyn*'de izlediği yöntem, yaşadığı dönemin edebî seyri açısından önem taşımaktadır. Onun yetiştiği hicrî dördüncü yüzyılda edebiyat alanında hızlı bir telif hareketi yaşanmıştır. Bu hareketlilik, hicrî üçüncü yüzyılda edebiyat alanında başlayan teorik ve uygulamalı çalışmaların devamı niteliğindedir.<sup>12</sup> Farklı yaklaşımlara sahip ve farklı ilim dallarında uzmanlaşmış âlimlerin ellerinde bir yandan belâgat ilmi, diğer yandan edebî eleştirî önemli gelişme kaydetmiştir. Yine bu dönemde

<sup>7</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 363.

<sup>8</sup> Mehmet Akif Özdoğan, “İ'câzu'l-Kur'ân Meselesinin Belâgat İlminin Gelişmesine Etkisi”, *Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003), 113. Mâzin el-Mübârek, *el-Mu'cez fi târihi'l-belâğa* (Dâru'l-Fikr, ts.), 18.

<sup>9</sup> Mehmet Akif Özdoğan, “Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış”, *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2015), 7.

<sup>10</sup> İhsân Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab, Nakdu's-şi'r* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 49,78,104.

<sup>11</sup> Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî*, 133,149,154,189,253,294,312.

<sup>12</sup> Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî*, 126.

edebiyat alanında ortaya çıkan yaklaşım farklılıkları nedeniyle çeşitli ekoller doğmuş ve bu ekolleri temsil eden eserler kaleme alınmıştır.

Edebî eleştiri sahasında ekollerin oluşmasına sebep olan ilk ayrılık eski şiir ve yeni şiir taraftarları arasında gerçekleşmiştir. Bu tartışma, ilk olarak hicrî ikinci asırda Araplar arasında ortaya çıkan yeni şiir hareketi ve şiir anlayışındaki değişimlere bağlı olarak edebiyat âlimlerini ikiye bölmüş; bir kesim en yüksek temsili Câhiliye dönemi şiirlerinde bulunan eski Arap şiirini ideal şiir formu olarak kabul ederken, diğer kesim yeni şiiri sanatsal açıdan daha üstün veya en azından eski şiire denk görmüştür. Bu tartışmanın bir uzantısı olarak yetenek (tabʿ) ve tasannu (tekellüf) tartışmaları yürütülmüş, bu tartışma da bedî sanatları hakkında müspet ve menfi bakış açılarının karşı karşıya geldiği diğer bir zıtlaşmayı doğurmuştur.<sup>13</sup>

İkinci ekol ayrımı, belâgat ilminin oluşum sürecinde etkili olan kelâm âlimlerinin Kurʾân'ın iʿcâzını ortaya koyma konusundaki gayretli çalışmaları sonucu ortaya çıkmıştır. Bu âlimlerin Kurʾân merkezinde geliştirdikleri dil ve sanat düşüncesi, zamanla şiir, nesir vb. her türlü sözü kuşatacak genel bir edebiyat anlayışına dönüşmüş ve başta şiir olmak üzere edebî eserlerin değerini aklî istidlâl yolları kullanarak belirleme gibi bir yöneme evrilmiştir.<sup>14</sup>

Arapların hicrî ikinci yüzyıl sonlarından itibaren felsefe ve mantık ilimlerine muttali olmaları, edebiyat ve belâgat anlayışlarındaki tartışmaları tetikleyen diğer bir etmendir. Felsefe yanında dil ve edebiyat ile de uğraşan âlimler, edebiyat ve belâgat alanında aklî bir yöntem benimsenmesini önemsemiş ve bu doğrultuda çaba sarf etmişlerdir.<sup>15</sup> Bu yaklaşımın karşısında ise sanatsal güzelliğin belirlenmesinde aklı değil, sanatsal tecrübeye dayanan "zevk" unsurunu ölçüt kabul eden ve ilk dönemden itibaren şairler ve edebiyat âlimleri tarafından temsil edilen edebî eleştiri anlayışı yer almıştır. Aklî yöntem (mantıkî yöntem) ve edebî yöntem (diğer bir ifade ile sanatsal yöntem) şeklinde gerçekleşen zıtlık zaman zaman yumuşamış ve bazı âlimler tarafından yöntemler birleştirilmiş; bazen de birlikte kullanılmıştır. Bazı araştırmacılara göre ise bu çatışma nihaî olarak aklî yöntemi kullanan kelâmî ekolün galibiyeti ile neticelenmiştir.<sup>16</sup>

Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılda yapılmış çalışmalara bakılarak çizilen ve kelâmî-edebî veya aklî-edebî yöntemler olarak şekillendirilen bu ekol şeması, dönemin edebiyat anlayışını kaba bir şekilde yansıtmaktadır ve kesinlikten uzaktır.<sup>17</sup> Çünkü en azından yöntem açısından Arap edebiyatçıları arasında benimsenip takip edilmiş tek bir eleştiri geleneği bulunmadığı görülmektedir. Gerçekte ise belli bir eleştiri geleneğine ve ekole atfedilen edebiyatçılar -bazen birbirlerini takip etmiş ve beslemiş olsalar da- bütüncül bir ekol sistematiği geliştirememişlerdir. Bu âlimlerin çoğu kendi edebiyat anlayışını merkeze alan münferit çalışmalar ortaya koymuştur.

Kesin sınırlarla ayrılmış ekollerin bulunmayışı nedeni ile edebiyat âlimlerinin bu ekollere nispet edilmeleri de görece hükümler olmaktan öteye geçememiştir. Bu yüzden, örneğin, sanatsal yöntemi takip ettiği düşünülen bir edebiyatçının eserinde aklî yöntemin veya -tam tersi- aklî yöntemi takip eden bir edebiyatçıda da sanatsal yöntemin izlerine rastlayabilmek mümkündür. Edebî eleştiri alanında aynı ekole nispet edilen âlimlerin aralarında ortak ıstılahlar ve benimsenmiş sabit ölçüler tespit edebilmek de çoğu zaman güçtür. Örneğin kelâmî yöntemin öncülerinden sayılan Câhız (ö. 255/869)'ın eserinde edebî

<sup>13</sup> Muhammed Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî 'inde'l-'Arab* (Kahire: Nahdatu Mısır, 1996), 320.

<sup>14</sup> Hammâdî Sammûd, *et-Tefkîru'l-belâgî 'inde'l-'Arab* (Libya: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Müttehîde, 2010), 42,43.

<sup>15</sup> Ali Zâyd, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye, tarihuhâ, mesâdiruhâ, menâhicuhâ* (Mısır: Mektebetu'ş-Şebâb, 1982), 205.

<sup>16</sup> Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî*, 320.

<sup>17</sup> Sammûd, *et-Tefkîru'l-belâgî*, 429.

yöntemin takdir gördüğünü<sup>18</sup>; İbn Kuteybe'nin de aynı şekilde edebî yöneme daha yakın olmakla birlikte aklî yöneme meylettğini<sup>19</sup>, konulara bazen bir dilci, bazen bir râvî, bazen de bir kelâmcı gibi yaklaştığını<sup>20</sup>; edebî yöntemin temsilcilerinden sayılan İbnu'l-Mu'tezz (ö. 296/908)'in eserinde ise kelâmî yöntemin izlerini görebiliriz.<sup>21</sup> Uygulamalı eleştirî sahası ise, İbn Tabâtabâ (ö. 322/934), el-Âmidî (ö. 371/981) ve el-Kâdî el-Cürçânî (ö. 392/1001)'nin eserlerinde görülebileceği gibi, çoğunlukla eleştirmenin sanatsal beğenilerine ve tecrübesine göre şekillenen hükümlerle dolu bir görüntü sunmaktadır.

Özetle hicrî üçüncü yüzyılda edebiyat çalışmalarında yöntem konusunda bir belirsizlik olduğu, ortak istilahlara ve sabit ölçütlerin bulunmadığı görülür.<sup>22</sup> Ebû Hilâl bu belirsizlik ve eksikliklerin farkına varmış, eserini belâgat ve edebî eleştirî sahasındaki bu dağınık bilgileri sistematik hale getirmek için yazdığını ifade etmiştir. Ona göre başta Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eseri olmak üzere belâgat alanında çok önemli kitaplar yazılmış ancak bu eserlerdeki bilgilerin karmaşık ve düzensiz oluşları onlardan istifade etmeyi zorlaştırmıştır.<sup>23</sup>

Ebû Hilâl, kendisinden önce kaleme alınmış edebiyat eserlerinin hemen hepsine vâkıf, literatüre hâkim bir edebiyat âlimi olarak bu yöntem tartışmalarının farkındadır. Bu yüzden kitabı *es-Sinâ'ateyn*'in hemen girişinde kendi yöntemini ifade eden bir açıklama yapmıştır:

"Bu kitapta amaç kelâmcıların yolunu takip etmek değildir. Kitapta şair ve yazar olan söz sanatkârlarının (edebiyatçıların) amaçlarını hedefledim. Bu yüzden bu başlıkta sözü fazla uzatmayacağım."<sup>24</sup>

Ebû Hilâl el-'Askerî, bu ifadeleri ile edebiyat sahasında iki ekol olduğuna işaret etmektedir: Kelâmcılar ve edebiyatçılar. Bu ekollerin özellikleri ve izledikleri yöntemlerin esaslarına dair ise bir açıklama yapmamaktadır. Buna rağmen ifadelerinin bağlamından "*kelâmcıların yolu*" derken neyi kastettiği anlaşılabilir. Ebû Hilâl bu sözleri, belâgat, fesâhat ve beyân kavramları bağlamında Allah ve Rasûl'ünün belîğ ve fasîh olarak nitelenmeleri hakkındaki görüşleri aktardığı kısa bir başlığın sonunda zikretmiştir. Başka bir ifade ile Ebû Hilâl, kelâmcıların üzerinde konuştukları konulara değinmiş ama bu mevzuları ayrıntılı bir şekilde ele almamayı tercih etmiştir. O, bu kavramları edebiyatın sınırları içinde anlayıp açıklamayı tercih etmiştir. Ancak Ebû Hilâl'in edebî yöntemi benimsediğini gösteren bu açık ifadeleri, onun kelâmî ekole nispet edilmesinin önüne geçememiştir. Bazı araştırmacılar, kitabının muhtevasına, yazım tekniğine, benimsediği görüşlere ve etkilendiği âlimlere bakarak onun izlediği yöntemle ilgili farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

<sup>18</sup> Câhız, şiir konusunda ne dilcilerin ne de râvîlerin yöntemini beğenir. Ona göre bu konuda en sağlam yaklaşım şiir âlimleri ve kâtiplere aittir. Ebû Osman 'Amr bin Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Ali Bû Mulaḥham (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2009), 3/259,260.

<sup>19</sup> İbn Kuteybe, şiirleri lafız ve anlam özelliklerine göre sınıflandırırken sanatsal bir zevke değil, ahlakî ve aklî doğruya göre hareket etmiştir. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1982), 13-16.

<sup>20</sup> İbn Kuteybe'nin şiirde irâb hatalarını önemli bir kusur olarak ele alması dilcilerin yaklaşımına yakındır. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*, 35. Şairlerle ilgili değerlendirmelerini haberlere dayandırması râvîlerin yaklaşımına benzemektedir. Bir örnek olarak bk. İmru'ül-Kays biyografisi İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*, 41-60. Kelâmî yaklaşımları daha çok Kur'ân çalışmalarında ortaya çıkmaktadır. bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, ed. Sa'd b. Necdet Ömer (Dîmeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2014).

<sup>21</sup> İbnu'l-Mu'tezz, bedî sanatlarını ortaya koyarken istilahlara üretme ve tasnif yolunu benimsemiştir. Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-Bedî'*, thk. İrfân el-Mataracî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfe, 2012), 10.

<sup>22</sup> Tabâne, *Ebû Hilâl*, 89.

<sup>23</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 10.

<sup>24</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 15.

Ebû Hilâl'in bir edebiyat âlimi olarak nispet edildiği edebî ekol ve *es-Sinâ'ateyn*'de izlediği yöntemle ilgili -tespit edebildiğimiz kadarıyla- üç farklı görüş ileri sürülmüştür.

### 1.1. Edebî Yöntemi Takip Ettiği Yönündeki Görüşler

Sanatsal yöntem olarak da adlandırılan edebî yöntemde, değerlendirmeler sanat zevki ve güzellik duygusuna dayanır. Mantıkî çıkarımlar ve akıl yürütmeye çok az başvurulur. Bu yöntemi benimseyen edebiyatçılar görüşlerini çoğunlukla, sanatsal tecrübelerinin ışığında değerlendirdikleri ve güzel ya da kötü olarak gördükleri şiir ve nesirden çok sayıda örneğe dayandırmışlardır. Tanım, kural ve sınıflandırmalara çok fazla rastlanmaz.<sup>25</sup> Bu ekole dahil edilen isimlerin başında İbnu'l-Mu'tezz gelir. O, *el-Bedî'* kitabında şairlik yönünün ağır basması sebebiyle şiir zevkini ve bilgisini belirgin şekilde hissettirmiş; tanımlara ve açıklamalara girmeksizin beğendiği örnekleri konu başlıklarına yerleştirmiştir. Sa'leb (ö. 291/904)'in *Kavâidu's-Şi'r* ve İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ* kitapları da benzer bir yöntemle yazılmıştır.

Ebû Hilâl, daha önce ifade ettiğimiz gibi, kitabını yazarken edebiyatçıların yolunu izleyeceğini açıkça ifade etmiştir. Bununla birlikte edebiyatçıların yolu ile ne kastettiğini açıklamamıştır. Bu yüzden onun nasıl bir edebî yöntem izlediği tartışılmıştır.

Emîn el-Hûlî, Ebû Hilâl'in *es-Sinâ'ateyn*'de edebî yöntemi takip ettiğini düşünenlerdendir. Bu görüşünü onun her konuya ilişkin önce Kur'ân'dan, hadisten, sonra da Arap şiiri ve nesrinden onlarca örnek vermesine, yani nazarî bilgilerden ziyade uygulamanın öncelenmesine dayandırmaktadır. Ona göre Ebû Hilâl, akıl yürütme ve mantık yolunu kullanmış olsa da bunu merkeze almamış, edebî zevki ön planda tutmuştur.<sup>26</sup> el-Hûlî, Ebû Hilâl'in aşağıdaki ifadelerini sadece sözün doğruluğuna dikkat kesilen aklî yöntemleri benimsemediği, yanı sıra şiirde sanatsal üstünlüğe önem verdiğine dair bir argüman olarak kullanır:

*"Sözün güzel bir yapı kazanması, onun tatlı ve yumuşak olması ile tamamlanır. Öyle ki, lafızları düzgün, anlamları doğru olan bir söz pekâlâ incelik ve zarafetten yoksun olabilir. Bu yüzden el-Asma'î, Lebîd'in şiiri için "Sanki Taberân kumaşı" demiştir, yani yapısı sağlam ama incelikten yoksun."*<sup>27</sup>

Ahmed Matlûb da Ebû Hilâl el-'Askerî'nin eserindeki çok sayıda şiir ve nesir örneğinden ve onun şairliğinin de olmasından hareketle edebî yöntemi takip ettiğini düşünmektedir. Ona göre yazarın *Dîvânü'l-Meânî*'deki şiir seçimleri, onun edebî zevki ön planda tuttuğunun ve bu zevk unsurunu edebî bir ölçüt olarak kullandığının en açık göstergesidir. Matlûb'a göre bazı kimseler, *es-Sinâ'ateyn*'deki tanım ve tasnif yönteminden dolayı Ebû Hilâl'i belâgata dönük bir eleştirmen olarak görse de onun kitabı bir belâgat eserinden çok bir edebiyat eseri olarak kabul edilmelidir.<sup>28</sup> Ancak Matlûb'a göre de Ebû Hilâl'in -kendisini oraya konumlandırmasa da- kelâmcıların yönteminden etkilenmiş olduğu bir gerçektir. Ne var ki onun edebiyatçıların yolunu izleme gayreti kelâmî yönünü zayıflatmıştır.<sup>29</sup> Seçtiği metinler ve şiirler, bunlar üzerinde yaptığı tahliller ve ince ayrıntılar, onun kitabını bir edip gibi kaleme aldığını göstermektedir.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Emîn el-Hûlî, *Minhâcü tecdîd fi'l-belâga ve'n-nahv ve't-tefsîr ve'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Marife, 1961), 126.

<sup>26</sup> el-Hûlî, *Minhâcü tecdîd*, 160,161.

<sup>27</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 135.

<sup>28</sup> Ahmed Matlûb, *İtticâhâtü'n-nakdi'l-edebî fi'l-karnî'r-râbi' li'l-hicra* (Beyrut: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1973), 96.

<sup>29</sup> Matlûb, *İtticâhâtü'n-nakdi'l-edebî*, 98.

<sup>30</sup> Matlûb, *İtticâhâtü'n-nakdi'l-edebî*, 115.

Ebû Hilâl, dördüncü yüzyılda edebiyat çalışmalarına ciddi şekilde etki eden mantık ve kelâm üslubundan kaçınmak ve edebiyat dairesinde kalmak için çaba harcamıştır. Kitabındaki örneklerin çokluğu, iyi ve kötü arasında tercih yaparken edebî zevke başvurması onun bu çabasında başarılı olduğunu göstermektedir.<sup>31</sup> Ancak edebiyat tarihçileri bu konuda tam olarak ikna olmuş değillerdir. Mesela el-Hûlî, onun edebî yöntemi takip ettiği yönündeki peşin hükmünün ardından Ebû Hilâl ile ilgili düşüncesini değiştirmiştir. İcâzı taklitle değil aklî delillerle açıklanabilir bir mesele olarak görmesi ve kitabının pek çok bölümünde kelâmcıların yöntemini izlemesi sebebiyle, onun kitabının şairlerden daha çok kelâmcıların amacına hizmet ettiğini ifade etmiştir. el-Hûlî'nin başlangıçta edebî yöntemin son temsilcisi olarak gördüğü Ebû Hilâl hakkındaki nihaî hükmü, kendisini edebî yöntemle sınırlayamamış ve kelâmcıların etkisinden kurtulamamış olmasıdır.<sup>32</sup>

Ebû Hilâl'in edebî yöntemi izleyeceğine dair ifadelerine rağmen bu yöntemi izleyip izlemediğinin tartışılmasının iki ana nedeni vardır. İlki Ebû Hilâl'in kitabını telif etme motivasyonunun dinî metinleri anlama ve onların üstünlüğünü ortaya koymak olması, ikincisi de edebî yöntemle kaleme alınmış eserlerden farklı bir şekilde kaleme alınmış olmasıdır. Ebû Hilâl, edebiyatçıların yaptığı gibi üstün edebî örneklerden hareketle "güzel ve iyi" olanı nakletmekle yetinmemiştir. İstihlârlara, tanımlara önem vermiş, iyi ve kötü örnekler vererek iyi olanın özelliklerini açıklamaya gayret etmiştir. Edebiyatçıların yöntemine yakınlığı, onların edebî beğenilerine itibar etmesi ve bu konuda onların görüşlerine dayanmasından ibarettir.

## 1.2. Kelâmî ve Mantıkî Yöntemi Takip Ettiği Yönündeki Görüşler

Kelâmî yöntem, edebî yöntemin aksine sözün doğruluğu ve değerini zevke değil, aklî kaidelere ve mantıksal kurallara dayanarak açıklama yöntemidir. Bu yöntemin en belirgin özellikleri, tanımlama ve tasnif yapmak, örneklerden ziyade -veya öncelikle- kurallara yer vermektir. Bu ekolü edebiyat ile buluşturan etken, kelâmcıların Kur'ân'ın icâzına olan ilgilerinden dolayı, sözün üstünlüğüne ve güzelliğine dayanan aklî kurallar inşâ etmek istemeleridir.<sup>33</sup> Kelâmî yöntemin ilk temsilcisi olarak belâgat ilminin ilk eserlerinden sayılan *el-Beyân ve't-Tebyîn*'in sahibi Câhız gösterilir. Çünkü onun Arap dilinin ve kelâmının üstünlüğünü ispatlama çabası, bu üstünlüğün en açık örneğinin Kur'ân ve peygamberin sözlerinde olduğunu göstermek içindir.<sup>34</sup>

Kelâmî yöntem, edebiyatçıları tarafından çok tercih edilmemiş, özellikle şiir ustalarının bir eleştiri yöntemi olarak kullanılmamıştır. Ancak belâgat ilminin gelişiminde kelâmcıların bu yöntemi oldukça etkili olmuştur.<sup>35</sup>

Edebî eserlerin değerlendirilmesinde aklî ölçütler belirlemeyi ve bu ölçütlere dayanarak hüküm vermeyi bir eleştiri yöntemi olarak benimseyen diğer kesim de mantıkî eleştiri yöntemi takipçileridir. İcâz meselesine ve dinî nasrlara değinmemeleri ve amaçları itibari ile kelâmî yöntemden ayrılan, ancak aklî kurallar belirleme ve tanımlar yapma açısından onunla ortaklık gösteren mantıkî yöntem, edebî eleştirinin gelişmesinde oldukça etkili olmuştur.

<sup>31</sup> Hasan Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 259.

<sup>32</sup> el-Hûlî, *Minhâcü tevdîd*, 162.

<sup>33</sup> el-Hûlî, *Minhâcü tevdîd*, 126.

<sup>34</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/37.

<sup>35</sup> Belâgat ilminin gelişmesinde etkili olmuş kelâm alimlerinden bazıları: Bişr b. Mu'temir (ö.210/825), Câhız (ö. 255/869), el-Hattâbî (ö. 388/998), er-Rummânî (ö. 384/994), el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), ve İbn Sinan el-Hafâcî (ö. 466/1073). Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebe*, 69,102,340,343,345,412.

Mantıkî yöntemi edebî eleştiri alanında bariz bir şekilde uygulayan ilk kişinin Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]) olduğu söylenebilir.<sup>36</sup>

Ebû Hilâl el-‘Askerî, *es-Sinâ‘ateyn*’in girişinde kelâmcıların yolunu takip etmeyeceğini açıkça belirtmiş olmasına rağmen kelâmî ya da aklî yöntemi izleyen isimler arasına dahil edilmiştir. Bunun sebebi Ebû Hilâl’in *es-Sinâ‘ateyn*’i kaleme almadaki motivasyonu ile kelâmcıların belâgat ilmine yönelmelerindeki motivasyonlarının aynı olmasıdır. O da tıpkı kelâmcılar gibi kitabını dinî amaçlarla kaleme almıştır. Kitabının giriş bölümünde, belâgat ilminin ve fesahat bilgisinin, marifetullahtan sonra en yüksek ilimler arasında olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre “(...) *Belâgat ve fesâhati bilmek, doğru yola eriştiren Allah’ın kitabının i‘câzını bilmeyi sağlar. Böylece nübüvvetin gerçekliği ortaya konmuş, küfür ve şüpheler, kesin ve sağlam delillerle giderilmiş olur.*”<sup>37</sup>

Bu ifadeler Ebû Hilâl’in tıpkı kelâmcılar gibi Kur’ân’ın i‘câzını ispat için belâgat bilgisinin zorunluluğunu kabul ettiğini göstermektedir. Ancak ona göre belâgat ilminin tek faydası bu değildir. Belâgat bilgisi ona göre hem edebî eserleri üreten sanatçılar hem de edebî eserleri nakleden râvîler ve bu eserleri değerlendiren âlimler için de zorunludur. İlk olarak edebiyatçılar için zorunludur, çünkü onlar, amaçladıkları “iyi” ye ulaşmak ve “kötü”den kaçınmak için belâgat ilminin inceliklerini bilmek zorundadırlar. İster kaside okuyan bir şair ister risâle kaleme alan bir kâtip olsun, bir kişi belâgat bilmediğinde sözlerinde yanlış yapar ve kendini rezil eder.<sup>38</sup> Belâgat aynı şekilde edebiyat âlimleri ve râvîler için de zorunlu bir bilgidir, zira onlar seçimlerini belâgat bilgisine dayanarak yaparlar. Bu bilgi olmadan şiir ve nesrin iyi olanlarını bırakarak kötü örnekleri seçip rivayet etmeleri veya beğenilerinde hata yapmaları söz konusu olur.<sup>39</sup>

Ebû Hilâl’in kelâmcıların yöntemini takip ettiğine dair ileri sürülen görüşlerin tamamı, onun belâgat ilminin önemine işaret eden giriş sadedindeki bu değerlendirmelerine dayanır. Bunların dışında onun kitabında kelâmî yöntemin izlerini bulmak ancak özel bir çaba ile mümkün olabilir. Ebû Hilâl, *es-Sinâ‘ateyn*’in girişinde dinî gayelerini zikretmiş olsa da bazı araştırmacılara göre, kitabın devamında bu gayeden uzaklaşmıştır. Onun Kur’ân ayetlerini, ele aldığı konularda sadece istişhâd için kullanmış olması, onlar üzerinde edebî incelemelerde bulunmaması onu kelâmcı belâgat âlimlerinden uzaklaştırmıştır.<sup>40</sup>

Tanım ve tasnif noktasında gösterdiği dikkat tek başına Ebû Hilâl’i kelâmî-aklî-mantıkî yöntemleri kullanan bir edebiyatçı olarak göstermek için yeterli bir neden gibi görünmemektedir. Bu dikkat daha çok onun edebiyat literatüründe eksiklik olarak gördüğü dağınık ve systemsiz yazım tekniğini eleştirmesinden kaynaklanır. Bu yüzden onun yöntemi, bir düşünce ve yaklaşım biçiminden ziyade bir yazım yöntemi olarak görülebilir. Diğer bir deyişle onun yöntemi teorik bir edebiyat inşası değil, sistematik bir edebiyat imlâsıdır. Bu sebeple Ebû Hilâl’in izlediği yöntemin, edebî-kelâmî şeklinde karşılık ifade eden iki yöntemden biri ya da diğeri değil, ikisini bir araya getiren ya da araç olarak kullanan üçüncü bir yöntem olduğu ileri sürülmüştür. Bu da takrîrî olarak isimlendirilen bir tür yazım yöntemidir.

<sup>36</sup> Mendûr, *en-Nakdu’l-menhecî*, 320; Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, 254.

<sup>37</sup> el-‘Askerî, *es-Sinâ‘ateyn*, 7.

<sup>38</sup> el-‘Askerî, *es-Sinâ‘ateyn*, 8.

<sup>39</sup> el-‘Askerî, *es-Sinâ‘ateyn*, 8.

<sup>40</sup> İbrâhim Selâme, *Belâgatu Aristo beyne’l-Arab ve’l-Yûnân* (Kahire: Mektebetü’l-Anglo el-Mısriyye, 950), 147. Selâme’ye göre Ebû Hilâl’deki bu eksikliği Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) tamamlamış ve ayetleri sadece delil olarak kullanmayıp, onları belâgat açısından tahlil ederek Kur’ân’ın edebî üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Selâme, *Belâgatu Aristo*, 148.

### 1.3. Takrîrî Yöntemi Takip Ettiğine Yönelik Görüşler

Takrîrî yöntem, mevcut bilgilerin düzenleme, sınıflandırma ve başlıklandırılmasına dayanan didaktik bir telif yöntemidir. Bu yöntemin en belirgin özelliği konuların tanım, tasnif ve örneklere başvurularak ele alınması ve derli toplu bir şekilde sunulmasıdır.<sup>41</sup> İlk olarak dilciler tarafından takip edilen bu yöntemin ilk örnekleri arasında İbn Sikkît (ö. 244/858)'in *İslâhu'l-Mantık* ve İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-Kâtib* isimli eserleri zikredilebilir.

Ebû Hilâl'in *es-Sinâ'ateyn*'de tanım, tasnif ve başlıklar konusunda gösterdiği hassasiyeti onun eserinin takrîrî yönteme göre yazılmış olduğu yönünde bir kanaat doğurmuştur.<sup>42</sup> Ebû Hilâl'in bizzat kendisi kitabının girişinde bu konudaki gayretini ifade etmiştir. Ona göre edebiyat ve belâgat alanında çok faydalı kitaplar yazılmıştır. Ancak bunlar sistemli ve düzenli bir şekilde kaleme alınmamıştır. Bu durum onlardan istifadeyi zorlaştırmıştır. Bu yüzden nesir ve şiir sanatları ile ilgilenen kişilerin ihtiyaç duyacağı bilgileri bir araya getirmeyi hedeflemiş ve kendisinden önce dağınık bir şekilde kitaplarda toplanan bu faydalı bilgileri tasnif etme gereği duymuştur.<sup>43</sup>

Ebû Hilâl, bu iddiasında başarılı olmuş görünmektedir. Çünkü kitabını edebiyat, belâgat ve eleştiri alanlarındaki bilgileri kuşatacak şekilde bölümlere ayırmış, ince ve titiz taksimler yapmıştır. Her bir başlıkta ele aldığı ıstılahın tanımını yapmış, varsa konu hakkındaki ihtilaflara değinmiş ve sonrasında çok sayıda örnek vermeye çalışmıştır. Bu yöntemi kitabının sonuna kadar takip etmiştir.

Ebû Hilâl'in eseri takrîrî yöntemin güzel bir örneği olarak görülmüştür. Onun kitabı edebî eleştirinin ve belâgatın olgunlaştığı bir dönemde Arap edebiyatının ve şiir anlayışının bir özetini sunmaktadır.<sup>44</sup> *es-Sinâ'ateyn*, bu yüzden edebî eleştiri ve belâgat ilimlerinin gelişmesine katkı sağlayan önemli bir eser olarak kabul edilmiş ve tasnifindeki titizlikten dolayı takdir edilmiştir.<sup>45</sup> Ancak bu görüş aynı zamanda Ebû Hilâl'in kitabının özgün olmadığı, ilim çevrelerinde dolaşımda olan mevcut bilgilerin tekrarından ibaret olduğu şeklinde bir anlayışın doğmasına sebep olmuştur. *es-Sinâ'ateyn* hakkındaki söz konusu bu iddiaları tahlil ettikten sonra onun özgünlüğünü tartışmak isabetli olacaktır.

## 2. es-Sinâ'ateyn'in Kaynakları ve Özgünlüğü

Ebu Hilâl, daha önce ifade ettiğimiz üzere kendisinden önceki edebî literatüre hâkim bir âlimdi. Onun *es-Sinâ'ateyn* eserinde selefi olan edebiyatçıların kitaplarından izler görmek mümkündür. Ancak bazı edebiyat tarihçilerine göre *es-Sinâ'ateyn* kendisinden önceki görüşleri derlemenin ötesine geçememiş ve edebiyat çalışmalarına özgün bir katkıda bulunmamıştır.<sup>46</sup> Ebû Hilâl'in bu ilme katkısı, -şayet varsa- hicrî dördüncü yüzyıl itibarıyla Arap dünyasında hâkim olan edebî zevki ve eleştiride belirlenmiş ölçütleri sistemli bir şekilde bir araya getirmekten ibarettir.

Ebû Hilâl'in *es-Sinâ'ateyn*'de kendisinden önceki âlimlerden bazılarının ismini ve eserlerini zikrederek, bazılarının ise isimlerini zikretmeksizin istifade ettiği anlaşılmaktadır. İsmi zikrettiği âlimlerden biri, kitabı *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i zengin ancak istifadesi zor bir eser olarak gördüğü Câhız, diğeri de özellikle edebiyat ilminin ıstılahî gelişimine katkı sağladığını düşündüğü Kudâme b. Ca'fer'dir. Ancak Ebû Hilâl'in bu isimler dışında ismini ve

<sup>41</sup> Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî*, 323.

<sup>42</sup> Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî* (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 590.

<sup>43</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 10.

<sup>44</sup> Kusayy el-Hüseyn, *en-Nakdu'l-edebî 'inde'l-'Arab ve'l-Yûnan* (Lübnan: Müessesetu'l-Hadîse li'l-Kitab, 2003), 444,445.

<sup>45</sup> Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, 357.

<sup>46</sup> Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, 357.

eserlerini zikretmediği pek çok âlimden istifade ettiği anlaşılmaktadır. *es-Sinâ'ateyn*'in özgün olmadığı yönündeki iddiaların isabetli olup olmadığı *es-Sinâ'ateyn*'de geçen bilgilerin izlerini daha önce kaleme alınmış kaynaklarda sürerek ele alınabilir.

## 2.1. el-Beyân ve't-Tebyîn

Ebû Hilâl'in kitabını kaleme alırken Câhız'dan etkilendiği pek çok kişi tarafından ifade edilmiştir.<sup>47</sup> Gerçekten de *es-Sinâ'ateyn*'de Câhız'ın etkisi açıkça görülür. Ebû Hilâl öncelikle kitabının başında edip ve şairlerin yöntemini izleyeceğini ifade ederken, edebî eleştiri konusunda -dilcilerin, râvîlerin veya kelâmcıların değil- yalnızca edip ve kâtiplerin görüşlerine itibar edilmesi gerektiğini belirten Câhız ile aynı çizgidedir.<sup>48</sup> Edebî eleştirinin önemli problemlerinden biri olan lafız ve anlam konusunda da Câhız'dan etkilenmiş ve onun konu ile ilgili meşhur ifadelerini (Câhız'ın ismini anmadan) benzer bir şekilde aktarmıştır: "Anlamları ortaya koymak mesele değildir. Çünkü anlamları Arap, Acem, şehirli, köylü (herkes) bilir. Asıl mesele lafzın iyi ve güzel, saf, parlak ve kusursuz olmasıdır. Zarafet ve akıcılığının çok olması, doğru şekilde bir araya getirme ve terkip etmektir. Nazmında ve telifinde bir kusur bulunmamasıdır. (...)"<sup>49</sup>

Ebû Hilâl'in ayrıca belâgat ve fesâhat tanımlarının çoğunu Câhız'dan aynen naklettiği görünür.<sup>50</sup> Ancak rivayet ettiği tanımların birçoğu için açıklama yapan ve örnekler veren Ebû Hilâl'in böylece isim zikretmeden yaptığı alıntıların üzerini örttüğü iddia edilmiştir.<sup>51</sup> Ebû Hilâl, ne kadar istifade etmiş olsa da -ki kitabının girişinde bunu açıkça ifade etmiştir- gerek muhtevası gerekse tasnif ve başlıkları itibari ile Câhız'ın eseri *el-Beyân*'dan farklı bir edebiyat kitabı kaleme almıştır. *es-Sinâ'ateyn*, *el-Beyân*'a göre oldukça sistematik bir kitaptır ve Ebû Hilâl'in kitabında Câhız'ın temas etmediği pek çok mesele ve konu yer alır.<sup>52</sup>

## 2.2. Kitâbu'l-Bedî

*es-Sinâ'ateyn*'in yarısına yakınına teşkil eden "bedî sanatları" bölümüne, bu alanda telif edilmiş ilk eser sayılan İbnu'l-Mu'tezz'in *Kitâbu'l-Bedî* eserinin kaynaklık ettiği iddia edilmiştir.<sup>53</sup> Bedî sanatlarının isimleri, tanımları ve örnekleri konusunda Ebû Hilâl'in İbnu'l-Mu'tezz ile benzerlik gösterdiği doğrudur. Ebû Hilâl, İbnu'l-Mu'tezz'in ismini bazen zikrederek<sup>54</sup> bazen de zikretmeksizin ondan alıntılar yapmıştır.<sup>55</sup> Ancak Ebû Hilâl'in bu konuda İbnu'l-Mu'tezz'in kitabını geride bıraktığı da açıkça görülmektedir. Tespitlerimize göre Ebû Hilâl ile İbnu'l-Mu'tezz'in kitaplarında müşterek olan bedî sanatlarının sayısı yalnızca on ikidir. Bu sayı *es-Sinâ'ateyn*'de sayısı otuz beşi bulan bedî sanatlarının yarısından

<sup>47</sup> Matlûb, *İtticâhâtü'n-nakdi'l-edebî*, 100; Selâme, *Belâgatu Aristo*, 174; Emel Atâullah, *Ebû Hilâl el-'Askerî nâkiden* (Ürdün: Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Master, 1996), 25; Tabâne, *Ebû Hilâl*, 74; Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, 352.

<sup>48</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/260; el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 15.

<sup>49</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 51. Câhız'ın bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "Anlamlar yollara saçılmıştır. Onu Acem, Arap, bedevî, köylü ve şehirli (herkes) anlar. Asıl iş vezni oturtmak, lafızları seçmek, kolaylıkla söylemek, etkileyicilik, iyi bir kalıba dökmektir. Çünkü şiir, üretimdir. Bir tür dokuma, bir çeşit resmetmedir." Ebû Osman 'Amr bin Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân* (Lübnân: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 3/67.

<sup>50</sup> Bu alıntılar iki kitabın ilgili bölümlerinde açıkça görülebilir: el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 18-48; el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/91-100.

<sup>51</sup> Tabâne, *Ebû Hilâl*, 75.

<sup>52</sup> Örneğin şiir intihali (ahz) konusunu Ebû Hilâl özel bir başlıkta ele almıştır. el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 153. Câhız'ın değinmediği bedî sanatlara uzun bir bölüm ayırmıştır. el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 207-337. Şiirin bölümleri ve özellikleri konusu da Ebû Hilâl'in ayrıca ele aldığı bir konudur. el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 337.

<sup>53</sup> Tabâne, *Ebû Hilâl*, 76; Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî*, 322.

<sup>54</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 254,320.

<sup>55</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 243,252,309,310.



daha azdır. İbnu'l-Mu'tezz'in kitabında geçen ve *es-Sinâ'ateyn*'de geçmeyen altı sanat varken *es-Sinâ'ateyn*'de geçip *Kitâbu'l-Bedî*'de yer almayan yirmi yedi sanat vardır.<sup>56</sup>

İbnu'l-Mu'tezz, kitabını "bedî" ve "mehâsinu'l-kelâm ve's-şî'r" şeklinde iki bölüme ayırmış, bedî bölümünde yalnızca beş sanatı ele almışken<sup>57</sup> Ebû Hilâl onun bu taksiminin tersine (teşbih dışında) tüm sanatları bedî başlığında ele almıştır. Ayrıca İbnu'l-Mu'tezz bazı sanatlar için tanım yapmadan sadece örnekler vermiş<sup>58</sup> ve bu konuda edebiyatçıların yolunu izlemişken, Ebû Hilâl takrîr yöntemi izlemiş, her sanat için önce tanım yapmış, daha sonra ayetlerden, şiir ve Arap sözlerinden örnekler vermiştir.<sup>59</sup> Aralarındaki farklılıklardan biri diğeri de İbnu'l-Mu'tezz'in kitabında tümevarım yolunu, Ebû Hilâl'in ise tündengelim metodunu izlemiş olmasıdır.<sup>60</sup>

Bu tespitler, Ebû Hilâl'in İbnu'l-Mu'tezz'den istifade ettiğini, ancak bedî konusunda sadece onu takip etmediğini göstermektedir. Bu iki isim arasında yapılacak bir mukayesenin yalnızca bedî ilminin ve bedî sanatların ıstilahî gelişiminin gösterilmesi açısından anlamlı olacağı söylenebilir.

### 2.3. Nakdü's-Şî'r

Ebû Hilâl'in kitabında etkisi açıkça görülen isimlerden biri de Kudâme b. Ca'fer'dir. Ebû Hilâl, bazı kaynaklarda Kudâme'nin edebî eleştiri yöntemi olarak kullandığı mantıkî yöntemin bir takipçisi olarak gösterilir. Dahası Ebû Hilâl Kudâme'nin *Nakdü's-Şî'r*'deki eksiklerini tamamlamış, tanımları ve örnekleri ile Kudâme'nin çizgisini güçlendirmiş bir isim olarak görülür.<sup>61</sup>

Kudâme'nin Ebû Hilâl üzerindeki etkisi bazı konularda açık bir biçimde görülebilir. Örneğin Kudâme'nin şiir temaları hakkındaki -Arap şiir anlayışının genel özelliklerine pek de uyumlu olmayan- yaklaşımı kendisinden sonra ilk kez Ebû Hilâl'de görülür.<sup>62</sup> Bu yaklaşıma göre medh temasında şair övgüsünü bedensel üstünlüklerden ziyade akıl, cesaret, adalet ve iffet gibi ahlâkî özelliklere dayandırmalıdır.<sup>63</sup> Aynı şekilde hicv teması da bu ahlâkî özelliklerin yokluğuna dayanmalıdır.<sup>64</sup> Ebû Hilâl de -Arap şiirinde aksine pek çok örneği bulunmasına rağmen- övgü ve yerginin bedensel özellikler ve nesep gibi dış faktörlere değil, ahlâkî özelliklere dayanması gerektiğini belirtir.<sup>65</sup> Aynı şekilde nesîb ve vâsif temaları hakkında da Kudâme ile paralel görüşlere sahiptir.<sup>66</sup> Ebû Hilâl, şiir temalarını tasnif ve tanımlama konusunda da Kudâme'nin yöntemini izlemiştir.<sup>67</sup> Ebû Hilâl ile Kudâme arasındaki diğer bir benzerlik de bu iki âlimin eleştiri konusunda edebî türleri kuşatıcı olmalarıdır. İkisi de şiirin yanında nesir türlerinin de özellikleri ve üstünlükleri ile ilgilenerek diğer edebiyat âlimlerinden ayrılmışlardır.

<sup>56</sup> Bu sanatlar sıhhatu't-taksim, sıhhatu't-tefsir, işaret, irdâf, tevâbi', mümâsele, gulûv, mübalağa, aks, tezyîl, tersîf, îğâl, tevşih, tetmîm ve tekmîl, istidrâd, cem', istisnâ, teşîr, mücâvera, istişhâd ve ihticâc, ta'attuf, mudâ'afe, tatrîz, telattuf, selb ve îcâbtır.

<sup>57</sup> İbnü'l-Mu'tezz, *el-Bedî*, 75.

<sup>58</sup> İbnü'l-Mu'tezz, *el-Bedî*, 15,79,82,83,85,88,104.

<sup>59</sup> Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî*, 329.

<sup>60</sup> Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî*, 328.

<sup>61</sup> Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî*, 322.

<sup>62</sup> Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî*, 325.

<sup>63</sup> Ebû'l-Ferec Kudâme b. Cafer b. Kudâme el-Kâtib el-Bağdâdî Kudâme, *Nakdu's-şî'r* (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2015), 66.

<sup>64</sup> Kudâme, *Nakdu's-şî'r*, 92.

<sup>65</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 82,87.

<sup>66</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 105.

<sup>67</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 107.

Ebû Hilâl'in, Kudâme'nin bazı görüşlerini ismini zikrederek naklettiği, bazılarını ise isim vermeden alıntıladığı görülür.<sup>68</sup> Yine bazı başlıklarda Kudâme'den aynen nakiller yaptığı, bazılarında ise onun tespitlerini eksik bularak tashih ettiği olmuştur. Mesela Kudâme'nin "muâzele" tanımının yanlış olduğunu ifade etmiştir.<sup>69</sup> Yine Kudâme'nin "mutâbaka" için yaptığı tanımlı çoğunluğun görüşüne uymadığı için kabul etmemiştir.<sup>70</sup>

Ebû Hilâl, her ne kadar bazı görüşlerine katılmasa da -farkında olarak ya da olmayarak- Arap edebî eleştirisine görüşleri ve yöntemi ile farklılık ve yenilik katmış olan Kudâme'nin az sayıdaki takipçilerinden biri olmuştur. Bu durum Ebû Hilâl'in geleneksel edebî eleştiri yöntemlerinden ve aynı zamanda kelâmî belâgat usullerinden ayrılmasında; tasnif ve istihlak konusundaki titizliği üzerinde etkili olmuş gibi görünmektedir.

#### 2.4. el-Muvâzene

*es-Sinâ'ateyn*'i kaleme alırken Ebû Hilâl'in istifa ettiği iddia edilen isimlerden biri diğeri el-Âmidî (ö. 371/981)'dir.<sup>71</sup> Onun Arap şiirinin iki büyük şairi olan el-Buhturî ve Ebû Temmâm'ın şiirleri ve şairliklerini karşılaştırdığı kitabı *el-Muvâzene*, mukayeseli edebî eleştirisinin en önemli eserlerinden biridir. Ebû Hilâl bazı konuları ele alırken bu önemli eserden kaynak olarak istifa etmiştir.

Ebû Hilâl, şiir intihali konusunda el-Âmidî'den faydalanmıştır. Bu konuda dönemine kadar yapılmış tartışmalara vakıf olan ve konu hakkındaki görüşleri düzenli bir şekilde bir araya getirip açıklayan Ebû Hilâl, güzel ve kötü olarak ikiye ayırdığı intihal (ahz) örneklerinin büyük kısmını *el-Muvâzene*'den alıntılanmıştır.<sup>72</sup> Ayrıca istiare konusunda da el-Âmidî'nin görüşlerine dayanarak hatalı istiare için Ebû Temmâm'ın şiirlerinden örnekler vermiştir.<sup>73</sup> Ebû Hilâl'in anlamla ilgili kusurları ele alırken, şairlerin -özellikle de Ebû Temmâm'ın hatalarını- yine *el-Muvâzene*'den naklettiği görülür.<sup>74</sup> Ancak Ebû Hilâl bu değerlendirmelerinin hiçbirini için el-Âmidî'yi kaynak göstermemiştir.

#### 2.5. 'İyâru's-Şi'r

Ebû Hilâl'in kaynakları arasında sayılabilecek diğeri bir isim de İbn Tabâtabâ (ö. 322/934)'dır. Örneğin Ebû Hilâl'in şiir nazmetmenin keyfiyeti hakkındaki görüşleri, kitabında adını hiç zikretmediği İbn Tabâtabâ'nın *'İyâru's-Şi'r*'de ilgili başlıktaki değerlendirmeleri ile aynı doğrultudadır. Ebû Hilâl bu bölümde İbn Tabâtabâ'nın şiir üretimi, anlam ve lafız, anlam

<sup>68</sup> el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 204,270,280.

<sup>69</sup> el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 130. Bk. Kudâme, *Nakdu's-Şi'r*, 176.

<sup>70</sup> el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 241. Ebû Hilâl'e göre mutâbaka, "risâle, hitâbe veya beytin bir parçasında birbirine zıt iki kelimenin bir arada bulunmasıdır, siyah ve beyaz, gece ve gündüz gibi." Bu istihlakla ilgili genel kanaatin bu olduğunu belirterek sadece Kudâme'nin farklı bir tanımlama yaptığını belirtir. el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 241. Kudâme mutâbakayı "anlamları farklı ama lafızları benzer olan iki kelimeyi farklı anlamlara gelecek şekilde bir arada kullanmak" şeklinde tanımlamıştır. Kudâme, *Nakdu's-Şi'r*, 162. Muâzele Ebû Hilâl'e göre "lafızların birbirine karışması, üst üste binmesi" şeklinde gerçekleşen bir nazım kusurudur. Kudâme'nin muâzele için "aynı cinsten olmayan şeylerin birbiri için kullanılması" şeklinde yaptığı tanım ve bu durumu bozuk istiare olarak değerlendirmesi Ebû Hilâl'e göre yanlıştır. el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 130,131; Kudâme, *Nakdu's-Şi'r*, 176.

<sup>71</sup> Abbâs, *Târîhu'n-nakdî'l-edebî*, 356; Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî*, 321.

<sup>72</sup> el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 156,159,168,171,173,175,176,177,181,182. Karşılaştırma için bk. Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr - Abdullah el-Muhârib (Dâru'l-Meârif, Mektebetü'l-Hancî, 1994), 1/65,66,69,70,83,91,97,74,75,322,330,332,325,326, 327,350.

<sup>73</sup> el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 239,240. Karşılaştırma için bk. el-Âmidî, *el-Muvâzene*, 261-280.

<sup>74</sup> Ebû Hilâl'in Ebû Temmâm hakkındaki görüşleri için bk. el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 99,100,101,102,103. Karşılaştırma için bk. el-Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/158,175,187,189,211. el-Buhturî hakkında bazı görüşleri için bk. el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 100,101,102. Karşılaştırma için bk. el-Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/160,204,207,208,209.

ve vezin, anlam ve kafiye arasındaki uyum ve bütünlük hakkındaki sözlerini neredeyse aynen nakleder: “Şiir üretmek isteyen kişi öncelikle zihninde nazma dökmek istediği anlamları hazırlar, sonra o anlamlara uygun vezin ve kafiyeyi belirler. Çünkü her anlam için kullanılması ve kullanılmaması gereken ölçüler vardır (...)”<sup>75</sup> Şiirin güzelliğinin, nazmının güzelliğine dayandığı konusundaki ifadeleri de İbn Tabâtabâ’dan alıntılanmış görünmektedir.<sup>76</sup>

Ebû Hilâl’in, müstakil bir başlıkta ele aldığı şiirin bölümleri ve bu bölümler arasındaki geçişlerin niteliği hakkındaki sözlerinin de İbn Tabâtabâ’nın konu ile ilgili değerlendirmelerine dayandığı iddia edilmiştir.<sup>77</sup> Ebû Hilâl’in ayrıca teşbih bahsinde İbn Tabâtabâ’dan alıntılar yaptığı, onun verdiği örneklere dayanarak konuya açıklık getirdiği görülüyor.<sup>78</sup> Bununla birlikte belirtmek gerekir ki, Ebû Hilâl ile İbn Tabâtabâ’da ortak olan bu görüşler, zaten edebiyat çevrelerinde dolaşımda olan yaygın bilgilerdir. Bu yüzden Ebû Hilâl’in bu görüş ve ifadelerinin tamamının intihal olarak değerlendirilmesi haksız bir yargı olacaktır.

## 2.6. el-Vesâta

Ebû Hilâl, hicrî dördüncü yüzyılın önemli edebiyatçılarından biri olan el-Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001)’den de etkilenmiş ve ismini zikretmeksizin onun kitabından alıntılar yapmıştır. Özellikle “teşbih” başlığında el-Cürcânî’nin etkisi açıkça görülür. Şairlerin, hem eski hem yeni şiirde yaygın olarak kullanılan ve artık müşterek sayılan meşhur teşbihleri kullanmalarının intihal olarak değerlendirilmeyeceğini ifade eden el-Cürcânî’nin bu bağlamdaki açıklamaları Ebû Hilâl tarafından neredeyse aynen aktarılmıştır.<sup>79</sup> Ayrıca Ebû Hilâl’in günlük dil ile edebî dil arasında yaptığı ayırım<sup>80</sup> ve el-Mütenebbî’nin beyitleri hakkındaki bazı eleştirileri el-Cürcânî’nin kitabı *el-Vesâta*’ya dayanmaktadır.<sup>81</sup>

Ebû Hilâl’in etkilendiği ve *es-Sinâ’ateyn*’de görüşlerini aktardığı iddia edilen başka isimler de vardır. Anlamların taksimi konusunda dilci Sîbeveyhi’den<sup>82</sup>, bedî sanatlar için kullandığı ıstılahlar için dayısı Ebû Ahmed el-'Askerî (ö. 382/992)’den<sup>83</sup>, i'câz ve teşbih konularında er-Rummânî (ö. 384/994)’den<sup>84</sup>, bedî sanatlar için şahid olarak kullandığı ayetlerin seçiminde el-Bâkılânî (ö. 403/1013)’den<sup>85</sup> alıntılar yaptığı söylenmiştir.

Yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz örnekler, Ebû Hilâl’in belâgat, edebiyat ve eleştirî alanında yeni düşünceler ortaya koymadığı ve kitabını kendisinden önce bu alanda yapılmış çalışmalardan alıntılar yaparak telif etmiş olduğu yönünde genel bir kanaat oluşmasına neden olmuştur. O dönemin edebiyat atmosferi bilgilerin nakil yolu ile aktarılmasına izin veriyor olsa da Ebû Hilâl’in alıntılardığı bilgilerin kaynaklarını -birkaç istisna hariç- zikretmemiş olması onun hakkındaki bu olumsuz kanaati güçlendirmiştir. Bu sebeple *es-Sinâ’ateyn* çoğu kişi tarafından alana katkı sağlayan, özgün bir edebiyat eseri olarak görülmemiştir.

<sup>75</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ’ateyn*, 113,114. Karşılaştırma için bk. Muhammed Ahmed el-Alevî İbn Tabâtabâ, *‘ÿâru’s-şîr*, thk. Abbas Abdüssâtir (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 11.

<sup>76</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ’ateyn*, 51. Karşılaştırma için bk. İbn Tabâtabâ, *‘ÿâru’s-şîr*, 131.

<sup>77</sup> Şevkî Dayf, *el-Belâga, tatavvur ve târîh* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1995), 146.

<sup>78</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ’ateyn*, 189-191. Karşılaştırma için bk. İbn Tabâtabâ, *‘ÿâru’s-şîr*, 23-26.

<sup>79</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ’ateyn*, 187-188. Karşılaştırma için bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Abdilazîz Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî* (Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 183-185.

<sup>80</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ’ateyn*, 121.

<sup>81</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ’ateyn*, 341-342. Karşılaştırma için bk. Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 155-156.

<sup>82</sup> Hâlim Öznurhan, “Ebû Hilâl el-'Askerî'ye Göre Lafız ve Anlam”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 153.

<sup>83</sup> Dayf, *el-Belâga, tatavvur ve târîh*, 144,145.

<sup>84</sup> Dayf, *el-Belâga, tatavvur ve târîh*, 141.

<sup>85</sup> Dayf, *el-Belâga, tatavvur ve târîh*, 142-144.

*es-Sinâ'ateyn*'in özgünlüğü hakkındaki bu yargıyı kesinleştirmeden Ebû Hilâl'in kitabına bir daha bakmak gerekebilir. Öncelikle Ebû Hilâl içerik itibari ile kitabının özgün bir eser olduğunu zaten iddia etmemiştir. Kitabını yazma sebebini bu alanda bilgilerin ortaya konulmamış veya eksik bırakılmış olması değil, dağınık bir şekilde bulunması şeklinde açıklamıştır. Örnekler arasında kaybolmuş, sayfalar arasında çokça dolaşarak ve uzun mesailer harcanarak ancak ulaşılabilecek bu bilgileri kapsamlı bir şekilde bir araya getirmeyi amaçladığını ifade etmiştir.<sup>86</sup> Onun özgünlük iddiasında bulunduğu, daha önce kimsenin değinmediği bazı konulara ilk olarak kendisinin temas ettiğini söylediği bölümler de vardır. Önceki âlimlerin bahsetmediğini belirttiği altı tane bedî sanatına ilk kez kendisinin değindiğini söyler: teşîr, mücâvere, tatrîz, mudâ'af, istişhâd ve telattuf.<sup>87</sup> Bu sanatların tanım ve açıklamalarını yaptıktan sonra listeye yedinci bir sanat daha ekler: "Tüm bu (bedî) türleri(ni) ortaya koyduktan sonra, bana, daha önce kimsenin zikretmediği yeni bir tür görüldü, onu "müştak" olarak isimlendirdim."<sup>88</sup> Ancak Ebû Hilâl'in eserinin özgünlüğünü sorgulayan araştırmacılar onun bu iddiasını da eleştirmişler ve bu sanatların tümünün farklı isimlerle edebiyat kitaplarında daha önce ele alınmış olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>89</sup> Sonuç olarak Ebû Hilâl'in *es-Sinâ'ateyn* kitabı, edebiyat literatürüne, sistematik, öğretici, faydalı ama nazarî bakımından nakilci ve özgün olmayan bir eser olarak kaydedilmiştir.

## Sonuç

Ebû Hilâl el-'Askerî, edebiyat ve belâgat ilimlerinin gelişim seyri açısından önemli olan hicrî dördüncü yüzyıl sonlarında telif ettiği *es-Sinâ'ateyn* eseri ile tanınan çok yönlü bir edebiyat âlimidir. Yaşadığı dönemde, edebiyat ve belâgat alanında ortaya çıkan yöntem farklılıklarından haberdar olan Ebû Hilâl, kitabı *es-Sinâ'ateyn*'i kendine has bir üslupla kaleme almıştır. Kitabında izlediği yöntem konusunda görüş ayrılıkları olan Ebû Hilâl'in, edebiyat alanında hüküm süren iki ana yöneme de yakın bulunduğu görülür. Amaçları ve metotları açısından birbirinden farklılık arz eden bu iki yöntem, değerlendirmelerde edebî zevki ölçüt olarak kullanan edebî (sanatsal) yöntem ve aklî kıstasları benimseyen kelâmî ve mantıkî yöntemlerdir.

Araştırmacıların bir kısmı Ebû Hilâl'in, *es-Sinâ'ateyn*'de edebiyat eserlerinden çok sayıda örnek vermesi, bunları seçerken edebî zevke dayanması ve bizzat kendisinin "edebiyatçıların yolu"nu izlediğini belirtmiş olması sebebiyle edebî yöntemi izlediğini; diğer bir kısmı, kitabında tanım, tasnif ve deliller konusunda gösterdiği hassasiyet, belâgat ilminin gerekliliğini vurgulayan ve Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymak için bu ilmin zorunluluğuna işaret eden açıklamalarına dayanarak kelâmî ve mantıkî yöntemi izlediğini düşünmektedir. Ancak Ebû Hilâl'in -dönemindeki pek çok edebiyat âlimi gibi- teorik yöntemlerden herhangi birine net bir bağlılığının olduğunu söylemek güçtür. Eserinde hem edebî yöneme hem de mantıkî yöneme başvurduğu görülmektedir. Ebû Hilâl, bu iki yöntemi de kullanarak, belâgat ve edebiyat alanında ortaya konulan görüş ve bilgileri bir araya getiren öğretici (didaktik) bir kitap kaleme almıştır. Tanım, tasnif ve örnekleri bakımından oldukça faydalı bir eser olan Ebû Hilâl'in kitabında, edebî, kelâmî ya da mantıkî yöntemlerden ziyade kendisinden sonra çokça kullanılacak olan takrîrî yöntem izlenmiştir ve onun kitabı bu türün ilk örneklerinden biri olmuştur.

Ebû Hilâl'in kitabının Arap edebiyatına özgün katkılar sağlamadığı yönündeki eleştiriler de takip ettiği yöntem ile bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Onun kendisinden önceki

<sup>86</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 10.

<sup>87</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 208.

<sup>88</sup> el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 336.

<sup>89</sup> Matlûb, *İtticâhâtü'n-nakdi'l-edebî*, 99; Selâme, *Belâgatu Aristo*, 177,178; Dayf, *el-Belâga, tatavvur ve târih*, 142-145.

âlimlerden isim vererek ya da vermeyerek alıntılar yaptığı doğrudur. Ancak Ebû Hilâl'in bu kitabı kaleme alma sebebi göz önünde bulundurulduğunda söz konusu eleştiriler haksız görünmektedir. Zira onun, kitabını yazma sebebi, alandaki bilgileri eksik bulması değil, bu bilgilerin istifadesi zor, dağınık ve sistemsiz bir şekilde sunulmuş olduğunu düşünmesidir. *es-Sinâ'ateyn*'de izlediği yöntemle bu konuda amacına ulaşmış görünmektedir. Ebû Hilâl'in, kendisinden önce ortaya konmuş edebî çalışmalara dair geniş vukûfiyetini, takrîrî yöntemin kendisine sağladığı kolaylıkla bir araya getirerek zengin bir edebiyat eseri yarattığı söylenebilir.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

### Kaynakça

- Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab, Nakdu's-şî'r*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.
- el-Âmidî, Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr. *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr - Abdullah el-Muhârib. 3 Cilt. Dâru'l-Me'ârif, Mektebetü'l-Hancî, 4. Basım, 1994.
- Arslan, Ahmet Turan. "Askerî, Ebû Hilâl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/489-490. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbu's-Sinâ'ateyn, el-kitâbe ve's-şî'r*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Atâullah, Emel. *Ebû Hilâl el-'Askerî nâkiden*. Ürdün: Câmî'atü'l-Ürdüniyye, Master, 1996.
- el-Câhız, Ebû Osman 'Amr bin Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Ali Bû Mulahham. 3 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2009.
- el-Câhız, Ebû Osman 'Amr bin Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. 7 Cilt. Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2011.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga, tatavvur ve târîh*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1995.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*. 6 Cilt. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût. *Mu'cemu'l-udebâ, İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- el-Hûlî, Emîn. *Minhâcü tecdîd fi'l-belâga ve'n-nahv ve't-tefsîr ve'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Marife, 1961.
- Hüseyn, Kusayy el-. *en-Nakdu'l-edebî 'inde'l-'Arab ve'l-Yûnan*. Lübnan: Müessesetu'l-Hadîse li'l-Kitab, 2003.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şî'r ve's-şu'arâ'*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1982.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. ed. Sa'd b. Necdet Ömer. Dimesşk: Müessesetu'r-Risâle, 2014.
- İbn Tabâtabâ, Muhammed Ahmed el-Alevî. *İyâru's-şî'r*. thk. Abbas Abdüssâtir. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- İbnü'l-Mu'tezz, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed. *Kitâbu'l-Bedî'*. thk. İrfân el-Mataracî. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfe, 2012.
- el-Kâdî el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdilazîz. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî*. Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- el-Kiftî, Cemâleddin b. Hasan. *İnbâhu'r-ruvât âlâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Müessesetu'l-Kütübu's-Sekâfe, 1986.
- Kudâme, Ebû'l-Ferec Kudâme b. Cafer b. Kudâme el-Kâtib el-Bağdâdî. *Nakdu's-şî'r*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2015.
- Matlûb, Ahmed. *İtticâhâtü'n-nakdi'l-edebî fi'l-karni'r-râbi' li'l-hicra*. Beyrut: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1973.
- Mendûr, Muhammed. *en-Nakdu'l-menhecî 'inde'l-'Arab*. Kahire: Nahdatu Mısır, 1996.
- el-Mübârek, Mâzin. *el-Mu'cez fi târihi'l-belâga*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Özdoğan, Mehmet Akif. "İ'câzu'l-Kur'ân Meselesinin Belâgat İlminin Gelişmesine Etkisi". *Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003), 113-127.

- Özdoğan, Mehmet Akif. "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış". *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2015), 1-28.
- Öznurhan, Halim. "Ebû Hilâl el-Askerî'ye Göre Lafız ve Anlam". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 141-157.
- es-Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavût - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sammûd, Hammâdî. *et-Tefkîru'l-belâgî 'inde'l-'Arab*. Libya: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Müttehîde, 2010.
- Selâme, İbrâhim. *Belâgatu Aristo beyne'l-'Arab ve'l-Yûnân*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 950.
- es-Suyutî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr eş-Şâfiî. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. 2 Cilt. Lübnân: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Tabâne, Bedevî. *Ebû Hilâl el-'Askerî ve mekâyisuhû el-belâgîyye ve'n-nakdiyye*. Beyrut: Dâru'-Sekâfe, 3. Basım, 1981.
- Taşdelen, Hasan. "Belâgat İlmi ve Tarihi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*. ed. İsmail Güler. 215-307. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Zâyid, Ali. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye, tarihuhâ, mesâdiruhâ, menâhicuhâ*. Mısır: Mektebetu's-Şebâb, 1982.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed bin Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

## İnsan Davranışları ve Sorumlulukları Açısından Kur'an Ayetlerinde İhyâ Kavramı

Hakan UĞUR\* 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
Associate Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, A. Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Tafsir, Konya, Türkiye  
hakanugur1@hotmail.com

\*(Corresponding Author/Sorumlu Yazar)

Hacer ÇELİK 

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Konya, Türkiye  
PhD., Ministry of National Education, Konya, Türkiye  
hacercelik-42@hotmail.com

### Makale Bilgileri

### Öz

#### Makale Geçmişi

Geliş: 15.05.2023

Kabul: 26.06.2023

Yayın: 30.06.2023

#### Anahtar Kelimeler:

Tefsir,  
Kur'an-ı Kerim,  
İhyâ,  
Hayat,  
İnsanın Sorumluluğu.

Yüce Allah, insanları cahiliye döneminde içine düştükleri dalaletle karşı ikaz ve ihyâ etmek üzere Kur'an-ı Kerim'i indirmiştir. İnsanlar dalaletle düştükçe ve bozuldukça Kur'an-ı Kerim'in bu rolü devam edecektir. Bu nedenle "ihyâ" canlılar, özellikle de insanlar için önemlidir. İhyâ kelimesinin kökü "H,y,y"dir. "Hayyiye" lafzı lügatte hayat anlamını ifade eder, ister bir bitki, ister bir ateş, ister bir toprak, ister bir gece olsun. İstihyâ ve tahiyye lafızlarında olduğu gibi hayatta kalmanın ve yaşamın korunmasının anlamını da ifade eder. Bu kelime, bir şeylerin kaybedilmesinden sonra o şeyin geri iade edilmesi, geri gelmesi anlamına gelir. Ölünün ihyâsı, ruhunun ona geri iade edilmesi ve yeniden dirilmesidir. Bitkilerin ihyâsı, onların yeniden yeşermesidir. Ateşin ihyâsı, yeniden yakılıp alevlenmesidir. Toprağın ihyâsı, mevât toprak iken yağmurdan sonra yeniden canlanmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de hayat kelimesi farklı anlamlara gelir. Bu sebeple gözden geçirilmesi ve incelenmesi gerekir. Bu makalede ihyâ kelimesinin geçtiği âyetler incelenip ihyâ kavramının tahlili yapılarak insanın bu uyanış için üzerine düşen sorumlulukları ve ondan beklenen davranışları değerlendirilmiştir.

## The Concept of Ihya in The Qur'anic Verses in Terms of Human Behaviour and Responsibility

### Article Info

### Abstract

#### Article History

Received: 15.05.2023

Accepted: 26.06.2023

Published: 30.06.2023

#### Keywords:

Tafsir,  
Qur'an,  
İhyâ,  
Life,  
The Responsibility of  
Human.

Allah Almighty revealed the Qur'an to warn people from the misguidance and corruption into which they had fallen in ignorance and to restore them. This role of the Holy Qur'an will continue as long as people fall into misguidance and corruption. Therefore, "ihyâ" is important for living beings, especially for human beings. The root of the word "ihyâ" is "H,y,y." The word "Hayyiyah" means life in the lexicon, whether it is a plant, a fire, an earth, or a night. It also means survival and preservation of life, as in the words istihyâ and tahiyah. This word means the return of something after it has been lost. The revival of the dead is the return and resurrection of his soul. The revival of plants is their regrowth. The revival of fire is its relighting and rekindling. The revival of the soil is its revival after the rain when it was wasteland. The word life has different meanings in the Qur'an. It should be reviewed and analyzed. We decided to write this article in order to contribute to this revival and revival movement. By examining the verses in which the word ihyâ is mentioned, the concept of ihyâ is analyzed and the responsibilities of man for this awakening and the behaviors expected of him are evaluated.

**Atıf/Citation:** Uğur, Hakan-Çelik, Hacer. "İnsan Davranışları ve Sorumlulukları Açısından Kur'an Ayetlerinde İhyâ Kavramı". *akif* 53/1 (2023), 132-150. <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2023.36>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

## الملخص

أنزل الله تعالى القرآن الكريم للناس لإيقاظهم وإحيائهم من الضلالة والفساد الذي وقعوا فيه في الجاهلية. ولا يزال القرآن الكريم يؤدي دوره في إحياء الناس كلما ضلوا وفسدوا من جديد. وبناءً على ذلك، يعتبر الإحياء مهمًا جدًا بالنسبة للحياة وخاصة بالنسبة للإنسان. جذر هذه الكلمة هو "حَيَّ"، فلفظ "حَيَّ" في اللغة يدل على معنى الحياة، سواء كان ذلك متعلقًا بالنباتات أو النار أو الأرض أو الليل، إذ يعبر عن المحافظة والاستمرار في الحياة، كما في الكلمات "الاستحياء" و "التحية". وهذا اللفظ يُستخدم عندما يكون هناك شيء قد فقد أو اختل فيه، ثم يتم إعادته إلى حالته السابقة، فإحياء الميت يعني إعادة الروح إليه، وإحياء النبات يعني جعله أخضرًا، وإحياء النار يعني إعادة اشتعالها، وإحياء الأرض يعني إعادة الخصب والعمار إليها بعد أن تحف زراعتها وتصبح جامدة. وتُستخدم كلمة "الحياة" في القرآن الكريم بأشكال مختلفة يجب استعراضها. وقد قمنا، من خلال هذا البحث، بمراجعة الآيات التي تشتمل على مفهوم الإحياء وتحليلها من حيث سلوك الإنسان ومسؤوليته.

**الكلمات الدالة:** التفسير، القرآن الكريم، الإحياء، الحياة، مسؤولية الإنسان.

## مفهوم الإحياء في آيات القرآن من حيث سلوك الإنسان ومسؤولياته

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وخاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه رضوان الله تعالى أجمعين. إن الإشتغال والعيش مع الآيات القرآنية وتفسيرها، ودراسة الموضوعات القرآنية، هو نعمة عظيمة لا يدركها إلا من عاش في ظلها. أما بعد: كلمة الإحياء ضد الإماتة. جذر هذه كلمة "حيي". فلفظ "حيي" في اللغة يدل على معنى الحياة، سواء أكان متعلقًا بنبات أو بنار أو بأرض أو بليل بأن يسهر فيه بالعبادة والقيام. فإنما يدل على معنى البقاء والحفاظ على الحياة، كما في لفظي الإستحياء والتحية. وهذا اللفظ يجيء على شئ ما يكون فقد شيئًا أو اختل فيه شئ فأعادته إليه، فإحياء الميت إعادة الروح إليه، وجعله حيا من جديد، وإحياء النبات جعله أخضر نديا بعد أن كان جافا يابسًا. وإحياء النار إعادة الإشتعال والإتقاد إليها. وإحياء الأرض، إعادة الخصب والعمار إليها بعد أن انحلت وجف زرعها وصارت مواتا، حتى أنه أطلق على المطر والغيث لفظ "الحيا" لما له من دور في إحياء الأرض. الحي في كلام العرب خلاف الميت، والحيوان خلاف الموات. والحي من أسماء الله تعالى، لأنه هو الحي الباقي الذي لا يجوز عليه الفناء ولا الموت. وورد لفظ الإحياء في القرآن الكريم بالصيغة الفعلية إحدى وخمسين مرة بمعان عديدة منها: نفخ الروح في صورة الإنسان بعد تمييزها، وحيي الحي بمعنى العاقل العارف، الحي بمعنى المهتدي، والحياة بمعنى البقاء، والحياة الروحاني والمعنوي، والحياة بعد الموت. أن لفظ الإحياء ومشتقاته قد ورد كثيرا في القرآن الكريم وهذا الأمر يدل على أهمية الموضوع ووجوب العناية بها. إن الإيمان باليوم الآخر وإحياء الخلق للحساب له أهمية كبيرة في التصور الإسلامي. ويعطى هذا الإيمان للفرد قوة تدفعه للعمل الصالح، والنهوض بالخير والبذل والعطاء.

وقد قمنا من خلال هذه الدراسة، بإستعراض الآيات التي إشتملت على كلمة الإحياء وتحليلها من جهة سلوك الإنسان ومسؤوليته. فما هو الإحياء؟ وما هو إحياء القلب بالإيمان؟ وما هو إحياء النفوس بالقصاص؟ وما هو الإحياء والبعث في الآخرة؟ وما هي هيئة العباد عند البعث والإحياء؟ ومثل هذا تتعدد الأسئلة. قدمنا الإجابة عليها قدر المستطاع في ظل التفسير. فقد تناولنا الحديث عن معنى إحياء القلوب بالإيمان، وأهمية إحيائه، والبيان أيضا كيفية إحياء النفوس بالقصاص، وتحدثنا أيضا عن الإحياء بعد الموت في القرآن الكريم. هناك وردت الإحياء بمعنى القيام من النوم، وتناولنا الآيات الواردة في الإحياء من النوم بشيء من التفسير والإيضاح.

أما في التمهيد، فقد تناولنا. ومنهجه البحث وأهداف الموضوع مفهوم الإحياء أهمية وفيها، المقدمة: الخطوات هذه في الموضوع سنتناول مفهوم: الأول الفصل البيان عن المراد بالإحياء في القرآن الكريم، من خلال دراسة لغوية لمادة "حيي" والبيان بالإحياء في الإصطلاح. تفسير الآيات التي وردت فيها كلمة الإحياء مع بيان سلوك ومسؤولية الإنسان نحو هذه الآيات: الثاني الفصل في القرآن الكريم، الإحياء الموفق والله. والمصادر المراجع. البحث نتائج أهم وتتضمن: الخاتمة. الكريمة



### مفهوم الإحياء في اللغة والاصطلاح:

كلمة "الإحياء" هي مصدر مشتق من "حَيَّيْ"، بمعنى حياة، و"حي يحيى"، و"يحيى" فهو حي، و"حَيَّوْا" للجمع. و"أحياء الله" فحيي وحي، والحي من كل شيء ضد الميت، وجمعه أحياء. ومعناه أيضا كل متكلم ناطق، والنبات الحية ما كان طريا يهتز. وأحياءه يعني جعله حيا، وفي الآية الكريمة: "أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى" <sup>1</sup> واستحياءه بمعنى أبقاه حيا كما جاء في قوله تعالى: "ويستحيون نساءكم" أي يستبقونهن. <sup>2</sup>

ويقال "حاييت النار بالنفخ" كقولك "أحييتها"، و"حرت النار تحي حياة"، فهي حية. و"أحياء الليل" بترك النوم والسهر فيه بالعبادة. و"التحية" البقاء، هي تفعلة من الحياة. وتقول "حياك الله" أي "أبقاك في الحياة" وهو البقاء. ويقال للأرض المخصبة، "أرض حية"، كما يقال في الجذب "ميتة"، و"أحيينا الأرض"، وجدناها حية النبات غصنة. و"أتيت الأرض فأحييتها" أي "وجدتها خصبة"، و"أحييت الأرض" إذ استخرجت. وجاء في الحديث "من أحيى مواتا فهو أحق به". <sup>3</sup> والأرض التي لا يجرى عليها ملك أحد تسمى الموات، ومباشرتها بتأثير شيء فيها من زرع أو إحاطة أو نحو ذلك إحياءها، تشبيها بإحياء الميت. <sup>4</sup>

ويقال "أحيى القوم" عندما صاروا في الحيا وهو الخصب. ويقال للمطر والغيث الحيا، وحيا الربيع، ما تحيا به الأرض من الغيث، بسبب إحيائه الأرض سمي المطر "حيا". <sup>5</sup> وأحيى الله الأرض، أخرج فيها النبات، وأحيائها بالغيث. <sup>6</sup> كما جاء في حديث عمر: "لا أكل السمين حتى يحيى الناس" أي حتى يمتروا ويخصبوا فإن المطر سبب الخصب. <sup>7</sup>

قال الجرجاني في التعريفات: "الحياة: هي صفة توجب للموصوف بما أن يعلم ويقدر، وقال: الحيوان، الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة." في الصحاح: الحياة ضد الموت، والحي: ضد الميت. وأحياء الله فحيي وحي أيضا، وقال الموت ضد الحياة. "و جاءت إيضاحها في مقاييس اللغة: الحاء والياء والحرف المعتل أصلان: أحدهما خلاف الموت، والآخر الإستحياء الذي هو ضد الوقاحة. فأما الأول فالحياة والحيوان، وهو ضد الموت والموتان. والأصل الآخر: قولهم استحييت منه استحياء. <sup>8</sup>

<sup>1</sup> القيامة 40/75؛ ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1406 هجري) 14/211.

<sup>2</sup> البقرة 49/2؛ الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، (بيروت: دار الكتب العربي) 140.

<sup>3</sup> الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الروائد، (القاهرة: دار الريان و دار الكتاب العربي، 1407 هجري) 4/157.

<sup>4</sup> ابن منظور، لسان العرب، 14/211-217؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1/1649.

<sup>5</sup> الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص. 138.

<sup>6</sup> ابن منظور، لسان العرب، 4/217؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط. 1/1649.

<sup>7</sup> أخرجه الإمام مالك في موطأ، كتاب ما جاء في صفة النبي صل الله عليه وسلم، باب "جامع ما جاء في الطعام والشراب"، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، رقم حديث: 1667، (مصر: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ) 932/2.

<sup>8</sup> الخالدي، بتول صلاح، الإحياء في القرآن الكريم، (دراسة موضوعية)، (عمان: مؤسسة الوراق، الطبعة الأولى، 2008).

## الإحياء في الاصطلاح:

لفظ الحياة المشتقة من الفعل "حي"، يستعمل في القرآن الكريم على أوجه عديدة، منها: القوة النامية التي يوجد في النبات والحيوان، كما في قوله تعالى: "لنحيي به بلدة ميتا"<sup>9</sup>، وقال تعالى "اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها"<sup>10</sup> ومنه قيل مات حي.

والقوة العاملة العاقلة، كما في قوله تعالى: "أومن كان ميتا فأحيينا"<sup>11</sup> وقال الشاعر في هذا:

"لقد أسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي"<sup>12</sup>.

وللقوة الحساسة، ومنه سمي الحيوان حيوانا، قال تعالى: "إن الذي أحيها لحى الموتى"<sup>13</sup> وقوله: "وما يستوي الأحياء ولا الأموات"<sup>14</sup>.

وعبرة عن إرتفاع الغم، "أشار إليه من قال: إنما الميت من يعيش كئيبا كاسفا باله قليل الرجاء". وقال تعالى: "لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون"<sup>15</sup> أي يتلذذون على ما روي في الإخبار الكثيرة في أرواح الشهداء.

والحياة الأخروية التي يتوصل إليه بالحياة التي هي العقل والعلم.<sup>16</sup> والحياة التي هي وصف الخالق سبحانه، أي لا يصح عليه الموت هو الله جل جلاله. والحياة من جهة أخرى قسمان: الحياة الدنيا والحياة الأخرى.<sup>17</sup> والحياة بمعنى البقاء،<sup>18</sup> وبمعنى الخلق، أي خلقكم.<sup>19</sup>

وقد جاء في الإحياء تعريفات أخرى مختلفة،<sup>20</sup> بناء على هذا، فإن كل شيء كان عندما تم جعل حيا، فهو داخل ضمن مفهوم الإحياء، وهذا تكون أكثر شمولا وعمقا، بحيث يندرج تحته جميع أشكال الإحياء. فهو لا يختص بالإنسان فقط، بل يعم الحيوان والنبات والجماد، وأي شيء يملك صفة الحياة. يمكن إطلاق معنى لفظ "الإحياء" على معنيين: إعادة الحياة إلى كل مخلوق كان حيا فاميتت وجعل الشيء متصفا بالحياة، سواء سبق بحياة ام لا.

## الفصل الأول: مفهوم الإحياء في القرآن الكريم

الإحياء ضد "الإماتة". وقد ورد هذا الفعل بمشتقاته ومعانيه في القرآن الكريم مائة وسبع وسبعين مرة، وعلى المعنى الأول للحياة، القوة النامية الموجودة في النبات والحيوان ورد ستة وعشرين مرة. وورد بمعنى القوة العاملة العاقلة عشر مرات، وبمعنى التي يوصف بها الباري

<sup>9</sup> الفرقان 49/25.

<sup>10</sup> الحديد 17/57.

<sup>11</sup> الأنعام 122/6.

<sup>12</sup> الخالدي، الإحياء في القرآن الكريم، ص. 30.

<sup>13</sup> فصلت 39/41.

<sup>14</sup> فاطر 22/35.

<sup>15</sup> آل عمران 169/3.

<sup>16</sup> الأنفال 24/8؛ الفجر 24/89.

<sup>17</sup> البقرة، 87/2؛ الرعد، 24/13؛ الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، 144-127.

<sup>18</sup> المائدة 23/5؛ البقرة 179/2، الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، (بيروت: دارالفكر، 1405 هجري) 2/115.

<sup>19</sup> الحج 66/22، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (القاهرة: مطبعة الشاملة، 1956 م) 3/234.

<sup>20</sup> البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، (بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1410 هجري) 1/240؛ الألويسي، أبو الفضل محمود، روح المعاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي بدون تاريخ) 24/52.

بمخمس مرات، وورد بمعنى القوة الحساسة خمس وثلاثين مرة، بينما ورد بمعنى الخلق أربع مرات، ومعنى ارتفاع الغم ورد مرتين، وأيضاً بمعنى الحياة الأخروية الأبدية مرتين. ورد لفظ الحياة الدنيا أكثر من سبعين مرة. وورد لفظ الحياة بمعنى البقاء ثمان مرات.<sup>21</sup> وورد لفظ الإحياء بالصيغة الفعلية إحدى وخمسين مرة في القرآن الكريم بمعان منها:

1 - الإحياء بمعنى "الهداية": قال تعالى مشيراً إلى هذا المعنى: "أَوْ مَنْ كَانَ مِنِّي فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهُ".<sup>22</sup> فأحييناه معناها هديناه،<sup>23</sup> والهداية هدايات، كما أن الضلالة ضلالات، فقد تكون الهداية من الكفر إلى الإسلام، وقد تكون ارتقاء في مدارج الإسلام، والإيمان، والإحسان، فكما أن الهداية مراتب، كذلك الإحياء مراتب، وإليه الإشارة في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ".<sup>24</sup> فهو خطاب للمؤمنين. فهم أحياء باعتبار ما هم فيه، أموات باعتبار ما لم يبلغوا. فخاطبهم الله سبحانه بالاستزادة من الحياة والترقي في مدارجها، وذلك بالاستجابة إلى المرئي الأول رسول الله (ص).

2 - الإحياء بمعنى "الخلق والإيجاد"<sup>25</sup>: قال تعالى: "لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ".<sup>26</sup> أي يحيي من يشاء من شيء بأن يخلقه ويوجده كيف يشاء، وقد قال الطاهر بن عاشور في تفسيره: "الإحياء تصرف في المعدوم بإيجاده، ثم إعطائه الحياة ليستكمل وجود نوعه".<sup>27</sup>

3 - الإحياء بمعنى "إثارة قوة الحس والحركة والنمو". فالإنسان بهذا المعنى يكون حياً ما دامت الروح في جسده، وكذلك الحيوان، قال تعالى مشيراً إلى هذا المعنى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ".<sup>28</sup> والأرض تكون حية ما أخرجت نباتها قال تعالى: "وَإِنَّهُ لَكُنَّ عَالَمٌ آخِرًا مِّنْهَا حَبًا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ".<sup>29</sup>

4 - الإحياء بمعنى "البعث والنشور بعد الموت". ويمكن أن نستدل على ذلك بقوله تعالى: "ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ".<sup>30</sup> بمعنى أحياهم الله بعد مماتهم، فجاء البعث هنا في مقابل الموت الذي هو ضد الحياة، وبعث بني إسرائيل وأصحاب الكهف، في قوله تعالى: "وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ"،<sup>31</sup> هو نفسه الذي وقع للذين خرجوا من ديارهم وهم أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ، إلا أن لفظ

<sup>21</sup> محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (بيروت: دار الفكر، ط. 2، 1401 هجري).

<sup>22</sup> الأنعام 122/6.

<sup>23</sup> الطبري، تفسير الطبري، 8/21؛ الزمخشري، الكشاف، 3/316؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 13/180؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 7/78. 4/634، ابن كثير، تفسير ابن كثير، 2/176.

<sup>24</sup> الأنفال 24/8.

<sup>25</sup> الطبري، تفسير الطبري، 46/118؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 1/250-173/17-236/17؛ ابن كثير، تفسير ابن كثير، 3/234-74/4-231/4؛ طاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 3/33-140/9-38/14-97/24-12/29.

<sup>26</sup> الحديد 2/57.

<sup>27</sup> طاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 27/352.

<sup>28</sup> البقرة 2/243.

<sup>29</sup> يس 36/33.

<sup>30</sup> البقرة 2/56.

<sup>31</sup> الكهف 18/19.

"الإحياء"، بالصيغة الفعلية، هو الذي استعمل هذه المرة قال تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ".<sup>32</sup>

أما الإحياء بمعنى "النشور" فيمكن الدلالة عليه بقوله تعالى: "قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ".<sup>33</sup> فكما أن إعادة العظام إلى أصلها وحالها الأول يعد إحياء، كذلك إعادة عظام حمار الذي مر على القرية متعجبا من الدمار الذي حل بها، لكن في هذه المرة استعمل لفظ النشور قال تعالى: "وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَنَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا حَمًا".<sup>34</sup> قرأ من قِبَل نافع وأبو عمرو وابن كثير (ننشؤها) بالراء، بمعنى كيف نحْييها، وحجتهم قوله قبلها: "أبى يحيي هذه الله بعد موتها". والزاي يعني بما كيف نرفعها من الأرض إلى الجسد، وهناك ليس القائل في شك في رفع العظام، إنما شكه في إحياء الموتى، فخطب له "انظر كيف ننشر العظام فنحْييها". تقول أنشر الله الموتى فنشروا. وقرأ الآخرون،<sup>35</sup> "كيف ننشزها بالزاي أي نرفعها".<sup>36</sup> من كل هذه القراءات يتبين أن البعث والنشور من معاني الإحياء لكنه إحياء لا يكون إلا بعد الموت.<sup>37</sup>

5 - الإحياء بمعنى الاستنقاذ من الهلكة: قال تعالى: "وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا".<sup>38</sup> وقد جاء هذا المعنى في معظم التفاسير.<sup>39</sup> وهذا المعنى يجري كذلك على الإحياء الروحي، الداخل في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا، خَيْرٌ لَّكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ".<sup>40</sup>

وفي الآية حض وتحيض على أن نمارس وظيفة الإحياء لا الإمامة، إحياء البشر والشجر والكون، بالسعي على الحفاظ عليه كما خلقه الله، وإصلاح ما فسد وأفسده الغير، وإحياء القلوب بإذكاء نور الفطرة وتحيجه وتقويته. وهي أجل وأعظم وظيفة، كيف لا؟ وممارستها يحيي القلوب الميتة. ذلك أن الإحياء الجسدي سبب حياة قصيرة فانية، وذاك الإحياء القلبي الروحي سبب الحياة الدائمة. فهناك من يمارس الإحياء في مقابل من يمارس الإمامة، هناك من يقتل بالرصاص والقنابل والصواريخ، وهناك من يقتل بأفتك من هذه الأسلحة، هذه الأسلحة لا تفصل الروح عن الجسد، وإنما تقتل في الانسان حقيقة إنسانيته، تقتل فيه روحه وقلبه.

6 - الإحياء بمعنى الإعمار: وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى: "أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا".<sup>41</sup> أي: كيف يعمر الله هذه القرية بعد خرابها؟<sup>42</sup>

<sup>32</sup> البقرة 243/2.

<sup>33</sup> يس 78,79/36.

<sup>34</sup> البقرة 259/2.

<sup>35</sup> قرأ عاصم وابن عامر وحزمة والكسائي: "ننشزها" بالزاي. وقد روى أبان عن عاصم كيف "ننشزها" بفتح النون الأولى وضم الشين والراء، وروى أيضا عبد الوهاب عن أبان عن عاصم: "كيف ننشزها" بفتح النون وضم الشين، مثل قراءة الحسن. "كتاب السبعة في القراءات، ص: 189.

<sup>36</sup> حجة القراءات، ص: 144.

<sup>37</sup> الرمحشري، والكشاف، 316/3؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 3/13-117/14.

<sup>38</sup> المائة 32/5.

<sup>39</sup> الطبري، تفسير الطبري، 201/5؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 218/11؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 147/6؛ ابن كثير، تفسير ابن كثير، 48/2.

<sup>40</sup> أخرجه البخاري في كتاب: المغازي باب: غزوة خيبر، وفي كتاب: المناقب باب: مناقب علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي أبي الحسن، وأخرجه مسلم في كتاب: فضائل الصحابة، وأخرجه أحمد في باقي مسند الأنصار: حديث أبي مالك سهل بن سعد الساعدي.

<sup>41</sup> البقرة 59/2.

<sup>42</sup> الطبري، تفسير الطبري، 64/2؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 290/3.

7 - الإحياء بمعنى إقامة الأمر: وقد جاء المعنى في حديث روي عن البراء بن عازب قال: مُرَّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَهُودِيٍّ مُحَمَّمًا مَجْلُودًا، فَدَعَاهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "هَكَذَا بَجْدُونَ حَدَّ الرَّأْيِ فِي كِتَابِكُمْ؟" قَالُوا: نَعَمْ فَدَعَا رَجُلًا مِنْ عُلَمَائِهِمْ، فَقَالَ: أَنْشُدْكَ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَةَ عَلَى مُوسَى أَهَكَذَا بَجْدُونَ حَدَّ الرَّأْيِ فِي كِتَابِكُمْ؟ قَالَ: لَا، وَلَوْلَا أَنَّكَ نَشَدْتَنِي بِهَذَا لَمْ أُخْبِرْكَ، نَجْدُهُ الرَّجْمَ، وَلَكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا، فَكُنَّا إِذَا أَحَدْنَا الشَّرِيفَ تَرَكْنَاهُ وَإِذَا أَحَدْنَا الضَّعِيفَ أَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ، فَلَمَّا تَعَالَوْا فَلَنَجْتَمِعَ عَلَى شَيْءٍ نَقِيمُهُ عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ، فَجَعَلْنَا التَّحْمِيمَ وَالْجُلْدَ مَكَانَ الرَّجْمِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَكَ إِذْ أَمَانُوهُ فَأَمَرَ بِهِ فَرَجِمَ"، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ.. إِلَى قَوْلِهِ: إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَحُدُّوه".<sup>43</sup> يُقُولُ: ائْتُوا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فَإِنْ أَمَرَكُمْ بِالتَّحْمِيمِ وَالْجُلْدِ فَحُدُّوه وَإِنْ أَمَرَكُمْ بِالرَّجْمِ فَاحْدَرُوا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: "وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ".<sup>44</sup> "وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ".<sup>45</sup> "وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ".<sup>46</sup> فِي الْكُفَّارِ كُلِّهَا.<sup>47</sup> و"القيام للشيء هو المراعاة للشيء والحفظ له".<sup>48</sup>

وسُمِّي الدار الآخرة في القرآن الكريم بالحيوان لسبب مقر الحياة،<sup>49</sup> وقال بعض أهل اللغة أنّ الحيوان والحياة واحد،<sup>50</sup> الحيوان ما فيه الحياة، والموتان ما ليس فيه الحياة. والحيا المطر؛ لأنه يجيي الأرض بعد موتها، حيث أشار الله تعالى في ذكره "وجعلنا من الماء كل شيء حي"،<sup>51</sup> وبشر الله تعالى نبيه زكريا ببيحي،<sup>52</sup> ونبه أنه سماه بذلك من حيث إنه لم تمته الذنوب، كما أماتت كثيرا من بني آدم (ص). وفي قوله عز وجل: "يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي"،<sup>53</sup> بمعنى يخلق الإنسان من النطفة، والدجاجة من البيضة، ويخرج النبات من الأرض، ويخرج النطفة من الإنسان.

وقوله عز وجل: "وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها"،<sup>54</sup> وقوله تعالى: "فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله"،<sup>55</sup> فالتحية في القول (حياءك الله)، بمعنى جعل الله لك حياة، وهذا إخبار بوعده دعاء. وإذا قال أحد لآخر ذلك العبارة، يقال: حيا فلان فلانا تحية. وأصل التحية من الحياة، ثم جعل ذلك دعاء لتحية، لكون كله غير خارج عن حصول الحياة، أو سبب حياة إما في الدنيا وإما في الآخرة ومنه (التحيات لله).<sup>56</sup> وقوله عز وجل: "ويستحيون نساءكم"،<sup>57</sup> أي: يستبقونهن، والحياء: إمساك النفس عن القبائح وتركها، واستحيا فهو مستحي، وقيل: استحي فهو مستحي، قال الله تعالى: "إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما

43 المائة 41/5.

44 المائة 44/5.

45 المائة 45/5.

46 المائة 47/5.

47 الطبري، تفسير الطبري، 21/8؛ الزمخشري، الكشاف، 316/3.

48 الطبري، تفسير الطبري، 21/8؛ الزمخشري، الكشاف، 316/3.

49 العنكبوت 64/29.

50 ابن منظور، لسان العرب، 217-211/14.

51 الأنبياء 30/21.

52 مريم 7/19.

53 يونس 31/10.

54 النساء 86/4.

55 النور 61/24.

56 حديث التشهد، أخرجه البخاري، الصحيح، 311/2، باب التشهد في الآخرة؛ ومسلم، الصحيح، رقم (402).

57 البقرة 49/2.

فوقها"<sup>58</sup> وقال عز وجل: "والله لا يستحيي من الحق"<sup>59</sup>، وروي: "إن الله تعالى يستحي من ذي الشبهة المسلم أن يعذبه"<sup>60</sup> فلم يقصد به انقباض النفس، إذ سبحانه وتعالى منزه عن الوصف بذلك وإنما المراد به ترك تعذيبه، ومن هذا ما روي: "إن الله حيي" الحديث عن سلمان عن النبي قال: "إن الله حيي كريم، يستحي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرا خائبين"<sup>61</sup>؛ وفي حديث آخر: "إن الله تعالى حيي ستير، يحب الحياء والستر، فإذا اغتسل أحدكم فليستتر"<sup>62</sup>.

هذا القدر الذي قدمنا عن تعريف اللغوي و الإصطلاحي لمفهوم الإحياء وإستعمالاته في القرآن الكريم، والآن سنتناول بعون الله تعالى في الفصل القادم تفسير الآيات التي وردت فيها كلمة الإحياء وحيي مع إخراج الدروس للمؤمن كيف يكون مسؤوليته وتصرفاته نحو الإحياء في الدنيا والآخرة، بعون الله تعالى .

## الفصل الثاني: تفسير الآيات التي وردت فيها كلمة الإحياء

### 1- سورة البقرة، الآية: (154) (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَّا تَشْعُرُونَ)

نزلت الآية في شهداء بدر وكانوا أربعة عشر رجلا من المهاجرين و الأنصار، كان الناس يقولون لمن يقتل في سبيل الله "مات فلان وذهب عنه نعيم الدنيا ولذتها" فأنزل الله تعالى هذه الآية الكريمة، كما قال تعالى في شهداء أحد "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون"<sup>63</sup> إن الشهداء أحياء عند الله تعالى تعرض أرزاقهم على أرواحهم فيصل إليهم الروح والفرح كما تعرض النار على أرواح آل فرعون غدوة وعشية فيصل إليهم العذاب والإضطراب يوجد هنا تحذير للمؤمنين في شأن من يُقتلون في الجهاد في سبيل الله على أن لا يقولوا لإخوانهم الشهداء إنهم أموات ماتوا كما يموت غيرهم، بل هم أحياء عند ربهم، ولكن لا يدركه الناس الأحياء في الدنيا حياتهم؛ لأن حياة الشهداء خاصة لهم لا سبيل لمعرفة إلا بوحي من الله تعالى .هم «أحياء» أرواحهم في حواصل طيور خضر تسرح في الجنة حيث شاءت لحديث بذلك «ولكن لا تشعرون» تعلمون ما هم فيه.

يخبر سبحانه وتعالى أن الشهداء في عالم البرزخ أحياء يرزقون، كما جاء في صحيح مسلم: "إن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش، فاطلع عليهم ربك اطلاعة، فقال: ماذا تبغون؟ فقالوا: يا ربنا، وأي شيء نبغي، وقد أعطيتنا ما لم تعط أحدا من خلقك؟ ثم عاد إليهم بمثل هذا، فلما رأوا أنهم لا يتركون من أن يسألوا، قالوا: نريد أن تردنا إلى الدارالدنيا، فنقاتل في سبيلك، حتى نقتل فيك مرة أخرى؛ لما يرون من ثواب الشهادة فيقول الرب جل جلاله: إني كتبت أنهم إليها لا يرجعون"؟. وفي الحديث الذي رواه الإمام أحمد، عن الإمام الشافعي، عن الإمام مالك، عن الزهري، عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نسمة المؤمن طائر تعلق في شجر الجنة، حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه". ففيه دلالة لعموم المؤمنين أيضا، وإن كان الشهداء قد خصصوا بالذكر في القرآن، تشريفا لهم وتكريما وتعظيما.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> البقرة 26/2.

<sup>59</sup> الأحزاب 53/33.

<sup>60</sup> الحديث عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله يستحي أن يعذب شيبة شابت في الإسلام". قال العجلوني: هكذا ذكره الغزالي في الدرر الفاخرة، ورواه السيوطي في الجامع الكبير عن ابن النجار بسند ضعيف. راجع: العجلوني، كشف الخفاء، 244/1.

<sup>61</sup> أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم. قال البغوي: هذا حديث حسن غريب. وقال ابن حجر: سنده جيد. راجع: العسقلاني، 143/11؛ البغوي، شرح السنة، 185/5؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، 1271/2؛ أبو داود، سنن أبي داود، رقم (1488)، كتاب الصلاة، باب الدعاء.

<sup>62</sup> أخرجه أحمد في المسند 224/4؛ وأبو داود برقم 4012 والنسائي 200/1.

<sup>63</sup> آل عمران 169/3.

<sup>64</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 1/280.

أمر الله تعالى بالاستعانة بالصبر على جميع الأمور وذكر أمثالا مما يستعان بالصبر عليه، وهو الجهاد في سبيله، من قبيل أفضل الطاعات البدنية، وأشقها على النفوس، وعدم الحياة، التي إنما يرغب الراغبون في هذه الدنيا لحصول الحياة، فكل ما يتصرفون به، فإنه سعى لها، ودفع لما يضادها.<sup>65</sup> والمعلوم أن العاقل لا يترك المحبوب إلا لمحوب أعلى وأعظم منه، فيخبر الله تعالى: أن من قُتِلَ و قاتل في سبيل الله، لإعلاء كلمة الله، ودينه، لا لغير الأغراض، فإن الحياة المحبوبة يلحقه، بل يحصل حياة أعظم وأكمل، مما تظنه وتحسبه الناس. هم يرزقون من قبل ربهم فرحين على ما حصلوا من النعيم، فهل هناك أعظم من هذه الحياة المتضمنة للقرب من الله تعالى، وتمتعهم برزقه البدني في المأكولات والمشروبات اللذيذة، والرزق الروحي، وهو الفرح، والاستبشار وزوال كل خوف وحزن، وهذه حياة برزخية أكمل من الحياة الدنيا، بل وقد بشر النبي (ص.) أن أرواح الشهداء في داخل طيور خضر ترد أنهار الجنة، وتأكل من ثمارها.

وفي هذه الآية حث عظيم على الجهاد في سبيل الله، والتزام الصبر عليه، إذا شعر الناس بما للمقتولين في سبيل الله من الثواب لم يتخلف عنه أحد، ولكن عدم العلم اليقيني التام لذلك لم لا يكون كذلك، فوالله لو كان للإنسان ألف نفس، تذهب نفسا فنفسا في سبيل الله، لم يكن عظيما في جانب هذا الأجر العظيم، ولهذا يتمنى الشهداء بعدما حصلوا ثواب الله وحسن جزائه أن يردوا إلى الدنيا، حتى يقتلوا في سبيله مرة بعد مرة.

والآية الكريمة قد تُنبّه إلى أن للشهداء مزية تجعلهم مفضلين عن سواهم من كثير من الناس، وهذه الحياة الممتازة تسمو بهم عن أن يقال فيهم كما يقال في غيرهم إنهم أموات وإن كان المعنى اللغوي للموت حاصلًا لهم، ونحن نؤمن بهذه الحياة السارة لهم عند ربهم ونعتقد صحتها كما ذكرها الله تعالى، ولكن كقيمتها لا يمكن إدراكها إلا من طريق الوحي، كما أخبر الله سبحانه وتعالى.

## 2 - سورة آل عمران، الآية: (169) ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾

في هذه الآيات الكريمة فضيلة الشهداء وكرامتهم، وما وهب الله عليهم به من فضله وإحسانه، وتتضمن تسليية الأحياء عن قتلاهم وتعزيتهم، وترغيبهم للقتال في سبيل الله والشهادة، فقال لا يخطر ببالك وحسبانك أنهم ماتوا وفقدوا، وذهبت عنهم لذة الحياة الدنيا والتمتع بها، الذي يجذر من فواته، من جبن عن القتال، وزهد في الشهادة. بل قد حصل لهم أعظم مما يتنافس فيه المتنافسون. فهم أحياء عند ربهم.

أخبر أحمد بن عبد الله الصالح، عن مسروق قال: سألتنا عبد الله ابن مسعود رضي الله عنهما عن هذه الآية، قال أما إنا قد سألنا عن ذلك فقال: "أرواحهم كطير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة في أيها شاءت ثم تأتي إلى قناديل معلقة بالعرش فبينما هم كذلك إذ اطلع عليهم ربك اطلاعة فقال: سلوني ما شئتم فقالوا: يا رب كيف نسألك ونحن نسرح في الجنة في أيها شئنا؟ فلما رأوا أن لا يتكروا من أن يسألوا شيئا قالوا: إنا نسألك أن ترد أرواحنا إلى أجسادنا نقتل في سبيلك مرة أخرى فلما رأى أنهم لا يسألون إلا هذا تركوا".<sup>66</sup> وقال رسول الله في الشهداء (ص.): "ما من عبد يموت له عند الله خير يجب أن يرجع إلى الدنيا وأن له الدنيا وما فيها، إلا الشهيد لما يرى من فضل الشهادة، فإنه يجب أن يرجع إلى الدنيا فيقتل مرة أخرى".<sup>67</sup> لأن أولياء الشهداء عندما أصابتهم نعمة تحسروا على شهدائهم، فأنزله الله تعالى تنفيسا عنهم وإخبارا عن حال قتلاهم، هم ليسوا كأموات من لم يقتل في سبيل الله بل أحياء في الدين لأن أرواحهم ترفع وتسجد كل ليلة تحت العرش إلى يوم القيامة، وقيل أيضا الشهيد لا يبلى في القبر. يقصد الله تعالى بهذا لا تحسبن أيها الرسول، أو أيها المؤمنون أن الذين قتلوا في سبيل الله، من أجل إعلاء كلمة الله، لا تحسبونهم أنهم أموات لا يحسون شيئا ولا يتلذذون ولا يتنعمون، بل هم أحياء عند ربهم، يرزقون رزق الأحياء، ويتنعمون بالنعمة المختلفة، جزاء لإخلاصهم وجهادهم في سبيل الله. هذا وقد وردت أحاديث متعددة

<sup>65</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/144.

<sup>66</sup> رواه مسلم، الصحيح، 2: 98؛ و الترمذي، الصحيح، 4: 84 - 85.

<sup>67</sup> نقله ابن كثير، تفسير ابن كثير، 2: 289، عن صحيح مسلم.

توضح بأن هذه الآيات الكريمة قد نزلت في شهداء أحد، ويدخل في حكمهم كل شهيد في سبيل الله.<sup>68</sup> ومن هذه الإيضاحات يجب على المسلمين أن لا يحزنوا على شهدائهم ظنا أنهم محرومون من نعم الدنيا بل هم في نعيم أعظم وأحسن.

### 3 - سورة النحل، الآية: (21): ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾

وجاءت كلمة الأحياء في آية في سورة النحل عن تعبير حال الأصنام بمعنى غير أحياء وما يشعرون، وما يدري الكفار عبدة الأصنام متى يبعثون. ومن صفات تلك الأصنام أنهم أموات ضد الأحياء. بمعنى هؤلاء المعبودون من دون الله، هم أموات لا أثر للحياة فيهم، فهم لا يسمعون، ولا يبصرون، ولا يغنون عن عابديهم شيئاً، فقد دلت هذه الصفة على فقدانهم للحياة فقداناً تاماً. حيث إنه لا توجد شائبة للحياة فيهم، ولم يكونوا أحياء كعابديهم ثم ماتوا، بل هم أموات أصلاً. أو جيء بها على سبيل التأسيس، لأن بعض ما لا حياة فيه من المخلوقات، قد تدركه الحياة فيما بعد، كالنطفة التي يخلق الله منها حياة، أما هذه الأصنام فلا يعقب موتها حياة، وهذا أتم في نقصها، وفي جهالة عابديها. وأما الصفة الأخرى لتلك الأصنام هم ما يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ. والمعنى: وما تشعر هذه الجمادات من الأصنام أيان يبعث عبدتكم من الكفار، قال ابن عباس؛ تبعث الأصنام وتركب فيها الأرواح ومعها شياطينها فيتبرءون من عبدتها، ثم يؤمر بالشياطين والمشركين إلى النار. وقيل: إن الأصنام تطرح في النار مع عبدتها يوم القيامة؛ دليله آية بمعنى ما تعبدون من دون الله حصب جهنم.<sup>69</sup> وقال القرطبي في إيضاح الآية، الأموات يعني الأصنام، لا أرواح فيها ولا تسمع ولا تبصر، لأنهم جمادات، فكيف تعبدونها وأنتم أفضل منها بالحياة. وما يشعر الأصنام أيان يبعثون.<sup>70</sup>

### 4 - سورة فاطر، الآية: (22) ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾

المقصود هنا من الأحياء والأموات يعني المؤمنين والكفار. وقيل: العلماء والجهال. إن الله يسمع من يشاء حتى يتعظ ويحجب...وما أنت بمسمع الكفار، شبههم بالأموات في القبور حين لم يجيبوا. وما يستوي الأحياء القلوب بالإيمان بالله ورسوله، ومعرفة القرآن الكريم، والأموات القلوب لغلبة الكفر عليها، حتى صارت لا تعقل عن الله أمره ونهيه، ولا تعرف الهدى من الضلال، وكل هذه أمثال ضربها الله للمؤمن والإيمان والكافر والكفر. هو مثل ضربه الله لأهل الطاعة وأهل المعصية؛ يقول: وما يستوي الأعمى والظلمات والحرور ولا الأموات، فهو مثل أهل المعصية، ولا يستوي البصير ولا النور ولا الظل والأحياء، فهو مثل أهل الطاعة. فضل الله تعالى خلقه بعضه على بعض؛ فأما المؤمن فعبد حي الأثر، حي العمل، حي البصر، حي النية، وأما الكافر فعبد ميت بمعنى ميت البصر، ميت القلب، ميت العمل.

قال ابن زيد، في قوله "وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلْمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الحرورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ"؟: هذا مثل ضربه الله؛ فالمؤمن بصير في دين الله، والكافر أعمى، كما لا يستوي الظل ولا الحرور ولا الأحياء ولا الأموات، فكذلك لا يستوي هذا المؤمن الذي يبصر دينه ولا هذا الأعمى، وقرأ *أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ*؟ قال: الهدى الذي هداه الله به ونور له، هذا مثل ضربه الله لهذا المؤمن الذي يبصر دينه، وهذا الكافر الأعمى فجعل المؤمن حياً وجعل الكافر ميتاً ميت القلب *أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ* قال: هديناه إلى الإسلام كمن مثله في الظلمات أعمى القلب وهو في الظلمات، أهذا وهذا سواء؟ كما ورد عن قتادة "إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ"؟ كذلك الكافر لا يسمع، ولا ينتفع بما يسمع.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 2: 290-291، من رواية المسند الأولى، وأشار إلى رواية الطبري هذه، ثم إلى زيادة سعيد بن جبير في الإسناد عند أبي داود والحاكم، ثم قال: "وهذا أثبت".

<sup>69</sup> الطبري، تفسير الطبري، 14/96. الأنبياء 98/21

<sup>70</sup> القرطبي، تفسير القرطبي، 10/105.

<sup>71</sup> الطبري، تفسير الطبري، 22/128.



يبين الله تعالى، كما لا تستوي هذه الأشياء المتباينة المختلفة، كالأعمى والبصير لا يستويان، بل بينهما فرق كبير، وكما لا تستوي الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور، كذلك لا تستوي الأحياء ولا الأموات، وهذا مثل ضربه الله للمؤمنين وهم الأحياء، وللكافرين وهم الأموات،<sup>72</sup> فالؤمن سميع بصير في نور يمشي، على صراط مستقيم في الدنيا والآخرة، حتى يستقر به الحال في الجنات ذات الظلال والعيون، والكافر أعمى أصم، يمشي في ظلمات، لا خروج له منها، بل هو يتيه ضلاله في الدنيا والآخرة، حتى يفضي به ذلك إلى الحرور والسموم والحميم،<sup>73</sup> على المؤمن أن لا يكون كالكافر، عليه أن يسمع وينتفع بالهداية والدعوة المنجي له.

#### 5- سورة المرسلات، الآية: (26) (أحياء وأمواتاً)

قد عُني بقوله: "كِفَاتًا أَحْيَاءٌ وَأَمْوَاتًا" تكفت أذاهم في حال حياتهم، وجيفهم بعد مماتهم. وبنحو هذا قال أهل التأويل. من قال ذلك: عن ابن عباس، في قوله: "أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا" يقول: كِنًا. وعن عبد الله بن مسعود، أنه وجد قملة في ثوبه، فدفنها في المسجد ثم قال: "أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءٌ وَأَمْوَاتًا". وعن الشعبي قال: بطنها لأمواتكم، وظهرها لأحيائكم، وعن قتادة "أَحْيَاءٌ وَأَمْوَاتًا" قال: أحياء فوقها على ظهرها، وأمواتا يُقبرون فيها.<sup>74</sup> لا بد أن ينظر الإنسان إلى الأرض بعين العبرة وبواسطة عقله ينتفع مما تقدمه الأرض للإنسان وأن لا يسرف في تصرفاته على الأرض ونعيمه.

6 - سورة المائدة، الآية: (32) يقول تعالى: (مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّا كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ)

ذكر ابن كثير في تفسير الإحياء: "وقال مجاهد في رواية "ومن أحيائها" بمعنى أنجائها وأنقذها من غرق أو حرق أو هلكة". أي أن الإحياء المناط بالأنبياء والبشر فيما بينهم هو الإحياء الروحاني والمعنوي ودفع الخطر لا الإحياء المادي الذي يختص به الله تعالى وحده. كما أن الآية لا تنحصر في بني اسرائيل كما يظن البعض بل تنطبق على المسلمين من باب أولى، نقرأ في تفسير ابن كثير: "وقال الحسن وقاتدة في قوله: أنه "من قتل نفساً بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً" هذا تعظيم لتعاطي القتل. قال قتادة عظيم والله وزرها، وعظيم والله أجرها.<sup>75</sup>

فيتبين لنا مما سلف أن الآية شاملة، أن المعنى هو منع الهلكة عن العباد وهو أمر معنوي وليس الإحياء من الموت المادي. مما يدعم ذلك المعنى تفسير النبي (ص) نفسه للإحياء بأنه إحياء الذات:

وقال الإمام أحمد: "جاء حمزة بن عبد المطلب إلى رسول الله (ص)، فقال: يا رسول الله اجعلني على شيء أعيش به، فقال رسول الله (ص): "يا حمزة نفس تحييها أحب إليك أم نفس تميتها" قال: بل نفس أحييها، قال: "عليك بنفسك".<sup>76</sup>

<sup>72</sup> الأنعام 122/6؛ هود 24/11.

<sup>73</sup> الواقعة 43، 44/56.

<sup>74</sup> الطبري، تفسير الطبري، 29/146.

<sup>75</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 56/3.

<sup>76</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 57/3.

7 - سورة الأنفال، الآية (24): يقول تعالى: ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ )

ويدعم المفسر ابن كثير ما ذهب إليه بحديث للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كما يأتي: "عن أبي سعيد بن المعلى رضي الله عنه قال: كنت أصلي فمر بي النبي صلى الله عليه وسلم فدعاني، فلم آته حتى صليت، ثم أتيت فقال: "ما منعك أن تأتيني؟ ألم يقل الله: "يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم"، ثم قال: لأعلمنكم أعظم سورة في القرآن قبل أن أخرج"، فذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم ليخرج فذكرت له. فقال: "الحمد لله رب العالمين" هي السبع المثاني. "أي أن الإحياء من الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هنا هو الإحياء الروحاني كما فسره بنفسه (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ). ويسوق صاحب التفسير أقوال الصحابة كذلك حول فهم الإحياء الذي يأتي به الرسل للناس: "وقال مجاهد لما يحييكم" قال: للحق، وقال قتادة المقصود بلما يحييكم هو القرآن فيه النجاة والبقاء والحياة؛ وقال السدي: يعني في الإسلام إحياءهم بعد موتهم بالكفر.<sup>77</sup>

يتضح مما تقدم أن الإحياء المقصود بين البشر إنما هو الإحياء الروحاني لا المادي الذي هو من صفات الله تعالى وحده. وهذا هو دور الرسل جميعاً عليهم السلام وعلى رأسهم خاتمهم محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الذي فسر بنفسه معنى الإحياء بين البشر، أن يدرك الإنسان أن الإحياء الروحاني قد يكون بالإجابة لدعوة الرسل. وإنما مثلنا في هذه الأيام .. أيام غربة الإسلام .. كمثل خابط في واد في الليلة المظلمة، أو صارخ في اللظى المضرمة، فلا نجد مُغيثاً من قومنا إلا الواحد الذي هو رب العالمين.

8 - سورة النور، الآية: (61) (فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً)

في هذه الآية خطاب للمؤمنين والمؤمنات عندما دخلوا بيوتا ليسلموا على أهلها الذين هم بمنزلة أنفسهم، وليحيوهم تحية مباركة طيبة، ثابتة من عند الله، أي مستتبعة لزيادة البركات ولزيادة الحبة والمودة بين أفراد العائلة. هذا في دخول الرجل بيت نفسه يسلم على أهله ومن في بيته. وقال قتادة: إذا دخلت بيتك فسلم على أهلك فهو أحق من سلمت عليه، وإذا دخلت بيتا لا أحد فيه فقل: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. حدثنا أن الملائكة ترد عليه وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: إن لم يكن في البيت أحد فليقل: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، السلام على أهل البيت ورحمة الله. وروى عمرو بن دينار عن ابن عباس رضي الله عنهما في هذه الآية قال: إذا دخلت المسجد فقل: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين تحية من عند الله وقال ابن عباس رضي الله عنهما: حسنة جميلة. ذكر البركة والطيبة هاهنا لما فيه من الأجر والثواب.<sup>78</sup>

تعلم وتأدب الآية الناس آداب دخول البيوت. ووصف الله عز وجل التحية بالبركة والطيب، لأنها دعوة مؤمن لمؤمن وكلاهما يرجو بها من الله تعالى زيادة الخير وطيب الرزق. وتحية الإسلام أن يقول المسلم لأخيه المسلم: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ثم ختم سبحانه الآية الكريمة بالبيان القويم، يبين الله الآيات المحكمة، والإرشادات المفيدة، لكي تعقلوا ما اشتملت عليه من هدايات، توصلكم متى انتفعتم بها إلى السعادة والفلاح. وبعد أن ساقته السورة الكريمة ما ساقته من أحكام وآداب منها ما يتعلق بالحدود، ومنها ما يتعلق بالاستئذان، ومنها ما يتعلق بالتستر والاحتشام، ومنها ما يتعلق بتنظيم العلاقات بين الأقارب والأصدقاء. بعد كل ذلك اختتمت ببيان ما يجب أن يكون عليه المؤمنون من أدب مع رسولهم (ص). وعلى المؤمن أن يلتزم أدب الرسول في حياته اليومي مع أسرته و في مجتمعه الذي يعيش فيه.

<sup>77</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 58/3؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 395/3.

<sup>78</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 4/86.

9 - سورة النساء، الآية: (86) (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها)

أتبع الله تعالى بعد أمر عباده بالشفاعة الحسنة و نهيهم عن الشفاعة السيئة تعليمهم أدب اللقاء والمقابلة حتى تزيد المودة والمحبة بينهم بهذه الآية الكريمة. والتحية: تفعلة من حييت والأصل تحيية مثل ترضية وتسمية مع إدغام الياء في الياء. جاء في المفردات: أصل التحية من الحياة، بأن يقال حيائك الله، أى: جعل لك حياة، وذلك إخبار ثم جعل دعاء تحية. يقال: حيا فلان فلانا تحية إذا قال له ذلك. وكان من عادة العرب إذا لقي بعضهم بعضا أن يقولوا على سبيل المودة: حيائك الله فلما جاء الإسلام أبدل ذلك بالسلام والأمان بأن يقول المسلم لأخيه المسلم: السلام عليكم وأضيف إليها الدعاء برحمة الله وبركاته. إذا سلم عليكم المسلم فردوا عليه بأفضل مما سلم، أوردوا عليه بمثل ما سلم. فالزيادة مندوبة والمماثلة مفروضة.<sup>79</sup> فإذا قال: السلام عليكم، فقل: وعليكم السلام ورحمة الله، وإذا قال: السلام عليكم ورحمة الله، فقل: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته، فإذا قال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فرد مثله، روي أن رجلا سلم على ابن عباس رضي الله عنهما، قال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، ثم زاد شيئا، فقال ابن عباس: إن السلام ينتهي إلى البركة. وحكم السلام سنة ورد السلام فريضة، وهو فرض على الكفاية، وكذلك السلام سنة على الكفاية فإذا سلم واحد من جماعة كان كافيا في السنة، وإذا سلم واحد على جماعة ورد واحد منهم سقط الفرض عن جميعهم. عن أبي هريرة رضي الله عنهم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا، أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم". وقيل: (فحيوا بأحسن منها) معناه أي إذا كان الذي سلم مسلما، (أو ردوها) بمثلها إذا لم يكن مسلما.<sup>80</sup> فاننا نرى أن الآية الكريمة تدعو المؤمنين إلى إفشاء التحية بينهم، لأن إفشاء السلام والتحية يؤدي إلى توثيق علاقات المحبة والمودة بين المسلمين.<sup>81</sup>

10 - سورة يونس، الآية: (31) (قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْنَ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ

وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَبِّحُوا اللَّهَ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ)

يطلب الله عز وجل من الرسول بأن يقول للمشركين: مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ، بما يُنْزِلُهُ مِنَ الْمَطَرِ، وَمَنِ الْأَرْضِ بِمَا يَنْبِتُهُ فِيهَا مِنْ أَنْوَاعِ النَّبَاتِ وَالشَّجَرِ تَأْكُلُونَ مِنْهُ أَنْتُمْ وَأَنْعَامُكُمْ؟ وَمَنْ يَمْلِكُ مَا تَتَمَتَّعُونَ بِهِ أَنْتُمْ وَغَيْرُكُمْ مِنْ حَوَاسِّ السَّمْعِ وَالْأَبْصَارِ؟ وَمَنْ ذَا الَّذِي يَمْلِكُ الْحَيَاةَ وَالْمَوْتَ فِي الْكَوْنِ كُلِّهِ، فَيُخْرِجُ الْأَحْيَاءَ وَالْأَمْوَاتَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ فِيمَا تَعْرِفُونَ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ، وَفِيمَا لَا تَعْرِفُونَ؟ وَمَنْ يَدَبِّرُ أَمْرَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ، وَأَمْرُكُمْ وَأَمْرُ الْخَلِيقَةِ جَمِيعًا؟ فَسَوْفَ يُجِيبُونَكُمْ بِأَنَّ الَّذِي يَفْعَلُ ذَلِكَ كُلَّهُ هُوَ اللَّهُ، فَقُلْ لَهُمْ: أَفَلَا تَخَافُونَ عِقَابَ اللَّهِ إِنْ عَبْدْتُمْ مَعَهُ غَيْرَهُ؟<sup>82</sup> وفي هذه الآية دليل على قدرة الله ووحدانيته. أى من سوى الله يملك إخراج النبات وهو كائن حي من الأرض الميتة، وإخراج الإنسان وهو كائن حي من النطفة وعكسه، وإخراج الطير من البيضة وعكسه. يحتج تعالى على المشركين باعترافهم بوحدانيته وربوبيته على وحدانية الإله. وأن الآية عامة في ذلك كله.<sup>83</sup> يجب على المؤمن أن يدرك أن المطر رزق من الله، و السمع والبصر الذي نستمتع به أيضا رزق من الله وعلى كل هذا المرجو منه أن يعترف بقدرته العظيمة، ومنته العميمة وان يخاف العبادة غير الله .

<sup>79</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 2/352.

<sup>80</sup> الطبري، تفسير الطبري، 5/204، 11/114.

<sup>81</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 2: 526؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، 8: 33 .

<sup>82</sup> الطبري، تفسير الطبري، 11/114.

<sup>83</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 17/86.

11 - سورة الأنبياء، الآية: (30) (أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ

شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ)

يقول تعالى ذكره: هؤلاء الذين كفروا بالله أولم ينظروا بأبصار قلوبهم فيروا بها، ويعلموا أن السماوات والأرض كانتا رتقا، يقول: ليس فيهما ثقب، بل كانتا ملتصقتين، يقال منه: رتق فلان الفتق، إذا شده، فهو يرتقه رتقا ورتوقا، ومن ذلك قيل للمرأة التي فرجها ملتحم: رتقاء، ووحد الرتق، وهو من صفة السماء والأرض. قال: قال ابن زيد في قوله (أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما) قال: كانت السماوات ملتصقا لا ينزل منها مطر، وكانت الأرض ملتصقا لا ينبت منها نبات، ففتقهما الله، فأنزل مطر السماء، وشق الأرض فأخرج نباتها، وقرأ هذه الآية.<sup>84</sup>

يقول تعالى ذكره: وأحيينا بالماء الذي ننزله من السماء كل شيء. كما حدثنا ابن عبد الأعلى عن قتادة (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) قال: كل شيء حي خلق من الماء. فإن قال قائل: وكيف خص كل شيء حي بأنه جعل من الماء دون سائر الأشياء غيره، فقد علمت أنه يجي بالماء الزروع والنبات والأشجار، وغير ذلك مما لا حياة له، ولا يقال له حي ولا ميت؟ قيل: لأنه لا شيء من ذلك إلا وله حياة وموت، وإن خالف معناه في ذلك معنى ذوات الأرواح في أنه لا أرواح فيهن وأن في ذوات الأرواح أرواحا، فلذلك قيل (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ).<sup>85</sup>

أصل كل الأحياء الماء. عن أبي هريرة قال، قلت: يا رسول الله إني إذا رأيتك طابت نفسي وقرت عيني، فأنبئي عن كل شيء، قال: (كل شيء خلق من ماء) قال، قلت: أنبئي عن أمر إذا عملت به دخلت الجنة؟ قال: (أفش السلام، وأطعم الطعام، وصل الأرحام، وقم بالليل والناس نيام، ثم ادخل الجنة بسلام).<sup>86</sup> وقوله (أَفَلَا يُؤْمِنُونَ) يقول: أفلا يصدقون بذلك، ويقرون بألوهية من فعل ذلك ويفردونه بالعبادة. وهذا السلوك والتصرف المرجو من المؤمن.

12 - سورة الحج، الآية: (66) (وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ)

يُخْبِرُ الآية الكريمة أن الله هو الذي أنعم علي الناس هذه النعم، وجعل لهم أجساما أحياء بحياة أحدثها فيهم، ثم هو يميتهم من بعد حياتهم فيفنيهم عند إتيان آجالهم، ثم يحييهم بعد الممات مرة أخرى حين البعث للحشر وفي دوام الآية بيان جحود الناس لنعم الله، وتسخيروه له ما في الأرض والبر والبحر.<sup>87</sup> هو الذي يحيي الناس بعد مماتها ليجازي المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ لنعم الله، كفور بالله، لا يعترف بإحسانه، بل ربما كفر بالبعث وقدرة ربه ونعمه التي لا تحصى.<sup>88</sup>

أن هذه الآيات الكريمة قد ذكرت الأدلة على قدرة الله تعالى، كما ذكرت من نعمه على عباده، من إنزال الماء من السماء فيخضر الأرض. وتسخير ما في الأرض للإنسان، وتسخير الفلك، وإيجاد الإنسان بقدرته ورحمته. يجب على الإنسان أن يدرك قدرة خالقه والنعم التي أعطى له، وأن لا يكفر على النعم العديدة ويعرف مسؤوليته نحو هذه النعم المسخر له.

<sup>84</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 338/5.

<sup>85</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 162/22.

<sup>86</sup> الطبري، تفسير الطبري، 26/17.

<sup>87</sup> الطبري، تفسير الطبري، 200/17.

<sup>88</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 66/23.

### 13 - سورة حديد، الآية: (17) (اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)

هذه الآية تدل العقول على العلم بالمطالب الإلهية، والذي أحيا الأرض بعد موتها قادر على أن يحيي الأموات بعد موتهم، فيجازيهم بأعمالهم، والذي أحيا الأرض بعد موتها بماء المطر قادر على أن يحيي القلوب الميتة بما أنزله من القرآن، وهذه الآية تدل على أنه لا عقل لمن لم يهتد بآيات الله ولم يتبع لشرائع الله.<sup>89</sup> ويلين الله تعالى القلوب بعد قسوتها، ويفرج الكروب بعد شدتها، فكما يحيي الأرض الميتة المجذبة الهامدة بالغيث، كذلك يهدي القلوب القاسية بالقرآن والدلائل، وهو الهادي لمن يشاء بعد الإضلال، والمضل لمن أراد بعد الكمال، الذي هو لما يشاء فعال، وهو الحكم العدل في جميع الأفعال، اللطيف الخبير.<sup>90</sup>

ليس المقصود من الآية إخبار المؤمنين بأن الله تعالى قادر على إحياء الأرض بعد موتها، فذلك أمر يعتقدونه. يوجه الله تعالى خطابه إلى المؤمنين بهذه الآية لامثال لما اشتمل عليه من أمر أو نهي. وإنما يُطلب منهم المواظبة على ذكر الله تعالى وعلى تلاوة كتابه، بكل ذلك يتحقق أثره في خشوع النفوس، وفي طهارة القلوب.

### 14 - سورة البقرة، الآية: (179) (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)

يقول سبحانه وتعالى في شرع القصاص على انه قتل القاتل حكمة عظيمة للناس، وهي بقاء وصورها؛ لأنه إذا علم القاتل أنه يقتل ترك ما يفعل، فكان في القصاص حياة للنفوس. القتل أنفى للقتل، فجاءت هذه العبارة في القرآن أفصح، وأبلغ، وأوجز. أي بقاء عظيم يا ذوي العقول لأن القاتل إذا علم أنه يقتل ارتدع فأحيا نفسه ومن أراد قتله فشرع لعلكم تتقون، القتل مخافة القود. قال أبو العالية: جعل الله القصاص حياة، فكم من رجل يريد أن يقتل فتمنعه مخافة أن يقتل.<sup>91</sup> وفي الآية خطاب لأولي العقول والأفهام والنهي، لعلهم يتركون محارم الله ومآثمه، ويكونون صاحب التقوى، أي فاعلون الطاعات وتاركون المنكرات.<sup>92</sup> بين الله تعالى حكمته في مشروعية القصاص لأنه تنحرف بذلك الدماء، وتنقمع به الأشقياء، لأن من علم أن القاتل سيقتل بدلا، لا يكاد يحصل منه جريمة القتل، وإذا رثي القاتل مقتولا اندعر بذلك غيره وانزجر، فلو كانت عقوبة القاتل غير القتل، لم يحصل الكف عن الشر، الذي يحصل بالقتل، وهكذا سائر الحدود الشرعية، ما يدل على حكمة الحكيم الغفار، وإفادة التعظيم والتكثير نكر "الحياة". وخص بالخطاب أهل العقول الكاملة والألباب دون غيرهم، وهذا يدل على أن الله تعالى، يجب من عباده، أن ينشطوا ويدبروا عقولهم، في تدبر ما في أحكامه من الحكم، والمصالح الدالة على كماله.<sup>93</sup> وأن من عرف ربه وعرف ما في دينه وشرعه من الأسرار العظيمة والحكم البديعة، أوجب له ذلك أن ينقاد لأمر الله، ويخاف من معاصيه فيتركها، فيستحق بذلك العمل أن يكون من المتقين.

#### الخاتمة

يتضح لنا من خلال بحثنا حول تحليل مفهوم الإحياء في آيات القرآن من حيث سلوك الإنسان ومسؤوليته، أن "الحياة" صفة من صفات الله، فهو الله الواحد الحي، لا يشاركه في حياتها للأولية و الأبدية شريك. أما "الإحياء" فهو "هبة" منه سبحانه وتعالى، فهو الحي/الحي، يهب الحياة لمن يشاء، ويمده بأسبابها، ويسخر له كل ما في السماوات وما في الأرض، ويرسل له ملائكة حفظه يتعاقبون عليه بالليل والنهار، ورسلا يهدونه سبل السلام، وينذرونه طرق الهلاك، ويشرع له أحكاما يتعزز بها "حق الحياة"، ويرتدع بها أعداؤها الذين يسعون في الأرض

<sup>89</sup> الطبري، تفسير الطبري، 232/27.

<sup>90</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، 386/27.

<sup>91</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، 144/1.

<sup>92</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 110/5.

<sup>93</sup> ابن عطية، المحرر الوجيز، 251/1.

فسادا، فيهلكون الحرث والنسل. وبهذا فقد صار "إحياء النفس الانسانية" ركنا ركينا في خطة الخلق، ومقصدا ثابتا من مقاصد الشرع. وصار من قتل نفسا كأنما قتل الناس جميعا، ومن أحيا النفس كأنما أحيا الناس كله، وصار القصاص "حياة" لأولى الألباب، وأصبحت نصرة ومساعدة المستضعفين من الرجال والنساء الذين لا يقدرّون حيلة ولا يهتدون سبيلا واجبا دينيا، وصار الذين ينخرطون في عمليات الإحياء هم المحسنون الفائزون.

ويتسع مفهوم "الإحياء" في القرآن لمعان عديدة، ولأبعاد متنوعة، بتنوع مجالات النشاط الانساني ومسرح الوجود. فهو يعنى في بعده الروحي والنفسي الهداية والاستقامة؛ وقد سمي الوحي "روحا"، وذلك لأن الخلق يجيئون به في دينهم كما يجيئ الجسد بالروح؛ ويعنى الإحياء في بعده الطبيعي والبيئي عمارة الأرض بالمحافظة على ما فيها من موارد، كما يأتي الإحياء في معنى المحافظة على الوجود المادي للإنسان، فلا يترك نمبا للجوع والمرض، كما لا يترك نمبا للعنف والجريمة.

فمفهوم "الإحياء" يعنى في أدنى صورته المساهمة الايجابية في بناء القدرات الحياتية، بحيث يُمكن الكائن، سواء كان انسانا أو حيوانا أو نباتا، من مقاومة المخاطر التي تهدد بقاءه، وذلك لكي يتعافى ويعود للمساهمة من جديد في دورة الحياة. ومفهوم الإحياء في القرآن ليس إذن يبعد عن مفهوم التنمية البشرية؛ أي مكافحة كل مضادات الحياة، وبناء الامكانيات الفردية والقدرات المجتمعية، وتعزيز آليات السلم، وازالة التوترات النفسية والاجتماعية. غير أن منهج "الإحياء" في القرآن يتفوق على مناهج التنمية البشرية لما يتضمنه من مكون روحي يزود الأفراد والجماعات بدافعية أكبر للانخراط في عملية بناء القدرات الحياتية ومواجهة الأخطار. فهو منهج أكثر شمولا، إذ لا يرى أن العوامل المادية وحدها هي التي تعرض حياة الأفراد والجماعات للخطر، ولا يقر بأن قوى الأسواق والنشاط الاقتصادي هي وحدها التي تحرك الحياة، وإنما يجيئ الانسان ويترقى في الحياة حينما يستيقظ فيه الوعي وتنمو فيه الروح، فيكون حينئذ انسانا راشدا/صالحا/متسامحا يفعل الخير لنفسه ولغيره، ويقاوم الشر والظلم، ويروم العدل، وينشر السلام، ويعمر الأرض.

وبناء على هذا فان مفهوم "الإحياء" يمكن أن يعود بكثير من الاضافات لبرامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية السائدة، إذ يعدل في مناهجها وغاياتها، فلا يكتفى برصد ما انجز من تقدم في معدلات الدخل السنوي ومستوى المعاش، وإنما يسلط الضوء على معدل الوفيات السنوية في الأطفال والنساء والمرضى، وعلى نسب الجوعى والمرضى وأبناء السبيل. ولا يكتفى بتسليط الضوء على الوفيات وإنما يلتبس آليات مبتكرة "للإحياء"، يأتي على رأسها: التحصين متعدد الأبعاد، المؤازرة الدؤوبة للمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقعون ضحية للفقر والجوع والأوبئة الفتاكة والعنف؛ التعاون المتبادل.

أما "التحصين" متعدد الأبعاد فهو يشتمل، في هذه الرؤية الاحيائية، على انماط متنوعة من التقوية والحماية الداخلية والخارجية، والروحية والمادية. فكما "يُحصن" الانسان في الطفولة الباكرة تحصينا ماديا بجرعات معدودة من الأمصال حتى تتعرف خلايا جسمه على القوى المضادة للحياة فتقوى على مناهضتها؛ فينبغي أن "يُحصن" في الشباب الباكر تحصينا روحيا بجرعات من الوحي حتى يستيقظ عقله وينفتح قلبه على الحى القيوم؛ ثم "يُحصن" إذا بلغ الرجولة والأنوثة تحصينا اجتماعيا بمؤسسة الزوجية حتى تنضبط الطاقة الجنسية في مسارها المستقيم، ثم "يُحصن" الفرد والمجتمع أخيرا بالمؤسسات القانونية، حتى يقف كل عند حده، فلا تسفك دماء، ولا تنهب أموال، وهكذا تحفظ الحياة من الداخل والخارج، ومن الفرد ومن المجتمع. ووفقا لهذا البيان فان "التحصين" لا ينحصر في بعده الطبي الضيق، وإنما ينبغى الالتفات الى مفهوم للتحصين متعدد الأبعاد، الذي يندرج تلقائيا في الإطار العام لعمليات "الإحياء".

أما "المؤازرة الدؤوبة للمستضعفين" فتعنى تأمين الطعام والشراب والدواء للجميع، واعتبارها مقاصدا دينية عليا، وحقوقا إنسانية مطلقة؛ كما تعنى تقوية التماسك الاجتماعي، إذ أن الانسان لا يستطيع بمفرده مقاومة الأخطار ما لم تؤازره أسرة، كما أن الأسرة بمفردها قد تنهار أمام الظروف القاهرة ما لم يدركها مجتمع متماسك وقوى.

ثم يأتي الحديث أخيراً عن "التعاون المتبادل" بين بني الإنسان جميعاً، أخذاً وعطاءً، حيث أن الجوع والمرض والأوبئة الفتاكة لا تعرف ديناً ولا جنساً ولا حدوداً وطنية أو سياسية، إذ أن المخاطر (كالتلوث والأوبئة والنزاعات والانحيارات الاقتصادية الكبرى ونحوها) قد أصبحت عالمية المنشأ والتأثير؛ أي أنها لا تتقيد بحدود سياسية، ولا تقوى الحكومات والسلطات المحلية على معالجتها، مما يتطلب عملاً إنسانياً مشتركاً، ومزيداً من الفاعلية في التنسيق، وسعيًا في بناء الجسور، والتواصل الإيجابي مع منظمات العون الإنساني والصحة العالمية.

إن مفهوم "الإحياء" الذي أفضنا في بيانه لا ينفي حقيقة "الموت" بل يتجه لجعله جسراً يربط بين "حياتين"، وبذلك فقد صار مفهوم الحياة الأولى التي تمتد في الحياة الأخرى فرعاً أصيلاً في التصور الإسلامي، كما صار مفهومهما ملهماً للملايين المؤمنين عبر القرون، حيث بين لهم الرسول (ص.) قولاً وعملاً أن عمل أحدهم يلحق به بعد مماته طالما أن ذلك العمل يتضمن "إحياء للآخرين"؛ سواء كان ذلك إحياءً عن طريق التوعية والإرشاد، أو التربية الصالحة، أو المأوى الآمن للمشردين وأصحاب الحاجات، أو توفير الطعام والمياه للجوعى والعطشى، أو مداواة للمرضى.

واهتداء بنور الوحي بأحاديث الرسول وعمله نشط المسلمون منذ عهد النبوة في ابتداء المشاريع التي تحفظ الحياة، وفي إنشاء المؤسسات التي تعين عليها، واستمر هذا الاتجاه "الإحيائي" باستمرار الإسلام وانتشار المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، فأنشأوا المؤسسات الطبية، والخزانات العلمية، والمسكن الواقية من الحر والبرد، والنزل التي تقدم الطعام والشراب، وتعاونوا مع كل من كانت لديه خبرة بالطب والدواء؛ بل بلغ اهتمامهم بالحياة أن صاروا يهتمون بالحيوان ويقدمون له المأوى والطعام، فالتسعت بذلك رحاب الحياة، وتضاءلت الرهبة من الموت، وتضاعفت مساحة الأمل. ولا قوة إلا بالله وآخِرُ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

## المراجع

- الألويسي، أبو الفضل محمود. روح المعاني. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- الإمام مالك، أبو عبد الله بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني. الموطأ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. مصر: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح الإمام البخاري. الرياض: دار السلام، 1417 هجري.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. شعب الإيمان. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1410 هجري.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. التحرير والتنوير. تونس: دار صحنون، 1997.
- ابن عطية، أبو محمد عبدالحق. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. الطبعة الأولى. لبنان: دار الكتب العلمية، 1993.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر دمشقي. تفسير القرآن العظيم. القاهرة: مطبعة الشاملة، 1956 م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1993 م.
- الإصفياني، أبو القاسم الراغب. مفردات لألفاظ القرآن. ط ١. دمشق و بيروت: دار القلم، 1412 هجري.
- الخالدي، بتول صلاح. الإحياء في القرآن الكريم. (دراسة موضوعية). الطبعة الأولى. عمان: مؤسسة الوراق، 2008.
- الرازي، أبو عبد الله فخرالدين. التفسير الكبير. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. دمشق: دار الفكر، بدون تاريخ.
- الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. الطبعة الثالثة. بيروت: دار المعرفة، 2009.

- قرمان، خيرالدين وآخرون. القرآن الكريم ومعناه الموضح. أنقرة: المؤسسة الشؤون الإسلامية، 1993 .
- الفيروزابادي، مجد الدين أبي طاهر محمد. القاموس المحيط. بيروت: دار الجليل، بدون تاريخ .
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضير. الإتقان في علوم القرآن. تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثانية. دمشق: دارالعلوم الإنسانية، 1993.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. نشر عبدالله بن عبد المحسن التركي، بيروت: دار الفكر، 1405 هجري .
- عبد الباقي، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. ط. 2. بيروت: دار الفكر، 1401 هجري.
- الغيلي، عبد المجيد بن محمد بن علي. الإحياء و الإمامة في القرآن الكريم. دراسة معجمية موضوعية. منشور على موقع المؤلف. رحي الحرف. 2015 م / 1436 هجري.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2010.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الروائد. القاهرة: دارالريان و دار الكتاب العربي، 1407 هجري.

**Author Contribution / Yazar Katkısı:** *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* HU (%50), HÇ (%50); *Literature review / Literatür taraması:* HU (%60), HÇ (%40); *Data collection / Veri toplama:* HU (%50), HÇ (%50); *Data analysis / Veri analizi:* HU (%50), HÇ (%50); *Writing the article / Makalenin yazımı:* HU (%50), HÇ (%50); *Revision the article / Makale revizyonu:* HU (%50), HÇ (%50)

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

### Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401 h.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Mahmud. *Rûhu'l-Meânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l-Îmân*. Birinci Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410 h.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *Sahihu'l-Buhârî*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1417 h.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Hâlidî, Betül Salâh. *el-İhyâ fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Birinci Baskı. Ammân: Müessesetü'l-Varâk, 2008.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'r-Revâid*. Kâhire: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407 h.
- Gaylî, Abdülmecîd b. Muhammed b. Ali. *el-İhyâ ve'l-İmâte fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. y.y: 2015.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn, 1997.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hakk. *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimaşkî. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. Kahire: Matbaatu's-Şâmîle, 1956.



- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemalüddîn. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1993.
- İsfahânî, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğıb. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412 h.
- Mâlik, Ebû Abdillâh b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Mısır: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Dimaşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1993.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405 h.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

## Anlam Sorunu, Latif Tokat, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 175 sayfa, ISBN:9789758774708

Merve TAŞ 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
Master Student, Selcuk University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Konya, Türkiye  
mervetas253@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<b>Makale Geçmişi</b> <b>Geliş:</b> 15.01.2023 <b>Kabul:</b> 20.06.2023 <b>Yayın:</b> 30.06.2023	<p>İnsanın bilme duygusu fitraten var olan bir yetidir. Bebeklikten yetişkinliğe kadar bilme ihtiyacına tatmin edici cevaplar bulmak için farklı metotlar denenmiştir. Ünlü filozof Aristoteles'in "Metafizik" adlı eserinde bahsettiği üzere "Bütün insanlar doğal olarak bilme isterler." Anlam sorunu kişide cevabı bulunana kadar açık bir yaraya benzetilebilir. O yara kapanana kadar acı ve ıstırap hali bitmez. Latif Tokat bu eserinde "Anlamın anlamı nedir?", "Anlam sorunu?", "Tanrısız anlam mümkün mü?" gibi farklı başlıklar altında insan hayatının önemli sorularına cevap bulma çabasındadır. Eserin genel değerlendirmesine baktığımız zaman, anlam sorusuna cevap aramak istenildiğinde din ve Tanrı inancı sorularıyla karşılaşıldığını görürüz. Bu soruların cevapsız kalması durumunda insanın varoluş sancısı çekmesi kaçınılmazdır. Kanaatimce felsefi sorular tarih boyunca tekerrür etmiş ve her gelen filozof yaşadığı dönemin zihniyetini sırtına yüklenerek cevaplar bulmaya gayret etmiştir. Bu anlamda Latif Tokat, felsefe tarihi boyunca "anlam"a dair argümanları tasvirî bir çalışma ile ortaya koymuş, bunun yanı sıra analitik bir çözümleme ile dinin bu sorular içerisindeki konumuna dikkat çekmiştir.</p>
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Din Felsefesi, Anlam Sorunu, Anlam Arayışı, Anlamın Anlamı.	

Article Info	Abstract
<b>Article History</b> <b>Received:</b> 15.01.2023 <b>Accepted:</b> 20.06.2023 <b>Published:</b> 30.06.2023	<p>The human sense of knowing is an inherent ability. Different methods have been tried to find satisfactory answers to the need to know from infancy to adulthood. As the famous philosopher Aristotle mentioned in his work "Metaphysics", "All men by nature desire to know." In this work of Latif Tokat, he makes an effort to find answers to many important questions of human life under different titles, such as "What is the meaning of meaning?", "The problem of meaning", "Is finding meaning possible without God?". When we take a look at the general review of the work, we see that whenever people try and find meaning in life, questions regarding religion and the existence of God are encountered. If left unanswered, existential crisis is inevitable. Philosopher has tried to find answers by burdening the mentality of the period in which he lived. In this sense, Latif Tokat has put forward the arguments about "meaning" throughout the history of philosophy with a descriptive study, as well as drawing attention to the position of religion in these questions with an analytical analysis.</p>
<b>Keywords:</b> Philosophy of Religion, Problem of Meaning, Search for Meaning, Meaning of Meaning.	

**Atıf/Citation:** Taş, Merve. "Anlam Sorunu, Latif Tokat, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 175 sayfa, ISBN:9789758774708". *akif* 53/1 (2023), 151-155. <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2023.37>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

## Giriş

İnsanın bilme duygusu fitraten var olan bir yetidir. Bebeklikten yetişkinliğe kadar bilme ihtiyacına tatmin edici cevaplar bulmak için farklı metotlar denenmiştir. Ünlü filozof Aristoteles'in "Metafizik" adlı eserinde bahsettiği üzere "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler."<sup>1</sup> Anlam sorunu kişide cevabı bulunana kadar açık bir yaraya benzetilebilir. O yara kapanana kadar acı ve ıstırap hali bitmez. Latif Tokat bu eserinde "Anlamın anlamı nedir?", "Anlam sorunu?", "Tanrısız anlam mümkün mü?" gibi farklı başlıklar altında insan hayatının önemli sorularına cevap bulma çabasındadır.

Eser, fikir adamları ve filozofların anlam düşüncesi üzerinde yapmış oldukları tartışmaları ve ulaşılmış oldukları sonuçları ele almaktadır. Yazar, eserinde yalnızca din felsefesi alanını değil, aynı zamanda varlık felsefesinin önemli bir sorusunu da ele almıştır. Kitabın giriş kısmında Aliya Izzetbegoviç'in şu sorularına yer vermiştir. "İnsan için iki şey önemlidir. Birincisi hayatımı nasıl devam ettirebilirim? İkincisi hayatımı nasıl devam ettirmeliyim.

İçerik açısından yukarıda bahsettiğimiz seyirde bir girişle eserine başlayan yazar, eserini yedi başlık altında toplamıştır. Kitap; sonuç, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır. Giriş kısmında "Hayatın anlamı nedir?" sorusu başlığı altında üç başlık açar. Ardından anlam sorusunu dört başlıkta ele almaktadır.

1. Teistik cevaplar
2. Tanrısız cevaplar
3. Böyle bir sorunun anlamsız olduğu şeklindeki cevap
4. Her şeyin saçma olduğu şeklindeki cevap

Yazar, çalışmasını sıralanan dört temel yaklaşıma göre analiz ederek meydana getirmiştir. Çalışmasının birinci bölümünde, "Anlamın anlamı nedir?" sorusu ile başlamış ve bu sorunun kavramsal kullanımlarına değinmiştir.<sup>2</sup> Bu bölümde anlam kelimesinden yola çıkarak anlam sorunuyla kendi içimizden değil de , dışımızdan olan bir şeyle, bir değerle bağıntı anlamına geldiğini söylemektedir. Tolstoy'un anlam krizi üzerine bilinen hikâyesine de yer vererek değinmiştir. Böylece anlam sorununun dış gerçekliğimiz ile bağlantılı olduğuna değinilmiştir. Anlam sorununun amaç ve değer kavramları tarafından bakılmasına ilişkin "Objektif anlam mümkün mü?" sorusu ile A. J. Ayer gibi mantıkçı pozitivist görüşe sahip filozofların düşüncelerine yer vererek yaşanan bu hayatın değer verilerek her bir insanın bu anlam üzere yaşantısına devam ettiğini söylemektedir.

Tokat, "Anlam Arayışı Anlamsız mı?" başlığı altında Analitikçiler ve Pozitivistleri analiz etmiş, "doğrulama ilkesi" nedeniyle metafiziğin bir önerme olduğunu ve doğrulanamayacağı için anlamsız olduğunu eleştirmiştir. Wittgenstein'in "felsefenin geriye kalan tek görevi, dillerin çözümünü yapmak" sözü Felsefenin alan darlığına değinmiştir. Varlığın anlamı ve niçin var olduğuna dair soruyu da dört başlık altında toplamıştır. Yazar, "dil felsefesi açısından din, ahlak gibi alanlarda konuşulmamasının anlayışla karşılanabileceğini belirtir. Ancak Anlama dair sorun felsefede konuşulamayacak ise hangi ilim dalında konuşacağız?" diyerek konuya dair bir eleştiride bulunur.

"Neden Bir Şeyler Var da Yok Değil?" adlı kitabın ikinci bölümünde Sokrates'ten Aristoteles'e, Platon'dan Leibniz'e kadar önemli filozofların eğer ki âlemin ezeli ve ebediliği

<sup>1</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 82.

<sup>2</sup> Tokat, Latif, *Anlam Sorunu* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 15-30.

varsa, bu sorunun sorulmaya dahi yer verilmemesi gerektiğini söylemektedir.<sup>3</sup> Âlem ezeli ise zorunlu olacak ve başlıktaki soru yazara göre anlamsız hale gelecektir.

“Niçin?” başlığında bilim insanları “Nasıl?” sorusuna cevap bulabilirken “Niçin?” sorusuna cevapları yoktur. Alex Carrel’in düşüncelerine değinerek “Bizim bilim adamlarımız ve düşünürlerimiz dışımızdaki dünyanın ne olduğu konusunda çok kafa yordular, ancak niçin var olduğu konusunda, dahası insanın ne olduğu konusunda fazla bir şey yapamadılar.” diyerek bilim alanında verilen cevapların eksikliğini de ele almıştır.<sup>4</sup> Bugün bilimin ilerlemesiyle evrenin durmadan genişlediği ve o oranda insanın da evrende bir nokta kadar yer kapladığı düşünüldüğünde insanın ve yaşanan bu dünyanın değersizleştiği düşünülmektedir.

“Anlamın Bariyerleri” başlığı kitabın üçüncü bölümünü oluşturur. Bu bölümde yazar, ölüm ve yok oluş kavramlarının Tolstoy’un kötülük ve acı gibi kavramlarına da yer vererek bu sorunun anlam sorunu üzerindeki varlığına engel teşkil edip etmediğinin analizini yapmaktadır.

Yazar, “Modernite” başlığı altında günümüzde insanların anlam sorununa olan ilgisinin gözle görülür derecede arttığını, modern düşünceye sahip Schuman’ın “Medeniyet ne kadar ilerlerse ilerlesin artan bir hızla da insanlar sıhhat ve mutluluklarını yitirecektir.” sözüyle destekleyerek modern dönemi eleştiren kişiler arasında yer alır.<sup>5</sup>

“Tanrısız anlam mümkün mü?” başlıklı dördüncü bölümde yazar bazı ateistlerin Tanrı var olmadığı için ölümlerle beraber yok olma düşüncesini ve bu değerle alakalı soruları ele almaktadır. Bu konuya örnek olarak Sartre ’den hareketle evrenin amaçsızlığına vurgu yapan yazar Tanrı ile ilişkilendirmede ele alınan yaklaşımda Tanrı’nın olmaması durumunda hayatın anlamsız ve saçma olacağını söylemektedir.

Ateist çevrelerce hayatın anlamına dair verilen cevaplardan bir diğeri de “kendini gerçekleştirme” dir ki bu, hayatın nasıl yaşanabilir olması gerektiği ile ilgilenen cevaptır. Yazar, tabiata ve topluma uyum sağlayarak veya özgür seçimler yaparak kendimizi gerçekleştireceğimizi belirtmiştir. Kitapta Bradley’in “Hayatta ne yapacağımız ya da yaptığımız, sordüğümüz sorular ve cevaplarımız büyük oranda içinde bulunduğumuz şartlarla ilgilidir ve biz hiçbir zaman şartlarımızdan bağımsız bireyler değiliz”.<sup>6</sup> değerlendirmesine göre kendini gerçekleştirmenin insanın içinde bulunduğu kültürel ve zihinsel atmosferin durumuna göre şekillendiğine değinmiştir.

Yazar, Schopenhauer’ın pesimist yaşam felsefesinin izlerine Kitab-ı Mukaddes’in Vaiz bölümündeki pasajında yer vermiştir. Schopenhauer’a göre insan mutluluğunun göreceli olduğunu kabul etsek de bütün iyi şeylerin ölümlerle birlikte ortadan kaybolacak olması yeterince olumsuz bir durumdur. Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen, dünyada en göze çarpan şeyin “arzulamak” olduğunu söyler.

“Anlamsızlık, Saçma ve Camus” kitabın beşinci bölümünü oluşturmaktadır. Burada Albert Camus’un anlam görüşüne ve diğer filozofların “saçma” hakkındaki fikirlerine yer vermiştir. Camus, insan yaşamının anlamsız olduğunu, çünkü kozmosun da amaçsız olduğunu söyler. “Saçma hakkındaki durumu düşünmeliyiz ve reddetmeliyiz. İnsan bunu yaparken saçmayı ortadan kaldırmaz; fakat sonuçlarını ortadan kaldırabilir”.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Tokat,Latif, *Anlam Sorunu*, 35-53.

<sup>4</sup> Tokat,Latif, *Anlam Sorunu*, 41.

<sup>5</sup> Tokat,Latif, *Anlam Sorunu*, 78.

<sup>6</sup> Tokat,Latif, *Anlam Sorunu*, 104.

<sup>7</sup> Tokat,Latif, *Anlam Sorunu*, 121.

“Pragmatizm ve Oyun Olarak Yaşam” kitaptaki altıncı bölümde yer almaktadır. Yazar, bu bölüme “Anlamın bilinmezliği nedeniyle pragmatizm tercih edilebilir mi?” sorusuyla başlamıştır ve “Ne yapmalı?” sorusunun cevabının aranması gerektiğini belirtmiştir.” Pragmatizm’in tek geçerli hakikat düşüncesinin onun başarılı oluşunun, işe yararlılığının ve sorun çözücü olmasına bağlı bir felsefe “tanımına Schumacher’den hareketle yer vermiştir.<sup>8</sup> Anlam konusundaki belirsizliği Platon’un verdiği iki cevap üzerinden ele alır. Biri idealist cevap diğeri ise pragmatik cevaptır. Shclick’in oyun teorisinde de hayat bir oyun gibidir. Varoluşun anlamı sadece oyunda ortaya çıkar. Bütün filozoflar da işin sonunda sadece oyun oynamaktan zevk almanın olduğu çocukluğu isterler. Soruların olmadığı, sadece kurallara uyarak yaşamının olduğu oyun.<sup>9</sup> Heidegger’in dediği gibi: “Bilim düşünmez, aslında sadece oyunu oynar.”

“Tanrı ve Anlam” başlığı ise kitabın yedinci ve son bölümünü oluşturmaktadır. Yazar, son bölümde “Anlam arayışı Tanrı arayışı mı?” başlığı altında anlam arayışının ilk maddede dini bir arayış olduğunu yani “Tanrı arayışı” olduğunu ifade etmektedir. İkinci maddede “Anlam arayışı Tanrı arayışı değildir.” diyerek K. Barth ve bazı teologların agnostik ve ateistlerin görüşlerinin bu yönde olduğunu söyler. Üçüncü ve son maddede ise, anlam arayışının ne dini bir arayış ne de Tanrı arayışından farklı bir tabiata sahip bir arayış olduğu görüşlerine yer vermiştir. Tokat “niçin” sorusunun insanı Tanrı ile yüz yüze getireceğini ve insan özgürlüğü önünde bir set olduğunu düşünürken Dostoyevski gibi düşünürler de “Tanrı’yı icat etmeselerdi uygarlık olmazdı.” sözüyle Tanrı’ya olan ihtiyacı dile getirmiştir. Yazar, dini arayışın ya da Tanrı’ya olan inancın ancak dinde verilecek bir cevap olduğunu ifade etmekle birlikte bir inananın da şunu diyeceğini söyler: “Eğer inancım olmasaydı hayat benim için bir anlam ifade etmezdi.” Bu ifadeye yer vererek ya Tanrı’ya inanmayı seçip alan boşluğunu dolduracağız ya da Tanrı’ya inanmayarak boşluk ve anlamsızlığa, boşlukta kalmaya razı olacağız,” der. Aliya Izzetbegoviç’e göre hiççiliğin (Nihilizm) bir nevi Tanrı arayışını ifade ettiğini zikreder.

Yazar, iman konusunda farklı insanlar açısından rasyonel anlamda bilinmeyen ancak mahiyeti açısından bakıldığında “niçin” sorusuyla düşünürlerin görüşlerine yer vererek imanın bağlantısını çözümlenmeye yönelik sorulara değinmiştir. Tokat, eserinde bilim ve din arasındaki cevapların çelişeceği üzerine yapmış olduğu başlıkta dinlerde yer alan “kurtuluş” ve “umut” kavramlarının teistik dinlerdeki yer alma amacını ele almıştır. Ünlü düşünürlerden Dostoyevski’nin düşüncelerine de yer vererek teistik olmayan dinlerin problemlerinden bahsetmiştir.

Kitap, sonuç olarak “Kopernik Devrimi’nin” anlam sorunu yönünden devrim niteliğinde bir dönem olduğundan ve felsefi anlamda yeni bir çağa girildiğinden bahsetmektedir.

## Sonuç

Eserin genel değerlendirmesine baktığımız zaman, anlam sorusuna cevap aramak istenildiğinde din ve Tanrı inancı sorularıyla karşılaştığını görürüz. Bu soruların cevapsız kalması durumunda insanın varoluş sancısı çekmesi kaçınılmazdır. Kanaatimce felsefi sorular tarih boyunca tekerrür etmiş ve her gelen düşünür yaşadığı dönemin zihniyetini sırtına yüklenerek cevaplar bulmaya gayret etmiştir. Bu anlamda Latif Tokat, felsefe tarihi boyunca “anlam” a dair argümanları tasvirî bir çalışma ile ortaya koymuş, bunun yanı sıra analitik bir çözümlenme ile dinin bu sorular içerisindeki konumuna dikkat çekmiştir.

<sup>8</sup> Tokat, Latif, *Anlam Sorunu*, 132.

<sup>9</sup> Tokat, Latif, *Anlam Sorunu*, 136.

Kitabın tahlilini yaptığımız bu yazıda Latif Tokat, insanın var oluşundan itibaren meydana gelen anlam sorununu tüm kitleye hitap edecek nitelikte yazmış olup Batı'daki filozof ve düşünörlere yer vererek okuyucunun farklı perspektifleri bir arada görmesini sağlamıştır. Çalışmanın varoluşsal sorular açısından verdiği cevaplar alandaki diğer eserlere katkısı bakımından değerli görüldüğü söylenebilir. Kitapta ayrıca dipnotlara sıkça yer vermesi kaynakça bakımından zenginliğini göstermektedir.

Sade bir üslup ve titizlikle kaleme alınmış olan bu değerli eseri biz felsefe okuyucularına sunduğu için Latif Tokat'a teşekkür eder çalışmalarının devamını dileriz.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

### Kaynakça

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 1.Baskı., 2017.  
Tokat, Latif. *Anlam Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.