

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

# MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ



İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

# MİZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

**Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies**

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية  
ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

Sayı / Number / 16: العدد • Yıl / Year / 2023: السنة

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv./

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv./

المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة إزمير كاتب شلبي  
Prof. Dr. Mehmet DİRİK

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director / مدير التحرير  
Prof. Dr. Mehmet DİRİK

Baş Editör / Editor in Chief / رئيس التحرير  
Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU

Alan Editörleri / Section Editors / المحررون المسؤولون  
Doç. Dr. Hamide ULUPINAR

Temel İslam Bilimleri Alan Editörü / Basic Islamic Sciences Section Editor / المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية  
Dr. Öğr. Üyesi İsmail ERKEN

Arapça Yazı Alan Editörü / Arabic Works Section Editor / المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة العربية  
Doç. Dr. Coşkun BABA

Sosyal ve Beşeri Bilimler Alan Editörü / Social Sciences and Humanities Section Editor / المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BÜKÜM

İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü / Islamic History and Arts Section Editor / المحررون المسؤولون عن قسم تاريخ الإسلام وفنونه  
Prof. Dr. Murat KAYACAN

İngilizce Yazı Alan Editörü / English Works Section Editor / المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة الإنجليزية  
Doç. Dr. Bekir EMİROĞLU

Tanıtım Yazıları Alan Editörü / Review Editor / المقرّر المسؤول عن المقالات التعريفية (مثل التعريف بالكتب والندوات العلمية)

Editor Yardımcıları / Assistant Editors / مساعداو رئيس التحرير

Arş. Gör. Elif OKUR, Arş. Gör. Şule Yüksel ARICI, Dr. Mehmet DEMİR, Arş. Gör. Tubanur KAYA

Yazım Editörleri / Copy Editors / محررو التدقيق الإملائي

Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, Arş. Gör. Rale Zehra CENGİZ, Arş. Gör. Yusuf Ziya AKGÜN, Arş. Gör. Merve CENGİZ, Arş. Gör. Zeynep KIZILYAR

Dil Editörleri / Language Editors / محررو اللغة  
Prof. Dr. Murat KAYACAN

Mizanpaj Editörleri / Layout Editors / محررو التصميم للمجلة

Arş. Gör. Muhammet Fatih EREN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Arş. Gör. Mustafa YILMAZ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKİR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, Üniv. of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, Üniv. of Zenica, • Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniv., • Prof. Dr. Sevgi TÜTÜN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Mehmet DİRİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar Üniv., • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria Üniv., • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniv., • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. David JASPER, Üniv. of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, Üniv. of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan ASLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARIC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale Üniv., • Prof. Dr. Hamid ALGAR, Üniv. of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniv., • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universiti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, Üniv. of Kentucky, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniv., • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, Üniv. of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia Üniv., • Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, İstanbul Üniv.

Kapak Tasarım / Cover Design / تصميم الغلاف  
Doç. Dr. Uğur BAKAN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

Hilal Hatı / Crescent Calligraphy / خط الهلال  
Hattat İsmail ÖZTÜRK

İletişim / Correspondence / مراسلة

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir

Tel.: +90 232 329 35 35 (çhat 8701-8729) • dergipark.org.tr/mizan • mizanulhak.org • mizanulhak@ic.ac.edu.tr

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayan Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /

الفهارس وقواعد البيانات التي تصنف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية:

Tübitak Ulakbim (TR DİZİN), Atla Religion Database (Atla RDB), ProQuest Religion, Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBIAD), ISAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), ResearchBib Research Bible Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJI), Modern Language Association (MLA), CiteFactor Academic Scientific Open Access Journals Index, Directory Of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Matriz de Información para el Análisis de Revistas/Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Idealonline, OpenAIRE.



*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

*Yazım İlke ve Kurallarımız, dergimizin sonunda yer almaktadır.*

*Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

*Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.*

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتُنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول.

المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة. شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

# İçindekiler

## Table of Contents

### جدول المحتويات

#### ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

- Türkiye’de Kur’an Çevirisi/Meâl Üzerine Yapılmış Çalışmaların Tasnifi ve Değerlendirilmesi**  
*Classification And Evaluation Of Articles On Meâl/Qur’an Translation In Turkey*  
Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER, Bedia SÜTŞURUP ..... 1-22
- Osmanlı Son Dönem İhyacıları Üzerinde Kadizâdeliler Hareketi’nin Etki Durumu (Ahmet el-Mar’aşî ed-Debbâğî Örneği)**  
*The Influence Status of the Qadizâdelis Movement on the Late Ottoman Revivals (The Case of Ahmed al-Mar’ashî al-Dabbâghî)*  
Mustafa KESKİN ..... 23-47
- أساليب تعليم قواعد اللغة العربيّة للناطقين بغيرها عبر التّواصل الافتراضيّ المميّزات والتّحديات من منظور الطّلاب**  
**Anadili Arapça Olmayanlara Sanal İletişim Yolları İle Arap Dilinin Kurallarını Öğretme Yöntemleri**  
*Methods Of Teaching The Rules Of The Arabic Language To Non-Native Speakers Through Virtual Communication: Advantages And Challenges From The Students’ Perspective*  
Mohamed ABDELREHEM .....49-74
- The Lamentation Poetry and its Significance in the Şadr al-İslâm Period**  
*Sadr’l-İslâm Döneminde Mersiye Şiiri ve Önemi*  
Esat AYYILDIZ ..... 75-98
- Sosyo-Psikolojik ve Dinî Yönleriyle Cimrilik Üzerine Bir Değerlendirme**  
*Evaluation of the Miserliness from Socio-Psychological and Religious Perspectives*  
Esra İRK ..... 99-122
- Kur’ân’da İhbât Kavramı ve Muhbitlerin Nitelikleri**  
*The Concept of İhbat in the Qur’an and the Qualifications of Muhbits*  
Arslan KARAOĞLAN ..... 123-150
- من ألقاب القصيدة العربيّة حتّى نهاية العصر الأمويّ وأثرها في تكوين المعنى دراسة تحليليّة**  
**Emevî Döneminin Sonuna Kadar Bazı Arapça Kasidelerin Lakapları ve Bunların Anlam Oluşumuna Etkisi: Analitik Bir İnceleme**  
*Some Titles of the Arabic Poem Until the End of the Umayyad Era and Its Impact on the Formation of Meaning: An Analytical Study*  
Hafel Al YOUNES ..... 151-170
- Modern Arap Belâğati Kitaplarında Bed’î İlminin Tasnifine Yönelik Farklı Yaklaşımların Değerlendirilmesi**  
*The Evaluation of Different Approaches to Classification of ‘İlm al-Bad’î in Modern Arabic Rhetoric Books*  
Ahmet GEZEK ..... 171-185

**Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Tefsirinde Kıraatlere Atıf Yöntemi**

*The Method of Attribution to Recitations in al-Kashf wa-al-Bayân Tafsir of al-Tha'labî*

İhsan SÜTŞURUP ..... 187-209

**Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsibi'l-Ünsiyye İsimli Eserindeki Kerâmet Anlayışının Kelam ve Tefsir Geleneği Açısından Değerlendirilmesi**

*Evaluation of Understanding of Karâmahin AlwanChalabi'sManâqib al-Qudsiyya fî Manâsibi al-Unsiyya in terms of KalamandTafsirTradition*

Özden KANTER, Ömer DİNÇ.....211-232

**Bio-Sosyolojik Kuram Ekseninde İslam Hukukunun Kökeninin İlâhiliği İddiasının Değerlendirilmesi**

*Evaluation of the Claim of the Divinity of the Origin of Islamic Law in terms of Bio-Sociological Theory*

Nail ÇAM .....233-268

**KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب**

Clark, Emma. çev. Elif Dolanbay-Adem Yerinde, *İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı*

Esra ÇİFTÇİ..... 269-272

# Editörden

*Bismi'llâh olursa ibtidâ-yı inşâ  
Ber-vefk-ı merâm olur edâ-yı ma'nâ*

Allah'a hamd, Rasûlü'ne salât ve selam olsun.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'* nin on altıncı sayısını siz değerli okuyucularımızla paylaşmaktan büyük mutluluk duymaktayız. Dergimiz, her geçen sayıda yayın kalitesini daha ileri seviyeye taşımayı amaç edinerek akademik üslûp ve etik değerlerden taviz vermeden yolluna devam etmektedir. Dergimize gönderilen çalışmaların her biri, yayın ilkelerimize uygunluk bakımından ön değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Dergimize yüklenen makaleler, *iThenticate* yazılımı ile benzerlik taramasından geçirilmektedir.

Sekizinci yılını idrak eden dergimizin bu sayısında on bir araştırma ve bir kitap inceleme yazısı yer almaktadır. Araştırma yazılarının ilki, Dr. Öğr. Üyesi Hatice Merve Çalışkan Başer ve Bedia Sütşurup'un "Türkiye'de Kur'an Çevirisi/Meâl Üzerine Yapılmış Çalışmaların Tasnifi ve Değerlendirilmesi" adlı çalışmasıdır. Yazarlar, bu çalışmada; Türkiye'de Kur'an çevirisi/meâl üzerine yazılmış makalelerin tasnifi ve değerlendirilmesi üzerine bir araştırma yapmış, yazılan makalelerde konuların Kur'an tercümesinde karşılaşılan problemler ve yöntem önerileri; çeviride öne çıkan dönem ve dil; kavram ve konu kapsamında sure ve âyet çevirileri; kişi ve eser bazında yapılan çalışmalar şeklinde kümelendiği neticesine varmıştır. Yapılan tüm çalışmaların konu olarak tasnifiyle bir araya getirmesi Kur'an çevirisine dair neler konuşulduğunu görmek bakımından önemlidir. Dergimizin ikinci araştırma makalesi, "Osmanlı Son Döneminde İhyacıların Kadızâdeliler Hareketi'ne Karşı Tutumu (Ahmet el-Mar'âşî ed-Debbâğî Örneği)" başlıklı çalışmasıyla Dr. Mustafa Keskin'e aittir. Yazar bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin gerileme dönemi âlimlerinden Ahmed el-Mar'âşî'nin yaşadığı dönem olan XVII. yüzyıl, İstanbul'da dinî ve içtimâî bir hareket ortaya çıkıp Anadolu'nun birçok yerine yayılan Kadızâdeliler hareketinin tesirlerini ele almıştır.

Araştırma yazılarının üçüncüsü Dr. Öğr. Üyesi Mohamed Abdelrehem'in "Anadili Arapça Olmayanlara Sanal İletişim Yolları İle Arap Dilinin Kurallarını Öğretme Yöntemleri, Öğrenci Bakış Açısıyla Avantajları ve Zorlukları" isimli çalışmasıdır. Korona pandemisinin akabinde öğretim tarzındaki değişim sebebiyle öğretmenler ve öğrenciler çeşitli zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır. Yazar, öğrencilerin bakış açısıyla anadili Arapça olmayanlara sanal iletişim yollarıyla Arapça dilbilgisi öğretiminin zorlukları üzerinde durmakta, sanal iletişim yolları üzerinden Arapça dilbilgisi öğretiminin avantajlarını ve güçlüklerini belirlemektedir. Dolayısıyla İnternet programları vasıtasıyla sanal olarak Arapça dilbilgisi öğretiminin güçlü ve zayıf yönlerini ortaya çıkarmanın önemine değinmiştir. Doç. Dr. Esat Ayyıldız'a ait "Sadru'l-İslâm Dönemi Arap Şiirinde Mersiye Sanatı ve Önemi" başlıklı çalışma, dergimizin dördüncü araştırma makalesidir. Bu çalışmada yazar, Sadru'l-İslâm dönemi edebiyatında önemli bir yere sahip olan mersiye şiirlerini analiz etmiştir. Dergimizin beşinci araştırma makalesi, "Sosyo-Psikolojik ve Dinî Yönleriyle Cimrilik Üzerine Bir Değerlendirme" isimli çalışmasıyla Arş. Gör. Esra İrk'e aittir. Yazar, açgözlülük, haset, hırs gibi kavramlarla ilişkili olan cimriliği ele almakta ve irdelemektedir. Yazar, makalesinde cimriliğin kavramsal yapısını psikolojik ve dinî yönden incelemiş, cimrilik davranışına yol açan durumları değerlendirmiştir. Araştırma yazılarının altıncısı, Doç. Dr. Arslan Karaoğlan'ın "Kur'an'da İhbât Kavramı ve Muhibtinin Nitelikleri" adlı çalışmasıdır. Yazar, bu makalesinde; ilâhî bir buyruk olan ve örnek bir peygamber davranışı olan "ihbât" kavramının anlamı, önemi ve hayata pratik yansımaları yanı sıra muhibtinin temel niteliklerini Kur'an ışığında ele almış ve bu özelliklerin izdüşümlerini örnekler üzerinden irdelemiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Hafel Al Younes'in "Emevî Döneminin Sonuna Kadar Bazı Arap Kasidelerinin Lakapları ve Bunların Anlam Oluşumundaki Etkisi Analitik Bir İnceleme" adlı çalışması, dergimizin yedinci araştırma makalesidir. Yazar bu çalışmada, isimlendirmenin (lakap) kasidenin oluşumundaki etkisini araştırmaktadır. Dergimizin sekizinci araştırma makalesi "Modern Arap Belâğati Kitaplarında Bed'î İliminin Tasnifine Yönelik Farklı Yaklaşımların Değerlendirilmesi" adlı çalışmasıyla Arş. Gör. Dr. Ahmet Gezek'e aittir. Yazar, sözlükte "benzersiz, ilk ve yeni olan" mânâlarına gelen bed'î sözcüğünün serencamını ele almış, kelimenin zamanla uğradığı anlam farklılıkları ve genişlemeleri üzerinde durmuştur. Araştırma yazılarının dokuzuncusu, Arş. Gör. Dr. İhsan Sütşurup'un "Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Tefsirinde Kıraatlere Atıf Yöntemi" isimli makalesidir. Yazar, çalışmasında el-Keşf ve'l-Beyân'da Sa'lebî'nin kıraatleri nakil esnasında izlediği yöntemi konu almaktadır.

Doç. Dr. Özden Kanter ve Doç. Dr. Ömer Dinç'e ait "Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsîyye Fî Menâsıbi'l-Ünsîyye İsimli Eserindeki Kerâmet Anlayışının Kalam ve Tefsir Geleneği Açısından Değerlendirilmesi" adlı çalışma, dergimizin onuncu araştırma makalesidir. Yazarlar bu çalışmada keramet kavramı üzerinde durarak kavramın ifade ettiği muhtelif anlamları irdelemişlerdir. Yazarlar, Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l Kudsîyye* adlı eserindeki kerâmet anlatımlarını, kalam ve tefsir literatüründeki kerâmet bağlamında değerlendirmişlerdir. Araştırma yazılarının on birincisi ve sonuncusu, Nail Çam'ın "Bio-Sosyolojik Kuram İtibariyle İslam Hukukunun Köken ve Mâhiyetinin İlahîliği İddiasının Realiteye ve Vâkıya Uygunluğunun Değerlendirilmesi" başlıklı makalesidir. Yazar, İslam Hukuku'nun ilâhî bir hukuk olduğu iddiasının yaygın bir anlayış olmakla birlikte, fikhî ahkâmın, ilâhî irâde ve insan marifetiyle oluşturulduğu; ahkâmıda ekol, siyaset, iktisat gibi beşerî ve içtimâî unsurların daha çok etkili olduğu dikkate alındığında ilâhîlik iddiasının tartışılabilir hale geldiğini ifade etmektedir. Bu çalışmada yazar, İslam Hukuku'nun ilahîliği iddiasını Şârî'nin kimliği, nassî ve içtihadî hüküm farkı, İslam Hukuku'nun statikliği, ebedîliği, esnekliği, dünyevîliği, tarihselliği, doğuşunda ve yürürlüğünün sağlanmasında sosyal gerçeklikle ilişkisi, şer'î delillerdeki sosyal gerçeklik, sosyal gerçekliğin oluşturduğu fikhî çeşitleri ve fikhî hükümlerin dinî değeri mevzuları bağlamında hukuku toplumsal yaşamın bir sonucu olarak gören bio-sosyolojik kuramdan hareketle ele alıp incelemektedir.

Dergimizin son yazısı ise, "İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı" (Emma Clark) isimli kitabın tanıtımı ile Esra Çiftci'ye aittir. Yazar, Emma Clark'ın İslam medeniyetinde derin bir tarihi ve zengin bir kültürel mirası temsil eden bahçe sanatını, hem estetik hem de işlevsel bir amaç taşıyarak, cenneti yeryüzünde yansıtmayı hedefleyen; sanat formunda simetri, denge ve sembollerle dolu bir mimari anlayış hâkim olan İslam bahçelerini derinlemesine ele aldığı bu eseri tanıtmak suretiyle bu yazıyı kaleme almıştır.

Emek mahsülü çalışmalarını yayımlamak üzere dergimizi tercih eden kıymetli yazarlarımıza, makaleleri titizlikle inceleyen değerli hakemlerimize, dergimize gönderilen yazıları özenle gözden geçirerek gerekli işlemleri yapan alan editörü, yazım editörü, dil editörü, editör yardımcısı ve son okuyucu görevlerinde bulunan değerli meslektaşlarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

Gayret bizden, tevfik şânı yüce Allah'tandır.

**Doç.Dr. Raşit Çavuşoğlu**

*Baş Editör*



*Araştırma Yazıları*  
*Research Papers*  
البحوث





# Türkiye'de Kur'an Çevirisi/Meâl Üzerine Yapılmış Çalışmaların Tasnifi ve Değerlendirilmesi

Hatice Merve  
ÇALIşKAN  
BAŞER\*  
Bedia  
SÜTŞURUP\*\*



**Öz:** Kur'an-ı Kerim'in dili Arapçadır. Zamanın geçmesi ve başka milletlerin İslam'a girmesiyle onun farklı dillere çevrilme ihtiyacı meydana gelmiştir. Kur'an'ın bütün olarak ilk çevirisi Farsça'ya yapılmıştır. Sonrasında tercüme/meâl faaliyetleri oldukça artmış ve Türkiye'de de birçok meâl yazılmıştır. Hem Kur'an'ın Türkçeye çevrilme meselesi hem de farklı pek çok meâl'in bulunması bu konu üzerinde çeşitli içeriklerde çalışma yapılmasına imkan vermiştir. Çalışmanın konusu Türkiye'de Kur'an çevirisi/meâl üzerine yazılmış makalelerin tasnifi ve değerlendirilmesidir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden veri toplama ve içerik analiz tekniği kullanılmıştır. Bu bağlamda yazılan makalelerde konuların Kur'an tercümesinde karşılaşılan problemler ve yöntem önerileri; çeviride öne çıkan dönem ve dil; kavram ve konu kapsamında sure ve âyet çevirileri; kişi ve eser bazında yapılan çalışmalar şeklinde kümelendiğini görmekteyiz. İlgili konularda yazılmış makalelerin dikkat çektiği hususlar ve eksik yönlerini belirleyerek araştırmacılara çalışmalarında yol göstermesi amaçlanmıştır. Yapılan tüm çalışmaların konu olarak tasnifiyle bir araya getirilmesi Kur'an çevirisine dair neler konuşulduğunu görmek bakımından önemlidir..

**Araştırma Kelimeleri:** Tefsir, Meâl, Tercüme, Çeviri, Analiz, Yöntem, Tasnif.

## Classification And Evaluation Of Articles On Meâl/ Qur'an Translation In Turkey

**Abstract:** The language of the Qur'an is Arabic. With the passage of time, the need for its translation into different languages arose as people with different languages entered Islam. It is known that the first translation of the Qur'an was made into Persian. Afterwards, meâl/translation activities increased considerably and many translations were written in Turkey. Both the issue of translating the Qur'an into Turkish and the presence of many different translations have allowed many studies to be conducted on this subject in various contexts. The subject of this study is the classification and evaluation of the articles written on the translation of the Qur'an in Turkey. Data collection and content analysis techniques from qualitative research methods were used in the study. In the articles written in this context, the problems encountered in the translation of the Qur'an and method suggestions, prominent period and language in translation; translations of suras and verses within the scope of concept and subject; We see that they are clustered in the form of studies made on the basis of person and work. It is aimed to guide the researchers in their studies by determining the points and deficiencies of the articles written on related subjects. It is important to see what is being said about the translation of the Qur'an by bringing together all the studies done with their classification as a subject.

**Keywords:** Tafsir, Meâl, Quranic Translation, Analysis, Method, Classification.

\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-posta: haticemervecaliskan@gmail.com ORCID ID: 0000-0003-0877-7757.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-posta: bediasutsurup@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-1161-0010

## Giriş

Kur'an bir bütün olarak 10. yüzyılın ortalarına kadar Arapça dışında başka dile tercüme edilmemiştir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre onun ilk çevirisi Farsçaya olmuş fakat caizliği ile ilgili fetvaların konuşulmasının ardından hükümet işi olarak gerçekleşmiştir.<sup>1</sup> Bu çevirinin Taberi'nin tefsirinin Farsçaya çevrilmesi ve oradaki bilgilerin kısaltılarak satır arası Kur'an tercümesi şeklinde oluşturulduğu düşünülmektedir.<sup>2</sup> Verilen bilgilere göre Türkçeye 11. yüzyılın başlarında çevrildiği söylenmektedir.<sup>3</sup> Yine konuyla alakalı Farsça ve Türkçeye tercümesinin aynı sıralarda yapıldığına ilişkin yorumlar da bulunmaktadır.<sup>4</sup> İlk çeviriler genelde satır arası tercüme şeklinde olmuştur.<sup>5</sup> Farsça çeviriden alındığı söylenen bu yöntemde Kur'an'daki Arapça kelimelerin altına Türkçe anlamlar, cümle yapısına dikkat etmeden metinden daha küçük yazılmak suretiyle verilmiştir.<sup>6</sup> Söz konusu ilk tercümenin bilinen on üç nüshaya sahip olduğu ve Ryland nüshasının en eski Kur'an çevirisi olduğu aktarılmıştır.<sup>7</sup> Günümüze ulaşmamış olsa da Doğu Türkçesi ile 12-16. yüzyıllar arasına dayanan ve bugün elimizde altı tanesi bulunan meâllerin bu nüshaya göre yapıldığı söylenmektedir.<sup>8</sup> Belirtilen nüshalar üzerinde bazı akademik çalışmalar da yapılmıştır.<sup>9</sup> Bu tarihten önce, Kur'an'ın tamamı

---

<sup>1</sup> Abdülkadir İnan, "Eski Kuran Tercümelerinin Dili Meselesi", *Türk Dili: Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi*, 1/7 (1952), 160.

<sup>2</sup> Esra Karabacak, "Tarihi Seyrinden Yola Çıkarak Kur'an Tercümeleri Üzerine Bir Çalışma", *Prof. Dr. Nihad M. Çetin'e Armağan*, (1999), 184.

<sup>3</sup> İnan, "Eski Kuran Tercümelerinin Dili Meselesi", *Türk Dili: Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi*, 160-161.

<sup>4</sup> Zeki Velidi Togan, "Londra ve Tahrandaki İslâmî Yazmalardan Bazılarına Dair", *İslâmî Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3/1-2 (1960 1959), 135; Aysu Ata, "Rylands Nüshası Kur'an Çevirisi ve Farsça Çevirinin Önemi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 19/1 (ts.), 228.

<sup>5</sup> Bu konuda ilk yapılan çalışmaların bilgisi için bk. Suat Ünlü, "Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye Çevrilmesi ve İlk Türkçe Kur'an Tercümeleri", *Dinî Araştırmalar* 9/27 (2007), 19-20.

<sup>6</sup> Janos Eckmann, "Doğu Türkçesinde Bir Kuran Çevirisi (Rylands Nüshası)", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten [TDAYB Belleten]*, (1967), 52.

<sup>7</sup> Aysu Ata, "Rylands Nüshası Kur'an Çevirisi ve Farsça Çevirinin Önemi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 19/1 (2004.), 223-224.

<sup>8</sup> Ahmed Topaloğlu, "Kur'an-ı Kerim'in İlk Türkçe Tercümeleri ve Cevâhirü'l Asdâf", *Türk Dünyası Araştırmaları* 27 (1983), 59-60.

<sup>9</sup> Yusuf Akçay, "Kur'an'ın İlk Türkçe Tercümeleri ve Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Suresi Tefsiri", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (2012); Banu Durgunay, "Doğu Türkçesine Ait İlk Kur'an Çevirilerinin Tarihlendirilmesine Katkıları", *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 25 (2019); Salim Küçük, "Doğu Türkçesi Kur'an Tercümeleri ile Kur'an Tefsirlerinde ve

olmasa da belli âyetlerin çevrildiğine ilişkin bilgiler de bulunmaktadır.<sup>10</sup> Ayrıca satır arası tercümeyle beraber tefsirli tercüme de yapılmıştır. Selçuklular dönemine gelindiğinde herhangi bir Kur’an çevirisi yapılmamış, sonrasında kurulan beyliklerde daha çok surelerin tefsir edilmesi şeklinde tercüme söz konusu olmuştur.<sup>11</sup> Tanzimat ve Cumhuriyet dönemleri arasında Türkçe olarak hem tercüme hem tefsir yapılmış; Tanzimat’tan iki sene sonra, 1841’de, Debbağzade Ayıntabî Muhammed Efendi’nin iki ciltlik “Terceme-i Tefsir-i Tıbyan” isimli ilk matbu Türkçe Kur’an çevirisi yayınlanmıştır. Cumhuriyet’in ilanından sonra tercüme işi hızlanmış; yetkisiz ve bilgisiz pek çok kişi bu işe girişmiştir. Bu kontrolsüzlüğü önlemek adına 1925 yılında TBMM’nin kararıyla Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an meâlî yazımını Mehmet Akif’e, tefsiri Elmalılı M. Hamdi Yazır’a vermiştir; ancak sonrasında Akif vazgeçince bu işi Elmalılı yapmıştır.<sup>12</sup> Sonrasında farklı pek çok kişi ve komisyon tarafından çeşitli yöntemler denenip geliştirilerek Kur’an Türkçeye çevrilmiştir. Çalışmanın konusu Türkiye’de Kur’an çevirisi/meâlî üzerine yapılmış makalelerin tasnifidir. İlgili konuda farklı bağlamlarda pek çok çalışma yapılmıştır. Bunların hangi hususlara dikkat çektiği ve ne gibi eksiklerin kaldığını ortaya koymak bakımından çalışma önem arz etmektedir. Ayrıca bu makalenin, ilgili konudaki bilgilerin derli toplu bir halde sunulmasıyla sonraki araştırmacılara verilere ulaşma noktasında bir kolaylık sağlaması beklenmektedir. Bu bağlamda Kur’an’ın tercümesindeki yöntem ve öneri denemelerini, çalışılan konu, kavram, müellif ve eserler, dönem ve ülke odaklı yapılan çalışmaların genel niteliklerini araştırmacılara sunmak hedeflenmektedir. Çalışmalar tasnif edilerek genel bir perspektif ortaya konulacaktır.

Kur’an’ın çevrilmesinin caiz olup olmadığı ile başlayan serüven, çeşitli

---

Altay Dillerinde Akrabalık Adlarının Yapı Köken ve Anlam Özellikleri”, *TEKE: Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 11/2 (2022); Emek Üşünmez, “Doğu Türkçesi ile Yapılmış Kur’an Tercüme Üzerine”, *Birinci Uluslararası Dünya Dili Türkçe Bilgi Şöleni (Sempozyumu) 20-21 Kasım 2008* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011); Kur’an’ın farklı dillerdeki tercüme için bk. Röya Aliyeva, “Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi ve Meâl Tarihi”, *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin Elmi Mecmuası* 25 (2016).

<sup>10</sup> Mehmet Şeker, “İslâm Tarihinde Kur’an-ı Kerim’in Türkçeye İlk Çevirileri”, *Kur’an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/21.

<sup>11</sup> Topaloğlu, “Kur’an-ı Kerim’ in İlk Türkçe Tercüme ve Cevâhirü’l Asdâf”, 60.

<sup>12</sup> Sadrettin Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 289; Abdullah Erdoğan, “Atatürk’ün Kur’an-ı Kerim’i Türkçeye Tercüme Ettirme, Hutbe ve Ezanı Türkçe Okutma Çabaları Hakkında İnceleme”, *Erciyes Akademi* 35/4 (2021), 1411-1412.

dönemlerde yeniden gündeme gelerek farklı şekillerde ilgi odağı olmuştur.<sup>13</sup> Söz konusu durum da Kur'an'ın tercüme edilmesinin getirdiği durumlar hakkında çokça konuşulmasını ve yazılmasını beraberinde getirmiştir. Bu kadar çok çalışmanın olması çevirinin nasıl başlayıp hangi bağlamlarda konuşulup tartışıldığını genel özellikleriyle bulmayı güçleştirmektedir. İlgili problemlerden hareketle meâl hususunda yazılan makaleleri gruplandırarak genel bir çerçeve çizmek amacıyla bu çalışmayı kaleme aldık.

Meâl ve tefsir ile ilgili bazı literatür çalışmaları yapılmıştır. Bunlardan birinde ilk Türkçe Kur'an tercümelelerinden hareket edilerek Karahanlı ve Harezmi sahaları ile sınırlı tutulan bir bibliyografya denemesi yapılmış, 181 eserden oluşan künye bilgisine yer verilmiştir.<sup>14</sup> 1997 yılında yapılan bir başka çalışmada Kur'an çevirisi ve tefsir alanında yapılmış tez, makale, kitap gibi çalışmaların kronolojik bir listesi sunulmuştur. Bazı eserlerle ilgili açıklayıcı birkaç cümle de eklenmiştir.<sup>15</sup> Yine Kur'an'ın 1980-2017 yılları arasında basılmış meâllerinin listesinin sunulduğu diğer bir çalışmada harf sırasına göre verilen eserler gerekli görüldükçe dipnot bilgileriyle zenginleştirilerek sıralanmıştır.<sup>16</sup> Benzer şekilde Kur'an'ın dünya dillerindeki tercümelelerinin istatistiğinin sunulduğu bir çalışma da vardır. Kur'an'ın çeşitli dillere tercümelelerinin farklı sınıflamalarının yapıldığı ve verilerin tablolaştırıldığı bu makale, oldukça kapsamlı bir yapıya sahiptir.<sup>17</sup> Direkt meâllerin sayısı ve tasnifi üzerine olmasa da amaçlarından biri ilahiyat öğrencilerine yapılan anket üzerinden, "en çok tercih edilen meâlleri" tespit etmeye yönelik olan bir çalışma da mevcuttur.<sup>18</sup> Bunların hepsi makalemiz için istifade ettiğimiz çalışmalardandır. İlgili eserler daha çok literatür vermeye yöneliktir. Meâl üzerine yapılan çalışmaların konu bazında tasnifini ve değerlendirmesini içermemektedir. Makalemiz bu noktadaki boşluğu bir anlamda doldurma niteliğindedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. İlk olarak veri toplama tekniği ile mevcut makalelerin bir listesi oluşturulmuştur. Bu listede

---

<sup>13</sup> Osman Karacan- Bülent Yaşar, "II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kur'an Tercümelelerine Osmanlı Aydınlarının Yaklaşımı", *Birey ve Toplum* 9/18 (2019).

<sup>14</sup> Yaşar Şimşek, "Türkçe İlk Kur'an Tercümeleleri Üzerine Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi", *Yeni Türkiye* 24/99 (2018).

<sup>15</sup> Gülden Sağol, "Kur'an'ın Türkçe Tercüme ve Tefsiri Üzerinde Yapılan Çalışmalar", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 8 (1997).

<sup>16</sup> Hikmet Koçyiğit, "1980-2017 Arası Telif ve Tercüme Matbu Türkçe Kur'an Meâlleri Bibliyografyası", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2018).

<sup>17</sup> Hidâyet Aydar, "Dünya Dillerindeki Kur'an Tercümeleleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Tafsir Dergisi* 2/1 (2022).

<sup>18</sup> Hidâyet Aydar, "Yaygınlık Bakımından Meâllerimiz ve Meâller Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme", *SM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015).

ortak olan başlıklar gruplandırılarak içerikleri analiz edilmiştir. Bunu yaparken gerek duyulan çalışmaların özet, giriş, sonuç ya da başlıkları okunarak bir temel oluşturulmaya çalışılmıştır. Her başlığın altında bulgular değerlendirilerek belli başlı sonuçlara varmak hedeflenmiştir. Biz çalışmanın sınırlarını rahat çizebilmek adına taramayı İSAM veri tabanı ile sınırlı tuttuk ve taramayı yaparken “meâl”, “tercüme” ve “çeviri” kelimelerini kullandık. Zira asıl maksadımız sınırları net olan bir istatistiksel veri sunmak değildir. Bu nedenle her makalede dipnot veya kaynakça belirtmedik; ilgili birkaç makaleyi örnek olması sebebiyle dipnotlarda vermekle yetindik. Asıl amacımız çalışmaların konu bağlamında tasnifini ve değerlendirmesini yapmak olduğu için gözden kaçan makalelerin olabileceğini belirtmek isteriz. Bu noktada ulaştığımız makaleleri Kur’an çevirisinde karşılaşılan problemler ve yöntem denemesi; dönem, ülke ve çeviri dili; kavram ve konu kapsamında süre ve âyet çevirileri; kişi ve eser bazında yapılan çalışmalar olmak üzere dört ayrı grupta inceleyeceğiz.

## 1. Kur’an Çevirisinde Karşılaşılan Problemler ve Çeviride Yöntem

Kur’an meâlleri ile ilgili yapılan çalışmaların büyük bir kısmının çeviride ortaya çıkan problemler ve onların iyileştirilmesine yönelik öneriler olarak kaleme alındığını görmekteyiz.<sup>19</sup> Söz konusu makalelerde sadece Türkçe çeviriler değil, Kur’an’ın farklı dillere ait tercümeleri ve çeşitli müfessirlerin metodolojileri özelinde de konu tartışılmıştır.<sup>20</sup> Yine zamanın geçmesiyle değişen dilin eskinin dilini anlamadaki yetersizliğinin yeni tercümelere duyulan ihtiyacı beraberinde getirdiği farklı bağlamlarda değerlendirilmiştir.<sup>21</sup> Önerilen yöntem üzerinden belli surelerin ve âyetlerin çeviri denemelerine yer verildiği gibi özellikle otuzuncu cüz, birinci cüz gibi kısımlar özelinde de

---

<sup>19</sup> Süleyman Koçak, “Açık ve Anlaşılır Bir Kur’an Çevirisinin Temel İlkeleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008); Emine Gülpak, “Kur’an Meâllerinin Muhatapları Tarafından Anlaşılabilirliğine İlişkin Bir Araştırma”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2019); Ömer Başkan, “Çevirinin Temel Nitelikleri Bağlamında Kur’an Çevirisinde Yöntem Sorunu Üzerine”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2008).

<sup>20</sup> Aysu Ata, “Rylands Nüshası Kur’an Çevirisi ve Farsça Çevirinin Önemi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 19/1 (ts.), 2012; Mehmet Kara, “Doğu ve Batı Türkçesinde Kur’an Tercüme ve Tefsirleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (1993); Murat Sülün, “Kur’an Tercüme Teknikleri Açısından Akif’in Kur’an Meâli [İlk 9 Sure]”, ed. Recep Şentürk (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016); İbrahim Karslı, “Hasan Basrı Çantay’ın Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim’deki Tercüme Metodu”, *EKEV Akademi Dergisi* 13 (2002).

<sup>21</sup> İnan, “Eski Kuran Tercümelerinin Dili Meselesi”; Mustafa Özkan, “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Ortaya Konan Kuran Tercümeleri Üzerine”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 39 (2008).

örnek tercüme yapılmıştır.<sup>22</sup>

Farklı çalışmalarda âyetlerin tercümesi sırasında kelimeye verilen bazı anlamların problematik yanının tespiti, yazarları, özel olarak bu âyetleri incelemeye sevk edebilmiştir. Bu bağlamda çeşitli yöntem önerileri ve çeviri denemelerinin yapıldığı çalışmalar ortaya konmuştur. Genelde bir kavramın; Kur'an öncesi, Kur'an'ın genel bağlamı ve âyetin geçtiği surenin içerisinde kullanımından hareketle bir anlamlandırma denemesi yapılmıştır.<sup>23</sup> Bunlar çeviri bilim, çeviri kuramı, kaynak dil- hedef dil, semantik metot, harfi ve tefsiri tercüme, parantez kullanımı gibi teknik meselelerin yanında; bağlam, çok anlamlılık, anlam daralması, umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadeler, nüanslar, mübhem ifadeler, hadis kullanım gerekliliği, tekrar eden ifadeler gibi daha özel konular bağlamında da ele alınmıştır. Ayrıca yöntemin belli bir meâl üzerinden tartışıldığı ve eleştirildiği,<sup>24</sup> meâlcilik, meâlin bir tercüme olup olmadığı, ders ya da benzeri kitaplardaki âyet kullanımı, tarihi verileri yansıtmama, öğretmenlerin, din görevlilerinin meâl bilgisinin tespiti ve önerisini içeren çalışmalar da kaleme alınmıştır.<sup>25</sup>

Problem ve yöntem bağlamında konunun tartışılması önem arz etmektedir. Çünkü Kur'an tercümesi ya da meâl kavramları belli bazı meseleleri içermektedir. Öncelikle Kur'an'ın ilahi bir kelam olması ve bir hitap olarak gelmesi bu meselenin önemli bir noktasıdır. Kur'an'ın Allah kelamı olması ve Arapça olarak gelmesi gibi özellikler, onun başka dile çevrilmesinde istenilen mesajın ortaya doğru bir şekilde konmasıyla ilgili bazı tereddütler oluşturmuştur. Yine bir söylemin Arapça ile de olsa yazıya geçirilmesi zaten bağlamsal noktada bazı hususlara dikkat edilmesini gerektirirken bir de bunun

---

<sup>22</sup> Zekeriyâ Pak, "30. Cüzün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 7* (2006); Mustafa Karagöz, "Kur'an'ı Anlama ve Tercümede Yöntem Sorunu- İsrâ Sûresi 38. Âyet Örneği-", *Bilimname: Düşünce Platformu 7/17* (2009); Faruk Gürbüz, "Bir Tercüme Sürecinde Mütercimi Yönlendiren Sebeplere Analitik Bir Bakış (Kureyş Sûresi Örneği)", *EKEV Akademi Dergisi 26* (2006).

<sup>23</sup> Ali Galip Gezgin, "Kur'an'ın Doğru Çevirisinde Tarihsel-Etimolojik Sözlüklerin Önemi", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji 3/8* (2003); Zülfikar Durmuş, "Cahiliyye Döneminde Kullanılan ve Kur'an'da Geçen Bazı İfadelerin Çeviri Sorunu" (2011).

<sup>24</sup> Yusuf Topyay- Mürsel Ethem, "Son Çağrı Kur'an" İsimli Meâlin Çeviribilim Açısından Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar 23/59* (2020).

<sup>25</sup> Burhan Sümertaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan Âyet Çevirilerinin Anlaşılabilirlik Sorunu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 11/1* (2011); Muhammet Vehbi Dereli, "Gençlere Yönelik Dinî Yayıncılıkta Dil ve Terminolojinin Önemi- Kur'an Çevirileri Örneği-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2020); Osman Arpaçukuru, "Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi? Tercüme mi?", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2* (2020).



başka dile tercüme edilmesi ayrıca üzerinde durulması gereken bir durum halini almıştır. Diğer bir mesele ise çevirinin kendinden kaynaklı bazı durumlardır. Zira bir dile ait ifadelerin, deyimlerin, mecazların kullanımının çevrilen dildeki karşılığını iyi tespit etmek gerekmektedir. Ayrıca Kur’an’ın Arapçasındaki bazı özel durumlar da burada konu edilmektedir. Bunlara ek olarak zamanın ilerlemesiyle dildeki ve toplumdaki değişimler meâl yazımını zorlaştırmaktadır. Hal böyle olunca da eskiyi anlamanın zorlaşması dönem dönem Kur’an’ın yeniden tercüme edilmesini gündeme getirmiş ve eskinin dili yöntem açısından akademik çalışmalara konu olmuştur. Özetle, meâllerde meydana gelen sorunlardan hareketle yazım önerilerinin kaleme alındığı çalışmalarda birbiriyle bazı yönlerden örtüşen bazı yönlerden çelişen ilkelerin olduğu görülmektedir. Örneğin bir yazar parantezli meâlin gerekliliğini savunurken başka bir yazar bunun akışı bozduğunu düşünmüştür. Bu da meâl yazımında nesnel bir paradigma geliştirmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Çünkü önerilen yöntemlerden biriyle bir çalışma kaleme alınsa da söz konusu olacak çalışma farklı bir göz tarafından başka meseleler üzerinden yeniden eleştiriye konu edinebilecektir.

## 2. Kur’ân’ın Farklı Dönemlerde ve Dillerde Çevirileri

Çeviri çalışmalarının bir yönü farklı dönemlerde ve farklı dillerde yapılan meâllerin incelenmesi, tanıtılması ya da değerlendirilmesi şeklinde olmuştur. Bu makalelerde eski Anadolu, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde meydana getirilen Kur’ân tercümelerine ilişkin incelemeler bulunmaktadır.<sup>26</sup> Müslümanların sınırlarının genişlemesiyle farklı toplumlar ile temasa geçmeleri, onlara İslam’ı anlatıp öğretme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu durum tercüme faaliyetlerinin hızlanmasında oldukça belirleyici olmuştur. Sâmânoğulları emiri Mansur b. Nuh Sâmânî’nin emriyle oldukça erken bir dönem olan 350/961 yıllarında Kur’ân bir bütün olarak Farsçaya çevrilmiştir.<sup>27</sup> Bu sebeple Farsça, Kur’ân’ın Arapçadan ilk tercüme edildiği dil olması açısından önem arz etmektedir. Diğer taraftan Eski Anadolu dönemindeki tercüme ile ilgili de çeşitli makaleler kaleme alınmıştır. Bunlardan elde edilen bilgilere göre Eski Anadolu Türkçesi, kendisinden önceki eski Türk yazı dili ve sonrasında ortaya çıkacak olan Osmanlı Türkçesinden oldukça farklılık arz etmektedir. Ayrıca bu dönemde yapılan tercümelerin çoğu dinî

<sup>26</sup> Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları”; İbrahim Kemal Yıldırım, “Anadolu Sahasına Ait Türkçe İlk Kur’an Tercümeleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 5/4 (2019); Osman Keskiöğlü, “Fatih Devrine Ait İki Kur’an-ı Kerim Tercümesi”, *Vakıflar Dergisi* 4 (1958).

<sup>27</sup> Abdülkadir İnan, “Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme”, *Makaleler ve İncelemeler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961), 7-8.

içeriklidir.<sup>28</sup>

Makaleler incelendiğinde Türkçe tercümelemin yanı sıra özellikle Kırgızca “*Iyık Kuran: Maanilerinin Kırgızca Kotormosu Mene* (Kutsal Kur’ân: Kırgızca Meâl)” isimli eser ile Kürtçe yazılmış “*Meâla Fîrûz Şerha Qur’ana Pîroz*” isimli eserin tanıtımı ve incelenmesinin ön plana çıktığı ve bu eserlere ait çalışmaların diğerlerine nazaran daha fazla olduğu görülmüştür. Bunun dışında az da olsa İngilizce, Almanca, Fransızca, İspanyolca, Urduca, Farsça, Azerîce, Çekçe, Harezmece ve Kazakça gibi dillerde yazılan meâller ile ilgili makaleler de kaleme alınmıştır.<sup>29</sup>

### 3. Kavram ve Konu Özelinde Kur’ân Çevirileri

Çeviri hususunda yapılan çalışmalara baktığımızda bir kısmında, bir kavram ya da belirli bir konu üzerinden meâle dair inceleme yapıldığını görmekteyiz. Buna ek olarak bir sure ya da bir âyet özelinde çeviri problemleri ve âyetlerin anlamlandırılması bir meâl özelinde veya diğer meâllerle karşılaştırılmak suretiyle incelendiği çalışmalar da yapılmıştır.

Anlambilim manasına gelen semantik, 19. yüzyılın son zamanlarda ortaya çıkmış ve tefsir sahasında oldukça etkili olmuştur. Bu alanda çokça çalışmalar yapılmıştır. Kavram, anlam gibi konuların merkeze alındığı bu ilim; kelimelerin

---

<sup>28</sup> Mustafa Özkan, “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılmış Kur’an Tercümelemleri”, *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2010), 517-518.

<sup>29</sup> Abdülcemil Bilgin, “Hakikat ve Mecaz Bağlamında İngilizce Meâllerle İlgili Analitik Bir İnceleme”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2010); Yaşar Şimşek - Osman Fikri Sertkaya, “Horezm Türkçesi ile Yapılan Kur’an Tercümelemlerinden Meşhed Nüshası Üzerine İlk Bilgiler -I”, *TEKE: Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 4/4 (2015); Ramazan Adıbelli, “İlk Fransızca Kur’an Tercümesi: Andre Du Ryer ve L’alcoran de Mahomet Adlı Eseri”, *Bilimname : Düşünce Platformu* 43 (Mart 2020); Abdurrahman Elmali, “İspanyolca Bir Kur’an Tercümesinin Tanıtım ve Tahlili”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998); Abdurrahman Birışık, “Urduca Kur’ân Tercümelemleri’nin Tarihi Gelişiminde Batı’nın Etkisi”, *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003); Seyfullah Efe, “Kur’ân’ın Farsça’ya Tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013); Erol Topal, “Kırgız Türkçesi Kur’an-ı Kerim Tercümesinde Dini Terimler”, *Türük: Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi* 7/16 (2019); Zofie Uçar, “Kur’ân-ı Kerim’in Çekçe Meâlleri Üzerine Tespitler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (2014); Haşim Özdaş, “Kürtçe Meâl-Tefsir Gelişim Süreci (Kurmançî Örneği)”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/15 (2016); Şimşek - Sertkaya, “Horezm Türkçesi ile Yapılan Kur’an Tercümelemlerinden Meşhed Nüshası Üzerine İlk Bilgiler-I”; Daniyar Samet, “20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin Çevirisi Problemi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021).

süreçte geçirdiği her türlü değişimi,<sup>30</sup> bağlı buldukları cümleleri ve bağlamı tespit etmeyi hedeflemektedir.<sup>31</sup> Tefsir ilminde tamamen bu alana giren çalışmalar yapıldığı gibi bir kavram ya da konudan hareketle kelimenin anlam alanını ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur. İlgili çalışmaların bir kısmının çeşitli kavramlar özelinde meâl denemesi ya da farklı meâller örnekleme seçilerek kavramın karşılaştırılması şeklinde ele alındığını görmekteyiz.<sup>32</sup> Konu ve kavram özelinden yapılan bu çalışmaların odak noktası kavramın Türkçeye çevrilmesi ile ilgili olmuştur. Bu hususta kelimenin çevirisinde yapılan yanlışlıklar veya dikkat edilmesi gereken hususlar problem olarak ele alınmıştır. Genel olarak kelimenin çok anlamı olması, deyimsele ifade içermesi, Kur’ân öncesi kullanımı, Kur’ân’daki yabancı kelimeler, kavramın bağlamı ve fıkhi tartışmalara konu olmasının anlamlandırmada neden olduğu sorunlar merkezinde ele alınmıştır.<sup>33</sup> Bu tarz genel konuların yanı sıra tefsir sahasına dair vücûh-nezâir, mübhem, mücmel, tefsir ekolleri, aksâmü’l-Kur’ân, kıraat gibi konuların da meâl özelinde ele alındığını görmekteyiz.<sup>34</sup>

Kur’ân çevirisi Arapçadan Türkçeye tercüme işi olduğu için iki dilin birbiri ile ilişkisi ve özellikle Arapçanın gramatik yapısının önemi ya da ondan kaynaklı tercüme problemleri de meâl çalışmalarının konusu olmuştur. Bu minvalde sözcük ve deyim hataları, harfi cer kullanımı, irab, nahiv, anlam ve anlatım bozuklukları, özne yanlışları, yüklem uyumsuzlukları, bağlaç kullanımı gibi

---

<sup>30</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim-* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 30.

<sup>31</sup> Frank Robert Palmer, *Semantik*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Fol, 2020), 141.

<sup>32</sup> Konumuz meâller üzerine yapılan çalışmaların incelenmesini hedeflediği için sadece semantik analizin yapıldığı çalışmaları bu kapsama dahil etmeyeceğiz.

<sup>33</sup> Talip Türcan, “Fikhî Tartışmaların Kur’an Çevirilerine Etkisi -Muhsanât Kelimesine İlişkin Çeviriler Bağlamında Bir Örnekleme-”, *Kur’an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- II 24-26 2003 İzmir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007); Selim Türcan, “Hûd Suresi 87. Âyette Geçen ‘Salât (Uke)’ Kelimesi Örneğinden Hareketle Genel Bir Çeviri Eleştirisi”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/7-8* (2005); Emrullah İşler, “Fitne Katilden Beter mi? -Fitne Kelimesi ve Türkçe’ye Çeviri Sorunu-”, *İslâmiyat II 2* (1999); Yunus Ekin, “Etimolojik Anlamın Kur’an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları”, *Usul İslam Araştırmaları 2/2* (2004); Süleyman Narol, “İnsan Kelimesinin Kur’an’daki Kullanımları Bağlamında Meâllere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Bilimname 35* (2018).

<sup>34</sup> Habip Gül, “Kur’ân Çevirilerinde Vucûh-Nezâir İlminin Önemi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 11/59* (2018); Osman Kara, “Kur’an’daki Mübhem İfadelerin Çeviri Sorunu”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi 4/1* (2018); Şükrü Aydın, “Kur’ân’daki Yeminlerde (Aksamu’l-Kur’ân) Çeviri/Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 9/46* (2016); Ali Karataş - Gökhan Atmaca, “Mücmel Âyetlerin Tercümesinde Kur’an Bütünlüğünü Dikkate Alma”, *Genç Mütefakkirler Dergisi 2/1* (2021).

konular ilgili çalışmalarda öne çıkmıştır.<sup>35</sup>

İncelenen bazı makalelerde tek başına bir surenin ya da seçilen bir âyetin farklı bağlamlarda ele alındığını görmekteyiz.<sup>36</sup> Bunlara ek olarak namaz surelerinin ve ilk dokuz surenin ele alındığı çalışmalar da mevcuttur. Bazılarında genel bir perspektif üzerinden bir konu tartışılırken bazılarında bir meâl üzerinden ya da seçilen birkaç farklı meâlin karşılaştırılmasıyla âyetler incelenmiştir. Burada tercih edilen âyetleri incelediğimizde genel olarak o âyetin farklı şekillerde anlaşılmasının belli problemlere yol açtığını ve bunu problematik alan olarak seçen yazarların bu sorunu gidermeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Bu tarz çalışmaların önerilerini toplu bir şekilde söylemek gerekirse; bir meâl yapılırken ilgili âyetteki kelimelerin tarihsel süreçleri ve dilbilimsel kullanımları incelenmeli, âyetin sebab-i nüzul ve tefsiri bilgileri, hadislerin kullanımının da dahil olduğu tarihsel bağlamı dikkatli bir şekilde ortaya konmalı, yine âyette geçen hususlarla ilişkili olan arkeoloji, tarih, siyaset bilimi gibi diğer ilim dalları ile de irtibat kurularak tüm veriler tespit edilip iyi analiz edilmelidir.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> M. Edip Çağmar, "Cer Harfi Olan 'Hatta' Hakkındaki Görüşlere ve Türkçe Kur'an Meâllerindeki Tercümelerine Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar* 17/3 (2004); Cemal Işık, "Bazı Meâller Çerçevesinde İsm-i Mevsûllerin Tercüme Problemi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 20/66 (2016); Abdülcélil Bilgin, "İsm-i Fâil Sigalarının Çevirisi Üzerine", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015); Hakim Özdaş, "Kur'an Tercümelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 53 (2020).

<sup>36</sup> Bakara suresinin tamamının olduğu bir çalışma ile 36, 54, 102, 183-187, 184, 206, 286. âyetlerinin incelendiği çalışmalar vardır. Yine Kureyş 16, İsrâ 38 ve 111, Hac 15, Âl-i İmrân 7, 13 ve 110, Kehf 38, Rahmân 7-9, Kâmer 55, Yûsuf 24, A'râf 189-190, Yâsîn 38, Hûd 87, Nebe 33, Mü'min 60, Furkan 77 âyetleri müstakil çalışmalara konu olmuştur. Bunun yanı sıra Fâtîha, İhlas, Yunus, Fecr sureleri de benzer bağlamda incelenmiştir.

<sup>37</sup> Ahmet Keleş, "Kuran Meâli - Hadis İlişkisinin Önemi: Mü'min:40/60 ve Furkan:25/77 Âyetleri Örneği", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (2018); Şükrü Aydın, "Bakara Sûresi 102. Âyetinin Farklı Çeviri ve Yorumları Üzerine", *Journal of Islamic Research* 31/2 (2020); Mesut Erdal, "Kur'an Meâllerinde Hakikat-Mecaz İkilemi-Bakara Suresi, 54. Âyet Bağlamında-", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar* 8/2 (2006); Cahit Ezerbolatoğlu, "Bir Âyet Meâli ve Meâllerin Hali Pür Melali", *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 6 (ts.); Yahya Yaşar, "Nebe 78/33. Âyetin Çevirilerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 85/14 (2021); Ahmet İnan, "Bir 'Meâl Metodolojisi' Oluşturmak İçin Öneriler", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-II 24-26 2003 İzmir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007); Mustafa Öztürk, "Kur'an Meâllerindeki Ciddi Hatalar Üzerine - Yunus Suresi Örneği-", *İslâmiyât* 7/4 (2005).

#### 4. Kişi ve Eser Bazında Yapılan Çalışmalar

Meâl çalışmalarının bir kısmı farklı müfessir ve mütercim eserlerini konu edinen makalelerden oluşmaktadır. Bunlardan özellikle, Muhammed Esed, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Mehmet Akif Ersoy ve Hasan Basri Çantay gibi isimler ve onların meâllerine ilişkin çalışmalar yapılmıştır.

Bahsi geçen isimlerden Muhammed Esed, yaşadığı bazı tecrübeler, geçirdiği değişimler ve Kur’ân ile ilgili ortaya koyduğu farklı düşünceler sebebiyle 20. yüzyıl İslam düşüncesi açısından özgün bir şahsiyet olarak düşünülmüştür. Yahudî asıllı bir âlim olan Esed<sup>38</sup> İslamiyete girişinden sonra “The Message of the Qur’ân” ismiyle İngilizce bir meâl kaleme almış ve bu eser daha sonra Türkçeye çevrilmiştir.<sup>39</sup> Söz konusu özellikleri nedeniyle onun meâlî çalışmalara konu olmuştur. Esed’in çeviri yönteminin değerlendirilmesi, fitne kavramına yaklaşımı, aksâmü’l Kur’ân’ı anlayış ve çeviri biçimi, Kur’ân’daki mucize ve olağanüstü olayları yorumlama şekli makalelerde öne çıkan konulardandır.<sup>40</sup> Ayrıca herhangi bir delil olmaksızın âyetlerin hakiki manalarını bırakıp mecazi manalara yönelmesi, kaynaklara atıflarda bulunurken bazı hatalar yapması, bazı kavramlara yanlış anlamlar yüklemesi gibi hususlarda Esed’e yönelik eleştirel çalışmalar da mevcuttur. Bunların yanı sıra İngilizce olarak kaleme alınan eserin haricinde, onun Türkçeye yapılmış olan tercümesinin tam olarak orijinalini yansıtmamasına ilişkin tenkitlerde bulunulmuştur.<sup>41</sup>

Batıda meydana gelen gelişmelerin de etkisiyle Osmanlı’nın son zamanlarında basın-yayın ve eğitim-öğretim sahalarında birçok değişim meydana gelmiştir. Buna paralel olarak Kur’ân-ı Kerîm yetkin olmayan kişiler tarafından tercüme edilmiş ve bu durum bazı haklı endişelere sebep olmuştur. Böylece TBMM’de bu konuyla ilgili bir çalışmanın yapılmasının ardından Mehmet Akif’e meâl,

---

<sup>38</sup> Kemal Kahraman, “Muhammed Esed (Leopold Weiss)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/523.

<sup>39</sup> İbrahim H. Karlı, “Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed’in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2003), 96; İsmail Çalışkan, “Muhammed Esed”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 10/562.

<sup>40</sup> İbrahim H. Karlı, “Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed’in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2003); Mustafa Öztürk, “Muhammed Esed’in ‘Meâl-Tefsir’inde Bâtînî Te’vil Olgusu”, *İslâmî Araştırmalar* 16/1 (2003); İshak Özgel, “Kur’ân’daki Olağanüstü Olayları Yorumlaması Ekseninde Muhammed Esed’in ‘Âyet’ Kelimesi Çevirisi Üzerine”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Şubat 2007).

<sup>41</sup> Yusuf Işıcık, “Kur’an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâlî’ne Genel Bir Bakış” (2007); Mahmut Ay, “Muhammed Esed’in The Message Of The Qur’an’ın Türkçe Çevirisinin Tenkidi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010).

Elmalılı Hamdi Yazır'a ise tefsir yazma görevi verilmiştir. Ancak bazı siyasi durumlar ve meâlin Kur'ân yerine konulup namazların bununla kıldırılacağı endişesi Akif'i bu işi yapmaktan vazgeçirmiştir. Onun bu tutumunun neticesinde meâlin yazılması da Hamdi Yazır'a verilmiştir.<sup>42</sup> Elmalılı, Kur'ân'ın edebi bir metin olması sebebiyle başka bir dile çevrilmesinin mümkün olmayacağından hareketle "eksik olarak çevirmek" anlamında meâl kelimesini tanımlamış ve bu ifade, kendisinden sonra birçok kişi tarafından kullanılmıştır.<sup>43</sup> Onun Kur'ân çevirisindeki bu yönü; eserine dair özellikler, dil-anlam bağlamında çeviri tarzı, eserin anlam merkezli tercüme açısından incelenmesi ve müellifin bazı problemlere yaklaşımı gibi konularda birçok çalışma yapılmasına olanak tanımıştır.<sup>44</sup>

Elmalılı ile aynı dönemde yaşayıp öne çıkan Mehmet Akif de meâl konusunda yapılan çalışmalarda en çok bahsi geçen isimlerdendir. Tanzimat'tan itibaren Türkçe konusunda sadeliği ve yetkinliği nedeniyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'ân tercümesi için Akif'e teklifte bulunmuş olabileceği düşünülmektedir.<sup>45</sup> Akif, eserini tamamlamasına rağmen çalışmasını teslim etmemiştir. Mısır'dan Türkiye'ye geldiği sırada arkadaşı Mehmed İhsan Efendi'ye geri dönmediği takdirde tercümesinin yakılması vasiyet etmiş olsa da İhsan Efendi Akif'in meâlini yakmamış, el yazısı ile bir nüshasını çıkarmış ve daha sonra oğluna yakılması vasiyet etmiştir.<sup>46</sup> Yakılmış olmasına rağmen yazılan makalelerde Akif'in meâlinin bazı nüshalarının günümüze nasıl ulaştığı, eserin dil ve üslup özellikleri, Kur'ân'da zikri geçen diğer din ve kültürlerle dair meâl-yorum tekniği, meâlin şiirsellik açısından incelenmesi, kullandığı deyimler/gündelik dil örnekleri ve son olarak Elmalılı'nın eseriyle karşılaştırılması gibi konular yer almaktadır.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Mustafa Özel, "Elmalılı'nın Meâlinin Bazı Özellikleri", *Diyanet İlmî Dergi*, (2012), 554.

<sup>43</sup> İbrahim H. Karlı, "Tefsirî (Anlam Merkezli) Tercüme açısından M. Hamdi Yazır'ın Meâl Tarzı", *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 41.

<sup>44</sup> Özel, "Elmalılı'nın Meâlinin Bazı Özellikleri"; Zülfikar Durmuş, "Elmalılı'nın Meâlinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı (Lafız-Mana İlişkisi)", *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015); Karlı, "Tefsirî (Anlam Merkezli) Tercüme açısından M. Hamdi Yazır'ın Meâl Tarzı".

<sup>45</sup> Murat Küçük, "Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'an Meâlinin Dil Özellikleri", *Türkoloji Dergisi* 26/1 (2022), 76.

<sup>46</sup> Dia, "Mehmed İhsan Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2003), 28/490-491.

<sup>47</sup> Mehmet Ünal, "Bir Mukâvele'nin Serencâmı: Mehmed Akif'in Akim Kalan Meâli Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi* 44/1 (2008); Bedri Mermutlu, "Mermutlu, Bedri Mehmet Akif'in Yazmış Olduğu Meâlin Sessiz Muhafızı : Mustafa Runyun", *Direnen Meâl Akif Meâli Uluslararası Sempozyum*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016); Mermutlu, "Mermutlu, Bedri Mehmet Akif'in Yazmış Olduğu Meâlin Sessiz Muhafızı : Mustafa Runyun"; Hayati Develi

Cumhuriyet tarihi boyunca Kur’ân’ın Türkçe çevirilerinin en önemlilerinden biri de aynı dönemde yaşayan Hasan Basri Çantay’ın “Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm” isimli açıklamalı bir Kur’ân tercümesidir. Çantay eserin ön sözünde, Kur’ân’ın tercüme edilmesinin zorluklarından bahsetmiş ve kendi tercümesinin özelliklerini ön üç madde halinde sıralamıştır.<sup>48</sup> Bu eser, Kur’ân metninin lafızlarına bağlı kalınarak kelimesi kelimesine, harfi harfine çevrilerek literatürde “harfî tercüme” şeklinde adlandırılan bir meâldir.<sup>49</sup> Meâl, metne bağlı kalınarak gerekli yerlerde parantez ve dipnotlar kullanılarak hazırlanmış, bu yönüyle parantezli meâllerin ilk örneği olmuştur.<sup>50</sup> Bununla beraber eserde parantez içi birçok açıklama mevcut olması sebebiyle eserin bazı eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir.<sup>51</sup> Döneminde ilgili tercümesiyle oldukça ön plana çıkan Çantay’ın eseriyle alakalı; inanç konularına yaklaşımı ve itikadi görüşleri, ahkam âyetlerini yorumlaması, tefsirindeki tasavvufi ve işari yorumları, ilmi tefsir içeren yönleri, kıraat farklılıklarının anlama yansımaları gibi birçok konuda çalışmalar yapılmıştır.<sup>52</sup> Yukarıda değindiğimiz isimler eser bazlı çalışmalarda hakkında en çok makale yazılan çalışmalardır. Bu şahsiyetlerin dışında da birçok meâl hakkında<sup>53</sup> değerlendirmeler yapıldığı

---

- Ahmet Isparta, “Âkîf’in Meâlî’nde Deyimler ve Gündelik Dilin Örnekleri”, *Direnen Meâl Akif Meâlî Uluslararası Sempozyum*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016).

<sup>48</sup> Ziya Şen, “Hasan Basri Çantay’ın Hayatı ve ‘Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ Adlı Eserinin Genel Özellikleri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 9.

<sup>49</sup> Karslı, “Hasan Basri Çantay’ın Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’deki Tercüme Metodu”.

<sup>50</sup> Gülgün Yazıcı, “Hasan Basri Çantay’dan Yaşar Nuri Öztürk’e Kur’an Meâllerinde Türkçenin Serüveni”, *Kur’an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (II)*, ed. Ömer Dumlu vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 383.

<sup>51</sup> Hatice Merve Çalışkan Başer, “Hasan Basri Çantay’ın Meâlî ile İlgili Yapılan Çalışmaların Yönelimleri”, *Geçmişten Günümüze Balıkesir’in Kültürel Mirası*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Konya: Palet Yayınları, 2022), 5/95-96.

<sup>52</sup> Hacı Önen, “Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansımaları: Hasan Basri Çantay Ve Kur’an Yolu Meâlleri Örneği”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 54 (2017); Mahmut Ay, “Hasan Basri Çantay’ın ‘Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ İsimli Eserinde Tasavvufî Yorumlar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2015); Halis Demir, “Hasan Basri Çantay’ın Meâlînde Ahkâm Âyetlerinin İzahı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015); Recep Önal, “Hasan Basri Çantay’ın İnanç Konularına Yaklaşımı: ‘Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ Üzerine Fenomeno-Teolojik Analizler”, *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015); Çalışkan Başer, “Hasan Basri Çantay’ın Meâlî ile İlgili Yapılan Çalışmaların Yönelimleri”.

<sup>53</sup> Bu kapsamda Muhammed Hamîdullah, Ömer Rıza Doğrul, Ömer Nasuhi Bilmen, Suat Yıldırım, Mustafa Öztürk, Mevlana Muhammed Ali, Yusuf Işıcık, Mustafa Sağ, Ahmed Davudoğlu, Talat Koçyiğit, Salih Akdemir gibi isimlerin yazdıkları meâller ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. Yine diyanet işleri başkanlığının komisyon ile çıkardığı Kur’an Yolu isimli eser de farklı çalışmalara konu olmuştur.

görülmüştür.<sup>54</sup>

Meâl yazan kişilerin çalışmaları özel olarak değerlendirilmelerinin yanı sıra karşılaştırılmalı olarak da incelenmiştir. Bu tarz makaleler, iki veya daha fazla eserin dikkat çekici kısımlarını ya da yöntemlerini karşılaştırmalı olarak ortaya koymaktadır. Örneğin Muhammed Esed'in Elmalılı ve Ömer Rıza Doğrul ile, Elmalılı'nın Hasan Basri Çantay ile, yine Elmalılı'nın Mehmet Akif ile, Süleyman Ateş'in Abdullah Parlıyan ile karşılaştırmalı olarak incelendiği makaleler vardır. Burada karşılaştırmaların aynı dönemde yaşayan yazarların farklılaştığı noktaları ya da farklı dönemde yaşamış olanların ortaya koyduğu değişimleri göstermek amacıyla da yapıldığını görmekteyiz. Örneğin Esed'in aynı dönemde yaşamış olan Elmalılı ve Ömer Rıza Doğrul ile bir karşılaştırması yapılmıştır.<sup>55</sup> Bir kısım çalışmalarda ise herhangi bir problem ortaya koymadan ve karşılaştırılacak âyetlerin hangi amaçla seçildiği belirtilmeden karşılaştırmalar da yapılmıştır. Öte yandan bazı mukayeseler tamamen birbirine zıt görüşlerde yazılmış olan meâller hakkındadır. Buna örnek olarak Çantay'ın Yaşar Nuri Öztürk ile karşılaştırılması verilebilir. Çantay harfi tercüme metoduna göre eserini hazırlayıp parantezli meâllerin ilk örneğini teşkil ederken, Öztürk tamamen parantezli meâllere bir tepki olarak eserini

---

<sup>54</sup> Zülfikar Durmuş, "Muhammed Hamîdullah'ın Aziz Kur'an Adlı Meâli Üzerine Tetkikler", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007); Ali Akpınar, "Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) ve 'Tanrı Buyruğu' Eseri ve Meâl Dünyasına Katkısı", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007); Zülfikar Durmuş, "Mustafa Öztürk'ün 'Kur'an-ı Kerim Meâli' İsimli Eserinin Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi] 1/1 (2010)*; Topçay - Ethem, "Son Çağrı Kur'an" İsimli Meâlin Çeviribilim Açısından Değerlendirilmesi"; Bu isimlere ek olarak Bedri Noyan ve Prof. Dr. Nusret Çam'ın eserlerinin manzum olması bakımından dikkat çekmektedir. Bk. Hüseyin Elmalı, "Doç. Dr. Bedri Noyan ve Kur'an-ı Kerim (Türkçe-Şiir) Adlı Manzum Meâli Üzerine Bir Değerlendirme", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007); Alim Yıldız, "Prof. Dr. Nusret Çam'ın 'Şiir Diliyle Kur'an-ı Kerim Meâli' Münasebetiyle Kur'an'ın Şiirle Meâli Üzerine", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007) .

<sup>55</sup> Mustafa Akçay, "M. Esed'in 'Sünnetullah, Fitratullah, Sıbgatullah, Bezm-i Elest (Misak) ve Fetret' Kavramlarını Anlamlandırışı ve M. Hamdi Yazır ile Ö. Rıza Doğrul Meâlleriyle Karşılaştırılması", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir), 2007* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/349; Muhittin Akgül, "Anlaşılmaz Olması Açısından M. Akif Ersoy'un Meâli ve Elmalı'yla Mukayesesi", *Direnen Meâl Akif Meâli Uluslararası Sempozyum*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 138, 157-159; Hasan Yılmaz, "Elmalılı ve Çantay'ın 'Mukaddimeleri' Özelinde 'Çeviri Olgusu' ve 'Kur'an Meâllerine' Dair", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2008).



kaleme almıştır. Öztürk parantezli meâlleri eleştirmiş olsa da kendisi de aynı tenkitlere maruz kalmıştır. Çünkü diğer meâllerdeki parantezler onda eğik bir çizgi olarak kullanılmış, yorum eklediğini söylemesine rağmen âyetlere üç dört değişik anlam vermek suretiyle tercihi okuyucuya bırakarak aslında yine bir görüş bildirmiş sayılmaktadır.<sup>56</sup>

Görüldüğü üzere gerek çağdaş olmaları sebebiyle gerekse ortak ve zıt özellikleri baz alınarak meâl ve tercümelere yönelik karşılaştırmalı çalışmalar yapılmıştır. Bunlar meâllerdeki bazı eksikliklerin tespit edilebilmesi ve biz muhataplar tarafından mesajın daha doğru anlaşılması açısından oldukça önem arz etmektedir. Öte yandan âyetler belirli bir probleme göre seçilmeli ve hangi hususların mukayese edileceğinin ya da karşılaştırma yapılacak meâllerin ne bağlamda seçildiğinin açık bir şekilde ortaya konması gerekmektedir. Bu dikkate alınmadığında yapılan çalışma âyetleri farklı meâllerde bir arada görmenin dışında bir bakış açısı sunamayacaktır.<sup>57</sup>

## Sonuç

Kur’ân, Hz. Muhammed’e vahyedilmiş, sonra kâtipler aracılığıyla yazıya geçirilmiş ve nazil olan âyetler Peygamber tarafından muhatabın anlayacağı şekilde açıklanmıştır. İslam coğrafyasının genişlemesi ve farklı kültürden insanların Müslüman olması Kur’ân’ın ana metninin tam olarak anlaşılmasına sebep olmuş ve başka dillere çevrilme zaruretini doğurmuştur. Kur’ân’ın tercüme edilme faaliyeti X. yüzyıl başlarında ilk olarak Farsçaya çevrilmesiyle başlamış, daha sonra başta Türkçe olmak üzere diğer dillerin de eklenmesiyle devam etmiş ve günümüze birçok Kur’ân çevirisi ulaşmıştır. Kur’ân tercümesi konusunda yazılan makalelerde birçok mesele tespit edilmiştir. Bu çalışmalar incelendiğinde öne çıkan konuların; çeviride problemler ve yöntem denemeleri, çevirinin yapıldığı dönem ve çeviri dili, kavram ve konu özelinde sure ve âyet tercümelere, kişi ve eser bazında yapılan incelemeler özelinde yapıldığı görülmüştür.

Bir dilin topluma ve zamana bağlı olarak değişkenlik göstermesi, değişen dilin eskinin dilini anlamadaki yetersizliği, sözlü kültürün sonradan yazıya aktarılması gibi problemler bir dilin başka dile çevrilmesinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin Arapçada kullanılan bir deyim aynı anlam ile Türkçede açıklayıcı bir mana ifade etmeyebilir. Zikredilen hususlar sebebiyle bu durum akademik çalışmalara konu olmuştur. Bu sebeple çeviride problemleri ele alan ve çeşitli yöntem öneri ve denemesi sunan makaleler kaleme alınmıştır.

<sup>56</sup> Yazıcı, “Hasan Basri Çantay’dan Yaşar Nuri Öztürk’e Kur’an Meâllerinde Türkçenin Serüveni”, 383, 387-388.

<sup>57</sup> Çalışkan Başer, “Hasan Basri Çantay’ın Meâli İle İlgili Yapılan Çalışmaların Yönelimleri”, 5/105.

İncelenen çalışmalarda çeviri yaparken Kur'ân kelimelerinin tarihsel süreçleri ve dilbilimsel kullanımları göz önünde bulundurularak tefsire dair bilgileri harmanlaması ve tarihi arka planı ihmal etmeden bir anlam ortaya konulması şeklinde önerilerin bulunduğu tespit edilmiştir. Yine âyette bahsedilen hususlarla alakalı olan diğer ilim dalları ile de ilişkilendirilerek tespitler yapılması mesajın daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Yapılan çalışmalarda yazarların bugüne kadar yapılmış olan tercüme ve meâllere dair bazı yapıcı eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Bu öneriler, her yazar problemi farklı perspektiften ele aldığı için, nesnel bir çeviri yöntemi ortaya koyamamaktadır. Öne sürülen bir yöntem denense de başka bir araştırmacı başka bir problemle o yöntemi eleştirebilecektir. Bunlar, ilgili çalışmanın tabiatından kaynaklı olmakla birlikte literatüre zenginlik sunmaktadır.

Makalelerin bir kısmı Anadolu, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde yapılmış meâllere ilişkin çalışmaları incelemiştir. Bunun yanı sıra özellikle Kırgızca ve Kürtçe meâl üzerinde yazılan makaleler fazla olsa da İngilizce, Almanca, Fransızca, İspanyolca, Urduca, Farsça, Azerîce, Çekçe, Harezmece ve Kazakça Kur'ân tercümelerine ilişkin çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlar Kur'ân'ın farklı dillerdeki çevirilerini tanıma ve bu dillerdeki çevirilerin öne çıkan özelliklerini tespit etmek noktasında faydalıdır. Makalelerde genel olarak Mehmet Akif, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay ve Muhammed Esed olmak üzere dört ismin öne çıktığı görülmüştür. Mehmet Akif, bazı ibadetlerin Türkçe yapılacağına dair duyduğu kaygı sebebiyle meâlini tamamlamasına rağmen yakılmasını istemiştir. Yine de elimize ulaşan bazı kısımlarındaki dil üslubu ve Türkçedeki yetkinliğini üst seviyede kullanması ile dikkat çekmiştir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, resmi olarak vazifelendirilmiş ve oldukça geniş ihtivalı tefsir/meâl telif etmiştir. Cumhuriyet dönemi ilk meâl örneği olması açısından da ilgi odağı olmuştur. Hasan Basri Çantay ise harfî tercüme metodu ile metne bağlı kalıp gerekli yerlerde parantez ve dipnotlar kullanarak hazırlamış olduğu meâli ile parantezli meâl yazan ilk müellif olmuştur. Yahudi olup sonra İslam'a geçen Muhammed Esed'in İngilizce yazdığı meâlin Türkçe'ye çevrilip büyük etki yaratması onun da hakkında çokça konuşulmasına imkan vermiştir. Dolayısıyla bu aktarılanlar, söz konusu isimlerin diğerlerine nazaran ön plana çıkmasının sebepleri olarak sayılabilir. Bunlara ek olarak aynı dönemde yaşayan yazarların farklılaştığı noktaları ya da farklı dönemde yaşamış olanların ortaya koyduğu değişimleri göstermek amacıyla yapılan karşılaştırmalı meâl çalışmaları da bulunmaktadır. Burada hem aynı dönemde yaşayan yazarların farklılaştığı noktaları görmek hem de farklı çağda yaşamış yazarların değişimlerini tespit etmek için çalışmaların yapıldığını görmekteyiz. Buna rağmen gerek konu gerek âyet seçiminde herhangi bir problematiğe dayanmadan karşılaştırmaların yapıldığı çalışmalar da vardır. Âyetlerin bir probleme göre seçilmesi, kıyaslama yapılacak meâllerin neye göre karşılaştırıldığına açık bir

şekilde ortaya konması meseleleri daha yapıcı ve yararlı bir şekilde görmeye imkan verecektir.

## Kaynakça

- Adıbelli, Ramazan. “İlk Fransızca Kur’an Tercümesi: Andre Du Ryer ve L’alcoran de Mahomet Adlı Eseri”. Bilimname : Düşünce Platformu 43 (Mart 2020).
- Akçay, Mustafa. “M. Esed’in ‘Sünnetullah, Fitratullah, Sıbgatullah, Bezmi-i Elest (Misak) ve Fetret’ Kavramlarını Anlamlandırışı ve M. Hamdi Yazır ile Ö. Rıza Doğrul Meâlleriyle Karşılaştırılması”. Kur’an Meâlleri Sempozyumu-Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir), 2007. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Akçay, Yusuf. “Kur’an’ın İlk Türkçe Tercüme ve Mustafa Bin Muhammed’in İhlâs Suresi Tefsiri”. Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 5 (2012).
- Akgül, Muhittin. “Anlaşılar Olması Açısından M. Akif Ersoy’un Meâli ve Elmalı’yla Mukayesesi”. Direnen Meâl Akif Meâli Uluslararası Sempozyum. ed. Recep Şentürk. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.
- Akpınar, Ali. “Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) ve ‘Tanrı Buyruğu’ Eseri ve Meâl Dünyasına Katkısı”. Kur’an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Aksan, Doğan. Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim-. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Aliyeva, Röya. “Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi ve Meâl Tarihi”. Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin Elmi Mecmuası 25 (2016).
- Arpaçukuru, Osman. “Kur’an’ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi? Tercüme mi?” AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (2020).
- Ata, Aysu. “Rylands Nüshası Kur’an Çevirisi ve Farsça Çevirinin Önemi”. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi 19/1 (ts.), 2004.
- Ay, Mahmut. “Hasan Basri Çantay’ın ‘Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ İsimli Eserinde Tasavvufî Yorumlar”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13 (2015).
- Ay, Mahmut. “Muhammed Esed’in The Message Of The Qur’an’ının Türkçe Çevirisinin Tenkidi”. Marife Dini Araştırmalar Dergisi 10/3 (2010).
- Aydar, Hidâyet. “Dünya Dillerindeki Kur’ân Tercüme Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme”. Tafsir Dergisi 2/1 (2022).
- Aydar, Hidâyet. “Yaygınlık Bakımından Meâllerimiz ve Meâller Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme”. SM İlimi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 5 (2015).
- Aydın, Şükrü. “Bakara Sûresi 102. Âyetinin Farklı Çeviri ve Yorumları Üzerine”. Journal of Islamic Research 31/2 (2020).
- Aydın, Şükrü. “Kur’ân’daki Yeminlerde (Aksamu’l-Kur’ân) Çeviri/Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 9/46 (2016).

- Başkan, Ömer. “Çevirinin Temel Nitelikleri Bağlamında Kur’an Çevirisinde Yöntem Sorunu Üzerine”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/14 (2008).
- Bilgin, Abdülcelil. “Hakikat ve Mecaz Bağlamında İngilizce Meâllerle İlgili Analitik Bir İnceleme”. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30/30 (2010).
- Bilgin, Abdülcelil. “İsm-i Fâil Sigalarının Çevirisi Üzerine”. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 1/2 (2015).
- Birişik, Abdurrahman. “Urduca Kur’ân Tercümelere’nin Tarihi Gelişiminde Batı’nın Etkisi”. İslâmî Araştırmalar 16/3 (2003).
- Çağmar, M. Edip. “Cer Harfi Olan ‘Hatta’ Hakkındaki Görüşlere ve Türkçe Kur’an Meâllerindeki Tercümelere Bir Bakış”. İslâmî Araştırmalar 17/3 (2004).
- Çalışkan Başer, Hatice Merve. “Hasan Basri Çantay’ın Meâli İle İlgili Yapılan Çalışmaların Yönelimleri”. Geçmişten Günümüze Balıkesir’in Kültürel Mirası. ed. Mehmet Bayyığıt vd. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Çalışkan, İsmail. “Muhammed Esed”. Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi. ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Demir, Halis. “Hasan Basri Çantay’ın Meâlinde Ahkâm Âyetlerinin İzahı”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 25 (2015).
- Dereli, Muhammet Vehbi. “Gençlere Yönelik Dinî Yayıncılıkta Dil ve Terminolojinin Önemi -Kur’an Çevirileri Örneği-”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Develi, Hayati - Isparta, Ahmet. “Âkif’in Meâli’nde Deyimler ve Gündelik Dilin Örnekleri”. Direnen Meâl Akif Meâli Uluslararası Sempozyum. ed. Recep Şentürk. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016.
- DİA. “Mehmed İhsan Efendi”. TDV İslâm Ansiklopedisi. C. 28. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2003.
- Durgunay, Banu. “Doğu Türkçesini Ait İlk Kur’an Çevirilerinin Tarihlendirilmesine Katkıları”. Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi 25 (2019).
- Durmuş, Zülfikar. “Cahiliyye Döneminde Kullanılan ve Kur’an’da Geçen Bazı İfadelerin Çeviri Sorunu”. program adı: Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu, İstanbul, 2011.
- Durmuş, Zülfikar. “Elmalılı’nın Meâlinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı (Lafız-Mana İlişkisi)”. Diyanet İlmî Dergi 51/3 (2015).
- Durmuş, Zülfikar. “Muhammed Hamîdullah’ın Aziz Kur’an Adlı Meâli Üzerine Tetkikler”. Kur’an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Durmuş, Zülfikar. “Mustafa Öztürk’ün ‘Kur’an-ı Kerim Meâli’ isimli Eserinin Analizi”. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi 1/1 (2010)].
- Eckmann, Janos. “Doğu Türkçesinde Bir Kuran Çevirisi (Rylands Nüshası)”. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten [TDAYB Belleten].

- Efe, Seyfullah. “Kur’ân’ın Farsça’ya Tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler”. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/37 (2013).
- Ekin, Yunus. “Etimolojik Anlamın Kur’an Çevirileri Açısından Konumu ve Sınırları”. Usul İslam Araştırmaları 2/2 (2004).
- Elmalı, Abdurrahman. “İspanyolca Bir Kur’an Tercümesinin Tanıtım ve Tahlili”. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (1998).
- Elmalı, Hüseyin. “Doç. Dr. Bedri Noyan ve Kur’an-ı Kerîm (Türkçe-Şiir) Adlı Manzum Meâlî Üzerine Bir Değerlendirme”. Kur’an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Erdal, Mesut. “Kur’an Meâllerinde Hakikat-Mecaz İkilemi -Bakara Suresi, 54. Âyet Bağlamında-”. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar 8/2 (2006).
- Erdoğan, Abdullah. “Atatürk’ün Kur’an-ı Kerim’i Türkçeye Tercüme Ettirme, Hutbe ve Ezanı Türkçe Okutma Çabaları Hakkında İnceleme”. Erciyes Akademi 35/4 (2021).
- Ezerbolatoğlu, Cahit. “Bir Âyet Meâlî ve Meâllerin Hali Pür Melali”. Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi 6 (ts.).
- Gezgin, Ali Galip. “Kur’ân’ın Doğru Çevirisinde Tarihsel-Etimolojik Sözlüklerin Önemi”. Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji 3/8 (2003).
- Gül, Habip. “Kur’ân Çevirilerinde Vucûh-Nezâir İlminin Önemi”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 11/59 (2018).
- Gülpak, Emine. “Kur’an Meâllerinin Muhatapları Tarafından Anlaşılabilirliğine İlişkin Bir Araştırma”. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 33 (2019).
- Gümüş, Sadrettin. “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları”. FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 5 (2015).
- Gürbüz, Faruk. “Bir Tercüme Sürecinde Mütercimi Yönlendiren Sebeplere Analitik Bir Bakış (Kureyş Sûresi Örneği)”. EKEV Akademi Dergisi 26 (2006).
- Işıcık, Yusuf. “Kur’an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâlî’ne Genel Bir Bakış”. Program adı: Kur’an Meâlleri Sempozyumu-Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir), İzmir, 2007.
- Işık, Cemal. “Bazı Meâller Çerçevesinde İsm-i Mevsûllerin Tercüme Problemi”. EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 20/66 (2016).
- İnan, Abdülkadir. “Eski Kuran Tercümelerinin Dili Meselesi”. Türk Dili: Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi, 1/7 (1952).
- İnan, Abdülkadir. “Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme”. Makaleler ve İncelemeler. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1961.
- İnan, Ahmet. “Bir ‘Meâl Metodolojisi’ Oluşturmak İçin Öneriler”. Kur’an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- II 24-26 2003 İzmir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 2007.
- İşler, Emrullah. “Fitne Katilden Beter mi? -Fitne Kelimesi ve Türkçe’ye Çeviri Sorunu-”. İslâmiyat II 2 (1999).

- Kahraman, Kemal. "Muhammed Esed (Leopold Weiss)". TDV İslâm Ansiklopedisi. C. 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Kara, Mehmet. "Doğu ve Batı Türkçesinde Kur'an Tercüme ve Tefsirleri". Diyanet İlmi Dergi 29/3 (1993).
- Kara, Osman. "Kur'an'daki Mübhem İfadelerin Çeviri Sorunu". Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi 4/1 (2018).
- Karabacak, Esra. "Tarihi Seyrinden Yola Çıkarak Kur'an Tercüme Üzerine Bir Çalışma". Prof. Dr. Nihad M. Çetin'e Armağan.
- Karacan, Osman-Yaşar, Bülent. "İl. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kur'an Tercüme Osmanlı Aydınlarının Yaklaşımı". Birey ve Toplum 9/18 (2019).
- Karagöz, Mustafa. "Kur'an'ı Anlama ve Tercümede Yöntem Sorunu -İsrâ Sûresi 38. Âyet Örneği-". Bilimname : Düşünce Platformu 7/17 (2009).
- Karataş, Ali-Atmaca, Gökhan. "Mücmel Âyetlerin Tercümesinde Kur'an Bütünlüğünü Dikkate Alma". Genç Mütefekkirler Dergisi 2/1 (2021).
- Karslı, İbrahim. "Hasan Basri Çantay'ın Kur'an-ı Hakim Ve Meâl-i Kerim'deki Tercüme Metodu". EKEV Akademi Dergisi 13 (2002).
- Karslı, İbrahim H. "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi". İslâmî Araştırmalar 17/1 (2003).
- Karslı, İbrahim H. "Tefsiri (Anlam Merkezli) Tercüme açısından M. Hamdi Yazır'ın Meâl Tarzı". Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Keleş, Ahmet. "Kuran Meâli-Hadis İlişkinin Önemi: Mü'min:40/60 ve Furkan:25/77 Âyetleri Örneği". Siyer Araştırmaları Dergisi 3 (2018).
- Keskioğlu, Osman. "Fatih Devrine Ait İki Kur'an-ı Kerim Tercümesi". Vakıflar Dergisi 4 (1958).
- Koçak, Süleyman. "Açık ve Anlaşılır Bir Kur'an Çevirisinin Temel İlkeleri". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/1 (2008).
- Koçyiğit, Hikmet. "1980-2017 Arası Telif ve Tercüme Matbu Türkçe Kur'ân Meâlleri Bibliyografyası". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 (2018).
- Küçük, Murat. "Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'an Meâlinin Dil Özellikleri". Türkoloji Dergisi 26/1 (2022).
- Küçük, Salim. "Doğu Türkçesi Kur'an Tercüme ile Kur'an Tefsirlerinde ve Altay Dillerinde Akrabalık Adlarının Yapı Köken ve Anlam Özellikleri". TEKE: Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi 11/2 (2022).
- Mermutlu, Bedri. "Mermutlu, Bedri Mehmet Akif'in Yazmış Olduğu Meâlin Sessiz Muhafızı: Mustafa Runyun". Direnen Meâl Akif Meâli Uluslararası Sempozyum. ed. Recep Şentürk. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016.
- Narol, Süleyman. "İnsan Kelimesinin Kur'an'daki Kullanımları Bağlamında Meâllere Eleştirel Bir Yaklaşım". Bilimname 35 (2018).
- Önal, Recep. "Hasan Basri Çantay'ın İnanç Konularına Yaklaşımı: Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim' Üzerine Fenomeno-Teolojik Analizler". Kelam Araştırmaları 13/1

- (2015).
- Önen, Hacı. “Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansması: Hasan Basri Çantay Ve Kur’an Yolu Meâlleri Örneği”. The Journal of Academic Social Science Studies 54 (2017).
- Özdaş, Hakim. “Kur’ân Tercümelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED) 53 (2020).
- Özdaş, Haşim. “Kürtçe Meâl-Tefsir Gelişim Süreci (Kurmancî Örneği)”. e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 8/15 (2016).
- Özel, Mustafa. “Elmalı’nın Meâlinin Bazı Özellikleri”. Diyanet İlmî Dergi.
- Özgel, İshak. “Kur’ân’daki Olağanüstü Olayları Yorumlaması Ekseninde Muhammed Esed’in ‘âyet’ Kelimesi Çevirisi Üzerine”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19 (Şubat 2007).
- Özkan, Mustafa. “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Ortaya Konan Kur’an Tercüme Üzerine”. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 39 (2008).
- Özkan, Mustafa. “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılmış Kur’an Tercüme”. Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar. ed. Bilal Gökçür vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’an Meâllerindeki Ciddi Hatalar Üzerine -Yunus Suresi Örneği-”. İslâmîyât 7/4 (2005).
- Öztürk, Mustafa. “Muhammed Esed’in ‘Meâl-Tefsir’inde Bâtınî Te’vil Olgusu”. İslâmî Araştırmalar 16/1 (2003).
- Pak, Zekeriya. “30. Cüzün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar”. KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (2006).
- Palmer, Frank Robert. Semantik. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Fol, 2020.
- Sağol, Gülden. “Kur’an’ın Türkçe Tercüme ve Tefsiri Üzerinde Yapılan Çalışmalar”. Türklük Araştırmaları Dergisi 8 (1997).
- Samet, Daniyar. “20. Asırda Hazırlanan Kazakça Meâllerde Müteşâbih İfadelerin Çevirisi Problemi”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 25/3 (2021).
- Sülün, Murat. “Kur’an Tercüme Teknikleri Açısından Akif’in Kur’an Meâli [İlk 9 Sure]”. ed. Recep Şentürk. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016.
- Sümertaş, Burhan. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan Âyet Çevirilerinin Anlaşılabilirlik Sorunu”. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 11/1 (2011).
- Şeker, Mehmet. “İslâm Tarihinde Kur’an-ı Kerim’in Türkçe’ye İlk Çevirileri”. Kur’an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Şen, Ziya. “Hasan Basri Çantay’ın Hayatı ve ‘Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ Adlı Eserinin Genel Özellikleri”. Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/1 (2016).
- Şimşek, Yaşar. “Türkçe İlk Kur’an Tercüme Üzerine Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi”. Yeni Türkiye 24/99 (2018).
- Şimşek, Yaşar - Sertkaya, Osman Fikri. “Horezm Türkçesi ile Yapılan Kur’an

- Tercümelelerinden Meşhed Nüshası Üzerine İlk Bilgiler -I". TEKE: Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi 4/4 (2015).
- Togan, Zeki Velidi. "Londra ve Tahrandaki İslâmî Yazmalardan Bazılarına Dair". İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi 3/1-2 (1960 1959).
- Topal, Erol. "Kırgız Türkçesi Kur'an-ı Kerim Tercümesinde Dini Terimler". Türk: Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi 7/16 (2019).
- Topaloğlu, Ahmed. "Kur'an-ı Kerim' in İlk Türkçe Tercümeleri ve Cevâhirü'l Asdâf". Türk Dünyası Araştırmaları 27 (1983).
- Toppay, Yusuf - Ethem, Mürsel. "Son Çağrı Kur'an" İsimli Meâlin Çeviribilim Açısından Değerlendirilmesi". Dini Araştırmalar 23/59 (2020).
- Türcan, Selim. "Hûd Suresi 87. Âyette Geçen 'Salât (Uke)' Kelimesi Örneğinden Hareketle Genel Bir Çeviri Eleştirisi". Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/7-8 (2005).
- Türcan, Talip. "Fık'hî Tartışmaların Kur'an Çevirilerine Etkisi -Muhsanât Kelimesine İlişkin Çeviriler Bağlamında Bir Örnekleme-". Kur'an Meâlleri Sempozyumu - Eleştiriler ve Öneriler- II 24-26 2003 İzmir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Uçar, Zofie. "Kur'ân-ı Kerim'in Çekçe Meâlleri Üzerine Tespitler". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 7/29 (2014).
- Ünal, Mehmet. "Bir Mukâvele'nin serencâmı: Mehmed Akif'in Akîm Kalan Meâli Üzerine". Diyanet İlmî Dergi 44/1 (2008).
- Ünlü, Suat. "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye Çevrilmesi ve İlk Türkçe Kur'an Tercümeleri". Dini Araştırmalar 9/27 (2007).
- Üşünmez, Emek. "Doğu Türkçesi ile Yapılmış Kur'an Tercümeleri Üzerine". Birinci Uluslararası Dünya Dili Türkçe Bilgi Şöleni (Sempozyumu) 20-21 Kasım 2008. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Yaşar, Yahya. "Nebe 78/33. Âyetin Çevirilerine Eleştirel Bir Yaklaşım". The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS] 85/14 (2021).
- Yazıcı, Gülgün. "Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'an Meâllerinde Türkçenin Serüveni". Kur'an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (II). ed. Ömer Dumlu vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Yıldırım, İbrahim Kemal. "Anadolu Sahasına Ait Türkçe İlk Kur'an Tercümeleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi". Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature 5/4 (2019).
- Yıldız, Alim. "Prof. Dr. Nusret Çam'ın 'Şiir Diliyle Kur'an-ı Kerim Meâli' Münasebetiyle Kur'an'ın Şiirle Meâli Üzerine". Kur'an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Hasan. "Elmalılı ve Çantay'ın 'Mukaddimleri' Özelinde 'Çeviri Olgusu' ve 'Kur'an Meâllerine' Dair". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (2008).



# Osmanlı Son Dönem İhyacıları Üzerinde Kadızâdeliler Hareketi'nin Etki Durumu (Ahmet el-Mar'aşî ed-Debbâğî Örneği)

**Öz:** Ahmed el-Mar'aşî, bir taraftan XVII. yüzyılda İstanbul'da ortaya çıkıp Anadolu'nun birçok yerine yayılan Kadızâdeliler hareketinin tesirlerinin bulunduğu, diğer taraftan ise Hâricî zihniyetli, telkîrci, isyancı ve Müslümanlara yönelik acımasız uygulamaları ile ün salmış Selefîlik ve Vehhâbîlik hareketinin başladığı bir dönemde yaşamış, Osmanlı Devleti'nin gerileme dönemi âlimlerinden biridir. Kadızâdeliler hareketinin Ahmed el-Mar'aşî'yi ve onun görüşlerini ne derecede etkilediği veya etkilemediği oldukça önemlidir. Mar'aşî'nin, "Risale'tü'l-Münciye" adlı eserinde fikirlerine sıklıkla başvurduğu İmam Birgîvî, fıkıhta Hanefî, itikatta ise Mâtürîdî düşüncededir. Ancak Birgîvî, bid'atlara karşı tutumu nedeniyle Kadızâdeliler'in fikrî bakımdan öncüsü olarak gösterilmek suretiyle Selefî-Vehhâbî eğilimli kişiler tarafından da bilerek ya da bilmeyerek istismar edilmiştir. Bu makalede öncelikle Birgîvî'nin Kadızâdeliler hareketinin gerçek anlamda öncüsü olup olmadığı konusu üzerinde durulacaktır. İkinci olarak Mar'aşî'nin Kadızâdeliler hareketinden etkilenip etkilenmediği ve selef-i sâlihîn hususundaki tutumu izah edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhepler Tarihi, Ehl-i Sünnet, İmam Birgîvî, Kadızâdeliler, Mar'aşî.

Mustafa  
KESKİN\* 

**The Influence Status of the Qadizâdelis Movement on the Late Ottoman Revivals (The Case of Ahmed al-Mar'ashî al-Dabbâghî)**

**Abstract:** Ahmad al-Mar'ashî is one of the scholars of the decline period of the Ottoman Empire, who lived in a period in which, on the one hand, there were the effects of the Qadizâdeli movement, which emerged in Istanbul in the seventeenth century and spread to many parts of Anatolia, and, on the other hand, the Salafism and Wahhabism movement, which was famous for its Kharijite mentality, takfirist, rebellious and brutal practices against Muslims. The extent to which the Qadizâdeli movement affected or did not affect Ahmad al-Mar'ashî and his views is quite important. Imam Birgîvî, which Mar'ashî frequently refers to in his work "Risale'tü'l-Munçiyeh", is a Hanafî in fiqh and Maturîdî in creed. Imam Birgîvî is Hanafî in fiqh and Maturîdî in creed. All sources mentioning Birgîvî's biography indicate that he was an eminent scholar who grew up during the Ottoman period and was an excellent scholar in terms of his religious and moral personality. However, Birgîvî was also exploited, intentionally or unintentionally, by people with Salafî-Wahhabî - tendencies by being portrayed as the intellectual forerunner of the Qadizâdelis due to his attitude against bid'ah. In this article, firstly, focused on whether Birgîvî, whether he is a true pioneer of the Qadizâdelis movement. Secondly, the article aims to explain whether Mar'ashî was influenced by the Qadizâdelis movement and his attitude towards salaf al-sâlihîn.

**Keywords:** History of Sects, Ahl al-Sunnah, İmam Birgîvî, Kadızâdeliler, Mar'ashî.

## Giriş

İslam tarihinde daha ilk asırdan itibaren dinî konularda ortaya çıkan fikir ayrılıkları, zaman zaman sert tartışmalara ve çatışmalara dönüşmüştür. Birbirinden farklı bilgi ve algı seviyesine sahip olan kişi ve grupların bu tartışmaları veya çatışmaları genellikle siyasî olmakla birlikte, daha çok dinî kavramlar ve konular üzerinden yürütülmüştür. Özellikle İslamî ilimlerin, itikadî ve amelî mezheplerin ve tasavvufî ekollerin teşekkül etmeye başladığı hicri ikinci asırdan itibaren bu fikir ayrılıkları bireysel olmaktan çıkıp, gruplar arasında yaşanmaya başlamıştır. Genellikle siyasî nedenlerle ortaya çıkan bu tartışmaların bir kısmı ise İslam esaslarını muhafaza etmek ve onu bid'atlardan korumak amacıyla yapılmıştır.<sup>1</sup> İslam dininin hızla yayılması, yeni toplumların Müslüman olması, felsefî eserlerin tercüme edilmesi ve Müslümanların birçok din ve inanç ile karşılaşması, Müslümanlar arasında İslam dışı bir takım inanç ve uygulamaların (bid'at) yayılmasına neden olmuştur. Bid'atlar, asırlar ilerledikçe İslam toplumlarında oldukça geniş çevrelere ulaşmıştır. Bu durum daha çok tasavvufî tarikatlar arasında yaygınlık göstermiştir. Tarihte İslam bilginleri birçok defa Müslümanları uyarmak amacıyla bid'atlara karşı ciddi faaliyetler yürütmüşlerdir. Ancak bu durumu istismar ederek kendi iddialarını kabule zorlayan bir takım dışlamacı gruplar ortaya çıkmış ve bid'atlarla mücadele eden ulemayı kendi görüşlerini doğrulamak amacıyla istismar etmişlerdir.<sup>2</sup>

XVII. yüzyılda İstanbul'da yaşanan, görüntü itibarıyla tasavvuf ve sûflerin eleştirisi olan Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasındaki tartışmalar da aslında zahirci, sathî ve tasfiyeci bir algı ve zihniyetin tezahürüdür. Bu zihniyete sahip kişiler, kendilerine benzemeyenleri öteki ve bid'at ehli olarak görmek suretiyle dışlayıcı ve tasfiyeci bir düşünce ve gayretin içerisinde olmuşlardır.

Dinî ve ahlâkî açıdan bozulmaya ve yozlaşmaya maruz kalan Müslüman toplumu ıslah etme gayretinde olan Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573),<sup>3</sup> bu çabasından dolayı büyük ölçüde Selefî düşüncenin ıslah anlayışıyla

---

<sup>1</sup> İbrahim Baz, "Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 413.

<sup>2</sup> Mehmet Dalkılıç, "İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivi'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Selefilikle Suçlanmasının Günümüze Yansımaları", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2019), 2/ 25-37.

<sup>3</sup> Recep Önal, "İmam Birgivi'nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2407.

örtüşürülmek istenmiştir.<sup>4</sup> Genellikle Selefilik-Vehhâbilik üzerinden okunan Birgivi ve takipçileri, İbn Teymiyye'nin (ö. 622/1225) ve Hanbelî çizginin bir takipçisi veya uzantısı olarak gösterilmek istenmektedir.<sup>5</sup>

Ahmed el-Mar'âşî'nin (ö. 1752) doğup çocukluğunu ve gençliğini geçirdiği dönemin, Kadızâdeliler hareketinin fiili olarak, daha sonrasında ise tesirlerinin devam ettiği zaman dilimine rastlaması nedeniyle bu hareketin “tartışma konuları, ortamı, tarihi referansları, kendisinden sonraki dönemde ortaya çıkan ve günümüzde halen devam eden kimi fırka ve oluşumlara benzerliği açısından yakından incelenmesi” ve günümüz sorunlarına çözüm önerileri getirilmesinde dikkate alınması gereken bir hareket olduğu görülmektedir.<sup>6</sup> XVII. asrın sonlarında bütün bu süreçlerin sonuçlarını görme imkanına sahip olan Mar'âşî'nin konuyla ilgili tutum, görüş ve yazıları oldukça önemlidir.

### 1. Ahmed el-Mar'âşî'nin (ö. 1752) Hayatı ve İlmi Kişiliği

Osmanlı'nın ilim ve kültür hayatı açısından önemli bir yere sahip olan Mar'âşî'nin hayatıyla ilgili temel kaynaklarda verilen bilgiler oldukça yetersizdir. Mar'âşî'nin kaleme aldığı yirmiyeye yakın eserinde de kendi hayatıyla ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır.<sup>7</sup>

Ahmed el-Mar'âşî'nin, Debbâğzâde olarak tanınan Mehmet adında âlim bir oğlu bulunmaktadır. Mehmet Efendi, eğitimini tamamladıktan sonra Kasım Efendizâde İbrahim Efendi'nin (ö. 1131/1718) vefat etmesiyle münhal kalan Burhan Efendi Dârülhadisî'nde ders vermeye başlamış ve buradaki müderrislik görevinden sonra da müftülük yapmıştır.<sup>8</sup> Mar'âşî'nin diğer aile bireyleri hakkında kaynaklarda pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Doğum tarihine kaynaklarda rastlayamadığımız Ahmed el-Mar'âşî'nin oğlu Mehmet Efendi hakkında verilen bu bilgilerden hareketle, onun XVII. yüzyılın son çeyreğinde

---

<sup>4</sup> Muhammet Raşit Akpınar, “Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler”, *İlahiyat Akademi* 1/1-2 (2015), 304.

<sup>5</sup> Dalkılıç, “İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivi'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Selefilikle Suçlanması'nın Günümüze Yansımaları”, 2/29.

<sup>6</sup> Baz, “Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler”, 413.

<sup>7</sup> Mustafa Keskin, *İlk Dönem İtikadi ve Siyasi Mezheplerin İnsan Fiilleri ve İhtiyar Anlayışı: Mar'âşî'nin Risâle-i Müniciye Örneği* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 47; a.mlf.; “Ahmed el-Mar'âşî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri”, *Turkish Academic Research Review – Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Haziran 2022), 475.

<sup>8</sup> Besim Atalay, *Maraş Tarihi ve Coğrafyası* (İstanbul, Matbaa-i Amire, 1339), 137; a.mlf. *Maraş Tarihi ve Coğrafyası*, haz. İlyas Gökhan-Mehmet Karataş (Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2008; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, Matbaa-i Amire), 1333, 1/308.

yani 1670-1680 yıllarında doğmuş olduğu tahmin edilmektedir.<sup>9</sup>

Mar'aşî'nin özellikle mezhepler tarihi, kelim, tefsir, mantık ve kıraat gibi farklı ilim dallarında kaleme aldığı eserler onun ilmî seviyesini, uzun yıllar ilim tahsil ettiğini ve birçok âlimden ders aldığını göstermektedir.<sup>10</sup> Yazdığı eserlerden, ilme, irfana ve âlimlere karşı derin bir muhabbet içerisinde olduğu anlaşılan Mar'aşî'nin çağdaşı, aynı zamanda hemşehrisi olup, onunla benzer ilim dallarında eserleri bulunan Saçaklızâde'nin (ö.1145/1732) tahsil hayatına bakılarak;<sup>11</sup> onun özellikle Hasan el-Mar'aşî'den ders almış olması kuvvetle muhtemel olduğu söylenebilir. Diğer taraftan aynı şekilde doğum tarihi kesin olarak belli olmamakla birlikte Mar'aşî'den 20 yıl kadar önce vefat etmiş, 30 civarında eser kaleme almış ve Maraş'ta medreselerde ders vermiş olan Saçaklızâde'nin yaş itibarıyla Mar'aşî'den daha büyük olduğu ve Mar'aşî'nin kendisinden ders almış olma ihtimali de bulunmaktadır.<sup>12</sup>

Öğrencileri hakkında da bilgi bulunmayan Mar'aşî'nin oğlu Mehmet Efendi'nin ve "*Risaletü'l-Münciye*" adlı eserinde bahsi geçen Muhammed b. Mustafa'nın<sup>13</sup> kendisinden ilim tahsil ettiğini düşünmekteyiz.

Mar'aşî'nin, tespit edebildiğimiz kadarıyla kütüphane kaynaklarında yazma halinde, başta "*er-Risaletü'l-Münciye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye*, *Risale fi'n-Nizâi beyne Ehli's-Sünne ve'l-Mu'tezile ve Hâşiye alâ Şerh-i Süreti'l-İhlâs li'bnî Sînâ*" olmak üzere yirmi civarında eseri bulunmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında Mar'aşî'nin özellikle İslam mezhepleri, tefsir, kelim, mantık ve kıraat gibi İslamî ilimlerin hemen hepsinde çeşitli eserler yazdığı ve derin bilgi sahibi olduğu görülmektedir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde dinî alanda bir taraftan tevekkül, kanaat, zühd ve takva gibi insanları daha çok "olana razı olma" şeklinde bir nevi hazırcılığa ve tembelliğe sevk eden kavramlar söz konusu edilirken, diğer taraftan irade hürriyeti tartışmaları yeniden gündeme gelmiş ve insanın, hür irade sahibi üreten bir varlık olduğu, fiillerinden sorumlu, aynı zamanda Yüce Allah'ın kudreti dahilinde uhrevî sorumluluktan dünyevî terakkiye yönelme eğiliminde olması gerektiği savunulmaya başlanmıştır. Kaza ve kader inancı, sünnetullah, tekâmül ve terakki kavramları, mezhepler tarafından tarih boyunca çok geniş

<sup>9</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 47; a.mlf., "Ahmed el-Mar'aşî'nin Hayatı", 476.

<sup>10</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 54.

<sup>11</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/325; Tahsin Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızade Mehmed Efendi ve Eserleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu* (İstanbul, Maraşder-Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 2005), 1/53-54.

<sup>12</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 54-55.

<sup>13</sup> Ahmed el-Mar'aşî ed-Debbâğî, *er-Risâletü'l-Münciye min Vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye* (İstanbul: Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu, 346/14), 258b.

perspektiften tartışma konusu edilmiştir. İnsanı irade sahibi, fiillerinde tercih ve seçme hakkı bulunan sorumlu bir kul olarak tanımlamak, Müslümanları tembellikten kurtarma girişimi ve geri kalmışlığına son verecek çözüm önerisi üretebilme, başka bir ifade ile insanı yeniden dünyayı imara yöneltebilme çabası olarak değerlendirilmektedir.<sup>14</sup>

Yaşadığı dönemin sorunlarını çözme konusunda sorumluluk bilinciyle hareket eden ve bu yönüyle de ihyacı bir alim olarak düşündüğümüz Mar'aşî, bu konuda kendi açısından iddialı bir eser kaleme almıştır. Zira Mar'aşî, bu konuda kaleme aldığı "*Risâletü'l-Münciye*" adlı eseriyle ilgili olarak; "Daha önce bu konuda böylesine kapsayıcı bir araştırma ve çalışmanın yapılmadığını, kulların fiillerinde ihtiyarın etkisinin bulunduğu meselesini delilleriyle kesin bir şekilde ortaya koymak ve bu konuda yapılan münakaşaları ortadan kaldırmak için bir yıl boyunca gece gündüz gayret ettiğini" belirtmektedir.<sup>15</sup>

Eserinde Cebriyye ve Mu'tezile'nin konuyla ilgili yorumlarını eleştirirken, dönemin şartları göz önüne alındığında açıktan olmasa da ataleti ve tembelliği önleme çabası içinde olduğu anlaşılan Mar'aşî'nin yaşadığı dönem, bir taraftan Kadızâleliler hareketinin etkilerinin devam ettiği, diğer taraftan ise Vehhâbilik hareketinin etkilerini hissettirmeye başladığı bir döneme rastlamaktadır. Maraş şehri ise bütün bu olayların etkilerinin derinden hissedildiği bir kesişim noktasında bulunmaktadır. Bu nedenle Mar'aşî'nin fikirlerinde Kadızâdeliler hareketinin tesirinin bulunup bulunmadığı hakkında bir kanaat oluşturabilmek için öncelikle Kadızâdeliler hareketi ile Birgivi Mehmed Efendi hakkında bilgi verilmesi uygun olacaktır.

## 2. Kadızâdeliler Hareketi

Adını IV. Murad dönemi (1623-1640) vaizlerinden Kadızâde Mehmed Efendi'den (ö. 1045/1635) alan Kadızâdeliler hareketi, Mehmed Efendi ile dönemin tanınmış Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî (ö. 1049/1639) arasındaki tartışmalar neticesinde İstanbul'da ortaya çıkıp yayılmıştır. Öncelikle fikir düzeyinde başlayan tartışmalar, daha sonra dinî ve sosyal hayatı etkilemesi yanında devletin temel kurumlarını da etkileyecek gelişmelere zemin hazırlamıştır.<sup>16</sup> Daha çok Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışması olarak bilinen ve XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra başlayan bu tartışmalar, zaman zaman

---

<sup>14</sup> Keskin, İnsan Fiilleri, 41-42.

<sup>15</sup> Debbâğî, er-Risâletü'l Münciyye (Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu, 346/14), 212b; Keskin, İnsan Fiilleri, 19.

<sup>16</sup> Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/100.

kesintiye uğramakla birlikte yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir.<sup>17</sup>

Kadıızâdeliler hareketi XVII. yüzyılda “Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu karışıklıklar, merkezi yönetimdeki zaaf lar, artan ekonomik sıkıntılar, yoğun nüfus hareketleri ve çıkan isyanlar” gibi istikrardan uzak bir ortam içerisinde doğup gelişme imkânı bulmuştur.<sup>18</sup> Bu yüzyılda bilim, sanayi, üretim ve ticaret noktasında gelişmekte olan Avrupa karşısında gerilemeye başlayan Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu bu durum toplumun her kesiminde bir reform ve ıslah düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Osmanlı’nın gerilemesindeki temel nedenlerin başında dönemin siyasî, ekonomik ve sosyal şartlarını saymak gerekirken yaşanan bütün bu olumsuzlukların sebebini dinden uzaklaşmada ve bid’atların çoğalmasında gören Kadıızâdeliler, baş suçlu olarak da sûfleri göstermişlerdir. Yeni keşiflerin ve yeni ticaret yollarının ortaya çıkmasıyla Osmanlı ekonomisinin etkilenmesi gibi nedenler Kadıızâdeliler’in gündeminde olmamıştır.<sup>19</sup>

“İslam’ı Kur’ân ve Sünnet’in dışında bid’at sayılan unsurlardan arındırmayı ve bu anlayışı devletin bütün kademelerine yaymayı” gaye edinen Kadıızâde Mehmed Efendi ve onun müntesipleri, “Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan birtakım âdet ve uygulamaları bid’at” olarak nitelemiş ve bunlara şiddetle karşı çıkmışlardır.<sup>20</sup>

Hz. Osman ve Hz. Ali zamanındaki sosyal ve siyasî şartların sonuçlarından biri olarak; Sıffin Savaşı sonucunda meydana gelen Tahkîm Hadisesi’nde aldıkları tavırla kendilerini üçüncü bir grup olarak ayıran ve aynı zamanda meseleyi itikadî alana taşıyarak ileri sürdükleri fikirler sebebiyle müstakil bir fırka halinde ortaya çıkan ilk ayrılıkçı oluşum olan Hâricîler<sup>21</sup> ile başlayıp sonraki dönemlerde de görülen “başka zümreleri küfürle itham etme” tavrı, Kadıızâdeliler’de de görülmüş ve “elfâz-ı küfür” başlığı altında liste yapılmasına da neden olmuştur.<sup>22</sup>

Kadıızâdeliler, haram oluşu kesin delillerle sabit olmadığı halde bazı şeyleri haram kabul edip bunları yapanları küfürle suçlamışlardır. Aklî ilimlerin tahsiline, cemaatle naf ile namaz kılmaya, ezan, mevlid ve Kur’an-ı Kerim’i makamla okumaya, tütün ve kahve içilmesine ve mutasavvıfların semâ ve

---

<sup>17</sup> Baz, “Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadıızâdeliler”, 415.

<sup>18</sup> Çavuşoğlu, “Kadıızâdeliler”, 24/100.

<sup>19</sup> Baz, “Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadıızâdeliler”, 421.

<sup>20</sup> Çavuşoğlu, “Kadıızâdeliler”, 24/100.

<sup>21</sup> Kadir Gömbeyaz, “Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefilere mi? Metodik Bir Tartışma”, e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 9/1 (Haziran 2016): 78.

<sup>22</sup> Baz, “Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadıızâdeliler”, 421.

devranına şiddetle karşı çıkmışlardır.<sup>23</sup>

Kadızâde Mehmed Efendi'ye göre elfâz-ı küfrü söylemek bir yana, bilmemek dahi küfür sayılmaktadır. Ona göre, “elfâz-ı küfrü bilmeyen kimse kâfirdir, karısı boş olur, çocukları veled-i zinâ olur ve kestiği hayvan da murdardır.”<sup>24</sup> Bir canlınin resmini yapmak haramdır.<sup>25</sup> Çalgı çalmak, tavla, satranç ve başka oyunlarla vakit geçirmek suretiyle ömrü heba etmek sakınılması gereken bir davranıştır.<sup>26</sup>

Kadızâde Mehmet Efendi'nin ana çerçevesini belirlediği bu yaklaşım, vefatından sonra Üstüvânî Mehmet Efendi (ö. 1072/1661)<sup>27</sup> ve Vânî Mehmed Efendi (ö.1096/1685) başta olmak üzere genellikle İstanbul merkezli olarak gelişen bazı vaizler tarafından da sürdürülmüştür.<sup>28</sup> Üstüvânî'ye göre, “cami kapısında, önünde veya yakınında oturup boş meselelerden konuşmak haramdır”.<sup>29</sup> Vânî'ye göre de “ölü evinde ve cenaze defin esnasında açıktan zikir yapmak bid'at” sayılmıştır.<sup>30</sup>

Kadızâdeliler, “her ne kadar iyi niyetli olarak insanları tehlikelere karşı uyararak ve iman dairesinden çıkmalarına engel olmak için onlara bir sınır çizmeye çalışmış gibi görünseler de hakikatte basit ve örfi birçok uygulamalarda bile onları iman dairesinin dışına çıkarmışlardır.”<sup>31</sup> Fikir düzeyinde başlayan bu hareket ileriki safhalarda Kadızâdeliler'in “tarikat ehline ve devlete karşı tavırlarıyla” nitelik değiştirmiştir.<sup>32</sup> “Toplumu bid'atlardan kurtarmayı ve din dairesi içerisinde tutmayı” gaye edinen bu

<sup>23</sup> Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, 24/100-101.

<sup>24</sup> Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhas-i İman Risalesi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570), 247b-248a.

<sup>25</sup> Kadızâde Mehmed Efendi, *Mesâil-i Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaa'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570), 205a.

<sup>26</sup> Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebahisi's-Salât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 5570), 72.

<sup>27</sup> Baz, “Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler”, 422.

<sup>28</sup> Mehmet Kalaycı, “Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 441-442.

<sup>29</sup> Üstüvânî Mehmed Efendi, *Fevâidü'l-Kebîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2770), 102b.

<sup>30</sup> Vânî Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bidatlerden Sakınmaya Dair Risale* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 406), 190.

<sup>31</sup> Baz, “Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler”, 422.

<sup>32</sup> Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, 24/100.

yaklaşım, sonradan bu gayenin tam tersine başta “Halvetî ve Mevlevî sûfiler olmak üzere tüm kesimleri dışlayan ve medeniyet zenginliğini yok eden tek tipçi bir yaklaşım” haline gelmiştir.<sup>33</sup> En net bir ifade ile “tasfiyeci” olarak nitelenebilecek olan Kadızâdeliler, kendi fikirlerini mutlak kabul ederek, “Halvetîler ve Mevlevîlerden oluşan sûfiler başta olmak üzere, kendileri gibi düşünmeyen ve davranmayan bütün farklılıkları tasfiye etmeye” çalışmışlardır.<sup>34</sup>

Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyıldaki durumu aslında Kadızâdeliler hareketinin tarihi arka planını oluşturduğu söylenebilir. Osmanlı'da siyasî, iktisadî ve askerî durumun her geçen gün kötüye gitmesi, kurumlardaki sosyal ve ahlâkî çöküntüler, idareciler arasında, toplumda ve ilmiye sınıfında meydana gelen yozlaşmalar, tımar sisteminin bozulması ve askerî çözümler, çözüm bekleyen öncelikli sorunlar arasında bulunuyordu. Bütün bu sorunlara kalıcı çözüm üretmek yerine bir grup -ki bu suffilerdir- suçlu ilan edilerek kolaycı bir yöntemle onlara karşı tekfirci yaklaşım benimsenmiştir.<sup>35</sup>

Bazı araştırmacılar Kadızâdeliler hareketinin fikrî bakımdan liderlerinin Birgivî Mehmed Efendi olduğu<sup>36</sup> ve bu hareketi Birgivî'nin görüşlerinin pratiğe dönüşmesinin bir tezahürü olarak değerlendirmektedirler.<sup>37</sup> Bu nedenle Osmanlı toplumunda “Selefi-Vehhâb” ideolojiye duyulan sempatinin izlerine ilk olarak, XVI. yüzyılın ortalarına doğru Birgivî Mehmed Efendi'de rastlandı<sup>38</sup> ifade edilmektedir.

Bu iddianın doğruluğunu tespit edebilmek için Birgivî Mehmed Efendi'nin düşünce yapısının ve fikirlerinin iyi araştırılması gerekmektedir. Birgivî Mehmed Efendi, Ahmed el-Mar'aşî'nin, “*Risâletü'l-Münciye*” adlı eserinde görüşlerine sıkça başvurduğu, kendi fikirlerine dayanak olarak gösterdiği ve ayrıca onun “*Tarîkatü'l-Muhammediyye*” adlı eserinin şerhi üzerine bir risale kaleme almış olması nedeniyle de konumuz açısından ayrıca önem arz etmektedir.

---

<sup>33</sup> Baz, “Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler”, 422.

<sup>34</sup> Baz, “Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler”, 428.

<sup>35</sup> Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dinî-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 41-66.

<sup>36</sup> Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, 24/100.

<sup>37</sup> Muhammet Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Tartışması* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 42.

<sup>38</sup> Akpınar, “Kadızâdeliler”, 303.



### 3. Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573)

Balıkesir'de 1523 tarihinde doğan Birgivî, ilk tahsilini Balıkesir'de müderris olan babası "Pîr Ali"den yaptıktan sonra İstanbul'a giderek tanınmış âlimlerden dersler okumuş ve aldığı icazetle müderrislik payesi elde etmiştir.<sup>39</sup>

Kanûnî döneminde "Edirne Kassâm-ı Askerisi" de olan Birgivî, burada görev yaptığı süre zarfında hem ders okutmaya devam etmiş hem de aynı zamanda çeşitli eserler kaleme almıştır. Camilerde verdiği vaazlarında halkı "Kur'an ve Sünnet'e uymaya" davet eden Birgivî, bu sayede takipçilerini "Kitab ve Sünnet'e uymak ve bid'atlardan sakındırmak suretiyle öze dönüş bağlamında selefin akidesine davet etmiştir".<sup>40</sup>

Birgivî, "Kabirler üzerine türbe yapılması, buralarda mum yakılması ve ücret karşılığında Kur'an okunması" gibi bid'atlara şiddetle karşı çıkmıştır. Ayrıca "Bâtıl itikatlar, kadılar arasında rüşvetin yaygınlaşması ve zengin çocuklarına ücretle ilmî pâyeler verilmesi" gibi gayrimeşru uygulamalarla da mücadele etmiştir.<sup>41</sup> İmam Birgivî ihyacı olması hasebiyle toplumun dinî ve sosyal hayatındaki kötü gidişe bakarak dinde öze dönüşü özendirecek şekilde konuşma ve faaliyetlerde bulunmuştur.<sup>42</sup>

Kendi döneminde bid'atların ve batıl inanışların yaygın hale gelmesinden şikayetçi olan ve samimi olarak bildiklerini söylemekten asla çekinmeyen bir kişiliğe sahip olan Birgivî,<sup>43</sup> mücadele yollarını en üst mevkilere kadar mektuplarla bildirmiştir.<sup>44</sup> İtikat ve ibadetlerdeki bid'atlara karşı çıkarken bid'atları, "bid'at-ı hasene ve bid'at-ı seyyie (iyi ve kötü bid'atlar)" şeklinde

---

<sup>39</sup> Emrullah Yüksel, "Birgivi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/192.

<sup>40</sup> Emrullah Yüksel, "Mehmet Birgivi", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 177; Dalkılıç, "İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivî'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Selefilikle Suçlanmasının Günümüze Yansımaları", 2/28.

<sup>41</sup> Yüksel, "Birgivi", 6/192.

<sup>42</sup> Mehmet Salih Gecit, "İmam Birgivi'de Öze Dönüş Temayülü (Osmanlı Dönemi Selef-i Salihîn İtikadına Dönme Denemesi)", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2019) 2/85-103; Mustafa Sönmez, "Birgivî Mehmed Efendi'nin İhyacı Yönüne Kısa Bir Bakış", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2019) 2/133-144.

<sup>43</sup> Ahmet Turan Arslan, "Birgivî Mehmed Efendi", *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi* 2, ed. Mehmet Bulut (İstanbul: İzü Yayınları, 2021), 782.

<sup>44</sup> Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgivi'nin (929-981H/1523-1573) Bir Mektubu", *İlmi Araştırmalar* 5 (1997), 61.

ikiye ayıran Birgivi,<sup>45</sup> özellikle rüşvetin toplumun hemen her tabakasına yayılmasından şikayetçi olmuştur.<sup>46</sup>

Edirne'den İstanbul'a geri döndüğünde Bayramiyye tarikatı şeyhi Abdullah Karamânî'ye intisap eden Birgivi, daha sonra Sultan II. Selim'in hocası Birgili Atâullah Efendi'nin Birgi'de yaptırmış olduğu medreseye müderris olarak tayin edilmiştir. Ömrünün geri kalan kısmını Birgi'de tadrîs, irşad ve telif faaliyetleriyle geçirmiş olması sebebiyle de Birgivi nispesiyle şöhret olan Birgivi, 1573 yılında elli iki yaşında vefat etmiş ve Birgi'de defnedilmiştir.<sup>47</sup>

"Arap dili grameri, ahlâk, tasavvuf, fıkıh, akâid, tefsir, kıraat ve hadis" gibi alanlarda pek çok eser kaleme alan Birgivi'nin,<sup>48</sup> "*Risâle-i Birgivi (Vasiyetnâme)*" isimli Türkçe yazılmış olan ilmihal kitabı Kadızâdeliler arasında yaygın biçimde okunmuş ve okutulmuştur.<sup>49</sup> Zira Kadızâde Mehmet Efendi'nin toplum modeline göre "İnsanlar önce ilmihal öğrenmeli ve birbirlerine öğretmelidir". Bu sayede "Helal ve haramı ayırırlar, günahlar ve kötülükler ortadan kalkar ve bunun neticesinde sapkın fırkalar İslam diyarlarını terk ederken, inancı olmayanlar da İslam'a girerler".<sup>50</sup> Bu nedenle öncelik ilmihale verilmelidir. Zira Kadızâde'ye göre, ilmihal öğrenmeden diğer ilimleri öğrenmeye çalışan öğrenciden hayır gelmeyeceği gibi bu ilimleri öğreten hocalar da dini yıkımları için öğrencilerine kazma ve kürek veren kimselere benzer".<sup>51</sup> Kadızâdeliler'in takip ettiği en önemli eserlerden bir diğeri ise yine Birgivi'nin "*Tarîkatü'l-Muhammediyye*" adlı eseridir. Bu konuda başka eserlere itibar etmeyen Kadızâdeliler'in itibar ettikleri yegâne kaynağın Birgivi'nin, "*Tarîkatü'l-Muhammediyye*" adlı eseri olduğu kaydedilmektedir.<sup>52</sup>

Birgivi'nin fikirlerinden etkilendiği ifade edilen Kadızâdeliler'in tartıştıkları konular genellikle "halk arasında yaygın olan inanç ve düşüncelere tepki" mahiyetinde olmuştur. Bu meselelerin çoğu da aslında yeni bir durum olmayıp daha önce İslam âlimleri arasında tartışılan ve muhtelif eserlerde genişçe

---

<sup>45</sup> Birgivi Mehmed Efendi, *et-Tarikatu'l-Muhanunediyye* (İstanbul: Pamuk Yayınları, t.y.), 38-39.

<sup>46</sup> Yüksel, "Birgivi", 6/192; Dalkılıç, "İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivi'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Seleflikle Suçlanmasının Günümüze Yansımaları", 2/28.

<sup>47</sup> Yüksel, "Birgivi", 6/192-193.

<sup>48</sup> Yüksel, "Birgivi", 6/192-193-194.

<sup>49</sup> Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", 24/100.

<sup>50</sup> Refik Ergin, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 116.

<sup>51</sup> Kadızâde, *Mebhas-i İman*, 252b.

<sup>52</sup> Kalaycı, "Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema", 443.

işlenen konulardır. Fakat Kadızâdeliler, bu meselelere tasfiyeci bir tutumla yaklaşarak, gerektiğinde şiddet kullanmak suretiyle bütün bid'atları ortadan kaldırmayı amaçlamışlardır.<sup>53</sup>

Birgivî, "Dinî ve ahlâkî açıdan bozulmaya ve yozlaşmaya maruz kalan Müslüman toplumu ıslah etmeye" gayret etmiştir.<sup>54</sup> Bu çabasından dolayı büyük ölçüde Selefi düşüncenin ıslah anlayışıyla örtüştürülmek istenen<sup>55</sup> Birgivî, hayatı boyunca "ahlâkî erdemlerin yeniden topluma kazandırılması gerektiğini" savunmuş ve bu hususta kaleme aldığı eserler ve ortaya koyduğu uygulamalar onun ahlâkî noktada "devrin önde gelen bilginleri" arasında sayılmasına neden olmuştur.<sup>56</sup>

Genellikle "Seleflilik-Vehhâbilik üzerinden okunan Birgivî Mehmed Efendi, bazı tasniflerde -bilinçli veya bilinçsiz- İbn Teymiyye mektebinin<sup>57</sup> ve Hanbelî çizginin bir takipçisi veya uzantısı" olarak gösterilmek istenmektedir. Bu bağlamda bazı araştırmacılar, Birgivî ile İbn Teymiyye'nin görüşleri arasında açık zıtlıklar bulunduğunu ifade etmelerine rağmen Selefi düşünce mensuplarınca "İmam Birgivî ve İbn Teymiyye düşüncesi arasında hiçbir farkın bulunmadığı" da savunulmaktadır. Halbuki "Vehhâbilik'in kendisine mal ettiği veya bu harekete dışarıdan atfedilen fikir ve söylemlerin önceki süreçte Hanbelîlik dışındaki geleneklerde" de güçlü yansımaları bulunmaktadır. Günümüzde artık Vehhâbilik hareketinin "Dinî olmaktan daha ziyade dini araçsallaştırmak suretiyle dış kaynaklı kurgulanmış bir hareket" olduğu ve bu çerçevede "İslam coğrafyasında Müslümanlar arasında Vehhâbilik inançlarının yayılması" konusunda hem içeriden hem de dışarıdan destekler sağlandığı yönünde iddialar bulunmaktadır.<sup>58</sup>

Birgivî'nin "Seleflilik-Vehhâbilik" ile ilişkilendirilmesi bilinçli olarak yapılmış bir durum da olabilir. Zira, "Söz konusu hareketin savunduğu bazı fikirlerle Birgivî'nin, yaşadığı toplumda yaygınlaşmasını istemediği uygulamalar belli bir noktada kesişmektedir." O, yaşadığı dönemin sorunlarını çözme konusunda sorumluluk bilinciyle hareket etmiş ve "İslam inançları açısından yanlış olarak

---

<sup>53</sup> Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", 24/102.

<sup>54</sup> Recep Önal, "İmam Birgivî'nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı", 2407.

<sup>55</sup> Akpınar, "Kadızâdeliler", 304.

<sup>56</sup> Yüksel, "Birgivi", 6/192; Dalkılıç, "İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivî'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Seleflikle Suçlanması'nın Günümüze Yansımaları", 2/28.

<sup>57</sup> Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", 24/102.

<sup>58</sup> Dalkılıç, "İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivî'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Seleflikle Suçlanması'nın Günümüze Yansımaları", 2/29-31.

gördüğü” her şeyi çekinmeden tenkit edebilme cesaretini göstermiştir.<sup>59</sup>

İmam Birgivi'nin, kendisini bir taraftan çok net bir şekilde “Hanefî-Mâtürîdî” olduğunu,<sup>60</sup> diğer taraftan da her fırsatta tasavvuf düşüncesini benimsediğini ifade etmesine<sup>61</sup> rağmen bazı uygulamaların benzerliği nedeniyle Selefi düşünce mensuplarının onu ısrarla “Kadıẓâdeliler ve Vehhâbilik”le ilişkilendirme çabalarının tarihi realiteden uzak ve açık bir istismar” olduğu ifade edilmektedir. Çünkü Birgivi Mehmed Efendi'yi bu hareketlerden ayıran en önemli hususların başında onun bir tasavvuf erbabı olması gelmektedir.<sup>62</sup> Müslümanları Ehl-i Sünnet ve selefin yoluna davet eden ve bid'at konusunda çok titizlik gösteren Birgivi, zamanındaki mutasavvıfların raks hareketlerine şiddetle karşı çıkmasına rağmen aslında kendisi Ehl-i Sünnet anlayışındaki şeriat içinde kalan tasavvufa karşı değildir. Eserlerinde “Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Bişr el-Hâfî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî” gibi meşhur sûfilere hürmetle zikretmektedir.<sup>63</sup>

Birgivi Mehmet Efendi, “Fıkıhta Hanefî, itikadî konularda İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini” benimsemiş -ki bu açıdan Ahmed el-Mar'aşî de aynı çizgidedir- ve hayatı boyunca bu çizgisinden asla sapmamıştır. Bu nedenle istismar amaçlı ona isnat edilmeye çalışılan ve günümüzde tüm dünyada aşırı görüş ve faaliyetleri ile anılan Vehhâbilik ile asla aynı düzlemde olmadığı gibi<sup>64</sup> ilmi hayatı, eserleri, mezhebî durumu, itikadî, tasavvufî ve fikhî görüşleri dikkate alındığında Kadıẓâdeliler hareketinin fikri arka planı ile de örtüşmediği açıkça ortaya çıkmaktadır.<sup>65</sup>

#### 4. Ahmed el-Mar'aşî ve Kadıẓâdeliler

XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra başlayan Kadıẓâdeliler hareketi, zaman

---

<sup>59</sup> Dalkılıç, “İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivi'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Selefilikle Suçlanması'nın Günümüze Yansımaları”, 2/29; Bayram Demircigil, “Birgivi'nin Tasavvuf ve Tarikatlere Bakışı”, *Journal of History Culture and Art Research* 6/4 (2017), 717-734.

<sup>60</sup> Önal, “İmam Birgivi'nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı”, 7/4, 2412.

<sup>61</sup> Arslan, “İmam Birgivi'nin Bir Mektubu”, 43-45.

<sup>62</sup> Dalkılıç, “İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivi'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Selefilikle Suçlanması'nın Günümüze Yansımaları”, 2/29-32.

<sup>63</sup> Yüksel, “Mehmet Birgivi”, 185.

<sup>64</sup> Dalkılıç, “İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivi'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Selefilikle Suçlanması'nın Günümüze Yansımaları”, 2/35.

<sup>65</sup> Durmuş, *Kadıẓâdeliler Hareketi*, 67-91.

zaman kesintiye uğramakla birlikte, yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir.<sup>66</sup> Genellikle İstanbul merkezli olan Kadızâdeliler hareketinin “İstanbul dışında fiili bir mücadele örneğine” pek rastlanmamakla birlikte hareketin liderlerine yönelik ilginin İstanbul ile sınırlı olmadığı,<sup>67</sup> Kadızâde Mehmed Efendi'nin İstanbul dışında da takipçilerinin bulunduğu belirtilmektedir.<sup>68</sup>

Evliya Çelebi, 1655-1656 yıllarında birkaç defa Bitlis'te bulunmuş ve Bitlis'te Kadızâdeliler fırkasından geçinen bir kişinin olduğundan bahsetmiştir.<sup>69</sup> Van'da doğan Kadızâdeliler'in üçüncü safhasının temsilcisi Vâni Mehmed Efendi, Tebriz, Gence ve Karabağ'da medrese eğitimini tamamladıktan sonra vaiz olarak Erzurum'a gitmiş, burada bir süre vaizlik ve ilim meclislerinde sohbetler yaptıktan sonra İstanbul'a giderek faaliyetlerine orada devam etmiştir.<sup>70</sup> Vâni Mehmed Efendi'nin İstanbul'a gittiği tarih, Üstüvânî Mehmed Efendi'nin vefat ettiği 1661 senesidir.<sup>71</sup> Vâni'nin, temsilcisi olduğu hareketten İstanbul'a gitmeden haberdar olduğu ve İstanbul'a gittikten sonra da bu hareketin öncülüğüne devam ettiği kanaatindeyiz.

Mehmed Efendi'nin takipçileriyle mutasavvıf Niyâzî-i Mısırî'nin taraftarları arasında 1692 yılında Bursa Ulucamii'nde Kadir Gecesi cemaatle namaz kılınırken meydana gelen bir hadise, Kadızâdeliler hareketinin tesirlerinin “Vâni Mehmed Efendi'nin 1685 yılında vefatından sonra İstanbul dışında da devam ettiğini göstermektedir.”<sup>72</sup>

İstanbul dışında takipçilerinin bulunduğu, az da olsa fiili mücadelenin de yaşandığı anlaşılan Kadızâdeliler hareketinin Mar'âşî'nin memleketi Maraş'ta ne şekilde etkili olduğu ya da Mar'âşî'nin bu hareketten etkilenip etkilenmediği gibi konular ancak onun eserleri ve görüşlerine vakıf olmakla mümkün olabilecektir.

Ahmed el-Mar'âşî, akademik çalışmalara pek fazla konu olmadığı için onun hayatı hakkındaki bilgilerimiz de ne yazık ki oldukça sınırlıdır. Kadızâdeliler hareketinden mutlak surette haberdar olduğunu düşündüğümüz Mar'âşî'nin

---

<sup>66</sup> Baz, “Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler”, 415.

<sup>67</sup> Kalaycı, “Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema”, 443.

<sup>68</sup> Naîmâ Mustafa Efendi, *Târîh-i Naîmâ: Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâsati Ahbâri'l-Hafikayn*, haz. Mehmet İpşirli, (Ankara: TTK Yayınları, 2007), 2/673-674.

<sup>69</sup> Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, 24/102.

<sup>70</sup> Erdoğan Pazarbaşı, “Mehmed Efendi, Vâni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/458.

<sup>71</sup> Muammer Göçmen, “Üstüvânî Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/396.

<sup>72</sup> Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, 24/102.

fikirlerini ve Kadızâdeliler'le ilişkisinin olup olmadığını ancak onun eserleri üzerinden ve az da olsa hayatı hakkındaki bilgilerimizden hareketle değerlendirmeye yapmamız gerekmektedir.

Tarihte ortaya çıkan bir hareketin temsilcileri zamanla kaybolmuş ya da unutulmuş olsa da o hareketin fikirlerini benimseyenler ve savunanlar her devirde var olagelmıştır. Zira fikirler sadece ortaya çıktığı zaman diliminde ya da bölgede tesirli olmayıp farklı coğrafyalara yayılmakta ve sonraki zamanlarda o fikrin savunucuları ve temsilcileri bulunmaktadır.

Kadızâdeliler'in mücadelesi ve ortaya attığı fikirler de sadece Kadızâdeli âlimlerin hareketi olarak kalmamıştır. Kadızâdeliler hayatta iken olduğu gibi hiç kuşkusuz öldükten sonra da benzer zihniyete sahip kimseler tarafından fikir ve eylemlerini devam ettirenler olmuştur. Hatta bu takipçiler kimi zaman meseleleri daha da geniş çaplı bir şekilde ele almışlardır. Buna karşılık bu fikirlere karşı çıkanlar ve bu fikirlerin savunuculuğunu yapanlara karşı mücadele edenler de var olagelmıştır.

Ahmed el-Mar'âşî'nin doğum tarihi kaynaklarda belirtilmemiş olmakla birlikte onun ailesi hakkında elde ettiğimiz bilgilere bakarak XVII. yüzyılın son çeyreğinde (1670-1680) doğduğunu tahmin edebiliyoruz.<sup>73</sup> Bu bilgilere göre Mar'âşî'nin doğup çocukluğunu ve gençliğini geçirdiği bu dönem Kadızâdeliler hareketinin fiili olarak devam ettiği zaman dilimine rastlamaktadır.

İstanbul merkezli ortaya çıkan Kadızâdeliler hareketinin İstanbul dışında pek yayılmadığı dikkate alındığında Maraş'lı olan Ahmed el-Mar'âşî'nin bu hareketten etkilenmediği, hatta haberdar olmadığı düşünülebilir. Ancak Mar'âşî'nin hayatı hakkındaki bilgilerimiz sınırlı olduğundan, onun gençlik yıllarında ilim tahsili için ya da hayatının herhangi bir döneminde başka nedenlerle İstanbul'da veya Maraş dışında başka şehirlerde bulunup bulunmadığı da bilinmemektedir.

Diğer taraftan Kadızâdeliler hareketinin İstanbul dışında da takipçilerinin bulunduğu, hareketin etkisinin, liderlerinin vefatından sonra da devam ettiği ve Mar'âşî'nin de bu etkinin sürdüğü bir dönemde yaşadığı düşünüldüğünde onun bu hareketten haberdar olduğu rahatlıkla söylenebilir. Üstelik Selefi anlayışı savunan Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin de Maraş'lı olduğu<sup>74</sup> ve Mar'âşî ile çağdaş olmaları, bu durumu daha da belirgin hale getirmektedir.

Kadızâdeliler hareketinin gerek fiilen gerekse daha sonra etkilerinin devam

---

<sup>73</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 47; a.mlf.; "Ahmed el-Mar'âşî'nin Hayatı", 476.

<sup>74</sup> Bekir Karlığa, "On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kahraman Maraş'lı Bazı Bilim Adamları, I. Kahramanmaraş Sempozyumu (İstanbul: Maraşder-Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 2005), 1/5.

ettiği bir dönemde yaşayan Mar'âşî'nin vefatı ise Vehhâbîlik'in kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (ö. 1206/1792) 50 yaşlarında olduğu bir döneme rastlamaktadır. Vehhâbîlik hareketi Arabistan'da ortaya çıkmış olsa da aslında Osmanlı topraklarında her iki hareketin de etkilerinin bulunduğu dönemlerde Mar'âşî'nin hayatta olduğu görülmektedir. Mar'âşî, Abdülvehhâb'ın Dir'îye Antlaşması ile 1744-1818 yılları arasında hüküm süren ilk Vehhâbî Devleti'ni teşekkül ettirip Osmanlı'ya karşı yıkıcı faaliyetlerine hız verdiği dönemin başlarında da henüz hayattadır.<sup>75</sup>

Bu husus, Orta Doğu İnan güzergâhı üzerinde bulunan bir bölgede yaşayan Ahmed el-Mar'âşî'nin, başta Arabistan'daki durum olmak üzere Osmanlı Devleti'nin Kadızâdeliler ve Sivâsîler çekişmesinde verdiği hükümler ve sürgünleri içeren devrin olaylarının farkında olduğunu düşündürmektedir.<sup>76</sup> Bu nedenle Ahmed el-Mar'âşî'nin yaşadığı devirdeki dini yorumlama tarzındaki gelişmeler dikkate alınmalıdır. Ancak bu sayede onun ve eserlerinin değeri ortaya çıkarılabilir. Çünkü her âlim yaşadığı devrin bir şahididir. Mar'âşî, kelim ve mezhepler tarihi alanında kaleme aldığı eserlerinde daha çok sorunsal yöntemi (problematik yöntemi) tercih etmekle birlikte, Cebriyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi mezhepleri bizzat zikrederek değerlendirmeler yapmaktadır.<sup>77</sup>

Mar'âşî'nin yaşadığı devirde İslam coğrafyasında, özellikle de Arap yarımadasında, başta Osmanlı olmak üzere bütün Müslümanları olumsuz yönde etkileyecek biçimde gelişmeler kaydedilmeye başlanmıştır. Emperyalist güçlerin, özellikle de İngilizler'in kışkırtması sonucu milliyetçi politikalar, din-mezhep-siyaset ilişkisini ön plana çıkarmıştır. Bu durum Osmanlı tarafından yasal bir devlete başkaldırı olarak değerlendirilmiş ve "Yeni Hâricî Hareket" olarak isimlendirilmiştir.<sup>78</sup>

Muhammed b. Abdülvehhâb, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Teymiyye'nin bazı görüşlerine atıfta bulunarak Selefi din yorum biçimini benimsediğini açıklamış ve halkı buna davet için Arap yarımadasının Necd bölgesinde faaliyetlerine başlamıştır. Hâricî zihniyetli, tekfirci, isyancı, ötekileştirici ve dahası Müslümanlara yönelik acımasız uygulamaları ile dikkatleri üzerine çeken Vehhâbîler, bölgedeki idarecilerin de desteğini alarak Abdülvehhâb'ın savunduğu fikirlerin gereği ilk iş olarak Hz. Ömer'in kardeşi Zeyd b. Hattâb'ın türbesi de dahil bölgede bulunan bütün kabir ve türbeleri

---

<sup>75</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 69-70.

<sup>76</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 67-70.

<sup>77</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 66.

<sup>78</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 67.

yıkılmışlardır.<sup>79</sup>

Bazı sahâbîlerin kabirlerini yıktırmaları, dört mezhebe ve tarikatlara karşı tutumları, kabir ziyareti ve mevlid gibi yaygın uygulamalara karşı çıkmaları, kendi inanç ve düşünce dünyasına uymayanları şirk ile itham etmesi gibi uygulamaları nedeniyle Vehhâbîlik hareketi, ortaya çıkışından itibaren olumlu ve olumsuz birtakım tepkilerin odağı haline gelmiş, sert tepkilere, ciddi tartışmalara ve gerginliklere yol açmıştır.<sup>80</sup>

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın düşünceleri ve başlattığı hareket Osmanlı-Türk toplumunda tasvip görmemiştir. Ancak Abdülvehhâb'ın kendisi bir isyancı olarak, düşünceleri de Hâricî telakkisi çerçevesinde değerlendirilmiş<sup>81</sup> olmasına rağmen sözde hurafe ve bid'atlara karşı çıkma amacıyla eylemlerini her geçen gün İslam kültür varlıklarına yönelten Vehhâbîler tüm Osmanlı topraklarında kendini hissettirmiştir. Öyle ki Ahmed el-Mar'aşî'den de çok önceki dönemlerde Müslümanların yanlış inanç ve uygulamaları ile mücadele eden, hurafe ve bid'atlara karşı çıkan her bilim insanı bir şekilde Vehhâbîlik ile ilişkilendirilmiş veya suçlanmıştır. Bu durum Mar'aşî'nin çağdaşları ve daha sonraki âlimler için de geçerlidir.<sup>82</sup> Selefi gruplar, inanç konusunda bid'at ve hurafelere karşı çıkan ve ihyacı bir yöntemle yeniden İslam'ın özüne dönmeyi savunan âlimleri istismar edip kendi iddialarının farklı bilginler tarafından da benimsendiğini ileri sürerek geniş kitlelere ulaşma arzusu içinde olmuşlardır.<sup>83</sup>

Ahmed el-Mar'aşî'nin yaşadığı devirde, insan sorumluluğu açısından fiillerinin kaynağı konusu her zamankinden daha çok önem arz etmeye başlamıştır. Bütün bunlar mezhepler tarihini ilgilendiren ve Mar'aşî'nin yaşadığı dönemin, öncesi ve sonrasının önemli olaylarıdır.<sup>84</sup> Maraş ve çevresi XVII. yüzyılda, "Osmanlı fikir hayatının en canlı ve en hareketli" olduğu bölgelerden birisiydi. Şehir, bulunduğu konum itibarıyla "imparatorluk dahilinde ve İslam dünyasında yaygın olan farklı fikirlerin temsilcilerinin uğrak yeri" durumunda bulunuyordu. Özellikle Arabistan ve çevresinde yaygınlaşan "Selefi-Vehhâbî

---

<sup>79</sup> Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, (Ankara: ASAM Yayınları, 2001), 53; Keskin, *İnsan Fiilleri*, 69.

<sup>80</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/613; Zekeriya Güler, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 56.

<sup>81</sup> Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/493.

<sup>82</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 69.

<sup>83</sup> Dalkılıç, "İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivi'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbîlik/Selefilikle Suçlanması Günümüze Yansımaları", 2/31.

<sup>84</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 70.



anlayış, imparatorluk sathında egemen bulunan Sûfî eğilimler ve buna karşılık payitahttan esen yenileşme rüzgârları”, bu bölgede geniş yankılar uyandırmıştır<sup>85</sup> Nitekim bu dönemde imparatorluk sınırları içerisinde oldukça etkili ve ünlü, aynı zamanda Maraşlı bir âlim olan Saçaklızâde Mehmed Efendi de “Selefî anlayışı savunan ve muhalif düşünenleri neredeyse dinsizlikle itham eden” eserler kaleme almıştır.<sup>86</sup>

Ahmed el-Mar'aşî'nin kelim ve mezhepler tarihiyle ilgili kaleme aldığı “*Risâletü'l Münciye*” ile “*Haşiye el-Akâidi'n-Nesefiyye*” adlı eserlerinden elde ettiğimiz düşüncelerine bakıldığında, Mar'aşî'nin düşünce yapısının çağdaş ve hemşehrisi Saçaklızâde gibi olmadığı, ancak Saçaklızâde ile çağdaş ve hemşehri olması nedeniyle Selefî tartışmaların içinde olduğu anlaşılmaktadır. Mar'aşî, kendisinin “İmam Mâtürîdî ve İmâm-ı Âzam'ın mezhebine mensup olduğunu vurgulu bir şekilde ortaya koymakta ve Hanefî-Mâtürîdî geleneğinden gelen âlimlerin eserlerini ve görüşlerini kendi düşüncesine kaynak” olarak göstermektedir.<sup>87</sup>

Kadızâde Mehmed Efendi de her ne kadar mezhebinin Mâtürîdiyye olduğunu ifade etse de içe dönük, dışlayıcı ve tasfiyeci bir yaklaşımla, gerektiğinde şiddet kullanmak suretiyle bütün bid'atları yok etmeyi amaçlamaları nedeniyle Kadızâdeliler hareketi ile Vehhâbî zihniyeti arasında bir benzerlik meydana gelmiştir. Bu tür sözde Selefî hareketin benzerlerine Osmanlı Devleti'nin farklı bölgelerinde ve değişik zamanlarda rastlamak mümkündür.<sup>88</sup> Buna Ahmed el-Mar'aşî'nin yaşadığı bölge ve devir de dahildir. Bu nedenle Ahmed el-Mar'aşî'nin de dahil olduğu insan fiilleri konusundaki tartışmaların sadece dinî olmayıp aynı zamanda siyasî ve ekonomik sonuçları da bulunmaktadır.<sup>89</sup>

Mar'aşî, kelim ve mezhepler tarihiyle ilgili eserlerinde gerek Kadızâdeliler gerekse Selefilik ve Vehhâbilik hakkında ya da onların fikirlerini çağrıştıracak herhangi bir konuya atıfta bulunmazken, en hacimli eseri olduğunu tahmin ettiğimiz insan fiillerini konu alan “*Risâletü'l-Münciye*” adlı eserinde Kadızâdeliler'in fikir babaları olarak görülen Birgivi'nin görüşlerine sıkça atıfta bulunduğu görülmektedir. Mar'aşî, insan fiilleri üzerinde ihtiyarın etkisinin bulunduğunu ispata çalışırken Birgivi'den “*Sâhibü't-Tarîka*” ifadesiyle sıkça söz etmektedir. *Risâletü'l-Münciye*'de Kadızâdelilerin başucu eserlerinden biri

<sup>85</sup> Karlığa, “On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kahraman Maraş'lı Bazı Bilim Adamları”, 1/4-5.

<sup>86</sup> Karlığa, “On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kahraman Maraş'lı Bazı Bilim Adamları”, 1/5; Keskin, *İnsan Fiilleri*, 71-72.

<sup>87</sup> Bkz. Debbâğî, er-*Risâletü'l Münciyye* (Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu, 346/14), 211b-258b.

<sup>88</sup> Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, 24/100-102.

<sup>89</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 71.

olan “Tarikatü'l-Muhammediyye” adlı eserinden alıntılar yapan Mar'aşî, “Tarikatü'l-Muhammediyye Şerhi” üzerine bir de risale kaleme almıştır.<sup>90</sup>

“Risâletü'l-Münciye” adlı eserinde kendisinin Hanefî-Mâtürîdî olduğunu sıkça vurgulayan Mar'aşî'nin kendi düşüncesine dayanak teşkil etmesi açısından, Hanefî fıkıh geleneğine çok iyi vakıf olan ve itikadî görüşlerinde Mâtürîdî çizginin egemen olduğu Birgivi'ye<sup>91</sup> ve onun “Tarikatü'l-Muhammediyye” adlı eserine sıkça atıfta bulunması, ayrıca Birgivi'nin de Kadızâdeliler'in fikir babaları olarak görülmesi yönüyle bakıldığında, hareketin etkilerinin devam ettiği dönemlerde yaşayan Mar'aşî ile Kadızâdeliler arasında fikrî açıdan bir yakınlığın olduğu düşünülebilir.

Ancak Kadızâdeliler'in, kendi fikirlerini topluma dayatmaya çalışırken kullandıkları dışlayıcı ve tasfiye edici tavrını, hatta kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmelerini<sup>92</sup> Mar'aşî'nin eserlerinde görmek mümkün değildir. Gerek insan fiilleri konusunda gerekse günahların affı konusunda karşıt görüşleri gündeme getiren ve bu fikirlerin kritiğini yapan Mar'aşî, kendi savunduğu fikrin doğruluğunu aklî ve naklî delillerle ispata çalışmaktadır. İnsan fiillerinde ihtiyarın etkisi hususunda özellikle Ehl-i Sünnet'in iki kanadını oluşturan Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasında belirgin farklılıklar olmasına rağmen Mar'aşî her iki mezhebin görüşlerini örtüştürmek suretiyle adeta nizadan kaçınmaya çalışmaktadır. Aynı durum günahların affı konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmaları konu edinen eserinde de görülmektedir. Bu açıdan Mar'aşî'nin Kadızâdeliler'in aksine sorunlara ihyacı bir yöntemle çözüm üretme gayretinde olduğu söylenebilir. Onun birçok hususta dışlamacılık ve tekfircilik yerine uzlaştırıcı ve birleştirici bir metodu benimsediği görülmektedir.

Eş'arîlerin, kulların fiilleri konusunda ileri sürdükleri yaklaşımın esasında Cebriyye'nin düşüncesine yakın olması nedeniyle mutavassıt Cebriyye<sup>93</sup> olarak değerlendirilmesine rağmen Mar'aşî, her iki mezhebin bu konudaki düşüncesinde temelde farklılık bulunmadığını, farklılığın sadece meseleyi izah etme hususunda olduğunu ifade etmek suretiyle iki mezhebi aynı fikir üzerinde uzlaştırma çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Mar'aşî Mu'tezile'nin, “kudretin soyut bir anlam taşıdığı” anlayışları yüzünden ve

---

<sup>90</sup> Ahmed el-Mar'aşî ed-Debbâğî, *Risâle fi Şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* (İstanbul: Beyazid Devlet Kütüphanesi, 8021).

<sup>91</sup> Kalaycı, “Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema”, 443; Dalkılıç, “İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivi'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Selefilikle Suçlanması'nın Günümüze Yansımaları”, 2/35.

<sup>92</sup> Akpınar, “Kadızâdeliler”, 303-315.

<sup>93</sup> Keskin, *İnsan Fiilleri*, 158-159.

“titreme ve ihtiyar hareketi arasında farkın olmadığını savunmaları” nedeniyle Eş'arîler'i zemmetmelerine de karşı çıkarak bu fikirleri nedeniyle Eş'arîleri'n zemmedilemeyeceğini dile getirmiştir. Halbuki Vehhâbî zihniyeti başta Eş'arîler olmak üzere hemen bütün Ehl-i Sünnet kalamcılarını tekfir etmekten çekinmemiştir.<sup>94</sup>

İhtiyarın fiile etkisi hususunda özellikle Eş'arî kalamcısı Allâme Beyzâvî'nin yaklaşımı üzerinde sıkça duran ve çeşitli yönlerden Beyzâvî'nin endişesinin ve ileri sürdüğü problemin esasında problem olmadığını ifade eden Mar'aşî, bu problemin İmam-ı Âzam ile İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin yaklaşımı olan, Allah'ın iki hikmeti ve iki âdetini dikkate almayı sonucu ortaya çıktığını belirtmiştir. Allah'ın iki hikmeti ve iki âdeti dikkate alındığında bu problemin kendiliğinden ortadan kalkacağını<sup>95</sup> ifade eden Mar'aşî'nin, ilmî açıdan son derece pozitif ve birleştirici bir tartışma yürüttüğü görülmektedir.

Eserlerinde Kadızâdeliler, Selefilik ve Vehhâbîlik hakkında herhangi bir söylemi bulunmayan Mar'aşî, Beyzâvî'den naklen insan fiilleri konusunda; “Bu meselenin zorluğundan dolayı, selefin de bu hususta tartışmayı doğru bulmadığını”,<sup>96</sup> İsfahânî'ye göre de “bu hususta doğru olanın selefin yolunu takip etmek olduğunu” ifade etmek suretiyle tercihinin bu konuda tartışmadan uzak durma ve işin doğrusunu Allah'a havale etme gerekliliği yönünde olduğunu göstermiştir.<sup>97</sup>

Mar'aşî, insan fiillerini konu alan eserinde, konuyla ilgili farklı görüşleri ortaya koyduktan sonra kendisinin de benimsediği Mâtürîdiyye mezhebinin görüşünün doğru olduğunu naklî ve aklî hemen bütün delilleri kullanarak ispata çalışmaktadır. Ancak bütün bu açıklamalara rağmen mesele yine de anlaşılmayacak olursa ya da anlamayanlar olursa bu durumda kendi fikrini karşı tarafa zorla dayatmak yerine selef âlimlerinin tutumunu hatırlatan Mar'aşî'nin bir noktadan sonra tartışmayı sürdürmek yerine susmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Mar'aşî, bu tavrıyla da selefe karşı tavrını ve pozitif yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Büyük ve küçük günah meselesi ve özellikle küçük günahların affi konusunda

<sup>94</sup> Debbâğî, *er-Risâletü'l Münciyye* (Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu, 346/14), 223b-224a; Keskin, *İnsan Fiilleri*, 159-160.

<sup>95</sup> Debbâğî, *er-Risâletü'l Münciyye* (Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu, 346/14), 216b-217a.

<sup>96</sup> Kâdî Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr Min Metâlii'l-Enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Daru'l-Cil Yayınları, 1991), 200; a.mlf. *Tavâl'iu'l-Envâr Min Metâl'i'l-Enzâr*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 210.

<sup>97</sup> Ebu's-Senâ el- İsfahânî, *Metâli'u'l- Enzâr Alâ Metni Tavâl'iu'l-Envâr*, Haşiye, Seyyid Şerif Cürçânî, (Dâru'l-Kütübî. 2008), 193; Debbâğî, *er-Risâletü'l Münciyye* (Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu, 346/14), 222b-223a; Keskin, *İnsan Fiilleri*, 249.

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında cereyan eden tartışmalarla ilgili Taftazani'nin Şerhu'l-Akâid adlı eserine haşiye yazan Mar'aşî, "Haşiye el-Akâidi'n-Nesefiyye" adlı eserinde de mezheplerin büyük ve küçük günah konusundaki fikirlerini, küçük günahların bağışlanması veya ceza verilmesinin caiz olup olmadığı hususları tartışmış, ancak burada da başkalarını dışlayıcı ya da tekfir edici bir tutum içerisine girmemiştir.<sup>98</sup> Bütün bunlar onun Kadızâdeliler hareketinden etkilenmediğini, başka bir ifade ile onların metodunu benimsemediğini, aksine Ehl-i Sünnet'in birleştirici metodu çerçevesinde hareket ettiğini ortaya koymaktadır. Kadızâdeliler hareketinde görülen İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye etkisi ile Selefi izler Mar'aşî'nin ihyacı yöntemi ile uyuşmamaktadır. Fikirlerini ispatlamak için hem naklî delillere hem de aklî delillere başvuran Mar'aşî, nasların zâhirî ve literal anlamıyla benimsenmesine de karşı çıkmaktadır.<sup>99</sup>

Mar'aşî'nin, çağdaşı ve hemşehrisi Saçaklızâde'nin, Gazzâlî'den naklen; "Aristo, Eflatun ve Sokrat gibi felsefeciler ile onları takip eden İbn Sînâ ve Fârâbî gibi İslam filozoflarının küfrüne hükmetmenin gerekli olduğunu"<sup>100</sup> ifade etmesine karşılık, onun eserlerinde tekfir söylemine rastlanmamaktadır.

Eserlerinde kullandığı tartışma yönteminden, referans olarak gösterdiği âlimlerden ve bütün bu bilgilerden hareketle Ahmed el-Mar'aşî'nin, dışlayıcı ve tasfiyeci hareketler olan gerek Kadızâdeliler gerekse Vehhâbîlik hareketinden haberdar olduğu, ancak onların tasfiyeci metodunu tercih etmediği rahatlıkla söylenebilir. İnsan fiillerinde ihtiyarın etkisinin olduğunu aklî ve naklî delillerle ispata çalışırken görüşlerine başvurduğu âlimler başta İmam-ı Âzam ve İmam Mâtürîdî olmak üzere hemen bütünü Hanefî-Mâtürîdî âlimlerdir. Hatta bazen muhaliflerin fikirlerini de kendi fikirlerine delil olarak göstermek suretiyle onların fikirlerini çürütmeye çalışmıştır. Yine de ortaya koyduğu bütün delillere rağmen meselenin içinden tam olarak çıkabilmek için Allah'ın iki hikmeti ile iki adetini ileri sürerek ve selefin bu konudaki yaklaşımına atıfta bulunarak tartışmaya bir yerde son verilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Ahmed el- Mar'aşî ed-Debbâğî, *Haşiye el-Akâidi'n-Nesefiyye*, (İran: İslâmî Şura Meclisi Kütüphanesi, IR-30661).

<sup>99</sup> Debbâğî, *er-Risâletü'l Münciyye* (Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu, 346/14), 219a.

<sup>100</sup> Saçaklızâde Muhammed el-Mar'aşî, *Tertîbü'l-Ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail Seyyid Ahmed, Beyrut, (Dar'ul Beşar el-İslamiyye. 1988), 229; Keskin, *İnsan Fiilleri*, 65-66.

<sup>101</sup> Debbâğî, *er-Risâletü'l Münciyye* (Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu, 346/14), 222b-223a.

## Sonuç

Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili bir bilgi bulunmamakla birlikte XVII. yüzyılın son çeyreğinde dünyaya geldiği tahmin edilen Ahmed el-Ma'râşî, XVIII. yüzyıl Osmanlı'nın ilim ve kültür hayatı açısından önemli âlimlerinden biridir. Özellikle "tefsir, kelim, mantık ve kıraat" gibi farklı ilim dallarında kaleme aldığı eserler Mar'âşî'nin ilmi seviyesini, ilim ve irfana karşı derin bir muhabbet içerisinde olduğunu ve uzun yıllar dinî ilimlerle uğraştığını göstermektedir.

Tarihin her döneminde yaşadığı çağın ve toplumun dinî sorunlarını çözme gayretinde olan, bu hususta kendini sorumlu hisseden âlimler var olmuştur. Ahmed el-Mar'âşî de kendi yaşadığı dönemin sorunlarına çözüm üretme konusunda sorumluluk bilinciyle hareket eden ve döneminin tartışma konularıyla ilgili eserler kaleme alan önemli bir Osmanlı âlimidir. Bu yönüyle Mar'âşî'yi ihyacı bir alim olarak değerlendirmektediriz.

Toplumun dinî problemlerine çözüm arayan âlimler ya da dinî guruplar, toplumdaki yanlış itikat ve anlayışları tenkit ederken, eleştiri sınırlarını zorlamak suretiyle kendileri gibi düşünmeyen kişi ya da gurupları tamamen dışlamak suretiyle tasfiyeci ve tekfirci bir yapıya bürünmüşlerdir. Bunun yanında kendi iddialarını temellendirme ve kendilerine destek bulma gayesiyle belli konularda fikirlerinin örtüştüğü kimseleri kendilerindenmiş gibi göstermek suretiyle istismar edebilmişlerdir.

XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra başlayan ve genellikle İstanbul merkezli olan Kadızâdeliler hareketi de başlangıçta bid'atlara karşı mücadele etme düşüncesiyle ortaya çıkmışken, ilerleyen zamanlarda Hâricî, Selefî-Vehhâbî zihniyetin içinde bulunduğu tasfiyeci, dışlayıcı ve tekfirci bir yapıya evrilmiştir. "Dinî ve ahlâkî açıdan bozulmaya ve yozlaşmaya maruz kalan Müslüman toplumu ıslah etmeye" gayret eden ve bid'atlara karşı mücadele etmesi yönüyle Kadızâdeliler'in kendilerine örnek aldığı Birgîvî ve takipçileri de büyük ölçüde Selefî düşüncenin ıslah anlayışıyla örtüştürülmek suretiyle "Seleflik-Vehhâbîlik üzerinden okunmakta, bu yüzden de İbn Teymiyye'nin ve Hanbelî çizginin bir takipçisi veya uzantısı" olarak gösterilmek istenmektedir.

Ancak bir taraftan Hanefî-Matürîdî olduğunu, diğer taraftan da tasavvuf düşüncesini benimsediğini ve tarikat mensubu olduğunu her fırsatta ifade eden Birgîvî'nin bilinçli ya da bilinçsiz olarak Vehhâbîlikle ya da Seleflikle ilişkilendirilmesinin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Müslümanları Ehl-i Sünnet ve selefî yoluna davet eden ve bid'at konusunda çok titizlik gösteren Birgîvî Mehmed Efendi'yi Seleflik-Vehhâbîlik hareketinden ayıran önemli hususların başında onun bir tasavvuf erbabı olması gelmektedir.

XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Ahmed el-Mar'âşî'nin başta Kadızâdeliler ve

Vehhâbîlik olmak üzere devrin olaylarının farkında olduğu düşünülmemekte ve yaşadığı dönemin tartışma konularıyla ilgili önemli eserler kaleme aldığı görülmektedir. Mar'aşî'nin, insan fiilleri konusunda kaleme aldığı "*Risaletü'l-Münciye*" ile günahların affı konusunda kaleme aldığı "*Haşiye el-Akâidi'n-Nesefiyye*" adlı eserlerinden elde ettiğimiz düşüncelerine bakıldığında, onun Kadızâdeliler'de görülen tasfiyeci ve dışlamacı bir düşünce içerisinde olmadığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Kendisinin "İmam Mâtürîdî ve Ebû Hanîfe"nin görüşlerine saygılı olduğunu ve benimsediğini vurgulu bir şekilde ortaya koyan Mar'aşî, Hanefî-Mâtürîdî geleneğinden gelen âlimlerin eserlerini ve görüşlerini de kendi düşüncesine kaynak olarak göstermektedir.

Eserlerinde Kadızâdeliler hakkında ya da onların fikirlerini çağrıştıracak herhangi bir konuda atıfta bulunmayan Mar'aşî, Kadızâdeliler'in fikir babaları olduğu iddia edilen Birgivi'nin görüşlerine ise çokça atıfta bulunmuştur. Bu durum Mar'aşî'nin Birgivi'yi iddia edilenin aksine Osmanlı ihyacıları arasında görmesinden kaynaklandığını düşündürmektedir. Zira XVII. yüzyılda Osmanlılar'da dinî ve içtimai bir hareket başlatan vâizler zümresi oldukça geniş çevrelerde tartışılmıştır. Ancak aynı yüzyılın son çeyreğinde doğan Mar'aşî bu harekete büyük oranda müstağni kalmıştır. Ayrıca selef-i sâlihine atıfta bulunması onun dinî bir metot olarak selefîn ortaya koyduğu akideye Ehl-i Sünnet uleması tarafından atfedilen değere bağlı bulunmaktadır.

Mar'aşî, düşüncelerini oluştururken ve temellendirirken pek çok yerde büyük bir saygıyla kendisi gibi Hanefî-Mâtürîdî bir çizgide olan Birgivi'ye ve onun "*Tarikatü'l-Muhammediyye*" adlı eserine atıfta bulunmaktadır. Bu durum Birgivi'nin fikirlerini önemseydiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ancak Mar'aşî'nin Kadızâdeliler'in, kendi fikirlerini topluma dayatmaya çalışırken kullandıkları dışlayıcı ve tasfiye edici tavrı, hatta kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmelerini eserlerinde görmek asla mümkün değildir. Aynı çağda ortaya çıkmış ve etkilerinin hala sürdüğü bir dönemde böyle bir tutum ancak bilinçli olarak sergilenebilir. Bu yüzden Mar'aşî ihyacı bir metotla olay ve sorunlara birleştirici bir yöntemle çözüm üretme yolunu seçmiş, dışlamacı ve tekfirci zihniyeti temsil eden Vehhâbîler ve Kadızâdeliler'i esas almamış ve onlar gibi davranmamıştır.

## Kaynakça

- Akpınar, Muhammet Raşit. Kadızâdeliler ve Sivâsîler Tartışması. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Akpınar, Muhammet Raşit. "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler". İlahiyat Akademi 1/1-2 (2015), 303-315.
- Arslan, Ahmet Turan. "Birgivi Mehmed Efendi". İslâm İktisadî Düşünce Tarihi 2. ed. Mehmet Bulut. 776-812. İstanbul: İzü Yayınları, 2021.

- Arslan, Ahmet Turan. "İmam Birgivi'nin (929-981H/1523-1573) Bir Mektubu". İlmî Araştırmalar 5 (1997), 61-74.
- Atalay, Besim. Maraş Tarihi ve Coğrafyası. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1339.
- Atalay, Besim. Maraş Tarihi ve Coğrafyası. haz. İlyas Gökhan-Mehmet Karataş. Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2008.
- Baz, İbrahim. "Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler". Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri. ed. Aydar, Hidayet vd. 413-430. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Beyzâvi, Kâdî. Tavâliu'l-Envâr Min Metâli'l-Enzâr. thk. Abbas Süleyman, Beyrut: Daru'l-Cil Yayınları, 1991.
- Beyzâvi, Kâdî. Tavâliu'l-Envâr Min Metâli'l-Enzâr. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Birgivi, Mehmed Efendi. et-Tarikatu'l-Muhanunediyye. İstanbul: Pamuk Yayınları, t.y.
- Bursalı, Mehmed Tahir. Osmanlı Müellifleri. 1-3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Vehhâbilik". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/611-615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadızâdeliler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 24/100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Dalkılıç, Mehmet. "İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivi'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Selefilikle Suçlanmasının Günümüze Yansımaları". Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/25-37. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi/ Kent Arşivi Yayınları, 2019.
- Debbâğî, Ahmed el-Mar'aşî. er-Risâletü'l-Münciye min Vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye. İstanbul: Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu, 34 -346/14, 1-49.
- Debbâğî, Ahmed el-Mar'aşî. Haşiye el-Akâidi'n-Nesefiyye. İran: İran İslâmî Şura Meclisi Kütüphanesi, IR, 8b-21a.
- Debbâğî, Ahmed el-Mar'aşî. Risâle fî Şerhi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye, İstanbul: Beyazıd Devlet Kütüphanesi, 8021.
- Demircigil, Bayram. "Birgivi'nin Tasavvuf ve Tarikatle-re Bakışı", Journal of History Culture and Art Research 6/4 (2017), 717-734.
- Durmuş, Ali. Osmanlı'da Dinî-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ecer, Ahmet Vehbi. Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri, Ankara, ASAM Yayınları, 2021.
- Ergin, Refik. İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Gecit, Mehmet Salih. "İmam Birgivi'de Öze Dönüş Temayülü (Osmanlı Dönemi Selef-i Salihîn İtikadına Dönme Denemesi)". Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/85-10. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi/ Kent Arşivi Yayınları, 2019.

- Göçmen, Muammer. “Üstüvânî Mehmed Efendi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Gömbeyaz, Kadir. “Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefilere mi? Metodik Bir Tartışma”. e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 9/1 (Haziran 2016): 77-98.
- Güler, Zekeriya. “Selefi Hareketin Tarihî Kökenleri ve Yöntem Problemi”. Marife Dini Araştırmalar Dergisi 9/2 (2009), 47-74.
- İsfahânî, Ebu's- Senâ. Metâlî'ü'l- Enzâr Alâ Metni Tavâl'iu'l-Envâr. Haşiye. Seyyid Şerif Cürcânî, Dârü'l-Kütübî, 2008.
- Kadıızâde, Mehmed Efendi. Mebahisi's-Salât. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570, 12-148.
- Kadıızâde, Mehmed Efendi. Mebhas-i İman Risalesi, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570, 234-346.
- Kadıızâde, Mehmed Efendi. Mesâil-i Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaa', İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570, 149-234.
- Kalaycı, Mehmet. “Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema”. Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri. ed. Hidayet Aydar vd. 431-455. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Karlığa, Bekir. “On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kahraman Maraş'lı Bazı Bilim Adamları”. I. Kahramanmaraş Sempozyumu. 1/3-9. İstanbul: Maraşder-Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 2005.
- Keskin, Mustafa. “Ahmed el-Mar'aşî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri, Turkish Academic Research Review – Türk Akademik Araştırmalar Dergisi 7/2 (Haziran 2022), 471-486.
- Keskin, Mustafa. İlk Dönem İtikadi ve Siyasi Mezheplerin İnsan Fiilleri ve İhtiyar Anlayışı: Mar'aşî'nin Risâle-i Münciye Örneği. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- el-Mar'aşî, Saçaklızâde Muhammed. Tertübü'l-Ulûm, thk. Muhammed b. İsmail Seyyid Ahmed, Beyrut: Dar'ul Beşar el-İslamiyye, 1988.
- Naîmâ, Mustafa Efendi. Târîh-i Naîmâ: Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbârî'l-Hafikayn, haz. Mehmet İpşirli. 2. Ankara: TTK Yayınları, 2007.
- Önal, Recep. “İmam Birgivi'nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı”. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 7/4 (2018), 2404-2437.
- Öz, Mustafa. “Muhammed b. Abdülvehhâb”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30/490-492. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özcan, Tahsin. “Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızade Mehmed Efendi ve Eserleri”. I. Kahramanmaraş Sempozyumu. 1/53-68. İstanbul: Maraşder-Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 2005.
- Pazarbaşı, Erdoğan. “Mehmed Efendi, Vâni”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/458-459. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sönmez, Mustafa. “Birgivi Mehmed Efendi'nin İhyacı Yönüne Kısa Bir Bakış”. Balıkesirli



- Bir İslam Âlimi İmam Birgivi. ed. Mehmet Bayyığıt vd. 2/133-144. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi/ Kent Arşivi Yayınları, 2019.
- Üstüvânî, Mehmed Efendi. Fevâidü'l-Kebîr. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Fatih, 2770, 1-212.
- Vânî, Mehmed Efendi. Tasavvufî Bidatlerden Sakınmaya Dair Risale, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa, nr. 406, vr.187-203.
- Yüksel, Emrullah. "Mehmet Birgivi," Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 2 (1977),175-185.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 6/192-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.



# أساليب تعليم قواعد اللغة العربية للناطقين بغيرها عبر التواصل الافتراضي الميزات والتحديات من منظور الطلاب

**لمختص:** واجه المعلمين والطلاب تحديات مختلفة بسبب التحول في نمط التدريس عقب جائحة كورونا، كما شككت عملية تدريس قواعد اللغة العربية للناطقين بغيرها تحدياً مُضاعفاً لِمَا يشعر به بعضُ الطلاب من صعوبة هذه المادة فضلاً عن تعلمها افتراضياً. أجاب البحث سؤال ما تحديات تعليم قواعد اللغة العربية للناطقين بغيرها عبر التواصل الافتراضي من منظور الطلاب؟ هدف البحث هو الوقوف على الميزات والتحديات، متبعاً المنهج الوصفي التحليلي مستعيناً بالاستبانة الإلكترونية أداةً للدراسة، وهي موزعة على عينة من 140 طالباً وطالبة يدرسون في 3 كليات مختلفة، جميعهم من غير الناطقين باللغة العربية، توصلت الدراسة إلى عدة نتائج، منها: إن الاتجاه الغالب نحو محاور طرق ووسائل التدريس والمعلم والتقييم والقياس هو الاتجاه الإيجابي: أما محور وسائل التقنية ومشكلاتها أشار إلى جوهر مشكلة تعليم القواعد عبر الفضاء الافتراضي، ويختتم توصيات منها: تفعيل المزيد من الاستبانات المُحكمة لاستطلاع آراء الطلبة نحو طرق تدريس المهارات المختلفة في التعليم الافتراضي.

**الكلمات المفتاحية:** العربية، التعليم، أساليب، التواصل الافتراضي، التحديات.

## Anadili Araçça Olmayanlara Sanal İletişim Yolları İle Arap Dilinin Kurallarını Öğretme Yöntemleri

**Öz** Korona pandemisinin akabinde öğretim tarzındaki değişim sebebiyle öğretmenler ve öğrenciler çeşitli zorluklarla karşı karşıya kaldılar. Anadili Araçça olmayanlara Araçça dilbilgisi öğretme süreci, haddi zatında bu konunun bir kısım öğrenciler için zor olmasının yanı sıra eğitimin de sanal olması çifte zorluk oluşturdu. Bu araştırma şu soruyu yanıtlamaktadır: Öğrencilerin bakış açısıyla anadili Araçça olmayanlara sanal iletişim yollarıyla Araçça dilbilgisi öğretmenin zorlukları nelerdir? Bu sebeple bu araştırmanın amacı, Öğrencilerin bakış açısı ile sanal iletişim yolları üzerinden Araçça dilbilgisi öğretiminin avantajlarını ve zorluklarını belirlemektir. Dolayısıyla internet programları vastasıyla sanal olarak Araçça dilbilgisi öğretiminin güçlü ve zayıf yönlerini ortaya çıkarmanın önemine değinmektedir. Araştırmacı, elektronik anket yönteminden yardım alarak betimsel analitik metodu izlemiştir. 3 farklı fakültenin tamamı ana dili Araçça olmayan kız ve erkekte oluşan toplam 140 öğrenci üzerine yayılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Araçça, Öğretim, Yöntem, Sanal, Zorluklar.

## Methods Of Teaching The Rules Of The Arabic Language To Non-Native Speakers Through Virtual Communication: Advantages And Challenges From The Students' Perspective

**Abstract:** Teachers and students faced various challenges due to this shift in teaching style after the Corona pandemic, and the process of teaching Arabic grammar to non-native speakers posed a double challenge due to the difficulty of this. Therefore, the aim of the research was to identify the advantages and challenges from the students' point of view. We used the descriptive analytical method using electronic survey as a study tool. This questionnaire was distributed to a sample of 140 male and female students. The study reached several results, the most important of which are: the prevailing trend towards methods and means of teaching, towards the axis of evaluation, and the axis of the teacher is the positive approach. As for the technical means and their problems, he pointed out the essence of the problem.

**Keywords:** Arabic, Education, Method, Challenges, Difficulty.

Mohamed  
ABDELREHEM\*

\* Dr. Öğr. Üyesi Mohamed Abdelrehem, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, Araçça Mütercim ve Tercümanlık Bölümü. E-posta : mohamed.abdelrehem@gjbtu.edu.tr ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9067-3027>.

مدخل:

## أولاً: أسلوب الاستفهام: لغةً واصطلاحاً:

جاء في لسان العرب: "فهم: الفهم: معرفتك الشيء بالقلب. فهمه فهماً وفهماً وفهامة: علمه؛ الأخيرة عن سيبويه. وفهمت الشيء: عقلتُه وعرفتُه. وفهمت فلاناً وأفهمته، وتفهم الكلام: فهمه شيئاً بعد شيء. ورجل فهم: سريع الفهم، ويقال: فهم وفهم. وأفهمه الأمر وفهمه إياه: جعله يفهمه. واستفهمه: سأله أن يفهمه. وقد استفمته الشيء فأفهمته وفهمته تفهيماً"<sup>1</sup>.

فمدار معنى الاستفهام في اللغة هو السؤال عن الشيء غير المعروف عند المتلقي لطلب فهمه.

أمّا الاستفهام في الاصطلاح فهو: "استعلام ما في ضمير المخاطب، وقيل: هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن، فإن كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين الشئين، أو لا وقوعها، فحصولها هو التصديق، وإلا فهو التصور"<sup>2</sup>.

في ظل تلك الجائحة الكونية التي أثرت على شتى مناحي الحياة غدا التعليم عامة في أزمة حقيقية نتيجة إغلاق المؤسسات التعليمية؛ فلزم القائمين عليها تقديم الحلول المتنوعة لتلافي تلك الآثار السلبية الجسيمة على أجيال المتعلمين فكان التعليم الافتراضي الملاذ الأسرع والأوقع؛ وقد تفاوتت المؤسسات التعليمية فضلاً عن البلاد في الاستجابة السريعة لتلك القفزة المهارية التقنية التي توجب على المعلمين والطلاب مواكبتها والانخراط فيها للحاق بقطار الزمان، ولا يخفى على الجميع وقوع الاضطراب في صفوف جناحي العملية التعليمية: المعلمين والطلاب بنسب متفاوتة إبان هذه الجائحة، وقد أسهمت وسائل التكنو لوجيا الحديثة من برامج اتصالات وألعاب إلكترونية واختبارات محوسبة... بيئة تعليمية بديلة - أحسبها - مثلى في ظل ظروف الجائحة.

كان لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها حضوراً قوياً في ظل تلك الأزمة نظراً لطبيعة الدراسة التي كانت تعتمد في شكلها الأساسي على المشافهة والتلاقي وجهاً لوجه؛ فالطلاب غير ناطقين بالعربية لديهم أهداف مختلفة لتعلم اللغة العربية مما يزيد حرصهم على الاستفادة المباشرة من معلمهم نطقاً وأسلوباً ومحاكاةً في مهارات تعلم اللغة المختلفة فضلاً عن الكفاءات اللغوية المرجو تحصيلها؛ وقد يزداد الأمر خصوصيةً بالنسبة لمادة القواعد اللغوية من نحو صرف وإملاء؛ فالحاجة واضحة إلى التلاقي وجهاً لوجه والمشافهة والمشاركة لشرح القاعدة اللغوية وأمثلتها عملياً ووجاهياً ومن ثم التطبيق العملي عليها، وما يصحب ذلك من أنشطة وألعاب لغوية تشجع في الدرس جواً من التفاعل الإيجابي، كما تزيد من الانخراط في المشاركة الفاعلة لدى الطلاب نتيجة تلك الأجواء

<sup>1</sup> محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين بن منظور الأنصاري، لسان العرب، ط3، (بيروت: دار صادر، 1414)، 12/12(495).

<sup>2</sup> علي بن محمد بن علي الشريف، الجرجاني، كتاب التعريفات، ط1، مح. جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت: دار الكتب العلمية - لبنان، 1983)، 18.

الخاصة؛ لكن هل كل هذا يتحقق عبر التعليم الفضائي باختلاف برامج وأدواته، ومن أجل الوصول إلى معرفة الرأي السائد حول هذه القضية - رأي الطلاب في تعليم القواعد اللغوية افتراضيا - كان لزاما أن يتجه الباحث إلى الحلقة الأهم في سلسلة التعلم وهم الطلاب أنفسهم بوصفهم الأكثر تأثرا بهذه النقلة النوعية في طريقة التعلم؛ فقد فوجئوا بتغيرات لم تكن في الحسبان بل متطلبات جديدة لمسيرة مسيرتهم العلمية؛ فكثير منهم لا يستخدم الحاسوب بشكل جيد، والبعض منهم ليس عنده إمكانيات توفر حاسوب بالبيت، وهناك من يعيش في مناطق نائية قليلة الخدمات من كهرباء وإنترنت، وقد ألجأت جائحة كورونا الجميع إلى السفر لبلادهم أو الالتزام بالمكان الذي يعيشون فيه؛ فكل هذه الأسباب -لاشك- تؤثر بشكل مباشر على العملية التعليمية لاسيما دراسة لغة أجنبية ثانية، وخاصة مادة بحجم وثقل القواعد اللغوية بما فيها من نظام صرفي وتركيبى وكتابي يحتاج لجهود أوفر وانتباه أدق من الطالب.

فماذا كان شعورهم وآراؤهم حيال تلك التغيرات؟

اختار الباحث موضوع تعليم قواعد اللغة العربية عبر التواصل الافتراضي ليقف على التحديات والسلبيات التي اكتنفت هذه العملية التعليمية من منظور الطلاب عن طريق سؤالهم المباشر من خلال أداة معيارية صادقة يستطيع بعد تحليلها وإجراء العمليات الإحصائية والنظر لنتائجها إمطة اللتام عن آراء الطلاب وشعورهم تجاه التعليم الافتراضي ومن ثم الوصول إلى نتائج يتبعها تقديم توصيات تساعد على تلافي التحديات أو السلبيات وتعزيز الإيجابيات.

### مشكلة الدراسة

تتمثل مشكلة هذه الدراسة في التعرف على آراء الطلاب نحو تعلم قواعد اللغة العربية في المرحلة الجامعية - سواء أكانوا في السنة التحضيرية أم في مرحلة الليسانس - عبر الإنترنت والتواصل الافتراضي؛ وهو أمر جوهري لتحقيق الارتقاء بمستوى الطلاب في هذه الكفاءة المحورية لتعلم اللغة العربية والتي تنعكس بدورها على مهارات اللغة الأربع.

### أهمية الدراسة

تعد هذه الدراسة - بحسب اطلاع الباحث - من الدراسات الأولية التي قصدت التعرف على مشكلات الطلاب وآرائهم في عملية تعلم قواعد اللغة العربية عبر الفضاء الافتراضي بوسائله المختلفة والوقوف على الإيجابيات التي لمسوها والسلبيات التي واجهوها من خلال دراستهم لموسمين دراسيين مروا خلالها بتجارب متفاوتة تركت لديهم آراء وانطباعات نحو جودة أو قصور عملية تعلم قواعد اللغة العربية عبر الفضاء الافتراضي.

## الدُّرَاسَاتُ ذَاتُ الصَّلَةِ

(1) صعوبات تدريس قواعد اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى بين الواقع والمأمول" طلاب المستويين الثالث والرابع بجامعة القسيم نموذجاً"<sup>3</sup> هذه الدراسة تناولت الصعوبات التي تواجهها فئة متعلمي العربية من غير الناطقين بها، وحاولت الدراسة رصد المشكلات بنوعها اللغوية وغير اللغوية، وكان جل الاهتمام بالجانب اللغوي منها، وما يتصل به من ركائز حول محتوى المقرر الخاص بهم والعلاقة بالمعلم وبيئة المتعلم؛ فضلاً عن التحدث عن الازدواج اللغوي وغيره من الأمور المتصلة بالصعوبات.

(2) صعوبات ومقترحات في تدريس موضوعات النحو للناطقين بغير العربية في مرحلة الماجستير "التذكير والتأنيث نموذجاً"<sup>4</sup> هذه الدراسة تناولت الصعوبات والمشكلات النحوية لدى طلاب مرحلة الماجستير في مركز تنمية العلوم واللغات في جامعة السلطان الشريف علي، مع وقفة مستفيضة عند قواعد التذكير والتأنيث في اللغة العربية وصعوباتها ومشكلات هؤلاء الطلاب فيها، وبيان هذه الصعوبات وأسبابها، ونماذج من الأخطاء فيها ثم تقديم رؤية في كيفية تقديمها من حيث المحتوى والأسلوب والتطبيق.

(3) صعوبات تدريس مادة قواعد اللغة العربية في المرحلة المتوسطة من وجهة نظر مدرسي المادة ومدرساتها.<sup>5</sup> وقد اقتصر البحث على مدرسي مادة قواعد اللغة العربية في المدارس التابعة للمديرية العامة لمنطقة ميسان، وقد اعتمد البحث استبانة وُجِّهَت للمعلمين تحتوي على أسئلة استفسارية حول صعوبة تدريس مادة القواعد من وجهة نظرهم.

وبالنظر إلى هذه الدراسات وغيرها فلم يعثر الباحث - فيما اطلع عليه من مراجع - على دراسات مماثلة لهذه الدراسة تناولت نفس النقطة البحثية نظراً لحدائث الموضوع؛ فهو وليد اللحظة والوقت الذي يعيشه العالم أجمع، وما وجده الباحث من دراسات - قد تبدو متشابهة - تناول بعضها صعوبة تعلم قواعد اللغة العربية عامة أو صعوبة تعلمها للناطقين بغيرها سواء من منظور المعلمين أو الطلاب لكنها على مستوى التعليم الوجيه أو الطبيعي، ويبدو جلياً البون الشاسع بين طبيعة هذه الدراسة وغيرها؛ لذا لم يعرَّج عليها الباحث، ولم يضمنها مصادره. وفي ظن الباحث أن نتائج هذه الدراسة قد تفتح الباب لدراسات أخرى حول هذا المجال للعمل على الارتقاء بمحتوى برامج تعليم اللغة العربية عبر الفضاء الافتراضي ومعالجة ما يظهر من قصور فيها، وسواء أكان الحاجة للتعليم الافتراضي نتيجة لآثار جائحة كورونا أو أنه أصبح واقعا يلي حاجيات الكثير من الطلاب وفقاً

<sup>3</sup> إسلام الحديقي، "تصور مقترح لمقرر مادة الكفاءة اللغوية في برامج إعداد باحثي تعليم العربية للناطقين بغيرها وخبراتها"، Dârülfünun 2/32 (2021) 387-420.

<sup>4</sup> محمد يحيى قايد الدريب "صعوبات ومقترحات في تدريس موضوعات النحو للناطقين بغير العربية في مرحلة الماجستير التذكير والتأنيث نموذجاً"، جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية - مركز تنمية العلوم واللغات (2014)، 371-321.

<sup>5</sup> نجم عبدالله الموسوي - سوسن هاشم الجابري، "صعوبات تدريس مادة قواعد اللغة العربية في المرحلة المتوسطة من وجهة نظر مدرسي المادة ومدرساتها"، مجلة دواة (2017)، 11/3، 199-226.

لظروف الحياة في عصرنا الحالي.

## أهداف الدّراسة

تهدف هذه الدّراسة إلى:

التعرّف على آراء الطلبة -عينة الدّراسة- حول تعلّم قواعد اللّغة العربيّة للناطقين بغيرها عبر الفضاء الافتراضيّ الإيجابيات والتّحديات.

تعرّف الفروق في اتجاهات الطلبة غير الناطقين باللّغة العربيّة الدارسين لقواعدها التي تُعزى إلى متغيرات: «الجنس، والجماعة»

## حدود الدّراسة

جاءت حدود هذه الدّراسة كما يلي:

المكانية: جامعة السلطان محمد الفاتح (FSM) - جامعة العلوم الإسلاميّة الماليزية (USIM) كلية القرآن والسنة، كلية الشريعة جامعة طرابلس (Tripoli)<sup>6</sup>

الزمانية: العام الدراسي 2020 / 2021

البشرية: طلاب وطالبات السنة التحضيرية، طلاب وطالبات الليسانس بكليات الشريعة المذكورة.

الكليات المشاركة: شارك في هذه الدّراسة طلبة ينتمون إلى (3) من الكليات التي تُدرّس اللّغة العربيّة لغير الناطقين بها؛ وهي معهد اللّغات بجامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية بأسطنبول، كلية الشريعة جامعة طرابلس، كلية القرآن والسنة جامعة العلوم الإسلاميّة، وكلها تُدرّس اللّغة العربيّة لطلبة غير ناطقين باللّغة العربيّة من جنسيات مختلفة. وعلى الرغم من الفروق الطفيفة بين مناهج تلك الكليات من اعتماد سلسلة تعليمية بعينها أو كتب أخرى فإنّ الدّراسة تتعامل معها على أنّها كلية واحدة نظراً لأنّ مادة القواعد -موضوع الدّراسة- واحدة تقريباً.

## التّمهيد

تمثّل قواعد اللّغة العربيّة العمود الفقريّ لتعلّم اللّغة؛ إذ بها يتعلّم الطالب تكوين الجملة الصحيحة فضلاً عن فهم معانيها واستيعاب أساليبها الخاصّة؛ ومن ثمّ يستطيع التّواصل الجيد بها، وهذا غايةً

<sup>6</sup> أقصد بهؤلاء الطلاب طلاب الأويغور من تركستان الشرقية؛ فهم قد درسوا اللّغة العربيّة في السنة التحضيرية، ويكملون دراستهم بكلية الشريعة.

تعلّمه اللّغة "فالنشاط اللغوي يخضع لنظم متشابكة من المستويات اللغوية، وإن النحو والقواعد يمثل أحد أركان مجموعة من العلوم اللغوية يُمكن الاصطلاح عليها بـ"علوم اللّغة التصويبية" وغاية هذه العلوم "وصف الظواهر اللغوية بغية فرضها على من يتكلم اللّغة العربية، سواء من أبنائها أو من غير أبنائها"<sup>7</sup>. وتبعاً لنموذج الكفاءة التواصلية لكانال وسوين 1980م فقد حدده بمكونات أساسية ثلاث؛ وهي الكفاية القواعدية، والكفاية اللغوية الاجتماعية والكفاية الاستراتيجية؛ فأولها الكفاية القواعدية وتشمل العناصر المعجمية "المفردات" والنحو والصرف والدلالة والأصوات.<sup>8</sup> وإذا نظرنا إلى النموذج الذي جاء بعده لرسم الكفاية التواصلية والتفصيل لها، وهو نموذج القدرة اللغوية لبكمان 1990م (CAL)، الذي يعدُّ من أهم النماذج المؤثرة فيما بعدها من حيث التفصيل للكفاءة اللّغوية وتحديد موقع القواعد فيها؛ فعند حديثه عن القدرة اللغوية التواصلية ذكر:

إنها تتكوّن من كلّ من المعرفة أو (الكفاية) والقدرة على إنجاز أو تنفيذ هذه الكفاية بشكل مناسب لسياق استخدام اللغة التواصلية " وتألّف هذا النموذج من ثلاثة مكونات رئيسية هي: أ- الكفاية اللغوية، ب- الكفاية الإستراتيجية، ج- الآليات النفس فيسيولوجية؛ فالمكوّن الأول - هنا أيضاً - هو الكفاية اللغوية: وتتألّف من مكونين أساسيين: 1- الكفاية التّظيمية: تشمل القدرات اللغوية المتحكممة في إنتاج الجملة اللغوية السليمة وإدراكها وفهم المحتوى، وترتيب عناصرها في النصوص أيّاً كان نوعها. وتنقسم هذه القدرات إلى نوعين: أ- الكفاية القواعدية: تتضمن الأصوات والمهجات، والمفردات، والصرف، والنحو. ب الكفاية النصية التي تتضمن: الترابط والتنظيم البلاغيّ؛ وهي تعني بترابط العبارات وفقرات الكلام سواء كان منطوقاً أو مكتوباً وفق قواعد الربط اللغوي والبلاغي"<sup>9</sup>.

لذا لا بدّ لنا أن ننظر بعناية إلى الأهداف من وراء تعليم القواعد، والدرجة المطلوبة من الكفاءة اللغوية لدى كلّ متعلّم؛ لأن الهدف ليس تعليم القواعد وتحفيظها من دون الفهم أو الممارسة، وكما يقول رشدي طعيمة: "إن هدف تدريس النحو ليس تحفيظ الطالب مجموعة من القواعد المجردة أو التراكيب المنفردة، وإنما مساعدته على فهم التعبير الجيد وتذوقه"<sup>10</sup>.

ومن المتعارف عليه بين المختصين في ميدان تعليم العربية أنّ الشكوى من صعوبة قواعد اللّغة العربية قديمة بل "ولدت مع التّأليف فيه، وظلّت تنتقل من جيل إلى جيل، ولا تزال ترفع الصّيحات مطالباً بتيسير النحو"<sup>11</sup>. أو تقديمه بصورة مختلفة، أو حذف بعض أبوابه، وربّما شطح الخيال ببعض المشتغلين بمهنة تعليم اللّغة العربية للناطقين بغيرها لينادي بترك هذه المادة بل سلخها من

<sup>7</sup> علي أبو المكارم، المدخل إلى دراسة النحو العربي، (القاهرة: دار غريب، 2006)، 31.

8 Michael Canale, Merrill Swain, "Theoretical bases of communicative approaches to second language. teaching and testing", 1,1 (1980), p6

<sup>9</sup> الحدقي، "تصور مقترح لمقرر مادة الكفاءة اللغوية" 387-420.

<sup>10</sup> رشدي أحمد طعيمة، تعليم العربية لغير الناطقين بها: مناهجه وأساليبه، (الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 1989)، 20.

<sup>11</sup> عبد المجيد عيساني، النحو العربي بين الأصالة والتجديد، (بيروت: دار ابن حزم، 2008)، 62.



المهارات اللغوية التي يقوم عليها هذا العلم، وعلى كلِّ هذه القضية محلّ نظر، وهناك الكثير من البحوث حول مدى جدية تلك الدعوات ومدى صواب آراء أصحابها! ونحن - في دراستنا هذي - لسنا بصدد التعاطي مع تلك الإشكالية التي يتبناها البعض أو يأبأها ويفندها غيرهم؛ لأنّ دراستنا تدور في فلك تعليم تلك القواعد عبر الإنترنت والفضاء الافتراضي "ففي عصر الهواتف الذكية ووسائل التواصل الاجتماعي يعتبر الإبداع في تقديم اللغة العربية للطلبة أمراً أساسياً يصعب الاستغناء عنه، وإلا ستكون عملية التدريس منقطعة الصلة بحركة العصر والبيئة التي يحيا فيها الطلبة"،<sup>12</sup> وإذا "كان التعليم التقليدي في الفصل الدراسي وجها لوجه يعتمد على التفاعلية بين المعلم والمتعلم في إطار الوجود الفعلي للمتعلّم داخل الفصل فإنّ التعليم الإلكتروني يحقق هذه الميزة علي الرغم من غياب الاتصال المواجه من خلال الأشكال المختلفة للتفاعل وأدواته".<sup>13</sup> كما يُعدّ توظيف التقنية في تعليم اللغة العربية من المتطلبات الملحة في وقتنا الحاضر؛ مساندةً للتطور التكنولوجي في العالم؛ حيث أصبح الاعتماد على التقنيات الحديثة والمتجددة أمراً بالغ الأهمية للتعلّم والنجاح، والحصول على المُخرجات التعليمية المأمولة، كما يُعدّ هذا الاستعمال للتقنيات التعليمية المعاصرة الأساس الذي يعمل على تطوير تعلّم اللغة في إدخال الوسائل الحديثة كالحاسوب والمختبرات اللغوية السمعية والبصرية، أو استخدام البرامج المساعدة على التواصل والتعليم بين المعلم والمتعلمين".<sup>14</sup>

وقد يرى الكثيرون أنه عند استخدام الوسائل والتقنيات في التعليم نكون أمام ما يُسمّى بالتعليم التقني أو الإلكتروني؛ والمقصود به جعل التعليم أكثر متعة وتشويقاً. فهل هذا ما يراه الطلاب؟ وهل اتجاهاتهم كلّها تتفق حول التعليم الافتراضي إيجابياً؟

هذه التساؤلات دفعت إلى معرفة "قياس الاتجاه" لدى الطلاب؛ وهو «وسيلة لمعرفة موقف الفرد إزاء مبدأ أو قضية أو موضوع أو شخص".<sup>15</sup> ويمكن معرفة الاتجاهات عبر ملاحظة السلوك الاجتماعي للناس أو من خلال إجاباتهم على الاستبانات التي تهدف سبباً طرق تفكيرهم وشعورهم وردود أفعالهم المتوقعة".<sup>16</sup>

وهناك عدّة طرق لقياس الاتجاهات والآراء منها: طريقة المقارنة الزوجية لثريستون Paired Comparison Method، ومقياس البعد الاجتماعي لبوجاردس Social Distence، ومقياس

<sup>12</sup> إسلام الحدقي - سلطان شمسك، "اتجاهات طلبة كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية في تركيا نحو برنامج اللغة العربية في السنة التحضيرية"، 1/30Darulfunun، (2019)، 242.

<sup>13</sup> سعديّة الأحمرى، التعليم الإلكتروني. (الرياض: دار النشر الدولي، 2015)، 13-14.

<sup>14</sup> محمد زيناتي، "توظيف التقنيات الحديثة في تعليم اللغة العربية"، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، 4/2 إبريل (2021)، 367.

<sup>15</sup> حسن شحاته - زينب النجار، معجم المصطلحات التربوية والنفسية، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1، 2003)، 61.

<sup>16</sup> لامبرت وليم - ولاس إ. لامبرت، علم النفس الاجتماعي، ترجمة سلوى الملا، (القاهرة: دار الشروق، 1993)، ص 21-511.

الوحدات المتساوية البعد لثريستون Methods of Equal appearing، وأسلوب التصنيف الترتيبي The Q sort ومقياس ليكارت للاتجاهات Likert Attitude Scale مع العلم أنه ليس هناك مقياس مثالي، فكل تلك المقاييس لها مميزاتها وعيوبها"<sup>17</sup> وهذا الأخير هو المقياس الذي اتبعته هذه الدراسة، وفيه يقوم المستجيب بتحديد درجة اتجاهه عن طريق اختيار درجة على ميزانٍ مُقسَّم إلى خمس درجات؛ وأعلى درجة هي أوافق بشدة، ثم أوافق، ومحايد، وأعارض، وأعارض بشدة، وتتدرج الدرجات فيه من 5 إلى 1، ودرجة اتجاه الشخص هي مجموع درجاته على بنود المقياس. وهناك بعض الباحثين يستخدمون هذا المقياس على ثلاث درجات فقط هي: أوافق، محايد، أرفض"<sup>18</sup>.

### 1. مُصطلحاتُ الدراسة

قواعد اللُّغة العربية: عنى الباحث بهذا المصطلح قواعدَ النحوِ والصرفِ والإملاءِ التي تُدرَّسُ بجانب المهارات الأربعة في برامج الجامعات المشار إليها آنفاً.

افتراضياً: يعرف التعليم الافتراضي بأنه " ذلك النوع الذي يعتمد على الوسائط الإلكترونية في الاتصال واستقبال المعلومات واستقبال المهارات والتفاعل بين الطالب والمعلم والطالب والكلية ولا يستلزم لهذا النوع وجود مباني دراسية أو صفوف دراسية بل إنه يلغي جميع المكونات المادية للتعليم، ويتم التعلم بهذا الأسلوب عن طريق الاتصال والتواصل بين المعلم والمتعلم، وعن طريق التواصل بين المتعلم ووسائط التعلم الإلكترونية الأخرى كالدروس الافتراضية والكتاب الإلكتروني..."<sup>19</sup> ويستخدم المعلمون والطلاب برامج إلكترونية مختلفة للتواصل افتراضياً مثل برنامج زووم (Zoom) وما يشابهه.

### 2. إجراءاتُ الدراسة

يتناول هذا القسم الخطوات التي اتبعتها الدراسة لتحقيق أهدافها.

### 3. منهجُ البَحْث

اتبعت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ حيثُ تصفُ الإيجابيات والتحديات في تعلُّم قواعد

<sup>17</sup> إسلام الحدقي - سلطان شمسك، "اتجاهات طلبة كليات الإلهيات" 240.

<sup>18</sup> محمود السيد أبو النيل، علم النفس الاجتماعي عربياً وعالمياً، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2009)، 228-229.

<sup>19</sup> طارق عبد الرؤوف عامر، التعليم الإلكتروني والتعليم الافتراضي اتجاهات عالمية معاصرة، (القاهرة: المجموعة العربية للنشر والتدريب، ط1، 2014)، 245.

اللغة العربية عبر الفضاء الافتراضي ثم تحلّل هذه الأراء من منظور الدارسين، ومن ثمّ اقترح الحلول.

#### 4. مُجْتَمَعُ الدَّرَاسَةِ وَعَيْتُهَا

مجتمع الدّراسة هو طلاب وطالبات كليات العلوم الإسلامية والشريعة، وهذا يشمل من يدرسون في السنة التحضيرية والسنوات الأربع لمرحلة الليسانس، وهم من ثلاث كليات مختلفة وزاد عليهم طلاب كليات أخرى مختلفة رمزنا إليهم ب"كلية أخرى" وقد بلغ عدد المشاركين في الاستبانة (140) طالبا وطالبة أغلبهم من تركيا وتركستان الشرقية، وبعضهم من أوزبكستان وجورجيا وألبانيا.

تختلف أنواع العينات بين احتمالية وغير احتمالية، وقد جاءت عينات الدّراسة غير احتمالية، واستخدمت الدّراسة نوعين هما: عينة عَمْدِيَّة وعينة عَرْضِيَّة مُيسَّرَة، حيث جاءت العينة التجريبية العمدية في مرحلة تجريب الاستبانة، وقد ضمّت 40 طالبا وطالبة من ثلاث كليات مختلفة، وقد جاء معامل الصدق والارتباط للاستبانة<sup>20</sup> 0.820. وبناءً على ذلك لم يُجر الباحث أيّ تعديلات في الاستبانة لقوة معاملها، ثم جاءت عينة الدّراسة نفسها عينة عَرْضِيَّة وبلغت 140 طالبا وطالبة من 4 كليات كلّها تُدرّس اللغة العربية للناطقين بغيرها.<sup>21</sup>

#### 5. أَدَاةُ الدَّرَاسَةِ

استبانة عن "تعليم قواعد اللغة العربية للناطقين بغيرها افتراضياً الميزات والتحديات من منظور الطلاب" لجمع آراء الطلاب وتحليلها، وقد مرّ بناءً الاستبانة بعدة مراحل لتقنينها.

##### 5.1. مَصَادِرُ بِنَاءِ الأَدَاةِ

الخبرة العملية للباحث: حيث يعمل في تدريس اللغة العربية لطلبة كثيرين في عدة كليات للعلوم الإسلامية في تركيا وغيرها تدرّسا مباشرا و عبر الإنترنت، ومن ثمّ فهو على معرفة عميقة بواقع عملية تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وجاهياً وافتراضياً.

##### 5.2. وَصْفُ الأَدَاةِ

تكونت الاستبانة من المعلومات الشخصية (النوع، والجامعة، والبريد الإلكتروني. ثم أربعة محاور

<sup>20</sup>انظر جدول الاستبانة التجريبية؛ الجدول رقم 1.

<sup>21</sup>انظر جدول الاستبانة النهائية؛ الجدول رقم 2.

هي:

- محور طرق ووسائل التدريس (الأسئلة من 1-6).
- محور المعلم (الأسئلة من 7-10).
- محور التقويم والقياس (الأسئلة من 11-16).
- محور وسائل التقنية ومشكلاتها (الأسئلة من 17-21).

### 5.3. مراحل بناء أداة الدراسة «الاستبانة»

بُنيت النسخة المبدئية للاستبانة باللغة العربية؛ ثم عُرِضت على ثمانية أساتذة مُحكِّمين كلهم يعملون في إدارة وتدريس السنوات التحضيرية ومراحل الليسانس للتأكد من صدق المحتوى، ثم عُدلت صياغة بعض الأسئلة وحُذِف بعضها بناءً على توجيهات السادة المحكِّمين - وكلُّ مثبت في استمارة مُنفصلة خاصة بكلِّ مُحكِّم - ثم تُرجمت الاستبانة إلى اللغة التركية على يد أستاذة تركية مُتخصِّصة في اللغة العربية والترجمة.<sup>22</sup>

طُبِّقت الاستبانة على عَيِّنة استطلاعية عمدية قوامها 40 طالبا وطالبة ذلك للتأكد من وضوح ألفاظ الاستبانة وبنودها وللتأكد من صدقها الظاهري.

بعد تطبيق الاستبانة على العَيِّنة الاستطلاعية والتأكد من ثبات الصدق الظاهري الذي بلغت درجة ثباته بطريقة معامل ألفا كرونباخ 0.797 وهي درجة مقبولة في هذا النوع من البحوث، بما يسمح بتطبيق الاستبانة على المجموعة الرئيسية للبحث،<sup>23</sup> وقد أُسْتُعِدَّت هذه العَيِّنة الاستطلاعية من العَيِّنة الكلية للدراسة.

### 5.4. ثباتُ وصدقُ الاتساقِ الداخليِّ للاستبانةِ التجريبيةِ

جدول (1) معامل الصدق والارتباط للاستبانة التجريبية

اسم جامعة	النوع الاجتماعي	الحالة
40	40	الموجود

<sup>22</sup> انظر ملحق (2).

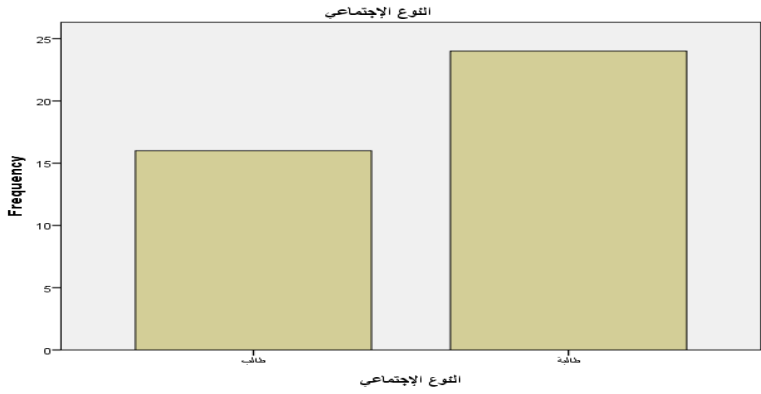
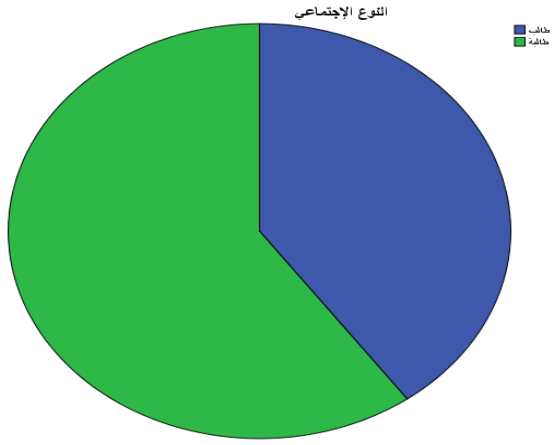
<sup>23</sup> صلاح الدين محمود علام، القياس والتقويم التربوي والنفسي أساسياته وتطبيقاته وتوجهاته المعاصرة، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2002)، ص 271.

المفقود	0	0
---------	---	---

جدول (2) تقسيم العينة حسب الجامعة (معامل صدق الاستبانة)

اسم الجامعة	التكرار	النسبة المئوية	النسبة المئوية الصالحة	النسبة التراكمية
جامعة السلطان محمد الفاتح	20	50.0	50.0	50.0
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية	5	12.5	12.5	62.5
جامعة طرابلس	14	35.0	35.0	97.5
جامعة أخرى	1	2.5	2.5	100.0
المجموع	40	100.0	100.0	

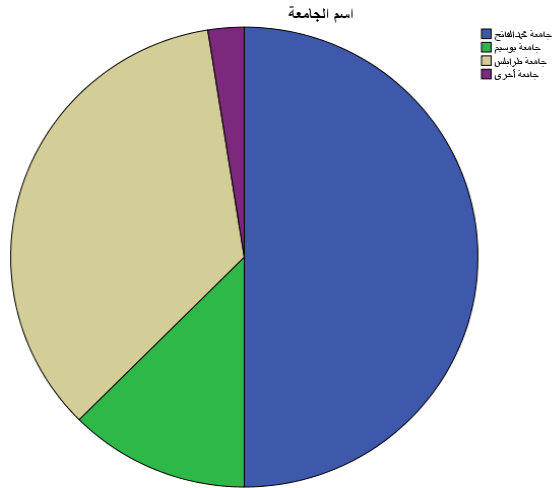
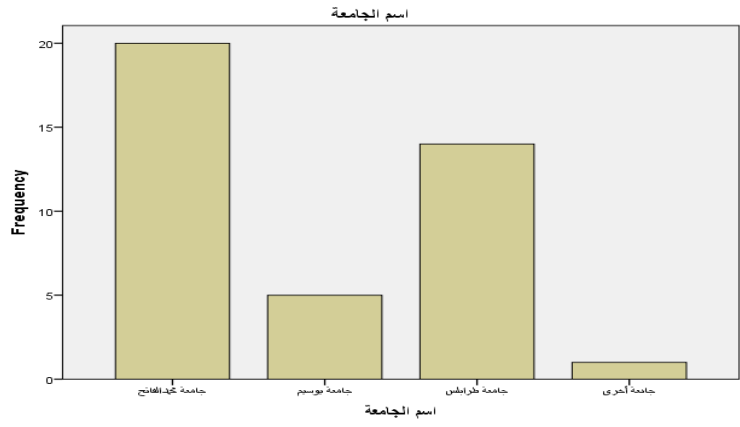
مخطط (1)



مخطط (2)

Mohamed Abdelrehem

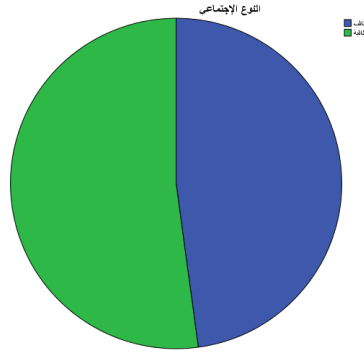
أساليب تعليم قواعد اللغة العربيّة للنّاطقين بغيرها عبر التّواصل الافتراضيّ  
المميّزات والتّحديات من منظور الطّلاب



جدول (3) تقسيم العينة حسب النوع الاجتماعي		
النوع	العدد	النسبة
طالب	67	47.9
طالبة	73	52.1
المجموع	140	100

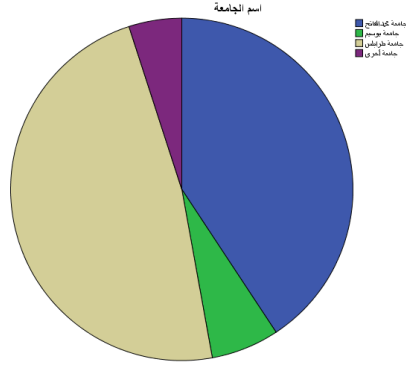
\*توصيف العينة النهائية:

مخطط (3)



مخطط (4)





النوع	العدد	النسبة
طالب	67	47.9
طالبة	73	52.1
المجموع	140	100

جدول (5) تقسيم العيّنة حسب الجامعة

اسم الجامعة	العدد	النسبة
جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية	57	40.7
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية (يوسيم)	9	6.4
جامعة طرابلس	67	47.9
جامعة أخرى	7	5
المجموع	140	100

جدول (6) معامل ثبات الاستبانة

المتغير	عدد العبارات	معامل الثبات
طرق ووسائل التدريس	6	0.77
المعلم	4	0.82
محور التقويم والقياس	6	0.83
وسائل التقنية ومشكلاتها	5	0.81
الاستبانة بالكامل	21	0.79

جاء الثبات العام للاستبانة 0.79 وهو ثباتٌ جيّدٌ، وكذلك جاء ثبات المحاور جيداً؛ فكان ثبات المحور الأول (0.77)، وثبات المحور الثاني (0.82) والمحور الثالث (0.83)، والمحور الرابع (0.81).

#### جدول (7) الفروق حسب النوع الاجتماعي

اسم المتغير	النوع الاجتماعي	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة معنوية الاختبار	القرار
طرق ووسائل التدريس	طالب	3.82	0.58	0,00	دالة إحصائية
	طالبة	3.45	0.55		
المعلم	طالب	4.01	0.57	0,709	غير دالة إحصائية
	طالبة	3.98	0.46		
محور التقويم والقياس	طالب	3.85	0.62	0,00	دالة إحصائية
	طالبة	3.47	0.61		
وسائل التقنية ومشكلاتها	طالب	3.79	0.71	0,00	دالة إحصائية
	طالبة	3.51	0.68		

#### 5.5. تحليل الاستبانة

تم نقل البيانات المجموعة من خلال مستندات جوجل، البرنامج: الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية SPSS، وكانت التحليلات الإحصائية كالتالي:

### 5.6. متغيرات الاستبانة

- المتغيرات المستقلة: هي أسماء الجامعات، والنوع طلاب وطالبات.
- المتغيرات التابعة: وتمثلت في استجابات عينة الدراسة عن عبارات الاستبانة وهي (21) عبارة.

### 5.7. المعالجة الإحصائية المستخدمة

- التكرارات والنسب المئوية.
- المتوسط الحسابي.
- الانحراف المعياري.

نلاحظ من أفراد العينة أن نسبة الطالبات المشاركات في الاستبانة (52.1) وهي أعلى من نسبة الطلاب التي جاءت (47.9)؛ مما يعني زيادة الإيجابية لدى الطالبات في الحرص على توصيل آرائهم تجاه تعليم القواعد عبر الفضاء الافتراضي، كما يمكن تفسير ذلك -وجود فروق لصالح الطالبات حسب خبرة الباحث وتجارب العديد من معلمي السنوات التحضيرية- بأن الطالبات لديهن رغبة في تحقيق ذواتهن سيرا مع الحالة المجتمعية العالمية التي تحث المرأة على إثبات ذاتها، وواقعا نتائجهن تكون الأعلى معدلا مقارنة بالبنين في غالب الاختبارات.

جدول (8) الفروق حسب اسم الجامعة:

اسم المتغير	اسم الجامعة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة معنوية الاختبار	القرار
طرق ووسائل التدريس	السلطان محمد الفاتح الوقفية	3.62	0.61	0,718	غير دالة إحصائيا
	يوسيم	3.68	0.80		

اسم المتغير	اسم الجامعة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة معنوية الاختبار	القرار
	طرابلس	3.65	0.55		
	أخرى	3.63	0.59		
المعلم	السلطان محمد الفاتح الوقفية	3.98	0.514	0,673	غير دالة إحصائياً
	جامعة العلوم الإسلامية الماليزية	4.11	0.60		
	طرابلس	4.02	0.51		
	أخرى	3.78	0.44		
محور التقويم والقياس	السلطان محمد الفاتح الوقفية	3.57	0.63	0.303	غير دالة إحصائياً
	جامعة العلوم الإسلامية الماليزية	3.98	0.70		
	طرابلس	3.70	0.64		
	أخرى	3.42	0.54		
وسائل التقنية ومشكلاتها	السلطان محمد الفاتح الوقفية	3.71	0.61	0.305	غير دالة إحصائياً
	جامعة العلوم الإسلامية	3.97	0.77		

اسم المتغير	اسم الجامعة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة معنوية الاختبار	القرار
	الماليزية				
	طرابلس	3,54	0,78		
	أخرى	3.45	0.61		

- من خلال معطيات الجدول يتضح أن المحاور الأربعة غير دالة إحصائياً؛ مما يعني أنه ليست هناك فروق ذات دلالة إحصائية تُعزى للجامعة التي يدرس فيها أفراد العينة.

- نلاحظ من أفراد العينة أن نسبة طلاب جامعة طرابلس الأعلى استجابةً لأسئلة الاستبانة بنسبة (47.9) ثم يليهم طلاب جامعة السلطان محمد الفاتح بنسبة (40.7)، ثم طلاب جامعة العلوم الإسلامية الماليزية بنسبة (6.4) ثم طلاب الجامعات الأخرى وهم الأقل استجابة بنسبة (5.0).

جدول (9) المتوسطات والانحرافات المعيارية:

م	العبارات	المتوسط	الانحراف المعياري	الاتجاه العام
1	أفضّل أن يشرح المعلم درس القواعد مستخدماً السبورة الإلكترونية أو مثيلاتها من برامج الشرح عن بُعد.	4.22	1.05	إيجابي
2	أفضّل أن يكون درس القواعد مُصمماً في عرض تقديمي بدون إضافة حركات animation	3.33	1.44	متوسط
3	أفضّل دراسة القواعد من العروض التقديمية المتحركة.	3.95	1.17	إيجابي
4	أفضّل دراسة القواعد من كتاب ثابت بصيغة الصور؛ مثال: "بي دي إف".	3.77	1.45	إيجابي
5	أفضّل استخدام المُعلّم للألعاب الإلكترونية لترسيخ القاعدة مثل برنامج "كاهوت"	4.07	1.35	إيجابي
6	أرى أن استخدام الألعاب الإلكترونية لا يفيد في درس القواعد.	2.34	1.61	سلبى

الانحراف المعياري	المتوسط	العبارات	م
إيجابي	1.21	4.26	7
إيجابي	0.63	4.47	8
متوسط	1.43	3.53	9
إيجابي	1.44	3.66	10
متوسط	1.41	3.39	11
إيجابي	1.24	3.8	12
إيجابي	1.12	4.22	13
متوسط	1.49	3.24	14
إيجابي	1.03	4.41	15
متوسط	1.46	3.15	16
سلبى	1.50	2.52	17
إيجابي	1.27	4.25	18
إيجابي	1.29	4.06	19

م	العبارات	المتوسط	الانحراف المعياري	الاتجاه العام
20	أرى أن الإنترنت وكفاءته يمثل عقبة كبيرة في إتمام الدرس للنهاية.	3.77	1.36	إيجابي
21	أرى أن المشكلات التقنية تمثل عائقاً في فهم دروس القواعد.	3.71	1.25	إيجابي

#### جدول (10) تحليل اتجاهات العينة

اسم المتغير	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الاتجاه العام
طرق ووسائل التدريس	3.63	0.59	إيجابي
المعلم	4	0.51	إيجابي
محور التقويم والقياس	3.65	0.64	إيجابي
وسائل التقنية ومشكلاتها	3.64	0.71	إيجابي

جاء اتجاه العينة نحو المتغير الأول، وهو "طرق ووسائل التدريس" الأسئلة من 1-6 إيجابياً؛ حيث كان السؤال (1،3،4،5) إيجابياً حول استخدام السبورة الإلكترونية في شرح القواعد واستخدام كتب القواعد بصيغة بي دي إف والاستفادة من العروض التقديمية خاصة المتحركة منها لما فيها من جذب للانتباه وتفاعل الطلاب معها، أما السؤال (2) جاء متوسطاً؛ وقد كشف عن رأي الطلاب تجاه العروض التقديمية الثابتة وأنهم لا يميلون إليها -لجفافها- بل يميلون إلى العروض التقديمية المتحركة، كما يؤكد على ذلك السؤال (3)، أما السؤال (6) فكان سلبياً، وهو يشير إلى الإقبال على استخدام الألعاب الإلكترونية داخل درس القواعد وعدم إهمالها؛ وهذا مؤشر قوي يبين للمعلمين دور تلك الألعاب في دعم المحتوى، ومقدار أهميتها لتثبيت القواعد في أذهان الطلاب، وأثر ذلك في إحداث المتعة والتفاعلية داخل الدروس الافتراضية، وهو أمر مرغوب فيه تربوياً وعلمياً.

أما بالنسبة للمتغير الثاني وهو المعلم ودوره فكانت الأسئلة من 7-10، فجاء إيجابياً أيضاً؛ حيث جاءت الأسئلة (7،8،10) إيجابية وتؤكد على ضرورة تمكّن المعلم من وسائل التكنولوجيا وحسن استخدامها وإيجاد البدائل عند حدوث أي مشكلة تقنية، كما وضحت مدى تمسك الطلاب بالربط بين القواعد اللغوية المدروسة سابقاً و القواعد الجديدة التي يتلقونها عن طريق تكرار المعلم لها في

أثناء الدرس الجديد، أما السؤال (9) فكان متوسطاً؛ وهو يكشف عن رغبة الطلاب في تعلّم قواعد اللغة العربية في دروس مستقلة، وليست ضمن تعلّم المهارات الأخرى ويؤكد على ذلك الرأي السؤال (10) أيضاً، فرغبة الطلبة في تعلّم القواعد على حدة جليّة، وهم في ذلك متفاوتون إلا أن هذا هو الاتجاه الأغلب.

– وفيما يخصّ المتغير الثالث وهو التقويم والقياس الذي يعدّ المحكّ العملي لمعرفة مستوى الطالب الحقيقي؛ فكانت الأسئلة من 11-16؛ وقد ظهر اتجاه الطلاب فيها إيجابياً، فالأسئلة (11،14،16) تكون درجاتها متوسطة وقد دارت حول أسئلة القواعد ومدى ملاءمتها للطلبة، وهل الأفضل أن تكون شفهيّة؟ أو أن تكون مفتوحة؟ وهل يُجاب عنها بشكل جماعيّ داخل الدرس أم غير ذلك؟ أمّا الأسئلة (12،13،15) فكان الاتجاه فيها إيجابياً أيضاً؛ حيث فضّل الطلاب الإجابة عن الأسئلة بشكل فرديّ وبنظام يضمن للجميع الحق في الإجابة و حتى يتمكنوا من استيعاب إجابات زملائهم والاستفادة منها بالتعليق والمحاورة، وكي يكون هناك فرصّ متساوية أمام الطلاب جميعهم في إتاحة الوقت للإجابة، كما مالوا ورجّحوا الأسئلة الإلكترونيّة عن غيرها من الأسئلة الشفهيّة؛ فهم يرونها الأكثر ملاءمة لطبيعة التدريس والدراسة، وكذلك فضّلوا الأسئلة الموضوعية منها مثل أسئلة الاختيار من متعدّد وأسئلة الصواب والخطأ.

– أمّا المتغير الرابع وهو وسائل التقنية ومشكلاتها الأسئلة من 17-21 فكان إيجابياً أيضاً؛ فالأسئلة (18،19،20،21) كلها إيجابية؛ حيث كان رأيُ الطلاب الغالبُ تجاه ضعف دروس القواعد وعدم فاعليتها يرجع إلى المشكلات التّقنيّة التي تنتجُ – غالباً – من انقطاع الإنترنت من جهة، وانقطاع الكهرباء من جهةٍ أخرى؛ ممّا يؤدي إلى ضعف كفاءة تلقّي الدروس ومدى استيعابها وفهمها، فضلاً عن فاعليتهم معها وانغماسهم فيها، أما السؤال (17) فقد كان سلبياً وهو عن تفضيل الطلاب لتعلّم قواعد اللّغة العربيّة إلكترونيّاً ممّا يؤكد على عدم رغبتهم في الاستمرار بهذه الطريقة؛ أي إن ميل الطلاب إلى تعلّم قواعد اللّغة العربيّة وجهاً لوجه هو الأجدى نفعاً والأيسر طريقة لهم، وقد أكّد ذلك السؤال (18) ويظل رأي الطالب محل اهتمام واحترام لأنه هو المعنيّ بعملية تعليم لغة ثانية له، وهذا ما لمسّه الباحث في إقبال الطلاب على دروس القواعد ومدى فاعليتهم فيها.

## النتائج والتوصيات

توصّلت الدّراسة إلى النتائج التّالية في ضوء آراء العيّنة غير الاحتمالية:

المحور الأول: طرق ووسائل التدريس: الاتجاه الغالب نحو هذا المحور هو الاتجاه الإيجابي وهو يؤكّد على أهمية الاستفادة من العروض التقديمية لاسيما المتحركة، وكذلك الاستخدام الجيد للسبورة الإلكترونيّة في الفصول الافتراضية بدلاً من السبورة العادية في الفصول الطبيعيّة، وكذلك عدم الاستغناء عن الكتاب بصيغ الصور لتعلّم القواعد ومتابعة دروسها منه فمازال الكتاب الوسيلة الأقرب للطالب في عملية التعلّم.



المحور الثاني: المعلم؛ فالاتجاه الغالب نحو هذا المحور هو الاتجاه الإيجابي، وكان من أراء الطلاب ضرورة تمكن المعلم من استخدام وسائل التكنولوجيا لتيسير الشرح وملائمة الوقت، وعلى المعلم مراجعة القاعدة القديمة قبل بدء شرح قاعدة جديدة لتثبيتها في الأذهان، كما ظهر ميل الطلاب لتعلم القواعد في دروس مستقلة وليس من خلال المهارات الأخرى كالقراءة والكتابة بعكس ما ينادي به بعض الأساتذة والمتخصصون من دمج الكفاءات اللغوية مع المهارات.

المحور الثالث: محور التقويم والقياس: جاء الاتجاه العام نحو هذا المحور إيجابيا؛ فالطلاب يفضلون الأسئلة الإلكترونية وإجابتها على الأسئلة الكتابية بخط اليد، كما يرجحون الأسئلة الموضوعية وليس الأسئلة المفتوحة، وهم يميلون إلى الالتزام بالنظام داخل الفصل الافتراضي عند الإجابة عن أسئلة المعلم باستخدام خاصية رفع اليد وليس بطريقة عشوائية قد تُضيّع فرص الاستفادة والمشاركة من بعضهم.

المحور الرابع: وسائل التقنية ومشكلاتها: الاتجاه الغالب نحو هذا المحور هو الاتجاه الإيجابي وهو يشير إلى جوهر مشكلة تعليم القواعد عبر الفضاء الافتراضي؛ حيث إن مشكلات انقطاع الكهرباء عن البيوت يمثل عائقا في انتظام الدروس، كما أن المشكلة الثانية وهي مشكلة انقطاع الإنترنت وضعفه يؤدي إلى عدم إكمال الدروس في كثير من الأحيان فبتشتت الطلاب ويضع مجهود المعلم ووقت الطالب، كما يُخلّف إحساسا بالسأم والضجر لدى الطلاب مما يفقد بعضهم الرغبة في مواصلة الدرس والتعلم، وهذا لا شك أثرا سلبيا يجب العمل على تلافيه، وتُمثّل المشكلات التقنية للبرامج عائقا أيضا لإتمام الدروس بشكل صحيح، وفي العموم فإن نتائج الاستبانة تُشير إلى أن الغالبية العظمى منهم لا يريدون تعلم القواعد افتراضيا.

من خلال البيانات الأساسية للمستجيبين فإن الأغلبية العظمى من العيّنة يفضلون التعليم الوجاهي في دروس القواعد فهو الأكثر فائدة في رأيهم على مستوى الفهم والتطبيق.

\*في ضوء النتائج التي وقفت عليها الدراسة فإن الباحث يوصي ببعض التوصيات التي من شأنها - في تقديره- أن تُعزّز من رفع

الكفاءة العملية التعليمية لاسيما تعليم القواعد عن بعد؛ ومنها:

تفعيل المزيد من الاستبانات المُحكّمة لاستطلاع آراء الطلبة نحو طرق تدريس المهارات المختلفة في التعليم الافتراضي.

إعادة إجراء هذه الدراسة على عينة عشوائية من كليات مناظرة حتّى تتأكد من استقرار آراء الطلبة نحو تعليم القواعد افتراضيا، مع عدم الاكتفاء بالاستبانة كأداة بل إجراء مقابلات مع الطلبة والمعلمين لتحقيق فهم أكبر وأوسع وأدقّ للآراء.

إجراء استبانة حول تعليم القواعد افتراضيا من منظور المُعلمين للإسهام في اكتمال الرؤية تجاه الموضوع ذاته.

إجراء المزيد من الدراسات حول أثر التعليم عن بُعد في تعلّم المهارات اللغوية المختلفة.  
إجراء المزيد من الأبحاث حول تيسير تعليم القواعد اللغوية عبر الفضاء الافتراضي.

## Kaynakça

- Canale, Michael - Swain, Merrill. *Theoretical bases of communicative approaches to second language teaching and testing*. Applied linguistics, 1980.
- Ebu'l-Mekarim, Ali. *el-Medhal ilâ Dirâseti'n-Nahvi'l-Arabi*. Kahire: Dâr Ğarîb, 2006.
- Ebu'n-Neyl, Mahmud es-Seyyid. *İlmu'n-Nefsi'l-İctimâi Arabiyyen ve Alemiyyen*. Kahire: Mektebetu'l-Anclu el-Mısrıyye, 2009.
- ed-Derîb, Muhammed Yahya Kayid. "Suûbat ve Mukterehât fi Tadrîsi Mevduati'n-Nahvi li'n-Natikîne bi Gayri'l-Arabiyye fi Merhaleti'l-Macester -et-Te'nis ve't-Tezkir Numûzecen-". *Merkez Tenmiyeti'l-Ulûm ve'l-Lugât* 18 (2014), 321-371.
- el-Ehmeri, Sadiye. *e't-Ta'limu'l-Elektruni*. Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düveli, 2015.
- el-Hadky, İslam - Şimşek, Sultan. "İtticâhâtu Talebeti Külliyyâti'l-İlahiyyat ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye fi Türkiya Nahve Bernâmeçi'l-Luğati'l-Arabiyye fi's-Senetit-Tahdiriyyei". *Dârülfünun İlâhiyat* 30/1 (2019).
- el-Hadky, İslam. "Tasavvur muktarah limukarrir Maddeti'l-Kef'âeti'l-Lugaviyyeti fi Beramici İ'dadi Bahisî Ta'limi'l-Arabiyye li'n-Nâtikine Bigayriha ve Huberâiha". *Dârülfünun İlâhiyat* 32/2 (2021), 387-420.
- el-Mevsevi, Necm Abdullah Ğali - el-Câbiri, Sosen Haşim. "Suubatu Tedrisi Maddeti Kavaidi'l-Lugati'l-Arabiyye fi'l-Merhaleti'l-Mutevassita min Vicheti Nazari Muderrisi'l-Maddeti ve Muderrisâtiha". *Marife* 3/11,(2017) , 199-226.
- İsânî, Abdulmacid. *en-Nahvu'l-Arabi beyne'l-Esâle ve't- Tecdid*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2008.
- Selahuddin, Mahmud Allam. *El-Kiyâs ve't-Tekvim et-Terbevi ve'n-Nefsi Esâsiyyâtuhu ve Tatbikâtuhu ve Tevcihâtuhu'l-Muâsara*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2002.
- Şahhata, Hasan - Neccar, Zeyneb. *Mu'cemu'l-Mustalahâti't-Terbeviyye ve'n-Nefsiyye*. Kahire: ed-Dâru'l-Lubnâniyye el-Mısrıyye, 2003.
- Taime, Ahmed Ruşdî. *Ta'limu'l-Arabiyye Ligayri'n-Nâtikine Biha: Menâhicuhu ve Esâlibuhu*. Ribat: el-Munazzemetu'l-İslamiyye li't-Terbiyeti ve'l-Ulûmi ve's-Sekâfe, 1989.
- Tarık, Abdurrauf Amir. *et-Ta'limu'l-Elektruni ve't-Ta'limu'l-İftirâdi: İtticâhât Alemiyye Muâsara*. Kahire: el-Mecmuatu'l-Arabiyye li'n-Neşri ve't-Tedrib, 2014.
- Zeynati, Muhammed Bişr. "Tevzifu't-Tekniyati'l-Hadîseti fi Ta'limi'l-Lugati'l-Arabiyyeti". *Mecelletu'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve't-Tabiyye HNSJ* 2/4 (Nisan 2021), 635-643.

### ملحق (1) الجداول والرسم الإحصائي

الصفحة	الجدول
ص 6	جدول (1) معامل الصدق والارتباط للاستبانة التجريبية
ص 7	جدول (2) تقسيم العيّنة حسب الجامعة (معامل صدق الاستبانة)
ص 8	جدول (3) تقسيم العيّنة حسب النوع الاجتماعي
ص 9	جدول (4) تقسيم العيّنة حسب النوع الاجتماعي
ص 9	جدول (5) تقسيم العيّنة حسب الجامعة
ص 9-10	جدول (6) معامل ثبات الاستبانة
ص 10	جدول (7) الفروق حسب النوع الاجتماعي
ص 10-11	جدول (8) الفروق حسب اسم الجامعة:
ص 11	جدول (8) الفروق حسب اسم الجامعة:
ص 11-12	جدول (9) المتوسطات والانحرافات المعيارية:
ص 12	جدول (10) تحليل اتجاهات العيّنة

### المُخطّطات

الصفحة	المخطط
ص 7	مخطط (1) معامل صدق الاستبانة- النوع الاجتماعي
ص 8	مخطط (2) معامل صدق الاستبانة- اسم الجامعة
ص 9	مخطط (3) توصيف العيّنة النهائية- النوع الاجتماعي
ص 9	مخطط (4) توصيف العيّنة النهائية- اسم الجامعة

### ملحق (2) أسماء الأساتذة مُحكّمي الاستبانة

الوظيفة	الاسم
الأستاذ المساعد بجامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية ورئيس وحدة الاختبارات والقياس- اسطنبول- تركيا	إسلام يسري الحدقي

وليد السيد	مدير برنامج اللّغة العربية بمعهد اللغات جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية- تركيا- اسطنبول
إسلام ماهر عمارة	الأستاذ المساعد عضو الهيئة التدريسية بكلية الإلهيات السنة التحضيرية جامعة أولوداغ - بورصا- تركيا
سهيلا محسني نژاد	الأستاذة المساعدة عضو الهيئة التدريسية بجامعة الإمام الصادق ورئيسة مركز دراسات تعليم اللّغة العربية للناطقين بغيرها - طهران - الجمهورية الإسلامية الإيرانية
إيهاب عطا	الأستاذ المساعد عضو الهيئة التدريسية ورئيس وحدة تطوير المحتوى بجامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية
مصطفى السيد	الأستاذ المساعد عضو الهيئة التدريسية بجامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية
معصومة حسن زاده	الأستاذة المساعدة عضو الهيئة التدريسية بجامعة المثقفين - طهران - الجمهورية الإسلامية الإيرانية
زينب أونور	الأستاذة المحاضرة وعضو الهيئة التدريسية بجامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية (أعمال الترجمة)

# The Lamentation Poetry and its Significance in the Şadr al-İslām Period

**Abstract:** This study aims to analyze rithā' poetry, which holds a significant place in the literary production of the Şadr al-İslām (early Islamic) period. To this end, literary works of the period, especially poems, will be carefully scrutinized, while tracing the development process of rithā' poems, identifying the themes and topics covered, and exploring the prominent poets of the genre. Additionally, the historical and social context of the period, which played a pivotal role in the emergence and evolution of rithā' poems, will be taken into account. Therefore, sources that shed light on the political, social, and cultural structures of the period will also be examined. The study will also investigate different perspectives and interpretations of rithā' poems and conduct an extensive analysis of the literary understanding and values of the period. The outcomes of this study will demonstrate that rithā' poetry not only embodies a literary genre but also serves as a mirror reflecting the social, cultural, and aesthetic values of the Şadr al-İslām period. This research, characterized by its circumscribed purview, which solely emphasizes the examination of poetic compositions from the Şadrü'l-İslām era, sets itself apart from extant scholarly inquiries on the topic, thereby enriching the academic discourse.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Classical Arabic Poetry, Rithā', Lamentation, Mourning.

Esat  
AYYILDIZ\*



## Şadrü'l-İslām Döneminde Mersiye Şiiri ve Önemi

**Öz:** Bu çalışma, Şadrü'l-İslām dönemi edebiyatında önemli bir yere sahip olan mersiye şiirlerinin analizini amaçlamaktadır. İlk olarak döneme ait edebî eserler, özellikle şiirler incelenecek ve mersiye şiirinin gelişim süreçleri, ele aldığı konular ve öne çıkan şairlere odaklanılacaktır. Bu bağlamda, dönemin tarihi ve sosyal yapısı, mersiye şiirlerinin ortaya çıkışı ve gelişiminde belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, dönemin siyasi, içtimai ve kültürel yapılarına ilişkin kaynaklar da incelenecektir. Çalışma kapsamında mersiye şiirleriyle ilgili farklı görüşler ve yorumlar da tetkik edilecek, dönemin konuyla ilgili edebî anlayışı ve değerleri hakkında bir analiz yapılacaktır. Bu analiz, mersiye şiirlerinin yalnızca bir edebî tür olmadığını, aynı zamanda dönemin sosyal, kültürel ve estetik değerlerini yansıtan bir araç olduğunu da gösterecektir. Yalnızca Şadrü'l-İslām dönemine ait şiiresel kompozisyonların incelenmesine odaklanan ve sınırlandırılmış kapsamıyla temayüz eden bu araştırma, konuyla ilgili mevcut bilimsel çalışmalardan ayrılarak akademik söylemi zenginleştirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Klasik Arap Şiiri, Mersiye, Ağıt, Yas.

\* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. E-Posta: esatayyildiz@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8067-7780>

## Introduction

Love is an indispensable subject in literature that shapes human thoughts and emotions. The portrayal of this emotional connection between individuals, which is one of the most ancient concepts in human history, has been an enduring theme in literature. Emotional bonding plays a pivotal role in shaping human relationships, and literature is an essential medium for expressing such ties. Literary works that delve into subjects such as love, desire, loss, and longing can have a profound impact on readers, enhancing their ability to comprehend and communicate their emotional experiences more effectively. Birth and death are critical milestones that delineate the commencement and cessation of the human experience and represent transformative junctures in individuals' lives. In particular, death highlights the frailty and vulnerability of human existence, profoundly influencing human lives. The loss of a beloved individual can result in enduring pain and sorrow. However, the transformation of this pain into an aesthetic structure has resulted in the emergence of a literary genre, known as *rithā'* (lamentation). *Rithā'* poems, which are similar to panegyrics, are directed towards the deceased and are recited following their passing. The elegy holds a significant position in Arabic literature, serving as a vehicle for expressing grief and sorrow resulting from the loss of a beloved individual.<sup>1</sup>

The elegy has been a highly esteemed form of poetry and is considered an integral component of the traditional *qasīda*. Numerous monothematic elegiac *qasīdas* can be found in the realm of ancient Arabic poetry, which were employed by individuals to express their lamentation over the loss of a cherished individual or object. This poetic form has undergone an evolutionary progression, transitioning from a free verse in its nascent stages to structured verse patterns over time, ultimately culminating in its current form. The subject matter of elegiac poetry encompasses a universal theme that should not be ascribed to any specific community or group. However, it is crucial to acknowledge that elegiac poetry occupies a prominent position within Arabic literature and provides distinct examples of the form.<sup>2</sup>

The primary objective of this scholarly investigation is to conduct an analysis of *rithā'* poetry, a genre of great significance within the literary production of the Şadr al-İslām era. To achieve this aim, a thorough examination of literary works from the period, especially poems, will be carried out, with a focus on

---

<sup>1</sup> Abū 'Alī al-Ḥasan Ibn Raşīq al-Qayrawānī al-Azdī, *al-'Umda fī maḥāsīn al-shi'r wa ādābih*. ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Beirut: Dār al-Jīl, 1401/1981), 1/123.

<sup>2</sup> Fadwā 'Abd al-Raḥīm Qāsim, *al-Rithā' fī al-Andalus 'Aşr Mulūk al-Ṭawā'if* (Nablus: al-Najah National University, Kulliya al-Dirāsāt al-'Ulyā, Master's Thesis, 1423/2022), 2-3.

tracking the developmental trajectory of rithā' poetry. This will entail identifying the themes and topics addressed within the genre and exploring the prominent poets associated with it. Moreover, the study will take into account the historical and social context of the era, which played a pivotal role in the emergence and evolution of rithā' poetry. The research will draw upon sources that shed light on the political, social, and cultural structures of the time. The investigation will also seek to scrutinize various perspectives and interpretations of rithā' poetry, conducting an extensive analysis of the literary understanding and values of the period. Ultimately, the results of this study will reveal that rithā' poetry embodies not only a literary genre but also a reflection of the social, cultural, and aesthetic values of the Şadr al-Islām period.

Given the cultural importance and historical depth of rithā' poetry, it is surprising that there remains a significant gap in our understanding of its evolution and its role during the Şadr al-Islām period. This study aims to fill this gap, contributing to the broader field of Arabic literature and cultural studies. Our methodology will involve a close textual analysis of primary sources, supplemented by historical and socio-cultural context derived from secondary sources. A comparative analysis will be performed between male and female poets to shed light on any potential gender-based distinctions within the genre. The importance of this research lies not only in its potential to enrich our understanding of a significant genre within Arabic literature, but also in its broader implications for understanding the cultural and social dynamics of the Şadr al-Islām period. As we uncover the nuances of rithā' poetry, we also uncover the complexities of the human experience during that time. In doing so, we hope to foster a deeper appreciation for Arabic literature and its historical contexts, both within academia and beyond. Given the universality of themes such as grief and loss, the findings of this research may resonate with readers across cultures and time periods, underscoring the enduring relevance and power of poetry.

## **1. The Rithā' in (Early Islamic) Şadr al-Islām Period**

Arabic elegies are a poetic form that serves as a medium for expressing grief, pain, and sorrow following the death of an individual. These poems typically aim to highlight the positive qualities of the deceased, express the poet's emotional attachment to the individual, and provide a means of solace. While the format of elegies may vary across cultures, the underlying themes and content remain largely consistent. Hagiographical sources suggest that the origins of elegiac poetry can be traced back to the rithā' style, which is said to have been utilized by the first humans. For instance, it is reported that the

Prophet Adam sang a few couplets in elegiac style after the death of his son Abel, who was killed by Cain.<sup>3</sup> Similarly, upon the death of his son, the Prophet Muhammad delivered a discourse in a style akin to rithā', offering words of comfort to the people. Elegiac poetry also features prominently in Islamic tradition, with both 'Alī b. Abī Ṭālib (d. 40/661) and Fāṭima bt. Muḥammad (d. 11/632) recited elegies at the Prophet's grave upon his passing.<sup>4</sup>

To gain a deeper comprehension of the elegies produced during the Ṣadr al-Islām period, it is pertinent to compare these literary works with their pre-Islamic antecedents. During the *Jāhiliyya* (pre-Islamic) period, the Arabs employed poetry as a means of expressing their emotions. After the advent of Islam, the adherence to this poetic tradition persisted, but poetry that contravened Islamic teachings became unacceptable. The primary reason for this was that poets now preferred to compose poetry in accordance with the fundamental principles of the Qur'an and Sunnah. Poetry, which had a significant role in Arab society, entered a new phase with the onset of the Islamic era. While old themes continued to be practiced, a new literary style was developed by incorporating new topics specific to Islam. The emergence and proliferation of Islam resulted in significant transformations in the lives of the Arabs. This new religion completely overturned the prior *Jāhili* (pre-Islamic) way of life, teaching the Arabs new principles and enabling them to live in a manner they had not before. Islam united the Arabs in their belief in God, led them to renounce tribalism, and instilled in them an awareness of the *ummah* (Islamic community) as a whole, thereby teaching them that superiority is not conferred based on one's tribe. Islam brought about profound changes in the intellectual, political, social, and economic spheres of Arab life. Although the Arabs had a rich history, the changes they experienced with the advent of Islam were greater than those at any other time in history.<sup>5</sup>

The genre of elegy, which held a significant place in the pre-Islamic Arabic poetic tradition, retained its importance even after the advent of Islam. Elegiac poets, both before and after Islam, expressed their grief by highlighting the noble qualities and positive characteristics of the deceased. In this context, they conveyed a sense of human helplessness in the face of death, while also honoring the deceased's generosity, nobility, courage, and

---

<sup>3</sup> Seyfullah Korkmaz, "Tokatlı Şâir Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2002), 188-189.

<sup>4</sup> Korkmaz, "Tokatlı Şâir Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi", 188-189; Umar Riḍā Kaḥḥāla, *A'lām al-nisā' fi 'ālamay al-'Arab wa al-Islām* (Beirut: Mu'assasa al-Risāla, n.d.), 4/113; 'Alī b. Abī Ṭālib, *Dīwān al-Imām 'Alī*, ed. Na'īm Zarzūr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyye, n.d.), 97-98.

<sup>5</sup> Jurjī Zaydān, *Ta'rīkh ādāb al-lughā al-'Arabiyya* (Windsor: Hindāwī, 2013), 223-224.



benevolence. At the same time, their expression of sorrow, mourning, and weeping reflected their deep love for the deceased. Through the elegiac form, the poet sought to impart wisdom and understanding about the nature of life, in a simple yet profound way. Some elegies focused on the lives of leaders, leaving a powerful impression on the hearts and minds of readers. Given the frequency of wars during the Islamic period, various forms of elegy were common. This allowed poets ample opportunity to express their emotional pain in heartfelt words that resonated with their audience.<sup>6</sup>

There exist discernible divergences between pre-Islamic and Islamic-era rithā' poems. Notably, disparities in meaning and content arose in rithā' poems authored by polytheist and Muslim poets. In light of the Prophet's endeavors to establish Islamic principles and to secure societal harmony, Muslim poets broached Islamic subjects in their rithā' poems, and integrated the new understandings and principles brought by Islam in their poems. By highlighting the deceased's contributions to Islam and their role in conquests, Muslim poets conferred an Islamic identity upon rithā' poems. Conversely, the mourning poems of polytheist poets persisted in rithā' elements of the Jāhiliyya period. In these poems, polytheist poets adhered to fundamental themes of mourning poetry prevalent in the Jāhiliyya period, such as lamenting the deceased with tears, profound sorrow for their loss, and extolling their virtues in the world.<sup>7</sup>

After the emergence of Islam, the Prophet banned the majority of the customary mourning practices during the Jāhiliyya era. These included loud wailing, and garment rending upon the occasion of a person's death. In contrast, the Prophet encouraged his Companions to express their grief and lament over the deceased. For example, after the Battle of Uhud, Muslims began to weep over the martyrs, and every family was preoccupied with mourning and lamenting for their loved ones. However, the Prophet observed that no one was weeping for his uncle Ḥamza and was deeply saddened by this. As a result, the Prophet shed tears and some of the leading Muslims gathered women to weep and lament for Ḥamza. The women of *Anşār* (a term meaning "helpers", used to refer to the Medinan citizens who welcomed the Prophet Muḥammad and his followers to their city and supported them) wept for Ḥamza until midnight. The Prophet prayed for these mourners and informed them that they could now return to their homes.<sup>8</sup> Following this

---

<sup>6</sup> 'Adhrā 'Awda Ḥusayn, "al-Rithā' fi al-shi'r al-Jāhili wa al-Islāmi", *Majalla al-Ustādh* 208 (1435/2014), 143.

<sup>7</sup> Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi - II: Sadru'l-İslam Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2013), 110-111.

<sup>8</sup> Mehmet Yılmaz, "Hz. Fâtıma'nın Allah Resûlü'ne Mersiye Şiirleri", *Dergiabant* 8/2 (2020), 715.

incident, it became customary among the people of Medina to lament Ḥamza. This situation highlights the significant shift in mourning practices with the emergence of Islam. The Prophet prohibited certain mourning customs that were prevalent during the *Jāhiliyya* era, which involved excessive and often violent displays of grief. In contrast, the Prophet encouraged the expression of grief through weeping and lamenting over the deceased.<sup>9</sup> The example of mourning for Ḥamza further emphasizes the importance of expressing grief and honoring the dead in Islamic culture. This narrative sheds light on the social and cultural practices of the early Islamic community and offers insight into the changes that occurred with the advent of Islam.

The elegiac literature dedicated to cities constitutes a noteworthy theme in Arabic literature. The advent of Islam brought about certain transformations in the cultural practice of composing city elegies. In the poetry of the pre-Islamic *Jāhiliyya* era, city elegies predominantly focused on palaces, castles, or the decline of sovereignties, rather than on the cities themselves. This observation supports the claim that the genre of city elegies emerged as an independent poetic subject during the Abbasid period (750-1258). During the Ṣadr al-Islām period, however, there are no recorded elegies dedicated to cities or states in its early stages. This is attributed to the fact that this period coincided with the pinnacle of Islamic power. During the reign of the Prophet and the first four guided caliphs, Islam spread over vast territories and, despite changes in the administration of cities, there were no disastrous events, such as destruction and devastation, to be lamented in the elegies. While internal conflicts, particularly during 'Alī's reign, caused instability, the spread of Islam through conquests improved the physical conditions of cities. As a result, despite unfavorable political circumstances, the necessary conditions for the composition of city elegies had not yet emerged.<sup>10</sup>

## 2. Elegies Composed by Male Poets in the Ṣadr al-Islām Period

The elegiac genre in Arabic literature is often associated with female productivity, evincing a certain inspiration that is occasionally compared to Jewish culture. The theme of *rithā'*, one of the prominent subjects in Arabic literature, appears in the poetry of the Old Testament as well. In both cultures, these poems express grief over the death of a beloved relative or a heroic figure who has been slain in battle. However, it has been suggested

---

<sup>9</sup> Yılmaz, "Hz. Fâtıma'nın Allah Resûlü'ne Mersiye Şiirleri", 715; Sayyid b. Ḥusayn al-'Affānī, *Fursān al-nahār min al-ṣaḥābah al-akhyār* (Jiddah: Dār Mājid 'Asīrī, n.d.), 2/515-516

<sup>10</sup> Yakup Göçemen, "Cāhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (June 2020), 287.

that the elegiac genre in Hebrew differs from its Arabic counterpart in one crucial aspect. Notably, the most famous example of mourning in the Old Testament features a male mourner, whereas, in Arabic mourning ceremonies, elegies are typically composed by women.<sup>11</sup> While it is true that ancient Arab women were involved in the art of mourning, it is also worth noting that during the Şadr al-Islâm period, the most famous poets who practiced the art of mourning were men.

The preponderance of elegiac compositions by male poets during the Şadr al-Islâm period is likely attributable to the large number of wars that took place during this era and their consequent influence on the literary form of elegy. The loss of life that occurred on the battlefield was frequently mourned through elegies, and this culture of war continued to shape the elegiac tradition throughout the Şadr al-Islâm period. In fact, the practice of taking oaths to avenge the deaths of warriors and to intimidate adversaries was a common feature of elegies composed during the Jâhiliyya period and persisted among Muslim poets such as Ka'b b. Mâlik (d. 50/670) and Ḥassân b. Thâbit (d. 60/680 [?]) during the Şadr al-Islâm period. The same tradition is observed in the poetry of other poets such as Umayya b. Abî al-Şalt (d. 8/630 [?]), Ḍirâr b. Khattâb (d. 12/633 [?]), and 'Abdullah b. al-Ziba'râ (d. 15/636 [?]), who aligned with the polytheist forces for a certain period.<sup>12</sup>

It is widely recognized that the compositional structures that emerged in pre-Islamic rithâ' poems persisted in subsequent centuries of Arabic literature.<sup>13</sup> The Şadr al-Islâm period, which immediately followed the end of the Jâhiliyya period, was particularly close to these traditions in this regard. However, it is erroneous to assume that the rithâ' poems composed during the Şadr al-Islâm period were mere repetitions of pre-Islamic lament traditions. Islam explicitly forbade the beliefs and customs of the Jâhiliyya period and replaced them with a new belief system and way of thinking that ultimately affected the society's way of life and literary productions. As early as the advent of Islam, elegies began to incorporate concepts introduced by Islam, such as Allah, the hereafter, martyrdom, and *jihad* (a term often translated as "struggle" or "striving", which in the Islamic context can refer to a range of efforts from personal spiritual struggle to armed struggle for the sake of God). For instance, Khubayb b. 'Adî (d. 4/625), who was captured, taken to Mecca, and subsequently tortured by the Meccan polytheists during the expedition of al-

---

<sup>11</sup> Ilse Lichtenstadter, "Geschichte in dichterischem Gewand in der alten arabischen Literatur", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 133/1 (1983), 33.

<sup>12</sup> M. Faruk Toprak, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/221.

<sup>13</sup> Shawqî Dayf, *al-Rithâ'* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, n.d.), 9.

Rajī' between the Muslims and the Meccans, incorporated these new Islamic concepts in the elegy he sang for himself before his death. This has been cited by contemporary scholars as evidence that the elegies of this period were influenced by the tenets of Islam.<sup>14</sup> Khubayb b. 'Adī's poem in question is as follows:

1. "لَقَدْ جَمَعَ الْأَحْزَابُ حَوْلِي وَالْبُؤَى قَبَائِلَهُمْ وَاسْتَجْمَعُوا كُلَّ مَجْمَعٍ
2. وَكُلَّهُمْ مُبَدِي الْعَدَاوَةِ جَاهِدٌ عَلَيَّ لِأَنِّي فِي وَثَاقٍ بِمَصِيعٍ
3. وَقَدْ جَمَعُوا أَبْنَاءَهُمْ وَنِسَاءَهُمْ وَقُرْبَتٌ مِنْ جِدْعٍ طَوِيلٍ مُنْعٍ
4. إِلَى اللَّهِ أَشْكُو عُزْبَتِي ثُمَّ كُرْبَتِي وَمَا أُرْصَدَ الْأَحْزَابُ لِي عِنْدَ مَصْرَعِي
5. فَذَا الْعَرْشِ، صَبْرِي عَلَى مَا يُرَادُ بِي فَقَدْ بَضَعُوا لِحْمِي وَقَدْ يَاسَ مَطْمَعِي
6. وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ وَإِنْ يَشَاءُ يُبَارِكُ عَلَيَّ أَوْصَالَ شِلْوٍ مُمَزَّعٍ
7. وَقَدْ خَيْرُونِي الْكُفْرَ وَالْمَوْتَ دُونَهُ وَقَدْ هَمَلْتَ عَيْنَايَ مِنْ غَيْرِ مَجْزَعٍ
8. وَمَا بِي حِذَارُ الْمَوْتِ، إِنِّي لَمَيْتٌ وَلَكِنْ حِذَارِي جَحْمُ نَارٍ مُلْفَعٍ
9. فَوَاللَّهِ مَا أَرْجُو إِذَا مِتُّ مُسْلِمًا عَلَيَّ أَيُّ جَنْبٍ كَانَ فِي اللَّهِ مَصْرَعِي
10. فَلَسْتُ بِمُبْدٍ لِلْعُدُوِّ تَحَشَّعًا وَلَا جَزَعًا إِنِّي إِلَى اللَّهِ مَرْجِعِي"

"1. The factions gathered around me, brought together their tribes and assembled all the groups.

2. They all showed hostility towards me and behaved in an aggressive manner, for I am tightly bound with chains.

<sup>14</sup> M. Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 40-41.

3. *They had brought their women and sons together, and I was brought close to a long, sturdy tree trunk.*
4. *I complain to God about my exile, my suffering, and the fate that the enemy groups have planned for me.*
5. *O Lord of the Throne, grant me patience to endure the evil they have planned for me. They have torn my flesh apart. My hopes were dashed.*
6. *This is the work of God. If He wishes, He will bless the severed limbs.*
7. *They gave me the choice between disbelief and death. My eyes were wet, but not because of fear.*
8. *I am not afraid of death. I am already dead. But I fear the vast fire of hell.*
9. *I swear by God. If I die as a Muslim, I will not care how my death came about in God's cause.*
10. *I will not bow down to the enemy or show any signs of fear. For my return is to God.*<sup>15</sup>

The poem above is a narration of the poet's experience of being surrounded and persecuted by hostile factions. The first verse sets the scene of the factions coming together, while the second describes their aggressive behavior towards the poet, who is bound in chains. In the third verse, the factions have brought their families to witness the poet's punishment, which is to be carried out near a sturdy tree trunk. The fourth verse sees the poet complaining to God about his exile, suffering, and the fate that his enemies have planned for him. This is followed by a prayer in the fifth verse for patience to endure the evil that has been planned for the poet. The poet acknowledges the physical harm that has been inflicted upon him and the disappointment of dashed hopes. In the sixth verse, the poet submits to the idea that his situation is the work of God, and if it is His will, He will bless the severed limbs. The seventh verse emphasizes that the factions have given the poet a choice between disbelief and death. The eighth verse reveals that the poet is not afraid of death, as he considers himself already dead, but he does fear the vast fire of hell. The ninth verse sees the poet swearing an oath by God that he will not care how he dies as long as he dies as a Muslim in God's cause. The final verse is a declaration of the poet's refusal to bow down to the enemy or show any signs of fear, as he believes his return is to God. Overall, the poem is a powerful expression of the poet's faith and determination in the face of persecution and adversity, and his unwavering

---

<sup>15</sup> Ibn Hīshām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, ed. Muşţafā al-Saqqā - İbrāhīm al-Abyārī - 'Abd al-Ĥafīz al-Shalabī (Egypt: Muşţafā al-Bābī al-Ĥalabī wa Awlāduh, 1375/1955), 2/176-177.

commitment to God. It showcases the poet's deep spirituality and his willingness to endure suffering and even death for his beliefs.

The demise of Khubayb was a source of great sorrow for the Muslim community, leading several poets to express their grief through elegiac compositions. Among them was Ḥassān b. Thābit (d. 60/680 [?]), an illustrious poet from the Ṣadr al-Islām era, lamented Khubayb's passing in a poignant poem:

1. مَا بَالُ عَيْنِكَ لَا تَرَقَا مَدَامِعُهَا سَحًا عَلَى الصَّدْرِ مِثْلَ اللُّوْزِ الْقَلِقِ

2. عَلَى خُبَيْبٍ فَتَى الْفَتِيَانِ قَدْ عَلِمُوا لَا فَاشِلٍ حِينَ تَلْقَاهُ وَلَا نَزِقٍ

3. فَادْهَبْ خُبَيْبُ جَزَاكَ اللَّهُ طَيِّبَةً وَجَنَّةَ الْخُلْدِ عِنْدَ الْحُورِ فِي الرُّقُقِ

4. مَاذَا تَقُولُونَ إِنْ قَالَ النَّبِيُّ لَكُمْ حِينَ الْمَلَائِكَةُ الْأَبْرَارُ فِي الْأَقْفِ

5. فِيمَ قَتَلْتُمْ شَهِيدَ اللَّهِ فِي رَجُلٍ طَاغَ قَدِ اوعَثَ فِي الْبُلْدَانِ وَالرُّفُقِ

"1. What happened to your eyes? Tears flow incessantly from your eyes like moving pearls, without any remedy for your eye sockets.

2. (These eyes) weep for Khubayb. When facing him, you can see that he is not untalented or ill-tempered.

3. (Go ahead) Khubayb! May Allah reward you with good rewards and the companionship of houris in eternal paradise.

4. While there are sinless angels on the horizon, what will you answer when the Prophet asks you about this?

5. Why did you kill Allah's martyr for a tyrant and his companions who commit crimes all over the land?"<sup>16</sup>

The poem is structured in five verses, with each verse conveying a different emotion or message. In the first verse, the poet describes the tears that flow from his eyes upon hearing the news of Khubayb's death. The use of the metaphor "moving pearls" emphasizes the beauty of the tears and the sorrow they represent. However, the tears are also described as "without remedy,"

<sup>16</sup> Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, 2/177.

which suggests that there is no cure for the grief that the poet and the Muslim community feel over Khubayb's death. In the second verse, the poet suggests that he was a talented and virtuous individual. The use of the phrase "not untalented or ill-tempered" serves to emphasize Khubayb's positive qualities and to contrast them with the actions of his captors. In the third verse, the poet bids farewell to Khubayb and expresses his hope that Allah will reward him with good rewards and the companionship of houris in paradise. This verse serves as a reminder that the ultimate goal for Muslims is to attain paradise, and that death is not the end, but rather a transition to a better life. In the fourth verse, the poet turns his attention to Khubayb's killers and addresses them directly. He asks them how they will answer to the Prophet when he questions them about their actions, and implies that they will be held accountable for their deeds. The reference to "sinless angels" on the horizon serves to highlight the contrast between the killers' actions and the purity of the angels. Finally, in the fifth verse, the poet questions the motives of Khubayb's killers and asks why they would kill Allah's martyr for the sake of a tyrant and his criminal companions. This verse serves as a condemnation of the killers' actions and a reminder of the importance of standing up for what is right, even in the face of adversity.

Ḥassān b. Thābit sometimes utilizes common themes used in pre-Islamic poetry in his works. For instance, in the opening lines of his elegy for Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib (d. 3/625), he focuses on a land whose traces have been erased, which was a common theme in pre-Islamic poetry. Through his poetry, Ḥassān b. Thābit pays tribute to Ḥamza and captures the essence of the Arab poetic tradition:

1. "هَلْ تَعْرِفُ الدَّارَ عَفَا رَسْمَهَا بَعْدَكَ صَوْبُ الْمُسْبِلِ الْهَاطِلِ

2. بَيْنَ السَّرَادِيحِ فَأَدْمَانَةٍ فَمَدْفَعِ الرُّوحَاءِ فِي حَائِلِ

3. سَاءَ لَهَا عَنْ ذَاكَ فَاسْتَعْجَمْتَ لَمْ تَدْرِ مَا مَرْجُوعَةُ السَّائِلِ

4. دَعُ عَنكَ دَارًا عَفَا رَسْمَهَا وَابِكِ عَلَى حَمْرَةَ ذِي النَّائِلِ

5. الْمَالِي الشَّيْزِي إِذَا أُعْصَفَتْ غَبْرَاءُ فِي ذِي الشَّبِيمِ الْمَاحِلِ"

"1- Do you know the land whose traces were erased by the torrential rains

*after you?...*

2. ...*Between the highlands and Udmāna and in Madfa' al-Rawḥā' in the Ḥā'il.*

3- *I asked it (i.e. the land) about him (i.e. Ḥamza). It didn't answer and didn't know how to answer the questioner.*

4- *Forget the land whose trace is gone and weep for Ḥamza, the bestower!...*

5. ...*(Weep for Ḥamza's death), who filled (food bowls made from the) al-Shīzā (tree) on cold and windy winter days..."*<sup>17</sup>

This elegy was written after the death of Ḥamza, the uncle of the Prophet Muhammad. The poem speaks of a land that has been washed clean of its traces by torrential rains, and the poet asks if the land remembers Ḥamza. The poem then describes the location of the land, which is between the highlands and Udmāna, and in Madfa' al-Rawḥā' in the Ḥā'il. The speaker then says that he asked the land about Ḥamza, but it did not answer and did not know how to respond to the question. The speaker tells the reader to forget about the land whose traces have been erased and instead weep for Ḥamza, who was known for his generosity and kindness. This section ends by praising Ḥamza and his acts of kindness, specifically mentioning how he would fill food bowls made from the al-Shīzā tree on cold and windy winter days. The elegy is a mournful tribute to Ḥamza and his virtuous character, and it highlights the emotional impact of his death on the Muslim community.

Elegy poets often convey in their works a sense of helplessness and despair in the face of grief, suggesting that there is no way to escape their overwhelming emotions. However, this sentiment is not universal in all elegies. Some poems address the challenge of finding solace and enduring through patience, while others emphasize the spiritual legacy left behind by the deceased as a source of comfort. The elegies written for Prophet Muḥammad provide excellent examples of this, as his life and teachings left a precious legacy for Muslims to draw upon. Ka'b b. Mālik, for instance, expressed his profound sorrow at the death of Caliph Uthmān (d. 35/656) in his elegy for him, acknowledging that there seemed to be no recourse to find comfort or patience.<sup>18</sup>

In contrast, 'Abdullah b. Rawāha's (d. 8/629) elegy for the martyrdom of Ḥamza highlights the importance of patience, particularly that of the Prophet

---

<sup>17</sup> Ḥassān b. Thābit, *Dīvān Ḥassān b. Thābit*, ed. 'Abd A. Muhennā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1414/1994), 194.

<sup>18</sup> Mahmut Üstün, "Klasik Arap Şiirinde Mersiye", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (January 2021), 401.



Muhammad. The poem in question reads as follows:

1. "بَكَتْ عَيْنِي وَحَقَّ لَهَا بُكَاهَا وَمَا يُغْنِي الْبُكَاءُ وَلَا الْعَوِيلُ
2. عَلَى أَسَدِ الْإِلَهِ غَدَاةَ قَالُوا أَحْمَزَةُ ذَاكُمُ الرَّجُلُ الْقَتِيلُ
3. أَصِيبَ الْمُسْلِمُونَ بِهِ جَمِيعاً هُنَاكَ وَقَدْ أَصِيبَ بِهِ الرَّسُولُ
4. أبا يَعْلَى لَكَ الْأَرْكَانُ هُدَّتْ وَأَنْتَ الْمَاجِدُ الْبِرُّ الْوَصُولُ
5. عَلَيْكَ سَلَامٌ رَبِّكَ فِي جَنَانٍ مُخَالِطُهَا نَعِيمٌ لَا يَزُولُ
6. أَلَا يَا هَاشِمَ الْأَخْيَارِ صَبِراً فَكُلُّ فِعَالِكُمْ حَسَنٌ جَمِيلُ
7. رَسُولُ اللَّهِ مُصْطَبِرٌ كَرِيمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ يَنْطِقُ إِذْ يَقُولُ
8. أَلَا مَنْ مَبْلَغُ عَنِّي لَوْيًّا فَبَعْدَ الْيَوْمِ دَائِلَةٌ تَدُولُ
9. وَقَبْلَ الْيَوْمِ مَا عَرَفُوا وَذَاقُوا وَقَائِعَنَا بِهَا يُشْفَى الْغَلِيلُ
10. نَسِيتُمْ ضَرْبَنَا بِقَلْبِ بَدْرِ غَدَاةَ أَتَاكُمُ الْمَوْتُ الْعَجِيلُ
11. غَدَاةَ ثَوَى أَبُو جَهْلٍ صَرِيعاً عَلَيْهِ الطَّيْرُ حَائِمَةٌ تَجُولُ
12. وَعُتْبَةُ وَابْنُهُ خَرَا جَمِيعاً وَشَيْبَةُ عَضَهُ السَّيْفُ الصَّقِيلُ
13. وَمَتْرَكْنَا أُمِيَّةً مُجْلِعِباً وَفِي حَيْرُومِهِ لَدُنْ نَبِيلُ
14. وَهَامَ بَنِي رَبِيعَةَ سَائِلُوهَا فَفِي أَسَافِنَا مِنْهَا قُلُوبُ

15. أَلَا يَا هِنْدُ فَبِكِي لَا تَمَلِّي فَأَنْتِ الْوَالِدَةُ الْعَبْرَى الْهَبُولُ

16. أَلَا يَا هِنْدُ لَا تُبَدِي شِمَاتًا بِحَمَزَةٍ إِنَّ عَزِّكُمْ ذَلِيلٌ

"1. My eyes shed tears and had every right to do so. However, crying and lamenting does not serve any purpose.

2. On the day of his death, they asked if the slain man could be Ḥamza, the Lion of God.

3. With his death, all Muslims suffered calamity. The Prophet also suffered calamity.

4. O Abū Ya'la (Ḥamza)! The foundational pillars have collapsed for you. You are an honorable, good, and friendly person.

5. May the peace of your God be upon you in heaven, in eternal bliss.

6. O distinguished Hashimite clan! Be patient! All of your deeds were good and beautiful.

7. The Messenger of Allah is patient and noble. When he speaks, he speaks with Allah's command.

8. Who will deliver a message from me to Lu'ayy? Today, war will take place.

9. They had never tasted our wars, where our thirst for revenge was quenched, before this day and did not know.

10. You have all forgotten the blow we struck at the well of Badr on the morning when sudden death struck you.

11. You have forgotten the day when Abū Jahl fell to the ground, and the birds of prey circled around him.

12. You have forgotten the day when 'Utba and his son fell to the ground, and Shayba was struck by a sharp sword.

13. We left the evil Umayya with an arrow between his ribs.

14. Ask Banū Rabī'a! Our swords have notched due to them.

15. O Hind! Weep and lament! You have suffered loss. Your eyes are tearful and you are at a disadvantage.

16. *O Hind! Do not rejoice in Ḥamza's death! Your glory is ignominy.*<sup>19</sup>

This elegy is a collection of statements and rhetorical questions that express the sorrow and anger of the writer over the death of Ḥamza, a notable figure in Islamic history. The writer emphasizes the significance of Ḥamza's death as a calamity for all Muslims and the Prophet Muḥammad himself. The poet also speaks of the need for patience and the futility of excessive grieving. He urges the Hashimite clan to remain steadfast, reminding them that all their deeds were good and beautiful. The Messenger of Allah is described as patient and noble, speaking only with Allah's command. The poet reminds the audience of the victories of the Muslims in the past and the defeats inflicted on their enemies. The poet also challenges Lu'ayy to war, confident in the Muslims' ability to avenge Ḥamza's death. The poet then mentions the evils of Umayya and Banū Rabī'a, both of whom have suffered at the hands of the Muslims. The text concludes with a plea to Hind, urging her to refrain from rejoicing in Ḥamza's death. The poem warns that glory attained through such means is ignominious and will ultimately lead to disadvantage. Overall, the text expresses grief over Ḥamza's death and the sense of loss it brings to the Muslim community. The writer emphasizes the need for patience, confidence in Allah's command, and the importance of avenging Ḥamza's death.

As previously mentioned, the prevalence of male poets in the art of elegy during this period can be attributed to the loss of friends and companions by the poets who fought for Islam. One such poet, Ka'b b. Mālik, composed his elegies not for the sake of gaining financial gain from his patrons or relatives, but rather for the Muslim pioneers and heroes. Ka'b b. Mālik believed that those who died for the cause of Islam attained a high rank, and thus composed his elegies as a tribute to their sacrifice.<sup>20</sup> Following the death of 'Ubayda b. al-Ḥārith b. al-Muṭṭalib (d. 2/624), who was martyred in the Battle of Badr due to a wound in his foot, Ka'b b. Mālik recited the following elegy:

1. "أَيَا عَيْنٍ جُودِي وَلَا تَبْخَلِي بِدَمْعِكَ حَقًّا وَلَا تَنْزُرِي

2. عَلَى سَيْدٍ هَدَانَا هَلَكُهُ كَرِيمِ الْمَشَاهِدِ وَالْعُنُصُرِ

3. جَرِيءِ الْمُقَدَّمِ شَاكِي السَّلَاحِ كَرِيمِ النَّثَا طَيْبِ الْمَكْسِرِ

<sup>19</sup> Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, 2/162-163.

<sup>20</sup> Murat Gök, *Ka'b. b. Mālik'in Hayatı ve Kişiliği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2010), 82-83.

4. عُبَيْدَةُ أُمْسَى وَلَا نَرْتَجِيهِ لِعُرْفِ عَرَانَا وَلَا مُنْكَرِ

5. وَقَدْ كَانَ يَحْمِي غَدَاةَ الْفَتَا لِ حَامِيَةِ الْجَيْشِ بِالْمَيْتَرِ

"1. O eye! Shed your tears abundantly and do not withhold them, nor diminish them with miserliness.

2. Cry for a master! His death has devastated us, his appearance was noble and his lineage was high-born.

3. He was a man of great character, who rushed to the frontlines of battle, armed and endowed with fine qualities.

4. 'Ubayda set out at dusk, and we do not expect any good or evil from him.

5. On the morning of the battle, he defended his cause with his sword, just as the army protected it."<sup>21</sup>

This poem expresses grief and lamentation over the death of an individual, referred to as *sayyid* or master. The poet urges the eyes to shed tears freely without holding back, emphasizing the importance of mourning without restraint. The poem describes the deceased as a person of high rank and noble nature, who led the charge in battle and was skilled in arms. The name "Ubayda" is mentioned, and it is suggested that he went out at dusk and will not bring either good or bad to those mourning his death. The poem ends by comparing the protection of the individual's cause in battle to the protection of a sword-wielding army. This poem represents a common theme in elegiac poetry throughout history, which is the expression of grief and sorrow over the loss of a prominent individual. The focus on the deceased's noble character and achievements in battle reflects the importance placed on honor and bravery in this cultural context. The use of rhetorical questions and commands to the reader to mourn freely highlights the emotional intensity of the poem and the significance of mourning in the cultural context of the time. Overall, the poem serves as a tribute to the deceased and an expression of the pain and sorrow felt by those who knew him.

### 3. Elegies Composed by Female Poets in the Şadr al-İslām Period

Numerous Arab scholars, including Shawqī Ḍayf (d. 1426/2005), have posited that Arab women generally surpassed male poets in their ability to compose

<sup>21</sup> Ibn Hīshām, *al-Sīra al-Nabawīyya*, 2/24-25.

rithā' poetry. Dayf attributes this phenomenon to women's heightened emotional intelligence.<sup>22</sup> This widely held belief finds support in the evidence that demonstrates that the art of rithā' was not abandoned by women during the Şadr al-Islām period, and was instead associated with female intelligence and productivity. There are several records of women poets who were involved in the art of elegy during this era, with the elegies composed by female relatives of the Prophet Muḥammad being particularly noteworthy. For instance, following the demise of her nephew, Şafīyya bt. 'Abd al-Muṭṭalib (d. 20/641), the aunt of the Prophet Muḥammad, composed the following elegy:

1. "أَلَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنْتَ رَجَاءَنَا وَكُنْتَ بِنَا بَرًّا وَلَمْ تَكُ جَافِيَا

2. وَكُنْتَ رَحِيمًا هَادِيًا وَ مُعَلِّمًا لِيُكِّ عَلَيْكَ الْيَوْمَ مَنْ كَانَ بَاكِيًا

3. فِدَى لِرَسُولِ اللَّهِ أُمِّي وَخَالَتِي وَعَمِّي وَنَفْسِي وَمَالِيَا

4. فَلَوْ أَنَّ رَبَّ النَّاسِ أَبْقَى نَبِيَنَا سَعِدْنَا وَلَكِنْ أَمْرُهُ كَانَ مَاضِيَا

5. عَلَيْكَ مِنَ اللَّهِ السَّلَامُ تَحِيَّةٌ وَأَدْخِلْتَ جَنَّاتٍ مِنَ الْعَدْنِ رَاضِيَا"

"1. O Messenger of God! You were our hope, you were our goodness, and you never were a rude person.

2. You were merciful, a guide and a teacher. Today, everyone who cries, let them cry for you.

3. My mother, my aunt, my uncle, my soul, and my property are all sacrificed for the Messenger of God.

4. If only God of the mankind had made His Prophet immortal. We would have rejoiced, but His decree has been fulfilled.

5. The peace and blessings of God be upon you. You are entered into the gardens of Eden, content and pleased."<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Shawqī Dayf, *al-Rithā'*, 8.

<sup>23</sup> Zaynab bt. 'Alī Fawwār, *al-Durr al-manthūr fī ṭabaqāt al-khudūr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya 1999), 2/15.

In the elegy quoted above, the poet mourns the loss of the Prophet and praises his many virtues and accomplishments. In the first verse, the poet addresses the Prophet as the "Messenger of God" and expresses the sentiment that he was the people's hope and goodness, and was never a rude person. This sentiment is reflective of the Prophet's position as a spiritual leader and role model. The second verse continues to praise the Prophet's character, specifically highlighting his mercy and his role as a guide and teacher. The poet then calls upon all those who mourn to grieve for the Prophet. In the third verse, the poet expresses a profound devotion to the Prophet, declaring that she would sacrifice her mother, aunt, uncle, soul, and property for him. This is indicative of the deep love and reverence that the Prophet inspires in many Muslims. The fourth verse is a lamentation for the Prophet's mortality. The author expresses a desire for the Prophet to be made immortal by God, but acknowledges that this was not to be. This verse reflects the Islamic belief that the Prophet was a human being and not divine, and thus subject to mortality like all other human beings. Finally, the poem concludes with a prayer for the Prophet, asking that the peace and blessings of God be upon him and that he be granted entry into the gardens of Eden. This is a common sentiment expressed in Islamic poetry, as the gardens of Eden are believed to be the final abode of the righteous after death. Overall, the poem is a poignant expression of love, reverence, and mourning for the Prophet Muḥammad, highlighting his virtues and accomplishments and expressing a deep sense of loss at his passing.

Faṭıma bt. Muḥammad, the daughter of the Prophet of Islam, experienced profound sorrow upon the death of her father just like Şafıyya. Upon returning home after his burial, she recited the following elegy in the presence of the women gathered around her:

1. "إِغْبِرِ آفَاقُ السَّمَاءِ وَكُوِّرَتْ شَمْسُ النَّهَارِ وَأَظْلَمَ الْعَصْرَانِ

2. فَالْأَرْضُ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّ كَثِيْبَةٌ أَسْفًا عَلَيْهِ كَثِيْرَةٌ الرَّجْفَانِ

3. فَلِيْبِكِهِ شَرْقُ الْبِلَادِ وَعَرْبُهَا وَلِيْبِكِهِ مُضَرٌّ وَكَلَّ يَمَانِي

4. وَلِيْبِكِهِ الطَّوْرُ الْمُعْظَمُ جَوْهُ وَالْبَيْتُ ذُو الْأَسْتَارِ وَالْأَرْكَانِ

5. يَا خَاتَمَ الرُّسُلِ الْمُبَارَكِ ضَوْؤُهُ صَلَّى عَلَيْكَ مُنْزَلُ الْفُرْقَانِ"

- “1. The horizons of the sky are dusted. The sun of the day was wrapped up (and extinguished). The two periods of time (i.e. both day and night) darkened.
2. The earth is sad after the Prophet’s (death). It often shakes because of its sadness.
3. Let the east and west of the countries weep for him. Let the tribe of Muḍar and every Yemenite also weep.
4. Let the great mountain, whose air is great, weep. Let the (holy) house with its coverings and foundations weep.
5. O last of the prophets, whose light is holy. May God who sent down the Qur’an (to you) bless you.”<sup>24</sup>

Faṭīma’s first verse uses the imagery of the sky and sun to convey a sense of darkness and mourning. The phrase “the horizons of the sky are dusted” suggests a lack of clarity or visibility, while the sun being “wrapped up” and “extinguished” implies a sense of finality and loss. The idea that both day and night have darkened could be interpreted as a metaphor for the widespread impact of the Prophet’s death on all aspects of life. The second verse suggests that the earth itself is mourning, as it “often shakes because of its sadness.” This could be seen as a reflection of the deep emotional impact of the Prophet’s passing on all living things. The third and fourth verses call for widespread mourning, with the east and west of countries, the tribe of Muḍar, every Yemenite, the great mountain, and the holy house all urged to weep. This suggests that the Prophet’s death was felt as a profound loss not only by those who knew him personally, but by all who recognized his significance. The final verse addresses the Prophet directly, describing him as “the last of the prophets, whose light is holy.” The phrase “may God who sent down the Qur’an (to you) bless you” suggests a sense of reverence and gratitude for the Prophet’s role in bringing Islam to the world. Overall, the passage reflects a deep sense of loss and mourning for the Prophet, and a recognition of his profound significance in Islamic tradition.

During the Şadr al-Islām period, women poets composed elegies not only for the Prophet but also for historical figures who were closely associated with him or for warriors who were martyred in wars. One such example is Hind bt. Uthātha b. ‘Ibād b. al-Muṭṭalib (d. 10/631 [?]), who composed an elegy for ‘Ubayda b. al-Hārith b. al-Muṭṭalib (d. 2/624). This highlights the broader tradition of mourning and commemoration among Muslim women, which

---

<sup>24</sup> Abū Ishaq İbrāhīm b. ‘Alī al-Ḥusrī al-Qayrawānī, *Zahr al-ādāb wa thamar al-albāb*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Bijāwī (s.l.: Dār Iḥya’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1372/1953), 1/32.

extended beyond the Prophet to include other important figures and events. The composition of elegies for these individuals also reflects the cultural and literary practices of the time, in which poetry was an important means of expressing emotions and conveying social and political messages. The poem in question reads as follows:

1. "لَقَدْ ضَمَّنَ الصَّفْرَاءُ مَجْدًا وَسُودُدًا وَحِلْمًا أُصِيلًا وَافْرَ اللَّبِّ وَالْعَقْلِ
2. عُبَيْدَةَ فَأَبْكِيهِ لِأَضْيَافِ عَرَبِيَّةٍ وَأَرْمَلَةً تَهْوِي لِأَشْعَثِ كَالْجَذَلِ
3. وَبِكِّيهِ لِلْأَقْوَامِ فِي كُلِّ شَتْوَةٍ إِذَا احْمَرَّ آفَاقُ السَّمَاءِ مِنَ الْمَحَلِّ
4. وَبِكِّيهِ لِلْأَيْتَامِ وَالرِّيحِ زَفْرَةً وَتَشَشِيبُ قَدِيرٍ طَالَمَا أَزِيدَتْ تَغْلِي
5. فَإِنْ تُصْبِحُ النَّيْرَانَ قَدْ مَاتَ ضَوْءُهَا فَقَدْ كَانَ يُدْكِيهِنَّ بِالْحَطَبِ الْجَزَلِ
6. لِطَارِقِ لَيْلٍ أَوْ لِمُلْتَمِسِ الْقَرَى وَمُسْتَبِحِ أَصْحَى لَدَيْهِ عَلَى رَسْلِ

"1. *al-Şafrā'* (the area located between Mecca and Medina) has embraced honor, respect, wisdom, nobility, courage, and intellect (i.e. 'Ubayda)...

2. ...*(Because)* 'Ubayda (was buried there). Cry for him, on behalf of the guests who come from afar and on behalf of the widow who leans over the disheveled man.

3. When the horizon of the sky turns red due to drought every winter, cry for him on behalf of those who are in need.

4. When the wind blows violently, cry for him because he used to light the fire under the pot that would boil and bubble.

5. When the light of the fire goes out, he would light it again with thick sticks...

6. ...*(He kept the fire alive)* for those who knock on his door at night, for those who want to be entertained, and for those who bark to guide dogs because they lost their way. They would easily stay with him."<sup>25</sup>

The elegy by Hind bt. Uthātha is a tribute to the generosity and virtuous

<sup>25</sup> Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, 2/41-42.



character of 'Ubayda, a person buried in a specific place called al-Şafra'. The poet implies that the place has become a symbol of honor, respect, wisdom, nobility, courage, and intellect because of 'Ubayda's presence there. The elegy highlights how 'Ubayda had a positive impact on those around him, including a grieving widow and guests he entertained during his life. The third and fourth verses depict how he helped those in need during times of famine and how he persevered in harsh weather conditions. In the fifth and sixth verses, the poet emphasizes how 'Ubayda welcomed and assisted those who came to him in need, including travellers seeking shelter. Overall, the elegy celebrates the virtues of 'Ubayda and how his presence has positively influenced the place where he is buried.

## Conclusion

In conclusion, the importance of rithā' or lamentation poetry during the Şadr al-Islām period is of utmost significance. This genre of poetry, which originated in pre-Islamic Arabia, was instrumental in conveying grief, sorrow, and mourning, and served as a tool for coping with trauma and devastation. The use of vivid imagery, symbolism, and metaphors by poets enabled them to capture the essence of human emotion and create a lasting impact on their audience. The period of Şadr al-Islām was a time of great upheaval and social change in the Islamic world, marked by political instability, economic uncertainty, and religious tension. Rithā' poetry was vital in expressing grief and mourning, and it also affirmed the values and beliefs of the Islamic faith. Many rithā' poems included religious themes and references to the Qur'an and the life of the Prophet Muḥammad, underscoring the importance of piety, devotion, and submission to God. This helped to shape the religious and cultural identity of the Islamic community during the Şadr al-Islām period. Lamentation poetry remains a testament to the enduring power of art and expression and a reminder of the human capacity to find beauty and meaning in even the darkest of circumstances.

The predominance of elegies composed by male poets during the Şadr al-Islām period can be attributed to the numerous wars that took place during this era and their impact on the elegiac literary form. Elegies were commonly used to mourn the loss of life on the battlefield, and this culture of war had a lasting effect on the elegiac tradition throughout the Şadr al-Islām period. In fact, the practice of taking oaths to avenge the deaths of warriors and intimidate adversaries was a recurrent feature of elegies composed during the Jāhiliyya period, and this practice persisted among Muslim poets such as Ḥassān b. Thābit (d. 60/680 [?]) and Ka'b b. Mālik (d. 50/670) during the Şadr al-Islām period. Similar traditions can be observed in the poetry of other poets

such as Umayya b. Abī al-Şalt (d. 8/630 [?]), ‘Abdullah b. al-Ziba’rā (d. 15/636 [?]), and Ɖirār b. Khattāb (d. 12/633 [?]), who aligned with the polytheist forces for a certain period. Several Arab scholars have put forth the argument that Arab women exhibited superior compositional skills in the genre of rithā’ poetry compared to their male counterparts. This phenomenon has been attributed to women’s heightened emotional sensitivity, and it finds support in evidence that demonstrates the continued participation of women in the art of rithā’ during the Şadr al-İslām period. Historical records indicate the presence of numerous women poets who were actively involved in the creation of elegiac poetry during this era, with the elegies composed by female relatives of the Prophet Muḥammad being particularly noteworthy.

In summary, the art of lamentation poetry has played a crucial role in the cultural and social life of the Arabian Peninsula, spanning from the pre-Islamic era to the Şadr al-İslām period. The capacity of elegiac poetry to articulate sorrow, grief, and mourning has provided comfort and consolation for individuals and communities. Additionally, the religious motifs within these poems have been instrumental in shaping the cultural and religious identity of the Islamic community.

## Bibliography

- al-‘Affānī, Sayyid b. Ḥusayn. *Fursān al-nahār min al-şahābah al-akhyār*. Jiddah: Dār Mājid ‘Asīrī, n.d.
- ‘Alī b. Abī Ṭālib. *Dīwān al-Imām ‘Alī*. ed. Na‘īm Zarzūr. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyye, n.d.
- Ɖayf, Shawqī. *al-Rithā’*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 4th Edition, n.d.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi - II: Sadru’l-İslam Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2nd Edition, 2013.
- Fawwār, Zaynab bt. ‘Alī. *al-Durr al-manthūr fī ṭabaqāt al-khudūr*. 2 Volumes. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya 1999.
- Göçemen, Yakup. “Câhiliyeden Endülüs’ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (June 2020), 277-320.
- Gök, Murat. *Ka’b. b. Mâlik’in Hayatı ve Kişiliği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master’s Thesis, 2010.
- Ḥassān b. Thābit. *Dīwān Ḥassān b. Thābit*. ed. ‘Abd A. Muhennā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2nd Edition, 1414/1994.
- Ḥusayn, ‘Adhrā ‘Awda. “al-Rithā’ fī al-shi’r al-Jāhilī wa al-İslāmī”. *Majalla al-Ustādh* 208 (1435/2014), 143-154.
- al-Ḥusrī al-Qayrawānī, Abū Ishaq İbrāhīm b. ‘Alī. *Zahr al-ādāb wa thamar al-albāb*. ed. ‘Alī Muḥammad al-Bijāwī. 2 Volumes. s.l.: Dār Iḥya’ al-Kutub al-‘Arabiyya,

1372/1953.

- Ibn Hīshām. *al-Sīra al-Nabawiyya*. ed. Muşţafā al-Saqqā - İbrāhīm al-Abyārī - ‘Abd al-Ĥafīz al-Shalabī. 2 Volumes. Egypt: Muşţafā al-Bābī al-Ĥalabī wa Awlāduh, 2nd Edition, 1375/1955.
- Kaĥĥāla, ‘Umar Riḏā. *A’lām al-nisā’ fī ‘ālamay al-‘Arab wa al-Islām*. 5 Volumes. Beirut: Mu’assasa al-Risāla, n.d.
- Korkmaz, Seyfullah. “Tokatlı Şâir Rızâî İshâk b. Hasan’ın Bir Mersiyesi”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2002), 185-202.
- Lichtenstadter, Ilse. “Geschichte in dichterischem Gewand in der alten arabischen Literatur”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 133/1 (1983), 30-42.
- Qāsım, Fadwā ‘Abd al-Raĥīm. *al-Rithā’ fī al-Andalus ‘Aşr Mulūk al-Ṭawā’if*. Nablus: al-Najah National University, Kulliya al-Dirāsāt al-‘Ulyā, Master’s Thesis, 1423/2022.
- al-Qayrawānī al-Azdī, Abū ‘Alī al-Ĥasan Ibn Raşīq. *al-‘Umda fī maĥāsın al-shi’r wa ādābih*. ed. Muĥammad Muĥyī al-Dīn ‘Abd al-Ĥamīd. 2 Volumes. Beirut: Dār al-Jīl, 1401/1981.
- Toprak, M. Faruk. “Mersiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 29/221. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Toprak, M. Faruk. *Endülüs Şiirinde Mersiye*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Üstün, Mahmut. “Klasik Arap Şiirinde Mersiye”. *Kafkas Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (January 2021), 393-417.
- Yılmaz, Mehmet. “Hz. Fâtıma’nın Allah Resûlü’ne Mersiye Şiirleri”. *Dergıabant* 8/2 (2020), 711-731.
- Zaydān, Jurjī. *Ta’rīkh ādāb al-lugha al-‘Arabiyya*. Windsor: Hindāwī, 2013.



# Sosyo-Psikolojik ve Dinî Yönleriyle Cimrilik Üzerine Bir Değerlendirme

**Öz:** Açgözlülük, haset, hırs gibi kavramlarla ilişkili olan cimrilik, harcama konusundaki yetersizliğe ve anormalliğe işaret etmekte ve biriktirme, yığıma, istifleme tarzında ortaya çıkmaktadır. Cimrinin nesneye kurduğu ilişki biçimi ve onlara atfettiği özel anlamlar problemli. Cimrilerin hayatında para, soyut ve manevî değerlerin yerine ikâme edilmiş, bazı sosyal temelli güdülerin karşılanmasında ana referans olarak görülmüştür. Cimri, vermenin veya harcamanın gerekli olmadığına yönelik hatalı bilişleri neticesinde ilişkilerinde zayıf, yüzeysel ve faydacı bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu da hem paraya yüklenen kritik rol hem de cimrilik kaynaklı davranışların beraberinde getirdiği yalnızlık sonucunda şüphe, korku, kaygı gibi yıpratıcı duyguların iç dünyada yüksek düzeyde deneyimlenmesine yol açmaktadır. İslam'da cimrilik, kötü huylar kategorisinde ele alınmış, dünya ve ahiret mutluluğunun önünde önemli bir engel olarak zikredilmiştir. Bu makalede cimriliğin kavramsal yapısı psikolojik ve dinî yönden incelenmiş, cimrilik davranışına yol açan durumlar değerlendirilmiştir. Cimrilikle ilişkili duygular ve cimriliğin ruh sağlığına yansımaları üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, İslam Geleneği, Cimrilik, Haset, Ruh Sağlığı.

## Evaluation of the Miserliness from Socio-Psychological and Religious Perspectives

**Abstract:** Miserliness is associated with concepts such as greed, envy, ambition. It points to the inadequacy and abnormality in spending and emerges in the style of hoarding and storing. The way the miser establishes with the object and the special meanings the miser attributes to them are problematic. In the life of the miser, money is substituted for intangible and spiritual values. It is seen as a main reference in fulfilling some socially based motives. The miser adopts a weak, superficial and utilitarian type of relationship in his interpersonal and social relations as a result of faulty cognitive that it is not necessary to give or spend. This leads to a high level of internal experience of backbreaking emotions such as suspicion, fear, anxiety as a result of the critical role attributed to money and the loneliness brought about by stingy behaviors. In Islam, miserliness is considered in the category of bad habits. It is mentioned as an important obstacle to happiness in this world and the hereafter. In this article, the conceptual structure of miserliness is evaluated from psychological and religious perspective, and the situations that lead to miserly behavior is explored. Emotions related to miserliness and the reflections of miserliness on mental health are emphasized.

**Keywords:** Psychology of Religion, Islamic Tradition, Miserliness, Envy, Mental Health.

Esra  
İRK\* 

\* Dr. Arş. Gör, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı. E-posta: eirk@pau.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0607-9210>.

## Giriş

Cimrilik sosyal bilimler, ekonomi, ilahiyat, edebiyat, felsefe, psikoloji gibi pek çok farklı disiplinlerde incelenen bir kişilik özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Cimriliğin sosyal hayatta görece yaygın bir gerçeklik olması bu konuyla ilgili disiplinler arası bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Örneğin, Câhiz'in felsefî ve mizah içerikli meşhur *Cimriler Kitabı*'nda cimrilerin psikolojisi ele alınmış; karakter özelliklerine, davranış şekillerine ve cimriliğin zararlarına yönelik bazı ilim adamlarının tavsiyelerine ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir.<sup>1</sup> Aslında cimrilik her bireyde az veya çok bulunan bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup> Bunun yanında cimriliğin açıkça dile getirilmesi ve itiraf edilmesi kolay değildir. Genellikle tutumluluk ve tasarruf kavramlarıyla kamufle edilmektedir. Çünkü bütün dinlerde ve hemen hemen bütün kültürlerde almanın değil vermenin erdemleri üzerinde durulmuş, cimrilik her türlü iyiliğe engel olduğu için kaçınılması gereken bir özellik olarak görülmüştür.

Cimrilik, muhtevası itibarıyla insan ve para ilişkisinin konu edinildiği bir kavramdır. Literatürde genellikle israf ve cömertlik kavramları ekseninde ele alınmış, para ile kurulan ilişki ve bu ilişkinin sonuçları bu kavramlar çerçevesinde tahlil edilmiştir. Cimri, yetersiz ve kısır bir bakış açısı ile para/mal merkezli bir yaşantıyı benimsemiştir. Ancak böyle bir yaşantı bireye çok az bir kazanım sağlamaktadır. Çünkü cimriliğin etkilerine ve sonuçlarına bakıldığında, cimriliğin bireyin hayatının her yönünü denetim altına aldığı, insan ilişkilerinde sathiliğe ve basitliğe yol açtığı, olumsuz davranış örüntülerine neden olduğu, kaynakların yeterli ve etkin şekilde kullanılmasını engellediği ve ahlakî olgunlaşmaya ket vurduğu görülmektedir. Bununla birlikte cimrilik her zaman maddiyatla ilgili bir durum olarak da görülmemelidir. Zengin birisi cimri veya cömert olabildiği gibi fakir birisi de cimri veya cömert olabilir. Cimrilik, bu anlamda gönlü zengin olmanın (large heartedness) karşıtı olarak ifade edilmektedir.<sup>3</sup>

Cimrilik, bozucu doğası nedeniyle bireydeki bütün iyi kişilik özelliklerinin üzerini örten bir davranış türü olarak nitelendirilmiştir.<sup>4</sup> Olumlu niteliklerin görünür olmasına yönelik kanalları zayıflatarak bireyin ahlakî zenginliğinin önünde bir engel teşkil etmektedir. Başka bir ifadeyle cimrilik cömertlik,

---

<sup>1</sup> bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Cimriler Kitabı*, çev. Selahattin Hacıoğlu (İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2004).

<sup>2</sup> Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 260.

<sup>3</sup> Salman Akhtar, *Good Stuff: Courage, Resilience, Gratitude, Generosity, Forgiveness, and Sacrifice* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2013), 100.

<sup>4</sup> İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 346.

diğerkâmlık, paylaşma, empati, özveri gibi vermeyi ve başkasını düşünmeyi temel alan bir anlayışın etkin olmasını da zorlaştırmaktadır. Bunun sonucunda meydana gelen huzursuzluk ve çok yönlü gerilimler de bu eksikliğin tabii bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden cimrilik davranışının oluşturduğu etkinin niteliğini kavramak oldukça önem arz etmektedir.

Dokümantasyon yönteminin kullanıldığı bu araştırmamızda, cimrilik psikolojik ve dinî yönden tanımını, ilişkili olduğu duyguları, tetikleyicilerini, ruh sağlığına etkilerini ve cimrilikle mücadele yollarını ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu çalışma ile din psikolojisi sahasına bir katkı sağlamayı ve tecrübî çalışmalar için bir ışık tutmayı hedefliyoruz.

## 1. Cimrilik Kavramı

Cimrilik, sözlükte “para tutumluluğunda aşırılık, yiyip içmeden kesecek derecede biriktirme hırısı”<sup>5</sup> olarak tanımlanmaktadır. Hökeleli cimrilik “tasarruf ve tutumlulukta aşırıya kaçma, sahip olduklarının çok azını harcama tutumu” olarak ifade etmektedir.<sup>6</sup> Biriktirmede aşırıya kaçmayı ifade eden bu davranış, aynı zamanda başkalarının ihtiyaçlarının karşılanmasından vazgeçilmesini veya en azından bu ihtiyaçların ihmal edilmesini kapsamaktadır.<sup>7</sup> Cimri, sahip olduğu şeylerin çok azını harcamakta ve başkalarıyla da çok az şey paylaşmaktadır. Başka bir deyişle almakta aşırılık vermekte ise eksiklik göstermektedir.<sup>8</sup> İhtiyaçları için harcama yaparken öncelikle ne kadar arttırabileceğini hesap etmekte, hırs ve tutkuyla geleceğe bakarak harcamalarında eli sıkı davranmaktadır.<sup>9</sup> Paranın elbette bir dereceye kadar statü, güvenlik, güç ve haz almayı sağlaması bakımından işlevsel bir değeri vardır. Ancak buradaki sorun, cimrinin parayı kullanma niyeti olmaksızın kesintisiz biriktirmesidir. Halbuki değerli olan parayı kullanmak ve yönetmektir, paranın salt depolanmasından elde edilecek hiçbir şey yoktur.<sup>10</sup> Cimrilik, almaya ve vermeye dönük büyük orantısızlığı göstermekte ve paranın çok sınırlı bir şekilde kullanımına işaret etmektedir. Para, niceliksel bir değere indirgenmekte, niteliksel yönü göz ardı edilmektedir.

---

<sup>5</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 57.

<sup>6</sup> Hökeleli Hayati, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013), 256.

<sup>7</sup> Shahabuddin Abu Saim vd., “A New Classification and An Extension of Waste from Business Practices and Islamic Perspective”. *Intellectual Discourse* 27/1 (2019), 191.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayrıç Yayınevi, 1997), 34.

<sup>9</sup> Hökeleli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*, 256.

<sup>10</sup> Gabriele Taylor, “Vices and the Self”, *Royal Institute of Philosophy Supplement* 37 (Mart 1994), 147.

Cimri, parasını gelecek için biriktirmez, şimdi veya sonra harcamak için saklamaz, sadece elinde tutmak ister. Servetine sıkıca sarılır ve onu olası tüm saldırılara karşı korur. Çünkü cimri, onun kendisine ait olduğu bilinciyle kendisini güvende hissetmeyi arzular. Bu nedenle cimrilerin tutumları karmaşıktır. Onlar, paranın bir dizi arzu edilen ihtiyaçları karşılamasından dolayı kendilerini avantajlı konuma getireceğinin farkındadırlar. Ancak buradaki esas yanılgı, elde etmek istenen güvenliğin mülkiyeti elde tutmakla yani kazanılan gücün hiç kullanılmayarak sağlanacağı varsayımdır.<sup>11</sup> Bu çerçevede Simmel cimriyi, zamanını çeşitli dilleri öğrenmekle geçiren, yeteneklerini geliştirmeye çalışan ancak bunları hiç kullanmayan veya kullanmaya da niyeti olmayan bir kimseye benzetir. Cimri de tıpkı bu kimse gibi sadece elde etmeye odaklıdır ve bu şekilde doyuma ulaşmaktadır. Onun için bu nesnelere dayanarak yararlanmak gerekli değildir, önemli olan sadece parayı elde etmektir.<sup>12</sup> Cimri, parayı fiziksel ihtiyaçlarının karşılanmasından daha çok önemsemekte ve diğer insanlardan saklamaya çalıştığı parasıyla, mevduat makbuzlarıyla, banka hesap defterleriyle ve diğer zenginlik sembolleriyle fiilî temastan büyük bir tatmin almaktadır.<sup>13</sup> Cimri bir davranışın en önemli göstergelerinden biri, paranın herhangi bir pragmatik amaç olmaksızın sürekli biriktirilmesidir. Para veya maddi varlıklar, cimriler için işlevsel bir araç olarak görülmez. Paraya olağanüstü bir değer verilir, hayatın temel ve vazgeçilmez bir unsuru olarak görülür.

Psikanalitik açıdan bakıldığında Freud, obsesif kompulsif kişilik bozukluğunun öncülleri olan düzenlilik, cimrilik, inatçılık gibi bazı karakter özelliklerinin, gelişimin anal psikoseksüel evresinde meydana geldiğini öne sürmüştür. Ona göre çocuklar, pasif alıcı dönemden sonra saldırgan alıcılık evresini yaşamakta, yetişkinliğe geçmeden ise “anal erotik” döneme girmektedirler. Bu dönem, bireyin gelecekteki hayatını etkileyen önemli bir evredir. Çünkü bu evreye takılarak gerekli adımı atamayan bireylerde “anal karakter” gelişmektedir. Anal karakter, insanın tüm enerjisini maddî şeyleri ve parayı biriktirip saklamaya yöneltmektedir.<sup>14</sup> Cimrilerdeki karakter yapısı çoğunlukla aşırı bir düzen takıntısını, titizliği ve inatçılık özelliklerini de beraberinde getirmektedir.<sup>15</sup> Nitekim bazı araştırmalarda obsesif kompulsif bozukluğu ve tıknırcasına yeme bozukluğu olan hastalarda cimrilik belirgin bir özellik olarak

---

<sup>11</sup> Gabriele Taylor, *Deadly Vices* (New York: Oxford University Press, 2006), 33-36.

<sup>12</sup> Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, ed. David Frisby (London: Routledge, 2004), 328-329.

<sup>13</sup> William Kaufman, “Some Emotional Uses of Money”, *Acta Psychosomatica, Psychosomatica et Orthopaedagogica* 4/1 (1956), 27.

<sup>14</sup> Sigmund Freud, “Character and Anal Erotism”, *Standard Edition* 9 (1908), 169-170.

<sup>15</sup> Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003), 118.



saptanmıştır. Grilo tarafından tıknircasına yeme bozukluğu olan 211 hastadan oluşan örneklem üzerinde yapılan çalışma sonucunda, obsesif kompulsif kişilik bozukluğu kriterlerinden katılık-sertlik (rigidity), mükemmeliyetçilik ve cimrilik arasında karşılıklı ilişkiler elde edilmiştir.<sup>16</sup> Samuels ve arkadaşlarının birlikte yürüttükleri araştırmada da istifçi bireylerde obsesif kompulsif ve bağımlı kişilik bozukluklarının istifçi olmayan bireylere göre daha fazla yaygın olduğu görülmüş ve cimrilğin istifçilik ile güçlü bir şekilde ilişkili olduğu tespit edilmiştir.<sup>17</sup> Akhtar da parayla ilgili psikopatolojiyi incelerken kronik cimrilik sendromunu ele alır. O, bu karakterin içsel olarak para harcamanın güvenlik duygusunu azaltacağı korkusuyla dolu olduğunu ve ayrıca yoksun bırakan ve sadist olan bir anne ile özdeşleştirildiğini ifade eder.<sup>18</sup>

Cimrilik davranışına genetik açıdan bakıldığında ise çevresel faktörlerin cimriliği büyük oranda şekillendirdiği söylenebilir. Nitekim Hur ve arkadaşları tarafından yapılan araştırma sonucunda, cimriliğin yaklaşık %30'unun genlerden, geri kalan %70'inin çevresel faktörlerden kaynaklandığı tespit edilmiştir.<sup>19</sup> Cimrilik dar anlamda para toplayıp biriktirmeyi ihtiva etmekle birlikte, genel anlamda insanları sevindirmekten kaçınma, bireysel ve sosyal ilişkilerde yakınlık göstermekten uzak durma anlamını taşımaktadır. Bu, bireyin çevresine duvar ördüğünün,<sup>20</sup> başkalarının iyiliği için çaba harcamadığının veya onlara zaman ayırmadığının bir göstergesidir. Bu açıdan cömertlik, cimriliğin tam karşısında yer alır. Cömertlik, bireyin kendisini tüketmeden başkalarına karşı ilgili olması ve özenli davranmasıdır. Onları oldukları gibi kabul etmesi ve onlara karşı müşfik bir bakış açısına sahip olmasıdır.<sup>21</sup>

Fromm da cimri insanı, yaratıcı olmayan karakter tipleri arasında yer alan biriktirici yöneliş kategorisinde değerlendirmiştir. Bu yönelişteki bireyler, harcamayı tehlike arz eden bir durum olarak görmekte, sadece biriktirdikleri ve tasarruflu davranıp arttırabildikleri zaman kendilerini güvenli

---

<sup>16</sup> Carlos M. Grilo, "Factor Structure of DSM-IV Criteria for Obsessive Compulsive Personality Disorder in Patients with Binge Eating Disorder", *Acta Psychiatr Scand* 109/1 (Ocak 2004), 66-67.

<sup>17</sup> Jack F. Samuels vd., "Hoarding in Obsessive-Compulsive Disorder: Results from the OCD Collaborative Genetics Study", *Behaviour Research and Therapy* 45/4 (Nisan 2007), 679.

<sup>18</sup> Salman Akhtar, *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis* (London, UK: Karnac Books, 2009b), 175.

<sup>19</sup> Yoon-Mi Hur vd., "Miserliness is Heritable", *Personality and Individual Differences* 51/8 (Aralık 2011), 1052-1054.

<sup>20</sup> Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 260.

<sup>21</sup> Akhtar, *Good Stuff: Courage, Resilience, Gratitude, Generosity, Forgiveness, and Sacrifice*, 77, 100.

hissetmektedirler. Onların asıl amaçları, çevrelerine ördükleri koruyucu duvarlarının içine mümkün olduğu kadar çok şey yığmak, dışarıya ise mümkün olduğu kadar az şey çıkarmaktır. Cimrilikleri de sadece para ve maddî şeylerle sınırlı olmayıp duygu ve düşüncelere de tahakküm etmektedir. Sevgi, onlar için bir sahip olmadır. Sevilen kişiye sahip olarak sevgiye ulaşmaya çalışırlar. Her şeyi bilmelerine rağmen hiçbir şey ortaya koyamazlar ve yaratıcı bir şekilde düşünemezler.<sup>22</sup>

Göka ve Beyazyüz'e göre cimrilik, mükemmeliyetçi ve takıntılı kişilik tipleriyle yakından ilişkilidir. Çünkü bir kişinin mükemmeliyetçi, aşırı planlı veya kontrolcü davrandığı alanlar genellikle maddî yönü olan alanlardır. Bu kişilik tiplerine sahip olan bireylerin parayla olan ilişkileri de tutumluluktan pintiliğe kadar çeşitli derecelerde değişkenlik gösterebilmektedir. Parayı elde tutmaya yönelik arzu ve davranışlar her şeyi kontrol altına alma, geleceğe yönelik planlar yapma ve potansiyel olumsuz durumlara karşı alternatif planlara sahip olma gibi düşünce ve davranışlarla yakından ilişkilidir. Cimri bireyler tarafından para seyahat, tatil veya alışveriş için değil olası zor günler ve beklenmedik durumlar için biriktirilir. Ayrıca bu kimseler, gelecekteki olumsuz senaryoları nedeniyle içinde buldukları durumu daha da olumsuzlaştırırlar. Öyle ki kendilerinin ve ailelerinin basit ve gündelik temel ihtiyaçlarından kısacak kadar "elde tutma" davranışı sergileyebilirler.<sup>23</sup> Gelecekteki felaketlere karşı önlem almak amacıyla harcamaların sıkı bir şekilde kontrol edilmesi gerektiğine inanırlar ve maddî güçlerinin çok altında yaşam standartlarını sürdürebilirler.<sup>24</sup>

Cimrilikte para bir otorite olarak kabul edildiği, başat bir değer haline getirildiği ve paraya kuşatıcı bir rol yüklendiği için para, biriktirilir ve istiflenir. Burada paranın sağladığı en önemli rol emniyet, güç ve kontrol hissidir. Mal varlığı veya para, güvenli bir bölge ve ayrıcalıklı bir alan olarak görülür. Ancak bu bakış açısı, bireyin aktif bir şekilde katkı ve üretim sağlayabileceği bir hayata imkân tanımamaktadır.

Cimri, dünyanın merkezi olarak gördüğü para ile diğer manevî ve soyut değerler arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu tutum, bireysel ve sosyal ilişkilerde iki tür tablonun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Birincisi, bireyin paylaşmaya dönük yoksunluğundan kaynaklanan yalnızlık hissi, şüphe,

---

<sup>22</sup> Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükân (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994), 86.

<sup>23</sup> Erol Göka – Murat Beyazyüz, *Geçimsizler: Kişilikleri Tanıma ve Geçinmeyi Kolaylaştırma Kitabı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 348-350.

<sup>24</sup> American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-DSM-5* (American Psychiatric Association, 2013), 680.

koru gibi duyguları deneyimlemesidir. İkincisi, toplumsal planda sosyal desteği sağlamaya yönelik davranışları sınırlandırması, başka bir deyişle dayanışmanın, yardımlaşmanın, muhabbetin korunmasını ve geliştirilmesini paranteze alan bir anlayışın ortaya çıkmasını kolaylaştırmasıdır.

Bazı durumlarda cimrilik, olumsuz doğasının ve niteliklerinin üstü örtülerek, olumlu işlevlere sahip bir özellik gibi yansıtılabilmektedir. Bir kimsenin zaman ve çalışma gücü bakımından cimriliğe kaçarak büyük bir eser ortaya koyması pozitif bir örnek olarak gösterilebilir. Her ne kadar bu davranış şekli, kapitalist sistem tarafından övülüyor olsa da bu davranışın arkasında psikolojik açıdan güç ve üstünlük güdüsünün yer aldığı söylenebilir. Sosyal açıdan bu davranışın, bireyleri yalnızlığa sürüklemesi ve haklarının kısıtlanmasına yol açma ihtimalinin olduğu ise göz ardı edilmemelidir.<sup>25</sup> Bir başka örnek de çocukların ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla yapılan cimriliktir.<sup>26</sup> Bu tür cimriliğin, aile birliğinin iyiliğini ve bütünlüğünü hedeflemesinden dolayı özgecil bir yönü olabileceği söylene de Kant'a göre bu, bir yanılsamadan ibarettir. Çünkü bu düşünce gerçek olsaydı, cimri bireyin kendisi hayattayken, aile üyelerinin iyi bir yaşantı içinde olması için onlara yardım etmesi gerekirdi.<sup>27</sup>

Bununla birlikte cimrilik, bir tedbir alma hali olarak da yansıtılmaktadır. Çünkü cimri, harcamaktan kaçınmak için bilinçli veya bilinçsiz her türlü tedbire başvurmakta, cimriliğini çeşitli gerekçelerle rasyonelleştirmeye çalışmaktadır.<sup>28</sup> Cimrilik çoğu kez tutumluluk olarak da ifade edilmektedir. Ancak tutumluluk, cimrilik ile ilişkilendirilse de bu iki davranış amaçları ve sonuçları açısından birbirinden farklılık göstermektedir. Tutumluluk, kişinin kaynaklarını en iyi ve en verimli şekilde kullanması, akıllıca ve tasarruflu bir şekilde harcaması anlamına gelmektedir.<sup>29</sup> Tutumlu kimse, şimdinin ve geleceğin ihtiyaçlarıyla ilgilenir ve maddi varlıklarını en iyi şekilde değerlendirmek ister. O yüzden yarı elde edilecek bir avantajın keyfini çıkarmak için bugünkü bir faydadan vazgeçmeye hazırdır. Gelecek günlere dair belirli niyet ve hedeflerinin olması onu parasını dikkatli kullanmaya yöneltir.<sup>30</sup> Ancak tutumlu kimsenin aksine cimri, parasını belirli bir amaca

---

<sup>25</sup> Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 261.

<sup>26</sup> Stefano Zamagni, "Avarice", *The Palgrave Handbook of Spirituality and Business*, ed. Luk Bouckaert - Laszlo Zsolnai (London: Palgrave Macmillan, 2011), 212.

<sup>27</sup> Immanuel Kant, *Lectures on Ethics* (England: Cambridge University Press, 1997), 168.

<sup>28</sup> Akhtar, *Good Stuff: Courage, Resilience, Gratitude, Generosity, Forgiveness, and Sacrifice*, 100.

<sup>29</sup> Jane Seymour Briggs, "The Teaching of Thrift", *The Journal of Business Education* 12/10 (1937), 13; Joseph Chancellor – Sonja Lyubomirsky, "Happiness and Thrift: When (Spending) Less is (Hedonically) More", *Journal of Consumer Psychology* 21/2 (Nisan 2011), 133.

<sup>30</sup> Taylor, "Vices and the Self", 146.

yönelik bir araç olarak görmez, daha çok paranın istiflenmesine değer verir.<sup>31</sup> Parasının veya diğer varlıklarının sadece bir koruyucusu haline gelir.<sup>32</sup>

Cimriliği saklamak için çeşitli savunma mekanizmalarının geliştirildiği görülmektedir. Ancak bu savunmalar, gerçek ve doyurucu olmaktan ziyade kısır ve yanıltıcıdır. Zira cimriliğin tabiatında bireyin kendisini öncelemesi ve koruma altına alarak başkalarının ihtiyaçlarını ihmal etmesi veya görmezden gelmesi söz konusudur. Başka bir deyişle, öznenin menfaatleri maksimize edilirken, diğerlerinin menfaatleri minimize edilmektedir.

Buraya kadar söylediklerimizden anlaşılıyor ki cimrilik, mal ve serveti bir amaç haline getirip asıl mutluluk kaynağı olarak görenlerde gözlenen ahlaki bir sapmadır. Cimrilikte eşyaya mutlak hâkim olma düşüncesi vardır. Halbuki edinilen mal, nihaî bir mutluluk ve doyum kaynağı değildir. Mal/mülk, ihtiyaçların onurlu ve toplumsal normlara uygun bir biçimde karşılanması hem de başkalarına fayda sağlaması açısından bir mutluluk aracıdır.<sup>33</sup> Cimri, malın ve servetin aslında aracı bir değer olup mutlak bir değer olmadığını kavrayamaz. Kendi varlığını malının varlığına bağımlı kılmış gibidir. Maddi olarak sahip olduğu şeyler, adeta kişiliğinin ve kimliğinin tamamlayıcısıdır. Bu da doyum, akış, canlılık, olumlu sosyal ilişkiler gibi yapıcı bileşenlerin cimri bireyin yaşantısında yeterli düzeyde yer almadığı anlamına gelmektedir. Çünkü cimrinin bilişsel şemasında maddiyat kategorik olarak en üstte bir değer olarak temsil edilmektedir. Bu da ruhsal ve manevî boyutları olan edimlerin ve kazanımların arka planda kalmasına neden olmaktadır.

## 2. Cimrilikle İlişkili Duygular

Cimrilik, literatürde açgözlülükle yakından ilişkili bir özellik olarak ele alınmaktadır.<sup>34</sup> Sözlükte “aşırı ve kınanması gereken bir edinmecilik”<sup>35</sup> olarak tanımlanan açgözlülük, paraya veya maddi varlıklara olan aşırı sevgiyi ve bunları elde etmek için sürekli bir çabayı ve hareket halinde olmayı ifade

---

<sup>31</sup> Taylor, *Deadly Vices*, 33.

<sup>32</sup> Kant, *Lectures on Ethics*, 395.

<sup>33</sup> Ahmet Davutoğlu, *Duruş-Gençlerle Yüz Yüze* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 358-359.

<sup>34</sup> Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 260; Freud, “Character and Anal Erotism”, 169; Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*, 257; Phyllis A. Tickle, *Greed: The Seven Deadly Sins* (New York: Oxford University Press, 2004), 15; Zamagni, “Avarice”, 212.

<sup>35</sup> Salman Akhtar, “Meanings, Manifestations, and Management of Greed”, *Greed: Developmental, Cultural, and Clinical Realms*, ed. Salman Akhtar (London: Karnac Books, 2015), 131.

etmektedir.<sup>36</sup> Açgözlü kimse, her ne şekilde olursa olsun maddi bir kazanç elde etmeye çalışmakta, sataşma veya kavga gibi saldırganlığı gösteren davranışlara başvurarak cimri gibi malını çoğaltmaya ve biriktirmeye uğraşmaktadır.<sup>37</sup> Seutjens ve arkadaşları tarafından açgözlülüğün özelliklerine dair yapılan araştırma sonucunda, katılımcıların yarısından fazlasının açgözlülüğü daha çok kişisel çıkar, para hırsı, cimrilik ve materyalizm kavramları ile ilişkilendirdiği görülmüştür. Para hırsının, olabildiğince çok kazanma ve sahip olma dürtüsüne yönelik davranışlarla, cimrilüğün insanların sahip olduklarını başkalarına vermek ve harcamak istemedikleri davranışlarla ilişkili olduğu tespit edilmiştir.<sup>38</sup>

Cimrilikle yakından ilişkili bir diğer duygu hasettir.<sup>39</sup> Başkasının üstün özellikleri, başarıları veya varlıkları karşısında, onlara sahip olmayan bireyin bu avantajları arzulaması ya da diğerinin bunları kaybetmesini istemesi<sup>40</sup> anlamına gelen haset, cimrilik ve türevlerini de içine alan şemsiye bir duygudur.<sup>41</sup> Verme veya alma yeteneğindeki donukluk, bilinçdışında yer alan derin bir haset dinamiğinin işaretidir. Haset, herhangi bir şey vermeye ve paylaşmaya karşı eşit derecede güçlü bir engel oluşturur.<sup>42</sup> Haset ve cimrilik, temelde başkasının sahip olduğu şeylerden mahrum kalmasını arzulama ile ilişkilidir. Cimri, sahip olduğu şeyleri başkasıyla paylaşmaz iken haset eden, kendisinden başka kimseye bir şey verilmesini arzulamaz.

Cimri ve haset eden kimsenin davranışları temelde birbirine benzemektedir. Cimrinin düşünceleri kendi mallarına, hasetçinin düşünceleri başkalarının mallarına odaklanmıştır. Her ikisi de kendilerini düşünmeye ve korumaya yönelik ortak bir tutum sergilese de gerçekte güven hissinden yoksundurlar. Hem benlik saygıları hem de özgüvenleri düşüktür. Kendileriyle ve yaşadıkları dünya ile barışık değildirler. Cimri, sahip olduklarının sağladığı pozisyon ile kendisini güvence altına almayı ister. Ancak daha önce belirtildiği

---

<sup>36</sup> Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Nature* (New York: The Free Press, 1997), 166.

<sup>37</sup> Yahya ibn Adî, *Tehzîbü'l- Ahlâk: Ahlak Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 38.

<sup>38</sup> Terri G. Seutjens vd., "Defining Greed", *British Journal of Psychology* 106/3 (Ağustos 2015), 509-510.

<sup>39</sup> Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 260.

<sup>40</sup> Gerrod W. Parrott – Richard H. Smith, "Distinguishing the Experiences of Envy and Jealousy", *Journal of Personality and Social Psychology* 64/6 (Temmuz 1993), 906.

<sup>41</sup> John H. Elliott, "Envy, Jealousy and Zeal in the Bible: Sorting Out the Social Differences and Theological Implications – No Envy for YHWH", *To Break Every Yoke: Essays in Honor of Marvin L. Chaney*, ed. Norman K. Gottwald – Robert Coote (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2007), 347.

<sup>42</sup> Frank J. Nivivaggi, *Envy Theory: Perspectives on the Psychology of Envy* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2010), 274-275.

gibi arzulanan güvenlik alanına ulaşmak mümkün değildir. Cimri ise bu imkansızlığın farkında değildir. Aksine elinde olanlara daha da hasetçi bir şekilde sahip çıkarak onları korumaya devam eder.<sup>43</sup> İslam geleneğinde de cimrilik ile haset ilişkisine dikkat çekilmektedir. Çünkü cimriliğin kişilikte güçlenmesi hasedin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Cimri, kendisinde olan nimetleri başkasıyla paylaşmamakta, haset eden Allah'ın diğer kullarına hiçbir iyilik ve kazanım vermesini istememektedir.<sup>44</sup>

Cimri, açgözlü ve haset eden kişinin farklılık gösteren yönleri olmakla birlikte onların davranışları temelde aynı psikolojinin ve bakış açısının ürünüdür. Almaya yönelik aşırı hırs ile paylaşmamaya yönelik ısrar, dışlayıcı ve ben-merkezci bir tavrı beraberinde getirerek, diğerlerine yönelik ihmalkâr veya ilgisiz bir tavra yol açabilmektedir. Bu da başkalarının haklarının gözetilmesi ve korunması noktasında âdil ve hakkaniyetli bir tutum sergilenmesini neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Zira bu kişilik özelliklerini benimsemiş kimseler, kazanç-edim ilişkisi içinde sürekli almaktan hoşnut bir zihin dünyasına sahiptirler.

### 3. İslam Geleneğinde Cimrilik

İslam geleneğinde cimrilik, erdemsizlik ve kötü huylardan biri olarak görülmektedir. Çünkü cimrilik hırs, açgözlülük, sû-i zan ve hakların yerine getirilmesine engel olma gibi olumsuz davranışlara yol açmakta;<sup>45</sup> kişilerarası ilişkilerin bozulmasına, Allah yolunda yapılan harcamaların sevabından mahrum kalınmasına ve Allah'a olan güvensizlikten dolayı inancın zayıflamasına sebep olmaktadır.<sup>46</sup>

“Pintilik, hasislik” anlamında kullanılan cimri kelimesi, İslam ahlak literatüründe “buhl” ve “şuhh” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Dil alimleri ve müfessirler genellikle mal varlığı ile yapılan cimriliği “buhl” kavramı ile ifade ederken, her türlü iyilikten kaçınacak şekilde kökleşmiş/yerleşmiş ve belirgin bir ruh halini almış olan cimriliği ise “şuhh” kavramı ile ifade etmişlerdir. Ayrıca buhl kavramını “kişinin kendi malını hayır yoluna harcamaktan kaçınması”, şuhh kavramını ise “başkalarının elindekine göz dikecek veya

---

<sup>43</sup> Taylor, “Vices and the Self”, 149-156.

<sup>44</sup> Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988-2002), 8/83; Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, *Edebü-d-Dünya Ve'd-Din*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018), 557.

<sup>45</sup> Mâverdî, *Edebü-d-Dünya Ve'd-Din*, 381.

<sup>46</sup> Hawre Omar Awla – Shukur Eskander Salih “Stinginess, Generosity in The Qur'an, And Their Impact on Individuals and Society”, *Qualaai Zanist Journal* 5/2 (2020), 651-652.

onların iyilik yapmalarından bile hoşlanmayacak derecede cimri ve iyilik duygusundan yoksun olması” şeklinde açıklayan dil alimleri ve müfessirler de bulunmaktadır.<sup>47</sup> Buhl, ayrıca kişinin kendi malından cimrilik yapması olarak açıklanırken şuhh, başkasının malından cimrilik yapma, başkasının malını ona uygun görmeme/yakıştırmama olarak da tanımlanmış ve cimriliğin haset duygusuyla olan ilişkisine vurgu yapılmıştır.<sup>48</sup> Cimriliğin bir diğer anlamı Allah’ın vermiş olduğu nimetlerin inkârıdır. Çünkü bu nimetlerin beslenme, giyinme, harcama gibi alanlarda görülmemesi, Allah’ın lütfettiği nimetlerin örtüldüğünün ve gizlendiğinin bir göstergesidir.<sup>49</sup> Cimrilik, Allah’ın emrini reddetmek anlamına da gelmekte ve nankörlüğün bir parçası olarak ele alınmaktadır. Allah’ın kullarına vermiş olduğu nimetin/lütfun azalmasına veya ortadan kalkması gibi olumsuz sonuçlara yol açmaktadır.<sup>50</sup>

İslam alimlerinin büyük çoğunluğu cimriliğin, farz ve vacip olan şeyin verilmemesi olduğu konusunda ittifak halindedirler. Nafile olanı vermemek ise cimrilik kapsamında değerlendirilmemiştir. İnsanın hem kendisine hem de bakmakla sorumlu olduğu yakınlarına, aşırı derecede ihtiyaç sahibi içinde olanlara ve can/mal güvenliğini tehlikeye atan düşmana karşı mücadele edenlere vermesi vacip görülmüştür.<sup>51</sup> Başka bir deyişle, kişinin malını gücü nispetinde kendisi ve ailesi için sarf etmemesi ve maddi durumu yeterli olduğu halde mal varlığını toplumda sosyal iyilik (hayır) amacıyla harcamaması cimriliğin bir göstergesidir.<sup>52</sup>

Kur’an’da cimrilik ile ilgili ayetler incelendiğinde, cimriliğin dinî ve ahlakî bir değer boyutu taşımayan, uhrevî olana yakınlaşma imkânı vermeyen, ahiretteki iyi oluş ve mutlu olma halini tehdit eden, bu davranıştan uzak durulması için kesin bir şekilde uyarı yapılan kötü ve alçaltıcı bir duygu olduğu görülür. Cimrilik, Allah-kul ilişkisini menfi yönde etkilemekte, Allah’ın kuluna karşı merhamet ve şefkatinin büyük ölçüde azalmasına yol açmaktadır. Nitekim *“Bunlar cimrilik eden, insanlara da cimriliği emreden ve Allah’ın lütfundan kendilerine verdiği nimeti gizleyen kimselerdir. Biz de o nankörlere*

---

<sup>47</sup> Mustafa Çağrı, “Cimrilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/4.

<sup>48</sup> Ethem Becbecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 110.

<sup>49</sup> Ebu’l Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2008), 4/1691-1692.

<sup>50</sup> Farooq Aziz vd., “Ingratitude of Blessings-Analysis from Islamic View”, *International Journal of Physical and Social Sciences* 3/12 (2013), 504-505.

<sup>51</sup> Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu’l-Gayb*, 7/235-236.

<sup>52</sup> Syaiful Amry- Aris Fauzan, “A Study of Al-Qur’an Interpretation About Grateful and Bakheel (Stingy) Personalities in Human Life”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 626 (2021), 293.

*alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır.*"<sup>53</sup> ayeti ile "Allah'ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler, bunun, kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Hayır! O kendileri için bir şerdir. Cimrilik ettikleri şey kıyamet gününde boyunlarına dolacaktır..."<sup>54</sup> ayeti bu durumu açıkça göstermektedir. Bu ayetlerde cimriliğin zararlı ve yıkıcı bir özellik olduğu açıkça belirtilmiş, vermeyi göz önünde bulunduran bir anlayışın gerekliliği ifade edilmiştir. Ayrıca cimriliğin, Yahudilerin ve münafıkların ayırıcı vasıflarından birisi olduğuna çeşitli ayetlerde vurgu yapılmıştır.<sup>55</sup> Kur'an'da insan doğasının cimriliğe yatkın olduğuna<sup>56</sup> ve insanı cimri olmaya yöneltecek birçok psikolojik güdünün varlığına işaret edilmiştir. Dinî/ahlakî değerlerden uzak bir yaşantının veya güçlü değer yargılarından yoksunluğun cimri bir karakterin gelişmesini kolaylaştırdığına ve nefsi kendiliğinden cimriliğe yönelteceğine dikkat çekilmiştir.<sup>57</sup>

Kur'an'da harcama konusunda bir ölçü ve denge ortaya koyularak inananlardan buna göre davranmaları istenmiştir. "Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arasında dengeli bir harcamadır."<sup>58</sup> ayetinde hem biriktirme hem de harcamada orta yolun tutulması tavsiye edilmiştir. Müfessirlere göre kastedilen ölçü hem ihtiyacın çok üzerinde yani haddinden fazla harcama yapacak kadar müsrif hem de aile bireylerinin hakları olanı kısarak onlara yeterli derecede vermeyecek kadar cimri olmamaktır. Adaletle orta yolu takip etmek, cimrilik ve israf arasındaki dengeyi sağlamaktır.<sup>59</sup> Bu denge sağlanmadığı takdirde ise müminin sıkıntıya düşeceği ve bu davranışından ötürü kınanacağı "Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın."<sup>60</sup> ayetinde belirtilmiştir. Zemaşşerî'ye göre bu ayet, israf ile cimrilik arasındaki dengeyi yansıtan tutumlu davranma emridir.<sup>61</sup> Allah, insanın bütün mal varlığını vermesini

---

<sup>53</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), en-Nisâ 8/2.

<sup>54</sup> el-Âl-i-İmran 3/180.

<sup>55</sup> bk. en-Nisâ 4/53; el-Tevbe 9/67; el-Mâûn 107/2-3.

<sup>56</sup> en-Nisâ 4/28.

<sup>57</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Cimrilik – Sebepleri, Zararları ve Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 363.

<sup>58</sup> el-Furkân 25/67.

<sup>59</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Hasan Karakaya -Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 6/196.

<sup>60</sup> el-İsrâ 17/29.

<sup>61</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşşerî, *Keşşâf Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun vd., ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/1106.



yasaklamıştır. Çünkü bütün malı vermek, kişinin en tabii ihtiyaçlarını karşılamaında çeşitli sorunlar yaşamasına neden olabilmektedir.<sup>62</sup>

Cimrilik, Allah'ın sevmediği ve yasakladığı bir davranış biçimidir. Kişinin mâlik olduğu para ve malları iyilik ve hayır yolunda kullanmayarak saklaması ahirette aşağılayıcı ve zelîl bir duruma düşmenin nedenidir. Ancak cimrilikten kurtulup cömert davranışlar sergilemek, Allah-kul ilişkisini pozitif bir şekilde yeniden inşa etmeyi mümkün kılmakta ve ahirette kötü bir konumda olmaya karşı etkili bir siper işlevi görmektedir. Burada önemli olan husus ise vermenin oportünist ve makyavelist amaçlarla gerçekleşmemesidir. Çünkü karşılıksız ve Allah'ın rızasını temel alan bir verme ve paylaşma davranışı dinde uygun görülmüş ve teşvik edilmiştir.

Hadislerde ise cimrilik rızık darlığına,<sup>63</sup> ilişkisel bağların zayıflamasına,<sup>64</sup> düşük düzeyde prososyal, orta ve yüksek düzeyde ise agresif davranışlara yol açan bir karakter özelliği olarak görülmüştür. Cimriliğin tarihsel ve kültürel arka planına işaret edildiği *“Cimrilikten korununuz. Çünkü cimrilik, sizden evvelki milletleri helâk etmiş, onları kendi kanlarını dökmelerine sevk etmiş ve onlar kendilerine haram olan şeyleri helal saymışlardır.”*<sup>65</sup> hadisi, cimriliğin varoluşsallığının yanı sıra sağduyu ve merhamet duygularını dışlayarak gayri insani eylemlere yol açtığına açık bir göstergesidir. Cimrilik, aynı zamanda bir ahlak problemi olarak görülmüş, *“Mümin bir kimsede iki özellik bir arada bulunmaz. Cimrilik ve kötü ahlak.”*<sup>66</sup> hadisiyle güzel ahlak ve cimriliğin birlikte bireyin kişiliğinde yerleşik halde bulunamayacağı ifade edilmiştir. *“İnsanda bulunan huyların en kötüsü, hırslı bir cimrilik ve şiddetli bir korkaklıktır.”*<sup>67</sup> hadisiyle de cimrilik ve korkaklık arasında doğrusal bir ilişki kurulmuş ve her iki davranışın yine güzel ahlak ile kesinlikle bağdaşmadığı keskin bir şekilde vurgulanmıştır.

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre, korkaklık ve cimrilik, birbirleriyle yakın anlamlı iki kavramdır. Cimrilik maldan, korkaklık bedenden yeterli şekilde yararlanmanın önünde engeldir. Çünkü korkak kimse, sadece cesaret ve çabıyla ulaşılabilecek olan eğlendirici ve zevk verici şeyleri kaçırmaz. Cimri ise sadece biriktirdiği ve bu birikiminden faydalanmadığı için çok sayıdaki

---

<sup>62</sup> Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, 4/443.

<sup>63</sup> Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınları, 1988), “Zekât”, 88 (No. 1029).

<sup>64</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi*, çev. İsmail Lütfî Çakan (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), “Zekât”, 46 (No.1698).

<sup>65</sup> Müslim, “Birr”, 56 (No. 2578).

<sup>66</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, ter. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2004), “Birr”, 41 (No. 1962).

<sup>67</sup> Ebû Dâvud, “Cihâd”, 21 (No. 2511).

güzellikten mahrum kalır. Tüm bunlar da esasında acıya yol açan mahrumiyetlerdir. Ayrıca bir kişinin cimriliğinin aşırı ve hırslı, korkaklığının da şiddetli ve akli baştan çıkaran türde olması, o kişiyi hoşgörü ve cesareten yoksun bırakmaktadır. Bu da hem maldan hem de bedenden fayda görmeyi önlemektedir. Dolayısıyla korkaklık ve cimrilik, kişiyi küçük düşürücü, alçaltıcı, engelleyici ve sıradanlaştırıcı iki temel niteliklidir.<sup>68</sup> Diğer yandan Hz. Muhammed (sav) de hem peygamberlik vasfına hem de en üstün kişilik özelliklerine sahip olmasına rağmen dualarında cimrilikten Allah'a sığınmıştır.<sup>69</sup> Çünkü cimrilik iyi davranışlar sergilemeyi engellemekte, bencil ve kısmen düşmanca doğası nedeniyle Allah'ın bu dünyadaki halifesi olan insanın mertebesinin varlık hiyerarşisinde alt düzeye inmesine neden olmaktadır. İnsanı değer-yıkıcı bir varlık haline getirmekte, insan-insan ve insan-Allah ilişkisinde giderek derinleşen bir uzaklığın oluşmasına ve yabancılaşmanın doğmasına neden olmaktadır.

Cimriliğin yol açtığı muhtelif tehlikeler nedeniyle İslam düşüncesinde cimrilikle mücadele etmek için bilişsel ve davranışsal yöntemler ileri sürülmüştür. Bilişsel açıdan cimriliğin nedenini bilmek, ölümü çokça düşünmek ve daha önce vefat etmiş olan kimselerden ibret almak, Allah'ın herkese rızkını verdiğini ve zenginliğin/fakirliğin Allah'ın takdirinde olduğunu kavramak, cimriliğin kötülüğü ve cömertliğin faydaları hakkında bilgi sahibi olmak; davranışsal açıdan istemeyerek de olsa mal ve parayı iyi yolda ve iyi işler için harcamak,<sup>70</sup> başka bir deyişle sadaka vermek,<sup>71</sup> zekât<sup>72</sup> ve kurban<sup>73</sup> ibadetlerini yerine getirmek gibi tedavi yöntemleri önerilmiştir. Bu öneriler, cimriliğin nispeten azaldığı ve cömertliğin arttığı bir sürecin oluşmasına katkı sağlamaktadır.

#### 4. Cimriliğin Nedenleri

Cimriliğin ortaya çıkmasında etki düzeyi farklı derecelerde değişkenlik

---

<sup>68</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri: Bedâ'u't-Tefsîr*, der. Yüsrî es-Seyyid Muhammed, çev. Mehmet Ali Kara vd. (İstanbul: Polen Yayınları, 2011), 4/359, 629.

<sup>69</sup> Müslim, "Zikir", 73 (No. 2722).

<sup>70</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 3/140-144.

<sup>71</sup> Benaouda Bensaid vd., "Ethico-Spiritual Dimensions of Charity: An Islamic Perspective", *Middle-East Journal of Scientific Research* 13/2 (2013), 180.

<sup>72</sup> Mehmet Görmez vd., (Akademik Heyet), *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 2/457.

<sup>73</sup> Ali Bardakoğlu, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/436.

gösteren çeşitli sâikler rol oynamaktadır. Bu sâiklerin başlıcaları ileri derecede fakirlik korkusu, mala karşı yoğun sevgi, aşırı hırs, geleceği garanti altına alma ve yoksul düşerek başkalarına muhtaç olmama isteği, öldükten sonra aile üyelerine iyi bir servet bırakma düşüncesi, muhtemel sıkıntı ve felakatlere karşı önlem alma arzudur.<sup>74</sup> Marx, işçilerin çektikleri acıların ve yoksullukların nedenlerinden biri olarak cimriliği gösterir. Kapitalist düzen ve onun beraberinde getirdiği açgözlülük, ihtiras, cimrilik, haset gibi karakter yapısı çeşitli problemlere yol açmaktadır.<sup>75</sup> Taylor ise tutumlu davranmanın ya da para harcamanın günah olduğuna dair inancın da cimriliği tetikleyen diğer faktörler arasında olduğunu belirtir.<sup>76</sup>

İslam geleneğinde de fakirlik korkusu ve mal sevgisi cimriliğin en önde gelen nedenlerinden biri olarak görülmektedir.<sup>77</sup> Fakirlik ve muhtaç duruma düşme korkusu başkasına yardımda bulunmayı önemli ölçüde azaltmakta ve kişinin malını elinde tutmasına neden olmaktadır. “Şeytan sizi fakirlikle korkutur ve size çirkinliği ve hayasızlığı emreder.”<sup>78</sup> ayeti, fakirlik korkusunun evrensel ve tabii bir duygu olduğunu ortaya koymaktadır. Şeytan, insanları fakir olmakla korkutmakta, onlara yüklediği bu korku ile kötülüğü emretmekte ve onları cimriliğe teşvik etmektedir. Bu sayede sosyal ve dinî açıdan kınanmış olan cimriliği, güzel bir davranış olarak gösterebilmektedir.<sup>79</sup> Mal sevgisi ise cimriliğe yol açan bir diğer önemli faktördür. Gazâlî’ye göre mal sevgisinin iki temel nedeni vardır. Birincisi kişinin malı/mülkü sayesinde ulaşabileceği nefis arzu ve istekler, ikincisi bizatihi mal/mülk sevgisidir. Kişi, malına aşırı derecede bağlılık göstermekte, onun varlığı ile sevinç duymaktadır. Servetine olan düşkünlüğü nedeniyle mâlî ibadetlerini yerine getirmekte eksiklik göstermekte veya bir hastalık durumunda tedavisi için bile parasını harcamakta tereddüt etmektedir.<sup>80</sup>

Makam-mevki sevgisi, nefsin kendi kötülüğü ve insanların iyilikten yoksun

---

<sup>74</sup> Hökeleli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*, 257.

<sup>75</sup> Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, 224.

<sup>76</sup> Taylor, *Deadly Vices*, 33.

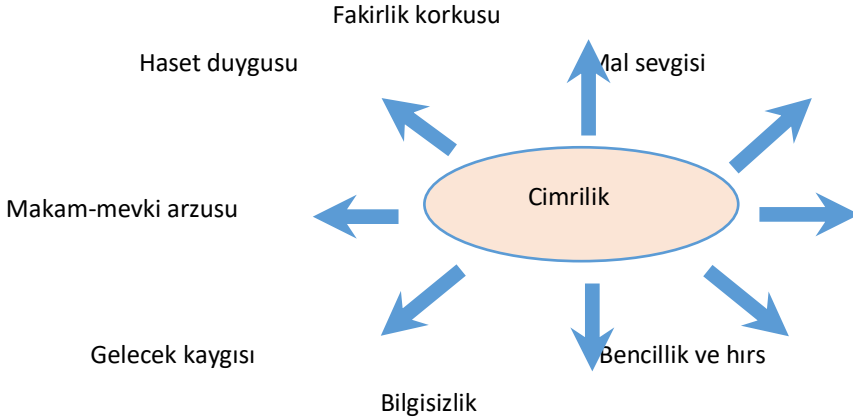
<sup>77</sup> Adnan Rashid, “Self-Awareness of a Leader in Islam: Ideal and Possibility”, *Asian Journal of Management Sciences & Education* 4/2 (Nisan 2015), 95; Gazâlî, *İhyâ-u ‘Ulûmi’-d-Dîn*, 3/76; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’ân’ı Kerîm Tefsiri*, 15/8576; Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu’l-Hidâye ve Miftâhu’l-Kifâye)*, 86; Ebû Bekir Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 140; Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 184.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/268.

<sup>79</sup> Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu’l-Gayb*, 5/512.

<sup>80</sup> Gazâlî, *İhyâ-u ‘Ulûmi’-d-Dîn*, 3/577.

olmasını arzulama,<sup>81</sup> bencilik ve açgözlülük<sup>82</sup> gibi duygular da cimriliğe yol açan etkili diğer unsurlardır. Bencil ve açgözlü kimse sahip olamadığı şeylere ulaşma hırsı içindedir. Ulaştığında ise onu bencilce elinde tutmakta ve bırakmamakta ısrar etmektedir.<sup>83</sup> Cimriliğe teşvik eden bir diğer faktör ise bilgisizliktir. Mevlânâ'ya göre cömertlik, Allah'ın sınırsız iyilik ve ihsanlarının farkına varmaktan kaynaklanırken cimrilik, Allah'ın ikramlarını ve lütuflarını görememektir ve bu konudaki bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.<sup>84</sup> Zira cimrilik, kişiyi dünyaya bağlayıp ahiretten uzaklaştırmaktadır. Halbuki malı harcamak, nefsin temizlenmesinin ve ahirette mutluluğu elde etmenin bir yoludur. Dünyayı ahirete tercih etmek ise ancak bilgisizlikten dolayı meydana gelen bir davranıştır.<sup>85</sup> Diğer yandan olası sıkıntı ve felaketlere karşı hazırlıklı olmak, vefat ettikten sonra geride kalan yakınlarla miras bırakmak, Allah'a güvenme noktasındaki zayıflık<sup>86</sup> ya da salt biriktirmekten zevk almak<sup>87</sup> gibi etkenler de cimriliğe teşvik eden faktörler arasında gösterilebilir.



**Şekil-1: Cimriliğe neden olan faktörler**

<sup>81</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 184.

<sup>82</sup> Rashid, "Self-Awareness of a Leader in Islam: Ideal and Possibility", 95.

<sup>83</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri: Bedâ'î'u't-Tefsîr*, 3/285.

<sup>84</sup> Abdurrezzak Tek, *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014), 95.

<sup>85</sup> Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, 8/84.

<sup>86</sup> Gazâlî, *İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/575-577.

<sup>87</sup> Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 140.

Cimrilik, çeşitli değişkenlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan ve şekillenen bir duygudur. Fakirlik korkusu, geleceğe dair belirsizlik ve bilinmezlik beraberinde kaygı ve korkuyu getirerek insanın verme kapasitesini büyük ölçüde daraltmaktadır. Maddi varlığı koruma yoluyla da şimdi ve gelecek nispeten kontrol altına alınmaya çalışılmaktadır. Aslında bireyin temel ihtiyaçlarını karşılama potansiyeline sahip olması ve psiko-sosyal açıdan güvende olmak istemesi gayet tabii ve fitridir. Maslow'un ihtiyaçlar piramidine bakıldığında da ilk iki sırada fizyolojik ve güvenlik kategorilerinin yer aldığı görülür. Ayrıca benlik saygısı, gurur ve onurun korunmasında da maddi sahiplikler elzem, önemli ve faydalıdır. Ancak normalden anormale giden süreç, belli bir güce ve kapasiteye sahip bulunduğu halde biriktirme ve alma eyleminin süreklilik göstererek temel bir davranış olarak benimsenmesi ve bu davranışı meşrulaştırmak için de savunmacı bir tepkiyle çeşitli gerekçelerin arkasına sığınılmasıdır.

Diğer yandan cimrilikle iç içe geçmiş olan ve aynı zamanda birbirini besleyen açgözlülük, bencillik, aşırı hırs, haset gibi duygular da egosantrik bir yaklaşıma yol açarak verme eylemini asgarî düzeye indirmekte, böylece toplumsal empati ve bireysel iyilik hissini zayıflatmaktadır. Allah'ın rızık verici olduğuna dair bilinçsizlik ve bilgisizlik ile Allah'a duyulan güvensizlik de cimriliği kuvvetlendirmektedir. Mal sevgisi ve tutkusu da cimriliğin ve cimriliğin aşırı formlarının ön plana çıkmasına neden olan bir diğer etkidir. Bu sevgi, eşya-bağımlı bir hayat tarzına yol açarak kişinin somut/maddi şeylerin denetimini altına girmesine ve alma eyleminin aslı bir unsur olmasına yol açmaktadır.

## 5. Cimrilik ve Ruh Sağlığı

Cimriliğin akıl ve ruh sağlığı üzerinde güçlü bir etkisi bulunmaktadır. Cimrilik, kişinin hayat algısını ve ufkunu büyük oranda daraltmaktadır. Çünkü cimri istifçiliğini, kendi güvenliğinin ve konumunun sonsuza kadar sürecek bir garantisi olarak görür. Ancak hayat koşulları hiç kimseye böyle bir garanti sunmadığından cimrinin amacına ulaşacağı bir zaman dilimi de oluşmaz. O, rahatlığın aksine olası tehdit ve saldırılara karşı her zaman tetikte olmak, sürekli ve takıntılı bir şekilde istiflediklerini korumak ve kontrol etmek zorunda kalır. Bu da cimrinin düşüncelerini hayat veya gelecek tasavvurları yerine, birikmiş stoku üzerinde yoğunlaştırmasına neden olur ve vizyonu oldukça dar bir insan tipine yol açar. Diğer yandan cimrinin istifleyerek kendisini koruma altına almaya çalışması irrasyonel sonuçların da habercisidir. Cimrilik, koşulların doğru bir şekilde değerlendirilmesini engellemekte, inanç/fikir oluşturma süreçlerini ve muhakeme kapasitesini zayıflatmakta, yaşam üzerindeki kontrol duygusunun ve algısının kaybedilmesine neden olmaktadır. Cimriler için dış dünya, düşmanca ve tehditkâr bir yer gibi görünmektedir. Böyle bir dünya algısı bazen zaruri olarak kendini savunmanın bir parçası

olarak görüldüğü ya da sadece korku duygularına karşı bir tepki olduğu için şiddetli saldırganlığı kıskırtabilmektedir.<sup>88</sup>

Cimrilik, bireyin ruhsal dünyasında içsel gerilim oluşturan bir davranıştır. Bu tür kaygı yüklü iç dünyanın aksine, cimrinin nesne ilişkileri, kendisi farkında olmasa da sadizmle doludur. Cimrinin, cömert olmaması, sık sık hile yapması ve başkasının ücretini ödemede adaletsizlik sergilemesi, çevresi için oldukça sıkıntı vericidir.<sup>89</sup> Çünkü bu karakterdeki birey bazen oldukça düşük miktarlar için bile hileli davranışlar sergiler.<sup>90</sup> Halbuki cimrilüğün karşıtı olarak nitelendirilen cömertlik, yaşam boyu devam eden psişik gelişimin ve dengeliliğin önemli bir parçasıdır.<sup>91</sup> Cömertlik, süper ego bilişlerini ve davranışlarını yönlendiren kaygı yüklü ve geriletici (repressive) unsurları taşımadığı için bireyin hayat kalitesini yükseltir.<sup>92</sup> Diğer yandan cimri, ölçülü ve dengeli davranabilme yeteneğini kaybederek normal dışı tutumlar gösterebilir. Katı kalpli, duygusuz, acımasız, bencil ve sadece kendini düşünen kişilik özellikleri geliştirir. Mülk edinme eğilimini bir hırs haline dönüştürerek hastalıklı bir davranış tarzı sergiler.<sup>93</sup> Cimrilikle birlikte ortaya çıkan bu tür kişilik özellikleri de cimrinin insanlara iyilikte bulunmasını azaltıcı etkide bulunur. Halbuki karşılık beklemezsizin yapılan iyilik, içsel mutluluk ihtiyacına hizmet etmektedir. Cimri, bu faydayı bilmekle birlikte, iyilikte bulunmaya yatkın değildir. Çünkü o, kendisini değil sadece biriktirdiği mallarını sevmektedir.<sup>94</sup>

Cimrinin sosyal ilişki bağları zayıftır, çünkü cimri -bilinçsiz bir şekilde-başkalarının parasını elinden alacağı korkusu içindedir.<sup>95</sup> O, dünyevî zevk ve lezzetlerden yararlanmaksızın hayatını sürdürür. İnsanlardan kaçır ve korku, yalnızlık, vicdan azabı, pişmanlık gibi olumsuz duygu durumlarını deneyimler. Cimrinin dost ve arkadaşlık ilişkisi de problemlidir. Çünkü servet bağımlısının dostluğu çıkara dayalıdır, dostları ile menfaati çakıştığı anda, menfaatlerini dostlarına tercih eder. Cimrilik aynı zamanda anlaşma, kaynaşma ve yardımlaşma gibi prososyal davranışları engellemekte,<sup>96</sup> korkaklığa, akrabalık

<sup>88</sup> Taylor, *Deadly Vices*, 37-39, 121.

<sup>89</sup> Akhtar, *Good Stuff: Courage, Resilience, Gratitude, Generosity, Forgiveness, and Sacrifice*, 100-101.

<sup>90</sup> Göka – Beyazyüz, *Geçimsizler: Kişilikleri Tanıma ve Geçinmeyi Kolaylaştırma Kitabı*, 350.

<sup>91</sup> Akhtar, *Good Stuff: Courage, Resilience, Gratitude, Generosity, Forgiveness, and Sacrifice*, 75.

<sup>92</sup> Richard Kradin, "Generosity: A Psychological and Interpersonal Motivational Factor of Therapeutic Relevance", *Journal of Analytical Psychology* 44/2 (Nisan 1999), 231.

<sup>93</sup> Hökeleki, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 262.

<sup>94</sup> Zamagni, "Avarice", 217.

<sup>95</sup> Kaufman, "Some Emotional Uses of Money", 27.

<sup>96</sup> Hökeleki, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 262.

bağlarının kopmasına, gayr-i ahlakî davranışlara hatta haksız yere başkasını öldürmeye bile yol açmaktadır.<sup>97</sup>

Ekonomik açıdan bakıldığında cimri, sadece biriktirdiği ve istif ettiği için elindekileri kullanmaz, sirkülasyonu devre dışı bırakır ve yatırım yapmaz. Üretime teşvik etmediği gibi üretimi engeller hatta yok eder.<sup>98</sup> Cimrilik, bu anlamda israfın bir göstergesidir. Çünkü kaynakların eksik kullanılması veya hiç kullanılmaması da israfın bir türüdür. Cimrilik, çeşitli yönlerden israfa yol açmaktadır. Bunlar; i) Cimri, kaynakları faydalı bir şekilde kullanmak için içsel bir dürtüye sahip değildir. Bu da kaynağın üretken ve verimli bir şekilde kullanımının göz ardı edilmesine neden olmakta ve bireyin sadece kendi iyiliği için biriktirme anlayışını güçlendirmektedir. ii) Varlıklı ama cimri kişinin devlet bir krizle karşılaştığında, kaynağını kamu yararı için kullanma konusunda isteksizlik göstermesi de bir tür israftır. Toplum, bu tür verici davranışlara şiddetle ihtiyaç duyar ancak cimri, kaynaklarını vermez ve saklar. Bu da gayri insani bir davranış olarak nitelendirilmektedir. iii) Cimrinin, kendi ihtiyaçları için ortaya çıkan masraflarını başkalarına yüklemeye olasılığı cimri olmayan bireylere göre daha yüksektir. Bu da cimri kişinin sosyal parazit olma potansiyeline işaret etmektedir. iv) Herhangi bir toplumsal bir krizle karşılaşıldığında, cimrinin çektiği zorluktan dolayı toplumun azınlık ama varlıklı kesimine karşı aktif nefret ve hınç duyma potansiyeli, çift taraflı bir çatışmaya zemin hazırlayabilir. Bunun sonucunda ortaya çıkabilecek olan israfın boyutunun ise büyük ve yıkıcı olması muhtemeldir.<sup>99</sup> Bireysel ve toplumsal zeminde karşılıklı handikaplara yol açan cimrilik, ekonomik düzeni de dolaylı olarak etkilemektedir.

Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki cimrilik, bilişsel ve ruhsal bakımdan kısmî tükenişin bir simgesidir. Bireyin zenginleşmesine ve derinleşmesine imkân tanıyan pratik ve deneyimlerden yoksun kalmasına neden olmakta, kapasitesinin ve gücünün sınırlarını keşfetmesini engellemektedir. Çünkü cimri, hayatının etkin bir aktörü değildir. Her ne kadar hayatın içinde gibi görünse de aslında hayatın dışındadır. Cimrilik, bireysel ve sosyal ilişkileri zayıflattığı için dinamik bir iletişim ve etkileşimden ortaya çıkabilecek üretmeye yönelik alternatiflerin önünü kapatmaktadır. Kaynakların etkili ve verimli bir şekilde kullanılmasını zorlaştırmaktadır. Doğru ve gerçek olanın algılanmasında örtüler ve sapmalar oluşturarak, doğru eylemde bulunmayı güçleştirmektedir. Başkasının huzurunu ve güvenini zedeleyecek aldatici ve

---

<sup>97</sup> Aseel Sami Amin, "Into Quranic Consent Eloquence of Prophetic Hadiths Use of Similar-Meaning Utterances in Light of the Quranic Use (Miserliness and Stinginess as Evidence)", *Tasleem Journal* 5/19 (2019), 105.

<sup>98</sup> Zamagni, "Avarice", 213-215.

<sup>99</sup> Abu Saim Shahabuddin vd., "A New Classification and An Extension of Waste from Business Practices and Islamic Perspective", 192-193.

tuzak kurucu davranışlara yol açmakta hatta şiddet ve saldırganlık içeren tepkisel nitelikli eylemlere neden olabilmektedir. Kişisel ilişkilerde çıkarıcı, faydacı, ego-merkezli ve araçsal olan bir insan tipinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Cimri, gelecek garantisini ve konumunun sürekliliğini para ile özdeşleştirdiği için çeşitli psikolojik ve manevî gerilimler yaşamaktadır. Para ile doğrudan aktif bir ilişki kurarak güvenlik, güç ve hakimiyet hissi sağlarken diğer yandan kaygı, korku ve gerilimlerle dolu kısır bir iç dünyayla hayatını sürdürmektedir. Örtük bir karamsarlık, tatminsizlik ve tabii bir iç sıkıntısı içindedir. Diğer yandan güçlü, derin ve kalıcı motivasyonlardan uzak olması, cimrinin psikolojik bunalım ve çatışmalarını kuvvetlendirmektedir. Çünkü cimrinin, paranın işlevine yönelik yüzeysel ve çarpık tahlilleri, değer ve anlam eksenli bir yaşantının ve arayışın önünü kapatmaktadır. Hatta bu eksenle bir yaşantının ve arayışın önemini kavramayla ilişkili farkındalığını oldukça azaltmaktadır. Tüm bunlardan dolayı cimrilik, açmazları ve problemleri tarafları nedeniyle bozucu ve tahrip edici bir kişilik özelliğidir.

## Sonuç

Cimrilik, tek boyutlu ve tekdüze bir tutum olmaktan ziyade kapsamlı ve geniş çağrışımları olan bir kişilik özelliği olarak nitelendirilebilir. Biriktirme, istifleme, yığma gibi vermemeyi temel alan bu davranış şekli, normal ve olması gereken düzeyden çok daha az harcama yapmayı ifade etmektedir. Cimri için harcama, bir kaybın veya eksikliğin simgesidir. Paraya güvenlik, güç, statü, kontrol gibi çeşitli anlamlar yüklediği için para, hayati derecede önem arz eden bir unsur olarak görülmektedir. Bununla birlikte cimrilik, salt maddi alanda tezahür eden bir davranış değildir. Kişisel ve sosyal ilişkilerde cimriliğin neden olduğu belirli davranış kalıpları ile karşılaşmaktadır. Bu çerçevede başkalarıyla sosyal ilişki kurma ertelenmekte, diğerlerine ilgi ve yakınlık gösterme ihmal edilmektedir. Başka bir deyişle pozitif bir ilişki biçimi kısmen dışlanmaktadır. Diğer yandan cimriliğin ilişkili olduğu açgözlülük, haset ve hırs gibi duygular da ben-merkezli bir hayat ekseninde diğerleriyle ilişkiyi olumsuzlayan bir tutumu kuvvetlendirmektedir.

Cimrilik, çeşitli kılıflar altında fonksiyonel yönleri olan bir kişilik özelliği gibi yansıtılsa da reelde cimriliğin faydacı veya işlevsel bir yönü yoktur. Çünkü cimri, kendisini potansiyel risk ve tehditler karşısında güvence altına almayı arzular. Bu da ötelenmiş bir hayata hazırlık yapmaya neden olur ve gündelik hayat akışında kişiye oldukça sınırlı hareket imkânı sağlar. Bireyi yenilenmeci ve yaratıcı bir refleksten yoksun bırakır. Temel gerilim alanlarıyla içsel uyum ve dengenin bozulmasına yol açarak iç bütünlük kazanımını engeller. Cimri, örmüş olduğu duvar veya sınırlar içinde, duygusal ve sosyal mesafeyi arttırmaya yönelik edilgen bir hayat tarzı içindedir. Para ve maddi varlıkları ile



fiziksel tatmin sağlasa da psişik yönden zayıf ve kırılan bir yapıya sahiptir.

Dinî açıdan bakıldığında cimrilik, insandaki en olumsuz kişilik özelliklerinden biri olarak nitelendirilmiştir; nankörlüğün, kazanç darlığının, nimetlerin reddinin, ahlakî zayıflığın ve Allah’a itaatsizliğin bir nedeni olarak görülmüştür. Bu davranışın bireyin kendisi için kötücül ve zararlı olduğu ve ahirette ceza ile karşılık bulacağı güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. Cimriler gerek geleceğin getirdiği bilinmezliklerden gerek gereksinimlerin karşılanamama korkusundan gerekse kişilikte yerleşmiş negatif duygulardan dolayı vermemeyi temel çıkış noktası olarak benimsemişlerdir. Bu da İslam’ın ahlakî öğretisinin ana çizgilerinden birisi olan vermenin anlam ve hikmetini kavramayı doğrudan engellemekte, vermeye dönük davranışların büyük ölçüde kapanmasına yol açmaktadır. Diğer yandan beşerî dürtüler ile manevî yoksunluk, bireyin yetkeyi kendisinde görmesine neden olmaktadır. Bu da Allah’ın hükümlerini anlama ve uygulamada ihmalkâr veya ilgisiz bir tutumu güçlendirmektedir.

Cimrilik hem yaygın ve kökleşmiş hem de uzun süreli bir durum olduğu için cimrilikle mücadele belli ölçülerde zorlaşmaktadır. Ancak bilişsel ekseninde bir yenilenme, yeteneklerin gelişimi için yatırım yapma, hayatı kolaylık ve zorlukları, mutlu ve hüzünlü yanları ile bir bütüsellik içinde algılama ile dinî ve evrensel değerlerin hayata müdahil edildiği bir hayat tarzına sahip olma, cimrilikle başa çıkmayı kolaylaştıran temel önermeler olarak söylenebilir.

## Kaynakça

- Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 19. Basım, 2018.
- Akhtar, Salman. *Good Stuff: Courage, Resilience, Gratitude, Generosity, Forgiveness, and Sacrifice*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2013.
- Akhtar, Salman. “Meanings, Manifestations, and Management of Greed”. *Greed: Developmental, Cultural, and Clinical Realms*. ed. Salman Akhtar. 131-158. London: Karnac Books, 2015.
- Akhtar, Salman. *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. London: Karnac Books, 2009b.
- Amin, Aseel Sami. “Into Quranic Consent Eloquence of Prophetic Hadiths Use of Similar-Meaning Utterances in Light of the Quranic Use (Miserliness and Stinginess as Evidence)”. *Tasleem Journal* 5/19 (2019), 79-117.
- Amry, Syaiful - Fauzan, Aris. “A Study of Al-Qur’an Interpretation About Grateful and Bakheel (Stingy) Personalities in Human Life”. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 626 (2021), 292-298.
- Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Association, American Psychiatric. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-5*. American Psychiatric Association, 5. Basım, 2013.

- Awla, Hawre Omar – Salih, Shukur Eskander. “Stinginess, Generosity in The Qur’an, And Their Impact on Individuals and Society”. *Qualaai Zanist Journal* 5/2 (2020), 627–657. <https://doi.org/10.25212/lfu.qzi.5.2.19>.
- Aziz, Farooq vd. “Ingratitude of Blessings-Analysis from Islamic View”. *International Journal of Physical and Social Sciences* 3/12 (2013), 500-505.
- Bardakoğlu, Ali. “Kurban”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bensaid, Benaouda vd. “Ethico-Spiritual Dimensions of Charity: An Islamic Perspective”. *Middle-East Journal of Scientific Research* 13/2 (2013), 171-182.
- Briggs, Jane Seymour. “The Teaching of Thrift”. *The Journal of Business Education* 12/10 (1937), 13-14. <https://doi.org/10.1080/08832323.1937.9956593>.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Cimriler Kitabı*. çev. Selahattin Hacıoğlu. İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2004.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İbn Kayyim Tefsiri: Bedâ’u’t-Tefsîr*. der. Yüsri es-Seyyid Muhammed. çev. Mehmet Ali Kara vd. 4 Cilt. İstanbul: Polen Yayınları, 2011.
- Chancellor, Joseph – Lyubomirsky, Sonja. “Happiness and Thrift: When (Spending) Less is (Hedonically) More”. *Journal of Consumer Psychology* 21/2 (Nisan 2011), 131-138. <https://doi.org/10.1016/j.jcps.2011.02.004>.
- Çağrı, Mustafa. “Cimrilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/4-5. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Davutoğlu, Ahmet. *Duruş-Gençlerle Yüz Yüze*. İstanbul: Küre Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b Eş’as b İshak es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. çev. İsmail Lütfi Çakan. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.
- Elliott, John H. “Envy, Jealousy and Zeal in the Bible: Sorting Out the Social Differences and Theological Implications – No Envy for YHWHY”. *To Break Every Yoke: Essays in Honor of Marvin L. Chaney*. ed. Norman K. Gottwald – Robert Coote. 344-364. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2007.
- Freud, Sigmund. “Character and Anal Erotism”. *Standard Edition* 9 (1908), 167–176.
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. çev. Ayda Yörükân. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-u ‘Ulûmi’d-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.
- Göka, Erol - Beyazyüz, Murat. *Geçimsizler: Kişilikleri Tanıma ve Geçinmeyi Kolaylaştırma Kitabı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Görmez, Mehmet vd. (Akademik Heyet), *Hadislerle İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Grilo, Carlos M. “Factor Structure of DSM-IV Criteria for Obsessive Compulsive Personality Disorder in Patients with Binge Eating Disorder”. *Acta Psychiatr*

- Scand* 109/1 (Ocak 2004), 64–69.
- Hur, Yoon-Mi vd. “Miserliness is Heritable”. *Personality and Individual Differences* 51/8 (Aralık 2011), 1052-1055. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2011.08.005>.
- Hökelekli, Hayati. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013.
- İbn Kesîr, Ebu'l Fida İsmail b. Ömer. *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner. 16 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2008.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Ethics*. England: Cambridge University Press, 1997.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur'an'a Göre Cimrilik – Sebepleri, Zararları ve Eğitimi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 329-364.
- Kâşânî, İzzeddin. *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Kaufman, William. “Some Emotional Uses of Money”. *Acta Psychotherapeutica, Psychosomatica et Orthopaedagogica* 4/1 (1956), 20-41.
- Kradin, Richard. “Generosity: A Psychological and Interpersonal Motivational Factor of Therapeutic Relevance”. *Journal of Analytical Psychology* 44 (Nisan 1999), 221–236. <https://doi.org/10.1111/1465-5922.00085>.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2012.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *Edebü-d-Dünya Ve'd-Din*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. çev. Mehmed Sofuoğlu. 8 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 1988.
- Ninivaggi, Frank John. *Envy Theory: Perspectives on the Psychology of Envy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- Parrot, W. Gerrod – Smith, Richard H. “Distinguishing the Experiences of Envy and Jealousy”. *Journal of Personality and Social Psychology* 64/6 (Temmuz 1993), 906–920. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.64.6.906>.
- Rashid, Adnan. “Self-Awareness of a Leader in Islam: Ideal and Possibility”. *Asian Journal of Management Sciences & Education* 4/2 (Nisan 2015), 91-98.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988-2002.
- Râzî, Ebû Bekir. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Samuels, Jack F. vd. “Hoarding in Obsessive–Compulsive Disorder: Results from the OCD Collaborative Genetics Study”. *Behaviour Research and Therapy* 45/4 (Nisan 2007), 673–686.
- Schimmel, Solomon. *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Nature*. New York: The Free Press, 1997.
- Seuntjens, Terri G. vd. “Defining Greed”. *British Journal of Psychology* 106/3 (Ağustos 2015), 505-525. <https://doi.org/10.1111/bjop.12100>.
- Shahabuddin, Abu Saim vd. “A New Classification and An Extension of Waste from

- Business Practices and Islamic Perspective". *Intellectual Discourse* 27/1 (2019), 175–195.
- Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. ed. David Frisby. London: Routledge, 3. Basım, 2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Taberî Tefsiri*. çev. Hasan Karakaya- Kerim Aytekin. 9 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Taylor, Gabriele. "Vices and the Self". *Royal Institute of Philosophy Supplement* 37 (Mart 1994), 145-157. <https://doi.org/10.1017/S1358246100010031>.
- Taylor, Gabriele. *Deadly Vices*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Tek, Abdurrezzak. *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- Tickle, Phyllis A. *Greed: The Seven Deadly Sins*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. çev. Abdullah Parlıyan. 3 Cilt. Konya: Konya Kitapçılık, 2004.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Yahya İbn Adî. *Tehzîbü'l- Ahlâk: Ahlak Eğitimi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Zamagni, Stefano. "Avarice". *The Palgrave Handbook of Spirituality and Business*. ed. Luk Bouckaert - Laszlo Zsolnai. 212-218. London: Palgrave Macmillan, 2011.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Keşşâf Tefsiri*. çev. Muhammed Coşkun vd. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

# Kur'ân'da İhbât Kavramı ve Muhibitlerin Nitelikleri

**Öz:** Bilimsel ve edebî çalışmalarda kavramlar ve kelimeler çok önemli olup anlamın belirlenmesi ve etkisi açısından künhüne vakıf olunması gereken aşamalardan biridir. Bu durum ilahi mesajın yer aldığı Kur'ân-ı Kerîm ve onun yorumu olan tefsir ilmi için olursa önemi daha da fazladır. Dolayısıyla Kelâmullahın sahih anlaşılabilmesi için onda yer alan kavramları ve kelimeleri de etraflı bir şekilde bilmek gerekir. Bu kavramlardan biri de ihbâtür. Kur'ân'da Hz. Peygamber (sav) özelinde bu kelime erdemli bir davranış olarak bütün inananları kapsamış ve bu vasfı taşıyanlara muhibtin denilmiştir. Bu çalışmada tefsirlerde ve klasik sözlüklerde verilen bilgiler ışığında ihbât kavramının etimolojik tahlili ve büyük ölçüde ilgili âyetlerle sınırlı olarak muhibtinin temel özellikleri üzerinde duruldu. Bu alanda yapılan çalışmaların yeterli olmadığından hareketle literatür taraması ve bilgilerin analizinin metod olarak benimseneceği incelemede ihbât kavramının amel ve davranışlara nasıl yansıdığı ve bunun Allah katındaki değeri ortaya konmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsir, Peygamber, İhbât, Kulluk

Arslan  
KARAOĞLAN\*

## The Concept of Iibat in the Qur'an and the Qualifications of Muhibits

**Abstract:** Concepts and words are very important in scientific and literary studies, and it is one of the stages that should be understood. If this is the case for the Qur'an, which contains the divine message, and for the science of tafsir, which is its interpretation, it is even more important. Therefore, in order for the Kalamullah to be understood properly, it is necessary to know the concepts and words in it in detail. One of these concepts is ihbât. In the Qur'an, in the case of the prophet (sas), this word encompassed all believers as a virtuous act, and those who had this qualification were called muhibtin. In this context, the etymological analysis of the concept of iibat will be evaluated in the light of the information given in the commentaries and classical dictionaries, and the basic features of the muhibbit will be emphasized, mostly limited to the relevant verses. Considering that the studies in this field are not adopted as a method, and how the concept of iibat is reflected in deeds and behaviors and its value in the sight of Allah will be revealed.

**Keywords:** Quran, Tafsir, Prophet, Notice, Servitude.

\* Doç. Dr. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E posta: karaoğlanarslan@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0411-3750>

## Giriş

Kur'ân'da geçen kavramların sahih anlaşılmasının yolu bütünlük ilkesine bağlı kalmaktan ve kavramlar arası ağıın doğru kurulmasından geçmektedir. Bu sağlam ağıın oluşması için de kelimelerin anlamlarının süreç içerisinde geçirdiğı değışiklikleri, anlam daralmasını, genişlemesini ve terimleşme aşamasını iyi tespit etmek gerekmektedir. Yeryüzüne halife gönderilen insana bu halini hatırlatacak emir ve yasaklar helal ve haramlar, hüküm ve tavsiyeler Kur'ân tarafından iletilmiştir. Kur'ân'da iman ve itaat ölçeğinde değıerlendirilen insanlar, sorumluluklarını yerine getirip getirmeme, itikad, söz, eylem ve tutumlarına göre farklı kavramlarla vasıflanmış, övülmüş yahut kınanmıştır. İnsanlar bu övgü veya kınanmaya göre faziletli olmuş veya değıer kaybetmiştir. Bu vasıfları elde etmek için bu kavramların taşıdığı anlamı bilmek, bunları içselleştirmek ve hayata pratize etmek gerekmektedir. Nitekim yaşadığımız bu çağda bireylerin söz ve edimlerindeki çizginin bozulduğunu ve çıkar odaklı bir yönelişin var olduğunu söylemek mümkündür. İnsanları öven başka bir deyişle ile Allah'ın insanlarda görmek istediğı özelliklerden biri de Rabbine yönelen ve O'nunla huzur bulan anlamına gelen "muhibit"tir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konu ile ilgili biri telif,<sup>1</sup> diğeri de tercüme edilmiş bir makale<sup>2</sup> bulunmaktadır. Bu çalışmalarda konumuzla doğrudan ilgili olan spesifik bir çalışma tespit edilememiştir. Türkçe telif edilen makalede ihbât kelimesinin kavramsal çerçevesi ve "muhibit"in özellikleri ayrıntılı ele alınmamıştır. Tercüme edilen makalede ise ekseriyetle ilgili kelimenin etimolojik tahlili ve ona yakın anlamlı kelimelerin analizine değıinilmiştir. Makalenin isminden de anlaşılacağı üzere semantik bir çalışma yapılmış ancak yeterli ve ikna edici düzeyde değıildir. "Muhibit"e dair Kur'ân'da yer alan özellikler hakkında etraflı bilgi bulunmamaktadır. Mevcut olan her iki makalede etraflı açıklanmayan "muhibit" müminlerin nitelikleri bu çalışmada ele alınmıştır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

İhbât kelimesi "حَبَبْتُ" fiili formundan türetilmiş olup "dümdüz mekân, geniş ve oturmaya uygun" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla dümdüz ve oturmaya müsait olan mekâna "أَلْحَبَبْتُ/el-habt" denir. Bu kökten türetilen rübâi "أَلْحَبَبْتُ" fiili; "bir kişi dümdüz ve sessiz yere gitti, bir yerde bir süre durup dinlendi ve eğri olmayan yolda ilerledi" manalarını içermektedir. Bu çerçevede

<sup>1</sup> İsmail Karagöz, "İnsanı niteleyen Kur'ân'ın üç kavramı: huşû, hudû ve ihbât", Diyanet İlmî Dergi, 43/4 (2007), 133-144.

<sup>2</sup> Câsir Ebu Safiyye, "Kur'ân'da İhbât: Semantik Bir Çalışma", çev. Hüseyin Akyüzöğlü, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4 (2001), 239-260.

ihbât/الإِخْبَاتُ kelimesi, mütevâzi, derin saygı, dümdüz ve geniş mekân anlamını içeren “الْخَبْتُ” kelimesinden alınmıştır. “Gizli oldu” manası zikri (ismi) gizli kaldı/ خَبْتُ دِكْرَهُ demek olup ihbât/الإِخْبَاتُ kökünün “gizli oldu” şeklindeki manasına örnek olarak sunulabilir. Buna göre أَحْبَبْتُ fiiline “engebesi olmayan ve engin mekâna girdi خَبْتُ فِي الدَّخْلِ ” anlamına gelir. Nitekim Arapça'da, Necid yönüne ilerleyenlere أَنْجَدَ; Tihâme'ye gidenlere de, أَنْجَدْتُمْ denilmiştir. Ahbete fiili, hem ilâ, hem de lâm harf-i cerleriyle geçişsiz (lazimi) olmaktan çıkar geçişli (müteaddi) olur. Sözelimi كَذَا إِلَى كَذَا أَحْبَبْتُ denildiği zaman “Falanca falancaya bağlandı” anlamını kapsamaktadır. Lakin أَحْبَبْتُ denildiği zaman “O, ona boyun eğdi, itaat etti.” manası verilir. Bu çerçevede “Rabbine yönelen ve O'nunla itminane eren” kişilere de “muhtbit” denilir.<sup>3</sup> Ferrâ (ö. 207/822) ise أَحْبَبْتُ kelimesinin her iki harf-i cerle kullanıldığında da aynı anlamı içerdiğini ancak إِلَى harf-i cerri ile kullanılmasının daha doğru olduğunu ifade eder.<sup>4</sup> Bu çerçevede kelimenin cahiliye şiiirinde de kullanıldığını görüyoruz. Âyette “Ve büyük bir alçakgönüllülükle Rablerine boyun eğenler.”<sup>5</sup> buyurulmaktadır. Âyette geçen أَحْبَبْتُ kelimesi dümdüz ve düşük mekân anlamına gelen الْحَبْتُ/habt kökünden türemiştir. Araplar da düşük ve alçak şeye habî demişlerdir. Nitekim şair şöyle ifade etmiştir: “يَنْفَعُ الطَّيِّبُ مِنَ الرُّزِّ وَلَا يَنْفَعُ الْكَثِيرُ الْغَيْبِ” Tertemiz helâl az bir rızık fayda verir, (haram karışmış) adı çok rızık ise fayda vermez. Bu kelimenin التاء/te'sinin aslının التاء/peltek se olduğu da söylenmiştir.<sup>6</sup>

Zeyd b. Eslem el-Adevî el-Ömerî (ö. 136/754), “الْحَبْتُ/gizli, alçak ve basık arazi, yerden yüksek olmayan ve çukur olan alandır, oradan çıkıldığında aydınlığa ulaşırsın” demiştir. Ebû Amr b. el-Alâ el-Mâzinî (ö. 154/771) ‘الْحَبْتُ’ kelimesinin taşlık arazideki engebesiz yer (ova)<sup>7</sup> anlamına geldiğini beyan etmektedir. Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791) göre, الْحَبْتُ kelimesinin çoğulu “خُبُوتٌ/hubût” olup, yeryüzünün derinliklerindeki büyük, enli ve dip mekânlara denir.<sup>8</sup> Leys b. Sa'd b. Abdirrahmân (ö. 175/791) de bu anlamı destekler nitelikte ‘Salt Arapça bir sözcüktür’ demektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd el-Küfî

<sup>3</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir (Mefatihü'l-Gayb)* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1990), 17/335.

<sup>4</sup> Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Mısır: Dârü'l-Misriyye, t.y.), 2/10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, 1988), 9/21.

<sup>5</sup> Hûd 11/23.

<sup>6</sup> Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî el-Hârizmî, *el-Keşşaf an-hakaik gavâmidî't-tenzil*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1407), 2/387.

<sup>7</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), 7/31, 136.

<sup>8</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Samirâî (İran: Müessesetü dâri'l-hicre, 1409), 4/241.

(ö. 231/846) yerden alçakta ve geniş olan şey<sup>9</sup> anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Araplar, “Kişi düzgün yer aradı veya oraya indi” anlamına gelen “*Ehbetê'r-raculü*” cümlesini kullanırlar. “*eshele*” (düzlüğe çıktı) ve “*encede*” (dağlık yere çıktı) fiilleri de buna benzer bir anlam örgüsüne sahiptir.<sup>10</sup>

Konu bağlamında Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî'ye (ö. 276/889) göre *الْحَبْتُ* kelimesi geniş, düz yer anlamına gelmektedir. İbni Kuteybe kelimenin anlam dağarcığına katkı sağlamak için hadisten delil getirmektedir. Hadiste geçen “*الجَمِيش*” sözcüğü hiç bitki yetişmeyen mekân anlamındadır. Ona göre oradaki bitkiler çekilip koparılmış ve tıraş yapılmıştır.<sup>11</sup> Ona göre “*الجَمِيش*” Mekke ile Medine arasında çölün hâkim olduğu ve bitkinin yetişmediği bir yerdir.<sup>12</sup> Elbette bu kelimenin *الْحَبْتُ* kelimesi ile anlam ortaklığı pürüzsüz bir yerin varlığıdır. Samimi ve içten olan bireyde salt samimiyet vardır. Başka bir şeyin izi yoktur.

Bazı dilcilere göre *ihbât* kelimesi, farklı vasat düzeyde dikenli ağaçların yetiştiği yüzeyden içeri giren, dümdüz vadi anlamında olup, çöl ve dağda yetişen dikenli ağaca “*العضاه*” ismi verilmiştir. Benzer nitelikte Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvînî'de (ö. 395/1004) *الْحَبْتُ* sözcüğüne, içinde bitki yetişmeyen çöl anlamını vermiştir. Bu anlamın verilmesine müdellel “...hiç bir bitki bulunmayan enli ve büyük bir yerde bile olsa...” hadisini<sup>13</sup> delil olarak sunmuştur. Bu çerçevede otu yolunmuş araziye de “*الجَمِيش*/bitkisi olmayan”

<sup>9</sup> Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 7/31, 136

<sup>10</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğîb İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-marife, 2005), 272.

<sup>11</sup> Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdullah Cuyûrî (Bagdad: Matbaatü'l-ânî,1397), 1/449; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris, *Mü'cemü'l-mekâyisi'l-lüğa* (b.y.: Dârü'l-fikir, 1979), 1/479, 2/238.

<sup>12</sup> İbü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Manzur b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sadr,1414), 2/27.

<sup>13</sup> İbn Faris'in bir kısmını zikrettiği hadisin tam metni şöyledir: “Sizden birisine kardeşinin mülkünden bir şeyi ancak gönül hoşluğu ile vermesi durumunda helal olur.” Amr b. Yesrebî: “Kuzenimin oğlunun sürüsüyle karşılaşır bir koyununu boğazlasam ne düşünürsünüz?” dedi. Hz. Muhammed (sav): “Hiçbir bitkinin yetişip büyümediği geniş olan bir sahada, bıçak ve ateşi yakacak bir şeyin bulunduğu halde bir koyunla yüzyüze gelsen dahi kesip yeme” buyurdular.” Zemahşerî, *el-Faik fî garîbi'l-hadîs*, thk. Ali el-Becâvî ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, İsa el-Bâbî el-Halebî ve diğer. (b.y.: y.y., t.y.) 1/210; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdulmutî Kalacî (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1985),1/417; Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye Garîbü'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmed er-Râvî ve Mahmûd et-tanâhî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.) 1/294; 2/4.



denmiştir.<sup>14</sup> Yâkut b. Abdullah el-Hamevî (ö. 626/1229) ise Mekke ile Medine arasındaki bir çöle verilen özel bir isim olarak Habtû'l-Cemîş “حَبْتُ الْجَمِيشِ” şeklinde söylenildiğini ifade etmektedir.<sup>15</sup>

Gelen bu bilgiler çerçevesinde ilgili kelime hakkında şunları söylemek mümkündür: İhbât kavramının hem sözlüklere hem de kullanım alanına bakıldığında zaman kavramının anlam örgüsünün saf, tek, düz ve derin sözcükleri üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. “الإحبات” kelimesi ile yakın anlamlı olan “التواضع، الخشوع، والخضوع” sözcüklerinde olduğu söylenebilir.<sup>16</sup> Üzerinde duracağımız konu bu olmadığı için ayrıntıya girmiyoruz.

Yüce Allah'ın müjdelenen listesine aldığı kullarının bir özelliği de “muhbit” olmalarıdır. Kur'an'da kelimenin çoğulu “muhbitîn” şeklinde geçmektedir. Buna ilave olarak aynı kökten türemiş “ahbetû” ve “tuhbite” kelimeleri de farklı âyetlerde üç defa zikredilmektedir.<sup>17</sup> Müfessirler, bu kelimenin terimsel anlamını, el-habt حَبْتُ الْكَيْبُ kavramına yüklenen hakikî anlamı üzerine inşa etmektedir. Bu çerçevede dinî terim olarak الْمُخْبِتُ kelimesi “isteyerek Allah'a boyun eğen, O'ndan saygılı bir şekilde istekte bulunan ve kalbi Allah için yakaran”<sup>18</sup> anlamına gelmektedir. Sonra kelimenin manasını geniş bir zemine yaymış, ‘el-habt’ kelimesinin hakiki manasının üzerine yeni anlamlar eklemiştir. Dolayısıyla tuma'nîne kavramı ile yakın anlamlı bir terim olan İhbât, sözlükte “yerden daha alt düzeyde olmak, gönlü saygı ve korku ile dolu olmak, tevazu sahibi olmak, huysuzluğu olmayan ve yumuşak huylu olmak” manalarını içermektedir.<sup>19</sup> Buna göre İhbât sözcüğü yumuşak huylu ve alçakgönüllü anlamlarına gelmektedir. Daha sonra bu kelimeye kalbin şefkat sahibi olması, mutmain, huzurlu, sakin ve mütevâzî olmak anlamları ilave edilmiştir.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> İbni Faris, *Mü'cemü'l mekâyis fi'l-lüğa*, 2/238.

<sup>15</sup> Ebü'l-Musa Muhammed b. Ömer b. Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-İsbehânî el-Medîni, *el-Mecmuu'l-mugis fi garibi'l-Kur'an ve'l-hadis*, thk. Abdülkerim Azbâvî (Cidde: Dârül-medîni,1988), 1/543-544.

<sup>16</sup> Kelimenin yakın anlamlısı olan sözcükler hakkında etraflı bilgi için bkz. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-luga*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul, 2009), 445; Câsir Ebu Safiyye, “Kur'an'da İhbât: Semantik Bir Çalışma”, 239-260.

<sup>17</sup> فَلَهُ أُسْلِمُوا (Hûd 11/ 23) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (el-Hac 22/34) وَلَيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ (el-Hac 22/54) وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ

<sup>18</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, 4/241.

<sup>19</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, 1/382; İbn Fâris, *Mü'cemü mekâyisi'l-luga*, 2/238; İsfehânî, *Müfredât*, 141. Ayrıca bk. Câsir Ebû Safiyye, “Kur'an'da İhbât: Semantik Bir Çalışma”, 239-260.

<sup>20</sup> Cürcânî, *et-Tarifât*, 145.

## 2. Kur'ân'da İhbât/ الإحْبَات Kavramı

Kur'ân-ı Kerim'de ihbât 'الإحْبَات' sözcüğü masdar sıgasıyla geçmemektedir. Kelimenin formu şu üç sığa ile kullanılmaktadır.<sup>21</sup> a) Allah'a yönelmek (inâbe). Şu âyette bu anlamda kullanılmıştır: "İman edip salih amel işleyen ve Rabbine yönelen ( وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ )/ve ahbetû ilâ Rabbihim) kimseler, işte bunlar cennet halkıdır. Onlar orada ebedî kalacaklardır."<sup>22</sup> Zemahşerî, أَخْبَتُوا fiilinin Allah'a güvenmek, alçak gönüllü olmak ve tevazu ile O'na ibadete yönelmek anlamlarına geldiğini ifade etmektedir.<sup>23</sup> "Ahbetû" fiili -ifâl- kalıbından gelir ve kaygı duymak, boyun eğmek ve gönül kanmak anlamına gelir. Bu açıdan Hûd süresinin 23. âyetindeki "İnanıp da güzel işler yapanlar" ifadesi, organlarla yapılan bütün davranışlara delalet etmektedir.<sup>24</sup> "Ahbetû" fiiline iki anlam yüklenmektedir. Bu anlamlardan birine göre "Ahbetû" fiili kalbin amellerine, kalbin sükûnet ve tevazu haline<sup>25</sup>, korkuya ve boyun eğmeye dikkat çekmektedir.<sup>26</sup> Yani "salih ameller, kalbin amellerini ifade eden tevazu, korku, çekinme, Allah'a duyulan saygı ve hürmetten ötürü her türlü benlik iddiasından vazgeçmeye dayanırsa ahirette faydalı olacaktır."<sup>27</sup> Bir diğer anlamına göre ise "Ahbetû" kalbin mutmain olması anlamındadır. Âyetin anlamı şöyle olur. "Allah'ın va'dinin doğruluğu hususunda kalpleri mutmain oldukları halde salih amel işleyenler..." yahut "Allah'ın zikrinde itminan buldukları halde salih amelleri işleyenler..."<sup>28</sup> İşte bu vasıflara sahip olan müminler cennetin arkadaşlarıdır ve onlar orada ebedî kalırlar. Bu âyet cennet nimetlerinin tükenmeyeceğine ve son bulmayacağına işaret etmekte ve cennet hayatının sonsuzluğuna dikkat çekmektedir.<sup>29</sup> Sonuçta verilen her iki

<sup>21</sup> Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mucemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dârü'l-hadis, 2001), 456.

<sup>22</sup> Hûd 11/23.

<sup>23</sup> Zemahşerî *el-Keşşaf*, 2/387.

<sup>24</sup> Ebussuud Muhammed b. Mustafa el-İmadî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsî'l-Arabi, t.y.), 4/198.

<sup>25</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyun* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 2/465.

<sup>26</sup> Nimetullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-mûveddihâtü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye* (Mısır: Dârü kitabî,1999), 1/553; Ebü'l-Kasım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Letâifü'l-işârât* (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, t.y.), 2/544.

<sup>27</sup> Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2012), 6/216.

<sup>28</sup> Mekki b. Ebi Talib, *el-Hidaye ilâ bulugi'n-nihâye fi ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsirihi* (b.y.: Mecmuatü buhûsî'l-kitabi ve's-sünne, 2008), 5/3373-3374.

<sup>29</sup> Ebü Hayyan Muhammed b. Yûsuf b. Ali Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîd* (Beyrut: Dârü'l-fikir, 1420),

anlamın ortak paydası boyun eğme, mütevazı olma ve Allah'a duyulan derin saygıdır. b) Allah'ın zikrine ve hükümlerine karşı kalbin yumuşaması. İlgili âyette şöyle geçmektedir: “(Ey peygamberim) Kendilerine ilim verilenler, Kur'an'ın gerçekten Rabbin tarafından gelen bir hak olduğunu bilsinler de ona iman etsinler ve kalpleri ona karşı yumuşasın, saygı duysun ve huzur bulsun” (fe tuhbite lehû kulûbuhum)<sup>30</sup> Rağıb el-İsfehânî (ö.502/1108), âyette yer alan الإخبات kelimesinin yumuşak başlı olmak ve itaat etmek anlamlarına geldiğini ifade eder. Sonra “فَتُخْبِتُ لَهُ قُلُوبُهُمْ”<sup>31</sup> âyetini “bu sayede kalpleri yumuşar ve huşulu olur” sözüyle tefsir eder ve şöyle der: “Buradaki “الإخبات” kelimesinin anlamı “ve (o taşlardan) öylesi var ki Allah'a olan hürmeti nedeniyle yukarıdan aşağı yuvarlanırlar...”<sup>32</sup> âyetindeki ‘الهبوط’ kelimesinin anlamına yakın manada olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>33</sup> Âyetteki, “iman edip de güzel amel işleyenler” ifadesi bütün sâlih amellere; “huşu ve alçakgönüllü olarak Rablerine yönelenler” ifadesi de o amellerin, ahirette insana ancak kalbinin niyet ölçüsüne göre yarar sağlayacağına dikkat çekmektedir. Âyette “ihbat” lafzı “itmî nân” şeklinde tefsir edilirse âyetin anlamı “Onların kalpleri, ibadetleri ifa ederken, Allah'ın zikri ile tatmin olur ve onlar Allah'tan başkasına yönelmekten uzak durarak, Yüce Allah'a kulluk ederler” şeklinde olur veya şöyle bir anlam da verilebilir: “Allah'ın söz verdiği mükâfat ve ceza konusunda onların kalpleri, Allah'ın doğru söylediğine kesin kanaat getirirler.” Lakin “ihbât” kelimesine huşu anlamı yüklenirse âyetin anlamı şöyledir: “Onlar, hatalı ve tam bir şekilde yerine getirmekten endişe ederek salih (dine ve dünyaya yönelik faydalı işleri) amellerini işlerler.”<sup>34</sup> Görüldüğü gibi Rağıb el-İsfehânî'ye göre “الإخبات/yumuşak başlı olmak, itaat etmek, düşüp yuvarlanmak” anlamlarına gelmektedir. Acaba “الإخبات” sözcüğü 'bu anlamların tümünü içine alır mı? İbn Atiyye (ö. 541/1147), Rağıb el-İsfehânî'nin verdiği üç anlama, “الإتابة/Allah'a dönmek, ‘الاطمئنان/gönül huzuru, iç rahatlığı ve ‘الخوف/endişe olmak üzere üç anlam daha eklemektedir.<sup>35</sup> Ancak bakıldığı zaman her iki alimin verdiği anlamlar birbirine yakın durmaktadır. Dolayısıyla verilen manalar, “son derece kulluk bilinci yüksek ve mütevâzı” anlamlarında kesişmektedir. Yer seviyesinden düşük ve ıssız bir çöl manasına gelen “الخبث” kelimesinden türemiş أَحْبَبُوا fiili ıssız çöldeki birinin halini betimleyen bir anlam ağına sahiptir. Buna göre “muhbit” kederi giden, yok olan, teslimiyet gösteren, hata ve yanlışını bilen ve yakaran kişi anlamına

---

7/527.

<sup>30</sup> el-Hac 22/54.

<sup>31</sup> el-Hac 22/54.

<sup>32</sup> el-Bakara 2/74.

<sup>33</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 141.

<sup>34</sup> Râzî, *Mefatihul-gayb*, 17/335.

<sup>35</sup> Câsir Ebû Safiyye, “Kur'an'da İhbât: Semantik Bir Çalışma”, 239-260.

gelmektedir.<sup>36</sup> c) Allah'ı anan, iman edip salih amel işleyen kimselere "muhibit" ismi verilmiştir. Kavramın önemi çerçevesinde İbni Abbas, Hz. Peygamber'in (sav), "Rabbim! Beni sana çok şükreden, çok zikreden, senden çok korkan, sana itaat eden, boyun eğen, mütevâzî olan (muhibit), çok dua eden ve tevbe edip sana yönelen eyle" diye dua ettiğini rivâyet etmektedir.<sup>37</sup> Konuyu açıklayıcı mahiyette Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre "muhibit", gücü oranında istikamet eksenli itaate eden kimseye denir.<sup>38</sup> Bu görüşün, "(Ey peygamberim!) Muhibitleri müjdele. Onlar, Allah anıldığı zaman kalpleri titreyen, kendilerine isabet eden musibetlere sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden (Allah için) harcayan kimselerdir"<sup>39</sup> âyetinden mülhem olduğu anlaşılmaktadır. "İhbât ehlini (cennetle) müjdele!" âyeti siyak sibak ilişkisi çerçevesinde ele alındığı zaman bu ifadenin öncesinde müminlere kurban gibi hac şeâirine/sembollerine saygı ve ihtimam gösterilmesi emredilmekte ve tevhide dikkat çekilmektedir. Âyetin nihayetinde ise Allah'ın emir ve yasaklarına içten bağlanarak teslim olanların cennetle müjdeleneceği haber verilmektedir. Dolayısıyla buradaki ihbât kavramının anlam çerçevesi, Allah'a itaatta gönül huzurunun olması ve ona teslimiyetin kalben emin olma şeklinde çizilmiştir. <sup>40</sup> Nitekim İbn Abbas ve Katâde âyette geçen *مخبتين* ifadesine tevazu sahibi olanlar;<sup>41</sup> Mücâhid, Allah'a karşı gönül huzurunu yakalamış olanlar;<sup>42</sup> Ahfeş Allah'a karşı son derece saygılı olanlar;<sup>43</sup> Mukâtil ihlasla itaatte bulunanlar;<sup>44</sup> el-Hasen kalpte sebat bulan korku dolayısıyla tevazu ile boyun eğen<sup>45</sup> Rablerine dönüp ve

<sup>36</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecîz* (Beyrut: Dârü'l- kütübî'l- ilmiyye, 1422), 3/161; Câsir Ebû Safiyye, "Kur'ân'da İhbât: Semantik Bir Çalışma", 239-260.

<sup>37</sup> İbn Mace, "Dua", 2/1259; Ahmed b. Hanbel, "Müsned", 1/227.

<sup>38</sup> *استدامة الطاعة بشرط الاستقامة بقدر الاستطاعة* Kuşeyrî, *Letâif*, 2/544.

<sup>39</sup> el-Hac 22/34-35.

<sup>40</sup> Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî Bantanî, *Merah lebid li keşfi mane'l-Kur'âni'l-mecid*, thk. Muhammed Emin Sanâvî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye,1417) 1/504; Muharrem Demir, Kur'an'da tevazu kavramı, (Ankara: Yüksek Lisans Tezi, 2010), 55-59.

<sup>41</sup> Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Keşir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Muhammed, Mustafa Fadl el- Acmaî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419),5/373; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/544.

<sup>42</sup> Ebu'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-fikir, t.y.), 4/414.

<sup>43</sup> Ebü'l-Haccac Mücahid b. Cebr, *Tefsîrü Mücahid*, thk. Ebünnil Muhammed Abdüsselam (Mısır: Dârü'l-fikri'l-İslam, 1989), 386; Kurtubî, *el-Câmi*, 12/ 58.

<sup>44</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîrü Mukatil b. Süleyman*, 3/127, 134.

<sup>45</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *Kitâbü't-teshîl li ulûmi't-tenzil*, thk. Abdullah el-Halid (Beyrut: y.y., 1416), 2/40.

Rablerine tevbe eden<sup>46</sup> ve Rablerinde huzur bulan<sup>47</sup> anlamını yüklemiştir. Allah onları âyette ifade edildiği üzere endişe ve titremeyle nitelendirmiştir. Bu, onların kesin bilgiye sahip olmaları ve Rablerinin hakkına uygun davranmaları nedeniyledir. Sanki onlar Rablerinin huzurunda duran, sabreden, namazı kılan ve ona devam eden olarak nitelendirmiştir.<sup>48</sup> Hülasa müfessirlere göre bu kelimenin çeşitli şekillerde anlamları bulunmaktadır. Buna göre: ı. İbn Abbas ve Katâde'ye göre mütevâzı olanlar, ıı. Kelbî'ye göre ibadetlerinde sa'y-u gayret gösterenler, ııı. Mukâtil'e göre İhlaslılar ıv. Mücahid'e göre Allah'ı zikretmekle huzur bulan itminan ve salih kimseler, v. Amr b. Evs'e göre zulmetmeyenler, zulme uğradıklarında ise, intikam almaya çalışırlar.<sup>49</sup>

### 3. Kamil Müminin Manevi Derecelendirilmesi

Burada muhbitlerin nitelikleri ele alınırken konuya temas eden Hûd 23, Hac 43-35 ve 54. âyetlerinden yararlanılmıştır. “Her şey zıddıyla biliniir” gerçeğinden hareketle Yüce Allah muhbit mevzusuna doğrudan değinen Hûd sûresinin 23. âyetinde yer alan iman edip salih amel işleyen ve içten Allah'a yönelenlerin hallerini ve Allah'a boyun eğenlerin durumunu anlatmadan önce inkârcıları, zulmedenleri ve İslâm'a karşıt söylem geliştirenlerin hallerini etraflı bir şekilde ele almış, onların fikirlerine, niyetlerine, inançlarına, tepkilerine ve uğraşı alanlarına dikkat çekmiştir. Ayrıca onların zıttı olan sahih iman sahipleri ve iyi iş yapanları ele almış ve bu iki grubun analojisini yapmıştır. Burada konu iki başlık halinde ele alınmıştır. Birinci grupta iman edip hayırlı iş yapanlara ikinci grupta ise “muhbit”lerin özelliklerine temas edilmiştir.

#### 3.1. İman Edip de Güzel İşler Yapanlar

Allah Teala her işin hayra dönüşmesinin yolunun imanda yattığını ve gönül eyleminin samimiyet ekseninde yer alması gerektiğini ifade etmektedir. Allah bütün işlerin başına iman, yani gönül eylemini koymaktadır. Dolayısıyla iman hali, aklın ve gönlün ortaklaşa teslimiyetine dayanır. Sahih imana sahip olan

---

<sup>46</sup> İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah Tâcü'l-luga* (Beyrut: Dârü'l-alemi'l-melâyin, 1990), 1/247.

<sup>47</sup> Seyyid Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* (Mısır: Matbaatü'l-hayriyye, 1988), 4/503; Cemalüddin Ebül-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevziyye, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabi, 1422), 2/267; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/21.

<sup>48</sup> Bedreddin Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2019), 2/614; Taberî, *Câmiü'l-beyan*, 16/552; Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 23/225; Kurtubî, *el-Câmi*, 12/58.

<sup>49</sup> Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 23/ 225.

bireyler, imanlarını ürettikleri değerler ve faydalı işler ile zirveye taşırlar. İnanma duygusu, toplumun üyelerini bir araya getiren, ayırmayı silen, bireyler arasında dostluk inşa eden büyük bir güçtür. Bu inanma hali, toplumda öyle bir ruh hâkim eyler ki, toplumdaki bireyler, sosyal düşünce ve yönelişlerini buradan besler; farklı görenek ve gelenekler, bu ruhun zemini üzerine tesis olur. Bundan dolayı toplum, bu ruh ve hisse çok büyük değer verir. Zira bunlar, o toplumun görünmeyen birleştirici gücün ve direncinin sembolüdür.<sup>50</sup>

Diğer taraftan davranışlar, esas itibarıyla söz ve inanmayı da kapsamaktadır. Nitekim birçok âyet ve hadis-i şerifte amel kavramı ekseriyetle sözlü davranışları da içine alacak şekilde bir kullanım alanına sahiptir. Bununla beraber amel sözcüğü iman ve söz dışında kalan eylem ve tutumları da içine alan bir özelliğe sahiptir.<sup>51</sup> Kur'ân-ı Kerim'de birçok yerde iman ve salih amel beraber geçmektedir. Bu da Kur'ân'ın onları birbirinin tamamlayıcısı olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. İlâhî öğretisi de imanın sâlih amele; sâlih amelinde iman sonucuna götürmesi gerekir.<sup>52</sup> Kur'ân'da genel bir ifade olarak geçen sâlih amel kavramının Allah'ın emrettiği tüm söz ve edimleri kapsadığını; gayri sâlih amelin ise Allah'ın yasakladığı ve çirkin gördüğü tüm hareket ve davranışları içerdiğini söylemek mümkündür.<sup>53</sup> Bundan dolayı iman merkezli olmayan bir amelin kişiyi kurtuluşa götürmesi mümkün değildir. Nitekim amel, iman olmadan değer kazanmaz. Sâlih amelin esas dayanağı imandır.<sup>54</sup> Buna göre kâmil bir müminin birinci derecesinin iman ve salih amel işleyenler olduğunu söylemek mümkündür.

### 3.2. Muhbitlerin Temel Özellikleri

“Muhbitin”in temel özelliklerine dair gelen nitelikler Hac Sûresi 35. ve 54. âyetleri çerçevesinde olacaktır. Nitekim bu özelliklerin verildiği doğrudan bir başka âyet yoktur. Buna göre “O’na samimiyetle boyun eğenleri müjdele.” âyetinin muhatabı müminlerdir.

---

<sup>50</sup> Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 117.

<sup>51</sup> Süleyman Uludağ, “Amel”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/13.

<sup>52</sup> Mustansır Mir, *Kur'anî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1996), 25.

<sup>53</sup> Murat Sülün, *İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 279.

<sup>54</sup> Ömer Dumlu, *Kur'an'ı Kerim'de İyi İnsan ve Yararlı İş* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2000), 67.

Yüce Allah "muhbit"lerin temel niteliklerini bazı âyetlerde ortaya koymuştur. Nitekim âyette "Rabb'lerine gönülden boyun eğenler."<sup>55</sup> buyurulmaktadır. Bu âyette ihbât sözcüğüne "doyuma kavuşmak" anlamı verilmektedir. Bu durumda âyetin anlamı "iman edip iyi işler yapanlar Allah'ı anmakla doyuma ulaşırlar, yalnız O'na bağlanırlar, O'ndan başkasına yönelmezler." şeklindedir.<sup>56</sup> Kişinin iyi insan olma niteliğini elde edebilmesinin bir unsuru da samimi olmasıdır.<sup>57</sup> Seyyid Kutub'a göre ihbât sözcüğü "kuşku duymadan inanma, boyun eğme ve güvenmek" anlamlarına gelir. Bu kelime, mü'minin Rabbine yönelik tavrını ortaya koyar. Buna göre, mü'minler Allah'a güvenir, O'ndan gelecek her şeye rıza gösterirler ve onların vicdanları huzurludur. Kalpleri güvende, gönülleri hoşnut ve duyguları içtendir.<sup>58</sup> Kişinin "kendisini bir şeye vermesi durumunda, başka her şeyi unutmaya cârî olan âdet-i ilâhiyenin bir gereğidir"<sup>59</sup> ilkesinden hareketle samimiyet odaklı bir söz ve edimin sahibi olurlar.

İslam var olan duyguları ve eğilimleri bir arada toplar ve tamamını Yüce Allah'a yönlendirir. Böylelikle şuuru, ibadeti, eylemleri ve alışkanlıkları tek bir noktaya kanalize eder. Bunun sonucunda yaşamın tamamı onun boyası ile iç içe olur. Örneğin Allah adına kesilmeyen hayvanlar haram kılınmış, kesilirken Allah'ın adının zikredilmesi şart olmuştur. Buradaki hedef sadece Allah'ın hatırlanmasıdır. Bir başka ifadeyle bu hayvanlar Allah'ın adını zikretmek için boğazlanırlar: "Biz her ümmete kurban kesmeyi, ibadet olarak emrettik."<sup>60</sup> Gaye, Allah'ın kullarına rızık olarak verdiği hayvanlar kesilirken O'nun adını dile getirmektir. Burada Allah'ın tek oluşunun ve ortağının bulunmamasının vurgulanması söz konusudur ve sadece O'na teslim olunmasına ve boyun eğilmesine dikkat çekilmektedir. Şüphesiz bu teslimiyet ve boyun eğme baskı ve zorlama ile olacak bir şey değildir. Bu samimi ve içtenlikle yerine getirilen

---

<sup>55</sup> Hûd 11/23; Câbir b. Musa b. Abdulkadir b. Câbir Ebû Bekir el-Cezâiri, *Eyserü't-tefâsir li kelâmî'l-aliyyi'l-kebir* (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem 2003), 2/535.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyan*, 12/375; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008), 9/ 159-161.

<sup>57</sup> Şihabüddin Ebû's-Sena Mahmud b. Abdillâh el-Bağdadi el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-sebi'l-mesânî*, thk.: Mahir Habuş (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2010),6/234;Muhammed b. Abdurrahman *Tefsîrü'l-icî câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 2/170.

<sup>58</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Basellüm (Beyrut:Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye,2005), 6/116; Seyyid Kutup, *Fi zilali'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1980), 4/176.

<sup>59</sup> Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 2/191.

<sup>60</sup> el-Hac 22/34.

teslim oluştur.<sup>61</sup> Müminin “muhibitlik” seviyesine ulaşması için kurban buyruğu gelmiştir. Kur’ân’da Hz. Âdem’in iki oğlunun Allah’a yaklaşmak için yaptıkları takdim “kurban” sözcüğüyle dile getirilir.<sup>62</sup> Bunu gerçekleştirmek için kurban bir ibadet olarak gelmiştir. İşte “muhibitlik” ifadesi, tevazu sahibi bir tavır sergileyen prototip anlamına gelir. Böylelikle bireyin hayatında alçak gönüllülük ahlâki tezeyyün etmiş olur. Câhiliye döneminde putlar için kesilen kurbanların bazı parçaları tekrar putların üstüne konur ve etlerin kanları putların üzerine serpiştirilirdi. Âyet-i kerime bu yanlış eyleme dikkat çekmek ve müminlere rehber olmak için nâzil olmuştur. Kurbanda esas olan et ve kan değil kurbanı kesen kişinin Allah’a teslimiyeti ve samimiyeti olup takva merkezdedir.<sup>63</sup> Nitekim âyette kurbanı kabul edilmeyen Kâbil, kurbanı kabul edilen kardeşini kıskanır ve onu öldürmeye karar verir. Kardeşi Allahtan korktuğu için kardeşine el kaldırmayacağını söyler. Akabinde kardeş Kâbil, kardeşini katleder ve zarara uğrayanlardan olur.<sup>64</sup> Nitekim âyette kurbanın Allah’ın rızası için kesileceği emredilmektedir.<sup>65</sup> Bu emre uymanın mükâfatı olacağı bilinmektedir. Bu bağlamda Mücahid (ö. 103/723), “muhibit” in vasfından bahseden Hac sûresi 35. âyetinin, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali (ra) hakkında nâzil olduğunu rivâyet etmektedir.<sup>66</sup> Zira mezkûr âyette “muhibit” sıfatının içeriği şöyle sıralanmaktadır: “Onlar, Allah anıldığında kalpleri ürperenler, başlarına gelen sıkıntılara sabredenler, namazı dosdoğru kılanlar ve verdiğimiz rızıklardan Allah rızası için harcayanlardır.”<sup>67</sup> Şimdi bu nitelikler hakkında şunları söylemek mümkündür.

### 3.2.1. Allah Anıldığı Zaman Kalpleri Titrer

Mezkûr âyette mü’minlerin, Allah’ın ismi anıldığı zaman korktukları ve kalplerinin titrediği anlatılmıştır. Bu manevî halin temelini, müminlerin imanlarının kuvveti, Allah’ın emrine itaat etmeleri ve sürekli onun huzurunda oldukları şuuru oluşturmaktadır.<sup>68</sup> Allah’ın anılmasıyla birlikte kalbin titremesi ve endişelenmesi O’na gösterilen ta’zim duygusunu beraberinde

<sup>61</sup> Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, 7/346.

<sup>62</sup> el-Mâide 5/27.

<sup>63</sup> Vecdi Akyüz, “Kur’an ve Hadis Boyutuyla Kurban”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 11, (2010), 8-17

<sup>64</sup> el-Mâide 27-30; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, 13/82-88.

<sup>65</sup> es-Saffât 37/102-109.

<sup>66</sup> Bedreddin Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 2/614; Taberî, *Câmiü’l-beyan*, 16/552; Râzî, *Mefatihü’l-gayb*, 23/225; Kurtubî, *el-Câmi*, 12/58.

<sup>67</sup> el-Hac 22/35.

<sup>68</sup> Kurtubî, *el-Câmi’li Ahkâmi’l-Kurân*, 7/23.



getirmektedir.<sup>69</sup> İbn Âşûr'a (ö.1973) göre "إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ/Allah anıldığı zaman" ifadesinin anlatmak istediği şey şudur: Allah'ın isimlerinin zikredilmesi, zâtına özgü noktaların anlatılması, emir ve yasakların açıklanmasıdır. Âyette geçen "الوجل" kelimesi "korkulan şeyin yüceliğine uygun olarak endişe ile beraber korkma" anlamını da içine alır. İbn Âşûr'a göre, bu ifadenin kalbe dayandırılmasının sebebi bir uslûba dayanmaktadır. Nitekim Araplar duygu ve düşüncelerini anlatırken ve konunun zihne iyi yerleşmesinde bu yolu benimsemişlerdir. Şöyle ki Allah'ın anılması, ismi, cezası, büyüklüğü, mükâfatı ve rahmeti kamil bir mü'minde ürperme, endişe ve korkuyu meydana getirmektedir. Bu duyguların tamamı "الوجل" kelimesi ile ifade edilmiştir. Bu da "إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ/Allah zikredildiği zaman" ile "الوجل" kavramlarının mana açısından birbiri ile ilişkili olduklarını göstermektedir.<sup>70</sup>

Bir şeyden ürme ve korkma duygusunun temelinde yatan unsurlar farklı olabilmektedir. Bu bağlamda Râzî (ö. 606/1209), ceza odaklı, yücelik ve kızgınlık merkezli korku olmak üzere iki çeşit korkudan söz etmektedir. O'na göre ikâb korkusu günahkârların duyacağı korkudur. Celâl ve yücelik korkusu ise meleklerin, peygamberlerin mahlûkatın kalbinde sürekli duran bir korkudur. Bunun durumu şuna benzer. İhtiyaç sahibi olan bir bireyin, zengin bir idarecinin karşısına çıktığında, kaygılanır ve endişe eder. Bu endişesi ve korkması ceza kaynaklı değildir. Tam tersine bu korku ve endişenin nedeni, gereksinimi olan kişinin, idarecinin kendisinden zengin; kendisinin de ona muhtaç olduğunu bilmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ceza korkusu salt Allah'ı anmaktan değil, Allah'ın vereceği cezayı zikretmekten dolayı ortaya çıkar. Öfke ve yücelik korkusu ise sadece Yüce Allah'ı hatırlamaktan dolayı ortaya çıkan korkudur.<sup>71</sup> Bu durumu şu âyet daha net anlatır: "Hani onlar, İbrahim'in yanına geldiklerinde ona: "Sana selâm olsun!" demişler. O da onlara: "Biz, sizden gerçekten korkuyoruz!" diye cevap vermişti"<sup>72</sup> Âyette geçen "Vecel" kelimesinin Kur'an'daki anlamlarına bakıldığı zaman şunlar söylenebilir: ı. Korkudan titremek anlamındadır. "İnananlar ancak o kimselerdir ki, her ne zaman Allah'tan söz edilse kalpleri korku ile titrer"<sup>73</sup> ıı. Çekinmek. "Biz sizden çekiniyoruz"<sup>74</sup> Burada ilgili kelime aynı zamanda

---

<sup>69</sup> Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medarikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye,1998), 1/630; Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve Esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsî'l-Arabi, 1418), 1/374; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/189.

<sup>70</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Aşur et-Tûnisî, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 17/261.

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/95-96.

<sup>72</sup> el-Hicr 15/52.

<sup>73</sup> el-Enfâl 8/2;el- Hac 22/35 ve el-Mü'minûn 23/60.

<sup>74</sup> el-Hicr 15/52.

“korkmak” anlamına gelmekte, genelde Allah anıldığı zaman kalbin titremesi, yani kalpteki bir tasavvuru ifade etmede kullanılmaktadır. Bu sözcük, kalbin fiilidir. Allah’ın zikredilmesi kulaktan beyne intikal edince, kalpte oluşan titreme, endişe ve korkma eylemini ifade eder. Bir başka deyişle müminin kalbindeki Allah sevgisi ve aşkı Allah’ın ismi anıldığında harekete geçer ve yüce bir duygu en üst seviyeye çıkar.<sup>75</sup>

Yüce bir varlığa karşı korku duygusunun gelişiminde, doğru anlamının büyük bir etkisi vardır. Zira Hicr sûresi 52. âyette Hz. İbrahim, meleklerin insan şeklinde gelme sebebini idrak edince endişe etmeye başlamıştı. Dolayısıyla anlamının, kalpteki korku duygusunu harekete geçirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim idrak etmek ve kavramak, endişe duygusunu ve çekinmeyi meydana getirmekte veya hareketlenmesini sağlamaktadır. Buna göre cahil birey endişelenmez, korkmaz ve çekinmez. Sahih bilginin, idrakin hareketlendirdiği korku ve saygı duygusu bireyleri ekseriyetle amele ve ibadete yönlendirmektedir.<sup>76</sup>

Allah zikredildiğinde kalplerde önemli oranda pozitif anlamda bir duygu patlaması yaşanmaktadır. Bu halin tasvirini Hac Sûresinin 34. âyetinde “muhibtin” kalıbında çoğul olarak ifade edilmektedir. Bu kavram kalpte meydana gelen duygu değişimini tespit etmek ve açıklamak için kullanılmıştır.<sup>77</sup> “Muhibit” kelimesinin Hac 35’de açıklaması yapılmaktadır. Hac 34. âyetinde “muhibtleri müjdele” dedikten sonra Yüce Allah, muhibtlerin kimler olduğuna dair açıklamalardan söz etmişlerdir.<sup>78</sup> Buna benzer Kur’ân’da: “Allah, sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu, bıkmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi. Rablerinden korkanların (muttaki ve muhsinlerin) bu kitabın etkisinden tüyleri ürperir, derken hem bedenleri hem de gönülleri Allah’ın zikrine ısınıp yumuşar, işte bu Kitap, Allah’ın dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren olmaz.” buyrulmaktadır.<sup>79</sup> Demek ki muhsinler Allah’ın âyetlerini dinlerken tüyleri ürpermiş, kalpler Allah’ın zikrine uyum sağlıyor, sonra da “Mü’minler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah’ın âyetleri okunduğunda, imanlarını artıran ve yalnız Rablerine güvenen

---

<sup>75</sup> Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, 5/37-38.

<sup>76</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, 10/374-384; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensur fi’t-tefsiri’l-me’sûr*, 6/49.

<sup>77</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü’l mensur fi’t-tefsiri’l-me’sûr*,6/49.

<sup>78</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrû’l-menâr* (Beirut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1999), 3/55.

<sup>79</sup> ez-Zümer 39/23; Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü’l-Kur’âni’l-Hakîm*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 2/287; İmaduddin Ebü’l-Fidâ İsmail b. Kesir, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm* (y.y: Müessesetü kurtuba, 2000), 5/424.

kimselerdir.”<sup>80</sup> âyetince kalpleri de titreyen kimselerin muhsin olduğu ifade edilmektedir. Daha sonra muhsinlerin samimi gayretlerinin sonucunda tûyelerinin ve kalplerinin titrediğini,<sup>81</sup> kâmil müminlerin imanlarıyla duyguları arasında bir iletişim olduğunu söyleyebiliriz. Allah'ı andıklarında, gönüllerinde büyük bir coşku hisseder ve heyecan duyarlar. Edindikleri yeni bilgiler sayesinde imanlarını nitelik yönünden artırır ve güçlendirirler.<sup>82</sup> Allah'ın yüceliği mü'minin kalbini kaplar, Allah'ın yüceliği ve heybeti hissedilir hale gelir. Diğer taraftan mümin hatalarını ve yanlışlarını hatırlar. Ardından Allah'ın emri çerçevesinde hareket etmeye, O'na boyun eğmeye koyulur. Bu hal hadiste şöyle ifade edilmektedir. “Kalpteki titreyiş kurumuş hurma dalının yanışı gibidir. Hurma dallarının yanarken nasıl titrediğini görmedin mi?” Dinleyen, “Evet, gördüm” dedi, “Bunu gördüğün zaman Allah'a dua et. Dua bu titreyişi giderir.” dedi.<sup>83</sup> Yapılan bu dua kalbin feraha kavuşmasını ve güven içinde kalmasını sağlar. Gelen ilahi emir ve yasaklara karşı teslimiyet duygusu gelişir.<sup>84</sup>

### 3.2.2. Başlarına Gelenlere Sabrederler

“Muhibtin”in bir diğer özelliği de, sabreden ve sıkıntılara tahammül eden bir yapıya sahip olmalarıdır. Buna göre Kur'an'ın en çok üzerinde durduğu hususlardan biri de sabır konusudur. Çünkü nefsin kötü arzularına direnç gösteren en büyük güç sabırdır.<sup>85</sup> Bakara sûresinin 153. âyetinde “Ey iman edenler! Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin, çünkü Allah muhakkak sabredenlerle beraberdir.” buyrulurken nefisle en iyi mücadelenin sabırla Allah'tan yardım istemek olduğu üzerinde durulmuştur.<sup>86</sup>

Sabır, güzel ahlakın esasını oluşturmaktadır. Bundan dolayı kalbî amellerin en güç olanıdır. Her türlü sıkıntı ve zorlukların üstesinden gelmenin en iyi yolu sabırdan geçer. İmandan sonra sınıksız tutunacak yegâne yol sabırdır. Kısaca bütün başarıların temeli sabırdır. Aksi halde en ufak bir problem ve sıkıntı karşısında korkmak, sızlanmak, ümitsizliğe ve çaresizliğe düşmek gibi ahlâkî bozulmalar ortaya çıkar. Bu bağlamda sabır iki yönlüdür. Birincisi hoş olmayan sıkıntılara tahammül göstermek ve onların güzel sonuçlarını beklemektir.

---

<sup>80</sup> el-Enfâl 7/2.

<sup>81</sup> Ebu Hayyan el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beirut:Dârü'l-kütübü'l- ilmiyye,1993), 7/349.

<sup>82</sup> el-Enfâl 7/2.

<sup>83</sup> عن أم الدرداء: الرجل في القلب كاحتراق السعفة، أما تجد له قشعريرة؟ قال. بلى، قالت: فادع الله فإن الدعاء يذهبه يعني  
فزعته لذكره استعظاما له، وتهيبها من جلاله وعزة  
Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/195.

<sup>84</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 4/2.

<sup>85</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/122.

<sup>86</sup> Metin Ocak, *Kur'an'da İhsan ve Muhsin Kavramları* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999), 142-145.

İkincisi ise şehevî duygulara gem vurarak onların üzüntü veren sonuçlarından sakınmaktır.<sup>87</sup>

Sabır teriminin anlamı ve önemini en iyi ortaya koyan şey, sabır ve namazın insanın iradesini kuvvetlendirmesi, zorluklara katlanma gücünü artırması ve zorluklara karşı direnç göstermeyi öğretmesidir.<sup>88</sup> Nitekim âyette “Şüphesiz bunlar (sabır ve namaz), Allah’a huşu ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir”<sup>89</sup> buyrulmuş, Müslümanların sabırlı ve metanetli olduğuna işaret edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de, rahatlık ve bolluk kadar sıkıntı ve zorluk da hayatın bir gerçeği olarak işaret edilmiş, Hz. Peygamber’e (sav) hitaben, “Azim sahiplerinin sabrettiği gibi sen de sabret”<sup>90</sup> buyrulmuştur. Allah yolunda cihad eden müminlerin cesaret ve yiğitliklerini ortaya koyan örnekler<sup>91</sup> sabrın, zorluklara teslim olmak olmadığına tam tersine Allah’ın yardımına dayanarak zorlukların üstesinden gelme iradesini göstermek olduğuna delalet etmektedir.<sup>92</sup>

Âyette sabırlı olunan musibetlerin neler olduğu beyan edilmemiştir.<sup>93</sup> Bu nedenle ibadetleri ifa etme, haramlardan sakınma, her çeşit düşmanca tavırları terk etme, sıkıntı ve dertlere tahammül etmek gibi dayanıklılığı zorunlu kılan her hale sabretmek bu emrin kapsamına dâhildir.<sup>94</sup> İslâm’a karşı yanlış tutum ve tavır içerisinde olanlarla mücadelede başarılı olmak ancak sabır ve metanetle mümkün olacaktır.<sup>95</sup>

İnsan bir gaye için kararlılığını, özverisini ve güçlü iradesini ancak sabırla ortaya koyar. Dolayısıyla bireyin kendi benliği ile ilgili tavrını sabırla belirler. Böylelikle farzları yerine getirme noktasında ortaya koyduğu sabırla benliğini kuvvetlendirmiş olur, Allah’ın hoşnutluğunu kazanan ve günahlarından arınan

---

<sup>87</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyun* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 1/209.

<sup>88</sup> Vehbi b. Muhammed ez-Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münir fî'l-akîde ve'ş-şeria ve'l-menhec* (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-muâsır, 1418), 2/39.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>90</sup> el-Ahkâf 46/35.

<sup>91</sup> el-Bakara 2/249-250.

<sup>92</sup> İbn Âdil Ebü Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1998), 3/77.

<sup>93</sup> el-Hac 22/35.

<sup>94</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *el-Mizân fî tefsîr'il-Kur'ân*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser Yayınları, 1998), 1:483.

<sup>95</sup> Hikmet b. Beşir b. Yasir, *Mevsûatü's-sahihi'l-mesbur mine't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Medine: Dârü'l-mesir, 1999), 1/260; Ebü'l Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiki't-te'vîl* (Beyrut: y.y., t.y.), 1/46, 203; 3/41, 177; 4/375.

insan başarının psikolojik ahiretini kazanan namazla da Allah'ın rızasını kazanan ve günahlarını temizleyen insan, başarının psikolojik koşullarını yerine getirmiş olmaktadır.<sup>96</sup>

Sabırlı olmak herkesin yapabileceği bir şey değildir. Bundan dolayı öfkelerine hâkim olan ve sabırlı olanlar muhibit ve muhsin özelliğini taşımaktadır. Bir âyette “Sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımı ilemdir. Onlardan dolayı kederlenme; kurmakta oldukları tuzaktan kaygı duyma”<sup>97</sup> diyerek Hz. Peygamber'e (sav) hitaben bütün müminlere sabır tavsiye edilmiştir. Âyette Hz. Nuh'un (as) sabrın gereğini yerine getirip olumlu sonucu elde ettiği gibi Hz. Muhammed'in (sav) de sabrını ilan etmesi emredilmiştir. Çünkü kutlu yolculuğa sabırla çıkanlar ilk başta zorlansalar da nihayetinde mutlaka başarıyı elde edeceklerdir. Ahiretteki mutluluğu sürekli kötülüklerden sakınanlar elde ederler. “O halde sabret. Çünkü iyi sonuç sakınanlarındır.”<sup>98</sup> âyeti çerçevesinde olumlu sonuca ulaşmanın en büyük koşulu katlanmak ve çözüm üretmek anlamına gelen sabırdır.<sup>99</sup> Ayrıca âyette “İsmail'i, İdris'i ve Zülkifl'i de (yâdet), hepsi de sabredenlerdendi”<sup>100</sup> buyrulurken önceki peygamberlerin de sâbir/sabreden olduklarına vurgu yapılmış ve bu yüce değerın evrensel olduğu ifade edilmiştir.<sup>101</sup> Ayrıca yaşadığı toplumdaki sıkıntı ve işkence nedeniyle üzülen Hz. Peygamber'e (sav) ve arkadaşlarına moral vermek, insanların ders çıkarmalarını sağlamak amacıyla anlatılan peygamber kıssaları vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e bildirilmiştir.<sup>102</sup>

Sabreden insan takvanın yaşanabilir boyutunu en iyi şekilde koymuş demektir. Sabır, sıkıntılı ve zor hadiseler karşısında kişilik bozukluğuna uğramadan, ümitsizliğe düşmeden, karamsarlıktan uzaklaşarak kişinin kendisini koruma altına almasıdır. Takva da, burada kişiliği ayakta tutmakta, sabırla mayalandığında ise büyük başarıları beraberinde getirmektedir.<sup>103</sup>

Sabır sözcüğü Kur'an'da beş âyette geçmekle birlikte, 100'e yakın âyette de

---

<sup>96</sup> Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddık Han *Fethu'l-beyan fî mekâsîdî'l-Kurân* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye,1992), 1/317.

<sup>97</sup> en-Nahl 16/127.

<sup>98</sup> Hûd 11/49.

<sup>99</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul:Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 147.

<sup>100</sup> el-Enbiyâ 21/85.

<sup>101</sup> Muhammed Tahir b. Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 11/138.

<sup>102</sup> Abdurrahman b. Nâsir b. Abdullah es-Sa'dî, *Teysîrû'l-kerîmi'r-Rahman fî tefsîri'l-kerîmi'l-mennân*, thk. Abdurrahman b. Mualla el-Lüveyhik (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 2000), 529.

<sup>103</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 9/201-203; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/92.

aynı kökten türemiş farklı ad ve fiiller bulunmaktadır.<sup>104</sup> Bu âyetlerdeki ana tema ekseriyetle sabrın önemi, sabırla hareket edenlerin övülmesi ve onlara verilecek iyiliklerdir. Âyetlerde ifade edildiğine göre insanlar endişe, yokluk, fakirlik, sevdiklerinin ölümü ve mahsul kaybı gibi sıkıntı ve zorluklar ile sınanmaktadır. Bu musibetlere sabırla göğüs gerenler ve Allah'a tevekkül edenlerin Allah'ın şefkatine, rahmetine ve ebedî mutluluğa kavuşacakları müjdelenir.<sup>105</sup> Genellikle insanların yaşamlarından bu çeşit sıkıntılarla sınanmaları mümkün olduğundan dolayı ayetin anlam örgüsü ve amacı da mutlak ve geneldir. Bu çerçevede Yüce Allah müminleri her zaman imtihan eder. Bu imtihan, Hz. Peygamberle ona itaat eden ilk Müslümanların sahip oldukları kâmil imanlarını ve yüksek ahlâkını ortaya çıkarmış diğer taraftan da örnek Müslümanın karakteristik yapısının çerçevesini çizmiştir. Bu yapının temelini güçlü bir iman, sabır ve teslimiyet oluşturmaktadır.<sup>106</sup> Râgıb el-İsfehânî (ö. 502/1108), sabrın biri cismanî, diğeri ruhanî olmak üzere iki çeşidi olduğunu ifade eder. Fizyolojik sabır, vücuda gelen sıkıntılara ve acılara tahammül etmektir, bu tam bir erdemli davranış sayılmaz. Asıl erdemli hareket manevî sabır olup iki şekilde ortaya çıkar. Birincisi insana zevk veren şeylerden (iffet) faydalanmada aşırı gitmemek için gösterilen sabırdır. İkincisi, sıkıntılı şeylerin üstesinden gelmede ve hoşça giden nimetlerden mahrum kalınca gösterilen sabırdır.<sup>107</sup> Kur'ân'a göre sabır imanî ve ahlâkî bir duruştur. Bu şekilde gösterilen sabır örneği, kişinin inandığı değerler uğruna mücadelede büyük destek vermekte, psikolojik çöküntüyü engelleyen bir dinamizme sahiptir.

### 3.2.3. Namazlarını Kılarlar

Kulun Allah ile bağlantısını canlı tutan ibadet kavramı, niyetle doğru orantılı olarak yerine getirildiğinde mükâfatı olan ve Allah Teâla'ya yakınlaştıran özel itaat durumudur.<sup>108</sup> Bu çerçevede Allah'a yaklaştıran ve O'na ulaşmayı kolaylaştıran ibadetlerin başında namaz gelir. Bu özellikleriyle namaz diğer ibadetlere nazaran daha ön planda olmuş, "Dinin direği" ve içindeki bir rüku ve secdesiyle "Kulun Allah'a en yakın olduğu hal" olarak vasıflandırılmıştır. Namaz, belirlenmiş belli kurallara göre yerine getirilen ritüel olmakla beraber

---

<sup>104</sup> Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mucemü'l-müfehres*, 554.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/155-157; el-Âl-i İmrân 3/142; Muhammed 47/31.

<sup>106</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1996), 4/102-105.

<sup>107</sup> Râgıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*, nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî (Kahire: b.y., 1985), 326-327.

<sup>108</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/ 95.

salt şekilsel bir hareketler bütünü değildir.<sup>109</sup> Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî'ye (ö. 388/996) göre namazın nihai hedefine ulaşması için beden, kalbin, aklın ve dilin aynı anda birlikteliği sağlaması gerekir.<sup>110</sup> Bu mülahazaya "Huşûnun aslı, namazın şartlarından olan niyetin kemâlîyle gerçekleşir" diyen Elmalî "tezahüratının da namazın âdab ve mükemmilâtıyla alakadar"<sup>111</sup> olduğunu ifade etmektedir. Kul namazdayken Allah'ı hatırlamak, bütün sıfatlarını idrak etmek vicdanı ve kalbi O'na yönetmek, O'nun sınırsız gücünü, mutlak iradesini, merhametini ve cezasını akla ve belleğe ve bu şekilde bütün kötülüklerden, günah ve haramlardan uzak kalmaktır.<sup>112</sup>

Kur'an'da, namazdan söz ederken "ikametü's-salât" ifadesini kullanılmaktadır. Meallerde bu tamlamanın anlamı "namazı dosdoğru kılmak"tır. Çünkü Arapçada "ikame", sözcüğü, bir şeyi en mükemmel bir şekilde yerine getirmek anlamındadır. Bu anlamı namaza uyarladığımız zaman namazı rükünlerine uyararak kılmak ve namaza devam etmek anlamına gelir. Rükünlerine uyulmadan kılınan ve süreklilik arz etmeyen namazın, istenen işlevi yerine getirmesi mümkün değildir. Nitekim âyetlerde, namazlarını huşûlu kılan müminlerin kurtuluşa erecekleri<sup>113</sup> namazın, insanı çirkin davranışlardan, aklın ve şeriatın kötü gördüğü her türlü işlerden alıkoyacağı<sup>114</sup> bildirilmektedir. Bir başka deyişle bunlar, namazlarını eda ederek "muhibit/ihlâslı ve mütevâzî" insanlar zümresine ulaşırlar.<sup>115</sup> Faruki'ye göre namaz ibadeti kişide olgunlaşmış ahlaki kişiliğin psikolojik alt yapısını oluşturmaktadır.<sup>116</sup> Dolayısıyla namaz imandan sonra mü'minlere farz kılınan ilk ibadettir. Mü'minin Allah ile iletişimini güçlendiren, İslâmî yaşama hazırlayan, Kur'an'la bağını sağlayan bir ibadettir. Namaz, Müslümanın mihenk taşı dışı yansıyan eylemi ve belgesidir. Namaz kılmamak İslâm'da büyük bir günah olduğu için, kılınması ahiret mutluluğu sağlarken, kılınmaması ise ahiret felaketine götürür.<sup>117</sup>

Namaz, insanın yaşamı boyunca devam eden bir eğitim sürecidir. Belirli vakitlerde Allah'ın huzuruna gelen ve namazdayken itikada, yaşama, ahlaka

---

<sup>109</sup> Muhammed Zekeriyya Kandelevi, *Namazın Faziletleri*, çev. Hayri Demirci, Kerim Dâd (İstanbul: Gülistan Neşriyat, 2012), 114.

<sup>110</sup> Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semarkand Yayıncılık, t.y.) 3/330.

<sup>111</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3428.

<sup>112</sup> A. Hamdi Akseki, *İslam*, 448.

<sup>113</sup> el-Mü'minûn 23/1-2.

<sup>114</sup> el-Ankebût 29/45.

<sup>115</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3406.

<sup>116</sup> İsmail R. Faruki, *Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi*, çev. Mehmet Paçacı (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 19-20.

<sup>117</sup> Beşir İslamoğlu, *Kur'an'da Mü'minlerin Özellikleri* (İstanbul: Pınar Yayınları, t.y.), 105-108.

ve diğer alanlara ait âyetleri ve sûreleri okuyan ile elbette ki namaz kılmayan bir olmayacaktır. Nitekim Kur'ân-ı Hakim'in namaza ilişkin dikkat çektiği şey, namazını düzgün kılan bireyin, normal bir ruh yapısına sahip olmasıdır: "Gerçekten insan, pek hırslı (ve dar gönüllü) yaratılmıştır. Kendisine fenalık dokunduğunda sızlanır, feryat eder, iyilik dokunduğunda ise pinti kesilir. Ancak şunlar öyle değildir: Namaz kılanlar ki onlar namazlarında devamlıdır."<sup>118</sup> Namaz, Allah'ın huzurunda olmak ve sanki O'nunla diyaloga girmektir. Zira kul namazdayken, doğrudan Allah'a hitap etmekte ve O'ndan bazı isteklerde bulunmaktadır. Beş vakit bilinçli olarak Allah'ın huzurunda olduğunun şuurunda olan mümin, günün diğer vakitlerinde de Allah'ın emirlerine zıt davranışta bulunmaz.<sup>119</sup> Namaz, Allah ile kul arasındaki iletişimi en güçlü ve en uygun bir şekilde sağlayan bir ibadet olduğu için müminler onu büyük bir itina ile eda etmeye gayret gösterirler.<sup>120</sup>

Namaz kula Allah'ı hatırlatan en büyük bir zikirdir. Allah'a gönülden boyun eğilerek kılınan namaz, insan ruhuna tesir, onu iyiliklere yönlendirir. Böylelikle namazın bir hikmeti şöyle gerçekleşir: Kulun kalbini ve vicdanını Allah'a teslim ettirir, Allah'ın sonsuz kudretini, büyük merhametini ve azabını insanın hafızasına yerleştirir.<sup>121</sup> Hakkıyla kılınan namazın verdiği pozitif enerji, müminin kalbine yerleştirdiği manevi güç sayesinde onu yararlı işlere, hayra ve iyiye kanalize eder. Kötülük ve zarar vermekten alıkoyar. Namaz kişiyi kötülöklere karşı dirençli kılar. İnsanın yaşamında hiç bir erdemli davranış ve farkındalık oluşturmeyen namaz, kuralları çerçevesinde kılınmamış, salt bir alışkanlıktan ibaret ibadet niteliğindedir.<sup>122</sup> Namaz kıldıkları halde ahlaki bozuk olanların kıldıkları bu namazları ruhsuz cesetten başka bir şey değildir.<sup>123</sup> Kur'ân-ı Kerim, kıldıkları namazın şuurunda olmayanları şöyle tenkit etmektedir: "Şu namaz kılanlara yazıklar olsun ki, onlar namazlarından gafilirdiler. Onlar gösteriş yapmaktadırlar."<sup>124</sup> Bu çerçevede münafıkların namazdayken, düşünce dünyalarının beden diline aksettiği görölmektedir. Bundan dolayı onların gerçek hislerinin ve fikirlerinin belirgin olarak yansıdığı ibadet, namazdır. Münafıklar, dinî deneyim olan namazdayken, olması gereken şuuru ve kavrayışı kaybetmiştir.<sup>125</sup>

---

<sup>118</sup> el-Meâric 70/19-23.

<sup>119</sup> M.Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları,2001), 154-160.

<sup>120</sup> Hidayet Aköz, *Kur'an'da Allah-Kul İlişkisi* (İstanbul: Seriyeye Yayınları 2000), 227-230.

<sup>121</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi* (önsöz), 16.

<sup>122</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 6/516.

<sup>123</sup> Yusuf Kardavi, *İbadet 1*, çev. Hüsametdin Cemal (Trabzon: Muvahhit Yayınları, 1986), 287.

<sup>124</sup> el-Mâûn 107/4-6.

<sup>125</sup> Namazlarını gösteriş için kılanlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Arslan Karaoğlan, "Kur'an'da Anlatılan Münafik Tipolojilerinin En Belirgin Karakteristik Özellikleri -Nisâ 142-143. Ayetleri



Doğru eda edilen bir namazın etkisi, bireyin gününün tamamını kuşatırsa o kişinin tüm anı ibadete dönüşür. Günün belli vakitlerinde namazını kılan birey, diğer işlerini de aynı ciddiyet ve özenle yapmakta ve bütün işlerini Allah rızasını gözeterek devam ettirir. Namazında istikrarlı olan kişiler aynı zamanda gafletten ve olumsuz davranışlardan uzak dururlar.<sup>126</sup> Namaz konusunda Hamidullah (ö. 2002) şu açıklamalarda bulunmaktadır: “Kur’ân-ı Kerim yeryüzünde Allah’ın hükümlerini yaratmak gayesiyle, günde beş vakit cemaat namazı kaidesini koymuştur. Mü’min böylelikle, her namaz süresince birkaç dakika yaratıcısına teslimiyet ve şükrünü eda etmek için, bütün maddî ve şahsî menfaatlerini terk eder. Haklar ve vazifeler karşılıklı olduğundan, namaz insanın vazifesi, yaratanın ise bir hakkıdır.”<sup>127</sup> Görüldüğü gibi namaz kişisel çıkarların ötelenmesini, şükrün ve teslimiyetin önemini sağlar.

### 3.2.4. Kendilerine Rızık Olarak Verdiğimiz Şeylerden Allah İçin İnfak Ederler

Kur’ân’da müminlerin nitelikleri arasında gayba inandıkları, namazlarını dosdoğru kıldıkları ve verilen rızıktan infak ettikleri zikredilir. Mezkûr niteliklerden bahseden bazı âyetler Mekkî; diğer kısmı ise Medenîdir. Bu dikkat çekici bir durumdur. Sözelimi zekât emredilmeden önce genel anlamda inananların infak etmeye özendirildikleri görülmektedir.<sup>128</sup>

Zekât, Müslümanların yapması gereken mali farzı ifade ederken<sup>129</sup> infak ve sadaka gibi kavramlar daha geniş bir anlam çerçevesine oturmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’de türevleriyle birlikte 70’den fazla yerde geçer. Zekat, ekseriyetle iman ve namaz ile beraber gelmek suretiyle, mü’minlerin temel nitelikleri arasında görülmüştür. Buna göre, Müslümanların da infâkın neyi ifade ettiğinin bilincinde olup gereğini uygulaması gerekmektedir.<sup>130</sup> Birçok âyette infak sözcüğü, sadaka, zekât, karz-ı hasen ve bir gibi diğer kavramlarla benzer içerikte kullanılan önemli kavramlardan biridir. Sözlükte (malı) tüketmek,

---

Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, (2019), 45-76.

<sup>126</sup> Hasan Turabî, *Namaz*, çev. Saim Eminoğlu (İstanbul: Risale Yayınları, 1987), 45.

<sup>127</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, 96-101.

<sup>128</sup> Nihat Temel, *Kur'an'da Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak İnfak* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004), 28-30.

<sup>129</sup> Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir* (Kâhire: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2/249; el-Bakara 2/43, 83, 110, 277; en-Nisâ 4/77; et-Tevbe 9/5, 11; el-Hac 22/41, 78; en-Nûr 24/56; el-Mücâdele 58/13; el-Müzzemmil 73/20.

<sup>130</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 7/468-475.

bitirmek, harcamak, (elden) çıkartmak gibi anlamlarda<sup>131</sup> kullanılan infak kavramının dini terminolojideki anlamı ise Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla matuf olarak bireyin kendi malından harcaması, ihtiyaç sahiplerine malî veya parasal yardımda bulunmasıdır.<sup>132</sup> Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1941) ise infakı maddî ve manevî olmak üzere ikiye ayırır ve şu tanımları yapar: Maddî infak, zekat, diğer sadakalar, hediyeler gibi bütün mali ibadetleri içine alan bir kavramdır. Kur'ân'da "Sana neyi infak edeceklerini sorarlar. De ki: Hayır olarak infak edeceğiniz, anne-babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışadır. Hayır olarak her ne yaparsanız, Allah onu kuşkusuz bilir"<sup>133</sup> gibi âyetlerle ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır. Manevî infak ise muhtaçlara ilim öğretme, öğüt verme, rehberlik etme, bireye ikram ve onu ağırlama, ona saygı-sevgi ve selam gibi yapılan her hangi bir iyiliği içermektedir.<sup>134</sup> Bu tanımlara bakıldığı zaman manevî infakın kapsam alanı ve çeşitleri maddî infaka göre daha geniştir.<sup>135</sup> Buna göre Allah tarafından verilmiş bir nimetin bir kısmını aileye bazısını da sadaka ve zekat olarak ihtiyacı olanlara vermektir.<sup>136</sup> Bir başka tanıma göre infak, Allah'ın razı olduğu hayat düzenini tesis etmek için mali özveride bulunmaktır.<sup>137</sup> Bu felsefenin temeli, Allah'ın verdiği ve ihsan ettiği malı, O'nun rızasını kazanmak için Allah'ın kullarına harcamaya dayanmaktadır.<sup>138</sup>

Kâmil bir imanın gereği olarak ifâ edilmesi istenilen bir diğer erdem de âyetten geçen "وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ" ifadesidir. Nitekim İbn Âşûr'a göre "من" harf-i cerri ba'ziyyet ifade eder. Bu bağlamda İslam insanlara zorluğu teklif etmez. Dolayısıyla sahip olunan malın bir kısmını infak etmek ve zekat için ayırmak önemlidir. İslam, sadece zekatta olduğu gibi verilecek minimal düzeyi belirlemiştir. Fazladan verilecek mal ise infak edenin haline göre değişkenlik arz etmektedir. Maldan artan kısmı infak etmekte hayır vardır. Furkân sûresinin 67. âyetinde ifade edildiği gibi infakta aşırılık ve cimrilik doğru değildir. Esas olan, orta düzeyde olabilmektir.<sup>139</sup> Bu çerçevede bütün malını Allah yolunda harcadığını söyleyip daha sonra da insanlara muhtaç olması istikrarsızlıktır. Bundan dolayı, bütün malı infak etmek tavsiye edilmemiştir.

<sup>131</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/ 242-243.

<sup>132</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, 62.

<sup>133</sup> el-Bakara, 2/215.

<sup>134</sup> Elmalılı, M. Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 1/192.

<sup>135</sup> Seyyid Kutup, *Fî zilâli'l-Kurân*, 1/81.

<sup>136</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Alisi ve Tefsiri*, 1/32.

<sup>137</sup> Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, 1/351.

<sup>138</sup> Erol Zeytinoğlu, *İslâmiyette İktisadî İbadet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1995), 117.

<sup>139</sup> Nesâî, "Kible", 13; Buhâri, "İmân", 22, "Rikâk", 18.

Bununla birlikte ulema istisnai bazı hallerde bazı kişilerin bazı koşullarla bütün servetini infak edebileceğini ifade etmişlerdir. Sözgelimi Hz. Ebû Bekir (ra) bütün servetini Allah ve Resulü yolunda infak ettiğinde Hz. Peygamber (sav): “Ailene ne bıraktın?” diye sorması üzerine o, tam bir teslimiyetle “Allah ve Resulünü” diye cevap vermiştir. Bu hadiseye dayanarak bütün malın infak edilebilme şartları şunlardır: I. Verdiği şeyden dolayı malda gözü kalmaması. II. Borcunun olmaması. III. Ailesinin darlığa ve zorluğa dayanaklı olması IV. Malı infak eden kişinin zorluğa ve yoksulluğa karşı sabretmesi. Bu koşullar sağlanmadığı takdirde kişinin bütün servetini infak etmek mekruhtur.<sup>140</sup> Bu çerçevede Zemahşerî (ö. 538/1143), kâmil mü'minde bulunması gereken erdemleri şöyle değerlendirir: Yüce Allah, övülen yüce değerleri sunarken ilkin kalbin eylemi olan tevekküle, haşyete ve ihlâsa dikkat çekmiştir. Ardından bedensel organların fiilleri olan namaz ve sadaka ibadetlerine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla kalbin ve uzuvların fiilleri olan itaat şekilleri bir arada toplanmıştır. Ancak burada önceliğin kalbin fiilleri olan duygulara verilmesi öneminden dolayıdır.<sup>141</sup> Eğer zekât vermenin özünü oluşturan ibadet düşüncesi ve Allah'ın rızasını gözetme unsurları dikkate alınmazsa, bu eylem Allah'a kulluk bilincini yok eder ve salt seküler anlamda zorunlu bir vergi verme işine dönüşür. Böyle bir düşünce merkezli verilen zekâtın da sosyal barışın sağlanmasına ve kardeşlik duygularının olgunlaşmasına bir yararı olmayacaktır. Ancak şunu da ifade etmekte yarar vardır. Zekât, isteyenine vereceği, isteyenine vermeyeceği tercihli bir ibadet değildir.<sup>142</sup>

Müfessir İbn Âşûr, hakîki mü'minlerin namazı ikâme etme ve infakta müzâri şeklinde “يُنْفِقُونَ” ve “يُقِيمُونَ” özellikle lafızların anlatılırken özellikleri bulunma kalıbında getirilmesinin, bu ibadetlerdeki “tekerrür” ve “teceddüd” özelliklerini vurgulamak için olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>143</sup> Zekâtın namaz emri ile beraber gelmesinin gerekçesine ilişkin Elmalılı şunları kaydeder: “Allah'a kulluk bilinci ile kardeşlik düşüncesini bir arada harmanlamış bir toplulukla beraber namaz kılmak ve eşitlik duygusuyla safları düzgün tutmak gerekir. Yüce değerlerin hâkim olduğu bu toplum içinde muhtaç kimselerin olmaması gerekir. Toplumun gerçek bir ibadet birliği içinde olması için zengin ile fakirin arasındaki uçurumun kalkması için zekât, sadaka ve infakin devreye sokulması gerekir. Bu da sevgi bağının güçlenmesini sağlar.”<sup>144</sup>

Fakirlere yardım eden ve kamu yararına karşılıksız destek veren, başkalarının

<sup>140</sup> Nihat Temel *Kur'an'da Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak İnfak*, 21-23.

<sup>141</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/195-196.

<sup>142</sup> Zekeriya Pak, *Kur'an'da Kulluk* (İstanbul: Kayıhan Yayınları,1999), 269-272.

<sup>143</sup> İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 9/254. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Sadık Kılıç, Enfâl Süresinin İçerdiği Hükümler ve Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvir Ekseninde Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (2009), 85-87.

<sup>144</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 1/193.

derdi ile dertlenen ve bu uğurda malını infak edenler “muhibit” insandır.<sup>145</sup> Allah’ın verdiği rızıktan kendileri faydalandığı gibi başkalarını da faydalandırır. İnfak, zekât, sadaka verme, vakıf kurma, borç verme, ikram etme gibi malî göreve, yardım ve iyiliklere önem verirler.<sup>146</sup> Müslüman kimliğinin inşasında namaz, oruç ne kadar önemli ise, infak etme-verme hassasiyeti de bir o kadar önemlidir. Cimriliğe, israfa asla geçit vermeyen ve orta yolu emreden İslâm, sosyal adalete, dayanışmaya ve yardımlaşmaya büyük değer vermiş, bundan ötürü Allah yolunda yapılan harcamaları yani infakı en makbul ve en kıymetli bir ibadet olarak değerlendirmektedir. Buna göre, infak, en az diğer ibadetler kadar kıymetli ve değerli olup bu ibadeti yerine getiren Allah’ın rızasını kazanmakta ve cennetle ödüllendirmektedir.

## Sonuç

İhbât genel olarak mümin kulun kendini üstün görmekten, kibir ve gururdan uzaklaşarak Allah’a karşı hissettiği tevazu hali anlamına gelmektedir. İhbât, kalpte yer tutan derin saygı ve samimiyetten kaynaklanan, dıştan bakıldığında izleri gözükken, yapmacık olmayan, yürekte gelen doğal bir sekineti, gönülden teslim olarak ve isteyerek boyun eğme halini ifade etmektedir.

Allah insana görmesi için göz, işitmesi için kulak, konuşması için dil, düşünmesi için de akıl vermiştir. İnsandan bu organlarını kullanarak doğruya ulaşmasını isteyen Allah, bunun yanında insana kitaplar ve peygamberler göndermiştir. Ancak fitratının sesine kulak verenler hidayete ermiş, aykırı davrananlar ise kör, sağır ve dilsiz kesilmişlerdir. Bu bağlamda âhiret ile ilgili âyetlerin en temel hedefleri insanı, ebedi hayatı kazanmanın ve kaybetmenin keyfiyeti hakkında doğru ve sağlam bilgileri elde edip uygulamaya koymasını sağlamaktır. Nitekim bazı âyetlerde iyiler anlatılmış, daha sonra iyilerle kötüler beraber yan yana ele alınmıştır. Dolayısıyla birey ve toplumda ehline doğru ile yanlış; iyi ile kötü yararlı ile faydasız; hak ile bâtıl; güzel ile çirkin ikilemi birlikte ele alınıp değerlendirilirse eğitim ve öğretim tesirli olacaktır. Her şey zıddı ile daha kolay anlaşılır ve daha kolay öğretilir. Bu bağlamda “muhibit” mü’min olarak yaşamak ve ölmek isteyenlerin küfrün girdabında değil Kur’ân’ın gölgesinde yaşamlarını sürdürmeleri gerekmektedir. Mü’minler gönülden inanarak, itaat ederek, samimi olarak Allah’ı seven, tevazu sahibi ve mükâfatla müjdelenen kimselerdir. İhbât, imanın en yüce derecesi olup, salih amelle bezenmiş, dosdoğru ve samimi kulların gerçekleştirdiği bir eylemdir. Yüce Allah

---

<sup>145</sup> Mevdûdî, *Tefhimü’l Kur’an*, 5/89.

<sup>146</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/522-523.

“muhbitin”in niteliklerini Hac 35’te açıklamaktadır.

Gerçek anlamda samimi müminlerin imanları ile hisleri arasında sıkı bir iletişim vardır. Nitekim onlar, Allah’ı andıklarında, Allah’tan söz edildiğinde duygulanır ve korku ile coşkuyu birleştiren bir his içinde olurlar. Her türlü sıkıntıya karşı direnç gösterir, musibet ve sıkıntılara göğüs germek gibi dayanma gücü yüksek her aşamada sabreder. Ayrıca namazı dosdoğru kılmak, özel duygu ve hareketlerle Allah’a ibadet etmeye işaret eder. Zira âyette “namazı dosdoğru kılanlar” ifadesinin kullanılması, namazın önemine ve gereklerine riayet edilerek eda edilmesine dikkat çekmek içindir. Buna ilave olarak Allah’ın rızasını kazanmaya dayalı samimi infak ise dayanışmaya ve adalete delalet etmektedir. Bütün bu eylem ve tutumlar samimi kulların temel özellikleri arasında yer almaktadır.

## Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mucemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kâhire: Dârü'l-hadis, 2001.
- Aköz, Hidayet. *Kur'an'da Allah-Kul İlişkisi*. İstanbul: Seriyve Yayınları, 2000.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. İstanbul: Işık Basımevi, 1946.
- Âlûsî, Şihabüddin Ebû's-Sena Mahmud b. Abdillâh el-Bağdadi. *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-sebi'l-mesânî*. thk. Mahir Habuş. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2010.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Bantanî, Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî. *Merah lebid li keşfi mane'l-Kur'âni'l-mecid*. thk. Muhammed Emin Sanâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 22 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008.
- Belhî, Mukatil b. Süleyman. *Tefsirü Mukatil b. Süleyman*. Thk. Abdullâh Mahmud Şahhâne. 5 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâ'i't-türas, 1423.
- Beydâvî, Ebu'l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâ'i't-türasi'l-Arabi, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1996.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm*. çev. Muhammed Coşkun. 3 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Câsir, Ebû Safiyye. “Kur'an'da İhbât: Semantik Bir Çalışma”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. çev. Hüseyin Akyüzoğlu, 4, (2001), 239-260.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıhah Tâcü'l-luga*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-alemi'1-melâyîn, 1990.

- Cevziyye, Cemalüddin Ebûl-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir*. Thk. Abdurrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabi, 1422.
- Cezâiri, Câbir b. Musa b. Abdulkadir b. Câbir Ebû Bekir. *Eyserü't-tefâsir li Kelâmî'l-aliyyi'l-kebir*. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 2003.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hasen el-Huseyni. Thk. İbrahim el-Enbârî, *et-Ta'rifât*. Beyrüt: Dârü'l-fâdile, 1987.
- Çetiner, Bedreddin. *Esbâb-ı Nüzûl*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2019.
- Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. Kâhire: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.
- Dumlu, Ömer. *Kur'an'ı Kerim'de İyi İnsan ve Yararlı İş*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2000.
- Ebi Talib, Mekki b. *el-Hidaye ilâ bulugi'n-nihaye fi İlmi meâni'l-Kur'ân ve tefsirihi*. 13 Cilt. y.y.: Mecmuatü buhusî'l-kitab ve's-sünne, 2008.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikir, 1420.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü ihyai't-türasî'l-Arabi, 2001.
- Faruki, İsmail R. *Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi*. çev. Mehmet Paçacı, Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Samirâî. 8 Cilt. İnan: Müessesetü dâri'l-hicre, 1409.
- Ferrâ, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mısıriyye, 2002.
- Gırnâtî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *Kitâbü't-teshîl li ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Halid. 2 Cilt. Beyrut: 1416.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*. çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- İbni Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd*. çev. Dilaver Selvi. 11 Cilt. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2012.
- İbni Ali, İbn Âdil Ebü Hafs Ömer. *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitab*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- İbni Atiyye, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l- kütübî'l-ilmîyye, 1422.
- İbni Cebr, Ebü'l-Haccac Mücahid. *Tefsirü Mücahid*. thk. Ebünnil Muhammed Abdüsselam, Mısır: Dârü'l-fikri'l-İslam, 1989.
- İbni Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mü'cemü'l-mekâyis fi'l-luga*. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikir, 1979.
- İbni Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa Muhammed- Mustafa Fadl el- Acmaî. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.

- İbni Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdullah Cuyûrî. Bagdad: Matbaatü'l-ânî, 1397.
- İbni Manzur, İbü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sadr, 1414.
- İbni. Aşur Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-tâhir et-Tûnisî. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdulmutî Kalacı. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985.
- İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed. en-Nihaye *Garîbü'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed er-Râvî ve Mahmûd et-Tanâhî. 11 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmîyye, t.y
- İmadî, Ebussuud Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâ'î't-tûrasî'l-Arabî, t.y.
- İsbehânî, Ebü'l-Musa Muhammed b. Ömer b. Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-Medînî. *el-Mecmuu'l-mugis fî garibî'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Abdülkerim Azbâvî. 3 Cilt. Cidde: Dârül-medînî, 1988.
- İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğîb. *el-Müfredât fî garibî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-marife, 2005.
- İsfehânî, Râğîb. *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-ş-şerî'a*. nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî. Kahire: 1985.
- İslamoğlu, Beşir. *Kur'an'da Mü'minlerin Özellikleri*. İstanbul: Pınar Yayınları, t.y.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yıldızlar Matbaacılık, 1984.
- Kandehlevî, Muhammed Zekerîyya. *Namazın Faziletleri*. çev. Hayri Demirci. Kerim Dâd, İstanbul: Gülîstan Neşriyat, 2012.
- Karaoğlan, Arslan. "Kur'an'da Anlatılan Münafık Tipolojilerinin En Belirgin Karakteristik Özellikleri -Nisâ 142-143. Ayetleri Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2019), 45-76.
- Kardavi, Yusuf. *İbadet 1*. çev. Hüsamettin Cemal. Trabzon: Muvahhit Yayınları, 1986.
- Kurtubî, Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebu Bekir. *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tedammenehu mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, t.y.
- Kutup, Seyyid, *Fi zilalî'l-Kur'an*, 10 Cilt. çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1980.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. thk. Mecdî Basellüm, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyun*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Mir, Mustansır. *Kur'anî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*. çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İnkılab Yayınları,1996.
- Nahcuvânî, Nimetullah b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-*

- mûveddihatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkaniyye*. 2 Cilt. Mısır: Dârü kitabî, 1999.
- Neseî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medarikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.
- Ocak, Metin. *Kur'ân'da İhsan ve Muhsin Kavramları*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîrül-kebir (Mefatihü'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrül-menâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah. *Teysîrül-kerîmi'r-Rahman fî tefsîri'l-kerîmi'l-mennân*. Thk. Abdurrahman b. Mualla el-Lüveyhik, b.y.: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Sıddık Han, Ebu't-Tayyib Muhammed. *Fethü'l-beyan fî mekâsidi'l-Kurân*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Sülün, Murat. *İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensur fî't-efsîri'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-fikir, t.y.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-muvâfakât*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. çev. Vahdettin İnce. 11 Cilt. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 1998.
- Temel, Nihat. *Kur'an'da Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak İnfak*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004.
- Turabî, Hasan. *Namaz*. çev. Saim Eminoğlu. İstanbul: Risale Yayınları, 1987.
- Uludağ, Süleyman. "Amel" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 3/13-16. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Yasir, Hikmet b. Beşir b. *Mevsûatü's-sahihî'l-mesbur mine't-efsîr bi'l-me'sûr*. 4 Cilt. Medine: Dârü'l-mesir, 1999.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murteza. *Tâcu'l Arûs*. 40 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-hayriyye, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-keşşaf an hakaik gavâmidü't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabi, 1407.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Faik fî garîbi'l-hadîs*. thk. Ali el-Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, İsa el-Bâbî el-Halebî vd. b.y.: y.y., t.y.
- Zeytinöğlü, Erol. *İslâmiyette İktisadî İbadet*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995.



## من ألقاب القصيدة العربية حتى نهاية العصر الأموي وأثرها في تكوين المعنى دراسة تحليلية\*

**لمؤصن:** أطلق كثيرٌ من الشعراء والتُّقَّاد ألقاباً على بعض القصائد: لشمئها بظواهر فيء أنت في سياق التشريرف أو السخيف. ومادامت عملية التشكيل الشعري تتمُّ بالأشعرور الذي يخلق القصيدة ذات الروح الواحدة القائمة على غير غرض شعري يتوسل بها الشاعر للوصول إلى هدفه، فإن البحث يهدف لتلمس أثر اللقب في تشكيل تلك القصيدة. وقد اخترت بعض تلك الألقاب: لكثرتها في المدونات الشعرية والقندية التي بدأت حركتها منذ عهد المفضل الضبي (178 هـ). وسلك البحث مسلك المنهج اللغوي التحليلي في استطاق الأضمار؛ لاحتيافه أكباد المعاني وتظورها الدلالي والإحاطة بها وتأييدها في بؤر لغوية مضملة فيما بينها، وتوصل إلى أن شدة روابط دلالية تربط اللقب الشعري أو القندي بفحوى القصيدة، وراجع عندها من الأحكام القندية التي يمكن أن تؤسس لدراسات تطبيقية لاحقة تقوم على ربط الحكم القندي بمسوغاته

**الكلمات المنطحية:** اللغة العربية وآدابها، القصيدة، ألقاب، الشعراء، الفاضحة، الفحلة.

### Ermevi Döneminin Sonuna Kadar Bazı Arapça Kasidelerin Lakapları ve Bunların Anlam Oluşumuna Etik: Analitik Bir İnceleme

Öz: Pek çok şair ve eleştirmen, övgü veya yergi içerikli sanatsal olgulara sahip olmasından dolayı bazı kasidelerle isim vermiştir. Şiiri biçimlendirme süreci, şairin amacına ulaşmak için şiirsel pek çok gayeye dayanan bir ruha sahip kasideyi oluşturan bilinçaltında gerçekleşmektedir. Bu yüzden bu çalışma, isimlendirmenin (lakap) kasidenin oluşumundaki etkisini araştırmayı hedeflemektedir. Mufaddal ed-Dabbî'nin (öl. 178/794) döneminde ortaya çıkan bu lakapların şiir ve eleştiri literatüründe çok olmasından dolayı bunlardan yalnızca bir kısmı tetkik edilecektir. Şiirlerin incelenmesinde, anlam derinliklerine ulaşabilmek, anlamsal gelişimi ortaya koyup kavrayabilmek, bunu bütünsel ve dilsel bir bağlamda ele alabilmek amacıyla araştırmada analitik dilbilimsel yöntem takip edilmiştir. Böylece şiirin kendi veya eleştirel lakabının kasidenin içeriğiyle anlamsal bir bağının olduğu sonucuna varılacaktır. Öte yandan daha sonra yapılacak gerekçeli eleştirel çalışmalara kaynaklık edebilmesi için tenkit niteliği taşıyan birtakım kritiklere başvurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Kaside, Lakaplar, Şer'â, Fâdiha, Fahle.

### Some Titles of the Arabic Poem Until the End of the Umayyad Era and Its Impact on the Formation of Meaning: An Analytical Study

**Abstract:** Poets and critics mentioned titles in poems for artistic reasons related to honour or ridicule. Since the process of poetic formation takes place with the unconsciousness which creates homogeneous soul poem that based on more than one poetic purpose to achieve the poet's goal, so this research sought to track the influence of the title in the formation of that poem. I selected certain titles due to their abundance in poetic and critical blogs dating back to al-Mufaddal al-Dabbî's era (178 AH). The research utilized an analytical linguistic approach to examine the poems and assess the depth of their meanings and semantic evolution. It then contextualized this analysis within a series of interrelated linguistic focal points. The study concluded that the poems' content is closely connected to their poetic or monetary title through semantic links. Additionally, it reviewed a variety of monetary judgments that could serve as the basis for future applied studies that link critical judgment with justifications

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Qasida, Titles, al-Shan'â, al-Fâdiha, al-Fahla.

Hafel Al  
YOUNES \* 

\* Dr. Öğr. Üyesi. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı. E-Posta: hafel2015@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8125-2298>

## المقدمة:

يتكشّف للحصيف الناظر في الشعر العربي القديم، ظاهرة تلقيب بعض القصائد بألقاب أطلقها ثلّة من الشعراء على قصائدهم المنسوجة في مناسبات شعرية مختلفة، كما تناول نقاداً قصائد بالتّمحيص والمراجعة، فأطلقوا أحكاماً نقديةً عليها، فصار بعضها يعرف بلقبه؛ لصفات فيها دون غيرها. ولهذا تلمست مشكلة البحث التي بدأت من انتشار هذه الظاهرة في المدونات الشعرية والنقدية انتشاراً بالغاً، وإذا ما كانت ثمة علاقة تربط اللقب بأجزاء القصيدة، أو أنّ اللقب ذكر عَرَضاً وأثر في غرض شعري دون الآخر؟ والقصيدة كما هو مألوف لدى أهل الصنعة، كلُّ ذو دفقة شعورية واحدة على اختلاف أغراضها. وهذا ما سيجيب عنه البحث في نتائجه.

وتنبع أهمية الدراسة من سعيها لتطّلاب علاقة لقب القصيدة بمعنى الأبيات وفحواها؛ التي تعبّر عن رؤية الشاعر، والبحث عن الخيوط الرقيقة المُسدّاة بينهما بالقراءة اللغوية الرصينة التي تقدّم فهمًا أكثر عمقاً للتّصوص الشعريّة؛ التي كثيراً ما تُقرأ قراءة عابرة، أو معجمية أولية لا تخرج عن إطار المعاني السطحية التي تستهوي قلوب الشدّاة. ويمكن للنّقاد أن يكتشف بوساطة ارتباط اللقب بالمعنى أسراراً تعبّر عن حياة تلك القصيدة التي لا تخرج عن العرف الشعريّ السائد، وثقافة العصر التي انعكست فيه، وصورت حركته، وتكشف مقاصد مقنّعة للشاعر، متمثلة بنظام التراكيب اللغويّ الذي يشكّل بنية القصيدة.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ ثمة مصنفات قديمة وحديثة تعرّضت لظاهرة اللقب، أمّا المصنّفات القديمة فمشهورة، تناولت ألقاب الشعراء فقط - خلا فحولة الشعراء للأصمعيّ (216هـ)، الذي حاور المسألة من جانب نقديّ صرف - منها نوادر المخطوطات لمحمّد ابن حبيب (245هـ) في فصل أفرده لذلك، والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم للأصمعيّ (370هـ)، ولطائف المعارف للثعالبيّ (429هـ)، الذي صرف بابين من كتابه لألقاب الشعراء والأدباء المشهورين، والمذاكرة في ألقاب الشعراء للنشأبيّ الأربليّ (657هـ) وهذا غيض من فيض، ومصنّفات حديثة تناول أصحابها الشعراء بألقابهم<sup>1</sup> فقط دون القصائد، التي سأتناول بعض ألقابها في هذا البحث. ولا أدعيّ البدع في عملي هذا والأولية في تناوله إلا أنّي لم أقف على دراسة سابقة تناولت علاقة لقب القصيدة بالمعنى، وتبيان محورية بعض الألفاظ التي تنتهي إلى ذلك اللقب، وهذا ما سيعزّز الدراسة النقدية في هذا الميدان ويفتح الباب على مصراعيه لدراسة أكثر اتساعاً، ولاسيما أنّ ظاهرة اللقب قديمة ومنتشرة في فروع العلم وميادينه.

إنّ لكلّ لقب مساقاً معنوياً ينتمي إليه، وترتبط به معانٍ في القصيدة تكشف رؤية الشاعر وتسفرها؛ التي لا يمكن إمطة اللثام عنها إلا بالوقوف على مظاهر النصّ المتمثلة بالمظهر اللفظيّ، والمظهر التركيبيّ، والمظهر الدلاليّ، ممّا يعني الاعتماد على كلّ أداة لغوية تفيد في رصد العلاقة بين اللقب وأثره في خلق المعنى ولهذا نحا البحث منحى المنهج اللغوي الذي حاول رصد العلاقة بين اللفظ

<sup>1</sup> عبد الحميد شعيب، ألقاب الشعراء القدامى وأثرها في الأدب العربي، دراسة نقدية (كلية اللغة العربية بأسبوط، المجلة العلمية، الإصدار الأول، العدد 40)، 2727- 2728.

ودلالته على اللقب.

## 1. أهمية اللقب وشيوعه

### 1.1. ألقاب القصيدة

اهتم نقر من العلماء اهتماماً بالغاً بمسألة لقب القصيدة؛ حتى غدت ظاهرة اجتماعية وأدبية، وسمة من سمات الثقافة الشعرية والنقدية، فتراهم لقبوها بألقاب مختلفة تبعاً لقيمتها الفنية ونفاستها، أو لدواعٍ أخرى، كما فعل حماد الراوية (155هـ)؛ الذي روى المعلقات ملزوزة في ديوان خاص، وأبو زيد القرشي الذي قسّم جمهرته على ألقاب القصائد مثل المسمّطات والمشوّبات، والمجمّهرات، الملحمات<sup>2</sup>. الخ، أو المنصّفات التي جاءت في سياقات إنصاف الخصم في مظان متعددة مثل طبقات فحول الشعراء، والأصمعيّات، وحماسة الخالديين ونحوها،<sup>3</sup> أو الدوامغ بين القحطانية والعدنانية التي ترجع في دوافعها إلى العصبية المسعرة الخالصة،<sup>4</sup> يضاف إلى ما سبق الأغاني ومصنّفات النقد العربي القديم، التي ملئت بأخبار القصائد الملقّبة. ولما كانت ألقاب القصيدة كثيرة، وفيها استيعاب لإرث شعريّ ونقديّ يتراخى حتى عهد بني أمية، ويؤعب في مجلدة ضخمة، رأيت أن أعرف القارئ ببعضها، فاقصر بحثي على بعض منها دون كلها.

### 2.2. حدود اللقب وعلاقته بالمعنى

يعود لفظ اللقب إلى معنى النّبز، وما في رواقه المعجمي من معان ذات أفانين متباينة؛ من مثل مخاطبة الرجل غيره بعيوبه ونواقصه، وما إخفاؤه عنده أحب إليه من إظهاره، وليس من باب السبّ والطعن أحياناً،<sup>5</sup> بل من باب الدلالة على صاحبه فحسب، فلا يراد به السوء كما قال أحد شعراء فزارة:

أَكْبِيهِ حِينَ أَنَادِيهِ لِأَكْرَمِهِ      وَلَا أَلْقَبُهُ وَالسُّوءَةَ اللَّقَبَا<sup>6</sup>

فلا يدلّ اللقب في الأوقات كلّها على النّبز، وإنّما يستعمل في موضع النعت الحسن أحياناً، وتتناقله الألسنة حتى يفشو استعماله، فيصطلح عليه ويتعارف في مقام التّشريف والإجلال والتّعظيم والزيادة

<sup>2</sup> أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام. تح: محمد علي البجاوي (مصر، القاهرة: دار النهضة)، 97-99.

<sup>3</sup> طلة السراقبي، المنصّفات في الشعر الجاهلي (جامعة دمشق، أطروحة ماجستير، 2007)، 13. ينظر ثمة مزيداً من التفصيل والإيضاح.

<sup>4</sup> مقبل عامر الأحمد، الدوامغ الشعرية بين القحطانية والعدنانية (مجلة مجمع اللغة العربية، 88، عدد 4، 2015)، 1021.

<sup>5</sup> أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء (القاهرة: دار الكتب الخديوية، المطبعة الأميرية)، ج438/5. المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت: دار الهداية)، ج4/220.

<sup>6</sup> أبو علي المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تح: أحمد أمين وعبد السلام هارون (بيروت، دار الجيل، 1991)، 1146/2.

في النَّبَاهَةِ<sup>7</sup> وقد يستعمل لسمات شكلية أو بدنية قبيحة تتصل بشعر لاذع مؤثّر في النفس، أو يستعمل تيمناً بأمر سعيد أو لدفع ضرر، أو لدواعٍ رسمية للحفاظ على مهمّ يخصّ القبيلة أو الدولة. ولهذا نرصد ألقاباً متعدّدة المنابع والدلالات، كثيبة ومقدّعة وحسنة لطيفة.

وباب اللَّقَب في تراثنا الأدبيّ واسع جرمه، عظيم شأنه، كثر ذاكروه من الأدباء والشعراء والمترسلون، حتّى إنّ النّحاة والفقهاء أفادوا منه في التّقييد النّحويّ والفقهيّ. وقد تتّسع هذه الألقاب وتضيق وفق ما تقتضيه الحال والحاجة المتولّدة لها،<sup>8</sup> فهذا جعفر بن فرّيع، المُلقَّب بـ(أنف الناقة)، قد جاء هذا اللقب من سعيه إلى أبيه ليسأله عن حظّ أمّه من ناقة ذبحها وقسمها بين زوجته، فلم يحظّ إلّا برأسها الذي أنشأ أصابعه بأنفه، يسحبه خلفه، فالتصق اللقب به وبعشيرته التي كانت تثور حميتهم منه لوضاعته إلى أن وقف جرّول بن أوّس الحطيّئة (45هـ) على محاسنهم وفضائلهم قائلاً:

قَوْمٌ، هُمُ الْأَنْفُ، وَالْأَذْنَابُ غَيْرُهُمْ  
وَمَنْ يُسْوِي بِأَنْفِ النَّاقَةِ الذَّنْبَا<sup>9</sup>

فغدا اللقب ثناءً حسناً لهم، بعد أن كان ضعةً اتكاءً على حادثة معيّنة كانت دافعاً لولادة اللقب في سياقه، وهو ما يشكّل أصلاً من أصول الثقافة العربيّة حينذاك، غنياً بالإيحاءات والدلالات التي يمكن توظيفها في صناعة المعنى أو ربطها به.

والشعراء الذين غلبت ألقابهم على أسمائهم كثيرون، وقعت لهم من أبيات كانت مرتبطةً بمناسبات بعينها، فباتوا يعرفون بهذه الألقاب، وهو ما نبه عليه النّهسلي (405هـ) حينما ذكر أنّ الشنعة تقع للشاعر من بيت شعريّ أو نثفة شعريّة، كالممرّق العبديّ (27ق، هـ) والبعيث المجاشعيّ (134هـ)، ونحو ذلك، فالشنعة هاهنا اسم مرّة من الشنّع، وهو ما يؤيد أنّ ذهب الشاعر مرّة واحدة بكلمة واحدة، جعلته مشهوراً بلقب لزرّه به ما عاش. ولنا في تأبط شرّاً خير مثال على اللقب الذي ارتبط بحادثة حملة كيساً من الأفاعيّ، جمعها وألقاها أمام أمّه التي كانت تنتظر منه الكمأة، أو تأبطه الغول التي بال عليه.<sup>10</sup>

ولا يقلّ تناول اللقب في الأهمية عن الاسم، لأنّ الاسم يدلّ على الذات وحدّها، في حين أنّ اللقب يدلّ عليها وعلى صفة فيها، وهو أوسع من الاسم وأكثر شمولاً منه، لأنّ العلميّة والنعت اجتماعاً فيه.<sup>11</sup> وهذا ينسحب على الألقاب بعض القبائل التي أسّلت من تقاليد حياتها وعاداتها، فلبست ذلك اللقب مثلما لقبت مازن غسان؛ بأرباب الملوك، وجمير بأرباب العرب... ومدحج لكثرة حروبها

<sup>7</sup> الفلّسنديّ، صبح الأعشى. 438/5.

<sup>8</sup> الفلّسنديّ، صبح الأعشى. 440/5 - 450.

<sup>9</sup> ابن السكيت، ديوان الحطيّنة، تح: نعمان محمد أمين طه (القاهرة: مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، 1987)، 15.

<sup>10</sup> أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تح: إحسان عباس وآخرين (بيروت: دار صادر، 1429)، 94/21.

<sup>11</sup> عبد الله ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح: محمّد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار التراث، 1980)، 120 - 121.

بالطعان، وهمدانُ لكثرة ملازمتها للخليل بأحلاس الخيل<sup>12</sup> فبعض هذه الألقاب يقوم على تشنيع الخصوم، وبعضها يقوم على التباهي والتفاخر بصنائع حسنة جلت عند أهلها، وضارعت أعلاط النجوم وأفرادها في أديم السماء، ولم تكن هذه الألقاب إلا لأنها ارتبطت بحوادث محددة تعلق بصاحب اللقب.

والحق الذي لا مناص منه أن اللوح في شعاب القصائد التي لقبها أصحابها، أو تلك التي لقبها النقاد في مصنّفات الأدب والنقد مغنّية كبيرة، ومادته واسعة وسع مجلدة ضخمة تنهض بأطروحة فريدة في بابها، إذا ما أريد جمعها تامّة، ودراستها دراسة ترصد أثر اللقب بالمعنى، وهي المشتتة في القصائد والمطولات أتى بها صاحبها عرصاً، أو المنتورة في مصنّفات الأدب والنقد، وحين تبدى لي أهمية الشاعر وارتباطه الوثيق باللقب شرعت بالوقوف بعجالة على مكانته وقيمه في قومه.

## 2. مكانة الشاعر في قومه

للشاعر مكانة لم تكن لسواه من الخطباء والكهّان، فقد ضربت لبعض الشعراء قبة في الجاهلية ليحكموا بين بعضهم في القول، فأثر حكمهم في نفوس الناس سلباً أو إيجاباً، بما تركه من صدى اعتمده النقاد الذين تناولوا مآثر العرب الشعرية والنثرية، فوجدوا أن كثيراً من الخطباء العرب كانوا يزيّنون خطبهم بأبيات من الشعر، على خلاف الشعراء الذين لم يضمّنوا أبياتهم نثراً أو فكرة منه، وقد كانت القبائل تحتفي بشاعر ينبع فيها، فتفخر به وتقدر مذهبه العقلي والفني، فيعمد أبناء قبيلته لحفظ شعره قبل القبائل الأخرى إيماناً منهم بقيمة هذا الشعر في حياة القبيلة، فمن هذا ما ساقه ابن حجر من خبر الطفيل الدؤسي حينما وصل مكة، وجالس النبي ﷺ الذي سمع بعض شعره، فقرأ بعضاً من قصار السور أمامه، فلان قلبه ودخل في الدين الحنيف.<sup>13</sup> وفي رواية أخرى أن الطفيل الدؤسي وصل مكة، فنبهه ثلة من أهلها بأن لا يصغي إلى النبي ﷺ كي لا يترك قوله في نفسه شيئاً؛ خشية أن يسلم وهو اللبيب العارف بظواهر الكلم وبواطنه، يأخذ ما يستحسنه ويلقي ما يستهجنه لقوله: ما يخفي عليّ الحسن من القبيح، فما يعني من أن أسمع هذا الرجل ما يقول؟ فإن كان الذي يأتي به حسناً قبلته، وإن كان قبيحاً تركته.<sup>14</sup> ففي هذا ما يدل على دهاء الشاعر ومكانته العالية في قومه، ولو لم يكن يسمو على غيره ويعلو كما حذروه من الإصغاء إلى النبي ﷺ، ولو كان الشعر فضلة في حياة العرب ما قرضته عند كل مناسبة حتى شبه النبي ﷺ ملازمة القوم للشعر بإرزام الإبل الذي لا تنفك عنه، وكأنه سجية لها.<sup>15</sup> وكما هو معلوم الشعر ديوان العرب أفرغوا فيه جلّ معارفهم وعلومهم، ولعلّ هذا ما جعل الشاعر يحظى بمكانة مرموقة بين عشيرته وأهله؛ حتى ذهب أبو عمرو بن العلاء (ت 154هـ) إلى أن الشاعر كان مُصدراً على الخطيب، لإسراف حاجتهم للشعر الذي

<sup>12</sup> الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، 1981)، 194/2.

<sup>13</sup> ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة. تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 424/3.

<sup>14</sup> عبد الملك المعافري ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1955)، 383/1.

<sup>15</sup> القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، 30. وانظر ثمة تفصيل وتوضيح أهمية الشعر.

يستخدمونه في تدوين مفاخرهم ومكارمهم، وفي التهويل على خصومهم وإفزازهم من كثرة عددهم، فيفرغ شاعر خصومهم ويطأطي في شعره وينكفي إلى الهزيمة، ولما صار الشعر مجلبة للمال، وسلعة بيد السوق، تتناول به أعراض الناس، تغلب الخطيب على الشاعر حتى قيل: "الشعر أدنى مروءة السري، وأسرى مروءة الدني"<sup>16</sup>، وهو رأي مال إليه الجاحظ وغيره من العلماء.<sup>17</sup> وهذا، وإن هبطت منزلة الشاعر درجة في سلم الفن الأدبي لم يغير من نظرة القوم له، فهو رائد القول وصاحب الفكر والرأي السديد، وجلس الملوك والأمراء حتى أثر عن العرب ما نصه: "أسير من شعر، لأنه يرد الأندية، ويلج الأخبية، سائراً في البلاد، مسافراً بغير زاد... فالشعراء أمراء الكلام، وزعماء الفخار، ولكل شيء لسان، ولسان الدهر هو الشعر"<sup>18</sup>، الذي يسيل على لسان صاحبه يصور بؤس القوم أو نشوتهم بانتصاراتهم، ولا يقل جرمه عن جرم الفارس، فواحد يقاتل بسلاحه، والآخر بلسانه، فيلقب قوله أو قصيدته لقباً يناسب مقامها ومساقها، ولعله أيد هذا اللقب بمعان لزهاً في أبيات أخرى في تلك القصيدة، فتعاضده وتأتلف معه؛ لتعكس المناخ الروحي والنفسي لتلك القصيدة.

### 3. اللقب والمعنى، مقارنة منهجية

إذا كانت القصيدة وحدة متكاملة ذات مناخ نفسي وروحي واحد، لها عالمها الداخلي المائر بالأفكار والرؤى والدلالات التي ترتد إلى معقد واحد، فمن غير رية أن للقب الذي يتخيره الشاعر لها، أو للقب الذي يطلقه النقاد عليها أثراً في المعنى العام لها؛ لأن دراسة القصيدة لا تعتمد على القراءة السطحية والشروح المعجمية التي تعد نافعة إلى حد ما، بل لابد من التأويل والنظر في القصيدة على أنها الشعر ذو البنية الفكرية والمعاني المتشعبة التي ينتظمها سيمط واحد، يعبر عن نظرة الشاعر إلى الكون بقضاياها المتنوعة التي ظل يكابدها ويعاني غوامضها، كما لا يغيب عنا أن الشاعر جزء من هذا الكون، وليس هذا من باب لي أعناق النصوص، أو اقتفاء آثار النقاد الذين أطنبوا بالقول في القصيدة المكونة من أغراض شعرية، فتحدثوا عن كل غرض منها حديثاً منقطع الصلة عن الأغراض الأخرى، بل هم اعتقدوا الصلة بين القصائد، وشدوا أوصالها وجذبوها، وإن اختلفت زمناً وبيئة وصاحباً وظروفاً، حين بسطوا القول في الغرض الواحد، ولو لم تكن القصيدة ذات روح واحدة يشد أعطافها خيط شعوري واحد، لتخبر عن موقف واحد نابع من أجوافها، لكانت أغراضاً مختلفة ومتباعدة لا يجمعها جامع إلا الموسيقى والقافية، وحينذاك نحن أمام ضرب من العبث والهديان الفني، وإلا فما تفسيرنا

للقصيدة المدحية الداعية إلى السلام التي بدأت بالوقوف على الطلل البالي، فتبعه مشهد انتشار الآرام المطفلة، وارتحال الطعن، كما في ميمية زهير المعلّقة،<sup>19</sup> واعتماداً على هذا التوجه يجب أن تقرأ القصيدة على أنها جسد واحد وروح واحدة، يتوسل الشاعر بأغراض مختلفة لتؤدي وظيفة

<sup>16</sup> عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، 241/1.

<sup>17</sup> شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي (القاهرة: دار المعارف)، 28.

<sup>18</sup> أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال، تح: محمد عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة)، 354/1.

<sup>19</sup> وهب رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد (عالم المعرفة الكويتية، عدد 207، 1996)، 141.

اجتماعية أو ذاتية محددة، ولاسيما أن القصيدة مزيج لغوي بتشكيل جمالي يسلكه الشعراء الشداء، فتكون من النفس بمكان، فما بالك بالأقحاح الفحول الذين نسجوا قصائد محكمة ذات قيم جمالية وثيقة الصلة بالعالم ونواميسه؟ وعليه سأقف عند القصيدة الملقبة، وسأحاول ربط لقبها بمعاني أبياتها، كونها روحاً واحدة منسوجة بأغراض متنوعة .

### 3. 1. القصيدة الشنعاء

هي ضرب من القصائد التي ملئت فخرًا وحماسًا حتى مُشأهبا تارة، وعصت قَدْحًا وذمًا تارة أخرى، وقد صيرنا عمدة الاختيار هاهنا قائمًا على ما جاء في مساق المدح أو الذم مصرحًا بلقب الشنعاء، أو بإطلاقه على القصيدة دون تلك التي غصت بالفذع أو المدح ولم يصرح بلقبها، لأن ما لم يصرح بلقبه أكثر من أن يحيط به مقال، ويتسع وسع غرضي المدح أو الفخر، أو تكون ردًا يث الرعب في النفوس، ويمحو آثار المردود عليهم فتبرز مكانة المنتصر، على أن تكون روح المغالبة والمفاخرة حاضرة في ثنايا القصيدة إلى جانب اللقب الذي أضافه الشاعر عليها، أو أنها كانت بدءًا باشرها الشاعر من نفسه لقاء موقف يهيج الذات ويثير حفيظتها، وذلك لأجل المباحة بينها وبين النقيضة الأموية المعروفة التي تسقط بهذا المعيار.

والقصائد التي تنضوي تحت المعيار طوال إذا ما أردنا لزر كل أبيات القصيدة تامة في البحث، ولهذا سيكتفي من القصيدة بذكر رأسها ومضمونها وعدة أبياتها، وبذكر ما يكشف أثر اللقب بالمعنى من الأبيات.

ومما رصدته من لقب الشنعاء همزية لبشر بن أبي خازم الأسدي (22ق.هـ) انتهت إلينا في خمسة وعشرين بيتًا، بدأها بمقدمة تقليدية، صور فيها رحلة الطعان وبكاهه على الطلل البالي، ثم انصرف إلى هجاء أوس بن حارثة الطائي وعشيرته، بأن أسبغ عليهم أوصاف الجهل والخيانة والخسة، متوعدًا إياهم بقصائد مُشنعَات، يريد منها هجاءهم بهجاء باقٍ ما بقيت الحياة، يقول:

تَعْنَى	الْقَلْبَ	مِنْ	سَلَمَى	عَنَاءُ	فَمَا	لِلْقَلْبِ	مُدُّ	بَانُوا	شِفَاءُ
هُدُوءًا	ثُمَّ	لَأَيًّا	مَا	اسْتَقْلُوا	لِوَجْهِتِهِمْ،	وَقَدْ	تَلَعَّ	الضَّحَاءُ	
وَأَذْنَ	أَهْلُ	سَلَمَى	بَارْتِحَالٍ		فَمَا	لِلْقَلْبِ	إِذْ	طَعَنُوا	عَزَاءُ
أَكَاتِمُ	صَاحِبِي	وَجْدِي	بِسَلْمَى		وَلَيْسَ	لِوَجْدِ	مُكْتَتِمٍ	خَفَاءُ	
فَلَمَّا	أَذْبُرُوا	ذَرَفَتْ	دُمُوعِي		وَجْهَلٌ	مِنْ	ذَوِي	الشَّيْبِ	البُكَاءُ <sup>20</sup>

هل تخامرك ريبة بأن سلمى هي الإشارة المضيئة التي تنبثق عنها إشارات الأبيات الأخرى؛ التي توحي برؤية الشاعر للحياة والكون؟ بلا مواربة هي التي أوقفته على الأطلال، وما داخله من مأس ومرارة تجاوزهما للحديث عن نفسه الملتاعة المؤرقة بالموت القادم، وقد سبقته إشارات الشيب والبكاء والعزاء، وحديث الارتحال هو حديث تشييع الحياة وارتحالها إلى العالم الآخر، وما

<sup>20</sup> عزة حسن، ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960)، 3 وما بعدها.

البكاء هنا إلا بكاءؤها، وكثيراً ما بكى الشاعر هذه الحياة عقب مشهد الرحيل المومج، كما لا يخفى على القارئ معجم الأبيات الزاخر الناضح بالأسى والانكسار، وهو ما تعاونت عليه القصيدة الجاهلية في وحدة الطلل وخلوه من معالم الحياة إلا ما يدل عليها، ثم نراه ينعطف إلى الهجاء الذي يسخر له المشنعات ويطوعها لتكون متصلة بما دار في متعلقات وحدة الطلل، يقول:

فَيَا عَجَبًا عَجِبْتُ لِأَلِ لَامِ	أَمَّا لَهُمْ إِذَا عَدَدُوا وَقَاءَ
مَجَاهِيلٍ إِذَا نُدَبُوا لِجَهْلٍ	وَلَيْسَ لَهُمْ سِوَى ذَاكُمْ غَنَاءَ
وَأُنْكَاسٍ إِذَا اسْتَعْرَتْ ضُرُوسٌ	تَخَلَّى مِنْ مَخَافَتِهَا النَّسَاءَ
سَاقِذُفٍ نَحْوَهُمْ بِمَشْنَعَاتِ	لَهَا مِنْ بَعْدِ هَلِكِهِمْ بَقَاءَ
فَانْكُمُ وَمِدْحَتِكُمْ بُجَيْرًا	وَتَمَنَعَهُ الْمَرَارَةَ وَالْإِبَاءَ
يَرَاهُ النَّاسُ أَخْضَرَ مِنْ بَعِيدٍ	أَبَا لَجِبًا كَمَا امْتَدَحَ الْأَلَاءَ
وَحَوْلِي مِنْ بَنِي أَسَدٍ حُلُولٌ	كَمَثَلِ اللَّيْلِ ضَاقَ بِهَا الْفَضَاءُ
فَطَلَّ لَهُمْ بِنَا يَوْمٌ طَوِيلٌ	لَنَا فِي حَوْضِ حَوْرَتِهِمْ دَعَاءُ <sup>21</sup>

تدل المشنعات على الفدح بالمهجورين، بل بذهاب شأفتهم، ليلتقي رحيل سلمى (المحبوبة) التي تمثل الحياة، بالقصيدة الشنعاء التي تهلك القوم وتبقى خالدة ما عاشت الدنيا، وهي رمز لفكرة الفناء التي أرساها بشر في ناصية القصيدة، وأما عن الأوصاف التي أطلقها بشر على مهجوريه (مجاهيل، عدم الوفاء، أنكاس ونحوها)، فهي تصاوير تبين حقيقة الإنسان الصائرة الى الفناء. فالمشنعة معتقد المعنى إذا ما أضفنا إليها رحيل سلمى ضمن التصور والرؤية التي قدمناها سابقاً. ويتشاجر في القصيدة فكرتان، هما فكرة الرحيل، وهي رمز لرحيل الحياة وتشيعها، وفكرة المهلكة المتمثلة بالشنعاء التي تقتلع القوم وتذهب بأصلهم، مما يدل على أنه لا صوت يعلو في القصيدة فوق صوت الفناء والزوال اللذين يؤرقان الشاعر الجاهلي، ويقضآن مضجعه؛ لأن ثمة تساؤلات فلسفية لم يكن بمقدوره الإجابة عنها، ولا سيما تلك التي تتعلق بمسألة الحياة والموت والهلاك ونحوها.

ولعل النظر في صورة الدقلى يهدينا إلى فهم حقيقة الوجود، فهو جميل المنظر تشوفه الناس وترغب إليه، وفي حقيقته مر الطعم، وفي هذا صورة رامزة للحياة التي يراها المرء جميلة بمعالمها يسعى إليها، وفي حقيقتها متاع زائل صائر إلى الفناء والهلاك وهو ما عبر عنه القرآن {وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ}<sup>22</sup> وهذا ترميز يشاكل دلالة الشنعاء الموحية بالمصير الفاجع للإنسانية والغالب في نهاية الأمر.

ويميضي الشاعر في تصوير فكرتي الحياة والفناء المتشاجرتين، في أثناء تشبيهه إغارة قومه بني أسد على بني تميم بالقطا المغيرة على الماء، وقد طال انحباسها عنه، فالماء معادل موضوعي للحياة.

<sup>21</sup> حسن ، ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، 2 - 5.

<sup>22</sup> آل عمران: 185.



والهجوم واختلاط القوم بعضهم ببعض، وتعالى الأصوات، حاملين الأسنة والرماح معادل للفناء والهلاك، ولا يكاد صوت الحياة يهدأ حتى آخر الأبيات، فيعلو مُمْتَلًا بتصوير الشجاعة والإقدام على الصعاب والمهالك؛ رغبة بتأكيد الذات لدفع الإحساس بالموت، فقد كان من عادة الشعراء مدافعة الإحساس بالفناء بالإقبال على اللذة، أو العناية بقيمة من القيم النبيلة كالكرم،<sup>23</sup> أو برسم صورة للشجاعة كما هو حال بشر في ذيل قصيدته.

ولعله من المفيد التنويه بأن أثر هذه القصيدة دفع الأصمعي لحفظها، واستنكارها حينما سأله هارون الرشيد عن اعتذار أو ندم يحفظه لأحد من العرب من غير التابغة الذي اشتهر عنه الاعتذار، فأجابته بأنه يحفظ همزية ابن أبي خازم، التي هجا بها أوس بن لأم الذي فك أسره بعد امتداحه له.<sup>24</sup>

وقد تكون القصيدة الشنعاء ردًا على كلمة مماثلة لها، كما ورد عند أعشى قيس (ت. 7 ق. هـ) في الميمية التي أدركت في سبعة وسبعين بيتاً، - أفردتها لمدح قيس بن معدى كرب الكندي (ت. 19 ق. هـ) ملك كندة، افتتحها متغزلاً كعادته التي ما ينفك عنها حتى صار الغزل طاعياً في ديوانه، فغزله بالمرأة هو وجه من وجوه تمسكه بالحياة، لأن المرأة رمز الحياة في عصره، وهل ثمة حياة قائمة من دون المرأة؟ يقول من رائية:

لَوْ أُسَدَّتْ مِمَّتًا إِلَى نَحْرَهَا      عَاشَ وَلَمْ يُنْقَلْ إِلَى قَابِرِ  
حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ مِمَّا رَأَوْا      يَا عَجَبًا لِلْمَيِّتِ النَّاشِرِ<sup>25</sup>

فعلاوة على رمزيتها للحياة، فإنها تحيي الميِّت؛ فتثير عجب الناس، وحينما (بانة) ورحلت معالم الحياة، وانجذمت جبل وصلها، خلّف رحيلها غصّة في الصدر تشبه كسر الزجاج الذي لا يلتئم، وفي هذا إشارة إلى الموت والاندثار، أو دونهما، فما كان من الأعشى إلا أن يبتهل إلى ربه، ويعتصم به خوفاً من الهلاك المتمثل برحيل الحياة، أليس حقاً مباحاً للمراء أن يعتصم بمن يحميه من الهلاك والزوال ليحافظ على حياته؟ ولا يفوتنا القول: إن الرحيل كان هاجساً يحاور فؤاد الجاهلي ونفسه دائماً، فهو ضارب في بطون الفيافي أو عازم على الضرب فيها، أو متأمل الراحلين أو المزمعين في نواصي القصائد وغررها (الطعائن، العمر، الأهل، الحياة نفسها)،<sup>26</sup> فكانه مهووس بفكرة الحياة ومآلها وخفاياها العسيرة على الفهم، التي وجد كثيراً من معالمها في شخص المرأة الرامز إلى تلك الحياة؛ فهي تمثل مع الماء الحياة في القصيدة الجاهلية وفق كثير من الدراسات التي تناولت القصيدة الجاهلية، يقول:

<sup>23</sup> رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، 278-279.

<sup>24</sup> الشّريف المرتضى العلوي، أمالي المرتضى عُمر الفوائد وذُرر القلائد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1954)، 1/463.

<sup>25</sup> محمود الرضواني، ديوان الأعشى الكبير (الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2010)، 1/344.

<sup>26</sup> رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، 261.

أَتَهَجَّرُ غَانِيَةً أَمْ تُلْمُ سَيِّفَعُهُ عِلْمُهُ إِنَّ عِلْمَ  
أَمْ الصَّبْرُ أَحَجِّي، فَإِنَّ أَمْرًا أَمْ الْحَبْلُ وَإِهِ بِهَا مَنْجَلِمُ  
فَبَأَنْتِ، وَفِي الصَّدْرِ صَدْعٌ لَهَا كَصَدْعِ الزُّجَاجَةِ، مَا يَلْتَمُ  
فِيَا رَبُّ قَدْ شَفَّنِي حُبُّهَا وَأَنْتَ الْمَلِكُ بِهِ نَعْتَصِمُ<sup>27</sup>

فقد اعتصم بالملك تشبُّهاً بالحياة التي ما طاردها ودافعتها إلا الحرب التي استحضرها الشاعر بين بني عامر وكندة، وما يزال من عادة الإنسان التمسك بالحياة ومدافعة نقائضها مدفوعاً بالفطرة، يقول:

أَدَأَقْتَهُمُ الْحَرْبُ أَنْفَاسَهَا وَقَدْ تَكَرَّرَ الْحَرْبُ بَعْدَ السَّلْمِ  
تَعَوُّدٌ عَلَيْهِمْ وَتَمْضِيهِمْ كَمَا طَافَ بِالرُّجْمَةِ الْمُرْتَجِمُ<sup>28</sup>

فهل ثمة رسالة ترسلها الحرب أبلغ من الهلاك والموت! ولاسيما إن معظم الشعر الجاهلي صُرف للحرب التي لم ينطفئ أوارها عبر الحياة العربية القديمة، وهو ما دفع الشاعر إلى تشبيه معاودتها بالطواف حول الحجارة؛ التي كان القوم دائمي الدوران حولها وكأنهم في طقوس مقدسة، هذا التقديس لبسته الحرب وتقرطته قرطاً ثميناً، وحسبنا تسريح عيوننا في معجم أبيات القصيدة لتلمس علامة مذهبنا الذي يرى معاني القساوة، والخوف والرحيل، والانكسار والقتل حاضرةً يزدان بها معجم الحرب؟ هذا ما صرح بمُحصَله الشاعر حين أتى على ذكر العوراء، ولَقِبِ الشَّعَاءِ التي أطلقها على قصيدته:

وَعَوْرَاءَ جَاءَتْ، فَجَاوَبْتُهَا بَشَنَعَاءَ، نَافِيَةً لِرَقْمٍ  
بَنَاتِ نَفِيٍّ، لَهَا سُورَةٌ إِذَا أُرْسِلَتْ فَهِيَ مَا تَنْتَقِمُ  
تَقُولُ ابْنَتِي حِينَ جَدَّ الرَّحِيلُ أَرَانَا سُوءًا وَمَنْ قَدْ يَتِمُّ  
أَبَانًا، فَلَا رَمْتٌ مِنْ عِنْدَنَا فَإِنَّا بِخَيْرٍ إِذَا لَمْ تَرْمُ  
وَيَا أَبْنَا، لَا تَزَلْ عِنْدَنَا فَإِنَّا نَخَافُ بِأَنْ تُخْتَرَمُ<sup>29</sup>

فالعوراء - وهي القصيدة ذات المعاني القبيحة الممَّجوجة أو المُسْتَبَشَعَة - أجابها الأعشى، بالشَّعَاءِ المُهْلِكَةِ والعظيمة الأثر، أو هي المُمَرَّقة المُمَحَّرَقَة التي تمحو كل أثرٍ ومعلم، ولن تصير كذلك إلا إذا كانت قوية، كما لم يكن خطاب بناته له واستحضار ألف الإطلاق (أبانا، أبنا) التي تدل استطلاعة الصوت التي تُبَيِّنُ مقادير الاضطراب والقلق في قلوبهن إلا للتعبير عن تشعُّبهن النَّفسي، وجزعهن

<sup>27</sup> الرضواني، ديوان الأعشى، 1 / 166.

<sup>28</sup> الرضواني، ديوان الأعشى، 1 / 166.

<sup>29</sup> الرضواني، ديوان الأعشى، 1 / 178.

من الفناء والرحيل (تُحْتَرَم).

الواضح أن الشاعر تمسك بالحياة في غرّة القصيدة، وهذا من طبيعة الإنسان وفطرته، فزاد عنها بالشنعاء القويّة. فلا يفلّ الحديد إلا الحديد.؛ التي غدت مفتاحاً لمعرفة خبايا القصيدة المترنحة بين صوتين متصارعين، صوت الحياة المتمثل بالمحبوبة التي أزمعت الرحيل، وصوت الفناء، ولعلّ هذا ما دفع الأعشى كي يردف الشنعاء بألقابٍ أخرى، مثل: النَّافِيَةِ، وَبَدَاتِ نَفْيِ سَوْرَةٍ، لا تكافأ بأمثلها توكيداً لما يدور في نفسه من الرّدّ على الفناء بما يماثله، وهو ما يجعلها فريدة في بابها، عزيزة المنال من خصومها، ولا أبدو مغالياً إذا قلت: تتمتع هذه الميمية بنظرة ذاتية ترصد مظاهر الكون والصراعات الدائرة فيه. فهي صورة للمغالبة والتنازع بين الحياة والفناء، ولهذا تعاورتها المصنّفات، فاستلّت بعض أبياتها للتدليل على الأمر الذي نذهب إليه، وما كان انتقاء المظان لبعض أبياتها إلا لنزولها منزلة عالية بين قريناتها، من نحو ما ساقه أبو عثمان المازني حينما

دخل على الواثق الذي سأله عن قول ذرية له تركها خلفه عندما رحل إليه، فأجابه: بأن أختاً له تحل محل الولد من قبله أنشدته قول الأعشى،<sup>30</sup> وأراد القصيدة التي لقيها بالشنعاء. إلا أن ابن الأثير عاب على الأعشى إدخاله بعض تشبيهاته مدخل التفریط.<sup>31</sup> وتبقى القصيدة تعبيراً عن ثقافة الشاعر ومجتمعه الذي يحاوره ويعبر عن همومه فينتصر له تارة، وينتقده ويمتدّد عليه تارة أخرى بقصائد تلفها الإحن، فتسقط محامد القوم وتكشف عيوبهم ومثالبهم.

### 2.3. القصيدة الفاضحة

ضربٌ من القصائد، تكشف معائب القوم، وتنبّه على خمول نسبهم، وذبول محتدهم وإن كانوا من عليّة القوم، فإن من الشعر ما يحطّ أقدارهم، وينزلهم منازل السؤفة الأراذل. وقد اتخذ هذا الضرب من القصائد سياق التخاصم الكلامي والمنافرة اللفظية لبوساً له، وهو ما جعله مثقلاً بالسخائم والإحن والأذخال، جراً ما يدور في فلكها من ألفاظ تنزل بالخصم وتلتصق به، وكأنها جزء منه، فكان من أمر هذه الفواضح خبرٌ فاضحة للنابعة الجعدي وقعنا عليه، جاءت رداً على قصيدة لسوارٍ الفُشيريّ، لقتب بذلك؛ لأنّ النابغة وقف فيها على أسوأ قُشيرٍ وعُقيلٍ،<sup>32</sup> وصار أهل الصنعة يتناقلونها بهذا اللقب، وقد أدركت في واحدٍ وثلاثين بيتاً، وإذا ما سرّحنا الطّرف في العلاقة بين الأبيات ولقب القصيدة التي تعني في المستوى المعجمي: الكاشفة للمعائب، أو المظهرة للشّيء، أو المغالبة غيرها،<sup>33</sup> وهي معان يربطها معنى محوريّ دقيقٍ وخفيّ يتمثل بالانكشاف على غيره ومغالبة له، فسندج خيوطاً متعلّقة تحكي قصة تحقيق الذات بمغالبة ما يهددها في مجتمع تتلاشى فيه قيم العدالة والمساواة، ويرتفع فيه صوت القوة، حتى غدا معياراً يحكم قوانين الحياة في

<sup>30</sup> صفّي الدين عيسى الحلبي، أنس المسجون وراحة المحزون، تح: محمد أديب الجادر (بيروت: دار صادر، 1997)، 199.

<sup>31</sup> ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر)، 179/3.

<sup>32</sup> الأصفهاني، الأغاني، 12/5.

<sup>33</sup> الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 22/7، وفيه: "من المجاز فصّح القمر النجوم: غلب ضوءه ضوءها".

المجتمع، بدلاً من العدالة نفسها مع مراعاة الشفّة الواسعة بين المفهومين. ويجدر بنا الإشارة هاهنا إلى ديمومة العصبية القبلية في حياة القوم يتفيؤون ظلّالها ويبردون حرارة أجوافهم بلبانها، فمتى كانت القبيلة قوية، كانت عادلة تستطيع أن تجير لصالحها ما ليس لها، فالقوة وحدها كانت السبيل إلى تحقيق ذات الجماعة التي يذوب فيها الفرد، وهي التي تجلّت في الحرب ومفاهيم القتل والغلبة والسلب والنهب، حتّى علت قعقة السيّوف، وصرير الدروع في ثنايا هذا الشعر الذي نحى منحى الفخر والحماس في عظمه، يقول في غرتها:

جَهَلْتَ عَلَيَّ ابْنَ الْحَيَا وَظَلَمْتَنِي  
عَدَدْتَ قُشَيْرًا إِذْ فَخَرْتَ فَلَمْ أُسَا  
مَرَحْتَ وَأَطْرَافُ الْكَلَالِيْبِ تُنْفَى  
وَإِنِّي لِأَرْجُو إِنْ أَرَدْتَ انْتِقَالَه  
وَجَمَعْتَ قَوْلًا جَاءَ بَيْنًا مُصَلَّلَا  
بِذَاكَ، وَلَمْ أَزْمَعْكَ عَنْ ذَاكَ مَعَزِلَا  
فَقَدْ عَبَطَ الْمَاءَ الْحَمِيمُ فَأَسْهَلَا  
بِكَفَيْكَ أَنْ يَأْتِي عَلَيْكَ وَيَثْقَلَا<sup>34</sup>

أليس في حديث ذوايب السيّوف والأسنة شعور بالموت والهلاك ما دامت أدوات للحرب، وقد اتخذ الشاعر سمّاً لفرخه، والحرب إذا ما كشرت عن أنيابها العُصْلُ تحتاج إلى القوة للفوز بها في زمن عضوض لم يعرف قيمة من القيم مثلما عرف القوّة؟ وإلاّ فالحرب مُضِلّة القوم ومُضِعّتهم، أليس في تشبيه نقل المجد الشامخ العنيد بنقل الجبال ما يدلّ على قوتهم وتجدّر دواعي البأس فيهم؟ لا تثريب على الشاعر فيما أرى - وقد جعل الواو الحالية في ناصية الجملة الإسمية (وأطراف الكلاليب تنفى)؛ للتعبير عن روح العصر النابضة بمعاني الحرب والقوّة - بأن صرف أفكاره إلى ما يحتاجه قومه الذين كانوا يعيشون حياة الحرب دائماً، وإلاّ ما تفسيرك للكّم الهائل الذي صرفه أصحابه لشعر الحماس والحرب؟ ثمّ ينحرف الشاعر إلى التعبير عن نفسه بضمير الجماعة (علينا، فنديمها، ونحن، سقيناها، تركناهم، جلبنا)، لأنّ تحقيق ذاته لا يمكن أن يكون من دون الجماعة المتمثّلة بالقبيلة؛ إذا ما كانت منيعة كان الفرد منيعاً، وفي هذا تعبير عن هواجس الجماعة الساعية إلى إثبات نفسها، وتبديد مخاوفها بامتلاك أسباب القوّة.

ومما لا ينتطح فيها عنزان أنّ الشاعر يلقى شعوره على تصويراته، فإذا ما صورّ روضة معطّاراً غناءة فإنما يصور معالم السرور والابتهاج، وإذا ما انتحى لتصوير البرق في أديم السماء الذي يتبعه الرعد بصوته المجلجل، فإنما يصور ملامح تشعّر بالفرع والخوف وهكذا دواليك،<sup>35</sup> وعليه فإنّ النابغة يصور معاني القوّة والمغالبة ليعبرّ بفاضحته عن حاجته إلى إشباع ذاته بهما، وما تبعته في النفس من الثقّة بالذات، فيقول:

تَفَوَّرُ عَلَيْنَا قِدْرُهُمْ، فَنَدِيمُهَا  
بَطْعَنُ كَنَشْهَاقِ الْجِحَاشِ شَهِيْقُهُ  
سَرَاةٌ مُرَادٍ لَا يُحَاوِلُ غَيْرَهُمْ  
وَنَفْثُوْهَا عَنَا إِذَا حَمِيْهَا غَلَا  
وَضْرَبَ لَهُ مَا كَانَ مِنْ سَاعِدِ خَلَا  
سَقِيْنَاهُمْ بِالْجَزْعِ قَشْبًا مُثْمَلَا

<sup>34</sup> واضح الصمد، ديوان النابغة الجعدي (بيروت: دار صادر، 1998)، 128 - 132.

<sup>35</sup> شكري عياد، مدخل إلى علم الأسلوب (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1982)، 58.

تَرَكَنَاهُمْ صَرَغَى تَخَالَ رُوُوسَهُمْ      بِذِي الرِّمْتِ مِنْ وَادِي الرَّمَادَةِ حَنْظَلًا  
وَنَحْنُ رَهْنَا بِالْأَفَاقَةِ عَامِرًا      بِمَا كَانَ فِي الدَّرْدَاءِ رَهْنَا فَابْسِلَا  
جَلْبِنَا مِنَ الْأَكْوَارِ وَالسِّيِّ وَالْقَفَا      وَيَبِشَةَ جَيْشًا ذَا زَوَائِدَ جَحْفَلًا<sup>36</sup>

لم تكن الصور البلاغية المتلاحقة سوى تعبير عن التأثيرات الوجدانية الطافية في نسيج الأبيات الدالة على المغالبة، فهم يطفنون سير حربهم بطعن غليظٍ صلصالٍ يخلف جراحاً غائرة، مفتوحة الشفة، دلالة على عظيم قوتهم وشدة بأسهم، كما لم تغب صورة الحنظل الذي يتصف بطبعه بالقسوة والقوة عن الشاعر؛ فشبه رؤوس القتلى به بسبب كثرتها وتأثيرها؛ ولاستحضار عنصر القوة التي تتطلبه الحرب، ولعل ما يغذي هذا الأمر ويزيده إشراقاً، ذكره صورة الجيش الجحفل، فهل ثمة ريبة بعد هذا الربط بين الكثرة التي تشبه بالقوة وبين ضمير الجماعة الذي أسدى به النابغة نسيج القصيدة منذ البداية؛ لإيمانه بقيم تلك الجماعة التي باتت صورها نمطية متكررة في مجتمع سعى لتحقيق ذاته بوساطة الجماعة. فالفاضحة جاءت بمعنى الغالبة التي تلامس القوة، وذلك بتتبع الدلالات العامة والخاصة للألفاظ في النص، وهي دلالات تلتقي بجانب من جوانبها بمعاني الفحلة.

### 3.3. القصيدة الفحلة

جاء في جذر (الفحل) أنه أصل يستعمل للدلالة على الذكورة والقوة، ومنه يقال للشديد الصلب: فحل؛ لقوته وبسالته، وقد سمت العرب النجم سهيلاً بالفحل؛ لانتحائه عن النجوم، وهي صفة تلازم فحل الإبل الذي إذا ما قرع ناقته اعتزلها،<sup>37</sup> والفحل لا يكون فحلاً إلا إذا اتصف بمعاني الخشونة والصلابة والقوة والزيادة،<sup>38</sup> وهي صفات المتفرد التي كانت تطلق على الشاعر منذ عهد المفضل الضبي؛ لقوته وتفوقه في الطاقة الإبداعية، وزيادة فطنته على غيره من الشعراء، فهو يفظن لأمر عجز سواه عن الفطنة إليها، فكان غالباً ومتفوقاً على غيره، فحقت له الفحولة تفرداً ومزيةً وطبعاً وتأثيراً وقوة.<sup>39</sup> ومنه من غالب شاعراً وغلبه كانت العرب تسميه فحلاً كما هي حال علقمة الفحل حين بارى امرأ القيس وصرعه في قصيدته التي يقول في غرثها:

خَلِيلِي مُرًّا بِي عَلَى أُمَّ جُنْدُبِ      نُقْضُ لُبَانَاتِ الْفُؤَادِ الْمُعْدَبِ

بقوله:<sup>40</sup>

<sup>36</sup> واضح الصمد، ديوان النابغة الجعدي. 128 - 132.

<sup>37</sup> أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون (دار الفكر، 1979)، 4/ 479.

<sup>38</sup> الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس. 30/ 149.

<sup>39</sup> عبد الكريم حسين، فحولة الشعراء عند الأصمعي مفهومها وقاعدتها وتطبيقاتها (دمشق، سوريا: دار كنان، 2005)،

42.

<sup>40</sup> الأعلام الشنتري، ديوان علقمة الفحل، تح: لطفي الصقال ودرة الخطيب (حلب: دار الكتاب العربي، 1969)، 79.

ذَهَبَتْ مِنَ الْهَجْرَانِ فِي غَيْرِ مَذْهَبٍ      وَلَمْ يَكْ حَقًّا كُلُّ هَذَا التَّجَنُّبِ<sup>41</sup>

فكل واحد منهما يبارز صاحبه في وصف فرسه، حتى غلب علقمةً عليه، وذهب بلقب الفحل.<sup>42</sup> كما ذهب به فحلاً مضر جرير والفرزدق<sup>43</sup> المبرزان اللذان اكتسبا هذا اللقب لما تمتع به شعريهما من خصائص الفحولة وشيائها التي لم يتوافر عليها كل شاعر من شعراء الدهماء وحواسرها. وذهب بعض رواة الشعر ونقادها إلى جمع غير صفة على قصيدة شعرية في آن معا كقول المفضل الضبيّ قال بعد سماعه شعراً لضرار بن الخطاب الفهري: "مَا أَجُودَ هَذِهِ الْأَبْيَاتُ وَأَفْحَلَهَا! فَلِمَنْ هِيَ؟"<sup>44</sup> فجمع الجودة والفحولة وكأنهما من جنس واحد، أو أن الفحولة تعني الجودة في إحدى جوانبها، وهي مصدرٌ يستمدّ معناه من الشاعر في مقولته الشعرية التي تتسم بواحد من ثلاثة أمور على الأقل: الأول تمتعها بسمه بارزة دالة على القوة التي تميّزها من سواها، مثل التفرّد في التشكيل الشعريّ إبداعاً وتكويناً. والثاني هو الطبع، بمعنى النظر إلى قصائد الشاعر بعد قرضها. والثالث: هو تأثير القصيدة بالشعراء بعده، وتوفّرهم عليها لانتهاج دررها، يأخذون منها كما تأخذ الإناث من فحلها،<sup>45</sup> كرائية مهلهل بن ربيعة التغلبيّ التي عدّها الأصمعيّ فحلة دون بقية أشعاره، يقول: "ليس بفحل، ولو قال مثل قوله (وذكر القصيدة) كان أفحلهم، وأكثر شعره محموداً عليه"،<sup>46</sup> وقد أدركت في سبعة وثلاثين بيتاً، صرفها المهلهل لرئاء أخيه كليب؛ الذي أنزله منازل سامقة، وافتخر ببطشه بني بكر أيماً فخر، يقول في غرّتها:

إِذَا أَنْتِ أَنْقَضَيْتِ فَلَا تَحُورِي	أَلَيْتَنَا بِنِي حُسْمٍ أَنْبِرِي
فَقَدْ أَبْكِي مِنَ اللَّيْلِ الْقَصِيرِ	فَإِنْ يَكُ بِالذَّنَائِبِ طَالَ لَيْلِي
مُعْطَفَةٌ عَلَى رُبْعٍ كَسِيرِ	كَأَنَّ كَوَاكِبَ الْجَوَازِ عَوْدُ
لَبِيقٍ فِي تِهَامَةٍ مُسْتَطِيرِ	أَرَقْتُ وَصَاحِبِي بِجَنُوبِ شَعْبِ
فَيَعْلَمُ بِالذَّنَائِبِ أَيُّ زَبِيرِ	فَلَوْ نُبِشَ الْمَقَابِرُ عَنْ كَلْبِ
وَكَيْفَ لِقَاءٍ مَنْ تَحْتَ الْقُبُورِ <sup>47</sup>	بِيَوْمِ الشَّعْثَمِينَ أَقْرَ عَيْنًا

إنّ في الأبيات رؤية حالكة السواد للعالم، وإحساساً متدثراً بالفناء حاول الشاعر اجتنابه، بتطلّعه إلى

<sup>41</sup> محمد أبو الفضل إبراهيم، ديوان امرئ القيس (القاهرة: دار المعارف، 1990)، 41.

<sup>42</sup> أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، تح: عبد السلام هارون ومحمد علي النجار (دار القومية العربية، 1964)، 74.

<sup>43</sup> جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، تح: عبد الرحيم محمود (بيروت: دار المعرفة، 1979)، 10/2.

<sup>44</sup> أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، تح: أحمد صقر (قم: منشورات الشريف الرضي، 1416)، 320.

<sup>45</sup> حسين، فحولة الشعراء عند الأصمعي مفهومها وقاعدتها وتطبيقاتها. 47، 72.

<sup>46</sup> محمد سلامة أبو جري ورمضان عبد التواب، سوالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي وردّه عليه فحولة الشعراء (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1994)، 41.

<sup>47</sup> طلال حرب، ديوان مهلهل بن ربيعة (القاهرة، الدار العالمية)، 38-42.

ضوء الفجر (أنيري)، وقد استطل عليه الليل البهيم، في حين وجده قصيراً يوم كان كليب ملكاً ذائع الصيت، ولننظر إلى تشبيهه الكواكب المضيئة في بطن السماء بالنُوق حديثة الولادة، تعطف على فصلانها التي تكابد الحياة لتقف على أرجلها، أليس في هذا التصوير العميق والشاعر مثقل بالسواد والهموم تشبُّتٌ بالحياة التي غادرها كليب، وقد باتت تمثلها تلك الفصلان وأمهاها ترؤمها وتحنو عليها، بلى، والدليل؛ استعانته بالبرق الذي بالغ الشعراء من تناوله في أثناء الحديث عن أمر جليل. وهل ثمة رزيةٌ أكبر من مصرع كليب، لا، لم تكن ثمة مصيبة أكبر منها بالنسبة لمهلل.

وكثيراً ما تناول الشعراء الضوء في قصائدهم ولاسيما البرق تناوياً وظيفياً مميّزاً بأن جعلوه مرشداً يستتبرون به للخروج من حنادس نفوسهم النفسية إلى ما هو بهيٍّ وجليٍّ من دروب الحياة،<sup>48</sup> نعم هو هادٍ للشاعر يخلصه من حلكته المطبقة وهمومه الجاثمة على صدره، وربما أكثر الشاعر من رموز الضوء والإشراق؛ التي كان يحتاجها حينما ألمت به رزيةٌ قتل كليب، فشرع يكررها في غير موضع من القصيدة، وما أكثر ما اهتدى البداية في مفاوزهم بالنجوم، واسترشدوا بضوئها، فرسمت لهم طريق الخلاص من ظلام النفس وحلكتها وهمومها الثقيلة، كما عند المهلهل الذي اهتدى إلى أعمال السيف في البكريين قتلاً وذبحاً، وهل أبدو مسرفاً إذا قلت: إن البرق هو المعادل الموضوعي للرؤية القلبية التي رسمت له طريق الخلاص مما هو فيه؟ لعل في هذا التأويل ما ينفع البلّة ويشفي الصّادي وخصوصاً أن الثأر جزءٌ من ثقافة القوم آنذاك. وينبغي ملاحظة عنصرين في القصيدة لزيّ تراكيهما المهلهل ما علا كعبه من الألفاظ الشجيرة والمعاني الراتقة، حتى عدّها الأصمعيّ فحلة تستهوي البصير بحسنها وجودة سبكها، أولهما: عنصر الشخصية الفردية المتمثلة بالمهلهل في القصيدة، باستخدامه ضمير (أنا) الذي أرى فيه معادلاً للذات الجمعية التي عبر المهلهل بذاته عنها، وإلاّ لم دامت الحرب أربعين عاماً؟ وقد أيده بها التعلّيون، وقاتلوا معه، وكانت كلّمها هدأت سَعْرَهَا، وزاد من أوارها حتى كاد البكريون يفتنّون.

والثاني: اللازمة التي أطلقها في أبيات القصيدة (علي أن ليس عدلاً من كليب)؛ التي تُبين مقادير التوجّع والتحصّر لمصرع كليب الذي قتله من ليس كُفأ له خلسة، وهو يرى فيه الملك الذي لا يوازيه ملك البتّة في دلالة على "بروز الشخصية الفردية بروزاً باهراً في هذا المجتمع".<sup>49</sup> فعملت القصيدة ببعض الشروط التي وضعها الأصمعيّ جعلها فحلة تبرّقريناتها في سلم الفنّ الشعريّ.

ومثل رائية المهلهل فحلة للثعلبة بن صعير المازنيّ، فيها أخبر عن صاحبه عمرة التي ضنت عليه باللقاء، فألوت مواعدها، فعزا ذلك إلى سجية النساء في إخلاف مواعدها، ثم هجرها على ناقة نجبية عظيمة الأوصاف، ثم افتخر بشارته الخمر، ونحره الجزر لأصحابه، وبشدة بأسه في مجالدة العدو ومصاولته، وختمها بأسره قلوب الغواني، ومقارعتة خصومه بالحجاج، وقد انتهت للمفضل الضبيّ في ستّة وعشرين بيتاً، يقول في مطلعها:

هَلْ عِنْدَ عَمْرَةَ مِنْ بَتَاتٍ مُسَافِرٍ      ذِي حَاجَةٍ مُتْرَوِّحٍ أَوْ بَاكِرٍ

<sup>48</sup> رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، 231.

<sup>49</sup> رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، 56.

سَمَّ الإِقَامَةَ مِنْ بَعْدَ طُولِ نَوَائِهِ وَقَضَى لِبَانَتَهُ فَلَيْسَ بِنَاطِرٍ<sup>50</sup>

ثم يقول في نهايتها:

قَدْ بَتَّ الْعَيْهَا وَأَقْصُرُ هَمَّهَا حَتَّى بَدَا وَضَحُ الصَّبَاحِ الْجَاشِرِ  
وَلَرُبَّ خَصْمٍ جَاهِدِينَ ذَوِي شَدًّا تَقْدِي صُدُورَهُمْ بِهَتْرِ هَاتِرٍ<sup>51</sup>

وتمنى الأضعمي لو أن صاحبها نظم خمساً تشبهاها، لكان فحلاً يضارع الفحول في صلابتها الفنية وبسالتها الإبداعية.<sup>52</sup>

ويجدد بنا التنبية أن هذين الشاعرين ليسا بفحلين إلا في هاتين القصيدتين. كما وقع لأعشى باهلة (50 ق هـ) في رائيته المرثية التي بلغت اثنين وثلاثين بيتاً، برواية القرشي في الجمهرة، دون أشعاره الأخرى، التي لَزَّت جميعها في المراثي، إلا أن هذه الرائية بلغت المزية التي تمكّنها من الفرادة والانتحاء عن غيرها، فصارت فحلة، لها خصائص الفحل دون الحِقَاقِ جميعها،<sup>53</sup> وقد صرفها خالصة للوقوف على مآثر أخيه المنتشر الباهليّ المقتول، وتحضّر مكرّماته وصفاته التي تفرّد بها دون غيره، يقول في مطلعها:

إِنِّي أَتَنَّبِي لِسَانٌ لَا أَسْرُّ بِهَا مِنْ عُلُوِّ لَا عَجَبٌ فِيهَا، وَلَا سَخَرُ  
فَطَلْتُ مَكْتَبًا حَرَّانَ أُنْدَبُهُ وَكُنْتُ أَحَدَهُ، لَوْ يَنْفَعُ الْحَدْرُ<sup>54</sup>

وقد كانت العرب تقدمها وتصدرّها في أثناء رواية المراثي، وتعدّها من العيون لبراعة الراثي في تفريده الألفاظ وتكويره الأساليب، وكان ما بعدها مبنياً عليها، ناهل منها وماتح من روحها،<sup>55</sup> لتمتعها بمزية الفحولة تناهبتها المظان، وروتها وطارّت في الآفاق سيرتها، فاختلفت روايتها ورواتها.<sup>56</sup>

<sup>50</sup> المفضل الضبي، المفضليات (القاهرة، دار المعارف)، 128.

<sup>51</sup> الضبي، المفضليات، 131.

<sup>52</sup> محمد سلامة أبو جري ورمضان عبد التواب، سؤالات أبي حاتم السجستاني للأضعمي وردّه عليه فحولة الشعراء، 12.

<sup>53</sup> الحِقَاقُ: جمع واحد (حقّ): وهو البعير إذا استكمل السنة الثالثة ودخل في الرابعة، وسميت كذلك، لأنها استحقت أن يحمل عليها أو تتركب، وهو أعظم ما تكون عليه الإبل وهي حِقَّةٌ، الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 25/174-175.

<sup>54</sup> عباس النجفي، حماسة القرشي، تح: خير الدين قبلاوي (دمشق: وزارة الثقافة، 1995م)، 214.

<sup>55</sup> محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997)، 54/4.

<sup>56</sup> عبد الملك ابن قريب الأضعمي، الأضعميات، تح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون (بيروت)، 88 وما بعدها، وقد رويت القصيدة في مصادر كثيرة بروايات مختلفة.



فهذه الفحلة التي لم يكن في الدنيا مثلها،<sup>57</sup> تحلّت بالمزايا التي أشرنا إليها آنفاً، ومما لا توهم فيه أن لكل قصيدة فحلة شخصيتها وسماتها التي تجعلها في هذه الرتبة الفنية، فكيف إذا ما كانت السمات مزايا،<sup>58</sup> فإن هذا يبتعد برأي الأصمعي عن التدافع، بدليل أن للتقاد العرب "اختياراً يقع في موضعه، مع أن المفضل الضبي قد اختار من أشعار العرب قصائد لا يُعرف لها نظير في الجودة والفصاحة، فأما المعاني فمشتركة، وإنما قصدنا إلى ما لا نظير له، ولم يقل الشعراء في معناه، ولا اتفقوا عليه كاتفاقهم في سائر الكلام"<sup>59</sup> والقصائد التي توشحت بمزية التفرد والطبع والتأثير ببعض أهل الشعر، جديرة بالوقوف على خصائصها وبنائها وتناولها بالدرس المفصل.

### نتائج الدراسة

- بمطالعة النصوص التي عرض لها البحث تبين أثر اللقب في تشكيل معنى أبيات القصيدة الواحدة؛ باعتبار أن عملية إبداعها تتم بالاشعور، أي أن اللقب سابق للمعنى وفاعل في تكوينه؛ اتكاءً على عميلة التشكيل السالفة الذكر وفق نظرية النقد الأدبي القائلة بذلك، وعلى الرغم من تعدد موضوعات القصيدة الواحدة إلا أن خطأ شعورياً واحداً يحزم تلك الموضوعات ويشدها، في نظام لغوي موزع على عدد من البنى الصرفية ذات الدلالات المتشاكلة، لأنها نتاج دفقة شعورية واحدة اختلجت في نفس الشاعر الذي ترجمها في نص شعري.

- مكنتنا التحليل الأدبي في ضوء المنهج اللغوي من رصد العلاقة المكنية بين لقب القصيدة ومعانيها، وهو الذي أسهم بإزاحة الغطاء عن رؤى الشاعر وتصورات البعيدة للحياة والكون بنواميسهما المختلفة. ولم يكن الوصول ممكناً إلى فحوى النصوص لولا تحسس المعاني ومعرفة محصلها. كما مكنتنا التحليل الأدبي من فحص بعض الأحكام النقدية التي أطلقها الأصمعي على بعض القصائد كرائية المهلهل، وهذا مما يفتح الباب أمام دراسات تطبيقية لاحقة تقوم بربط الحكم النقدي بمسوغاته.

- عاش بشر بن خازم الأسدي هاجس صراع الحياة والفناء، فجاء لقب المُشَنَّعة عنده دالةً على الرحيل والفناء، وكذلك هي حال الأعشى الذي حاول مدافعة فكرة الزوال والموت بالشعاع؛ التي مثلت لديه صورة من صورة المغالبة والتنازع بين الحياة والفناء، فغدت القصيدتان تصوران علاقة الإنسان وإحساسه بما حوله، وهو المؤرق دائماً بفكرة الفناء وما بعده.

- دل مفهوم الفاضحة عند النابغة الجعدي على القوة، فعلاً وبزكلاً مفهوم؛ لحاجة الشاعر إلى إشباع ذاته بها أو بأحد متعلقاتها، في مجتمع تلاشت فيه قيم العدالة، وارتفعت فيه قعقة السيوف، فصار الشاعر مهوساً بمعجم القوة ومعاني الحرب والسلب، لأن الإحساس بالقوة هو إحساس بقيمة

<sup>57</sup> محمد سلامة أبو جري ورمضان عبد التواب، سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي وردّه عليه فحولة الشعراء، 53.

<sup>58</sup> حسين، فحولة الشعراء عند الأصمعي مفهومها وقاعدتها وتطبيقاتها، 76.

<sup>59</sup> أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر طيفور، المنثور والمنظوم: القصائد المفردات التي لا مثل لها، تح: محسن غياض (بيروت وباريس: تراث عويدات، 1977)، 38. وعنه في حسين، فحولة الشعراء عند الأصمعي مفهومها وقاعدتها وتطبيقاتها، 76.

الأمان، وهو ما كان يطلبه المرء في مجتمع يفتقر إلى تلك القيمة.

- تبين بمراجعة النصوص الشعرية التي ترتبط بألقاب محددة أنها توفر مادة غنية للنقاد والمشتغلين بالشعر، وهذا يفتح باباً جديداً في قراءة الشعر وفهمه والوقوف على مذاهب الشعراء الفنية، وأساليبهم التعبيرية التي اعترها الجمود والانكماش بفعل القراءات السطحية التي لا تعدو شرحاً معجمياً لألفاظ ذاك الشعر.

- يمكن دراسة لقب القصيدة عبر عصورها المختلفة في ضوء المنهج اللغوي، وربطها بنظرية المعنى في أطروحة جامعية رصينة، وذلك بهدف معرفة رؤى الشعراء التي تختلف من عصر إلى آخر تبعاً لتغير نظم الحياة الذي يفرض تغييراً في أنظمة المعنى الذي ينعكس على التركيب وتطور الدلالة.

## Kaynakça

- A'lem eş-Şentemerî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. Îsâ en-Nahvî. Dîvânü 'Alkame el-Fahl. thk. Lütfî es-Sekkâl vd. Haleb: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1969.
- A'sâ, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî. Dîvânü'l- A'Sâ. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Ridvânî. 2 Cilt. Doha: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve't-Türâs, 2010.
- Amedî, Mukbil 'Âmir. "ed-Devâmiğ's-Şi'riyye Beyne'l-Kahtaniyye ve'l-'Adnaniyye". Mecelletü Mecmei'l-lugati'l- 'Arabiyye. 4/88, (2015), 52-121.
- Asmaî, Ebû Saîd Abdûlmelik b. Kureyb. el-Asma'ıyyât. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: y.y., ts.
- Ayyâd, Şukrî. Medhal ilâ 'İlmi'l-Üslûb. Riyâd: Dârü'l-'Ulûm, 1982.
- Bağdâdî, 'Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. Hizânetü'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab. thk. 'Abdüsselâm Hârûn. 13 Cilt. 4. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Bühterî, Ebü'l-Feth Safiyyüddîn isâ el-Bühterî el-Halebî. Ünsü'l-Mescûn ve Rahetü'l-Mahzûn. thk. Edîb el-Câzir, Beyrut: Dârü Sâdir, 1997.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. el-Beyân ve'tebyîn. thk. 'Abdüsselâm Hârûn. 4 Cilt. 7. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. el-Fen ve mezâhibühü fi'n-nessri'l-'Arabî. 13. Baskı. b.y.: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- Ebü'l-Ferec, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî. el-Eğânî. thk. İhsân 'Abbâs vd. 25 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dârü Sâdir, 1429.
- Ebü'l-Ferec, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî. Mektilü't-Tâlibiyyîn. Kum: Menşûrât eş-Şerîf el-Mürtezâ, 1416.
- Esedî, Bişr b. Ebu Hazım 'Amr b. 'Avf. Dîvânü Bişr b. Ebu Hazım el-Esedî. thk. İzzet hasan. Dimaşk: Vezâratü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, 1960.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. Tehzîbu'l-Luga. thk. Abdüsselâm Hârûn-Muhammed 'Alî en-Neccâr. 17 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kavmiyyeti'l-'Arabiyye, 1964.
- Hüseyn, Abdülkerîm. Fühûletü's-Şu'ârâ' İnde'l- Asmaî Mefhûmuhâ ve Kâ'idetühâ ve

- Tatbîkâtühâ. Dimaşk: Dâru Kenân, 2005.
- İbn 'Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn 'Abdullah b. 'Abdirrahmân b. Akîl el-Hemedânî. Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. 20. Basım. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî. Mu'cemü Mekâyisî'l-luga. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.; Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, el-İsâbe fı temyîzi's-sahâbe. thk. 'Âdil Ahmed el-Mevcûd vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Meâfirî el-Mısrî. es-Sîretü'n-nebeviyye. thk. Mustafâ es-Sekkâ vd. 2 Cilt. 2. Basım. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1955.
- İbn Sikkît, Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkît. Dîvânü'l-Hutay'e. thk. Nu'mân Emîn Tâhâ. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. el-Messellü's-sâ'ir fı edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir. thk. Ahmed el-Hüfî-Bedevî Tabane. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahdeti Mısır, ts.
- İmrü'l-Kays, Ebü Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris. Dîvânü İmrîi'l-Kays. thk. Ebu'l-Fazl İbrahim, Muhammed. 5. Basım. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. Subhu'l-a'sâ fı sinâ'ati'l-inşâ'. 15 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, ts.
- Kayrevânî, Ebü Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî. el-'Umde fı mehâsini's-şî'r ve âdâbih. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. 5. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- Kureşî, Ebü Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattab. Cemheretü eş'âri'l-Arab. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahda, ts.
- Merzûkî, Ebü Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. Şerhu Dîvânî'l-Hamâse. thk. Ahmed Emîn-Abdüsselâm M. Hârûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed. Mecme'u'l-Emsâl. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. el-Kâmil fı'l-Luga ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrîf. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997.
- Mufaddal ed-Dabbî, Eebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî. el-Mufaddaliyyât. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Hârûn. 6. Baskı. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Nâbiga Ca'dî. Ebü Leylâ Kays b. Abdillâh b. Udes b. Rebîa. Dîvânü Nâbiga el-Ca'dî. thk. Vâdih es-Samed. Beyrut: Dâru Sâdir, 1998.
- Neceffî, 'Abbâs b. Muhammed b. Mesûd el-Kuraşî. Hamesetü'l-Kureşî. thk. Hayrüddîn Mahmûd Kablâvî. Dimaşk: Vezâratü's-Sekâfe, 1995.
- Nehşelî, Ebu Muhammed Abdülkerim b. İbrahimel-Kayrevânî. el-Mumti' fı San'ati's-şî'r. thk. Muhammed Zağlul Selam. İskenderiye: Menşe'etü'l-Maârif, ts.

- Rûmiye, Veheb Ahmed. "Şi'rüne'l-Kadîm ve'n-Nekdü'l-Cedîd". 'Âlemü'l-Ma'rifeti'l-Küveytiyye. Sayı, 207, (1996).
- Serâkbî, Talle. el-Müsannâfat fi'ş-Şi'rî'l-'Arabî. Dimaşk: Dimaşk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. Gurerü'l-fevâ'id ve durerü'l-kalâ'id. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1954.
- Sicistânî, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osmân b. Kâsım. Fuhûletü'ş-şu'arâ' (Su'âlâtü Ebî Hâtim es-Sicistânî li'l-Asma'î ve reddühü 'aleyhi fi fuhûleti'ş-şu'arâ'). thk. Muhammed Avde- Selâme Ebû Cürey. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1994.
- Şuayb, Abdülhamîd. "Elkâbü'ş-Şü'arâ'i'l-Kudâmâ ve Eseruhâ fi'l-Edebi'l'Arabî". el-Mecelletü'l-İlmiyye Külliyyetü'l-Lügati'l-'Arabiyye bi Üsyût. 40/40, (2021), 2725-2797.
- Tayfûr, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tahir. el-Mensûr ve'l-Manzûm (el-Kasâidü'l-Müfredât elletî lâ Mesîl lehâ). thk. Muhsin Gayyâz. Paris: Turâsü Avîdât. 1977.
- Tilâl Harb. Dîvânü Mühelhil b. Rabîa. Kahire: ed-Dârü'l-Âlemiyye, ts.
- Zebîdî, Ebu'l-Fayd Muhammed el-Murtadâ b. Muhammed. Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs. thk. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 2001.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. Esâsu'l-Belâga. thk. Abdürrahîm Mahmûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1979.

# Modern Arap Belâğati Kitaplarında Bedî' İlminin Tasnifine Yönelik Farklı Yaklaşımların Değerlendirilmesi\*

**Öz:** Hicri üçüncü yüzyıla kadar söz sanatları manasına gelen bedî' kavramı, sonrasında me'ânî ve beyân ilimlerini de kapsayacak şekilde belâğat ilmi ile eş anlamlı kullanılmıştır. Hicri yedinci yüzyıla varıldığında bu terimin günümüzdeki şekliyle, sözü güzelleştiren edebi sanatların üst başlığı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu çalışmada modern dönemde telif edilen Arap belâğati eserlerinden on tanesinin bedî' ilmine dair tanımlar, tasnifleri ve alt başlıkları incelenmiştir. Klasik dönemde yüzden fazla sayıya ulaşan bedî' sanatlarının modern belâğat kitaplarında bazısına değinildiği ve müelliflerin bu konuda seçici davrandıkları gözlemlenmiştir. Bu çalışmada, bedî' ilminin günümüzdeki durumuna dair farklı bakış açıları bir araya getirmek ve modern Arap belâğati müelliflerinin bedî' ilmine dair yaptıkları tanımlar, tasnifleri ve farklı sayılardaki bedî' sanatlarını birbirleriyle mukayese etmek amaçlanmıştır. Kronolojik sıranın esas alındığı bu çalışmadan önce modern Arap belâğatinde benzer bir çalışmaya rastlanılmaması, araştırmayı önemli kılan hususlardan biri olmuştur. Bu bağlamda modern Arap belâğati müellifleri yaptıkları tanımlarda ve bedî' ilmi tasniflerinde klasik dönemde Ebû Ya'qûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Hatib el-Kazvîni (ö. 739/1338) ile şekillenen bedî' ilmi anlayışına büyük ölçüde bağlı kalmışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâğati, Belâğat Teorisi, Belâğat Kitapları, Bedî.

Ahmet  
GEZEK\*\*

**The Evaluation of Different Approaches to Classification of 'Ilm al-Badî' in Modern Arabic Rhetoric Books**

**Abstract:** The concept of al-badî, which means rhetoric until the third century Hijri, later became synonymous with the science of al-Balâgha, including the 'Ilm al-ma'ânî and 'Ilm al-bayân. In the seventh century Hijri, it is seen that this term, in its current form, was used as the upper title of literary arts that beautify the word. In this study, the definitions, classifications, and sub-titles of ten of the Arabic rhetoric books written in the modern period were examined. It has been observed that some of the al-badî arts, which reached more than a hundred numbers in the classical period, were included in modern rhetoric books and the authors were selective in this regard. In this research, it is aimed to bring together different perspectives on the current state of the 'Ilm al-badî and to compare the definitions, classifications and different numbers of badî' arts by modern Arab rhetoric writers. The fact that a similar study was not found in modern Arabic rhetoric before this research, which was based on chronological order, was one of the issues that made the research important. The authors of modern Arabic rhetoric have largely adhered to the understanding of 'Ilm al-badî, which was shaped by Abû Ya'qûb al-Sakkâkî (d. 626/1229) Khaṭīb al-Qazwīnī (d. 739/1338) in the classical period, in their definitions and classifications of 'Ilm al-badî.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Rhetoric Theory, Rhetoric Books, Badî.

\* Bu makale, 13.12.2022 tarihinde Selçuk Üniversitesi tarafından düzenlenen 5. Uluslararası Kültür, Sanat ve Edebiyat Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ve tam metin olarak basılmayan "Arap Belâğatinde Bedî' İlminin Tanımı ve Tasnifine Yönelik Farklı Yaklaşımlar: Yüzyıncı Yüzyıl Bağlamında" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

\*\* Arş. Gör. Dr. Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı. E-posta: ahmetgezek02@hotmail.com ORCID ID: 0000-0001-5941-9533.

## Giriş

Günümüzde belâgat ilminin üç alt başlığından biri olarak kabul edilen ve sözlükte “ilk önce olan, yeni, eşsiz ve benzersiz yaratılmış ve icat edilmiş”<sup>1</sup> anlamlarına gelen bedî’ sözcüğü bir belâgat terimi olarak “lafız ve anlam yönüyle sözü güzelleştiren usul ve becerilerden bahseden ilim” olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Belâgatin diğer iki ilim dalı me’ânî ve beyân ilmine göre alt başlıkları bir hayli fazla olan ve bir müelliften diğerine göre tercih noktasında değişkenlik gösteren bedî’ ilmi, modern Arap belâgati müelliflerince üzerinde en çok ekleme ve çıkarma yapılan ilim olmuştur.

Klasik dönemde önceleri her türlü yeni edebi sanat için kullanılan bedî’ kavramı, daha sonra ilmi bir disiplin haline gelmiştir. Hicri üçüncü yüzyıldaki Arap edebiyatı bilginlerinden Câhiz (ö. 255/869) *el-Beyân ve’t-tebyîn* adlı eserinde;

“ هُمْ سَاعِدُ الدَّهْرِ الَّذِي يُتَّقَى بِهِ ” Onlar, kendisinden sakınılan felaketin yardımcılarıdır.”

mısraındaki سَاعِدُ الدَّهْرِ ifadesiyle ilgili olarak; وَهَذَا الَّذِي تُسَمِّيهِ الرُّوَاةُ “Bu bir meseldir. Raviler bu tür ifadeleri bedî’ diye isimlendirmektedir” demiştir.<sup>3</sup> Bedî’in Araplara mahsus bir olgu olduğunu ve bu sebeple Arap dilinin diğer dillerden daha üstün bir mertebede bulunduğunu savunan Câhiz,<sup>4</sup> bu ilmin alt başlıklarıyla ilgili tanımları, esasları ve kuralları koymak yerine, örnekler vererek açıklamalarda bulunmuştur.<sup>5</sup>

Hicri üçüncü yüzyılda yaşayan Câhiz’in muasırı İbnü’l-Mu’tez (ö. 296/908) bedî’in ilmi bir disiplin haline gelmesine önemli katkılar sunmuş ve bazı müelliflerce bu ilmin kurucusu olarak görülmüştür.<sup>6</sup> Zira İbnü’l-Mu’tez bu

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 8/6; Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc - Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Daru’l-Hidaye, 1965), 20/207-308.

<sup>2</sup> Abdurrahmân Hasen Habenneke, *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye: Üsûsühâ ve ‘ulûmühâ ve fûnûnühâ* (Beyrut: ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 1996), 2/369; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî, beyân, bedî’* (İstanbul: İFAV, 2014), 223.

<sup>3</sup> Amr b. Mahbûb Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn* (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 2003), 3/280; Mustafa es-Sâvî Cüveynî, *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye: Te’sîl ve tecdîd* (İskenderiye: Münşeâtü’l-Me’ârif, 1985), 177.

<sup>4</sup> Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/281.

<sup>5</sup> Abdülaziz Atîk, *fi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye: ‘İlmü’l-Bedî’* (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, ts.), 12.

<sup>6</sup> Ahmed b. Mustafa Merâğî, *‘Ulûmü’l-belâğâ -el-Beyân-el-Me’ânî-el-Bedî’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1993), 318; Habenneke, *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye*, 2/369.

alanda yazılmış ilk eser olarak bilinen<sup>7</sup> *el-Bedî' fi'l-bedî* kitabında; bedî'in sadece muhdes şairlerin sözlerinde değil, Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamberin hadislerinde, sahabenin, bedevilerin sözlerinde ve eski Arap şiirlerinde olduğunu belirtmiş<sup>8</sup> ve bu ilmi beş kısma ayırmıştır.<sup>9</sup> Ardından “sözü ve şiiri güzelleştirenler” başlığı altında bu beş kısma ek olarak on üç alt başlık zikretmiştir.<sup>10</sup>

Hicri dördüncü yüzyıla varıldığında bu dönemin önemli şiir tenkitçilerinden Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]) *Nakdû's-şî'r* adlı eserinde şiir sanatıyla ilgili; tarsî', gûlûv, medih, hiciv, mersiye, teşbîh, sıhhatü't-taksîm, sıhhatü'l-mukâbelât, sıhhatü't-tefsîr, tetmîm, mübâlağa, tekâfü', tevşîh ve istihâle gibi on kûsür alt başlık hakkında bilgiler vermiştir.<sup>11</sup> Aynı yüzyılın sonunda vefat eden Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) ise *es-Sinâ'ateyn* adlı eserinde bedî' ilminin alt başlıklarının otuz beş olduğunu söylemiş ve bu sanatların önemli bir kısmını kendisinden önceki müelliflerden alarak teşîr, mücâvere, tatrîz, müdâ'af, istişhâd ve telattuf gibi bazı alt başlıkları bedî' sanatlarına eklemiştir.<sup>12</sup>

Hicri beşinci yüzyılda yaşayan Arap dili ve edebiyatı bilgini İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) *el-'Umde* adlı eserinde bedî' ilmini, mecâz, istiare, temsil ve teşbîh vb. belâgat konularını kapsayacak şekilde otuz kûsür alt başlığa ayırırken<sup>13</sup> hicri altıncı yüzyıla varıldığında edebiyatçı ve tarihçi olan Üsâme b. Münkiz (ö. 584/1188) *el-Bedî' fi nakdî's-şî'r* kitabında bedî' sanatlarının sayısını doksan kûsüre çıkarmış,<sup>14</sup> İbn Ebû'l-İsba' el-Mısırî (ö. 654/1256) yüz yirmi<sup>15</sup> ve daha sonraki müellifler ise bu ilim ile ilgili olarak yüz

<sup>7</sup> Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî* (Lübnan: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003), 55-56.

<sup>8</sup> İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 73-75.

<sup>9</sup> İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, 76.

<sup>10</sup> İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, 152-176.

<sup>11</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şî'r* (İstanbul: Matbaatu'l-cevâib, 1889), 11-79.

<sup>12</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-şî'r*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1998), 266-267.

<sup>13</sup> İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'ri ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/262-286.

<sup>14</sup> Üsâme b. Münkiz, *el-Bedî' fi nakdî's-şî'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmîd 'Abdülmeccîd (B.A.E.: Vizâratü's-sekâfeti ve'l-irşâdü'l-kavmî, ts.), 12.

<sup>15</sup> Abdül'azîm el-Mısırî İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeraf (B.A.E.: el-Meclisü'l-E'lâ li's-Şûûni'l-İslâmiyye - Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.), 97; Atîk, *'İlmü'l-Bedî'*, 52.

kırkın üzerinde sanat zikretmişlerdir.<sup>16</sup>

Hicri yedinci yüzyıla kadar bedî' ilmi ile me'ânî ve beyân ilimlerinin konuları iç içe geçmişken bedî' ilminin müstakil bir ilmi disiplin olarak kabul görmesi, öncelikle Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâil'ül-i'câz* ve *Esrârü'l-belâğâ* kitaplarını *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*<sup>17</sup> kitabıyla ihtisar eden Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) çabalarıyla başlamış, ardından Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* eseriyle me'ânî, beyân ve bedî' ilmi ana hatlarıyla ortaya çıkmıştır. Özellikle Sekkâkî'nin bedî' ilmini, sözü güzelleştiren sanatlar bağlamında manevî ve lafzî olarak iki kısma ayırması kendisinden sonraki müellifler tarafından günümüze dek kabul edilen bir tasnif olmuştur.<sup>18</sup>

Sekkâkî'ye göre manayı güzelleştiren edebi sanatlar yirmi çeşittir.<sup>19</sup>

mutâbakat	mukâbele	müşâkele
mürâ'âtü'n-nazîr	müzâvece	leffü ve'n-neşr
cem'	tefrik	taksîm
cem' ma'a't-tefrîk	cem' ma'a't-taksîm	cem' ma'a't-tefrîk ve't-taksîm
îhâm	te'kidü'l-medh bi mâ yüşbihü'z-zem	tevcîh
sevku'l-ma'lûm mesâk ğayrih	i'tirâz	istitbâ'
iltifât	taklîlü'l-lafz ve lâ taklîlüh	

Lafzî güzelleştiren sanatlar ise beş tanedir.<sup>20</sup>

tecnîs	reddü'l-'acüz ale's-sadr	kalb
--------	--------------------------	------

<sup>16</sup> Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğâ*, 318-319.

<sup>17</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullâh Hâcî Müftüğü (Beyrut: Dâru Sadir, 2004), 24-25.

<sup>18</sup> Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'îm Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 423.

<sup>19</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 423-429.

<sup>20</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 429-432.



seci'	tersi'	
-------	--------	--

Toplamda yirmi beş edebi sanat zikreden Sekkâkî'den sonra hicri sekizinci yüzyılda Hatîb el-Kazvîni *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa* adlı eserinde aynı metodu devam ettirerek bedî' ilmini manevi ve lafzi sanatlar olarak iki kısma ayırmıştır.<sup>21</sup> Sekkâkî'nin yaptığı tasnifi geliştirip manayı güzelleştiren sanatlardan otuz dört,<sup>22</sup> lafzı güzelleştiren sanatlardan yedi olmak üzere<sup>23</sup> kırk bir edebi sanata değinen Kazvîni'den sonra belâgat ilminin ve özelde bedî' sanatlarının çerçevesi ve sınırları daha belirgin hale gelmiştir.

Bu araştırmada, bedî' ilminin günümüz Arap belâgati kitaplarındaki durumu ele alınıp bu ilimle ilgili tasnifler üzerinde durulmuş ve söz sanatlarının açıklamalarına dair bilgilere yer verilmemiştir. Kronolojik sıranın takip edildiği bu çalışmada, modern dönemde Ahmed el-Hâşimî (ö. 1943) ve sonrasında Arap dünyasında ön plana çıkmış bazı Arap belâgati kitaplarındaki bedî' ilminin tanımına yönelik farklı bakış açıları, çeşitli bedî' sanatları ve bu sanatlar çerçevesinde yapılan tasnifler incelenerek birbiriyle mukayese edilmiştir. Araştırmada Arap dünyasındaki belâgat müellifleri merkeze alındığından, Osmanlı belâgat eserleri bu çalışmaya dahil edilmemiş, fakat son eser için Türkiye'den bir müellife yer verilmiştir.

## 1. Ahmed el-Hâşimî'nin *Cevâhiru'l-Belâğa* Kitabında Bedî' İlmi Tasnifi

Müellif bu eserinde öncelikle bedî' ilminin sözlükte; “*Örneksiz bir şekilde tasarlayan ve icat eden*” anlamına geldiğini söylemiş ve bedî' ilmini; “*(İfadenin) muktezâ-yı hâle (yer, durum ve zamana) uygun olup kastedilen anlama delaleti açık olduktan sonra güzelliğini ve etkileyiciliğini arttırıp söze incelik ve şaşaa katan vecihler (sanatlar) ve meziyetlerin kendisiyle bilindiği ilimdir*” ifadeleriyle tanımlamıştır.<sup>24</sup>

Hâşimî, bedî' ilmine dahil olan bir edebi sanatın söze güzellik katması için sözün muktezâ-yı hâle yani yer, durum ve zamana uygun olarak sözün delalet ettiği anlamın açık olması gerektiğini belirtmiştir. Sözün muktezâ-yı hâle uygun olarak düzgün olması me'ânî ilmi açısından, açık olması ise beyân ilmi

<sup>21</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 255.

<sup>22</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 255-288.

<sup>23</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 288-300.

<sup>24</sup> Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-me'ânî ve'l-Beyân ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 298.

açısından olmaktadır. Bu sebeple müellif bu tanımında, bedî' sanatlarının icra edilebilmesi için sözün me'ânî ve beyân ilimlerindeki şartlara haiz olması gerektiğini ifade etmiştir.

Kapsamlı bir bedî' tasnifi yapan Hâşimî, manayı güzelleştiren sanatları otuz altı, lafzı güzelleştiren sanatları ise on altı olarak zikrederek toplamda elli iki sanata yer vermiştir.<sup>25</sup> Müellif, Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî'ye göre manayı ve lafzı güzelleştiren sanatları bazı ilavelerde bulunmuştur. Bu eserde, kendi içinde gruplandırma yapılmadan elli küsur sayıya ulaşan bedî' sanatlarının zikredilmesi konunun anlaşılmasını güç hale getirdiği düşünülmektedir.

### 1. Alî el-Cârim (ö. 1949) ve Mustafa Emîn'in *el-Belâgatü'l-Vâdiha* Kitabında Bedî' İlmî Tasnifi

Müellifler modern Arap belâgati kitaplarında önemli bir yeri olan bu eserlerinde, tanım yapmak yerine belâgat ilminin bir yönünün lafzın veya mananın güzelleştirilmesiyle ilgili olup me'ânî ve beyân ilmi dışında kaldığına dair izahatta bulunmuşlardır.<sup>26</sup> Cârim ve Emîn bedî' ilmini, me'ânî ve beyân ilimleri dışında kalan söz sanatları olarak tasavvur ederken Ahmed el-Hâşimî, me'ânî ve beyân ilimlerinin üzerine bina edilen üçüncü bir ilim ve sözü güzelleştiren sanatlar olarak görmüştür.

Yaptıkları bedî' tasnifinde Sekkâkî'nin metodolojik yaklaşımını benimseyen Cârim ve Emîn, bu ilmi lafzı ve manayı güzelleştiren sanatlar olarak iki kısma ayırmışlardır. Lafzı güzelleştiren sanatlar üç çeşit iken<sup>27</sup> manayı güzelleştiren sanatlar yedi tanedir. Toplam olarak on çeşit söz sanatından söz eden müellifler<sup>28</sup> Hâşimî'ye kıyasla kırk kadar söz sanatına değinmemişlerdir. Ayrıca Cârim ve Emîn lafzı güzelleştiren sanatları iktibâsı dahil ederken Hâşimî, Sekkâkî ve Kazvînî gibi iktibâsı bu tür sanatlar içinde saymamıştır.

### 2. Ahmed Mustafa el-Merâğî'nin (ö. 1953) *'Ulûmü'l-belâğa* Kitabında Bedî' İlmî Tasnifi

Müellif bu eserinde bedî' kelimesinin sözlükte; *"öncesinde örneği olmayıp öncesi ile kıyaslanamayan, yeni ve icat edilen"* anlamına geldiğini söylemiş, terim olarak ise; *"Geçen iki ilimde (me'ânî, beyân) bildiği üzere (ifadenin)*

<sup>25</sup> Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 300-322.

<sup>26</sup> Alî Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha: el-Beyân el-me'ânî el-bedî'* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 263.

<sup>27</sup> Cârim - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 263-272.

<sup>28</sup> Cârim - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 276-295.

*muktezâ-yı hâle (yer, durum ve zamana) uygun olup kastedilen anlama delaleti açık olduktan sonra söze incelik ve şaşaa katan vecihler (sanatlar) ve meziyetlerin kendisiyle bilindiği ilimdir*<sup>29</sup> diyerek Ahmed el-Hâşimî ile hemen hemen aynı sözcükleri kullanmıştır. Merâğî, tıpkı Hâşimî gibi bedî' sanatlarını me'ânî ve beyân ilimleri üzerine bina edilen üçüncü bir ilim dalı olarak görmüş, Cârim-Emîn gibi her iki ilim dışında kalan söz sanatları olarak değerlendirmemiştir.

Bedî' tasnifinde Sekkâkî'nin taksimini benimseyen Merâğî, bu ilmi mühassînât başlığı altında manayı ve lafzı güzelleştiren sanatlar olarak iki kısma ayırmıştır. Manayı güzelleştiren sanatların çok olduğunu belirten müellif, hepsini ele almak yerine yazarın veya şairin bilmesi gereken en meşhurlarına yer verdiğini söylemiştir.<sup>30</sup>

Manayı güzelleştiren sanatlardan otuz iki,<sup>31</sup> lafzı güzelleştiren sanatlardan yedi<sup>32</sup> olmak üzere toplamda otuz dokuz edebi sanata yer veren Merâğî, bir sanatın varsa farklı bir isimlendirmesi onu da ifade etmiş ve farklı isimlendirmeden doğan kavram karmaşasını en aza indirgeyerek kavramların daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

### 3. Abdülaziz Atîk'in (ö. 1976) *fi'l-Belâgatî'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Bedî'* Kitabında Bedî' İlmi Tasnifi

Müellif bu eserinde bedî' sanatıyla ilgili olarak; *"Söz anlam kapalılığından uzak, delaleti açık ve muktezâ-yı hale uygun bir şekilde geldikten sonra, sözün güzelleştirilmesinin kendisiyle amaçlandığı ilimdir"*<sup>33</sup> ifadelerini kullanmıştır. Yaptığı izahatta bedî' sanatlarının gerçekleşebilmesi için muktezâ-yı hal ve sözün delaletinin açık olması olgularına vurgu yapan Atîk, Hâşimî ve Merâğî gibi bu sanatları me'ânî ve beyân ilmiyle alakalı şartlar gerçekleştikten sonra her iki ilim üzerine bina edilen üçüncü bir ilim olarak görmüştür.

Bedî' tasnifinde yukarıdaki müellifler gibi Sekkâkî'yi takip eden Atîk bu ilmi, manayı ve lafzı güzelleştiren sanatlar olarak iki kısma ayırmıştır. Mana asıl, lafız ise ona tabi olan kalıplardan ibaret olduğu için önce manayı güzelleştiren edebi sanatlara değinen Atîk, Merâğî gibi bu sanatların en önemli olanlarına

<sup>29</sup> Merâğî, 'Ulûmü'l-belâğa, 318.

<sup>30</sup> Merâğî, 'Ulûmü'l-belâğa, 319.

<sup>31</sup> Merâğî, 'Ulûmü'l-belâğa, 319-348.

<sup>32</sup> Merâğî, 'Ulûmü'l-belâğa, 354-365.

<sup>33</sup> Atîk, 'İlmü'l-Bedî', 76.

yer vermiştir.<sup>34</sup> Yapmış olduğu tasnifte yirmi üç mana<sup>35</sup> ve altısı lafız<sup>36</sup> ile ilgili olmak üzere toplam yirmi dokuz sanatı izah eden Atîk, on sanat zikreden Cârîm-Emîn'e göre daha çok, elli iki sanatı ele alan Hâşimî ve otuz dokuz sanata yer veren Merâğî'den daha az söz sanatına değinmiştir.

#### 4. Mustafâ es-Sâvî el-Cüveynî'nin (ö. 1988) *el-Belâğatü'l-'Arabiyye: Te'sîl ve Tecdîd* Kitabında Bedî' İlmî Tasnifi

Bu eserinde müellif, bir sanatın kelimeye veya ifadeye estetik katabilmesi için öncelikle me'ânî ve beyân ilimlerindeki kurallara riayet edilmesi gerektiğini, bazı kimselerin bedî' ilmini ilim olarak saymadığını ve bu ilmin gayesinin söze şaşaa (ihtişam) katmak olup derecesinin me'ânî ve beyân ilimlerine göre daha düşük olduğunu söylemiştir.<sup>37</sup>

Her dilin kendisine ait zevk-i seliminin olduğunu belirten ve yaptığı tasnifte Sekkâkî'yi takip eden Cüveynî'ye göre bu sanatlar asıl olarak mana, ikinci olarak lafızla ilgili olmaktadır. Müellife göre manayı güzelleştiren sanatlar<sup>38</sup> üç iken lafzı güzelleştiren sanatlar iki tanedir.<sup>39</sup> Yukarıdaki müelliflere göre daha az sanata yer verip konunun tarihi arka planına ağırlık veren Cüveynî, ayrı bir başlık altında tıbâka ve yukarıda örnek verdiği bedî' sanatlarına tekrar değinmiş<sup>40</sup> ve bu durum karmaşıklığa neden olmuştur.

#### 5. Muhammed Ahmed Kâsım ve Muhyiddîn Dîb'in *'Ulûmü'l-belâğâ: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî* Kitabında Bedî' İlmî Tasnifi

Müellifler bu eserinde bedî' kelimesinin; *"ilk olan, harikulade ve sonradan meydana gelen ve örneksiz bir şekilde icat olan"* manalarına geldiğini ve Allah'ın (c.c.) bir şeyi yaratması ve bir şeyi ilk meydana getirmesinden dolayı bu sözcüğün, Allah'ın (c.c.) isimlerinden biri olduğunu ve Kur'ân-ı Kerîm'de bu anlamda *"بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ O, gökleri ve yeri örnekleri yokken yaratandır."*<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Atîk, *'İlmü'l-Bedî'*, 76.

<sup>35</sup> Atîk, *'İlmü'l-Bedî'*, 76-189.

<sup>36</sup> Atîk, *'İlmü'l-Bedî'*, 195-241.

<sup>37</sup> Cüveynî, *Te'sîl ve tecdîd*, 179.

<sup>38</sup> Cüveynî, *Te'sîl ve tecdîd*, 179-187.

<sup>39</sup> Cüveynî, *Te'sîl ve tecdîd*, 188-193.

<sup>40</sup> Cüveynî, *Te'sîl ve tecdîd*, 196.

<sup>41</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-En'âm, 6/101.

âyetinin geçtiğini söylemişlerdir.<sup>42</sup>

Terim olarak, *Mu'cemû'l-mustalahâtî'l-'Arabiyye fi'l-lüğati ve'l-edeb* kitabında geçen “Lafzı veya anlamı güzelleştiren bedî' renkleriyle, lafızları veya anlamları süslemektir”<sup>43</sup> ifadelerini aktaran Kâsım ve Dîb, bu tanımda lafzı veya manayı süsleme veya güzelleştirme üzerinde durarak bedî' sözcüğünün sözlük anlamında yaratmak ve icat etmek anlamlarının öne çıkmasına rağmen bedî' sanatlarının sözü süsleme sanatları olarak görülmesinin doğru olmadığını belirtmişlerdir.<sup>44</sup>

Kâsım ve Dîb yukarıdaki eleştirisiyle ilgili olarak el-Kazvîni'nin hem *Telhîsu'l-Miftâh* kitabındaki; “(İfadenin) delâleti açık ve (yer, zaman ve duruma) uygunluk sağladıktan sonra sözü güzelleştirme vecihlerinin (sanatlarının) kendisiyle bilindiği ilimdir.”<sup>45</sup> şeklindeki tanımı, hem de *el-Îzâh* kitabındaki<sup>46</sup> benzer tanımı örnek vermişlerdir. Müelliflere göre Kazvîni bu iki tanımında, bedî' ilminin sözlük anlamını karşılamayan ve sözü süsleme ve güzelleştirme üzerine vurgu yapan tanımlar yapmıştır.<sup>47</sup> Kazvîni'nin bedî' ilmine dair bu iki tanımı, Hâşimî, Merâğî ve Atîk'in bedî' tanımlarıyla birbirine çok yakın olmuştur. Bu durum, Kazvîni'nin bedî' ilmine dair bakış açısının modern Arap belâgati müellifleri üzerinde etkili olduğunu göstermektedir.

Kâsım ve Dîb'in bedî' tasnifine bakıldığında, müellifler bu ilmi, manaya güzellik katan sanatlar ve lafza güzellik katan sanatlar olarak ikiye ayırmışlardır. Manayı güzelleştiren sanatlar on çeşit olup<sup>48</sup> lafzı güzelleştiren sanatlar altı tanedir.<sup>49</sup> Bu taksimde toplam olarak on altı sanata yer veren Kâsım ve Dîb; Hâşimî, Merâğî ve Atîk'ten daha az, Cârîm – Emîn ve Cüveynî'den ise daha çok edebi sanata değinmiş, ayrıca müellifler, bir sanatın varsa farklı bir ismini onu da söyleyerek olası bir kavram karmaşasını daha aza indirgemeyi hedeflemişlerdir.

## 6. Muhammed b. Sâlih el-'Useymin'in (ö. 2001) *Dürûsu'l-Belâğa* Kitabında Bedî' İlmi Tasnifi

<sup>42</sup> Kâsım - Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa*, 52.

<sup>43</sup> Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemû'l-mustalahâtî'l-'Arabiyye fi'l-lüğati ve'l-edeb* (Beyrut, 1984), 76.

<sup>44</sup> Kâsım - Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa*, 52.

<sup>45</sup> Celâlüddîn el-Hatîb Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 114.

<sup>46</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 255.

<sup>47</sup> Kâsım - Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa*, 53.

<sup>48</sup> Kâsım - Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa*, 65-102.

<sup>49</sup> Kâsım - Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa*, 106-133.

Müellif bu eserinde bedî' ilmini; "*Muktezâ-yı hâle (yer, zaman ve duruma) uygun olarak sözü güzelleştirme vecihlerinin (sanatlarının) kendisiyle bilindiği ilimdir.*" ifadeleriyle, Hatîb el-Kazvî'nin sözlerine benzer şekilde tanımlamıştır.<sup>50</sup> İbn 'Useymîn, diğer modern Arap belâgati müellifleri gibi tanım yapmasına rağmen burada beyân ilmine tekabül eden *وُضُوحُ الدَّلَالَةِ* tabirini kullanmamış ve me'ânî ilminin kastedildiği *الْحَالُ لِلْمُقْتَضَى* ibaresine yer vermiştir. Müellifin me'ânî ilmine yer vermesi, bu ilmi beyâna göre daha öncelikli ve asıl olarak görmesinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir.

Bedî' ilmini manayı ve lafzı güzelleştiren sanatlar olarak kategorize eden İbn 'Useymîn'e göre manayı güzelleştiren sanatlar on iki çeşit olup<sup>51</sup> lafzı güzelleştiren sanatlar üç tanedir.<sup>52</sup> Toplam olarak on beş sanattan söz eden İbn 'Useymîn; Hâşimî, Merâğî, Atîk ve Kâsım – Dîb'den daha az, fakat Cârîm - Emîn ve Cüveynî'den daha çok edebi sanata yer vermiştir. Bu bağlamda, modern Arap belâgati müelliflerinin neden belirtmeksizin kendi zihninde oluşturdukları bir öncelik sırasına göre önemli gördükleri edebi sanatları seçerek eserlerine aldıkları düşünülmektedir.

## 7. Hasen Habenneke el-Meydânî'nin (ö. 2004) *el-Belâgatü'l-Arabiyye: Üsüsühâ ve 'Ulûmühâ ve Fünûnühâ* Kitabında Bedî' İlmi Tasnifi

Müellif bu eserinde bedî' kelimesinin *فَعِيل* vezninden gelen bir kelime olarak ism-i fâil ve ism-i mef'ûl manasında olduğunu ve sözlükte; "*önceden var olmayan bir şekilde benzersiz inşa eden veya benzersiz inşa edilen*" anlamında kullanıldığını söylemiştir. Terim olarak ise; "*Me'ânî veya beyân ilimlerine dahil olmayan, manayı veya nesir lafzı estetik olarak güzelleştiren sanatların kendisiyle bilindiği ilim*"<sup>53</sup> ifadeleriyle tanımlamıştır.

Yaptığı tanımda me'ânî ve beyân ifadelerini açık bir şekilde kullanan Habenneke, bedî' ilmini bu iki ilim dışında kalan edebi sanatlar olarak görmüştür. Bedî' ilminin me'ânî ve beyân ilimleri üzerine bina edilen söz sanatları olarak değil, her iki ilim dışında kalan söz sanatları olarak görülmesi tarafımızca isabetli olmamaktadır. Çünkü bu sanatlar, me'ânî ve beyân ilmindeki söz sanatları üzerine kurulmaktadır.

<sup>50</sup> Muhammed b. Sâlih İbn 'Useymîn, *Dürûsu'l-belâğa*, thk. Muhammed b. Fellâh Mutayrî (Kuveyt: Mektebetü Ehlî'l-Eser, 2004), 161.

<sup>51</sup> İbn 'Useymîn, *Dürûsu'l-belâğa*, 161-169.

<sup>52</sup> İbn 'Useymîn, *Dürûsu'l-belâğa*, 173-175.

<sup>53</sup> Habenneke, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 2/368-369.

Bedî' sanatlarının estetikle ilgili yüksek seviye sahip olmadan keyfi olarak yapılamayacağını belirten müellif, bu sanatların söze ilave edilebilmesi için mükemmellik, doğallık, kendiliğinden olma, sözü güzelleştirme ve süsleme amacını gizleme gibi şartların olduğunu ve yapmacık ifadelerle bu sanatların gerçekleştirilemeyeceğini söylemiştir. Müellife göre belâgat bilginleri tarafından keşfedilen bedî' sanatları bu ilmin tamamını kapsamadığından bu kavramlara yenilerini eklemek mümkündür.<sup>54</sup>

Sekkâkî ile oluşan mana ve lafız tasnifine ek olarak bedî' taksimine الملاحق el-melâhik / ilaveler adında üçüncü bir bölüm ekleyen Habenneke el-Meydânî, bu ilmi üç kısma ayırmıştır. Manayı güzelleştiren sanatları otuz,<sup>55</sup> lafız güzelleştiren sanatları on iki<sup>56</sup> alt başlıkta değerlendiren Habenneke, cem'-taksim ve ittirâd – tertîb gibi bazı bedî' sanatlarını ayrı olarak kategorize etmiştir. Tüm alt başlıklar toplandığında ise sayı altmış üçe çıkmaktadır. Habenneke, örnek verilen müellifler arasında en çok edebi sanata yer veren kişi olmuş, ayrıca diğerlerinden farklı olarak bazı sanat türlerini kendi içinde alt başlıklara ayırmıştır.

Habenneke'nin diğer modern Arap belâgati müelliflerinden ayrıldığı başka bir nokta bedî' ilminin Sekkâkî ile başlayan mana ve lafız taksimine الملاحق ilaveler bölümü eklemesidir. Zira müellif bu bölümde şiir intihallerine intihalin çeşitlerine ve kısımlarına; edebi söz sanatında bed', tahallus ve hitâm diye isimlendirilen girişin, içeriğin ve sonucun nasıl olması gerektiğine ve herhangi bir konu hakkında edebi yazının nasıl hazırlanacağına dair izahatta bulunmuştur.<sup>57</sup> Bu kısma dair verilen bilgiler bedî' sanatlarını lafız ve anlam cihetiyle değil, söz üslubu, yazım kuralları ve intihaller açısından ele aldığı için bu çalışmada değinilmemiştir.

Her ne kadar Habenneke'nin üçüncü bölümündeki konularından şiir intihalleriyle ilgili olanlara Ahmed el-Hâşimî ve Ahmed Mustafa el-Merâğî tarafından; ayrıca edebi sanatta girişin, içeriğin ve sonucun nasıl olması gerektiğine dair konulara Merâğî ve İbn 'Useymîn tarafından yer verilse de bu konular o müellifler tarafından bedî' ilminin alt başlığı olarak değil, müstakil konular olarak geçmiştir.<sup>58</sup> Habenneke'nin şiir intihalleri ve el-hâtîme gibi konuları bedî' ilminin üçüncü kısmına dahil etmesi yeni bir bakış açısı sunmuş ve kanaatimizce bu yaklaşımında başarılı olmuştur.

<sup>54</sup> Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/368.

<sup>55</sup> Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/371-482.

<sup>56</sup> Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/483-536.

<sup>57</sup> Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/545-567.

<sup>58</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 337-344; Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 367-381; İbn 'Useymîn, *Dürûsu'l-belâğa*, 181.

## 8. Fadl Hasan Abbâs'ın (ö. 2011) *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ: İlmü'l-Beyân ve'l-Bedî'* Kitabında Bedî' İlmi Tasnifi

Müellif bedî' kelimesinin sözlükte; “yeni ve yeni meydana gelen” manasında olduğunu belirttiikten sonra terim olarak; “Sözün en güzel vecihlerle (sanatlarla) süslenmesini (güzelleştirilmesini konu edinen) ilimdir. Bazen bu güzellikler lafız yönüyle, bazen mana yönüyle olmaktadır” şeklinde tarif etmiştir.<sup>59</sup> Diğer müelliflerden farklı olarak kendine özgü ifadelerle tanım yapan Abbâs, sözün süslenmesi/güzelleştirilmesi üzerinde durmuş ve bu sanatların me’ânî ve beyân ilmi dışında veya üzerine bina edilen sanatlar olduğuna dair izahatta bulunmamıştır.

Bedî' ilmi tasnifinde diğer modern Arap belâğati müellifleri gibi lafız ve mana taksimi benimseyen Abbâs, bu sanatlardan gerçek anlamda sözü güzelleştirdiğini düşündüklerine yer verdiğini ve bazı edebi sanatların faydasız olup sözü uzatmaktan başka bir işlev görmediğini belirtmiştir.<sup>60</sup> Abbâs’a göre bedî sanatlarının ilk kısmı olan manayı güzelleştiren sanatlar on,<sup>61</sup> lafız güzelleştiren sanatlar üç çeşittir.<sup>62</sup>

Abbâs, bedî' sanatlarına karşı yukarıdaki eleştirel bakış açısını, asgari düzeyde konuya yer vererek göstermiştir. Müellif, Habenneke gibi mukâbeleyi tıbâkın bir kısmı sayıp diğer Arap belâğati müelliflerinden farklı bir tutum sergilemiş ve kanaatimizce bu düşüncesinde başarılı olmuştur. Ayrıca özelde tecâhülü'l-ârif sanatı olmak üzere örnek verdiği manayı güzelleştiren sanatların me’ânî ilmi içinde değerlendirilmesinin daha doğru olacağına dair görüşü<sup>63</sup> onun bedî' sanatlarının tasnifine dair önemli bir eleştirisi olarak düşünülebilir.

## 9. Ali Bulut'un *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'* Kitabında Bedî' İlmi Tasnifi

Müellif, bedî' sözcüğünün “benzeri görülmemiş şekilde bir şeyi icat eden ve icat edilen eşsiz şey” manasında ism-i fâil ve ism-i mef’ûl olarak kullanıldığını belirtmiş ve terim olarak; “Beliğ sözün lafız ve mana yönünden güzelleştiren usul ve maharetlerden bahsedilen ilim dalı” şeklinde tarif etmiştir.<sup>64</sup> Bulut bu

<sup>59</sup> Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-beyân ve'l-bedî'* (Ürdün: Dâru'l-Furkân li't-tıbbâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2007), 275-276.

<sup>60</sup> Abbâs, *İlmü'l-beyân ve'l-bedî'*, 276-277.

<sup>61</sup> Abbâs, *İlmü'l-beyân ve'l-bedî'*, 279-297.

<sup>62</sup> Abbâs, *İlmü'l-beyân ve'l-bedî'*, 299-310.

<sup>63</sup> Abbâs, *İlmü'l-beyân ve'l-bedî'*, 296.

<sup>64</sup> Bulut, *Belâgat*, 223.



tanımda, Abbâs dışındaki diğer müelliflerden farklı olarak lafzın veya anlamın güzelleştirilmesi üzerine vurgu yapmış ve bu ilmin me'ânî ve beyân ilimleriyle olan alakasına dair ifadelere değinmemiştir.

Bedî' ilmini iki kısma ayırarak manayı güzelleştiren sanatlardan kırk üç,<sup>65</sup> lafzı güzelleştiren sanatlardan on dört<sup>66</sup> olmak üzere toplam elli yedi söz sanatından bahseden Bulut, yukarıdaki müellifler içinde Habenneke el-Meydânî'den sonra en çok söz sanatına yer veren isim olmuştur.

Modern Arap belâgati müelliflerinden İbn 'Useymîn ve Mustafa el-Merâğî'nin bedî' ilmi dışında müstakil konu olarak; Habenneke'nin ise manayı ve lafzı güzelleştiren sanatlar dışındaki ilaveler bölümü içinde yer verdiği hüsnü'l-ibtidâ ve hüsnü'l-intihâ gibi konular Ali Bulut tarafından lafzı güzelleştiren sanatların alt başlığı olarak yer verilmiştir. Sözün girişinin, içeriğinin ve sonucunun nasıl olması gerektiğine dair bilgileri ihtiva eden bu konuların ya müstakil alt başlıklar olarak veya Habenneke gibi başka bir üst başlığın içinde zikredilmesinin daha doğru bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir.

## Sonuç

Klasik dönemde söz sanatını belirtmek için kullanılan bedî' sözcüğü, hicri üçüncü yüzyılda Câhiz ve İbnü'l-Mu'tez'den sonra belâgat ilminin konularını kapsayan ilim anlamında kullanılmıştır. Hicri dördüncü yüzyıldan yedinci yüzyıla kadar me'ânî, beyân ve bedî' ilmi konuları Arap belâgati müelliflerince birlikte ele alınmış ve bedî' sanatlarının sayısı yüz kırk küsüre kadar çıkmıştır. Bu ilmin, me'ânî ve beyân ilminden bağımsız olarak sözü güzelleştiren sanatlar olarak ele alınması ilk olarak Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm eseriyile olmuş ve Hatîb el-Kazvîni bu üçlü taksime önemli katkılar sunmuştur.

Modern Arap belâgati müelliflerinden on tanesine yer verilen bu çalışmada Abbâs ve Ali Bulut bedî' ilminin süsleme sanatlarını konu edinen ilim olmasına; diğer sekiz müellif ise Kazvîni'nin tanımına benzer şekilde, me'ânî ve beyân dışında kalan veya her iki ilim üzerine bina edilen söz sanatlarını konu edinen ilim olmasına vurgu yapmışlar ve modern Arap belâgati müellifleri bedî' ilmini, me'ânî ve beyândan sonra üçüncü bir ilim dalı olarak görmüşlerdir. Habenneke dışındaki müellifler bu ilmi manayı güzelleştiren ve lafzı güzelleştiren sanatlar olarak iki kısma ayırırken Habenneke bu ikisine, *ilaveler* adında üçüncü bir kısım eklemiştir.

Klasik dönemde bedî' sanatlarının yüz kırka varan alt başlıklarına karşın modern Arap belâgati müellifleri daha çok sanat keşfetmek yerine var olan bedî' sanatlarından seçtiklerini eserlerine almışlardır. İncelenen eserlerde;

<sup>65</sup> Bulut, *Belâgat*, 224-291.

<sup>66</sup> Bulut, *Belâgat*, 294-339.

Habenneke altmış üç, Ali Bulut elli yedi, Hâşimî elli iki, Merâğî otuz dokuz, Atîk yirmi dokuz, Kâsım – Dîb on altı, İbn 'Useymîn on beş, Abbâs on üç, Cârım – Emîn on ve Cüveynî beş söz sanatına yer vermiştir. Modern dönemde bedî' sanatlarına dair bazı müelliflerin olumsuz bakış açısına sahip olmaları, onların var olan sanatlar içerisinde gerekçe sunmadan tercih yapıp birçok söz sanatına kitaplarında yer vermemelerine neden olmuştur. Habenneke bu müellifler içerisinde hem en çok edebi sanata değinen kişi olmuş hem de diğer müelliflerden farklı olarak bazı edebi sanatları kendi içinde kategorize edip alt başlıklara ayırarak konuyu bütünsellik içerisinde sunmaya çalışmıştır.

Örnek verilen müelliflerin bedî' ilmiyle ilgili bakış açıları birbirinden farklılık arz etmiştir. Şöyle ki Habenneke, belâgat bilginleri tarafından keşfedilen sanatlarla yenilerinin eklenebileceğini söylerken Abbâs bu sanatlardan bazılarının sözü uzatmaktan başka bir işlev görmediğini ve bazılarının me'ânî ilmi içine dahil edilebileceği fikrinde olmuştur. Öte yandan bedî' ilminin arka planına yoğunlaşan Cüveynî, Habenneke ve Abbâs konu anlatımlarına kendi yorumlarını katmış, Cârım -Emîn, Hâşimî ve Bulut ise sanatlarla dair genel bilgi aktarımını ön planda tutmuştur.

Son olarak îhâm – tevriye ve tîbâk - mukâbele gibi bazı kavramların kimi müelliflerce aynı ve kimi müelliflerce farklı iki kavram olarak mûlahaza edilmesi ve klasik dönemden beri var olan bir olgu olarak bir sanatın farklı sözcüklerle isimlendirilmesi, bedî' ilminde kavram karmaşasına neden olmuştur. Merâğî, Kâsım – Dîb ve Habenneke gibi bazı müellifler bir kavramın diğer ismini de söyleyip karışıklığın önüne geçmeye çalışarak belirli bir standardın oluşmasına katkıda bulunmuşlardır.

## Kaynakça

- Abrahimi, Mohammad Fawad. *İslam Medeniyetinin İki Şehri (Belh ve Konya) Üzerinde Mevlana'nın Etkilerinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Abbâs, Fadl Hasan. el-Belâğa funûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-beyân ve'l-bedî'. Ürdün: Dâru'l-Furkân lî't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2007.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Atîk, Abdülaziz. fî'l-Belâgatü'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Bedî'. Beyrut: Dâru'n-Nahdatü'l-'Arabiyye, ts.
- Bulut, Ali. Belâgat: Meânî, beyân, bedî'. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2014.
- Câhiz, Amr b. Mahbûb. el-Beyân ve't-tebyîn. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2003.
- Cârım, Alî - Emîn, Mustafa. el-Belâgatü'l-vâdiha: el-Beyân el-me'ânî el-bedî'. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Te'sîl ve tecdîd. İskenderiye: Münşeâtü'l-

Me'ârif, 1985.

- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasen b. Abdullâh. es-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve'-ş-şir. thk. Alî Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1998.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû 'Abdullâh Muhammed. Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz. thk. Nasrullâh Hâcî Müftüüglü. Beyrut: Dâru Sadir, 2004.
- Habenneke, Abdurrahmân Hasen. el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fûnûnühâ. 2 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'-ş-Şâmiyye, 1996.
- Hâşimî, Ahmed. Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-Beyân ve'l-bedî'. thk. Yûsuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Hatîb el-Kazvînî, Celâlüddîn. Telhîsu'l-miftâh. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.
- Hatîb el-Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. el-Îzâh fi 'ulûmü'l-belâğa. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebû'l-İsba', Abdül'azîm el-Mısırî. Tahrîrû't-tahbîr fi sinâ'ati'-ş-şiri ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân. thk. Hafnî Muhammed Şeraf. B.A.E.: el-Medisü'l-E'lâ li'-ş-Şûûni'l-İslâmiyye – Lecnetü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed el-İfrîkî. Lisânü'l-'Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1993.
- İbn Reşîk el-Kayravânî, Ebû Ali el-Hasen. el-'Umde fi mehâsini'-ş-şiri ve âdâbih. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- İbn 'Useymîn, Muhammed b. Sâlih. Dürûsu'l-belâğa. thk. Muhammed b. Fellâh Mutayrî. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004.
- İbnü'l-Mu'tez, Abdullah b. Muhammed el-Abbâsî. el-Bedî' fi'l-bedî'. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. 'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî. Lübnan: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Kudâme b. Ca'fer. Nakdû'-ş-şir. İstanbul: Matbaatu'l-cevâib, 1889.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. 'Ulûmü'l-belâğa -el-Beyân-el-Me'ânî-el-Bedî'. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. Miftâhu'l-'ulûm. thk. Na'im Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Üsâme b. Münkiz. el-Bedî' fi nakdî'-ş-şir. thk. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid 'Abdülmeccid. B.A.E.: Vizâratü's-sekâfeti ve'l-irşâdü'l-kavmî, ts.
- Vehbe, Mecdî - Mühendis, Kâmil el-. Mu'cemü'l-mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-lügati ve'l-edeb. Beyrut, Mektebetü Lübnân, 1984.
- Zebîdî, Muhammed Mürtezâ. Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs. thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc - Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Daru'l-Hidaye, 1965



# Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Tefsirinde Kıraatlere Atf Yöntemi\*

**Öz:** Ebû İshâk es-Sa'lebî el-Keşf ve'l-beyân isimli eseri ile şöhret bulmuş bir müfessirdir. Özellikle kıraat-i aşere ile alakalı ilk eseri telif eden İbn Mihrân en-Nisâbüri'den ders almış olması, onun kıraat birikimine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Bu sebeple müstakil bir kıraat eseri olmamasına rağmen müellif, tefsirinde azımsanmayacak ölçüde kıraat ihtilaflarına yer vermiş, çoğu zaman naklettiği kıraatleri tahlil ederek detaylı yorumlarda bulunmuştur. Bu çalışma el-Keşf ve'l-beyân'da Sa'lebî'nin kıraatleri nakletme usulünü konu edinmektedir. Araştırmanın amacı, onun kıraatleri aktarmada nasıl bir usul izlediğini ortaya koymaktır. Makalede doküman inceleme yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda müfessirin eseri kıraatler özelinde incelenerek başta kıraat imam-râvi ve sahabe-tâbiîn olmak üzere bölge-şehir, mushaflar, Arap lehçesi veya herhangi bir isim belirtmeden yer verdiği kıraat ihtilaflarını nakletme yöntemi incelenmiş ve bunlarla yer verdiği kıraatlerin tefsire olan etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ulaşılan sonuçlara göre müellifin bu esnada yalnızca mütevatir kıraat imam ve ravileri değil, şâz kıraat imamları olarak bilinen İbn Muhaşsin, Yezîdî, Hasan-ı Başrî ve A'meş gibi isimlerinin yanında sahabe, tâbiîn ve daha sonraki nesilden olan kurrânın okuyuşlarını da naklettiği görülmektedir. Onun şâz kıraatlere yer vermesinin sebebi, özellikle sahabe ve tâbiîn kıraatlerinin âyetlerin izahlarına yaptıkları katkılar veya bunların mütevatir okuyuşlara şekil yönüyle benzerlik göstermesi olarak söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân, Mütevatir Kıraat, Şâz Kıraat.

İhsan  
SÜTŞURUP\*\*

## The Method of Attribution to Recitations in al-Kashf wa'al-Bayân Tafsir of al-Tha'labî

**Abstract:** Abû İshâq al-Tha'labî is well-known for his work named al-Kashf wa'l-bayân. Mastering Qur'anic recitation from İbn Mihrân al-Nisâbüri (who wrote the first book on ten Qur'anic recitation schools) made a major contribution to al-Tha'labî's knowledge in the field. Therefore, in his book, al-Tha'labî refers to a considerable extent to the disputes in Qur'anic recitation and quite often analyzes the recitations that he narrates -albeit he did not indite a particular book on Qur'anic recitation. The aim of this research is to reveal the methodology used by al-Tha'labî followed in transmitting these recitations. In this research, document analysis method is used al-Tha'labî's work was examined especially in terms of the recitations of the "qira'a imams-narrators", "the companion of the Prophet-the successors of the companions", and the method of conveying the recitation conflicts. He included the recitation conflicts without specifying the region-city, mushaf (other manuscript versions of the Qur'an), Arabic dialect or any name. Based on these data, this paper explores to what extent the recitations he mentioned influenced his tafsir. According to the results, it is seen that the author conveyed not only "qira'a imams (transmitters of the canonical Qur'an recitation) and narrators qualified as mutawatir; but also, the recitations of the Qur'an from the companions, tâbiîn, the next generation, Arabic dialects, and "qira'a imams accepted as shaz (weak); such as İbn Muhaşsin, al-Yazîdî, Hasan al-Başrî and al-A'maşh. As conclusion, it can be argued that the reason why he gives more place to shâdh Quranic recitations is the contributions made by the companions and the tâbiîn to understand the Qur'anic verses and their parallelism to the mutawatir readings in terms of form.

**Keywords:** Qira'a, al-Tha'labî, al-Kashf wa'l-bayân, Mutawatir Qira'a, Shâdh Qira'a.

\* Bu makale İhsan Sütşurup'un İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde çalışılmış olan "Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı. E-posta: ihsan.sutsurup@ikc.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5757-6447>.

## Giriş

Tam adı Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî olan müellifin, doğum tarihi ile alakalı kesin bir bilgi bulunmamakla beraber, kendi tefsirinde belirttiği ders almış olduğu hocalarının yaşadığı zaman diliminden hareketle 360-370/970-980 yılları arasında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.<sup>1</sup> Küçük yaşta doğduğu yer olan Nişabur'da ilim tahsiline başlayan müellife memleketinden dolayı "en-Nisâbü'rî", ameldeki mezhebinden dolayı "eş-Şâfi'î", itikaddaki mezhebinden dolayı "el-Eş'arî" denilmiştir. Müfessir, Sa'lebî ismiyle meşhur olmuş, fakat bazıları bunun nesebi değil sadece tilki derilerini dövüp işleyenlere mahsus olarak verilen bir tür nisbe olmak suretiyle onun lakabı olduğunu söylemiştir.<sup>2</sup>

Sa'lebî'nin Horasan'ın en büyük ilim merkezlerinden birisi olan Nişabur'da doğmuş olması ve ilim tahsiline erken yaşlarda başlaması, onun birçok alanda ihtisas sahibi olmasına vesile olmuştur. Bu bağlamda o, başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere tefsir ve kıraat ilimleriyle meşgul olmuş, Arap dilinin inceliklerine vakıf olmasıyla şöhret kazanmış ve döneminin büyük müfessirlerinden kabul edilmiştir. Dindar kişiliği ile bilinen müellif, tasavvufla da yakından ilgilenmiş ve bu durum büyük ölçüde tefsirindeki yorumlarına yansımıştır.<sup>3</sup> Ondan bahseden kaynakların neredeyse tamamı onun

---

<sup>1</sup> Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ* (Beyrut: Müessesetü'l- Meârif, 1999), 2/198; Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Lubab fi tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/232; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed U'mer, (Mektebetu Vehbe, 1976), 28; Şemseddin Muhammed ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 17/436; Ebu'l-Felah İbnü'l- İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 5/127; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 60; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/80; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* ( Kahire: Daru'l-Lü'üe, 2017), 1/100.

<sup>2</sup> Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetu'l-Meârif, 1990), 11/40; Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs, ts.), 1/163; Ebû Sa'd Abdülkerim b Muhammed b Mansur el-Mervezi Sem'ani, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-, Bârûdî (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 1/105; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/100; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1/503.

<sup>3</sup> Ebu'l-Hasan Abdulgafir b. İsmail Abdulğâfir Fârisî, *el-Muntehab mine's-Siyâk*, thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz (Beyrut: Dâr-u Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 91; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 2/198; İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/238; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/80; Zehebî, *Siyer*, 17/347; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâit-Türasi'l-Arabî, 1941), 2/1142; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*,

Muharrem ayının 427/1035 yılında vefat ettiğini bildirmektedir.<sup>4</sup> Bununla beraber tarihçi İbn Hallikân (ö. 681/1282), ulemâdan meşhur kişilerin biyografisine dair kaleme almış olduğu *Vefeyâtü'l-âyan* isimli eserinde müellifin belirtilen tarihten on sene sonra 437/1045 yılında vefat ettiğine işaret etmektedir.<sup>5</sup>

Sa'lebî, başta tefsir olmak üzere farklı alanlarda kendisini yetiştirmiş, *el-Keşf ve'l-beyân*, *Arâisü'l-Mecâlis*, *Katlâ el-Kur'ân*, *et-Tefsîru's-sağîr*, *Dîvânü's-Sa'lebî*, *Rabîu'l-müzekkirîn* ve *el-Kâmil fî ulûmi'l-Kur'ân* olmak üzere çok sayıda eser kaleme almıştır. O, Arap dilinin inceliklerine ileri düzeyde vakıf olmasının da etkisiyle yaşamış olduğu dönemde diğer müfessirler arasında temayüz etmiş ve bazı ulemâ tarafından telif etmiş olduğu *el-Keşf ve'l-Beyân* tefsirinin diğer tefsirlerden üstün olduğu kabul edilmiştir.<sup>6</sup> Bununla beraber tarihçi Abdulgâfir b. İsmail el-Fârisî (ö. 529/1134), Sa'lebî'nin sika bir zât olup güvenilir kişilerden sahih rivayetlerde bulunmak suretiyle tefsirini kaleme aldığını, özellikle kıraat ve îrâb tahlillerini izah edip birtakım derin mânalara işarette bulunarak âyetleri yorumladığını ifade etmiştir.<sup>7</sup>

## 1. Sa'lebî'nin Kıraatlara Atıf Usulü

Sa'lebî, hicrî V. asırda Nişabur'da ilmi tedrisatının çok kuvvetli olduğu bir dönemde dünyaya gelmiş ve kıraat ilminde ilk kez onlu tasnifi yapan İbn Mihrân en-Nisâbûrî (ö. 406/1015) ve yine zamanının yetkin isimlerinden olan Ebûbekir et-Tirâzî (ö. 422/1030) gibi önde gelen kıraat âlimlerinden dersler almıştır. Kıraat ilmine vukufiyeti sebebiyle kaynaklar ondan "mukrî"<sup>8</sup> olarak bahsetmiştir. İyi bir Arap dilcisi olması ve insanların kendisinden bir tefsir kaleme almalarını istemesi sebebiyle o ilmî birikimini yansıttığı bir eser telif

---

1/163.

<sup>4</sup> Fârisî, *el-Muntehab*, 91; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 2/198; İbnü'l-Esir, *el-Lubâb*, 1/238; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyan*, 1/80; Zehebî, *Siyer*, 17/347; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1142; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/163; Ahmed b. Muhammed Ednevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih el-Hazî (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 106.

<sup>5</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyan*, 1/80.

<sup>6</sup> Fârisî, *el-Muntehab*, 91; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 2/198; İbnü'l-Esir, *el-Lubab*, 1/238; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyan*, 1/80; Zehebî, *Siyer*, 17/347; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1142; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/163.

<sup>7</sup> Fârisî, *el-Muntehab*, 91.

<sup>8</sup> Mukrî kavramı, kıraatleri sağlam ve kesintisiz bir isnadla almış, müşâfehe yoluyla ehil bir üstattan rivayet eden kıraat âlimini ifade etmektedir. Bu tabir ilk olarak Hz. Peygamber tarafından Birinci Akabe Biatı'nın ardından Evs ve Hazrec kabilelerine Kur'an öğretmek üzere görevlendirilen Mus'ab b. Umeyr için kullanılmıştır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/299.

etmiştir.<sup>9</sup> Bunun neticesinde tefsirinde azımsanmayacak ölçüde kıraat ihtilaflarına yer vermiş ve çoğu zaman bunları incelemek suretiyle birçok yönden tespit etme yoluna gitmiştir.

Sa'lebî'nin tefsiri incelendiğinde, müellifin "kırâat-i seb'a", "kırâat-i 'aşere" ya da "kırâat-i erbe'ate 'aşere" şeklinde hiçbir ifade kullanmadığı; hatta bu yönde bir imada dahi bulunmadığı görülmektedir. Bilindiği üzere kıraat birikiminde bir dönüm noktası olarak görülen İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-seb'a* isimli eseri ile "yedi kıraat" ifadesi literatürde yerini almış, Sa'lebî'nin kendisinden de ders almış olduğu İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî (ö. 381/992), *el-Ğâye fi'l-kırâati'l-'aşr* adlı eseri kaleme almış ve "aşere" tasnifi ilk kez ortaya konulmuştur. Fakat müellif, tefsirini her ne kadar İbn Mücâhid ve İbn Mihrân'ın telif etmiş oldukları eserlerinden sonra kaleme almış olsa da tasnif edilen kıraatlerin yaygınlık kazanması henüz bu dönemde gerçekleşmemiş ve netice olarak Sa'lebî, tefsirinde "seb'a" ya da "aşere" gibi herhangi bir ifade kullanma ihtiyacı hissetmemiştir.

Sa'lebî, bazı müfessirlerin aksine kaleme almış olduğu tefsirinde âyetleri yorumlarken sadece sahih kıraatlerle<sup>10</sup> yetinmemiş, şâz olanlara da azımsanmayacak ölçüde yer vermiştir.<sup>11</sup> Bununla beraber kıraat literatüründe şâz kıraat imamları olarak şöhret bulmuş İbn Muhaysin, el-Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve A'meş gibi isimlerin yanında sahabe, tâbiîn ve daha sonraki nesilden olan kurrânın okuyuşlarını nakledip eserinde yer vermiştir. O, kıraat ihtilafı bulunan âyetleri, mütevâtir/şâz kıraat imam ve râvilerine, çeşitli bölge ve şehirlere, Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahabe ve tâbiîn nesline bazen de onların ellerinde yazılı olan mushaflara atfetmek sûretiyle nakletmiş, nadiren de olsa hiçbir isim belirtmeden kıraatleri aktarmıştır. Müellif, kendisinden önceki Taberî (ö. 310/923) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi bazı müfessirlerin

---

<sup>9</sup> Fârisî, *el-Muntehab*, 91; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 2/198; İbnü'l-Esîr, *el-Lubab*, 1/238; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/80; Zehebî, *Siyer*, 17/347; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1142; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/163.

<sup>10</sup> Sahih kıraatte bulunması gereken şartlar şunlardır: 1. Sahih bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşması. 2. İlgili kıraatin bir vecihle de olsa Arap dili gramerine uygunluk göstermesi. 3. Hz. Osman zamanında istisnah edilen mushaflardan birine muvafık olması. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-'aşr* (Mısır, ts.), 3; Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Mısır: el-Hey'etü'l Mısriyye, 1974), 2/491.

<sup>11</sup> Şâz kıraat, sahih kıraat şartlarından en az birini taşımayıp on kıraate dört imamın şâz olarak rivâyet ettikleri okuyuşları eklemek sûretiyle meydana gelen kıraatlerdir. Bu tür kıraatlere "on dört kıraat/kırâat-i erba'a aşer" adı verilmektedir. Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysin, A'meş ve Yahyâ el-Yezîdî şâz olarak kabul edilen on dört kıraat imamıdır. Bu tür kıraatlerin yazımı mushafın hattına uygun olsa bile kabul edilmeyip Kur'an kıraatinden sayılmazlar. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Tayyibe*, 3; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/213.



aksine kıraatleri naklederken kurrâ arasında herhangi bir ayırım gözetmemiş ve rivayet birikimine tarafsız yaklaşmıştır.<sup>12</sup>

Sa'lebî, özellikle kıraat ile alakalı nakil yapacağı kurrânın adını zikrederken "فِي حَرْفٍ..." gibi ifadeleri kullanmış, akabinde bahsi geçen kurrânın ilgili kelimeyi nasıl okudukları ile alakalı bilgi vermiştir.<sup>13</sup> Müellifin izlediği usulün tespit edilmesi açısından bu başlık altında kıraat imam ve râvilerine, sahabe ve tâbiîn kıraatlerine, bölge ve şehirlere, mushafırlara, Arap lehçelerine ve bazen de kime ait olduğunu zikretmeden kıraatlere nasıl atıfta bulunduğu hususlarına yer verilecektir.

### 1.1. Kıraat İmam ve Râvilerine Atıfta Bulunması

Sa'lebî, tefsirinde kıraatleri naklederken tekdüze bir usul takip etmemiş, birçok atıf örneği göstermiştir. Çoğu zaman bir kıraatle alakalı imamı, bazen imamla beraber râviyi, nadiren de olsa sadece râvileri zikretmek sûretiyle kıraat ihtilaflarını nakletmiştir. Bu esnada herhangi bir ayırım yapmayıp belirli bir sıra gözetmemiş, o dönemde kendisine ulaşmış olan kurrâdan meşhur isimlerin okuyuşlarını aktarmıştır. Bu başlık altında müellifin sahih ya da şâz fark etmeksizin "kıraat imamı"<sup>14</sup> şeklinde literatüre geçmiş olan isimleri

<sup>12</sup> İlk dönem müfessirlerden olan Taberî ve Zeccâc Mütevâtir kıraat imamlarından kabul edilen İbn Âmir'in kıraatine eserlerinde pek yer vermemişlerdir. Bu bağlamda Taberî tefsirinde İbn Âmir'i üç yerde zikrederken, Zeccâc ise hiçbir şekilde yer vermemiştir. Detaylı bilgi için bk. Necattin Hanay, *Kur'ân Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc Ve Taberî Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 86-87.

<sup>13</sup> İlgili bazı örnekler için bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Hâlid b Ali el-Ğâmidî v. dğr. (Cidde: Daru't-Tefsir, 2015), 3/97, 105, 107, 114, 443, 461, 468, 502, 512; 4/15, 19, 86, 101, 249, 253; 5/37, 89, 94, 128, 152, 301, 323, 560; 6/165, 175, 211, 266; 7/476; 8/173; 9/509; 11/127; 12/116, 120, 151, 156, 228, 231; 17/ 252, 290, 305; 20/354; 21/90, 304; 22/431; 23/376, 410, 423; 25/210; 27/285, 417; 28/249; 29/329.

<sup>14</sup> 1. Nâfi' b. Abdurrahman el-Leysî (ö. 169/785), Râvileri: Kâlûn ve Verş; 2. Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738), Râvileri: Bezzî ve Kunbûl; 3. Ebû Amr b. Alâ el-Basrî (ö. 154/771), Râvileri: Dûri ve Sûsî; 4. Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), Râvileri: Hişâm b. Ammâr ve Ebû Amr İbn Zekvân; 5. Âsim b. Behdele (ö. 127/ 745), Râvileri: Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş ve Hafs b. Süleyman; 6. Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Râvileri: Hallâd b. Hâlid ve Halef b. Hişâm; 7. Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Râvileri: Ebû'l-Hâris ve Dûri; 8. Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'kâ' el-Kârî (ö. 130/748), Râvileri: İbn Cemmâz ve İbn Verdân; 9. Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821), Râvileri: Ravh ve Ruveys; 10. Halef b. Hişâm el-Bezzâr (ö. 229/844), Râvileri: İdris b. Abdülkerîm ve İshak b. İbrahim el-Verrâk. Bu on imamdan başka dört imamın ilâvesiyle oluşturulan on dörtlü sistem içinde yer alan imamlar ise şunlardır: Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741),

zikretme yöntemiyle ilgili örnekler verilecektir.

Sa'lebî, el-Bakara Sûresi'nde "فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ" âyetindeki<sup>15</sup> "فَمَنْ اضْطُرَّ" kelimesinin kıraatinde kurrâ arasında ihtilaf vuku bulunduğunu söylemiştir. Buna göre mütevâtîr kıraat imamlarından Ebû Amr, Âsım, Hamza ve Ya'kûb bu ve "أَنْ اِقْتُلُوا-أَوْ اِخْرُجُوا)"<sup>16</sup> gibi yerlerde "ن" harfinin kesresi ile "فَمَنْ اضْطُرَّ" şeklinde okumuşlardır. O, ilgili ifadenin bu şekilde okunmasına sebep olarak Arap dilinde "Sonu cezimli olan kelimeler harekeleneceği zaman kesre ile harekelenir." kaidelerini göstermiştir.<sup>17</sup>

Yukarıda zikredilen bu dört kıraat imamı dışındaki diğer kurrâ "ن" harfinin zammesi ile "فَمَنْ اضْطُرَّ" şeklinde okumuşlardır. Bunun sebebi ise vasl nedeniyle kendisine bitişen fiilin ilk harfinin sâkin olduğu durumda, zamme hareketinin kendisinden hemen önce gelen "ن" harfine naklolmasıdır.<sup>18</sup> İbn Muhaysın "اضْطُرَّ" kelimesindeki "ض" harfini kendisinden hemen sonra gelen "ط" harfine idgam etmiş ve halis "ط" olarak "فَمَنْ اِطَّرَّ" şeklinde okumuştur. Son olarak Ebû Ca'fer ise mezkûr kelimenin aslından mülhem bir şekilde (اضْطُرَّ) idgam olunan "ر" harfinin kesresini kendisinden hemen önce gelen "ط" harfine vermek sûretiyle, "فَمَنْ اضْطُرَّ" şeklinde okumuştur.<sup>19</sup>

Konuyla alakalı diğer örnek el-Enbiyâ Sûresi'nde "وَعَلَّمْنَاهُ صِنْعَةَ لُبُوسٍ لَكُمْ" âyetindeki<sup>20</sup> "لِتُخَصِّنَكُمْ" kelimesinin okunuşunda kurrâ arasında meydana gelen kıraat ihtilafıdır. Buna göre müellif Şeybe, Âsım'ın râvîsi Ebû Bekr Şu'be ve Ya'kûb'un râvîsi Ruveys'in aynı âyet içerisinde yer alan "وَعَلَّمْنَاهُ" fiilindeki mütekellim çoğul zamir ile uyumlu olarak gelmesini delil göstererek ilgili kelimeyi "ن" ile "لِتُخَصِّنَكُمْ" şeklinde

---

A'meş (ö. 148/765), Yahya b. Mübarek el-Yezîdî (ö. 202/817). Bk. Abdülhamit Birişık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022).

<sup>15</sup> el-Bakara 2/173. "Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur." Bk. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*.

<sup>16</sup> en-Nisâ 4/66.

<sup>17</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/310.

<sup>18</sup> Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972), 174-175; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1979), 92.

<sup>19</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/310.

<sup>20</sup> "Ona sizin için zırh yapmayı öğrettik ki savaş darbelerinden sizi korusun. Artık şükredecek misiniz?" el-Enbiyâ 21/80.

okuduklarını belirtmiştir. Aynı yeri Ebû Ca'fer, İbn-i Âmir, Hafs ve Ravh "صُنْعَةً" kelimesi sebebiyle fiili müennes olarak "ت" harfi ile "لِتُحْصِنَكُمْ", diğer kurrâ ise "كُيُوسٍ" kelimesi sebebiyle "ي/ي" harfi ile müzekker olarak "لِيُحْصِنَكُمْ" şeklinde okumuşlardır.<sup>21</sup>

Bilindiği üzere günümüz kıraat-i aşere tedrisatında her kıraat imamının belirlenmiş olan bir sırası vardır.<sup>22</sup> İlgili başlık altında temas edilen misallerden anlaşılacağı üzere Sa'lebî, yukarıda verilen tasnifatla kıraat literatürüne yerleşmiş olan kurrâ sırasını gözetmemiştir.<sup>23</sup> Konuyu daha da detaylandırarak olursak ilk incelenen el-Bakara 2/173 "فَمَنْ اضْطُرَّ" âyetinde müellif, şâz kıraat imamı olan İbn Muhaysin'i aşere imamlarından olan Ebû Ca'fer'den önce zikretmiştir. Yine buna benzer olarak el-Enbiyâ Süresi'ndeki "لِتُحْصِنَكُمْ" kelimesindeki kıraat vecihlerini naklederken imam sıralamasında sekizinci olan Ebû Ca'fer'e dördüncü sırada olan İbn Âmir'den önce yer vermiştir. Bu tür bir usul takip etmesini daha önce bahsedildiği üzere kıraatler arasında mütevâtir-şâz ayrımı yapmaması ve kendisine ulaşan bütün rivayetleri herhangi bir tasnife tabi tutmadan kendisine ulaştığı şekilde nakletmesi olarak temellendirebiliriz. Esasen müellifin bu şekilde yapmasının temel nedeni İslâm dünyasında kıraat tedrisatında yerleşen mezkûr sıranın, onun yaşadığı dönemde henüz yaygınlık kazanmamasıdır. Netice olarak Sa'lebî, kıraatleri naklederken sadece kıraat imamlarının okuyuşlarına temas etmekle yetinmemiş, onların ravileri olan Ebû Bekr Şu'be, Hafs, Ruveys ve Ravh gibi râvîlerin isimlerine de sıkça atıfta bulunmuştur.

## 1.2. Sahabe ve Tâbiîn Kıraatlerine Atıfta Bulunması

Hz. Muhammed'in ashabının yapmış olduğu nakiller, onların Kur'ân-ı Kerim'in nüzûlüne şahit olmaları, âyetlerin sebab-i nüzûllerini bilmeleri, hatta kimi zaman âyetlerin onlar hakkında inmesi gibi durumlardan dolayı, Kur'ân ve sünnetten sonra en önemli kaynak olarak kabul edilmektedir. Onlar Kur'ân'ın okunuşunu ve âyetlerin anlamlarını bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmiş, dolayısıyla Hz. Peygamber'den sonra zikredilen konular hakkında kendilerinden sonraki nesillere ışık tutmuşlardır. Tâbiîn de Resulullah'a en

<sup>21</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 18/73-174.

<sup>22</sup> Kıraat tedrisatında ilerleyen zamanlarda yaygınlık kazanan sıralama şu şekildedir: 1. Nâfi', 2. İbni Kesîr, 3. Ebû Amr, 4. İbni Âmir, 5. Âsım, 6. Hamza, 7. Kisâî, 8. Ebû Ca'fer, 9. Ya'kûb, 10. Halefû'l-Aşir.

<sup>23</sup> Sa'lebî'den daha sonra kaleme alınan kitaplarda kıraat ihtilafları zikredilirken genel olarak belirlenmiş olan sıraya göre nakledilmektedir. Bu sıra ilgili başlık altında "kıraat imamı" kavramının dipnotunda verildiği şekildedir.

yakın nesil olan sahabeden Kur'ân'ı öğrenmiş, bu noktada neredeyse onlar kadar rivayetlerde bulunmuş ve sahabe ile kendilerinden sonra gelenler arasında köprü vazifesi görmüşlerdir. Bu sebeptendir ki Sa'lebî, âyetlerin mânası, okunuşları, kıraat ihtilafları, ahkamı gibi birçok hususu naklederken sahabe ve tâbiîn kavline oldukça önem vermiş ve yeri geldiğinde onların tespitlerine detaylıca yer vermiştir.

Müellif, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili başlık çerçevesinde bazı kıraatleri naklederken çoğunluğu sahabe ve tâbiînden olan Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Übey b. Ka'b (ö. 33/654), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Âişe bint-i Ebî Bekr (ö. 58/677), Ebû Hüreyre (ö. 58/677), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Ebû Vâkıd (ö. 68/687), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708), Ebû'l-Âliye (ö. 90/709), İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714), Yahyâ b. Vessâb (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), Talha b. Musarrif (ö. 112/730), Katâde (ö. 117/735), Zührî (ö. 124/742), Humejd b. Kays el-A'rec (ö. 130/747), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), İsâ b. Ömer (ö. 149/766), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Hayve (ö. 203/818), Ebû Ubeyd (ö. 224/838), İbn Ebî Able (ö. ?), Ebû's-Semmâl (ö. ?), Ubeyd b. Umeyr (ö. ?), Eşheb el-Ukaylî (ö. ?), Şibl b. Abbâd el-Mekkî (ö. ?), Rıdvân b. Abdî'l-Ma'bûd (ö. ?) ve Cenâh b. Hubeyş (ö. ?) gibi zatların kıraatlerine yer yer atıflarda bulunmuştur.<sup>24</sup> O, bu nakiller esnasında kimi zaman âyetlerin anlamlarına kimi zaman da rivayet edilen kıraatlerin kim tarafından okunduğuna temas etmiştir.

Müellif, el-Bakara 2/282'deki "وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ" (Kâtip de şahit de zarar görmesin).<sup>25</sup> âyetini naklederken "وَلَا يُضَارُّ" ifadesini kıraat imamlarından Ebû Ca'fer'in muhaffef olarak "وَلَا يُضَارُّ", Hasan-ı Basrî'nin "ر" harfini şeddeli ve meksur olarak "وَلَا يُضَارُّ" okuduklarını zikretmiştir. Müfessir, alacaklı ve borçlu arasında anlaşmazlık olma ihtimalinden dolayı mutlaka bir kâtip ve şahide başvurmaları, çağdırdıkları kimselerin meşgul olması halinde bir başkasından bu işi talep etmeleri gerektiğini söylemiştir. Bu yorumunu özellikle Ömer b. Hattâb'ın "ر" harfinin ayrı ayrı okunduğu "وَلَا يُضَارُّ" kıraatine atfederek yaptığını dile getirmiştir. Başta Ömer b. Hattâb olmak üzere Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd ve Mücâhid yukarıdaki cümleyi fâili zikretmeden meçhul formda okumuş ve muayyen bir kimse olmaksızın alacaklı ve borçlu arasında

<sup>24</sup> İlgili yerler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/46, 164, 422, 424, 513; 4, 19, 67, 106, 121, 267, 324, 346; 8/11, 57, 174, 423; 13/61, 157, 411; 12/228, 292, 323, 327, 580; 18/95, 152, 290, 423, 546; 23/47, 155, 248, 404, 818; 27/8, 66, 98, 130, 272, 328, 416, 468; 28/108, 268, 302, 361, 379.

<sup>25</sup> el-Bakara 2/282.

adil ve dürüst bir kâtip veya şahide başvurmaları gerektiğini savunmuşlardır.<sup>26</sup>

Sa'lebî, yine ilgili başlık çerçevesinde el-Bakara Sûresi'nde "لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا" (Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir.) âyetindeki<sup>27</sup> kıraat ihtilafını zikrederken kurrâdan Hamza ve Hafs'ın "ر" harfinin nasbı ile "الْبِرُّ", diğer kurrânın ise mezkûr harfin ref' ile "الْبِرُّ" şeklinde okuduklarını nakletmiştir. Müellif, ref' okuyanların "الْبِرُّ" kelimesini öncesinde gelen "لَيْسَ" edatının ismi, âyetin devamında gelen "أَنْ تُولُّوا" ifadesini de onun haberi olacak şekilde âyeti "لَيْسَ الْبِرُّ تَوَلَّيْتُمْ وَجُوهَكُمْ" takdirinde okuduklarını zikretmiştir. Bununla beraber o, nasb okuyanların "أَنْ تُولُّوا" ibaresini "لَيْسَ" edatının ismi olarak ref' mevziinde kılıp "لَيْسَ تَوَلَّيْتُمْ وَجُوهَكُمْ الْبِرُّ كَلَّةً" takdirinde okuduklarını aktarmış ve kurrânın bu şekilde okuma hüccetlerini nakletmiştir. Müfessir son olarak sahabeden Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın "ليس البرُّ بأن تُولُّوا" şeklinde kıraat ettiklerini aktarmıştır.<sup>28</sup>

### 1.3. Bölge veya Şehirlere Atıfta Bulunması

Kıraatlerin tedvin edilmeye başladığı hicrî II. asrın sonundan IV. asrın sonuna kadarki dönemde toplum tarafından kabul edilip okunan kıraatler başta Hicaz olmak üzere Basra, Kûfe ve Şâm gibi belirli coğrafi bölgelerde okunmaktaydı. Bunlar genel hatlarıyla Mekke ve Medine kurrâsından oluşan Hicaz'da: Nâfî b. Abdurrahman (ö. 169/785), Abdullah b. Kesîr (120/738), İbn Muhaysîn (ö. 123/741), Şeybe b. Nisâh (ö. 130/747-48) ve Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' (ö. 130/747-48); Kûfe ve Basra kurrâsından oluşan Irak'ta: Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771) Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Yezîdî (ö. 202/812) ve Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821); Şâm'da: Abdullah b. Âmir (ö. 118/736) kıraatleri olarak şekillenmiştir.<sup>29</sup> Şuna da değinmek gerekir ki manzum içerikli bazı kıraat kitaplarında aynı bölgedeki kıraat imamlarının okuyuşları nakledilirken ihtisar maksadıyla kurrâ tek bir rumuz ile belirtilmiştir.<sup>30</sup>

Müellif, kıraatleriyle şöhret kazanmış olan kurrânın buldukları yerlere atfen

<sup>26</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/524-525.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/177.

<sup>28</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/323-324.

<sup>29</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdir, 1975), 225.

<sup>30</sup> İbnü'l-Kabâkî Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. Ebû Bekir el-Halebî, *İzahü'r-rumuz ve miftahü'l-künûz*, thk. Ahmed Halit Şükri (Dâru Ammar, ts.), 80.

Ehl-i Mekke,<sup>31</sup> Ehl-i Medine,<sup>32</sup> Ehl-i Basra,<sup>33</sup> Ehl-i Kûfe,<sup>34</sup> Ehl-i Şâm,<sup>35</sup>; bazen Mekke ve Medine kurrâsını kastederek Ehl-i Hicaz<sup>36</sup> bazen de Kûfe ve Basra kurrâsı için Ehl-i Irak<sup>37</sup> tabirlerini kullanmıştır. Sa'lebî'nin bu şekilde şehir veya bölge isimlerini zikrederek yapmış olduğu kıraat nakilleri iki örnek üzerinden detaylandırılacaktır.

İlgili başlık altında inceleyeceğimiz ilk örnek el-Mâide Sûresi'nde “بِمَا عَقَّدْتُمُ” (Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar.)<sup>38</sup> âyetindeki “عَقَّدْتُمُ” fiilinde tahakkuk eden kıraat ihtilafıdır. Buna göre Ehl-i Hicâz ve Basra teşdid ile “عَقَّدْتُمُ”, Ehl-i Kûfe tahfif ile “عَقَّدْتُمُ” şeklinde okumuşlardır.<sup>39</sup> Müfessir,

<sup>31</sup> Tefsirde geçtiği bazı yerler için bk. el-Bakara 2/48; 182; Âl-i İmrân 3/66, 187; el-Mâide 5/53; Yûsuf 12/10; el-Hicr 15/54; el-İsrâ 17/93; el-Kehf 18/95; Meryem 19/73; el-Enbiyâ 21/30.

<sup>32</sup> Tefsirde geçtiği bazı yerler için bk. el-Mâide 5/2; el-Hicr 15/54, el-Hac 22/23, 39; el-Kasas 28/57; es-Sebe 34/14; Yâsîn 36/1; Sâd 38/46; ez-Zümer 39/64; el-Mü'min 40/20, 26; el-Fussilet 41/47; ez-Zuhuruf 43/71; el-Ahkaf 46/12; Nûn 68/51; el-Fecr 89/4.

<sup>33</sup> Tefsirde geçtiği bazı yerler için bk. el-Enfâl 8/42, 67; el-Hûd 11/25; Yûsuf 12/24; en-Nahl 16/2; Tâhâ 20/133; el-Hac 22/39; el-Mü'minûn 23/85-87-89; en-Neml 27/59; el-Ankebût 29/42; es-Sebe 34/3; Sâd 38/58; el-Mü'min 40/26; es-Saff 61/14.

<sup>34</sup> Tefsirde geçtiği bazı yerler için bk. el-Bakara 2/10; el-En'âm 6/95, 119; el-A'râf 7/150; İbrahim 14/19; en-Nahl 16/37; el-İsrâ 17/90; el-Mü'minûn 23/110.

<sup>35</sup> Tefsirde geçtiği bazı yerler için bk. el-Bakara 2/6, 132, 184; el-Mâide 5/2, 89; el-Enfâl 8/18; et-Tevbe 9/107; el-Hicr 15/40; en-Nahl 16/80; el-İsrâ 17/93; el-Ahkaf 46/20; el-Fetih 48/29; et-Tür 52/37; en-Necm 53/11; er-Rahmân 55/78; es-Saff 61/14; el-Meâric 70/1.

<sup>36</sup> Tefsirde geçtiği bazı yerler için bk. geçtiği yerler için bk. el-Bakara 2/67; 85; 196, 275; en-Nisâ 4/40; el-Mâide 5/89; el-En'âm 6/57, 105; el-A'râf 7/127; el-Enfâl 8/18; el-Hûd 11/81; Yûsuf 12/12; el-Kehf 18/36; el-Mü'minûn 23/20; el-Müzzemmil 73/9; en-Nâziât 79/18; el-Abese 80/6; eş-Şems 91/15.

<sup>37</sup> Tefsirde geçtiği bazı yerler için bk. el-Bakara 2/196; Âl-i İmrân 3/160; el-En'âm 6/105; el-İsrâ 17/92; el-Ankebût 29/56; Sâd 38/63; el-Mü'min 40/26.

<sup>38</sup> “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ قِي آيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْآيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَوْ كِسْفَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۚ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَلِكَ كَفَّارَةُ آيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْذَرُوا ۚ آيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” (Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefâreti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah âyetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz.) el-Mâide 5/89.

<sup>39</sup> Sa'lebî, “عَقَّدْتُمُ” kelimesinde kıraat ihtilafını zikrederken her ne kadar Hicâz ve Basra kurrâsının bu şekilde şeddeli okuduğu zikretmiş olsa da Kûfe ehlinde olan Âsım'ın râvisi Hafs da mezkûr kurrâyâ muvafakat etmiştir. Dolayısıyla tahfifli olarak okuyan Ehl-i Kûfe içerisinde Âsım'ın diğer

Ebû Ubeyd'in teşdid ile olan kıraatte tefe'ul babının bir özelliği olarak bir şeyi defalarca yapma kastının olduğunu; âyetin bu şekilde okunduğunda bir kez edilen yeminin ancak defalarca bozulduğu takdirde keffaret gerekeceğini, bu durumun da genel icmânın hilafına olduğunu söylediğini nakletmiştir. Sa'lebî, esasen kurrânın çoğunluğunun tefe'ul babından olan kıraatinin mânayı tekit etmek için olduğunu, dolayısıyla kurrânın kastının çokluk olmadığını dile getirmiştir.<sup>40</sup>

Sa'lebî, Şâm kurrasının "عَقَدْتُمْ" kelimesini müfâ'ale babından "عَاقَدْتُمْ" şeklinde tek bir yemin mânasında okuduğunu ve Arapların "عَاقَاكَ/Allah sana afiyet versin" sözünde olduğu gibi bu türden kullanımlarının olduğunu ifade etmiştir. Son olarak şâz kıraat imamlarından olan A'meş, mezkûr âyeti "بِمَا عَقَدْتَ الْإِيمَانَ" şeklinde okuyarak âyetteki fiili "الْإِيمَانَ" kelimesine hamletmiş ve Bakara 2/225'deki "وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ فَلُوْبِكُمْ" (Fakat kalplerinizin yöneldiği yeminden sorumlu tutar.) âyetinde olduğu gibi niyet edilerek kasten yapılan yemin mânasını murat etmiştir.<sup>41</sup>

Konu ile alakalı ikinci ve son örnek el-Enfâl Sûresi'nde "ذَلِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدِ" (İşte size lutfu! Allah inkâr edenlerin tuzaklarını hep bozmaktadır.)<sup>42</sup> âyetindeki "مُوهِنٌ" kelimesinde gerçekleşen kıraat ihtilafıdır. Sa'lebî'nin belirttiğine göre Hicâz, Şâm ve Basra kurrâsı mezkûr fiili tefe'ul babından "مُوهِنٌ", sonrasında gelen "كَيْدِ" kelimesini nasb olarak "كَيْدِ"; Kûfe ehli aynı fiili tahfif ve tenvin ile "مُوهِنٌ" sonrasındaki kelimeyi diğer kurrâ gibi nasb üzerine "كَيْدِ" şeklinde okumuştur. Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim Kûfe kurrasının kıraatini tercih etmiştir. Hasan-ı Basrî, Ebû Recâ el-Utâridî (ö. 105/723-24 [?]), İbn Muhaysın, A'meş ve Hafs tahfif ve izafet ile "مُوهِنٌ كَيْدِ" şeklinde okumuşlardır. Sa'lebî, kurrânın çoğunluğunun "مُوهِنٌ كَيْدِ" kıraatinin "Allah kâfirlerin tuzağını zayıflatacaktır." şeklinde gelecek zaman mânasında olduğunu, Kûfe ehlinin ise lisanda hafiflik murat etmeleri sebebiyle tahfif ile "مُوهِنٌ كَيْدِ" kıraatini tercih ettiklerini ve her iki kıraatin de sahih ve fasih olduğunu beyan etmiştir.<sup>43</sup>

---

râvisi olan Ebûbekir Şu'be bulunmaktadır. bk. Ebû Ca'fer, Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr ve Hafs bu şekilde okumuşlardır. bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-İsbahânî İbn Mihrân, *el-Mebsût f'l-kırâ'ât il-'aşr*, thk. Hamza Hâkimî (Beirut: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1408), 163; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/255.

<sup>40</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 11/471-472.

<sup>41</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 11/471-472.

<sup>42</sup> el-Enfâl 8/18.

<sup>43</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 13/54.

Görüldüğü üzere müfessir, kıraatleri naklederken kurrânın çoğunluğunun tercih ettiği kıraati şehir veya bölgelere nispet ederek, aynı bölgeden olup farklı kıraati tercih eden kıraat imamı veya râviyi ise ismen zikrettiği görülmektedir. Örneğin başlık altında verilmiş olan el-Enfâl Sûresi'ndeki ihtilaf ile alakalı son misalde müellif, Ehl-i Kûfe'nin kıraatini zikretmiş sonra yine Kûfe kurrâsından olup onlar gibi okumayan Âsım'ın ravisi Hafs'ın kelimeyi başka şekilde rivayet ettiğini nakletmiştir.

#### 1.4. Mushaf'lara Atıfta Bulunması

Sözlükte “iki kapak arasında, yazılmış sahifeleri ihtiva eden ciltli kitap” mânasına gelen mushaf<sup>44</sup> ıstılahta, “Hz. Ebu Bekir döneminde derlenmiş âyet ve sûrelerin Hz. Osman zamanında bir araya toplanıp cilt haline getirilen; Fâtıha ile başlayıp Nâs Sûresi ile biten kitap” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>45</sup> Hz. Ebû Bekir'in halifeliliği döneminde daha ziyade “suhuf” kelimesi, Kur'ân-ı Kerim cem' edildikten sonra ise ortak görüş olarak “mushaf” tabiri kullanılmaya başlanmıştır.<sup>46</sup> Hz. Osman'ın halifeliliği döneminde büyük gayret gösterilip yazılan ve “Mesâhif-i Osmâniyye” ya da “Mesâhifü'l-emsâr” gibi isimlerle anılan bu mushaf'lar, kuvvetle muhtemel Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şâm olmak üzere çeşitli şehirlere gönderilmiştir. Halife'nin kendisine ayırmış olduğu nüshaya ise “İmam mushaf” ismi kullanılmıştır.<sup>47</sup>

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde Sa'lebî, tefsirinde bazı kıraat farklılıklarına atıfta bulunurken mushafa muvafakat edip etmediği hususunu dile getirmiş,<sup>48</sup> hatta uymadığı noktalarda birtakım eleştirilerde bulunup reddetme yoluna gitmiştir. Bununla beraber bazı zamanlarda ise “Falan mushafta/şu kimsenin mushafında şöyle yazmaktadır.” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Bu çerçevede başta “İmam mushaf” ismiyle zikredilen Hz. Osman'a ait olan mushaf<sup>49</sup> olmak

<sup>44</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1994), 9/41.

<sup>45</sup> Muhammed Recep Fürcânî, *Keyfe nete'eddeb me'a'l-Mushaf* (Kahire: Daru'l-İ'tisâm, 1978), 37-44.

<sup>46</sup> Buna göre Kur'ân metinleri bir araya toplandıktan sonra verilecek isimle alakalı sahabe arasında istişare edilmiş; bazıları tarafından “sifr” ismi teklif edilmiş, fakat bu isim Yahudiler tarafından da kullandığı için kabul görmemiş; Habeşistan civarında mushaf kelimesinin kullanımının yaygın olması üzerine toplanan sahifelere bu ismin verilmesi kararlaştırılmıştır. Bk. Makdisî, *Müşîdü'l-Vecîz*, 64; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/164, 184.

<sup>47</sup> Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muknî' fi rasmî mesâhifi'l-emsâr*, thk. Muhammed Sâdik Gamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.s.), 2/5.

<sup>48</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/438; 7/527.

<sup>49</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/460; 14/598; 15/195; 21/361; 26/472; 28/202.



üzere, Abdullah b. Mes'ûd,<sup>50</sup> Übey b. Ka'b,<sup>51</sup> Âişe,<sup>52</sup> İbn Abbâs<sup>53</sup> gibi sahâbeden önde gelenlerinin mushaflarına bazen de İslâm beldelerine gönderilen mushafıara<sup>54</sup> atıfta bulunmuştur. Buna ek olarak kimi zaman da ilgili kıraatin Hz. Osman zamanında ittifak ile çoğaltılıp gönderilen bahsi geçen mushafın hattına olan uyumuna dikkat çekmek için "المُصْحَفُ/mushaf" veya "رِسْمُ الْمُصْحَفِ/resmü'l-mushaf" ifadelerini kullanmıştır.<sup>55</sup>

Sa'lebî'nin imam mushafa atıfta bulunduğu<sup>56</sup> kıraate el-Fâtiha Sûresi'nde geçen "الصِّرَاطُ"<sup>57</sup> kelimesi örnek olarak verilebilir. Buna göre o, "الصِّرَاطُ" lafzının aslen "س" ile "السِّرَاطُ" şeklinde olduğunu, fakat hem "imam mushafa" muvâfakaten hem de itbâk ve isti'lâ sıfatları cihetinden "ص" harfinin "ط" harfine yakın olması sebebiyle "الصِّرَاطُ" olarak okunduğunu ifade etmiştir.<sup>58</sup> Sa'lebî, mezkûr kelimenin her ne kadar beş vecihle okunduğunu ifade etmiş olsa da bunların arasından en sahih ve fasih olanın "ص" ile okunan vecih olduğunu söylemiş ve bu kıraatin Kureyş lehçesine ait olup "imam mushaf"ta

<sup>50</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/339; 4/137; 5/80; 16/25; 17/445.

<sup>51</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/341, 397; 4/33; 8/267; 10/28; 12/243.

<sup>52</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/381; 22/308.

<sup>53</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 23/420.

<sup>54</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 18/546.

<sup>55</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/250.

<sup>56</sup> Müfesirin "imam mushaf"tan bahsettiği diğer yerler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 22/459; 26/472; 28/202.

<sup>57</sup> Bu kelimeyi on dört kıraat imam ve râvilerinden Kunbül, Ruveys ve İbn Muhaysın aslı üzerine "س" ile "السِّرَاطُ", Halef, Hallâd ve Mutavve'î "ص" harfini "ز"ye işmâm ederek, diğerleri ise mushafta yazdığı şekilde "ص" ile okumuşlardır. bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 105-107; Dimyâtî, *İthâf*, 1/365.

<sup>58</sup> Burada esasen anlatılmak istenen şudur: "ط" harfi kendisinde isti'lâ, itbak, cehr, "س" harfi ise istifâl, hems ve safir sıfatı bulunan harflerdir. Kelimenin aslı olan "الصِّرَاطُ" okunuşunda birbirlerine zıt sıfatlı olan bu iki harf bir araya gelmiştir. Bu durum neticesinde telaffuz esnasında dil ağız içinde zorlanmaktadır. Bu şekilde telaffuzda zorluk olan durumlarda Araplar tahfif ve dildeki selasetin (akıcılığın) sağlanması için kendisinden sonra (ق-غ-خ) veya "ط" bulunan "س" harfini "ص" harfine dönüştürürler. Bu hususiyet ile "ص" isti'lâ ve itbak sıfatları cihetinden "ط", mahreç benzerliği ve safir sıfatı cihetinden ise "س" harfi ile insicam içerisinde olmaktadır. Bu sebeptendir ki "ط" harfiyle uyum içerisinde olması yönüyle en münasip olan harf "ص" harfidir. Detaylı bilgi için bk. Kisâî, *Me'âni'l-Kur'ân*, 60; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 107; Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekî b. Ebî Tâlip, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ*, thk. Muhyiddin Ramadân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/34-35; Fârisî, *el-Hücce*, 1/49-50; İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân*, 1/38; Ukberî, *et-Tibyân*, 1/8; Ukberî, *İmlâ*, 7; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 1/143; Semîn el-Halebî, *Dürru'l-mesûn*, 1/64.

bu şekilde sübut bulduğunu vurgulamıştır. Diğer kıraatlerin hangi lehçelere ait olduğu hakkında bir açıklama yapmayan müfessir, kendi tercihinin de mushaf hattına uygun olan “الصراط” şeklindeki kıraat olduğunu dile getirmiştir.<sup>59</sup>

Sa'lebî, tefsirinde kıraatleri naklederken imâm mushafın dışında kalan mushafırlara da atıfta bulunmuştur. O, kimi zaman farklı kıraatlerin yazılı olduğu mushafırları sahibeye, kimi zaman da yukarıda bahsedildiği üzere “mesâhifü'l-emsâr” ismiyle anılan farklı İslâm beldelerine ait olan mushafırlara nispet ederek kıraatleri nakletmiştir. el-Bakara Süresi'nde “وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ” âyetini<sup>60</sup> naklederken cümlenin başında bulunan “وَوَصَّىٰ” fiilinin Abdullah b. Mes'ûd mushafında “فَوَصَّىٰ”,<sup>61</sup> Medine ve Şâm ehlinin mushafında “وَأَوْصَىٰ” şeklinde yazdığını dile getirmiştir. Ebû Ubeyd, Hz. Osman'ın mushafında mezkûr kelimenin “وَأَوْصَىٰ” şeklinde “elif” ziyadesiyle yazıldığını gördüğünü ifade etmiştir. Diğer kurrâ ise “وَوَصَّىٰ” olarak okumuşlardır. Müellif, buradaki ihtilafın “نَزَّلَ/أَنْزَلَ” fiillerinde olduğu gibi mânaya etki etmeyen iki farklı lugat olduğunu beyan etmiştir.<sup>62</sup>

### 1.5. Arap Lehçelerine Atıfta bulunması

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok lehçeden müteşekkil olan Arap dili ile nâzil olduğu pek çok âyette belirtilen bir husustur.<sup>63</sup> Sa'lebî de kıraat ihtilaflarını aktarırken

<sup>59</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/434-440.

<sup>60</sup> “وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ” (İbrâhim de bu dini oğullarına vasiyet etti, Ya'küb da. “Oğullarım! Allah sizin için bu dini seçti; öyleyse yalnız O'na teslim olmuş mü'minler olarak can verin!” (dediler). el-Bakara 2/132.

<sup>61</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Kirmânî, *Şevâzû'l-Kırâât*, thk. Şimrân el-Acelî (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.), 33.

<sup>62</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/136-137.

<sup>63</sup> İlgili âyetler için bk. Yûsuf 12/2 وَعَلَّكُم تَعْلِيمُونَ “Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.”; er-Ra'd 13/37: وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا حِكْمًا عَرَبِيًّا “Biz Kur'ân'ı işte böyle Arapça bir hüküm ve hikmet olarak indirdik.”; en-Nahl 16/103: لِسَانٌ أَلَدِي يُلْحَدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ “Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir.”; ez-Zümer 39/28: قُرْآنًا عَرَبِيًّا “Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun (Kur'ân'ın) dili ise açık seçik Arapça'dır.”; Tâhâ 20/113: وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا “Böylece biz O'nu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.”; eş-Şuarâ 26/195: مِّنَ الْمُنذِرِينَ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ “Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir.”; ez-Zümer 39/28: قُرْآنًا عَرَبِيًّا “Bilmek isteyenler için âyetleri apaçık hale getirilmiş Arapça okunan bir kitaptır.”; Şûra 42/7: وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ “İşte sana böyle Arapça bir Kur'ân indirdik.”; ez-Zuhuf 43/3: وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

onların kimi zaman Arap lehçeleriyle olan irtibatına dikkat çekmiştir. Bu çerçevede bazen ilgili okuyuşla alakalı kabile ismini zikretmiş, bazen de herhangi bir isim vermeden nakil yaptığı kıraatin farklı lugat veyahut lehçe olduğunu dile getirmiştir. Müellifin eserini incelediğimizde daha önce bahsi geçen Arap lehçelerinin tümünün aksine diğerleri arasında ön plana çıkıp meşhur olanlarına temas ettiğini söyleyebiliriz. O, genel olarak tefsirinde başta Kureyş olmak üzere Hicaz, Temîm, Yemen, Necd, Hevâzîn, Huzeyl, Tihâme, Gatafân, Benî Hâris, Ammân, Esed ve Kays kabilelerinin isimlerini zikretmiş ve çoğu zaman bahsi geçen bu lehçeler arasında mâna değişikliğine sebep olan herhangi bir farklılık olmadığını beyan etmiştir.

Konuyla alakalı ilk örnek el-Enfâl Sûresi'nde bir,<sup>64</sup> er-Rûm Sûresi'nde<sup>65</sup> üç kez geçen "ضَعْفٌ" kelimesidir. Kıraat kaynaklarının ve Sa'lebî'nin belirttiğine göre el-Enfâl Sûresi'nde "ضعفاً" kelimesini mütevâtir kıraat imamlarından İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir ve Kisâî "ض" harfinin zammesıyla "ضَعْفًا", Âsım, Hamza, ve Halef aynı harfin fethası ile "ضَعْفًا" şeklinde, Ebû Ca'fer ise bu formdan farklı cemi olarak "ضَعْفَاء" şeklinde okumuştur.<sup>66</sup> Er-Rûm Sûresi'nde üç kez geçen "ضعفاً" kelimesini ise yukarıda zikredilen kurrâya ek olarak Yahyâ b. Vessâb ve A'meş "ض" harfinin fethası ile "ضَعْفٌ" şeklinde okumuşlardır.<sup>67</sup> Ulemâdan bazıları bu ihtilafın "الْفَرْح" ve "الْقَرْح" kelimelerinde olduğu gibi iki farklı lugat olduğunu söylemiştir.<sup>68</sup> Bahsi geçen okuyuşların her ikisinin de Arap lugatında sülâsî masdar olarak yer aldığı; "ضَعْفٌ" formundaki okuyuşun Kureyşliler, "ضَعْفٌ" formundaki okuyuşun ise Temîmliler tarafından

---

عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ "Anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça Kur'ân olarak indirdik."; el-Ahkâf 46/12  
وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانِ عَرَبِيًّا ...haksızları uyararak için ve iyi yolda olanlara müjde olarak Arap diliyle gelmiş bir kitaptır."

<sup>64</sup> أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا  
"أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ" (Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir.) el-Enfâl 8/66.

<sup>65</sup> اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ  
"الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ" (Sizi güçsüz yaratan, güçsüzlüğün ardından kuvvet veren, kuvvetli halinizden sonra da güçsüz hale getiren ve yaşlandıran Allah'tır. O dilediğini yaratır. O hakkıyla bilendir, üstün kudret sahibidir.) er-Rûm 30/54.

<sup>66</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-bevân*, 13/137; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/277; Fârisî, *el-Hücce*, 4/161.

<sup>67</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 308-309; Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-Keşf*, 1/495; Semîn el-Halebî, *Dürü'l-Mesûn*, 5/636; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/312, 386; Dimyâtî, *İthâf*, 2/83, 359-360.

<sup>68</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, thk. Saîd el-Efgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 562.

kullanıldığı bilinmektedir.<sup>69</sup>

Kıraat âlimleri er-Rûm Sûresi'nde yer alan ilgili kelimedeki kıraat ihtilafını zikrederken Kureyş ehli tarafından uygulanan "ضَعْف" formundaki kıraatin, özellikle Hz. Peygamber'in bizzat kullanmış olduğu lügat olması sebebiyle daha kuvvetli olduğunu zikretmişlerdir.<sup>70</sup> Hz. Peygamber'in söz konusu kelime ile ilgili kıraati hadis kitaplarında şu şekilde geçmektedir:

Bir gün Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'e **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشِبْهَهُ** âyetini<sup>71</sup> okumuş ve bu esnada âyetteki "ضَعْفٍ" kelimelerini "ض" harflerinin fethası ile telaffuz etmiştir. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.v.) o şekilde değil de "ض" harfinin zammesiyle "ضَعْفٍ" şeklinde okuması gerektiğini söylemiştir.<sup>72</sup>

Yine ilgili âyeti Âsım el-Cahderî, er-Rûm Sûresi'ndeki ilgili âyeti **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشِبْهَهُ** şeklinde, mezkûr kelimelerin ilk ikisini "ض" harfinin zammesi, üçüncüsünü ise aynı harfin fethası ile okumuştur. Müellif, Cahderî'nin bu şekildeki okuyuşuyla hem Hz. Peygamber'in kıraati olan Kureyş, hem de Temîm lugatının<sup>73</sup> kıraatini cem'

<sup>69</sup> Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1/355; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Mesûn*, 5/637; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beÿân*, 2/178; Muhaysın, *el-Kirâât*, 1/230.

<sup>70</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 508; Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-Keşf*, 2/186; Ebû Amr ed-Dânî, *Kitabü't-teÿsîr fi'l-kirâati's-seba'*, thk. Otto Pretzl (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1984), 175; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 562; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/345; Ebû'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân min vücûhi'l-irrâb ve'l-kirâât fi cem'i'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979), 2/1042; Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfû fudâilâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate aşar*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407), 2/354.

<sup>71</sup> er-Rûm 30/54.

<sup>72</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/58; Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, ed. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuâd Abdülbâki (Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975), Kırâât, 4.

<sup>73</sup> Hicâz bölgesi içerisinde yer alan Kureyş, Sakîf, Kinâne, Ensâr ve Huzeyl gibi yerleşik Arap kabileleri, bir kelimedeki yanyana gelen fetha-kesre ve fetha-zamme hareketinin telaffuzunda daha hafif olması sebebiyle fethaya, kesre ile zammeye ise daha ince olması sebebiyle çoğu zaman kesre harekete temayül etmişlerdir. Arap yarımadasının orta ve doğu bölgelerinde yaşayan bedevi kabilelerinden Temîm, Kays, Esed, Bekir ise kelimeleri telaffuz ederken daha sakîl olan zamme veya bazen de kesre hareketini kullanmışlardır. bk. Abduh Alî İbrâhîm Râcihi, *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fi'l-Kirâati'l-Kur'âniyye* (Riyad: Mektebetü'l-maarif, 1999), 149-150.

etmeyi murat ettiğini ifade etmiştir.<sup>74</sup>

Konuyla alakalı son örnek ise Âl-i İmrân Sûresi'ndeki “**إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلَهُ**” âyetinde<sup>75</sup> iki defa geçen “**قَرْحٌ**” kelimesidir. Buna göre müellif A'meş, Şu'be, Hamza, Kisâî, ve Halef 'in “**ق**” harfinin zammesi ile “**قَرْحٌ**”, Muhammed b. Es-Sümejfâ'nın “**ق**” ve “**ر**” harflerini fethası ile masdar formunda “**قَرْحٌ**”, diğer kurrânın ise “**ق**” harfinin fethası ile “**قَرْحٌ**” şeklinde okuduğunu nakletmiştir.<sup>76</sup>

Müfessir, kurrânın mezkûr kelimeyi nasıl okuduğunu aktardıktan sonra “**قَرْحٌ**” kıraatinin Abdullah b. Mes'ûd'un, “**قَرْحٌ**” kıraatinin ise Hz. Aişe'nin okuyuşu olup Hicaz ve Tihâme ehlinin lugatı olduğunu bildirmiştir.<sup>77</sup> Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim gibi bazı âlimler Kur'ân-ı Kerim'in Kureyş lehçesi üzerine nazil olması ve Hicaz ehlinin fethalı olan “**قَرْحٌ**” kıraatini benimsemesi sebebiyle, bu okuyuşu diğerinden üstün tutmuşlardır.<sup>78</sup>

## 1.6. Kime Ait Olduğunu Bildirmeden Atıfta Bulunması

Sa'lebî, kıraatleri naklederken çoğu zaman yukarıda zikredildiği üzere kaynaklarını belirterek atıfta bulunmuştur. Bunun yanı sıra bazen de bu hususu müphem olarak, kıraatin kime ait olduğuna işaret etmeden meçhul sîga ile nakletmiştir. Sahih ya da şâz kıraat fark etmeksizin kimi zaman böyle bir usul takip eden müellif, bu tür durumlarda nadiren “**قَرَأَ**”<sup>79</sup>, “**قَرَأَ**”<sup>80</sup> ifadelerini kullanmıştır. İlmî literatürde temrîz sigası olarak zikredilen bu meçhul ifadeler, nakledilen rivayetin sıhhat bakımından diğerleri kadar sağlam olmadığını; dolayısıyla bir ihtimal de olsa kendisinde zayıflık

<sup>74</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 21/178; Hatîb, *Mu'cem*, 5/177.

<sup>75</sup> “**إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلَهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ۚ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ**”  
“**شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الظَّالِمِينَ**” (Eğer siz Uhud'da bir yara aldıysanız bilin ki o topluluk da benzeri bir yara almıştı. O günleri biz insanlar arasında döndürüp duruyoruz ki Allah gerçek mü'minleri ortaya çıkarsın ve uğruna şehitleri olsun diye. Allah, zalimleri sevmez.) Âl-i İmrân 3/140.

<sup>76</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/288.

<sup>77</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/288.

<sup>78</sup> Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 3/339.

<sup>79</sup> İlgili yerler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 14/157, 447; 16/423; 19/370; 22/68; 23/126

<sup>80</sup> İlgili yerler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/290; 9/318; 10/27, 545; 11/546; 14/323; 16/330; 17/10; 18/16; 20/232; 22/235; 25/237; 28/184.

olabileceğini ifade etmektedir.<sup>81</sup> Fakat müfessirin eseri incelendiğinde, mütevâtir ve meşhur olan kıraatleri de temrîz siga ile nakletmesinden hareketle, onun kullanmış olduğu bu tür ifadelerin bir zayıflık alametinden ziyade ihtisar için olduğu söylenebilir.

Bununla beraber Sa'lebî, bir kelimedeki kıraat ihtilafını naklederken kıraat imam veya râvilerini zikrettikten sonra aynı kelime ile alakalı diğer okuyuşları çoğunlukla “*قَرَأَ الْبَاقُونَ*”<sup>82</sup> ve “*قِرَاءَةُ الْعَامَّةِ*”,<sup>83</sup> bazı zamanlarda ise “*وَقَرَأَ بَعْضُهُمْ*”<sup>84</sup> ve “*غَيْرُهُمْ*”<sup>85</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Dolayısıyla müfessir mâlum sîgada nakletmiş olduğu kıraatlerde bile kimi zaman kıraat imamlarının ismini tam olarak zikretmemiş kimi zaman da ilgili kıraatle alakalı kurrâdan birkaçına atıfta bulunmakla yetinmiştir. Bunun asıl sebebi Sa'lebî'nin her ne kadar ileri düzeyde kıraat birikimine sahip olsa da kıraatlere bir kıraat âliminden ziyade müfessir gibi yaklaşması; kıraatlerden istifade etmesinin temel amacının Arap diline ve tefsire katkıları çerçevesinde yararlanmasıdır. İşte bu nedenledir ki o şâz kıraatlerden oldukça fazla istifade etmiş, naklettiği kıraat vecihlerini kimin okuduğundan ziyade nasıl okunduğu hususuna ehemmiyet vererek nakletmiştir.

Sa'lebî, Âl-i İmrân sûresinde “*قَاتِلْ*”<sup>86</sup> âyetindeki “*وَكَايِنٌ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ*” fiilini İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr ve Ya'kûb'un meçhul olarak “*قَاتِلٌ*” şeklinde okuduklarını ve bunun İbn Abbâs'ın kıraati olduğunu nakletmiştir. Müellif bu okuyuşu aktardıktan sonra “*وَقَرَأَ الْبَاقُونَ*” ifadesini kullanmış ve diğer kurrânın müfâale babından “*قَاتِلٌ*” formunda okuduklarını; aynı zamanda İbn Mes'ûd'un kıraatinin de bu şekilde olduğunu söylemiştir.<sup>87</sup> Kaynaklarda “*قَاتِلٌ*” şeklinde

<sup>81</sup> Konu ile alakalı detaylı bilgi için bk. Erdinç Ahatlı, “Temrîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

<sup>82</sup> İlgili yerler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/9; 4/310, 506; 5/25, 37; 9/515; 10/32, 103; 11/477; 12/60, 470, 535; 13/32, 130; 16/234; 21/95, 145; 23/206, 231.

<sup>83</sup> İlgili yerler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/259, 348; 4/82, 437; 5/376; 7/133, 434; 8/235; 9/515; 10/10, 103; 18/356, 406; 20/464; 21/362.

<sup>84</sup> İlgili yerler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/39; 13/137; 14/435; 15/34, 478; 16/309; 17/328; 30/18.

<sup>85</sup> İlgili yerler için Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 21/416; 22/90, 222; 23/268, 312; 27/337; 28/69, 263.

<sup>86</sup> “*وَكَايِنٌ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهِنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ*” “*الصَّابِرِينَ*” (Nice peygamber vardır ki onunla birlikte birçok Allah erleri savaştılar. Allah yolunda başarılarına gelenlerden ötürü gevşemediler, yılmadılar, boyun eğmediler. Allah, sabredenleri sever.) Âl-i İmrân 3/146.

<sup>87</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 217; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 175; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*,

mâlum olarak okunduğu zaman âyet “Nice peygamberler vardır ki, beraberlerinde birçok topluluk bulunduğu bir halde savaştılar.” anlamına; “قتل” şeklinde meçhul olarak okunduğu zaman ise “Nice peygamberler vardır ki beraberindeki toplulukla birlikte öldürüldüler.” anlamına gelmektedir.<sup>88</sup>

Sa'lebî, el-Ahzab sûresinde “وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ” âyetindeki<sup>89</sup> kıraat ihtilafını naklederken “وَقَرْنَ” fiilini Ebû Ca'fer, Şeybe ve Âsım'ın “ق” harfinin fethası, diğer kurrânın ise “وَقِرْنَ” şeklinde kesresiyle okuduklarını söylemiştir. Fiili “وَقَرْنَ” olarak okuyanlar “وَأَقْرُنَّ” (Evlerinize yerleşin; karar kılın.) mânasında okumuşlardır. Zira Arapların “قَرَرْتُ فِي الْمَكَانِ” ve “أَقْرُ قَرَارًا” gibi kullanımları mevcuttur. Dolayısıyla müfessir başka Arap lugatlarında bu tür kullanımların söz konusu olduğuna değinmiş ve fiilin nasıl bu forma girdiğini örneklerle izah etmiştir. Buna göre “قَرَرْتُ” kelimesinin ayne'l-fiilindeki “ر” harfi hazfolmuş, mahzûf olan bu harfin harekesi kendisinden önceki “ق” harfine geçmiştir. İbn Ebî Able, bahse konu olan fiili “قَرَرْتُ-أَقْرُ قَرَارًا” şeklinde telaffuz edenlerin lugatında kelimenin aslı üzerine “وَأَقْرُنَّ” olarak okumuştur. Sa'lebî, bu okuyuş ile alakalı her ne kadar Arapların ileri gelenleri bu kıraati kabul etmemiş olsa da Ebû Ubeyd'in “وَأَقْرُنَّ” kıraatini câiz görüp buna el-Vâkıa Sûresi'ndeki “فَطَلْتُمْ”<sup>90</sup> âyetini örnek olarak getirdiğini nakletmiştir. Müellif, “وَقِرْنَ” formunda okuyan diğer kurrânın fiili “أَلْقَرَارُ” masdarından türemiş emir olarak okuduklarını, yine Arapların “وَقِرْ فُلَانًا- قَرِّ وَقَرًا” şeklinde kullanımları olduğunu dile getirmiştir.<sup>91</sup>

## Sonuç

Kıraat ilminde bir dönüm noktası olarak görülen İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a* isimli eseriyle “yedi kıraat” ifadesi literatürde yerini almış, İbn Mihrân en-

9/317-318; Dimyâtî, *İthâf*, 1/489.

<sup>88</sup> Fârisî, *el-Hücce*, 3/84; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 175-176; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/359-360.

<sup>89</sup> “وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا” (Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor.) el-Ahzab 33/33.

<sup>90</sup> “لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكُهُونَ” (Dileseydik onu kuru bir çöpe çevirirdik de şaşırır kalırdınız.) el-Vâkıa 56/65.

<sup>91</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 21/416-417.

Nîsâbü'rî ise *el-Ğâye fi'l-kırâti'l-'aşr* adlı eseriyle “kıraat-i ‘aşere” tasnifini ilk kez ortaya koymuştur. Bu bağlamda Sa‘lebî, tefsirini her ne kadar bu iki âlimden sonra kaleme almış olsa da kanaatimizce kıraatlerin “seb‘a” ya da “aşere” şeklinde henüz yaygınlık kazanmaması sebebiyle, kıraatleri zikrederken tasnif içeren bir ifade kullanma ihtiyacı hissetmemiştir.

Sa‘lebî, bazı müfessirlerin aksine, tefsirinde âyetlerdeki ihtilafları naklederken yalnızca mütevâtir kıraat imam ve ravileri değil, şâz kıraat imamları olarak bilinen İbn Muhaysın, Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve A‘meş gibi isimleri; ayrıca sahabe, tâbiîn ve daha sonraki nesilden olan kurrânın okuyuşlarını da nakletmiştir. Bu bağlamda müfessirin şâz kıraatlere fazlaca yer vermesinin sebebi olarak özellikle sahabe ve tâbiîn kıraatlerinin âyetlerin izahlarına yaptıkları katkı gösterilebilir. Bununla beraber şâz da olsa bu kıraatlerin birebir sahih rivayetle aynı olması veya şekil yönüyle benzerlik göstermesi gibi sebeplerden dolayı mütevâtir okuyuşlara referans olarak getirilmiştir. Bahsedilen bu hususlardan dolayı Sa‘lebî sahabe ve tabiînden gelen rivâyetlere oldukça fazla önem vermiştir.

Müellif, kurrânın buldukları yerlere atfen Ehl-i Mekke, Ehl-i Medine, Ehl-i Basra, Ehl-i Kûfe, Ehl-i Şâm; kimi zaman Mekke ve Medine kurrâsı için Ehl-i Hicaz kimi zaman da Kûfe ve Basra kurrâsını kastederek Ehl-i Irak ifadelerini kullanmıştır. Yine başta “imam mushaf” ismiyle zikredilen Hz. Osman olmak üzere, Abdullah b. Mes‘ûd, Übey b. Ka‘b, Âişe, İbn Abbâs gibi sahabeden önde gelenlerin mushaflarına bazen de İslâm beldelerine gönderilen mushafırlara atıfta bulunmuştur. Sa‘lebî, kimi zaman da kıraatlerin Arap lehçeleriyle olan irtibatına işaret etmiştir. Müfessirin Arap lehçelerinden başta Kureyş olmak üzere Hicaz, Temîm, Yemen, Necd, Hevâzîn, Huzeyl, Tihâme, Gatafân, Benî Hâris, Ammân, Esed ve Kays lehçelerinin isimlerini zikrettiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber müfessir çoğu zaman bahsi geçen lehçeler arasında anlam cihetinden herhangi bir değişiklik olmadığını sık sık dile getirmiştir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdülhamit. “Kıraat”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Celâleddin es-Süyûtî. *el-İtkân fi ‘Ulûmi'l-Kur‘ân*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Mısır: el-Hey‘etü'l Mısıriyye, 1974.
- Dânî, Ebû Amr. *el-Muknî’ fi rasmî mesâhifi'l-emsâr*. thk. Muhammed Sâdik Gamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.s.



- Dânî, *Kitabü't-teysîr fi'l-kıraâtî's-seba'*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1984.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfû fudâlâi'l-beşer bi'l-kırââtî'l-erbe'ate aşar*. thk. Şa'ban Muhammed İsmail. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. Ebû Bekir el-Halebî, İbnü'l-Kabâkîbî. *İzahü'r-rumûz ve miftahü'l-künûz*. thk. Ahmed Halit Şükri. Dâru Ammar, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. thk. Süleymân b. Sâlih el-Hazfî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Enîs, İbrahim. *fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısıriyye, 1974.
- Erdoğan Ahatlı. "Temrîz". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/433-434. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hüccetü li'l-kurrâi's-seb'a*. thk. Bedruddîn Kahvecî, v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1407.
- Fârisî, Ebu'l-Hasan Abdulgafir b. İsmail Abdulğafir. *el-Muntehab mine's-Siyâk*. thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz. Beyrut: Dâr-u Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1989.
- Fürcânî, Muhammed Recep. *Keyfe nete'eddeb me'a'l-Mushaf*. Kahire: Daru'l-İ'tisâm, 2., 1978.
- Hanay, Necattin. Kur'ân Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc Ve Taberî Örneği. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Hatîb, Abdüllatif. *Mu'cemü'l-Kırâât*. Dimaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebû Dâvûd. *Kitâbü'l-Mesâhif*. ed. A. Jeffery. Kahire, 1355.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hüccetü fi'l-kırâ'âtî's-seb'*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1979.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyyet*. thk. Mustafa Sekkâ-İbrâhim Ebyârî- Abdülhâfîz Şelebî. Beyrut: Daru İhyâi't-türâsü'l-Arabiyye, 1971.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadır, 1994.
- İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-İsbahânî. *el-Mebsût fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*. thk. Hamza Hâkimî. Beyrut: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 3. Basım, 1408.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâât*. thk. Saîd el-Efgânî.

- Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Lü'lüe, 2017.
- İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Zekeriyya Umayrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, *Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Mısır, 3.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed. el-Beyân fî Ğarîbi *İ'râbi'l-Kur'ân*. thk. Tâhâ Abdül'l-Hamîd. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1980.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Lubâb fî tehzîbi'l-ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu musannifi'l-kütübü'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- Kerîm, Muhammed Riyâd. *el-Müktedâb fî lehecâti'l-Arap*. Tanta, 1996.
- Kirmânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-Kırâât*. thk. Şimrân el-Acelî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.
- Kisâi, Ebü'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. İsâ Şehhâte. Kahire: Dâru Kabbâ, 1998.
- Makdisî, Ebü Şâme. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdir, 1975.
- Mekkî b. Ebî Tâlip, Ebü Muhammed b. Hammuş b. Muhammed. *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb' ve 'İlelihâ ve Hicecihâ*. thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kırâât ve eseruhâ fî ulûmi'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984.
- Nehhâs, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî. *İ'râbü'l-Kur'ân*. ed. Halid Ulyâ. Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, 2008.
- Râcihî, Abduh Alî İbrâhîm. *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fi'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*. Riyad: Mektebetü'l-maarif, 1999.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Hâlid b Ali el-Ğâmidî v. dğr. 33 Cilt. Cidde: Daru't-Tefsir, 2015.
- Sem'ani, Ebü Sa'd Abdülkerim b Muhammed b Mansur el-Mervezi. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-, Bârûdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrahim. *ed-Dürü'l-Mesûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-. Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır:

el-Hey'etü'l Mısıriyye, 1974.

Süyûtî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. thk. Ali Muhammed U'mer,. Mektebetu Vehbe, 1976.

Tirmizî, Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. ed. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâki. Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987.

Ukberî, *İmlâü mâ Menne bihi'r-Rahmân min Vücûhi'l-İ'râb ve'l-Kırâât fi Cemî'i'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh. *Mu'cemu'l-Udebâ*. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1999.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs, ts.

Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.



# Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsibi'l-Ünsiyye İsimli Eserindeki Kerâmet Anlayışının Kelam ve Tefsir Geleneği Açısından Değerlendirilmesi

**Öz:** Kerâmet kavramının, kesin olmamakla birlikte IX. asrın ikinci yarısında bir terim olarak kullanıldığı görülmektedir. Türklerin eski inançlarında mevcut olan şamanın sıradan insanlarda görülmeyle doğaüstü güçler göstermesi inancı, İslamlaşma sürecinde veli inancı ile yeni bir form kazanarak devam etmiştir. Zamanla tarikat kurucularının veya şeyhlerin tanıtıldığı ve övüldüğü menâkıbnâmeler yazılmıştır. Bu eserlerde kerâmet menkıbeleri, insanüstü özellikler atfedilerek anlatılmakla birlikte, dikkatli ele alındıklarında yazıldıkları dönemin kültürel, dini, sosyal ve siyasi bakış açılarını da ortaya koydukları görülmektedir. Horasan erenleri olarak da isimlendirilen Türk mutasavvıfların büyük bölümünün XIII. yüzyılın ilk yarısında Moğol istilasından kaçarak özellikle Doğu ve Orta Anadolu'ya yerleştikleri görülmektedir. Bu mutasavvıflar, yerleşik halkın inançlarına saygı duymakla birlikte kendi inançlarını da özellikle hümanist uygulamaları ile yaygınlaştırmıştır. Elvan Çelebi'nin ailesinin de bu mutasavvıf ailelerden birisi olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada, Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye isimli eserinde onun ailesine mensup silsiledeki şeyhlerin kerâmet anlatımları, kelam ve tefsir literatüründeki kerâmet bağlamında değerlendirilecektir. Fehrese ve mu'cem literatürü, ilimle geçen bir ömrün hâsılası olarak sema, kıraat ve icazet gibi makbul metodlarla rivayet, bir âlimin rihle haritası, bir fehresenin inşası ve en fazla okunan hadis eserleri gibi bilgilere yer verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Tefsir, Kerâmet, Evliya, Menâkıb, Elvan Çelebi.

**Evaluation of Understanding of Karâmahin AlwanChalabi's Manâqib al-Qudsiyya fî Manâsibi al-Unsiyya in terms of KalamandTafsirTradition**

**Abstract:** It is seen that the concept of karamah was introduced as a term in the second half of the 9th century, not certain though. The belief that the shaman, which appears in the old beliefs of the Turks, demonstrates supernatural acts that are not seen in ordinary people, continued by gaining a new form with the belief of wali in the Islamization process. Over time, manâqibnâmas were written in which the founders of the order or sheikhs were introduced and praised. In these works, the tales of karâmah are told by attributing superhuman characteristics, and when carefully considered, it is seen that they reveal the cultural, religious, social and political perspectives of the period in which they were written. It is seen that most of the Turkish Sûfis, also known as Khorasan saints, escaped from the Mongol invasion in the first half of the 13th century and settled in Eastern and Central Anatolia. These Sûfis, while respecting the beliefs of the settled people, also spread their beliefs, especially with their humanist practices. It is known that Alwan Chalabi's family is one of these sûfi families. In this study, the karamah narratives of the sheikhs in the lineage belonging to his family in Alwan Chalabi's work Manâqib al-Qudsiyyawill be evaluated in the context of karamah within the science of kalam and tafsir.

**Keywords:** Kalam, Tafsir, Karamah, Awliya, Manâqib, AlwanPasha (AlwanChalabi).

Özden  
KANTER\*  
Ömer  
DİNÇ\*\*

\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, E-Posta: ozdenkanter@hitit.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3728-7183>.

\*\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, E-Posta: omer\_dinc25@hotmail.com - :ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3571-5204>.

## Giriş

Menâkıbnâmeler, inançların metodolojik bir şekilde tahlil edilmesi açısından önemli belgelerdir. Zira menâkıbnâmeler kaleme alındığı toplumun, inanç, sosyal hayat, toplumun içerisinde bulunduğu siyasi durum gibi unsurlarını kapsayan kültürünü anlayabilmek açısından kaynaklık teşkil eden eserlerdir. Özellikle Anadolu'da yazılmış olan evliya menkıbelerinin, halkın daha önceden sözlü anlatım yoluyla inanca dahil edilmiş aktarımlarının yazıya geçirilmiş hali olarak düşünmek mümkündür. Yazar, içinde yetiştiği tarikatın mensubu olan edebi yönü güçlü birisi olabildiği gibi zaman zaman da tarikat dışından olabilmektedir.<sup>1</sup> Bu menkıbelerin konusu, Hz. Peygamber döneminde yaşamış sahabeyle ilgili olağanüstü anlatımlar ile önceki dini metinlerde nakledilen peygamberlerle alakalı anlatımların değiştirilerek evliya için uyarlanması ve mitolojik anlatımlar, destan ve masalların İslamî formlarla birleştirilerek yeniden yorumlanması şeklinde de karşımıza çıkabilmektedir. Anadolu'da menkıbelerin yazılı hale getirilmesinde, velilerin ve tarikatların, özellikle devlet otoritesi tarafından kabul görmesi ve meşruiyet kazanması amacının ön plana çıktığı ifade edilebilir. Bununla birlikte menkıbenin, tarikatın kurucusu veya silsileyi devam ettiren veliye atfedilen olağanüstü güçlerin, tarikatın genişlemesiyle onun değerli kılınması açısından önemli bir unsur olarak görünmektedir. Bu meşrulaştırma ve propaganda yöntemi, kutsalın tecelli ve tezahürüne inanan insanlarda zaten mevcut bir olgu olarak varlığını devam ettirmiş olmasından dolayı toplum tarafından kabul edilmesi de oldukça kolay olmaktadır. Nitekim evliya kerâmetlerinin benzerlikleri itibarıyla küçük farklılıklar olmasına rağmen peygamberlere has bir özellik olarak kabul edilen mucizenin bazı özellikleri ile örtüştüğü fark edilmektedir. Dolayısıyla mucize kavramının, kerâmet kavramı ile ilişkilendirilmesi neticesinde kerâmet anlayışının yerleşmesine zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.

Anadolu'da yaygın olan ve bir inanç nesnesi olarak kabul gören evliya/veli kabulü ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kerâmet inancı elbette ki Anadolu'da birdenbire ortaya çıkmış bir olgu değildir. Veli kavramının bugün zihinlerde oluşturduğu Allah dostu olması ve bununla beraber kendisinde, sağlığında veya ölümünden sonra olağan üstü güçlerin ortaya çıktığı ve müntesiplerine yardım edeceğine inanılmasının, özellikle tasavvuf ekolleri tarafından ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu durumu kolaylaştıran etmenlerin başında ise önceki inanç ve kültürlerin etkisi gelmektedir. Anadolu, konumu itibarıyla gerek pagan inançlara sahip toplulukların, gerekse vahiy kaynaklı dinlere sahip olanların yaşadığı topraklar olmuştur. Geleneksel pagan inançlarında, atalar

---

<sup>1</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür tarihi Kaynağı Olarak Manakıbname* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi,1992), 37.

kültü ön plana çıkmakta ve bu külte tazim önem arz etmektedir. Toplumsal karizmatik önderlerde kutsal gücün tezahürü inancı, onların hayattayken ve öldükten sonra Tanrı ve yeryüzü ile bağlarını devam ettirdikleri, kendilerine tazim gösterenlere ise koruyucu ve kurtarıcı özelliklerinin olduğu kabulüne sebep olmuştur.<sup>2</sup> Eski Türklerde atalara ait hatıralar kutsal kabul edilmiş, mezarları için kurganlar inşa edilmiş, balballar dikilmiş ve her yıl ölen atalar için merasimler düzenlenmiştir.<sup>3</sup> Bu tazimin Hristiyan inançlarında da azizlere aynı anlamın yüklenmesi ile var olduğu görülmektedir.<sup>4</sup> İleride açıklayacağımız Müslüman sûfi geleneğinin kabullerindeki veli algısının da etkisi ile İslam'ı kabul eden Türklerde bu inancın heterodoks bir şekilde Anadolu'da evliya ve onların kerâmetleri bağlamında devam ettiği ifade edilebilir.

Velilere has kabul edilen kerâmet kavramı sözlükte, eli açıklık, cömertlik, şeref ve fazilet, kolaylıkla vermek<sup>5</sup> anlamında kullanılmakla birlikte Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın sıfatlarından birisi olarak kullanıldığında O'nun her durum ve zamanda nimet vermesi,<sup>6</sup> insan için kullanıldığında ise, onun hal ve hareketlerinde ortaya çıkan takdir edilmeye değer ahlak ve fiiller anlamında<sup>7</sup> olduğu görülmektedir.<sup>8</sup> Kerâmet kavramının sözlük anlamında da Kur'an-ı Kerim'de de bugün kabul edilen şekli ile olağanüstülükler anlamında olmadığı açıktır. Kavram, duyulduğunda zihinlerde uyandırdığı anlamını terim anlamından almaktadır. Terim anlamı ise, nübüvvet iddiası olmayan bir şahıs tarafından ortaya çıkan olağanüstü hadisedir.<sup>9</sup> Bu tanım, genel çerçevesine bazı unsurlar ilave edilerek genişletilmiş, kerâmetin doğrudan kulun fiiline bağlanamayacağı, sözü edilen olağanüstü hadisenin Allah'ın kudreti ve fiiline dayalı olarak mümkün olabileceği belirtilmiştir.<sup>10</sup> Kavramın terim anlamındaki

<sup>2</sup> Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 21.

<sup>3</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999), 306.

<sup>4</sup> Franz Babinger- Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 29.

<sup>5</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), "krm", 5/3861; SeyyidŞerîfCürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el- Mişâvî (Kahire: Dâru'l-Fudeyle, ts.), "krm", 154.

<sup>6</sup> en-Neml 27/40.

<sup>7</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>8</sup> Râğib el- İsfehânî, *el-Müredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil İ'tânî (Beyrut: Dâru'l Maarife, 2010), 431.

<sup>9</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el- Mişâvî (Kahire: Dâru'l-Fudeyle, ts.), 154.

<sup>10</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmûd Ömer Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 8/314; Saduddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1989), 5/72.

“nübüvvet iddiası olmamak” şartının peygamberlere has olan mucize kavramı ile benzerliğinin olduğu ve bu duruma Müslüman alimlerin karşı çıkışları gerekçe oluşturmaktadır. Bu itirazlara rağmen mucize tanımını yapan alimlerin bazıları, mucizeyi peygamberlerde veya kerâmet sahibi velilerde ortaya çıkan olağanüstü hal olarak tanımlamakta,<sup>11</sup> mucize ile kerâmet kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadırlar. Mucize ve kerâmet arasındaki asıl fark nübüvvet iddiasında bulunulup bulunulmamasıdır ve tehadf gösterip gösterilmemesidir. Mucizede nübüvvet iddiası mevcutken kerâmette bu iddia bulunmamaktadır. Bu farkla birlikte mucizelere ait şartların hepsi veya büyük bir çoğunluğu kerâmette de bulunur. Hatta sûfilerde, nebiler için verilen mucize ayrıcalığının veliye verilmesini reddetmenin küfür olduğu görüşünün ağır bastığı ifade edilebilir. Çünkü onlara göre Allah, nübüvvet delilini peygamberden sonra velilerde kerâmetleri açığa çıkararak devam ettirmektedir.<sup>12</sup> Zira kerâmet fiili de mucize gibi âdeti nakz etmekte ve kendisinden ortaya çıkan kişiye ayrıcalık ve fazilet kazandırmaktadır.<sup>13</sup> Mucize ve kerâmet arasındaki benzerlikler dolayısıyla peygamberden sonra kerâmetin peygamberin nübüvvetinin doğruluğu ve risaletinin hakikatini desteklemek mahiyetinde olduğu iddia edilmiştir.<sup>14</sup> Peygamberin nübüvvetinin ispatı Kur’an ile sabitken, peygamberden sonra yaşayan velilerin bu durumu teyit etmelerine ihtiyaç olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur.

Kerâmet konusu, kelim ilmi içerisinde nübüvvet, mucize, peygamber-veli kavramları üzerinde detaylı çalışma gerektiren, her biri ile ilgili müstakil çalışmalarla ele alınacak konulardır. Nitekim belirttiğimiz konularda yapılmış değerli çalışmalar bulunmaktadır.<sup>15</sup> Bunun yanında Elvan Çelebi'nin hayatı ve

<sup>11</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l- Kütübül-İlmiyye, 1981), 170.

<sup>12</sup> Ali b. Osman Cüllâbî el- Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. İmâd Abdul Himâdî Gandîlî (Kahire: Metâlibu'l-Ehrâm, 1974), 2/ 447.

<sup>13</sup> Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 335.

<sup>14</sup> Aliyyu'l-Kari, *Şerhu Kitâbi Fıkhi'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 114;Ebu'l-Muin Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, thk. Claude Salame (Dimaşk:y.y., 1993), 1/537.

<sup>15</sup> Bu hususta yapılan çalışmalar için bk. Mehmet Sait Şimşek, “Kerâmet”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1990), 105-116; Salih Sabri Yavuz, “Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Kerâmet”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2005); 91-116; Murat Serdar, “Ehl-i Sünnet İnançında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi”, *Bilimname*, 8/19 (2010), 25-46; Hayati Aydın, “İslam İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidraç Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 17/32 (2015), 105-137; Veysel Ünverdi, “İslam Kelamı Açısından Mucize-Kerâmet İlişkisi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2020), 239-251;Yusuf Şevki Yavuz, “İslâm Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet İnançına İtikadî Mezheplerin Bakışı”, *İslam Düşünce Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer, 2017), 113-150; Mustafa Çağrı, 214



bahsi geçen eserleri hakkında da yapılmış bazı akademik çalışmaların olduğunu da belirtmeliyiz.<sup>16</sup> Biz bu çalışmada, diğer araştırmalardan farklı olarak onların değinmediği ve üzerinde durmadığı Elvan Çelebi'nin bahsi geçen eseri içerisindeki kerâmet ile ilgili anlatımlarını ele almayı uygun gördük. Zira bu çalışmamızda kerâmet kabullerinin, eski Türk inançlarında bulunan, İslami gelenekle de devam eden bir mesele olarak Elvan Çelebi'nin sözü edilen eserinde nasıl yer bulduğuna dikkat çekmek istedik. Bu noktada Elvan Çelebi'nin kerâmet konusundaki yaklaşımını tahlil etmeden önce kelam ve tefsir geleneğinde “kerâmet” olgusuna dair tutumların neler olduğuna dair genel bir çerçevenin çizilmesinin faydalı olduğunu düşünmekteyiz. Öyle ki bu hususta aktarılacak olan bilgiler, Elvan Çelebi'nin kerâmet meselesine ilişkin anlayışının nereye tekabül ettiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

## 1. Genel Hatlarıyla Kelam ve Tefsir Literatüründe Kerâmet Meselesi

Ataerkil toplumlardan itibaren Tanrı ile sıradan insan arasında iletişimi sağlayan kutsal ve diğerlerinden ayrıcalıklı bir konumda bulunan insanların olduğu kabul edilmiştir. Pagan inançlarda, bu insanlar yarı tanrı özellikler taşıırken vahiy kaynaklı dinlerde bu kişiler peygamberler olmuştur. Toplumlarda peygamberlerden sonra onların konumunda olmasa bile yine Tanrı ile iletişiminin diğer insanlardan daha güçlü, doğaüstü ayrıcalıklara sahip olduğuna inanılan insanlara kutsallık atfedilmiştir. Babil ve Mısır topluluklarının inançlarında bu kişiler Tanrı'nın gücünün yeryüzündeki tezahürü olan rahiplerken, eski Türklerde şamanlar, Hristiyanlarda azizler olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>17</sup>Tarih boyunca ticaret ve göçler gibi sebeplerle toplumların kültürel etkileşimleri ile inançsal formlarının da etkileşim içerisinde olması kaçınılmazdır. Bu sebeple Müslüman gelenekte Kur'an'ın belirlediği inanç esaslarından olmayan bazı meselelerin kültürel aktarımlar yoluyla inanç nesneleri şeklinde kabul edildiğini görmekteyiz. Özellikle sünni Müslüman gelenekte itikadi bir anlam kazanan kerâmet inancı da bu

---

*Kutsiyet, Velayet, Kerâmet-İslami Kaynaklarda Nasıl Anlaşıldı? Günümüzde Nasıl Anlayabiliriz?*, (İstanbul: Kuramer, 2021), 1-75; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, (İstanbul: Sûfi Kitap, 2017), 63-170.

<sup>16</sup> Elvan Çelebi hakkında yapılmış bazı çalışmalar için bk. Ümit Tokatlı, “Elvan Çelebi'nin Eseri (El)-Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi' (il) Menâsibi'l-Ünsiyye”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/1 (1987), 165-171; Muhammed Koç, “Elvan Çelebi'nin Hayatı, Tasavvufi Görüşleri ve Menâkıbu'l-Kudsiyye Eseri”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 16/32 (2022), 89-100; Ahmet Yaşar Ocak, İsmail Erünsal, “Elvan Çelebi'nin Menâkıbnâmesi Hakkında”, *Türk Kültürü*, 24/270 (1985), 374-381.

<sup>17</sup> Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), 142.

bağlamda değerlendirilebilir.

Kerâmet kavramının itikadi bir mesele olarak ortaya çıkışı ile ilgili kesin bilgiler bulunmamakla birlikte, bu kavrama M. IX. yüzyılın ikinci yarısında sünni sûfiler tarafından kelami bir anlam yüklendiği ifade edilebilir.<sup>18</sup>Sünni gelenekte kerâmet inancının kabul gördüğü ve ispatı için başta Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar ve bazı sahabîlere atfedilen bu bağlamdaki rivayetlerle desteklendiği görülmektedir. Kendisinde kerâmet zuhur eden kişilerin, toplum nezdinde dini bir ayrıcalık kazandırılmaya çalışıldığı ve büyük ölçüde başarılı olduğu söylenebilir.<sup>19</sup> Zira itikadi olarak kabul edilen bir meseleyi reddetmek veya eleştirmek olumsuz tenkitlere maruz kalınmasına sebep olmaktadır. Bu gerekçenin etkisi ile olsa gerektir ki bazı kaynaklarda müellifin değinmediği konuların sonraki dönemlerde esere ilave edildiği ve Müslüman toplum nezdinde itibar gördüğü de görülmektedir. Nitekim ilk dönem kaynaklardan olan Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) *Fıkhü'l- ekber* isimli eserinde geçen "Evliyanın kerâmeti haklıdır."<sup>20</sup> ifadesinin kerâmetin ispatına dair delil olarak kullanılmasına rağmen, bu esere müellifin kendisine ait olmayan cümlelerin sonradan ilave edilmesine dair bazı iddiaların olduğunu da dikkate alırsak onun bu ifadeyi söylemiş olmasına da şüpheyle bakılabilir.<sup>21</sup> Onun döneminde Şiilik, tekfir gibi konuların öne çıktığı görülmektedir. Müslüman gelenekte, mucize ve bununla bağlantılı olarak kerâmet kavramları, Tanrının mutlak kudreti ve yaratılmışlara müdahalesi olarak değerlendirilmiştir.

İmam Eş'arî (ö. 324/935-36), fırkaların kerâmet konusunda ayrıştıklarını, bazılarının peygamberler dışındaki insanların mucize göstermesinin imkânsız olduğunu söylerken, bazılarının da sadece nübüvvet iddiasında bulunmayan salih kişilerin olağanüstü haller gösterebileceğini kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>22</sup> Ehl-i sünnet kelimcilerin büyük çoğunluğu da sûfiler gibi kerâmetin varlığını kabul etmektedir. Sünni geleneğin, tasavvufi oluşumların etkisi ile genel anlamda velilerin kerâmetinin hak olduğunu kabul ettikleri görülmektedir. Onlara göre velilerin kerâmetleri peygamberlerin mucizelerini

---

<sup>18</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kerâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002) 25/268.

<sup>19</sup> Halil İbrahim Bulut, "Hârikülâde Olması Açısından Kerâmetve Mucize ile İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (2001),330.

<sup>20</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 74.

<sup>21</sup> Bu konu hakkındaki iddialar ve bunlara verilen cevaplara dair yapılan bir çalışma için bk. Ramazan Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve "el-Fıkhü'l-Ekber" Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", *İslâmî Araştırmalar*, 15/1-2 (2002), 197.

<sup>22</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihṫilâfû'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990),2/126.

tekid niteliğindedir.<sup>23</sup> Onlar bu görüşlerini, velilerin kerâmet göstermesinin aklen ve naklen mümkün olduğu şeklinde temellendirmektedirler. Allah, mutlak kudret sahibi olması hasebi ile yarattıkları üzerinde tasarruf sahibidir ve kerâmetin meydana gelmesinin imkânına engel bir şey bulunmamaktadır.<sup>24</sup> Allah'ın, koyduğu yaratma kanunlarını değiştirmeye kadir olduğunda şüphe yoktur. Fakat Allah'ın kudretinin mutlaklığı, Onun bu kanunları mutlaka değiştireceği anlamına da gelmemektedir.<sup>25</sup>

Ehl-i sünnet, kerâmetin ortaya çıkmasının imkânını Kur'an ve sünnetle desteklemiştir. Meryem'in yanında mevsiminde bulunmayan rızıkların mevcudiyeti,<sup>26</sup> Musa'nın kavmine bildircin ve kudret helvası indirilmesi,<sup>27</sup> Belkıs'ın tahtının göz açıp kapayıncaya kadar bir sürede taşınması<sup>28</sup> Kur'an'daki harikulade haller şeklinde kabul edilmekte, mucize sayılmadıkları için de kerâmet olması zaruri olarak kabul edilmektedir.<sup>29</sup> Hz. Ömer'in Cuma hutbesi esnasında Sâriye'ye seslenmesi<sup>30</sup> gibi sahabeye atfedilen rivayetler de kerâmeti destekleyici örnekler olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte Müslüman olmayan kişilerde ortaya çıktığı kabul edilen olağanüstü özellikler dikkate alınarak tanımlama yapılmıştır. Şayet bu olağanüstü durum iman ve ameli salih ile ilintili değilse, o zaman buna istidrac denilir. Bu hal, nübüvvet iddiası ile bağlantılı ise o zaman da mucize olarak nitelendirilebilir.<sup>31</sup>

Kerâmeti kabul eden Ehl-i Sünnet'e karşılık Mutezile'nin çoğunluğu, kerâmetin mümkün olmadığı konusunda görüş birliği içerisinde. Ebu İshak İsferyânî de (ö. 418/1027) Mutezile'ye yakın bir görüşü benimsemiştir. Kerâmeti reddedenler, olağanüstü herhangi bir olayın meydana gelişi mümkün olursa, her açıdan gerçekleşmesi mümkün olur. Bu durum ise peygamberin mucizesi olarak ortaya çıkan olayın, velinin elinde de ortaya çıkması anlamına gelmektedir ki, bu durum peygamberin benzerini kendisinden başkası tarafından meydana getirmenin mümkün olmadığı iddiasını yalanlamak anlamına gelmektedir. Peygamberin iddiasını

---

<sup>23</sup> Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,1992), 89.

<sup>24</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 343.

<sup>25</sup> Bulut, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet Ve Mûcize İle İlişkisi", 335.

<sup>26</sup> Âl-i İmrân 3/37.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/57.

<sup>28</sup> en-Neml 27/40.

<sup>29</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 348.

<sup>30</sup> Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmûd, Abdalbâkî Surûr (Mısır:Dâru'l-Kütübü'l-Hadîs, 1960), 390; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 436; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 107.

<sup>31</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 154.

yalanlamak da ona iftira etmek demektir.<sup>32</sup> Onlara göre kerâmeti kabul etmek Allah'ın, peygamberleri peygamber olmayanlardan ayırt etmekten aciz olduğu anlamına gelmektedir.<sup>33</sup> Eğer kerâmet, mucize gibi olağanüstü olaylar anlamında kabul edilirse nübüvvetin delillerinden olan mucize geçerliliğini kaybeder. Şayet olağanüstü olaylar değil de alışlagelmiş vakalar kastedilirse bu durum da bütün insanlarda ortaya çıkabilmektedir.<sup>34</sup>

Harikulade olayların câiz olmasının delili, bu tür olayların zuhur etmesinin bizâtîhi mümkün olmasıdır. Bizâtîhi mümkün olan her şeyi, kudretin var etmesi mümkündür. Farz-ı muhal olmaması bu tür olayların câiz ve mümkün olmasına delildir. Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Eş'arîler'den Ebû Abdullah Halîmî (ö. 403/1012) kerametın câiz olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre şayet evliyadan keramet zuhur ederse, nebinin başkasıyla karıştırılmasına yol açar. Nebiyi başkalarından ayıran fark mucizedir. Şayet harikulade olan olaylar artarsa, mucize harikulade olmaktan çıkar. Ayrıca evliyanın harikulade olaylarla nebiye ortak olması nefislerde nebinin kadrine karşı olan ta'zimi ihlal eder. Lekanî'ye (ö. 1041/1632) göre mucizenin kerametten farkı nübüvvet iddiası ve tahaddidir. Nübüvvet iddiasıyla zuhur eden mucize, nebinin kesin olarak tasdik edilmesini gerektirir. Mucizeye muhatab olan mükellefte doğal olarak zarûrî bir bilgi meydana gelir. Harikulade olayların artması, onların âdetullah olmasını gerektirmez. Ayrıca evliyanın harikulade olaylarda nebilerle ortak olmaları nebinin değerini azaltmaz. Zira evliya o dereceye nebinin şeriatına ve akaidine ittibâ etmek ve nebinin yolunda müstakim olmakla ulaşır. Bundan dolayı nebiye karşı olan saygı daha fazla artar.<sup>35</sup>

Zehebi'ye göre İsfereyînî'nin evliyanın kerametini inkâr ettiğini ve caiz kabul etmediğini Ebul-Kasım el-Kuşeyrî ondan nakletmiştir. Fakat bu büyük bir zelledir.<sup>36</sup> İsfereyînî'nin günümüze ulaşan eserlerinde kerametın hakikatine dair görüşü bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu konuda kesin bir şey söylemek zordur. Sübkî'ye (v. 771/1370) göre İsfereyînî'nin kerameti mutlak anlamda inkâr ettiği şeklindeki rivayet ona bir iftira sayılır. İsfereyînî bu konuda yanlış anlaşılmıştır. Aslında İsfereyînî, Peygamberlerin elinde

---

<sup>32</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-i-edille fi uşûli'l-i'tikâd*, thk. Es'adTemîm, (Beirut: Müessesetü'l- kütübi's-sekafiyye, 1985), 266-267.

<sup>33</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 107.

<sup>34</sup> Kadi Abdülcebbâr, *el-Muğni li Ebvabi't-Tevhid ve'l- Adl*, thk. İbrahim Medkur, Taha Hüseyin, (Kahire: Vezâretü's-Sakâfeve'l-İrşâd al-Kümü, 1962), 15/242-243.

<sup>35</sup> Burhâneddin İbrâhim Lekanî, *Hidâyetü'l-Mürîd*, thk: Mervân Hüseyin Muhammed Abdussalihin, (Beirut: Dâru'l-Basair, 2009), 913-916; Vezir Harman, *İbrahim el-Lekânî'nin Kelamî Görüşleri* (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 295, 296.

<sup>36</sup> Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lamün-Nübela*, (Beirut: Müessesetür-Risale, 1985), 17/355.

meydana gelen mucizenin benzeri bir olayın velide keramet olarak ortaya çıkmayacağını kastedmiştir. Fakat velilerde kerametler, çölde susuz kalan bir kimsenin suya ulaşması gibi sıkıntıya düştüklerinde dualarının kabulü şeklinde ilahi bir ikram ve yardım şeklinde gerçekleşebilir. İsferyinî'ye göre inkârcılara meydan okumak (tehadî) mucizenin şartlarından değildir. Bundan dolayı ister inkârcılara meydan okuma şeklinde olsun ister müminlere ilahi bir ikram şeklinde meydana gelsin peygamberin elinde meydana gelen her olağanüstü olay mucizedir.<sup>37</sup>

Kerâmet meselesinin kalam literatürü haricinde tefsir geleneğinde de yer aldığını ve Kur'an'daki bazı ayetlerden hareketle velîlerin kerâmet göstermesine dair birtakım işaretlerin çıkartıldığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar kalamda ele alındığı ve tartışıldığı kadar yer bulmasa da, tefsir eserlerinde de bu hususa dair bazı atıfların var olduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle erken dönem tefsir müktesebatında bu meselenin kalam ve tasavvuf alanlarında tanımlandığı ve tartışıldığı şekliyle ön plana çıktığını söyleyemeyiz. Öyle ki kerâmet olgusunun odak noktasını oluşturan velî kavramının ilk dönem tefsir izahlarında tasavvufta ilişkilendirildiği şekliyle kullanılmadığı, buna karşılık nüzul bağlamı dikkate alınarak izah edildiği görülmektedir. Örneğin İbn Abbâs (ö. 68/688), Yunus suresi 62. ayetinde geçen “Allah'ın dostları” ifadesini “müminler” olarak izah etmiş<sup>38</sup>ve olağanüstü özellikler gösteren velîler bağlamında zikretmemiştir. İlk dönem tefsir rivâyetlerini derleyen Taberî (ö. 310/923), söz konusu ayette geçen “Allah'ın dostları” ifadesi hakkında her ne kadar farklı izahlar nakletmiş olsa da sözü edilen kimselerin iman ve takva gibi özellikleri sahip müminler olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiştir.<sup>39</sup>Bu çerçevede ilk dönem tefsir müktesebatında velî kavramına yüklenen anlamın nüzul sürecindeki bağlama göre ortaya çıktığını ve bu çerçevede velîlere olağanüstü bir hal atfedilmediğini söyleyebiliriz.

Klasik dönem tefsir edebiyatına baktığımız zaman, kalamî yaklaşımların etkisiyle birlikte kerâmet olgusuna dair izahların bazı ayetlerin tefsirinde kendisini gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda hususen Mutezile ve Ehl-i sünnet müfessirleri arasında velîlerin özellikleri üzerinden kerâmetin varlığı, keyfiyeti gibi meseleler tartışılmış ve bazı ayetlerden hareketle sözü edilen

---

<sup>37</sup> Vezir Harman, “Eş'arî Kelâm'ının Teşekkülünde Eş'arî Kalamcılarının İmam Eş'arî'ye Muhalefet Ettikleri Bazı Meseleler”, *Din Felsefesi Açısında Eşari Gelenek-i*, ed. Recep Alpyağlı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 103.

<sup>38</sup> Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Tenvîrû'l-Mikbâs min Tefsîri'lbn Abbâs*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 176.

<sup>39</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân'anTe'viliâyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: DâruHicr, 2001), 12/213.

mesele hakkında görüşler ortaya konulmuştur. Örneğin meşhur Mutezili müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144), Cin suresi 26-27. ayetlerindeki “*O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak razı olduğu elçilerden, bildirmek istediği bunun dışındadır*” ifadelerini tefsir ederken burada velîlerin değil peygamberlerin kastedildiğini belirtmekte ve velîlerden sadır olan kerâmetin bu ayet çerçevesinde imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Zemahşerî’ye göre gayba muttali olabilecek kimseler sadece peygamberlerdir. Öyle ki velîler her ne kadar Allah’ın razı olduğu kimseler olsa bile, peygamber değildirler.<sup>40</sup> Zemahşerî, Mutezile’nin nübüvvet teorisini de dikkate alarak velîlerin kerâmeti meselesine sözünü ettiği çerçevede karşı çıkmaktadır. Bu yaklaşıma itiraz eden ve bahsi geçen ayeti Zemahşerî’nin tam aksi bir şekilde izah eden Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), kendisinden önce yaşamış meşhur müfessir Vâhidî’nin (ö. 468/1076) kerâmetin olabileceği, geleceğe dair bazı haberlerin ilham aracılığıyla veliler tarafından bilinebileceğine dair görüşünü aktarmakta ve akabinde kendi izahını zikretmektedir. Râzî’ye göre ayette gayb Allah’a izafe edilmiş ve bundan dolayı burada belirli olan bir konu kastedilmiş olmaktadır. Bu konu, kıyametin ne zaman kopacağına bilgisidir ve bu gayb kapsamındadır. Bu bağlamda ayette mutlak olarak Allah’ın gayb olarak tanımladığı hiçbir meselenin hiçbir kimseye bildirilmeyeceğine dair bir işaret söz konusu değildir. Öyle ki Allah’ın salih kulları olan velîlerin geleceğe dair bazı bilgileri zikredip isabet ettiği nakledilmektedir.<sup>41</sup> Görüldüğü üzere Râzî’nin de kalamî anlayışı çerçevesinde Zemahşerî’nin görüşüne karşı durmak suretiyle velîlerin gaybî bazı hususlara muttali olarak Allah’ın bir ikramı şeklinde Allah tarafından ellerinde gerçekleşen kerâmeti benimsediği görülmektedir.

Velî niteliğini haiz müminlerin kerâmet bağlamında olağanüstü haller yaşadıklarına dair izahlar, işaret tefsir kapsamında yazılmış tefsir eserlerinde de yer almaktadır. Özellikle işaret tefsir geleneğinin yaygınlaşmaya başladığı bir dönemde, sûfi müfessirlerin velî kavramına dair yaptıkları açıklamalar üzerinden, bu konuda bir kanaat ortaya koydukları gözlenmektedir. Bunun açık örneklerinden birini sûfi müfessir Sülemî’nin (ö. 412/1021) *Hakâiku’t-Tefsîr* isimli eserindeki bazı ayetlere dair yaptığı izahlarında görmek mümkündür. Örneğin Sülemî, Hicr suresi 19. ayetindeki “*Yeri de yadık, ona sabit dağlar yerleştirdik*” kısmını izah ederken, dağların velîlerin bulunduğu makam olduğu, dağların sağlam ve güçlü yapısına atıfta bulunarak insanlığa gönderilen belâ ve musibetlerin velîler sayesinde defedilerek kötülüklerin

<sup>40</sup> Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Halîl Me’mûn Şeymâ (Beyrut: Dâru’l-Marife, 2009), 1149.

<sup>41</sup> Bu hususta bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 30/169-170.

ortadan kaldırıldığını dile getirmektedir.<sup>42</sup> Bu izah tarzına göre velîler hürmetine Allah tarafından birçok şeye engel olabilecek özelliklere sahip olduğu ifade edilmektedir. Her ne kadar onlardan kerâmetin zuhur edip etmeyeceği meselesi zikredilmese de onların sözü edilen çerçevede bir ihšana sahip olduğu ifade edilmektedir. Benzer şekilde meşhur sûfi müfessirlerden İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1127/1725), *Rûhu'l-Beyân*, isimli tefsirinde Yunus suresi 62. ayetindeki “*Allah'ın dostları*” ifadesinden hareketle, velîlerin diğer insanlardan ayrılan hususî özellikleri olduğuna dikkat çekmektedir. Söz konusu ayetin izahı bağlamında velîlerin hallerine dair kendisinden önceki sûfîlerin görüşlerini aktaran Bursevî, onların şekli olarak bilindiğini ancak gerçek kimliklerinin aşikâr olmadığını ifade etmekte, velîleri bildiği halde onlara karşı gelenlerin imanî açıdan zarar göreceğini dile getirmektedir. Ayrıca Bursevî, onların dünyada da ahirette de görülemeyeceğine dair sûfîlerin bazı görüşlerini aktarmak suretiyle velîlerin diğer inananlardan farklı olduğuna ve olağanüstü haller gösterebileceklerine işaret etmiş olmaktadır.<sup>43</sup>

Genel olarak ele aldığımız Ehl-i sünnet ve Mutezile'nin kerâmet hakkındaki görüşlerinde Ehl-i sünnetin, kerâmeti peygamberlerden sonra hak üzere olan salih kullarda, onların nübüvvetini doğrulamak için ortaya çıktığı kabulü hakimdir. Bu görüşü temellendirmek için de Kur'an-ı Kerim'deki bazı kıssaları ve sahabe ile ilgili anlatımları örnek olarak ele almışlardır. Buna karşılık Mutezile'nin bu konudaki karşıt tutumunun temelinde kerâmet kabullerinin peygamberlerin mucizeleri ile karıştırılması endişesi ön plana çıkmaktadır. Tefsir geleneğinde ise ilk dönemde velî ve buna bağlı olarak kerâmet meselesinin tasavvufta olduğu şekliyle ele alınmadığı görülürken, klasik dönem tefsir edebiyatında kalamî kabuller açısından söz konusu meselenin tartışıldığı fark edilmektedir. Diğer yandan işari tefsir kaleme alan sûfîlerin bahsi geçen hususu bazı ayetler üzerinden belirgin bir şekilde ortaya koyduğunu ifade etmemiz mümkündür.

## 2. Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kutsiyye* Eserindeki Kerâmet Örnekleri

Elvan Çelebi'ye ait olan *Menâkıbu'l-Kutsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye* eseri, müellife ait tek eser olarak bilinmektedir. Bilinen tek nüshası, Konya Mevlâna Müzesi Kütüphanesinde bulunan eser, içerisinde dönemin Anadolu inançları ve siyasi tarihi ile ilgili bilgiler bulunmakla birlikte Elvan Çelebi'nin, ailesinin Babailer İsyanı içerisinde bulunmasını meşru gerekçelere dayandırmaya

<sup>42</sup> Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 351.

<sup>43</sup> Bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/59-60.

çalışması ile ön plana çıkmaktadır.<sup>44</sup> Eserde, Anadolu'daki Türkmenlerin İslamiyet anlayışları ve İslam öncesi Türk inanışlarının etkileri de görülmektedir.

Türkler, Gök Tanrı inancından sonra sosyal ve siyasi sebeplerle farklı dinleri de benimsemiş bir toplumdur. Fakat kabul ettikleri her dine ait inanç esaslarını benimserken şaman unsurlar içeren eski dinlerine ait inanç ve ritüellerini de yeni dinlerinin inançları ile harmanlamışlardır. Türklerin İslamlaşma sürecinde de eskiden benimsemiş oldukları dinlerin inanç ve ritüellerini, İslam esasları içerisinde devam ettirdikleri görülmektedir. Özellikle Horasan bölgesindeki Türklerin tasavvuf ekollerinden etkilendikleri ve Hoca Ahmet Yesevi (ö. 562/1166) gibi alimlerin eserlerine bu tasavvufi tesirleri yansıttıkları ifade edilebilir. Ağırlıklı olarak Moğol istilasından sonra, Türkistan ve İran'dan çok sayıda mutasavvıf ve âlim özellikle XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya yerleşmişlerdir.<sup>45</sup> Pagan ve Hristiyan inançlara sahip toplumların yaşamış olduğu Anadolu, Türklerin bu topraklara yerleşmesi ile birlikte Türkleşmiş ve İslamlaşmıştır. Bu süreçte ise Eren menkıbelerinde pagan ve Hristiyan kutsal kişiliklerinin hikâyeleri, Müslüman veli anlatımları ile karışarak yeni bir form almıştır. Anadolu'nun fetihlerden önce Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasında mevcut inançlara tazim ve erenlerin manevi politikalarının etkisi yadsınamaz.<sup>46</sup> Anadolu'ya göç eden Türkler, burada yerleşik halkın inançlarına saygı göstererek kabul görmüşlerdir. Bununla birlikte birçok inancın meczedilmesi ile Anadolu'da Müslüman Türk halk inanç şeklinin ortaya çıktığı görülmektedir. İslam inanç esaslarının da içerisinde olduğu bu halk inancı Müslümanlığı şekli, hem sünni hem de alevi inanç geleneği içerisinde kendini göstermektedir.<sup>47</sup> Örneğin türbelere tazim anlayışı, İslam inançları içerisinde yer almamasına rağmen eski Türk inanışlarındaki bu uygulamalar Anadolu'da Müslüman halk tarafından devam ettirilmiştir. Türbe ziyareti esnasında Kur'an okunması, orada namaz kılınması İslam inançları ile de bağdaştırıldığının bir göstergesidir.

Elvan Çelebi'nin ailesi Anadolu'ya göç eden mutasavvıflar arasındadır. Baba İshâk İsyanı'nda önemli bir figür olan ve dönemin siyasi, sosyal ve dini hareketleri içerisinde yer almış Baba İlyas, Elvan Çelebi'nin büyük dedesidir. Babailer hareketi incelendiğinde farklı inanç formlarının bu topluluk içerisinde

---

<sup>44</sup> İsmail E. Erünsal, "Menâkıbü'l-Kudsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/115-116.

<sup>45</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: Akçağ Yayınları,2013), 200.

<sup>46</sup> Semavi Eyice, "Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi", (*İstanbul: Türkiyat Mecmuası*,2010), 228.

<sup>47</sup> Ünver Günay, "Göç, Din Ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 1/3 (2003),36.



mevcudiyeti görülmektedir. Baba İshak ile yakın ilişki içerisinde olan Baba İlyas'ın bu inanç formlarının tamamen dışında Ehl-i sünnet çerçevesinde olduğunu iddia etmek dönemin sosyo-kültürel hayatını bilmemekten veya taraflı bir inceleme yapmaktan ibaret kalacaktır.

Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye* adı ile bilinen eseri, müellifin sondan ikinci beytinde Nâme-i Kudsî/Kutsal Kitap olarak geçmektedir.<sup>48</sup> Eserin, yazarın isimlendirmesi ile anılmamasının sebebinin müellifin zan altında kalmasının önüne geçmek olması ihtimali söz konusudur. Zira bu dönemde de Anadolu'da siyasal karışıklıkların ve inançlarla ilgili farklı yorumlamaların ön planda olduğu, İslam inançları ile örtüşmeyen görüşlerin mevcut olduğu bilinmektedir. Eserde siyasi, dini, sosyal hayat, toplumun kültürüne dair bilgiler bulunmaktadır. Özellikle Elvan Çelebi'nin ailesinin de etkileşimde bulunduğu Babaîlerin temsil ettiği heteredoks inanç yapısının, ailenin Baba İlyas'tan sonraki temsilcileri tarafından özellikle siyasi otorite nezdinde kabul görmek amacı ile Ehl-i Sünnet anlayışına evrildiğini söylemek mümkündür. Toplumsal değişimlere etki eden olgular dikkate alındığında bunun kaçınılmaz olduğu da bir gerçektir. Zira dinin hükümleri değişmezken, toplumun ihtiyaçları doğrultusundaki farklı yorum ve uygulamalar zorunlu olmaktadır.

Erken dönem tasavvuf edebiyatında olgusal olarak görülen “keramet” meselesinin, 15. yüzyıldan sonra tarikatların ön plana çıkması ile birlikte bu kavramın ve olgunun daha da belirginleşmeye başladığı söylenebilir. Tarikat şeyhlerine atfedilen kerâmetler, onların gerek toplum nezdinde gerekse dönemin siyasi erkleri nezdinde otoritelerini sağlamak konusunda oldukça etkili olmuştur. Şeyhin kerâmeti ne kadar çok olursa ve yaygınlaşırsa müritlerin sayısı artmakta ve tabi olanlar telkine daha uygun hale gelmektedir. Bunun neticesinde ise şeyhin, toplum üzerindeki gücü ve ona bağlılığı artmaktadır. Kerâmetlerle desteklenen şeyhin toplumda büyük bir kitleyi yönetmesi ve yönlendirmesi, doğal olarak siyasi otorite karşısında bir güç oluştuğu algısına sebep olmaktadır. Nitekim Anadolu Selçukluları döneminden itibaren ortaya çıkan isyanlarda dini unsurların kullanıldığı görülmektedir.<sup>49</sup>

Türklerdeki vefî kültürünün temelini eski inançlarından itibaren var olduğu ifade edilebilir. Eski Türklerde toplumda ayrıcalıklı bir konumda olan şamanların, Türk vefî anlayışı ile örtüştüğü görülmektedir. Şaman, gelecekte haber verebilmekte, tabiat olaylarını değiştirebilmekte, felaketleri önleyebilmekte, hastaları iyileştirebilmekte, göğe çıkabilmekte, ateşte yanmamaktadır. Şamanlar harikuladeliği kendilerinde barındıran olağan üstü kişilerdir. Onlar, ruhlarla ve gizli güçlerle ilişki kurup istediklerini bu

<sup>48</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, çev. Mertol Tulum, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 501.

<sup>49</sup> Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Manakıbnâme*, 46.

metafizik varlıklara yaptırabilmektedir. Yine Gök Tanrı ile iletişime geçip topluma mesajlar iletebilme ayrıcalığına sahip kişiler olarak kabul edilmişlerdir. Bu ayrıcalıklı vasıfları elde etmek için de inzivaya çekilip kendilerini arındırmaktadırlar.<sup>50</sup> Bununla birlikte tasavvuftaki kerâmetler, Allah'ın kudreti ve takdirine bağlı olarak velinin duasının kabul edilmesi, herhangi bir sebep olmadan zaruret durumunda yemek izhar edilmesi, susuzluk durumunda suyun ortaya çıkarılması normal şartlarda kat edilmesi uzun zaman alan mesafelerin kolaylıkla geçilmesi, düşman eline düşen birisinin kolaylıkla kurtarılması, gaipten ses işitilmesi şeklinde gerçekleşebilmektedir.<sup>51</sup> Eski inançlardaki şamana ait olağanüstü özellikler, Müslüman tasavvuf ekollerinin veliye atfettiği kerâmet unsurları, eski inançları ile büyük ölçüde örtüşünce Anadolu Türk Müslüman toplumunun kerâmet inancını benimsemesinde bir engel kalmamış gibi görünmektedir. Türk şamanları ve Müslüman velilerin örtüşen kerâmet unsurları ağırlıklı olarak Bektâşî menâkıbnâmelerinde<sup>52</sup> ve sünni tarikat çevrelerinde yazılı hale getirilmiştir.<sup>53</sup> Bununla birlikte şunu ifade etmek gerekir ki, ehl-i sünnet itikadındaki keramet anlayışının eski batıl şaman anlayıştan ayrıldığı en önemli nokta, kerâmetin Allah'ın kudreti ve fiiline bağlı olarak gerçekleşmesidir.

Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-kudsiyye* isimli eserinde de Müslüman Türk veli anlayışı doğrultusunda kerâmet örnekleri mevcuttur. Bu örnekler, eserin ilk kısmında Elvan Çelebi'nin dedesi Baba İlyas'ın müridi olduğu Dede Garkın'ın kerâmetleri ile anlatılmaya başlanmıştır. Dede Garkın'ın, Hızır ile karşılaşması neticesinde halkı doğru yola çağırmaya başladığı,<sup>54</sup> birisinin yüzüne doğru üflediğinde o kişinin kötü istek ve eğilimlerinin yok olduğu,<sup>55</sup> kendisine Garkın isminin Hızır tarafından verildiği,<sup>56</sup> Dede Garkın'ın at yerine duvara bindiği, birisi kendisini görmek istediğinde birdenbire o mekanda belirmediği şeklinde kerâmetleri eserin ilk kısmında anlatılan örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Baba İlyas ile ilgili anlatımların başında Hz. Yusuf'un fiziksel özelliklerine

---

<sup>50</sup> Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Manâkıbname*, 28-33.

<sup>51</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 437.

<sup>52</sup> Hacı Bektâş Veli'nin Velâyet-Nâme'sinde bu kerâmet örnekleri fazlasıyla mevcuttur. Hacı Bektâş'ın ejderhayı yenmesi, güvercin kılığına girip uçması, çocuğu olmayanlara dua edip çocuk sahibi olmalarını sağlaması, Necef'te riyazete girmesi, nehirdeki balıkların ona selam vermesi gibi pek çok kerâmet örneklerini görmek mümkündür. Hacı Bektâş Veli, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî << Vilâyet-Nâme >>*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958).

<sup>53</sup> Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâme*, 33.

<sup>54</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudî*, 55.

<sup>55</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudî*, 57.

<sup>56</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudî*, 59.

benzetilme, isyan öncesi Dede Garkın ile buluşması, Hz. Musa ile bilge kişinin buluşmasına benzetilmektedir.<sup>57</sup> İkisinin bu gizli buluşması ise Hz. Peygamber ile Hz. Ebu Bekir'in hicret esnasında mağaraya gizlenmesine benzetilmiştir.<sup>58</sup> Bu benzetmeler, olumsuz bir faaliyet olan devlete karşı isyanın dini argümanlarla yumuşatılarak meşruiyet kazandırılmaya çalışıldığı izlenimi oluşturmaktadır. Baba İlyas'ın fiziksel olarak Hz. Yusuf'a benzetilmesi, diğer örneklerde de görüldüğü üzere dini otorite olarak kabul edilen peygamber olgusunun vurgulandığını göstermektedir. Oysa dini geleneğe fiziksel anlamda güzellik, olumlu veya olumsuz bir fiil sergilemek için kriter olarak kabul edilmemektedir. Yine Hz. Musa ve bilge kişinin buluşması ve Hz. Peygamber'in arkadaşı ile hicretinin amacı, Baba İlyas ve Dede Garkın buluşması ile örtüşebilecek vakalar değildir. Hz. Musa'nın bu yolculuğunun sebebi, kendisine senden daha bilgili birisi var mıdır? sorusuna hayır cevabı vermesi ve Allah'ın onu bu yolculuk ile imtihan etmesidir.<sup>59</sup> Hz. Peygamber'in hicreti ise Mekke müşriklerin baskıları neticesinde Allah'ın ona hicret izni vermesidir. Dede Garkın ile Baba İlyas'ın buluşması ise devlete karşı bir isyan hareketinde rol oynamalarıdır. Baba İlyas önderliğindeki grubun Orta Anadolu'ya doğru yürüyüşü esnasında yırtıcı hayvanların ve geyik sürüsünün Baba İlyas'a yolculuk esnasında tazimde bulunması,<sup>60</sup> kendisine bu hareketin Allah tarafından verildiği, gizli bilgilerin Hz. Ali'ye bahşedilmesi gibi ona lütfedilmesi<sup>61</sup> aslında isyan olarak kabul edilen bu hareketin dini olarak meşrulaştırılmaya çalışıldığını göstermektedir.

Velilerde ortaya çıkan kerâmet ile kafirlerde ortaya çıkan istidraç ayırımının da Baba İlyas'a gelen derviş görünümlü kişiye karşı şeyhin kapısındaki köpeklerin saldırması<sup>62</sup> ile temellendirildiği görülmektedir. Selçuklu sultanı Alâeddin'in Baba İlyas ile görüşmesinde de Baba İlyas'ın vezirin sultan olarak takdim edilmesine karşılık vezire görülmemiş bir sofraya kurması, sultanın önüne ise arpa, saman ve taze ot koyması<sup>63</sup> ise Baba İlyas'ın kimin sultan olduğunu gizli ilimle bildiğine dair onun kerâmetleri arasında anlatılmaktadır. Baba İlyas'ın müritlerinin, Kör Kadı tarafından kerâmet göstermeye zorlanması ve dervişin sabahdan ikindiye kadar ateşin içinde yürümesi ve ateşin utançtan sönmesi, şeyhe tabi olan müritlerin de kerâmet göstermesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır ki, bu olayda da Hz. İbrahim'in ateşe atılması ve ateşin onu

---

<sup>57</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 67.

<sup>58</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 69.

<sup>59</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/367.

<sup>60</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 79.

<sup>61</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 85.

<sup>62</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 95.

<sup>63</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 111.

yakmaması kıssasına atıf yapılmıştır. Şeyhe tabi olanlarda dahi olağanüstülüklerin ortaya çıkması onların ayın ve güneşin dönmesini durdurabileceklerine<sup>64</sup> dair beyitle kendini göstermektedir. Alemin işleyişine Allah'ın müdahale etme kudreti, İslam uleması tarafından kabul edilmektedir. Fakat bu işleyişin peygamberlerin tebliğleri esnasında zor durumda kalması anında bile değiştirilmediği bilinmektedir. İşte bu noktada kelim alimlerinin dikkat çektiği keramet ve mucizenin kulun fiili değil, Allah'ın fiili ve kudreti dahilinde olduğuna dikkat çekilerek eski şaman kültürünün etkisinden bahsedebilirsiniz. Yine Baba İlyas'ın, Sultan'ın tevbe etmediği takdirde egemenliğini yitireceğine dair geleceğe ait gayb bilgisine sahip olduğu ve veliliğinin hak olduğunu söylemesini,<sup>65</sup> Elvan Çelebi kerâmet olarak aktarmaktadır. Oysa bu durum karşılıklı bir mücadele halinde bir tarafın diğerine gözdağı vermesidir. İsyân esnasında Baba İlyas'ın, Baba İshak'ın güvenli yol güzergâhını haber vermesi de, Allah'ın Şeyh'e bu durumu bildirmesi<sup>66</sup> şeklinde anlatılmaktadır. İsyânın gidişatının isyancılar aleyhine dönmesi, Baba İshak'ın, Baba İlyas'ın talimatlarına uymaması neticesinde yenilgiye uğraması, ona bedduasının gerçekleşmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>67</sup> İsyân neticesinde Baba İlyas'ın zindana atılması ve müritlerinden birisi tarafından kaçırılması da Hızır'ın yardımı ile keremli boz atın duvarı yararak şeyhi zindandan kurtarması<sup>68</sup> şeklinde olağanüstülüklerle anlatılmaktadır.

Elvan Çelebi, menâkıbnâmesinde Dede Garkın'dan itibaren şeceresindeki atalarının faaliyetlerini Hızır motifi ile desteklemektedir. Türk-İslam geleneğinde Hızır, darda kalanlara yardım eden, yol gösteren, hak edene lütuflar bahşeden bir sembol olarak kabul görmüştür. Nitekim Elvan Çelebi eserinde, Baba İlyas'ın oğullarında Ömer Çelebi'nin de Hızır tarafından desteklendiğini ve onun birçok kerâmeti olduğundan bahsetmektedir. Öyle ki hasımlarının hastalığının ve deva bulmalarının, Ömer Çelebi'den kaynaklandığı, dört unsur olan toprak, ateş, su ve havaya hükmedebildiği, kerâmetlerinin tamamını kullansa bütün düşmanlarını öldürebilecek bir güce sahip<sup>69</sup> olduğu anlatılmaktadır.

Baba İlyas'ın oğullarında Muhlis Paşa'nın, isyân sırasında ateşe verilen zaviyede ateşin içinde üç gün kaldığı, fakat ateşin onu yakmadığı, Hz. İbrahim'in durumuna atıf yapılarak anlatılmış, ateşin içerisinden on sekiz yıl

---

<sup>64</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 137.

<sup>65</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 147.

<sup>66</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 155.

<sup>67</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 165-167.

<sup>68</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 185.

<sup>69</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 193.

çocuk sahibi olamayan bir tüccar tarafından kurtarılıp yedi yaşına kadar büyütüldüğü de Hz. Musa'nın Firavun'un sarayında büyütülmesine<sup>70</sup> benzetilmiştir. Muhlis Paşa'nın yönetime karşı faaliyetlerinden dolayı Rükneddin Kılıçarslan'ın onu yüz gün aç susuz zindanda tutması buna rağmen şeyhin ölmemesi<sup>71</sup> bunun neticesinde mancinikla atıldığında yaşlı birisi suretinde boz atlı Hızır'ın onu havada tutması,<sup>72</sup> Kılıçarslan'ın bu olaydan sonra şeyhe faaliyetinden vazgeçme teklif etmesi ve şeyhin bunu reddetmesi<sup>73</sup> anlatımlarında peygamberlerin tebliğ mücadelesinde karşılaştıkları durumlarla ilişki kurulduğu izlenimi oluşturmaktadır. Oysa gerek Hz. İbrahim'in ateşe atılmasında gerekse Hz. Peygamber'e Mekkeli müşriklerin iddiasından vazgeçmesi karşılığında O'na vaadlerde bulunması fakat Hz. Peygamber'in bunu kabul etmemesi tamamıyla Peygamberlerin tevhid merkezli tebliğleri için verdikleri mücadele örnekleridir.<sup>74</sup>

Elvan Çelebi, babası Âşık Paşa ile ilgili kerâmet unsurlarını açıklarken onun rüyasında miraç yolculuğu yapması<sup>75</sup> anlatımları ile başlamaktadır. Âşık Paşa ile ilgili kerâmet hikayeleri, bizzat kendisinin anlattığı rüyalar şeklinde aktarılmaktadır. En çarpıcı anlatım ise onun kendisine aralıklı zamanlarda Allah tarafından ve Türkçe haberler verilmesi şeklindedir.<sup>76</sup> Tasavvuf geleneğinde bu durum Allah'ın veli kullarına ilham verilmesi olarak tanımlanmaktadır. Tasavvufta ilham, bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmekle birlikte kelam ilminde bilgi kaynakları akıl, duyu ve mütevatir haberdir. Kelamcılar ilhamın mahiyeti, değeri ve delil oluşu konusunda farklı yorumlar getirmiştir. Çoğunluğu ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemiştir.

İlham, feyiz yoluyla kalbe ulaştırılan bilgidir. Herhangi bir ayetle istidlalde bulunmaksızın; herhangi bir hüccete de bakmaksızın davranışa iletir. Genelde mutasavvıflar nezdinde hüccet olmakla beraber birçok kelâmcı tarafından bilgi kaynağı olarak kabul görmemektedir.<sup>77</sup> İlk mutasavvıflar, genellikle keşf ve ilhamın vahiy gibi kesin olmadığını, sufinin keşfinde hata bulunabileceğini kabul ederlerdi. Ancak Hakîm et-Tirmizî'den (ö. 320/932) itibaren bazı mutasavvıflar, bu konuda farklı düşünmeye başlamışlardır. Hakîm'e göre "mükelle" ve "muhaddes" denilen keşf ve ilham sahibi, bulunduğu derecenin hakikatine erince, artık nefsin kuruntusundan korkup kaygılanmaz.

---

<sup>70</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 213.

<sup>71</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 237.

<sup>72</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 249.

<sup>73</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 253.

<sup>74</sup> Bu konu bağlamında İsrâ suresi 17/90-96 ayetler ile En'am suresi 6/35. ayete bakılabilir.

<sup>75</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 309.

<sup>76</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 337.

<sup>77</sup> Cürcânî, *Ta'rifat*, 18.

Şeytan, peygambere gelen vahiy bozmadığı gibi nefsin kuruntusu da keşf ve ilhamı bozamaz. İlham da vahiy gibi koruma altındadır. Bu fikir, özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi mutasavvıflar tarafından desteklenmiş, velilerin bazı mertebelerde ilham yoluyla aldıkları bilgilerde yanılma olmayacağı kabul edilmiştir.<sup>78</sup>

İlhamın, bilgi kaynağı olamayacağını ilk ileri süren kelâmcıların başında Ebu Mansur el-Maturidî (ö.333/944) gelmektedir.<sup>79</sup> Eşariler'den İbn Füreğ (ö. 406/1015) ve Matüridiler'den Ebu'l-Mu'în en-Neseffî (ö. 508/1115) de ilhamın bilgi kaynağı olamayacağını ve dini bir delil teşkil edemeyeceğini savunmakta olup, "ilham, kesin bilgi kaynağı olsaydı bu yöntemle elde edilen bilgiler arasında çelişki olmaz; farklı din ve mezhepler ortaya çıkmazdı" demektedir.<sup>80</sup> Eşariler'den Abdulkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ilhamın bilgi kaynağı olduğunu savunmakta olup ilham yoluyla bilginin bazı insan ve canlılarda meydana gelebileceğini söyleyerek bunu tahsis etmektedir. İlham ile bilinenlere delil olarak şiir zevkini örnek vermektedir: "Herhangi bir çöl bedevisi, şiir ve buhurdaki vezinlerin tadını bilirken; nazari (kesbî) ilimlerin çoğu kanunlarını bilen bir edip ise onu öğrenmekten geri kalabilmektedir. Şiir, aruzu ve kıyası bilmeyen kimselerin zevki üzere oluşmuştur. Bu da özel olarak tamamen Allah vergisidir. İlhamla bilinen bilgiler, kıyasla istinbat edilmediği gibi, zarûrîyâtla da idrak edilmemektedir." Kalbe doğan keşf ve ilhama dayalı bilgiyi kesbî ve nazari bir bilgi olarak kabul eden Bağdâdî'ye göre nazari bilgilerin, zarûrî bilgiler olarak Allah tarafından insanın kalbinde yaratılması da mümkündür. Temel sorun ilhamı vahiy düzeyine çıkarma tehlikesidir. Bağdâdî'nin ilhama dair verdiği örneklerden ve ilhamı şer'î delillerin içinde zikretmemesinden de anlaşılabilirliği gibi ilham itikadi ve fıkhi konuların çözümünde zaruri veya kesbî bir bilgi değeri taşımamaktadır. İlhamı kesbî bilgi olarak kabul etmesinin sebebi bu tür bilgide ihtilafın olabilesidir. İlham yoluyla elde edilen bilgilerin doğruluğunun da delille ispatlanması gerekir. Zâten ilhamı, akli, tecrübî ve şerî bilgilerden sonra zikretmesi de ilhamın doğruluğunun bunlarla biliniyor olmasındandır.<sup>81</sup>

Âşık Paşa'ya ait özelliklerin anlatıldığı bölümler, Şia'nın imamda bulunması gereken nitelikler ile örtüşmektedir. Huy ve beden en güzelliği, bilgi ve akıl

---

<sup>78</sup> Süleyman Uludağ, "Hıfz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998) 17/315-316.

<sup>79</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 6.

<sup>80</sup> Ebu'l-Mu'în en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usulî'd-Din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/34, 35.

<sup>81</sup> Vezir Harman, "Abdulkahîr Bağdadî'nin Bilgi Teorisi", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2017), 3/2, s. 225, 226.

konusunda üstünlük, inançsızların iman etmesi için rehberlik etmesi, kendisinde âdetin dışında olağanüstülüklerin ortaya çıkması, hitabetinin güçlü olması, Tanrı katına yükselmesi/miraç<sup>82</sup> gibi ayrıcalıkların Âşık Paşa'da bir arada bulunması, Şiilerle coğrafyanın yakınlığı ve etkileşimlerin yoğunluğundan dolayı Elvan Çelebi'nin anlatımlarında benzerliğe sebep olmuştur denilebilir. Zira Elvan Çelebi'nin ailesi incelendiğinde iyi eğitim aldıkları ve diğer inançlara ait unsurları bildikleri çıkarsamasını yapmak yanlış olmayacaktır. Âşık Paşa'nın altmış üç yaşında ölmesi de Hz. Peygamber'in bu yaşta vefat etmesi ile ilişkilendirilmiştir.<sup>83</sup> Elvan Çelebi, babasından sonra müritlerin başına geçmesinin de gelen taleplerin yoğunluğu sebebi ile olduğunu ifade etmiş, fakat atalarındaki kerâmet unsurlarının kendisinde gerçekleştiğine dair bir anlatım yapmamıştır.

## Sonuç

Kelam ve tefsir geleneğine bakıldığı zaman mucize ile irtibatlı bir kavram olarak "kerâmet" in genel çerçevede peygamberlik iddiası olmayan bir kimsede zuhur eden olağanüstü haller olarak tanımlandığı görülmektedir. Bu tarife bir kayıt düşülerek kerâmetin Allah'ın kudreti ve fiili ile birlikte kulda vâki olan bir hadise olduğuna dikkat çekilmektedir. Buna göre bir kimsenin kendine başına doğrudan iradesi ve gücüyle böyle bir hali göstermesi mümkün değildir. Anlaşılan o ki kelâm ve tefsir geleneğinde kerâmetin, sözünü ettiğimiz kayıtla birlikte zikredildiği, Allah'ın kudretine atıf yapılarak anlaşılması gerektiği savunulmaktadır. Mucizenin ve kerâmetin Allah'ın fiili ve kudreti olarak değerlendirilmesine rağmen İslam'ın yayıldığı başka coğrafyalarda, farklı anlayış ve yaklaşımların ortaya çıktığı fark edilmektedir. Bu farklılaşmanın ortaya çıkmasında o coğrafyanın eski dini, kültürel, mezhepsel ve siyasi unsurların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle kerâmet kavramına yüklenen anlam çerçevesinde karizmatik bir şahsiyet üretilmeye çalışılarak, toplum kesiminde nüfuzu arttırılmış otoriter ve lider şahsiyetler üretme çabasının gerçekleştirildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Elvan Çelebi'nin ailesinin Baba İlyas'tan itibaren yaşadıkları dönemde tanınmış bir mutasavvıf aile olduğuna şüphe yoktur. Onun eserindeki anlatımlardan hareketle şeyh olarak müritlerin başında bulunanların iyi eğitim almış oldukları görülmektedir. Aldıkları eğitim ve terbiye, maddi ve manevi alanlarda halka yardım etmeleri de bu ailenin toplum tarafından tazim edilmelerinde etkili olmuştur. Anadolu'daki siyasi çalkantılar, isyanlar doğal olarak itibar sahibi bu mutasavvıf ailenin de olayların içerisinde yer almasına

<sup>82</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 359-383.

<sup>83</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî*, 385.

sebeplere olmuştur. Toplumsal değişimler, hayatın her alanını etkilediği gibi inançların yorumlanmasına da etki etmektedir. Muhtemelen toplumun yapısından kaynaklanan dini yorum ve yaşam tarzları, yaşadıkları dönem gereği heterodoks bir bakış açısında olan Elvan Çelebi'nin ailesinin de düşünsel evrimine sebep olmuştur. Elvan Çelebi, geçmişte ailesinin siyasal hareketler içerisinde olmasını kendi döneminin sünni bakış açısıyla meşrulaştırma yoluna gitmiş ve bu meşrulaştırmayı da hem Bektaşî hem de Sünnî ekollerin kabul ettikleri kerâmet inancı ile desteklemiştir. Sıradan insanlardaki fiziksel güzellik, dua etmek, beddua etmek veya herhangi bir fiil içerisinde olmak Elvan Çelebi'nin eserinde ailesi için olağanüstü betimlemelerle kerâmet formunda aktarılmıştır. Dedesi Baba İlyas, amcaları ve babası Aşık Paşa, Elvan Çelebi'nin eserinde büyük bir hayranlıkla ve Hızır'ın yönlendirmesi şeklinde aktarılmıştır. Geçmişten günümüze dini yorumların özellikle Kur'an'a dayandırılması toplumların kabullerinde etkili olan en önemli faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Kerâmet konusunda farklı kabuller olmasına rağmen dini hassasiyetleri yoğun olan Türk-İslam toplumunda olağanüstülükler olan eğilim günümüzde de varlığını devam ettirmektedir. Bu durum bir kelam problemi olarak ele alınarak günümüz Müslümanlarının, olağanüstülükler meydana getirdiğini iddia eden her bireye itibar etmeyerek Kur'an ve doğru dini gelenek süzgecinden geçirebilmeleri sağlanmalıdır.

## Kaynakça

- Aliyyu'l-Kari. *Şerhu Kitâbi Fikhi'l-Ekber*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984.
- Altıntaş, Ramazan. "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve "el-Fıkhü'l-Ekber" Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar". *İslâmî Araştırmalar*, 15/1-2 (2002), 185-205.
- Aydın, Hayati. "İslam İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidraç Kavramları Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. 17/32 (2015), 105-137.
- Bağdâdî, Abdulkâhîr. *Usulü'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1981.
- Bulut, Halil İbrahim. "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize İle İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (2001), 329-350.
- Bursevî, İsmail Hakî. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el- Mînsâvî, Kahire: Dâru'l-Fudeyle, t.y.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmûd Ömer Dimyâtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Es'ad Temîm, Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekafiyye, 1985.
- Çağrıncı, Mustafa. *Kutsiyet, Velayet, Kerâmet-İslami Kaynaklarda Nasıl Anlaşıldı? Günümüzde Nasıl Anlayabiliriz?*. İstanbul: Kuramer, 2021.
- Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber. İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara



- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Eliade, Mircea. *Ebedî Dönüş Mitosu*. çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Elvan Çelebi. *Nâme-i Kudsi*. çev. Mertol Tulum. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Erünsal, İsmail E. "Menâkıbu'l-Kudsiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/115-116. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-Musallîn*. thk. Muhammed MuhyiddinAbdulhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Eyice, Semavi. *Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi*. İstanbul: Türkiyat Mecmuası, 2010.
- Firûzâbâdî, Meccüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Tenvîrû'l-MikbâsminTefsîriİbn Abbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Günay, Ünver. "Göç, Din Ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği". *Bilimname: Düşünce Platformu 1/3*. (2003), 35-64.
- Gündüz, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Hacı Bektâş Veli. *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî << Vilâyet-Nâme>>*. haz. Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958.
- Harman, Vezir. *İbrahim el-Lekânî'nin Kelamî Görüşleri*. İstanbul: Hiperyayın, 2020.
- Harman, Vezir. "Eş'arî Kelâmı'nın Teşekkülünde Eş'arî Kelamcıların İmam Eş'arî'ye Muhalefet Ettikleri Bazı Meseleler". *Din Felsefesi Açısından Eşari Gelenek-i* ed. Recep Alpyağlı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Harman, Vezir. "Abdulkahir Bağdadi'nin Bilgi Teorisi". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2017), 3/2, 195-423.
- Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *el-Keşfu'l-mahcûb*. thk. İmâd Abdul HimâdîGandîfî. Kahire: Metâlibu'lEhrâm, 1974.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. Lisânü'l-'Arab. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İsfehânî, Râğîb. *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Halil İ'tânî. Beyrut: Dâru'l Maarife, 2010.
- Kadi Abdülcebbar. *el-MuğniliEbva'it-Tevhidve'l- Adl*. thk. İbrahim Medkur. Taha Hüseyin. Kahire: Vezâretü's-Sakâfeve'l-İrşâd al-Kûmî, 1962.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.
- Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Koç, Muhammed. "Elvan Çelebi'nin Hayatı, Tasavufi Görüşleri ve Menâkıbu'l-Kudsiyye Eseri". *Toplum Bilimleri Dergisi*. 16/32 (2022), 89-100.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Köprülü, Fuat, Babinger. Franz. *Anadolu'da İslamiyet*. çev. Ragıp Hulusi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Lekanî, Burhâneddin İbrâhim. *Hidâyetü'l-Mürîd*. thk. Mervân Hüseyin Muhammed Abdussalihin. Beyrut: Dâru'l-Basair, 2009.

- Nesefi, Ebu'l-Muin. *Tabsiratü'l-Edille*. thk. Claude Salame, Dimaşk: y.y., 1993.
- Nesefi, Ebu'l-Muin. *Tabsiratü'l-Edille fî Usulî'd-Din*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları 2021.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür tarihi Kaynağı Olarak Manakıbname*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Erünsal, İsmail. "Elvan Çelebi'nin Menâkıbnâmesi Hakkında". *Türk Kültürü*. 24/270 (1985), 374-381.
- Serdar, Murat. "Ehl-i Sünnet İnançında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi". *Bilimname*. 8/19 (2010), 25-46.
- Serrâc, EbûNasr. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalim Mahmûd, AbdulbâkîSurûr, Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîs, 1960.
- Sülemî, EbûAbdurrahmân. *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyidîmrân. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Şimşek, Mehmet Sait. "Kerâmet". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (1990), 105-116.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân'anTe'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türki. Kahire: DâruHicr, 2001.
- Teftâzânî, Saduddîn. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. Abdurrahmân Umeyre. Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1989.
- Tokatlı, Ümit. "Elvan Çelebi'nin Eseri (El)-Menâkıbu'l-Kudsîyye Fi' (il) Menâsibi'l-Ünsîyye", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 1/1 (1987), 165-171.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*. İstanbul: Süfi Kitap, 2017.
- Uludağ, Süleyman. "Hıfz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/315-316. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Ünverdi, Veysel. "İslam Kelamı Açısından Mucize-Kerâmet İlişkisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16 (2020), 239-251.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kerâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/268-270. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Kerâmet". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 3/1 (2005); 91-116.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslâm Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet İnançına İtikadî Mezheplerin Bakışı". *İslâm Düşünce Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, ed. Yusuf Şevki Yavuz. 113-150. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lamün-Nübela*. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1985.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. thk. HalîlMe'mûnŞeymâ. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009.

# Bio-Sosyolojik Kuram Ekseninde İslam Hukukunun Kökeninin İlâhîliği İddiasının Değerlendirilmesi\*

**Öz:** İslam Hukukunun ilâhî bir hukuk olduğu iddiası yaygın bir anlayıştır. Fakat fikhî ahkâmın, ilâhî irâde ve insan marifetiyle oluşturulduğu; ahkâmında ekol, siyaset, iktisat gibi beşerî ve içtimâî unsurların daha çok etkili olduğu dikkate alındığında ilâhîlik iddiası tartışılabilir hale gelmektedir. Bu sebeple İslam Hukukunun İlâhîliği iddiasını Şârî'nin kimliği, nassî ve içtihadî hüküm farkı, İslam Hukukunun statikliği, ebedîliği, esnekliği, dünyevîliği, tarihselliği, doğuşunda ve yürürlüğünün sağlanmasında sosyal gerçeklikle ilişkisi, şer'î delillerdeki sosyal gerçeklik, sosyal gerçekliğin oluşturduğu fikh çeşitleri ve fikhî hükümlerin dini değeri mevzuları bağlamında hukuku toplumsal yaşamın bir sonucu olarak gören bio-sosyolojik kuramdan hareketle ele alıp inceledik. Sonuç olarak da İslam Hukukunun kökeninin sadece ilâhî irade olduğunu söylemek yerine; onu, ilâhî iradeye uygun hüküm bulmak, ideali yakalamak, insan ve toplumun yararını temin etmek için metafizik ve fizik âleminin naklî ve akdî verileri doğrultusunda tarihi süreç içerisinde meydana getirilmiş normlar bütünü olarak tanımlamanın daha isabetli olacağını tespit ettik.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Bio-Sosyolojik Kuram, İlâhîlik, Tarihsellik, Dünyevîlik.

## Evaluation of the Claim of the Divinity of the Origin of Islamic Law in terms of Bio-Sociological Theory

**Abstract:** The claim that Islamic Law is a divine law is a common understanding. However, it is stated that the jurisprudence was created by divine will and human ingenuity; Considering that human and social factors such as school, politics and economics are more effective in the judgment, the claim of divinity becomes debatable. For this reason, we took and examined the claim of the divinity of Islamic Law, starting from the bio-sociological theory that sees law as a result of social life in the context of the identity of the Şârî, the difference between nassî and ijtihad judgments, the staticity, eternity, flexibility, worldliness, historicity of Islamic Law, its relationship with social reality in its birth and enforcement, the social reality in the shar'î evidences, the types of fiqh formed by social reality and the religious value of fiqh judgments. As a result, for catching the ideal, and ensuring the benefit of human and society and finding the judgment in accordance with the divine will; instead of saying that the origin of Islamic Law is only divine will, we have determined that it would be more appropriate to define it as a set of norms created in the historical process in line with the transmitted and mental data of the metaphysical and physical world

**Keywords:** Islamic Law, Bio-Sociological Theory, Divinity, Historicity, Worldly.

\* Bu makale "Psiko-Sosyal Gerçekliğin Fikhî Ahkâmın İnşandaki Rolü" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Diyanet İşleri Başkanlığı, Eğitim Görevlisi. İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi. E-Posta: nailcam09@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1052-2307>.

## Giriş

Hukuk, toplumsal etkileşim açısından ele alındığında insanın yatay ve dikey somut ilişkilerinin bir yansıması ve sonucu olduğu gibi aynı zamanda bu ilişkileri düzenleyen, etkileyen ve muhafaza eden bir sebeptir. Hukuk hem sosyal bir olgu hem de toplumsal bir gerçekliktir<sup>1</sup> İnsan, sosyal bir varlıktır ve içinde yaşadığı sosyal ortamdan soyutlanamaz bir bireyselliğin sahibidir. Hukuk, sosyal insanın davranış yarasıdır. Çünkü sosyal olgular, sosyal insanın gerçekliğidir. Hukuk, doğal hukuk kuramcılarının dediği gibi mutlak ve ideale yönelik değildir; aksine o, toplumsal gerçekliğin bir eseridir.<sup>2</sup>

Cemiyet halinde yaşama zorunluluğu, toplumun bireyleri arasında ilişkiler kurulmasına sebep olmuş ve bu ilişkiler de toplum tarafından benimsenerek kurumsallaşan farklı sosyal olgular meydana getirmiştir.<sup>3</sup> Diğer bir ifade ile insanın, muhtaç ve mecbur olduğu toplumsal yaşam için eylemlerinin, beşerî ve sosyal ilişkilerinin belirli bir nizamla bağlanması için ferdi aşan, onun dışında var olan, müşterek tarih, akıl ve maneviyattan doğan zorlayıcı birtakım içtimâî kurumlar ve kâideler gelişmiştir.<sup>4</sup> Hukuk bunlardan birisi ve en önemlisidir.

İçtimâî kurum ve kâidelerin hedefi, beşerî ve içtimâî ilişkilerin sağlıklı yürümesi, din, akıl, can, mal ve nesil gibi evrensel değerlerin korunmasıdır. Zarûrât-ı hamse denen bu beş değerden din, dinin korunması, yani kamu düzeninin ve sistemin korunması hedefine yönelik iken; diğer dördü, insanı koruma hedefine yöneliktir. Bu değerlerin korunması için oluşturulan normların kökeni kimi zaman vahiy olurken, kimi zaman da farklı ortama göre kalıba giren beşer aklının şekil verdiği metodolojiler, inançlar, örfler, âdetler, tarih, coğrafya, iktisâdî ve politik unsurlara göre oluşan ve çoğu zaman bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde bireyin davranışlarına yansıyan ortak toplumsal hafızadır. Hukukun toplumsal köklerine inmek için gösterilen çabalar, hukuk literatürüne sosyolojik hukuk düşüncesi tezini kazandırmıştır.<sup>5</sup>

## 1. Bio-Sosyolojik Teori

Bio-Sosyolojik teoriye göre hukuk, devletlerin veya iktidar sahiplerinin iradesinin sonucu değil, toplumsal yaşamın bir sonucudur. Bu teori, hukukun

---

<sup>1</sup> A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, (Ankara: Turhan Yayıncılık, 2000), 18.

<sup>2</sup> Bahir Güneş Türközer, "Hukuk Toplumsal Bir Gerçekliktir", *TBB Dergisi*/62, (2006), 85-86.

<sup>3</sup> Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 59.

<sup>4</sup> Hayrettin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974), 8.

<sup>5</sup> Türközer, "Hukuk Toplumsal Bir Gerçekliktir", 84.

temelini, insanların karşılıklı bağımlılığına ve dayanışma olgusuna dayandırmıştır.<sup>6</sup> Diğer bir ifade ile hukuku oluşturan, otorite olan devlet veya kanun yapıcılar değil, toplum halinde yaşayan insanların birbirine olan bağımlılığı ve dayanışmasıdır. Kanun koyucunun yaptığı insanlar arasında var olan hukuku ortaya çıkarmaktan ibarettir.

Sosyoloji ilmine göre, içtimâî bir olgu olan hukuk, organik bir ilişki içinde olduğu toplumun yapısal özelliklerinden soyutlanamaz.<sup>7</sup> Çünkü hukuk, insan düşüncesine yön vererek sosyal olayları etkilediği gibi sosyal yaşamdan da etkilenmektedir.<sup>8</sup> İnsanlık, yaşayanlardan oluştuğu gibi ölenlerle de bağıni devam ettirmektedir. İnsan ve toplumun fiziksel varlığı, düşünce gücü, ürettiği maddi ve manevi kültürü, dil yapısı, sanatı ve hukuk yapısı önceki kuşakların birikimleri ve kalıntıları üzerine kuruludur. Her kuşak, bir önceki kuşaktan devraldıklarını koruyarak ve geliştirerek bir sonraki kuşağa devreder.<sup>9</sup> Bu nedenle de içlerine zorla sokulmaya çalışılan yabancı unsurları ve değişimi kolay kabul etmezler. Hukuk kuralları da içinde doğdukları sosyal gerçekliğin ürünü olduklarından<sup>10</sup>, başka bünyeler tarafından kolaylıkla kabullenilmezler.<sup>11</sup> Hukuk sosyolojisine göre, toplumu yukarıdan aşağıya değiştirmek için sosyal mühendislik aracı işlevi yüklenen ve siyâsî kadronun emrindeki hukukçuların oluşturduğu veya başka bir ülkeden transfer edilen hukuk düzeni, sosyal yapıya, tarihe ve kültüre uygun düşmediğinde işlevsiz olacaktır. Onun işlevsel hale gelmesi için ya baskı yöntemiyle toplum değiştirilmeye çalışılacak ya da hukuk, toplumsal direnç nedeniyle uzlaşmaya gitmek zorunda kalacaktır ki bunun da anlamı, yukarıdan dayatılan hukukun aşağıdan gelen direnç nedeniyle değiştirilmiş ve gözden geçirilmiş bir hukuk mahiyetini almasıdır.<sup>12</sup>

Toplumu oluşturan insanlar, beslenme, barınma gibi ihtiyaçlarını karşılamak

<sup>6</sup> Kamuran Reçber, *Uluslararası Hukuk*, (Bursa: Dora Yayınları, 2018), 25; Kamuran Reçber, “Bio-Sosyolojik Kuram İtibarıyla Avrupa Birliği Hukukunun Değerlendirilmesi”, *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 18/ 2 (Yıl: 2019), 537.

<sup>7</sup> Gürkan Ülker, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011), 12; Zahid Aksu, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite: Hukuki Ayetler ve İctihadi Kaynaklar*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 39.

<sup>8</sup> Ülker, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, 12.

<sup>9</sup> Türközer, “Hukuk Toplumsal Bir Gerçekliktir”, 87.

<sup>10</sup> Ülker, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, 14; Ayhan Ak, *İslam Hukuk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 191.

<sup>11</sup> Feyza Şule Düşgün, “İslam Hukuku Açısında Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2006), 114; Ak, *İslam Hukuk Felsefesi*, 184.

<sup>12</sup> Kadir Canatan, “Kur’ân Hükümlerinin Sosyolojisi”, *Eskiye* 27/Güz (2013), 56.

için ürün, bilgi ve hizmet değişiminde bulunurlar. Bu tür karşılıklı ihtiyaçlar ve ilişkiler, insanlar arasında iş bölümü ve benzeşim şeklinde tezahür eden sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın tesis edilmesini sağlamaktadır.<sup>13</sup> Benzeşim yoluyla dayanışma, uyruk, din, dil ve kültür gibi olguların ortak payda olması halinde ortaya çıkmakta ve bunlar türünden asgari müşterekleri olan toplumları birleştirmektedir. İş bölümü yoluyla dayanışma ise toplumdaki bireylerin mesleklerine ve yeteneklerine göre bir uzmanlaşma şeklinde gerçekleşmekte, diğer meslek ve yetenek sahiplerinden de bir farklılaşma ortaya koymaktadır.<sup>14</sup> Bu iki dayanışma türü arasında denge kurulması gerektiği için de müeyyidelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu müeyyideler, doğa kanunları nedeniyle kendiliğinden oluşmakta ve karşılıklı ihtiyaç ve ilişki içerisinde bulunan bireyler de menfaat ve maslahatları gereği bu kanunlara uymak mecburiyetinde kalmaktadır. Bunun da anlamı, hukukun köken ve kaynağının biyolojik zorunluluk olması<sup>15</sup> ve toplumun kendi hukukunu kendisinin üretmesidir. Eğer toplum, bir organizma gibi kendi bünyesinin ihtiyacı olan hukuku üretebiliyorsa, bu toplum hukuk toplumdur. İhtiyaç duyduğu hukukunu üretebilen bir toplum, sadece kendisinin biyolojik bir organizma gibi salgıladığı hukuk kurallarını derleyecek olan kamu kudretiyle donatılmış olan bir kanun yapıcıya ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada kanun koyucunun misyonu, var olan hukuku açığa çıkarmak olup hukuk oluşturmak değildir.<sup>16</sup>

Bio-sosyolojik kurama göre, kanun yapıcının rolü, toplumun örf ve teamül halinde öncekilerden devralıp beşerî ve sosyal hayatında uygulamakta olduğu hukuk normlarını ortaya çıkarmaktan ibarettir. Kanaatimizce bu yönü ile bio-sosyolojik kuram büyük oranda İslam hukuk ahkâmının inşai ile benzeşmektedir. Zira kanun yapıcı, normal seyrinde giden toplum yapısına müdahale etmemiş veya onların uygulamalarını kabul edip ibkâ etmişken; normal seyrinden çıkanları islah etmiş veya değiştirmiştir. Bio-sosyolojik kuramın, müçtehidin faaliyeti olan kıyasla birebir örtüşüğünü de söylemek mümkündür. Zira fakih, kıyas faaliyetinde inşa eden değil istihsan ve maslahat gibi yollarla hükmü izhar edendir<sup>17</sup> denilmiştir.

---

<sup>13</sup> Edip F. Çelik, *Milletlerarası Hukuk, Birinci Kitap*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1984), 22-25; Reçber, "Bio-Sosyolojik Kuram İtibarıyla Avrupa Birliği Hukukunun Değerlendirilmesi", 538.

<sup>14</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk, Birinci Kitap*, 22-25; Reçber, *Uluslararası Hukuk*, 25-26.

<sup>15</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 22-25; Reçber, *Uluslararası Hukuk*, 26.

<sup>16</sup> Reçber, *Uluslararası Hukuk*, 26.

<sup>17</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdulkadir Şener, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1997), 71.

## 2. İslam Hukukunun Kökeni

Hukukun kökeni ile ilgili olarak tabîî, pozitivist, normatist, tarihçi, yararcı ve sosyolojik hukuk ekolü gibi teoriler geliştirilmiştir. Bu ekollerle özetle şunlar kastedilmektedir: Tabîî hukuk ekolünde hukuk, pozitif hukukun üzerinde ve onu yönlendiren, onun adâlete uygunluğunu denetleyen manevî bir hukuk düşüncesi olarak görülmekte olup; hukukun kökeni etik değerlerde aranmakta ve tabîî hukukun en objektif ve ideal hukuk olduğu iddia edilmektedir.<sup>18</sup> Bu ekolde, yasaların ezeli, evrensel, değişmez ve hukuku oluşturanların irâde ve arzularından bağımsız bir objektiviteye sahip olduğu kabul edilmektedir.<sup>19</sup> Pozitivist hukuk ekolünde, hukukun kaynağı olarak, metafizik bir temele dayanan inançlar değil bilimsel bilgi esas alınmaktadır.<sup>20</sup> Normatist ekole göre hukuk, normlar bütünü olup; hukukun ne olduğu ve nasıl oluştuğu önemlidir, ne olması gerektiğinin önemi yoktur.<sup>21</sup> Tarihçi ekole göre hukuk, halkın tarih içerisinde nesilden nesile aktararak oluşturduğu ve geliştirdiği bir olgudur. Hukukçunun görevi onu toplumdan ve tarihi mirasından bulup çıkarmaktır. Bu ekole göre hukuk kuralları, milli ruhu yansıtmakta ve zaman içerisinde değişebilmektedir.<sup>22</sup> Yararcı hukuk ekolü, tabîî hukuktaki akıl ve vicdan referanslı iyi ve güzel kavramlarının yerine somut ve realiteye dayanan yarar ilkesini esas almaktadır.<sup>23</sup> Sosyolojik hukuk ekolünde ise hukukun kökeni, insanların bir arada yaşamalarıdır, başka bir ifade ile sosyal hayatın zorunluluğudur.<sup>24</sup>

İslam Hukukunun kökenini bu kuramlardan herhangi birine indirgemek kanaatimizce isabetli olmayacaktır. Bize göre, hukukun kökeni ile ilgili olarak ortaya konmuş olan bu teorilerin tamamından İslam Hukuku payını almıştır. Zira onda etik, objektiflik, ideali yakalama, maneviyat, ezellilik ve ebedilik gibi üst ilkeler mevcuttur. Metafizik ve fizik boyutu, yani inanca ve bilgiye dayanan yönü vardır. Normlardan oluşmaktadır. Tarih içerisinde oluşmuştur. Hem iyiyi ve güzeli hem de yarar ilkesini esas almıştır. Sosyal hayattan doğmuştur.

<sup>18</sup> Orhan Münir Çağlı, *Hukuk ve Hukuk Bilimine Giriş*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 407; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991), 45.

<sup>19</sup> Abdülhak Kemal Yörük, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, (İstanbul: Tan Matbaası, 1946), 80.

<sup>20</sup> Orhan Münir Çağlı, *Hukuk Başlangıcı Dersleri, Birinci Kitap*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1963), 311 vd.

<sup>21</sup> Niyazi Öktem, *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, (İstanbul: Der Yayınları, 1995), 335.

<sup>22</sup> Tevhit Ayengin, "İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler", *Usul 4* (2005/2), 102-103.

<sup>23</sup> Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, (Ankara: AÜHF Yayınları, 1985), 255; Öktem, *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, 262.

<sup>24</sup> Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 142.

## 2. 1. İslam Hukukunun Kökeninin İlahîliği

Hukukun sosyal hayattan doğduğunu ve insanın, kendi hukukunu kendisinin yaptığını, kanun yapıcının veya devletin yaptığının mevcut kanunları derlemekten ve ortaya çıkarmaktan ibaret olduğunu iddia eden bio-sosyolojik kuramın tam karşısında, İslam Hukukunun kökeninin ilâhî olduğu iddiası yer almaktadır. Bu teoriye göre, İslam Hukuku yukarıdan aşağıya bir dikey ilişki sonucu meydana getirilmiş olup, oluşumda insan ve toplumun hiçbir etkisi olmamıştır. İnsan sadece direktif alan ve boyun eğen olarak görülmüştür.

Bu iddianın temelinde kelâm ilminin verilerinin veya fakîhin kelâmî ön kabullerinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira Allah, mutlak kudret ve irâde sahibi, bilen, hükmedenlerin en iyi hükmedeni olup insanın yapıp ettiği güzelliklerin asıl sahibi O'dur. Çünkü insanın Allah'tan bağımsız bir varlığı yoktur. Bu nedenle Peygamberin dahi kanun yapıcılığı mecazîdir.

İslam Hukukunun ilâhî bir hukuk olmasının ne anlama geldiği şöyle ifade edilmiştir:

İslam Hukuku, toplumun ihtiyaçlarını dikkate alan bir sosyal kontrol mekanizması olmayıp, toplum için en iyisini bilen Tanrı'ya hizmet amacıyla kullanılan bir araçtır. En azından teoride, değişen sosyal realite hukûkî akıl yürütme süreci üzerinde hiçbir biçimde etkiye sahip değildir. Yeni şartlar ve durumlar nedeniyle gereksinimler değiştiğinde İslam hukukçusu her şeye hâkim olan kaynaklar karşısında çaresizdir. Açık metinsel bir emre dayalı bir kuralı değiştirip sonra da bu kuralı İslâmî olarak niteleyemez. İslam Hukuku, Müslümanlar tarafından yapılmamıştır. Beşer akılı, hukuk yapamaz; akıl, sadece hukukun anlaşılması için bir araç görevi görür. İslam Hukuku, sosyal realiteyi dikkate almaksızın ilahî irade ile temellendirilmiştir. Bu arada ilâhî iradenin sosyal realiteyi dikkate alıp almadığına da bakılmamıştır.<sup>25</sup> Bu yaklaşımın mantıkî sonucu da İslam düşüncesinde hukukun, insan tarafından var edilemeyen, geliştirilemeyen ancak keşfedilebilen, insanoğlu var olmadan önce bile nesnel bir mahiyete sahip olduğudur.<sup>26</sup>

İslam Hukukunun kökeninin ilâhîliği iddiası, kaynağı Allaha isnad edilerek, din ile aynıleştirilerek ve hükümlerinin ebedî ve statik olduğu öne sürülerek yapılmıştır. Öncelikle ifade edelim ki, hükümlerinin çoğu ictihadî olan İslam Hukukunun kökeninin ilahîliği iddiası, tarihî ve içtimâî realite ile örtüşmemekte, nassî ve ictihadî hüküm ayırımını önemsemeyen ictihadî

---

<sup>25</sup> Wael B. Hallaq, "Dini ve Dini olmayan Kültürlerde Hukuki Akıl Yürütmenin Mantığı: İslam Hukuku ve İngiliz Hukuku (Common Law) Örneği", çev. Muharrem Kılıç, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/5 (15 Haziran 2002), 52.

<sup>26</sup> Bernard Weiss, "İslam Hukuk Biliminde Zahirilik ve Nesnellik", çev. Muharrem Kılıç, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2000), 63, 69.



hükümleri nass konumuna yükseltmektedir. Diğer bir ifade ile müctehidlerin icthad mahsulü hükümlerini nasslaştırarak müctehidi şâri' konumuna çıkarmaktadır.

### 2. 1. 1. Nassî ve İctihadî Hüküm Ayrımı

Hüküm koyucunun kimliği ve kaynak kişi açısından hükümler farklı değerdedir. Zira fıkıh külliyyatımızdaki hükümlerin bir kısmı nassa, çoğu da icthada dayanmaktadır. Buna göre de hükümler, nassî (kat'î/ilmî/şer'î) ve icthadî (zannî/fikhî) olmak üzere iki grupta ele alınabilecektir. Fıkıh denilince, şer'atin icthadî olan kısmı kastedilmektedir. Zira fıkıh, istidlâl ile elde edilen hükümlerdir. Usulcüler bu gerçeği ifade etmek için 'icthad yolu ile elde edilen' gibi kavramlar kullanmışlardır. Kur'ân, Sünnet ve İcmâa dayanan hükümlere nassî hüküm; müctehitlerin iki ana kaynaktan kıyas ve icthad yoluyla çıkardığı hükümlere ise icthadî hüküm denilmektedir.<sup>27</sup> Yerleşik anlayışta ise fikhî/icthadî hükümler, hem nass ve icmâya dayalı aslî şer'î hükümleri hem de icthad ve kıyasa dayalı fer'î fikhî hükümleri içine alan umumî bir tabir olarak yerleşmiştir. Zamansal ve mekânsal dokularından dolayı hatalı olma ihtimalleri bulunan icthadî kazanımların şer'î ve dînî birer hüküm gibi görülmesi aslında din olmayan bir şeyin dinin yerine geçirilmesi anlamına gelmektedir. Şia'da, Kur'ân ve sünnette hakkında delil bulunmayan ve dolayısıyla insan düşüncesinin ürünü olan muamelatla ilgili konular, şer'î bir yükümlülük olarak görülmemektedir.<sup>28</sup>

Nassî ve icthadî hüküm şeklinde yapılan tasnif, ilmî (hikmet-i nazariye) ve zannî (hikmet-i ameliye) ayrımına dayanmaktadır. İlim, kat'îlik; içtihat ise zannîlik ifade eder. Binâenaleyh 'tenzîl olunan nassın inkârı küfürdür, icthadın inkârı ise küfür değildir' denilmiştir. Düşünce, ilim değil, zan alanına girer. Zira nass ilimdir, icthad ise zandır.<sup>29</sup>

Hanefîler, kat'î delille sâbit olan hükme, farz; zannî delille sâbit olan hükme vâcib dedikleri gibi yasaklanan şeyleri de iki kısımda ele almışlardır. Eğer yasak hükümü, kat'î delille sabit ise buna harâm; zannî delille sabit ise tahrîmen mekrûh demişlerdir. Örneğin, cünüplük halinde gusletmek, ilmen ve amelen

<sup>27</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), I/15.

<sup>28</sup> Muhammed Müctehid Şebusterî, *Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet*, çev. Abuzer Dışkaya, (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 325-326.

<sup>29</sup> Molla Gürânî, *ed-Dürrü'l-Levâmî'fi Şerhi Cem'î'l-Cevâmî'*, (Beyrût: Dâru Sâdır, 2007), 38-39; Bedri Gencer, "Fıkıh Olarak Türk Düşüncesi-İslam-Türk Düşüncesinin Doğası Üzerine-" *Muhafazakâr Düşünce* 15/54, (Mayıs-Ağustos, 2018), 17.

farz olup; buna kat-î/nassî/ilmî hüküm denilmektedir. Gusülde ağzı ve burnu yıkamak, ictihadî veya amelî bir hükümdür. İctihada dayalı olan hükmün lüzumunu inkâr eden, kâfir olmaz. Şâfiîler de aynı görüştedir. Abdestte başı mesh etmek, nassî hükümken; başın 1/4'ünü mesh etmek ise ictihadî hükümdür.

Bu nassî ve ictihadî hüküm ayırımından ve de insanların bunları yanlış anlama ve birini diğeri yerine ikame etme olasılığından olsa gerek ki, İbrahim Nehâî (v. 96/714), ilim arkadaşlarından şöyle bahseder: “Onlar, ictihadlarıyla bir şey hakkında hüküm verirken veya bir hususu yasaklarken bu mekruhtur, şunda beis yoktur derlerdi. Ama şu haramdır, bu helaldir demek çok büyük bir şeydir.”<sup>30</sup> Selef-i sâlihîn de kesin nasslarla sabit olmadıkça bir şey hakkında bu ‘helâldir’ veya ‘harâmdır’ şeklinde kesin yargıda bulunmuyor; ‘hoşlanmıyorum’ veya ‘kerih görüyorum’ gibi ifadeler kullanıyorlardı.<sup>31</sup>

## 2. 1. 2. Hüküm Koyma Yetkisi

Fikhî ahkâmın, Allah ve Hz. Peygamberin koymuş olduğu nassî hükümlere ilaveten hatta daha çok sahabe, tâbiun, müçtehid imamlar ve sonrasındaki fukahanın sivil ve resmî çabalarının ürünü olduğu bir gerçektir. Bunun anlamı, fikhî ahkâmın fâilinin çok olmasından başka bir şey değildir. Buna rağmen kelâmdaki her şeyin Allah’a izafe edilmesi şeklindeki yaygın anlayış fikhî ahkâma da sirayet etmiş; netice itibarı ile insan eliyle üretilen fikhî ahkâm, dinin içeriğine dâhil edilmiştir. Kanaatimizce bu konuda itikâd ve fukahanın kelâmî ön kabulleri, fikhî görüşünü temellendirmede esas olmuş ve insanın hüküm koyuculuğunu tartışmaya açmışlardır. Zira insanlar, aynı konuda birbirinden farklı hükümlere ulaşmaktadır. Buna göre de hangi görüşün Allah katında isabetli olduğu muhattie ve musavvibe kavramları etrafında ele alınmış ve Allah’ın bu konuyu ve ortaya konan hükmü önceden bilip bilmediği tartışma konusu yapılmıştır. Şöyle ki:

Hüküm koyucunun kim olduğu hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. İlk görüşe göre, mutlak yasama yetkisi, sadece Allah’a tanınmış; âlimlerin ve yöneticilerin sadece şer’î hükümlerin tenfîzine ve genel teşrî prensipler doğrultusunda, ümmetin ihtiyaç duyduğu konularda düzenlemelere yönelik kanunlaştırmalarda bulunabilecekleri kabul edilmiştir.<sup>32</sup> Gazzâlî (v. 505/1111)

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. El-Abbas b. Osman b. Şaffî, *el-Umm*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1410), 7/371.

<sup>31</sup> Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvafakat fi Usûli’l-Ahkâm*, thk. Abdullah Diraz, (Kahire, yy., ty.), 3/142.

<sup>32</sup> Abdulkadir Udeh, *et-Teşrîu’l-Cinâî fi’l-İslam*, (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1985), 1/232.

der ki:

“Ahkâm’ın aslı tektir ki, o da Allah’ın kelimadır; Rasul’ün sözleri ise hüküm değildir ve ilzâm edici değildir. Onun yaptığı, Allah şuna hükmetti diye haber vermekten ibarettir. Hüküm sadece Allah’a aittir; icma, sünnete delalet eder; sünnet, Allah’ın hükmüne delalet eder; akıl ise şer’i ahkâma delalet etmez, bilakis duymanın olmadığı hükmün yokluğuna delalet eder. Aklın, aslî delillerden biri olarak adlandırılması mecazîdir.”<sup>33</sup>

Genel anlayışa göre, Müctehidlerin ve fukahanın yaptığı Şârî’den gelen nassları kendi koydukları kurallar doğrultusunda idrakleri nisbetinde yorumlamaktan ibaret olup bu nasslara ilave ve çıkarma yapmak değildir.<sup>34</sup> İnsan cahil olduğu ve baştan çıkarıcı güdülerinin etkisi altında olduğu için içtimâî, siyâsî ve iktisâdî yaşamını düzenleyecek kanun ve kurallar koyamaz. İnsanın bu zaafını bilen Allah, kanunlar hazırlayıp bunları peygamber aracılığıyla insanlara bildirerek telâfi etmektedir. İnsan bu zaaf ve yetersizliğinden hiçbir zaman kurtulamayacağı için Allah’ın rahmet ve inayeti, her çağda böyle kanun ve kuralları insanlara bildirmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Allah, insanlara sadece genel değer ve ilkeleri vermekle kalmaz; aynı zamanda belli durumlar açısından insanların durumunu açıklığa kavuşturan kanun ve kuralları da onlara ulaştırır.<sup>35</sup>

Bu görüş sahipleri, Hz. Peygamberin hüküm koyma yetkisini bile mecazî olarak kabul etmektedirler. Derler ki: “...onlara temiz ve hoş şeyleri helal, pis ve çirkin şeyleri haram kılar”<sup>36</sup> âyetinde ifade edilen Hz. Peygamberin şârîliği, mecazîdir. Hakîki Şârî, Allah’tır. Zira Hz. Peygamberi de denetleyen Allah’tır. Helal ve haram kılar denmesi, ancak temiz ve pis şeyleri Allah’ın O’na öğretmesi, O’nun da onların helal ya da haram olduğunu açıklaması anlamındadır. Zaten Hz. Peygamber de helâl ve haram kılanın Allah olduğunu ifâde etmiştir. Kendisine yağ, peynir ve yabânî eşek etinin hükmü sorulmuş, O da şöyle buyurmuştur: “Helâl, Allah’ın kitabında helâl kıldığı, haram da Allah’ın kitabında haram kıldığıdır; hakkında bir şey söylemedikleri ise sizin için affedip serbest bıraktıklarıdır.”<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmî’l-Usûl*, thk. Muhammed Abdusselam eş-Şafi, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413/1993), 80.

<sup>34</sup> Ahmed el-Haccî el-Kürdî, *Buhûs fi İlmî Usûlu’l-Fıkh, Masâdiru’t-Teşrî’l-İslâmîyi’l-Asliyye ve’t-Tebeyye*, (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmîyye, 2004), 51-52.

<sup>35</sup> Şebusterî, Hermenötik, Kur’ân ve Sünnet, 118-119.

<sup>36</sup> Süleyman Ateş, Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), el-A’râf, 7/157.

<sup>37</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, es-Sünen, (Kahire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-

İkinci görüşe göre ise, insan da kanun yapabilir. Zira ilâhî yasama her şeyden önce ebedî ve sabit değerlerin vazedilmesi ve teyidi değildir. Allah, birinci derecede ahlâkî ilke ve değerlerin kaynağıdır. Allah'ın inâyet ve rahmeti, insanın karar ve uygulamalarına yön vermesidir; yoksa kanun ve kurallar koyarak insanın yerine geçmesi değildir. Mümin olan insanın temel sorunu, ahlâkî değer ve ilkeleri nasıl temellendireceğidir. İşte ilâhî rahmet ve inayet de insanın bu temel sorununu çözmeye yönelmiştir. Buna göre, Allah'ın peygamber göndermesinin amacı, bütün çağlar için geçerli olan kanun ve kurallar koymak değil; insanın dînî tecrübeleri doğru yorumlamasını sağlayacak ebedî değerlerin vazedilmesidir.<sup>38</sup> Fazlurrahman (1919-1988), Kur'ân ve sünnetin sadece '*model teşrî'* olduğunu iddia etmektedir ki, bunun anlamı İslam hukukçusunun yapacağı iş, sadece nasların teşrî ruhundan faydalanmak olacaktır.<sup>39</sup> Bu görüştekilere göre, Allah ve insan hakkında bu tasavvurları olan ve de nübüvvetin sona erdiğini bilen bir fakîh, Kur'ân ve sünnette sosyal, siyâsî ve iktisâdî sistemlerle ilgili olan şekil ve düzenlemeleri bütün çağlar için geçerli olan ebedî mutlak model olarak görmeyecek; bu şekil ve düzenlemelerden genel hüküm ve değerler elde etme çabası içinde olacaktır.<sup>40</sup>

Usûlcülere göre hüküm kadîm; fukahaya göre ise hâdistir. Usulcülere göre hüküm, hitabın kendisi olduğundan hüküm kadîm olur; fukahâya göre ise hüküm hitâbın eseri olduğundan hüküm hâdis olur.<sup>41</sup> Bu ihtilaf furû fıkha uyarlandığında usulcülere göre, mesela Hz. Peygamberin evlilikleri ile ilgili hüküm Allah'la beraber hep vardı; ancak yeni bir durum ortaya çıkınca o hüküm çözüm için uygulanmıştır. Fakat fukahaya göre, hükmün sosyal gerçeklikle ilgili olup Allah vakıya uygun olarak önceden olmayan yeni bir hüküm koymuştur.

Ancak Şârî'in hükmünün ne olduğu ve aynı konuda farklı müctehidlerin veya aynı müctehidin birden fazla ictihadının hepsinin doğru olup olmadığı meselesinde ihtilaf edilmiş; '*muhattie'* ve '*musavvibe'* şeklinde iki ekol ortaya çıkmıştır. Musavvibe ekolü, müctehidlere ait görüşlerin hepsini doğru kabul ederken, muhattie ekolü, görüşlerden sadece birisini doğru kabul

---

Halebî, 1395/1975), "Libâs", 6; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Buhari, el-Câmi'u's-sahîh, thk. Muhammed Züheyr, (Şam: Dâru't-Tavkî'n-Necât, 1422), "Tefsîr", 99; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Zekât", 24.

<sup>38</sup> Şebusterî, Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet, 122.

<sup>39</sup> Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, (İstanbul: Selçuk Yayınevi, 1981), 46-48.

<sup>40</sup> Şebusterî, Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet, 126-127.

<sup>41</sup> el-Kürdî, Buhûs fî İlmî Usûlu'l-Fıkh, 181.

etmektedir.<sup>42</sup> Hakkında nass olmayan ve müctehidin içtihadı ile hükmü belirlenecek olan bir mevzunun, Allah katında belirli bir hükmünün olup olmadığına da ihtilaf edilmiştir. Musavvibe'den bir gruba göre burada hüküm, müctehidin zannına tabidir. Buna göre farklı bütün içtihatlar, Allah katında eşit derecede doğrudur. Çünkü müctehidin içtihadından önce Allah katında belirli bir hüküm yoktur. Allah'ın hükmü, müctehidin içtihadıyla ulaştığı hükmüdür. Bu sebeple bütün müctehitler isabet etmiştir ve doğru, farklı içtihatlarda bulunan müctehitlerin sayısı kadardır.<sup>43</sup> Muhattie'ye gelince; onlar, hakkında nass olmayan konuda Allah'ın belirli bir hükmünün olduğunda ittifak etmişler; ancak delilin olup olmamasında ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmına göre hükümde delil yoktur; bir kısmına göre ise hüküm, bir define gibidir, arayan onu bulur.<sup>44</sup>

### 2. 1. 3. Fikhî Hükümlerin, Ebedîlik ve Esnekliği

Allah'ın mutlak hüküm koyucu olarak kabul edilmesini hükümlerin ebedîliği fikrinin izlemesi doğaldır. Allah'ın hükmünün ezeliği iddiası gibi İslam Hukukunun ebedî ve değişmez olduğu iddiası vardır.<sup>45</sup> Ebedîlik, fikhî ahkâmın statik olması, değişme ve esneklik vasıflarına haiz olmaması demektir. Ancak kıyas, ıstıslâh, örf, istihsân, ıstihâb ve sedd-i zerâî gibi kaynakların, hükümlerin esnekliğini sağlamaya yönelik olduğu şeklindeki değerlendirmeler<sup>46</sup> bu tez ile tezat oluşturmaktadır. Aslında Kur'ân ve sünnetin ilâhî olması, onların ortaya koyduğu hükümlerin statik olarak yorumlanması için yeterli değildir. Çünkü bu iki kaynak, her zaman farklı içtihatların yapılmasına olanak sağlayan esnek bir yapı olarak kabul görmüştür. Kur'ân ve sünnet, naklî olmakla birlikte; diğer kaynaklar aklî ve

<sup>42</sup> Makdisî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr el-Benna eş-Şami el-Beşşari, *Ahsenu't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, (Leiden: yy. 1906), 38; Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/440.

<sup>43</sup> M. Rahmi Telkenaroğlu, "Muhattie-Musavvibe (İctihadî Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?", *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi* 7/13, (2009), 236.

<sup>44</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Razi, *el-Mahsul fi-İlmi Usulî'l-Fikh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 2/503-504.

<sup>45</sup> Yusuf Karadavî, *İslam Hukuku Evrensellik-Süreklilik*, çev. Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman, (İstanbul: Nida, 2012), 36.

<sup>46</sup> Ahmet b. eş-Şeyh Muhammed Zerkâ, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fikhiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 162-164.

toplumsal bir nitelik taşımaktadır.<sup>47</sup>

Fıkhî hükümlerin ebedîlik ve değişmezliği tezinin karşısında hükümlerin esnekliği tezi vardır. Esneklik, karşılaşılan her meselede tavır değiştirmek değildir. Esneklik, sâbit naslar ile karşılaşılan her meseleye çözüm üretebilmektir. Esneklik, lafız, küllî kâideler ve hedeflerin sabitlik ve değişmezliğine rağmen furu'da karşılaşılan meselelerin çözüm yollarında farklı alternatifler kullanmaktır. Fakat esneklik, zamana ve zemine göre şekilden şekle girmek anlamındaki deformasyon değildir. İslam Hukukunun dinamik olduğu gibi esnek bir bünyeye ve yapıya da sahip olduğu gerçeği hem kaynaklarının analizinde hem de tarihsel gelişiminde görülecektir. Zira İslam Hukuku, doğuşundan itibaren hep aynı yapıda kalmamış, dinamik evreleri olduğu kadar statik evreleri de olmuştur.<sup>48</sup> Yeni bir görüş ortaya konmasa da asıl metinlere yazılan şerhler, şerhlere yazılan hâşiyeler, hâşiyelere yazılan ta'likler ve ta'liklere yazılan ta'liku't-ta'likler zahiren yeni bir şey üretilmediği için statiklik gibi algılansa da gerçekte böyle değildir. Zira yapılan bu çalışmalar, zaman, mekân ve şartların değişmesine binaen yapılan güncellemelerdir; yani sosyal gerçekliğin dikkate alınmasıdır.<sup>49</sup>

Fıkıh kitapları, içtihat eylemi sonucu ortaya çıkan fetvalarla doludur. Hiçbir fıkhî görüş, İslam dininin zarûrî esaslarından birisini oluşturmamaktadır. Diğer beşerî ilimler gibi fıkıh ilmi de fakîhlerin düşünsel çabalarının bir sonucudur ve bu yüzden de yüzde yüz beşerî bir olgudur. Dolayısıyla fıkhın matematik ilmine benzetilerek fıkhî görüşlerin ebedî ve değişmezliğini savunmak bu ilmin mantığı, mahiyeti ve realite ile hiçbir şekilde örtüşmemektedir. Zira Hz. Peygamberin irthâlinden sonra verilmiş olan her hüküm, bir çeşit görüş ve teoriden başka bir şey değildir.<sup>50</sup>

İslam Hukukunun, kendine has amacı ve ilkeleri mevcuttur. Onun beslendiği ana damar, dînî bir mahiyet arz etse de dinin sabiteleri ile hayatın değişkenliği arasında dinamik bir karakter ortaya koymayı çabalamıştır. Bir canlı gibi toplumsal hayatın içinde doğan, bebeklik, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık dönemleri yaşayan, farklı kaynaklardan beslenen, diyarlar gezen İslam Hukuku, bu doğal süreçleri yaşarken karşılaştığı yeni durumları kendi amaç ve ilkeleri doğrultusunda ele almıştır. İslam Hukukunun esnekliği, nihâî hedefi olan ferdî ve içtimâî ihtiyaçların karşılanmasını, özünü koruyarak ve de yeni durum ve şartlara adapte olarak gerçekleştirebilmesi demektir.

---

<sup>47</sup> Canatan, "Kur'ân Hükümlerinin Sosyolojisi", 68.

<sup>48</sup> Canatan, "Kur'ân Hükümlerinin Sosyolojisi", 68.

<sup>49</sup> İbrahim Muhammed, *Haneî ve Şafîilerde Mezhep Kavramı*, çev. Faruk Beşer, (İstanbul: Risale Yayıncılık, 1989), 118.

<sup>50</sup> Şebusterî, Hermenötik, *Kur'ân ve Sünnet*, 128.

## 2. 1. 4. Fikhî Hükümlerin Dînî Değeri

Fikhî hükümlerin dînî değeri, yani fikhin din olup olmadığı, biri diğerinin yerine kullanılabilen din, şerîat, millet ve fikh kavramları etrafında ortaya konulmaya çalışılmıştır. Öncelikle ifade edelim ki, bu kavramların her biri diğerinden farklıdır; zira Allah bu farklı kavramları kullanmış ise bunların arasında muhakkak nüans vardır.

İmam Mâtürîdî'ye (v. 333/944) göre din, bütün peygamberlerin değişmez ilkesi tevhid başta olmak üzere temel ve değişmez değerlerdir ki; Allah'ı bilip O'na teslim olma, her şeyin O'na ait olduğunu kabul etme ve ibadeti sadece O'na yapmaktan ibarettir.<sup>51</sup> Mâtürîdî'ye göre, peygamberlerin hepsi tevhid dinine mensuptur. Hiçbir peygamber, diğerinin dinini reddetmemiş, bilakis aynı dini tebliğ etmiştir.<sup>52</sup> O'na göre din, insanın zihnî ve kalbî bir eylemi olup; ameli değildir. Bunu şöyle ifade etmiştir: "Dinin vazgeçilmez unsurları, uzuvlarla gerçekleştirilen davranışlar değil; zihinde ve kalpte bulunan inançlardır"<sup>53</sup>; din, sadece bir itikattan ibarettir; itikad da İslâm'dan ibaret olan dindir.<sup>54</sup>

Din-şerîat ilişkisine gelince: Ebû Hanîfe (v. 150/767), din ve şerîatin farklı şeyler olduğunu söylemiştir. O'na göre, bütün peygamberler aynı dini, fakat ayrı şerîatları getirmişlerdir. "*Allah katındaki din İslamdır*"<sup>55</sup> ve "*Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk*"<sup>56</sup> ayetleri bu farklılığı ortaya koymaktadır. O, din ile iman esaslarını kastederken, şerîat ile ibadet ve muamelat gibi dînî hükümleri kastetmektedir. Ona göre, hiçbir peygamber kendinden önceki dinin terk edilmesini istemediği halde insanları kendi şerîatine davet etmiş, fakat önceki peygamberlerin şerîatlerine uymayı yasaklamıştır. Allah, bütün peygamberlerine tek dinden ayrılmamalarını ve o dini yaşatmalarını emretmiştir. Nitekim şerîatlar, farz kılınan şeylerdir. Allah bazı şeyleri, bazılarını helal kılarken, diğer bazılarını da haram kılmıştır. Allah'ın emrettiği veya yasakladığı şeyler, din değildir. Şayet emir ve yasak şeklindeki talepler, şerîat değil de din olsaydı, bu talepleri yerine getirmeyenler, dini terk ettikleri için kâfir olurlardı. Eğer talepler iman olsaydı, o talepler yerine getirilmediği müddetçe kimse mü'min olarak

<sup>51</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Bekir Topaloğlu, (İstanbul, Mizan Yayınları, 2004- 2010), 5/258, 13/174-175.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/106, 174 vd.; 13/175.

<sup>53</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yayınları, 2009), 480, 492.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 519. Ayrıca bk. *Te'vilât*, 2/349-350

<sup>55</sup> Âl-i İmrân, 3/19.

<sup>56</sup> el-Mâide, 5/48.

isimlendirilmezdi.<sup>57</sup> İmam Mâtürîdî de aynı görüştedir ve Ebu Hanife ile aynı argümanları dile getirmektedir.<sup>58</sup> Buna ilaveten Mâtürîdî, dinde nesh olmazken; peygamberin geldiği dönem şartlarına ve toplumsal maslahata göre oluşan şerîatlarde ise nesh olabildiğini söylemektedir.<sup>59</sup>

Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin dini, itikâdî hükümlere; şerîati de amelî hükümlere hasretmesine rağmen sonraki süreçte şerîatin kapsamına *fer'î-amelî* hükümlerin yanında *aslî-itikâdî* ve *ahlâkî* hükümlerin de dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Böylece din ve şerîat aynileştirilerek ikisi aynı şey yapılmıştır. Fakat şerîat/din ve fıkıh ilişkisinde hem aynılık hem de farklılık olduğu ifade edilmiştir. Denilmiştir ki şerîat, *fer'î-amelî* hükümler ve *aslî-itikâdî* hükümlerden müteşekkildir. *Fıkıh* ise şerîat ile beraber kahir ekseriyetini zannî içtihatlar, beşerî görüş ve yorumların oluşturduğu hükümlerdir.<sup>60</sup> Dolayısıyla fikhî hükümler, hem *aslî şer'î* hükümlere, hem de *fer'î fikhî* hükümlere şamil umumî bir tabir olarak yerleşmiştir. Şerîat, itikâdî ve ahlâkî hükümler ihtiva etmesi bakımından fıkhıtan ayrılmaktadır. Fıkıh ise nasslardan çıkarılan hükümler yanında re'ye ve icthada dayalı hükümleri de içermesi bakımından şerîattan farklıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse şerîat; hukuku, inanç esaslarını ve ahlâkı içine almakta; fıkıh ise sadece hukukla ilgilenmektedir. Fıkıh ile şerîat, kesin nasslara dayalı amelî hukukî hükümlerde kesişirken, diğer hükümlerde birbirinden ayrılmaktadırlar.<sup>61</sup>

Bizce de Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin dediği gibi din ve şerîat kavramları arasında aynılık değil farklılık vardır. Aynılık bu iki kavram arasında değil de zaman ve mekâna göre değişken özelliklere hâiz şerîat ile millet kavramları arasında olabilir. Zira din, şeriat ve fıkıhın örfe müstenid hükümleri, millet kavramı içerisinde değerlendirilmektedir. Bir başka ifade ile millet; din, şerîat ve fıkıhın örfe müstenid yaşantısı anlamındadır ki bu da fikhî ahkâmın bio-sosyolojik yönünü ifade etmiş olacaktır. Şöyle ki: Millet, beşer hayatının

---

<sup>57</sup> Ebû Hanîfe, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. ve çev. Mustafa Öz, "İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri", (İstanbul: İFAV Yayınları, 2002), 16,

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/217-225; 6/383-396; 9/271-272; 13/174-175; Recep Önal, "İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din ve Şeriat ve Hak Din ve İslâm' Kavramları Örneği", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (Haziran 2015), 65; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1995), 54-92; Sönmez Kutlu, *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdik*, (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 39-43.

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/198-202, 257-258; 4/246; 5/137; Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, 55.

<sup>60</sup> Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: KURAMER, 2016), 139-140; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/15.

<sup>61</sup> Abdullah Kahraman, "Ebu Hanife'de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 469.



ortaya koyduğu ve devam ettirdiği âdet, gelenek ve görenekler, yani yaşam tarzı ve inanç sistemidir. Bu yaşam tarzı ve inanç sistemi ifadesinin konseptinde başkasından alma ve yararlanma da vardır. Bu nedenle Kur'ân millet kavramını, Rasûllere ve kavimlere izafe eder. *“De ki: İbrahim milleti, hanîf idi; müşrik değildi.”*<sup>62</sup> *“Ben, toplumun inanç sistemini (adet, örf, gelenek) terk ettim. Onlar Allah'ı inanmıyor ve âhireti inkâr ediyorlar.”*<sup>63</sup> Buna göre şeriat ve millet, manada aynıdır. Aralarındaki tek fark, millet, Allah'tan başkasına izafe edilir; Allah'a izâfe edilmez. Millet-i Muhammed, millet-i İbrahim denirken; milletullah denilmez.<sup>64</sup> Zira toplumların zaman ve mekâna göre değişiklik gösteren örf, âdet ve gelenekleri mevcutken; Allah için dinde böyle bir şey söz konusu edilemez. Toplumların birbirinden etkilenmesi mümkünken, Allah için böyle bir şey tasavvur edilemez.

Bu söylenenlere göre din, şeriat ve fıkıh kavramlarının aynîliliği görüşünde olanlara göre fikhî hükümler din iken; fıkıhı, din ve şeriaten ayrı düşünenlere göre fikhî hükümler din değildir. Şimdi bu iki görüşü ele almak istiyoruz.

#### 2. 1. 4. 1. Fikhî Hükümler Dindir

İmam Şâfiî'nin (v. 204/820) kurduğu fıkıh ilmi, 'ilmu's-şer' olarak adlandırılmış ve onun, aklın önceliğini savunan ehl-i re'ye muhalif bir ilim olduğu belirtilmiştir.<sup>65</sup> İmam Şâfiî, usûl-i fikh'ı, Allah'ın kanununun incelenmesi olarak görmekte ve Allah'ın zâtını inceleyen kelâm'dan ayrı tutmaktadır. Ona göre, fıkıh usûlü, Allah'ın varlığının ve niteliğinin değil, Allah'ın emir ve yasaklarının incelenmesidir.<sup>66</sup> Böylece İmam Şâfiî, usûl-i fikhî, Allah'ın koyduğu kurallar olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla, fıkıh kuralı Allah'ın emirleri ve yasakları olarak anlaşılmaktadır<sup>67</sup> ki bu, fikhî hükmün din olması anlamına gelecektir.

Cessâs (v. 370/981) der ki: *“Bütün müçtehitler fikir birliği etmiştir ki: Allah, içtihatla varılan hükümle amel etmeyi farz kılmıştır. Bu sebeple icthâdî hükümlerle amel eden, Allah'ın farz kıldığı amellerle amel etmiş olur. Her müçtehit vardığı sonuçla amel etmek durumunda olduğuna göre, amel ettiği*

<sup>62</sup> el-Bakara, 2/135.

<sup>63</sup> Yûsuf, 12/37.

<sup>64</sup> Cafer Subhânî, *Mefâhîmu'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2010), 1/618

<sup>65</sup> George Makdisi, “Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fikh'in Kökenleri ve Önemi, çev. Sami Erdem”, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, (Ankara: Otto, 2000), 20.

<sup>66</sup> George Makdisi, “Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı”, s. 205.

<sup>67</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 56-57.

*husus onun için dindir.*"<sup>68</sup> Kadı Abdülcebbâr da (v. 415/1025) kıyâsın mutlak anlamda din olarak isimlendirilebileceğini söylemektedir. Cübbâî (v. 303/915) ise, vâcib kıyasla mendûb kıyası birbirinden ayırmakta; vacib kıyası, din olarak nitelendirirken, mendûb kıyası din olarak nitelendirmemektedir. Âmidî (v. 631/1233) ise tercihini şöyle ortaya koymaktadır:

"Din kavramından, bir fiilin farz olması, haram olması gibi kendinde maksut olan aslî hükümler/kat'î delille sabit olan hükümler kastediliyorsa, kıyas bu anlamdaki dinî hükümler anlamında din niteliğini almaz. Zira bizzat asıl olan hükümler için değil tâbi hükümler için kıyasa başvurulmaktadır. Yok, eğer din ile aslî olsun tebeî olsun kulluk olarak kendisiyle yükümlü tutulduğumuz bütün hükümler kastediliyorsa, kıyas bu anlamdaki dinden sayılmalıdır. Çünkü biz mükellefler, kıyasla din olarak amel etmek durumundayız. Binaenaleyh bu meselede söz konusu edilen tartışmalar lafzî düzeyde yapılan tartışmalardır."<sup>69</sup>

#### 2. 1. 4. 2. Fıkhî Hükümler Din Değildir

Bu kanaatte olanların gerekçeleri ise özetle şöyledir: Örneğin, Ebû Hanîfe şöyle demiştir: "*Dinde fıkıh, ahkâmda fıkıhtan daha üstündür. Kişinin nasıl ibadet edeceğini öğrenmeye çalışması, kendisi için birçok ilmi toplamasından daha hayırlıdır.*"<sup>70</sup> "*Fıkıhın en efdali, kişinin Allah'a imanı, şerâatleri, sünenleri, hadleri ve ümmetin ittifak ve ihtilaflarını bilmesidir.*"<sup>71</sup> Ebu Hanife'den nakledilen bu ifadeler, Onun din ve amel fıkhını birbirinden ayırdığının delilidir.

İçtihad neticesi oluşan fıkhî hükmün, usulcüler tarafından bilgi kavramıyla tanımlanması (şer'î-tafsilî delillerden elde edilen şer'î-amelî hükümlerin bilinmesi)<sup>72</sup>, bu hükümlerle amel etmenin gerekliliğini ve buna dair bilginin kesinliğini vurgulamak içindir; yoksa onun din olduğunu vurgulamak için değildir. Zira içtihatla elde edilen şey, sadece zannî bir ilimdir, içtihadî hükümdür; nassî hüküm değildir. Fıkhî hükümler, fer'î-zannî konularda içtihad yolu ile elde edilen zannî-amelî hükümlerdir. Kat'î delilin bulunduğu yerde ise

<sup>68</sup> Ebû Bekir Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 4/372.

<sup>69</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982), 4/68.

<sup>70</sup> Öz, İmamı Azamın Beş Eseri, el-Fıkhü'l-Ebsat, 1.

<sup>71</sup> Öz, İmamı Azamın Beş Eseri, el-Fıkhü'l-Ebsat, 2.

<sup>72</sup> Sadedin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *et-Telvîh ale't-Tavzîh*, (Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.), 1/19.

ıçtihat olamaz.<sup>73</sup>

Bir şeyin din olması farklı şeydir, dine uygun olması ise daha farklı bir şeydir. Fıkıh, din değildir; fakat fikhî hüküm dinin genel ilkelerine ya uygundur ya da değildir. Fikhî hükümlerin dini değerini tespit etmeye çalışmak fikhî dinleştirmeye çalışmanın başka bir yöntemidir. Zira din tamamlanmıştır, dine ilave veya eksiltme yapmak meşru değildir. '*Şer'î konulardaki zan, kat'î konulardaki bilgiye eş değerdedir*'<sup>74</sup> şeklindeki bir söylem de fikhî ve içtihadî dinleştirmenin başka bir argümanıdır. Kelamcıların, "*bilgi edinme yolları: akıl, sağlam duyular ve doğru haberdır*"<sup>75</sup> şeklindeki sözleri, nassla belirlenen mevzular dışındakilerin de dine dâhil olduğu anlamına gelmez. Zira akıl ve duyuların verileri doğrulanıp yanlışlanabilir. Oysa din, bilgi değildir, imandır; zamana ve mekâna göre değişmez. Fıkıh, beşerî ve dünyevî bir disiplin olup Müslümanların tarih içerisinde oluşturduğu bir kültürdür. Fakat içtihadta, akıl ürünü olan icma ve kıyasa şer'î delil statüsü verildiğinde doğal olarak içtihadtan kaynaklanan fikhî hükümler de dînî bir mahiyet kazanacaktır. Bir taraftan aklın sınırlarını çizmeye çalışırken diğer taraftan onu şer'î bir delil gibi görmek büyük bir çelişkidir. İcmâ'nın, nassı neshetmesi teorisinde de içtihadın nass mertebesine yükselmesi bir tarafa onun önüne geçmesi söz konusudur. İctihâd mahsulü olan hükümler için dînî hüküm değil fikhî hüküm veya içtihadî hüküm demek daha isabetlidir.

Bir şeyin dînî bir değer taşıyabilmesi veya din olarak kabul edilebilmesi için yakînî olması gerekmektedir.<sup>76</sup> Zira yakînî hükümler, sadece yakînî bilgilerden elde edilebilmektedir. Fikhî hükümlere bu bakış açısıyla bakıldığında, onların kat'î delillerle elde edilen yakînî hükümler değil, içtihatla elde edilen zannî hükümler olduğu görülecektir. '*İctihâd, zan ifade eder ve sadece sahibini bağlar*', görüşü de içtihad mahsulü şeyin din olmadığını anlatmaktadır. Çünkü din olsa idi herkes için bağlayıcı olması gerekirdi.

Fikhî hükümlerin dînî değer taşıması veya dînî olması, içtihadî hükümlerin tamamının doğruluğunu gerektirir. Zira din tektir; içtihadî hükümler ise çok çeşitlidir. İctihat yoluyla elde edilen zannî hükümlerin dînî değer taşıdığına kabul edilmesi, ihtilaf edilen meselelerde birden fazla doğru olabileceğinin

<sup>73</sup> Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2011), 3/1455.

<sup>74</sup> Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd*, thk. Muhammed Tâmir, (Beirut: Dârü'l-Kutub'İl-İlmiyye, 2000), 1/123-124.

<sup>75</sup> Necmüddîn Ömer en-Nesefî, *Metnu'l-Akaidi'n-Nesefiyye, Mecmû'u'l-Mütûn*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Meymeniyye, 1347), 19.

<sup>76</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Hamîdullah, (Dimaşk: y.y., 1964), 2/766.

kabul edilmesi olacaktır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in, "Müçtehit içtihat edip isabet ederse iki sevap kazanır; isabet etmezse bir sevap kazanır"<sup>77</sup> mealindeki hadisi, her içtihadın isabetli olamayacağına delalet etmektedir. Binaenaleyh, isabetli olmayan bir şeyin din olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Allah'ın Rasûlu, bir seriyyenin başında komutan olarak görevlendirdiği sahâbîye şöyle talimat vermiştir: "Fethettiğiniz kale halkına, 'size verilen bu hüküm, Allah'ın hükmüdür' demeyin! Zira verilen hükmün Allah'ın hükmü olup olmadığını bilemezsiniz. Onları, içtihadınla vardığın hükme göre yönet."<sup>78</sup> Buna göre, Müçtehitler şer'î delillerden elde ettikleri hükümleri, Şârî'ye değil, kendilerine nispet etmek durumundadırlar. Ebu'l-Huseyin el-Basrî şöyle der: (v. 436/1044), "Din kelimesi, furû için değil usul için kullanılır. Bundan dolayıdır ki, mezhebi kastedilerek Şâfiî'nin dini denmez. Aynı şekilde 'Şâfiî'nin dini ile Ebû Hanîfe'nin dini birbirinden farklıdır' denemez."<sup>79</sup>

Esasen amelî bir tecrübe birikimi özelliği taşıyan fıkıhın, itikadî alana çekilmesi ve dinî karakterinin öne çıkarılması, içinde bulunulan şartlardan kaynaklanmıştır. Çünkü fıkıh dinle ne kadar iç içe olursa, insanların itiraz etmesi de o ölçüde en aza inmiş olacaktır. Beklentiler ve kavgalar, bu yüzden fıkıh üzerinden yapılmış ve neticede fıkıh tabîî, insânî ve beşerî özelliğini yitirerek daha akîdevî bir ilim olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Neticede din, şer'at ve fıkıh iç içe girerek adeta kader birliğine mahkûm edilmiştir.<sup>80</sup> "Bizi din geri bıraktı veya din terakkiye manidir" şekillerinde dile getirilen söylemlerin dinî hayatın pratik yönü olan fıkıhın esas alınarak ve fıkıhın dinle aynîleştirilmesi neticesi söylenmiş olabileceğini düşünüyoruz.

Fıkıh, dinin amelî ahkâmının yorumla yaşanan hayata uyarlanmasıdır. Din, asıldır; fıkıh ise fer'dir. Din, bir binadır; fıkıh ise bu binanın değişik donanımlı katları ve odalarıdır. Din kuralları, nasslarla belirlenirken; fıkıh ise nasslar yanında birtakım usul ilkeleri ile psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinler yardımı ile yapılan içtihadların mahsûlüdür. Din, rivâyete dayanır; fıkıh ahkâmının büyük bir kısmı ise dirâyete dayanır. Din, statiktir; fıkıh ise dinamiktir. Dinin rûkunlarını belirleyen Allah ve Rasûlüdür; fıkıh'ta ise Allah ve Rasul'ü ile birlikte insan faktörü vardır. Dini veya dinin bir rûknünü inkâr eden dinsiz olurken; fikhî içtihadî hükümler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

### 3. İslam Hukukunun Bio-Sosyolojik Realite ile İlişkisi

<sup>77</sup> Müslim, Akdiye 1713.

<sup>78</sup> Müslim, Cihâd 1731.

<sup>79</sup> el-Basrî, Ebu'l-Huseyin, *el-Mu'temed fi Usûl'l-Fıkıh*, 2/906.

<sup>80</sup> Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Sorun mu Üretir, Çözüm mü?", *Eskiyeni* 29/Güz 2014, 150.

Kaynağı ilâhî bir kökene dayanan İslam Hukuku açısından hukuk ve toplum ilişkisi ne kadar önemlidir? Sorusuna verilen cevapta, İslam Hukukunun ilâhîliği iddiasına karşılık onun ilâhî olmayan yönlerine de dikkat çeken şu isabetli yorum da yapılmıştır: İslam Hukuku, kısmen ilahî kısmen de ilahî olmayan aklî, beşerî ve toplumsal kaynaklara dayanan bir hukuk sistemidir. Nasslarla birlikte toplumsal ihtiyaçlar ve tecrübeler, İslam Hukukunun kaynaklarını artırmış ve netice itibari ile hukuk, beşerî bir faaliyete dönüşmüştür.”<sup>81</sup>

İslam Hukukun sosyal realite ile ilişkisini ve onun beşerî bir kurgu ürünü olduğunu görebilmek için bazı önemli noktalara temas etmekle yetineceğiz.

### 3. 1. Fıkıh İlminin Doğuşunda Sosyal Gerçeklik

Sosyal gerçekliğin İslam Hukukunun oluşum sürecindeki rolü, ya hukukun vakıâyaya uyum sağlayıp toplumsal eğilimlere tâbi olması ya da vakıâyaya hükmedip onu yönlendirmesi şeklindedir.<sup>82</sup> Diğer bir ifade ile bazen hukuki normlar ve kazuistik metot ile toplum yönlendirilse de bazen de toplum yaşantısında mevcut olan tabii hukuk düzenlenmiştir. Öyle ki, fıkıh ilminin doğmasını gerektiren şart ve sebeplerde, mütekaddimûn ve müteaahhirûn döneminde mahiyeti ile ilgili kendisine çizilen çerçevede, içeriğinde ve mevzularının taksiminde sosyal gerçekliğin bariz bir şekilde rol oynadığı görülecektir.

İlk dönemlerde fıkıh, başta inanç olmak üzere muamelat ve ahlaki da içine alacak şekilde geniş bir anlam yelpazesine sahipken zamanla daha dar ve özel bir anlam kazanmıştır. Bu değişikliğin sebebi, vahiy döneminden uzaklaşıldıkça hayatın karmaşık ve çeşitlilik arz eden bir yapıya bürünmesidir. Müslümanların fethettikleri topraklardaki gayr-i müslim topluluklarla ilişkileri, çok sayıda fikhî ve itikâdî mezhebin ortaya çıkması ve İslâmî ilimlerin farklılaşması, birçok İslâmî terimin Hz. Peygamber devri Müslümanlarının kullandığı yalın anlamlarında değişikliğe sebep olmuştur.<sup>83</sup> Yaşam koşulları hiç değişmeden Hz. Peygamber devrinde olduğu gibi kalsaydı fikhî içtihadâ gerek kalmayacak ve doğal olarak da ortaya fıkıh ilmi çıkmayacaktı. Müslümanların

<sup>81</sup> Georges Gurvitch, “Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri”, çev. Hamide Topçuoğlu, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6:2, 222-245; Canatan, “Kur’ân Hükümlerinin Sosyolojisi”, 73-74.

<sup>82</sup> Sami Şener, “Sosyal Değişmenin Dini Hayata Etkisi”, *Sosyal Değişme ve Dini Hayat (İlmî Toplantı)*, (1991), 117.

<sup>83</sup> Ahmed Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 26.

dikey ve yatay ilişkilerini düzenleyen ibadet ve muâmelât alanlarında gerçekleşen bütün içtihadlar, içtimâî yaşamın beraberinde getirdiği sorunlara cevap verebilmek için yapılmıştır. Başka bir ifadeyle fıkıh ilmi ve içtihad, kişilerin uzmanlık ve iradeleriyle ortaya çıkan bir şey değildir. Eğer şartlar, fikhî hükümler çıkarılmasını gerektirmeseydi fakîhlerin kişisel gerekçe ve eğilimleri böyle bir ilmi ortaya çıkaramazdı.<sup>84</sup>

Fetihlerle yeni coğrafya ve kültürlerle sıcak temas kurulması neticesi ilk nesil Müslümanlar Kufe, Basra, Şam ve Yemen gibi fethettikleri yeni beldelerde Hicazda örneği olmayan problemlerle yüz yüze gelmişlerdir. Farklı coğrafik, kültürel ve siyâsî yapılar tek tip oluşumlara imkân vermediğinden farklı bölgelerdeki fukahâ, içinde buldukları ihtiyaç ve imkânları göz önünde bulundurarak farklı metot ve yöntemler oluşturup çözümlenemeye gitmişlerdir.<sup>85</sup> Örneğin Hint, Yunan, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin kavşak noktasında bulunan ve farklı bir kültürel yapıya sahip olan Irak bölgesinde fikhin, Hicaz bölgesinde kazandığı yorum ve uygulama ile kabul edilip kavranması mümkün değildi. Tersi bir işlem de aynı sonucu doğuracaktı. Sözgelimi fıkıh, Irak bölgesinde oluşarak Hicaz bölgesine intikal etseydi anlama ve anlamlandırma süreci yine farklı olacaktı. Çünkü basit kültür düzeyine sahip bir toplum, karmaşık kültürden gelen bir olguyu basitleştirerek alıp kendine mâl eder.<sup>86</sup> Bu taşıma ve kendine mâl etme süreci, kimi zaman 'seçme', kimi zaman da 'tadilat' şeklinde olduğu gibi vazgeçemedikleri ya da alternatifini bulamadıkları hususlarda yeni yorumlarla eski kültür unsurlarını meşrulaştırma şeklinde olmuştur.<sup>87</sup>

Medeni yaşam tecrübesinden uzak bir şekilde göçebe yaşayan ve okuma yazma düzeyi düşük kimseler, sözlü kültürden beslendikleri, kitâbî ve sistematik düşünceden yoksun oldukları ve toplumsal değişimi okuyamadıkları için olayları yüzeysel ve basit bir şekilde analiz ederler. Arap kültür tarihçilerinden Ahmed Emin, yerleşik hayata geçmemiş bedevi Araplarla ilgili şöyle der: "*Göçebe bir toplum olan cahiliye Araplarının tabiatla iç içe yaşamalarının sonuçlarından biri, olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi ve mantıkî bir bağ kurmaktan yoksunluk ve olup bitenleri genellikle mitolojik tarzda kavramaktır.*"<sup>88</sup> Câbirî de: "*Bedevinin dünyası, düşünsel derinliği olmayan sade bir dünyadır; sebeplilik ve kanun fikrine yer yoktur*"<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Şebusterî, Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet, 87.

<sup>85</sup> İlyas Çelebi; Hayrettin N. Güdekli; "Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri", Metodoloji/Usûl- V, Tartışmalı İlmî ihtisas Toplantısı, İstanbul 2014, 390.

<sup>86</sup> Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, (İstanbul: Ötüken, 1986), 16.

<sup>87</sup> Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2001), 28.

<sup>88</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-Islam*, (Kahire: Matbaatu Lecnetu't-Te'lif, 1945), 48-49, 39-40.

<sup>89</sup> M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitabevi, 2000),

demektedir. İçinde yaşanılan coğrafi ortam ve iklim şartları, düşünce sistemi ve dînî-kültürel değerlerinin oluşumunda önemli derecede etkilidir. Bedevî veya göçer hayat yaşayan topluluklar, kabileci ve asabiyetçi kültürel değerlere sahiptirler, ta'îlî düşünce yoksunluğundan dolayı farklı fikirlere tahammül edemezler; zor tabiat şartlarının etkisinde oluşan sert mizaçları vardır, fikirlerini şiddet ve baskı yoluyla benimsetmek isterler. Bu sebeple zâhirî, gelenekçi ve muhafazakâr din yorumunun ortaya çıkmasının en büyük sebebi, Kur'an ve sünnetin bedevînin sahip olduğu bu yüzeysel ve basit düşünsel yapıyla anlaşılmasıdır.<sup>90</sup>

Fıkıh ilminin doğmasının en önemli sebeplerinden biri, çoğu mevâlîden olan muhâlif fukahânın, Emevîler döneminde Şam'da teâmül anlayışına göre oluşan şehir fikhini İslâmî kurallara uyup uymadığını tahkik etmeye ve hükümetin icraatlarında sıkıntı varsa tenkit etmeye başlamasıdır.<sup>91</sup> Araplar ise Mevâlî'nin oluşturmuş olduğu re'ye dayalı bu fıkha bir tepki mahiyetinde Arap Fikh'i'ni oluşturacaklar<sup>92</sup> ve kendilerini, ehl-i rey olan mevâlînin karşısına ehl-i hadis olarak konumlandıracaklardır.<sup>93</sup> İnsanlar, alıştikları hayatın değişmeden devam etmesini isterler. Bu sebeple, çoğu kere, zorunlu ve haklı da olsa yapılan bazı değişikliklere karşı çıkar ve geleneklerinde ısrar ederler. Bu durum onu, muhafazakâr ve gelenekçi olmaya zorlar.

Fıkıhın tanımında bile sosyolojik gerçekliği görmek mümkündür. Zira Fıkıh sözcüğünün tarihi gelişimi üç aşamada ele alınmıştır. 1) İlk asırdan, mezheplerin kuruluşuna kadar itikâdî, amelî ve ahlâkî dînî hükümlerin tamamı için fıkıh kavramı kullanılmıştır. 2) İlimlerde ihtisaslaşma olup birbirinden ayrılınca, itikâdî ve ahlâkî hükümler fıkıh kapsamından çıkarılarak, tafsîlî delillere elde edilen şer'î amelî hükümlere fıkıh denilmeye başlanmıştır. 3) İster zorunlu dînî meselelerden olsun ister ictihat ve taklit yoluyla elde edilsin bütün dînî-amelî hükümler, fıkıh olarak adlandırılmıştır.<sup>94</sup> Fıkıhın tanımındaki

---

95.

<sup>90</sup> el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 313; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/803; Sönmez Kutlu, "Gelenekçi Zâhiri İslam Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri" Zâhirî ve Seleffî Din Yorumu, (İstanbul: Kuramer Yayınları 41, 2019), 30-33.

<sup>91</sup> Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, (Ankara, AÜİF. 1986), 37-39, 44.

<sup>92</sup> Mehmet Nuri Güler, "Fıkıh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhalif Mevalî Fikhî ile Tepkisel Arap Fikhî", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (2017), 181.

<sup>93</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Kitabiyat, 2000), 49.

<sup>94</sup> Muhammed Mustafa eş-Şelebi, *el-Medhal fi't-Ta'rif bi'l-Fikhî'l-İslami ve Kavaidü'l-Milkiyye ve'l-Ukûd fihî*, (Beyrut: Dâru'n-Nehda, 1985), 33; Abdulkerim Zeydan, *el-Medhal li-Diraseti's-*

bu değişim, konularının da değişimini gerektirmiştir. Örneğin, ilk dönem itikad ağırlıklı, ikinci dönem muamelat ağırlıklıdır. Fukahâ, fıkıhın bablarını da dönemlerinin ferdî ve içtimâî ihtiyaçlarına göre oluşturmuş modern asırdaki kanun yapıcılarının taksimi gibi oluşturmamıştır. Zira böyle bir taksimin onlara faydası yoktu. Örneğin kazâ, her dava türünün özel mahkemelere tahsis olduğu günümüzdeki gibi çeşitli değildi, hakları ispatlamak için çeşitli icraatlar yoktu, yargı ve uygulamalar neredeyse tekti. Kadı kendisine gelen her davaya bakıyordu, malla veya kanla ilgili olması arasında fark yoktu.<sup>95</sup>

### 3. 2. Fıkıhın Yürürlüğünün Sağlanmasında Sosyolojik Yöntemler

Fıkıhın bir felsefe ve metot içeren usul yönü; bir de hayatın akış istikametindeki tekil meseleleri ele aldığı furû yönü vardır. Furû-ı fıkıh, Müslümanların amelî hayatını sosyal bir mühendislik projesi olarak üst bir bakışla önceden belirlemek olmayıp; yaşanan hayatın içinde doğup gelişen ve bu nedenle de içinde geliştiği coğrafya ve dönemin kültürel birikimini de içeren bir tecrübe birikimidir.<sup>96</sup> İslam Hukuku hem oluşum sürecinde hem de işlevselliğini sürdürmede içtimâî gerçekliği dikkate almıştır. İslâm Hukuku, Kur'an ve sünnette yer alan amelî ahkâmla birlikte değişen şartlara ve ihtiyaçlara bağlı olarak İslâm'ın ana kaynakları ekseninde ortaya konmuş olan zihnî çabalarıdır.<sup>97</sup> Fıkıhın, mükellef ile Allah arasındaki ilişkileri düzenleyen boyutundan daha çok beşerî ve toplumsal ilişkileri düzenleyen boyutu vardır. Diğer bir ifade ile fikhî ahkâmın konusu insanın dikey ve yatay ilişkileri olup yatay ilişkiler daha ağırlıklıdır. Fıkıh ilmi, normlar halinde kalıba dökülerek formüle edilse de, psikolojik, sosyolojik, siyâsî, iktisâdî ve ahlâkî dayanakları bulunmaktadır. Hukuk tekniği bakımından bütün bu dayanakların normda mündemiç olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>98</sup>

Fıkıh, nassların rehberliğinde farklı zaman dilimlerinde ve coğrafyalarda beşerî ve içtimâî hayatla irtibatlı olarak doğmuş ve işlevsel olmuştur. Fıkıhın en temel

---

*Şeriatî'l-İslamiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013), 61-63.

<sup>95</sup> Ömer Süleyman el-Eşkar, *Târihu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (Kuveyt: Mektebetu'l-Fellâh, 1402/1982), 35.

<sup>96</sup> Bardakoğlu, "Fıkıh Sorun mu Üretir, Çözüm mü?", 152.

<sup>97</sup> Seyyid Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf fi Binâi Ba'di'l-Ahkâmi ale'l-Urf*, (Şam: yy. 1301), 17; Hacı Mehmet Günay, "Günümüz Fıkıh Problemleri: Sebepler, Yöntemler ve Yaklaşımlar", *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed., Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 615, 617.

<sup>98</sup> Şamil Dağcı, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi" *İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI*, ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 349.



özelliği, Kur'ân ve sünnet normlarına aykırı düşmeksizin sorunlara çözüm bulma kabiliyeti; diğer bir özelliği de içinde doğup geliştiği toplumun kültürel birikimini, telakkilerini ve değer yargılarını yansıtmasıdır. Bu nedenle fıkıh, sırf hukuki bilgi birikimi değildir. Fıkıh, hukuki malumat yanında sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih, kültür tarihi, siyaset, ahlak, uluslararası ilişkiler ve diplomasi gibi bilim dallarının o coğrafyadaki tarihsel geçmişi hakkında da bilgiler verir.<sup>99</sup>

Fıkıhın yürürlüğünün ve işlevselliğinin sağlanmasında kullanılan sosyolojik yöntemleri, genel hatlarıyla başlıklar halinde nakletmekle yetineceğiz. Dâru'l-islam ve dâru'l-harp gibi tarafgirlik, yerlilik, millîlik ve ötekileştirme yöntemleri uygulanmış, toplum ahlâkının ve dini duygunun zayıflaması nedeniyle siyaset-i şer'iyye ile idarecilerin yetkileri artırılmış; tenfîz ve tanzîme yönelik yasalar çıkarılmış; hukuk ve uygulama birliği ile objektifliğin sağlanması için telfik çalışmalarına girilmiş; içtihadın durakladığı dönemlerde şerh, muhtasar, haşiye ve ta'lik gibi yöntemlerle yeni hüküm konmasa da problemlerin çözümüne ve mahalliliğe gidilmiştir; şaz görüşle amel, sedd-i zerîa ve hile-i şer'iyye gibi yöntemlerle sonuç odaklı hüküm vermeye yönelinmiş; umumu'l-belvâ, tahfîf-teşdîd, tedericilik, nesih, en efdali tercih, mürât-ı hilaf, ehven-i şerreyn gibi insan ve toplum hallerine itibar edilen kaideler geliştirilmiş; hükümler zaman, mekân, şart ve kişiler açısından yerel-evrensel ve özel-istisnâî, kriz hükümleri şeklinde ayrıştırılmıştır. Duyulan lüzum üzerine, fıkıh ansiklopedileri, fikhî nazariyeler, fikhî sözlükler yazılmış, akademiler kurulmuş, kongreler düzenlenmiştir.

### 3. 3. Sosyal Gerçekliğin Oluşturduğu Fıkıh Çeşitleri

Fikhî ahkâm, süreç içerisinde oluşmuştur. Çünkü fıkıh, dinin amelî yönü olduğundan ihtiyaç odaklı oluşmuştur. Toplumda, kadın, çocuk, özürlü, seferî, mukîm, hasta-sağlıklı, şehirli-köylü, inanan-inanmayan vb. farklı insan grupları mevcut olduğu gibi, normal ve anormal durumlar da vardır. Fikhî ahkâm, insanın bireysel ve toplumsal realitelerini ve gelişimini dikkate almıştır. Bütün hükümler bir anda inşa edilmediği gibi bazen de aynı konuyla ilgili hüküm kademeli olarak yürürlüğe konmuştur. Hükümler yeknesak da değildir. Hüküm, bazen geçiş hükmüdür; bazen kriz durumu hükmüdür, bazen şahsa özel hükmüdür; bazen genel ve evrenseldir, bazen de yerel ve mahallîdir.

Sosyal gerçekliğin oluşturduğu fıkıh çeşitlerinin bir kısmını başlıklar halinde şöyle ifade edebiliriz: İtikâd fikhî, kadın fikhî, özürlü fikhî, bilim-teknoloji ve tıp fikhî, avâm ve havass fikhî, sivil ve resmî karakterli fikhî, öncelikler fikhî,

<sup>99</sup> Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 287-288.

dengeler fıkhı, kriz fıkhı vb.

### 3. 4. Şer'î Delillerde Sosyolojik Gerçeklik

İslam Hukuk Sistemi, ilahî ve ilahî olmayan kaynaklara dayanmaktadır. İlâhî ve aslî olan nasslar, yeni meseleler ve beşerî ihtiyaçlar ortaya çıkınca yorumlanmaya ihtiyaç duyulmuş ve netice itibari ile naklin yanında akıl da devreye girerek kaynaklara fer'î ilavelerde bulunulmuş ve fıkıh, beşerî bir faaliyet sahası olmuştur.<sup>100</sup> Şer'î delilleri ele alan usûl-u fikh'in varlık sebebi, sınırlı nasslarla çözüm getirilemeyen sosyal hayata müdahalede bulunup çözüm üretmektir. Fıkıh metodolojisinde müçtehidin bir vasıta olarak kullandığı yöntemler, hayatı anlamada ve anlamlandırmada; bilinç, şuur ve farkındalık oluşturmada önemli görevler üstlenmiştir. Fıkıh usulünde veya fıkıhın kaynaklarını tespitite sosyal gerçekliğin dikkate alındığına dair pek çok delil vardır. Fer'î ilkelerin çoğu, toplumsal realitenin zorlamasından doğan ve nassların amacı istikametinde ihtiyaç gidermeyi hedefleyen kaynaklardır.<sup>101</sup>

Karşılaşılan problemlere çözüm üretmeyi hedefleyen içtihat müessesesi, amacını gerçekleştirmek için yeni kaynaklar üretmiştir. Bulunan kaynakların her biri, nassları toplumsal realite ile ilişkilendiren ve yeni problemlerin çözümüne yardımcı olan kıyas, istihsan, istislâh/mesâlih-i mürsele, örf, umûmu'l- belvâ, zaruret, azimet-ruhsat gibi formüllerdir.<sup>102</sup> Bu deliller, ihtiyaç odaklı birer yardımcı malzeme olarak ortaya çıkmış ve İslâm hukukunun yürürlüğünü sağlamışlardır. İcma ve örf, ortak akılla yürürlüğün sağlanması iken diğerleri bireysel içtihat formlarıdır. Zira örf, vakiâdan ve içtimâî gerçeklikten hareket etmektedir. Kaidelerden kimisi genişletici yorum getirmiş, kimisi daraltmıştır. Kıyas genişletirken icma daraltmıştır; istishâb vakıayı korurken, istihsan genişletmiştir; delilsizlik durumunda bazen teâmül veya şer'u men kablênâ devreye sokulmuştur; ahlâkın bozulması nedeniyle veya inisiyatif insanlara bırakmamak için sedd-i zerâî uygulanmıştır. Bazen konulmuş olan ilkeler çözümsüzlük üretince hileye başvurulmuştur. Bazen çaresiz kalındığında zaruret ilkesine sığınılmıştır. Kimi zaman, aynı mevzuda görüşler çoğalıp ihtilaflar artınca uygulama birliğini sağlamak adına icma

<sup>100</sup> Canatan, "Kur'ân Hükümlerinin Sosyolojisi", 73-74.

<sup>101</sup> Ak, İslam Hukuk Felsefesi, 186; Aksu, İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite, 25.

<sup>102</sup> Muhammed Hâşim Kemâlî, "Fıkıh ve Sosyal Realiteye Uyumu", çev. Tevhid Ayengin, Nevzat Tartı, *EKEV Akademi Dergisi* 2/1 (1999), 91; Ali Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâî Vâkıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986), 253-437; Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 48-49.

kaidesi ortaya konulmuş, telfike başvurulmuş, tercih kaideleri geliştirilmiş, rivayetler arasındaki çelişkiden dolayı karar verilemediğinde nesh teorisi geliştirilmiş veya devlet eliyle kanunlaştırmaya gidilmiştir. Konulmuş olan kaidelere uygun düşmeyen veya uygulamada sıkıntı çıkaran kaideler terk edilerek yerine istisnâî hükümler getirilmiştir. Kaidelerin teâruzu anında yerleşik amele/örfe bakılmıştır. İnsan ve toplumun ihtiyaçları zarurat, haciyyat ve tahsiniyyat şeklinde üçlü bir kategoriye ayrılmıştır. Fetvâ-takvâ, diyânî-kazâî, azimet-ruhsat, tahfif-teşdîd gibi kavramlar geliştirilmiştir.

### 3. 5. Fıkıh ve Tarihsellik

Tarihsellik, fikhî hükümlerin ilâhîliği, ebedîliği ve değışmezliği tezinin tam karşısında durmaktadır. Olguların, tarihi seyri içerisinde görülmesi demek olan tarihîliğe göre, dînî, siyâsî, ekonomik, ictimâî vb. bütün fenomenler biricik ve bireyseldir. Bütün bu olgular, ancak kendi tarihi seyri içerisinde anlaşılabilir.<sup>103</sup> Târîhî yaklaşım, dînî ve dînî olmayan bütün beşerî ve içtimâî olayları, tarihi ve toplumsal bağlamında, birinden ötekine geçmek suretiyle anlamaya çalışmaktan ibarettir.<sup>104</sup> Tarihsel/tarihî olma ile kastedilen, bir şeyin vücut bulması itibarı ile bir zamana, bir tarihe ait olması, zaman ve mekân üstü olmaması demektir. Tarihselcilik ile kastedilen ise, sadece metinlerin varoluşlarının değil, içerdikleri hükümlerin de sırf ortaya çıktıkları zamana ve şartlara ait olması, ilerleyen zamanlar için geçerli olmaması demektir. Her metnin anlamı, oluştuğu dönemle sınırlıdır. Muayyen bir zamanda ve vasıftaki olaylar için indirilen veya oluşturulan bir metni veya hükmü, başka bir zamanda ve vasıflarda ortaya çıkan bir duruma uygulamak doğru olmaz. Zira bunları birbirinden farklılaştıran pek çok sebep vardır.<sup>105</sup> Tarihsellik, tarihi belgelere, verilere, tarihi olay ve olgulara bakarak, onlar arasında ilişkiler ve bağlantılar arayarak sosyal hayatla ilgili genellemelere varmayı hedefleyen bir metottür. Buna tarihsel inceleme metodu da denilir. Olayları sebep-sonuç ilişkisi içinde ele almaktır. Her toplum, kendi dönemine ait karşılaştıkları mesele ve durumlara çözüm bulmaya çalışmış; mevcut düşünce yapısı, teknoloji ve şartların elverdiği oranda yerel çözümler üretmiştir. Fıkıh edebiyatının çoğu böyledir.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma, 1999), 827.

<sup>104</sup> H. P., Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1992), 120; Ergun Doğan, *Sosyoloji ve Tarih*, (İstanbul: Der Yayınları, 1982), 82-84.

<sup>105</sup> Faruk Beşer, "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi", *Usûl İslâm Araştırmaları* 5, (2006/1), 56.

<sup>106</sup> Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 345-346.

Tarihselliğin önemi şudur: Eğer 'ahkam tarihseldir' denecek olursa tüm ahkâmın yeniden yorumlanması ve güncellenmesi gerekecektir. Zira tarihin bir dönemine ışık tutan bir hüküm, bugün işlevsel olmayacaktır. Eğer ahkâm, 'tarihsel değildir' denecek olursa, bu takdirde de zaman, mekân ve şartlar içerisinde kahir ekseriyetini müçtehid ve fukahânın oluşturduğu ahkâm tabu haline getirilecek ve dokunulmazlık kazanacaktır. Dolayısı ile fıkıh külliyyatındaki tüm hükümler bugün de geçerli olacaktır. Bize göre her iki yaklaşım da sıkıntılıdır. Bizim tercih ettiğimiz görüşe göre tarihselcilik, sosyal ve tarihsel olayların belli bir zaman, mekân ve coğrafyada gerçekleştiği gerçeğinden hareketle o belli dönemin olaylarını anlamak için de târihî, coğrafîk, içtimâî, siyâsî, kültürel ve iktisâdî şartlarını bilmenin gerektiğini ve böylelikle günümüzü okuma, geleceğin de tarihini tahmin etmenin mümkün olduğu hipotezi üzerine kurulan bir bakış açısı olmalıdır. Buna göre tarihselcilik sosyoloji, antropoloji ve tarih felsefesiyle ilgilidir.<sup>107</sup> Nasslar veya içtihatlar tarihin herhangi bir devresinde veya devrelerinde oluşmuştur. Binaenaleyh onların lafızları bu manada tarihseldir; fakat lafızlardaki manalar tarih üstüdür, süreklidir. Örneğin, "*Sesinizi, Hz. Peygamberin sesinden daha çok yükseltmeyin*"<sup>108</sup> âyetinde bir hüküm vardır ve o hükmü ifade eden lafız, tarihseldir. Fakat bu âyetin lafzındaki mana sürekli ve işlevsel kılınabilir ki o da: mesela idarecinin veya otorite sahibi kişinin yanında sonsuza dek bağıra çağıra yüksek sesle konuşmamak gerektiği şeklinde yorumlanabilir.

Hüküm inşasının tarihselliğine örnekler vermek istiyoruz: Hz. Peygamber ve müçtehid imamlar dönemlerinde, yolculuk mesafesini tespit için başvurulacak tek ölçü gece ve gündüzdür. Yolcu sayılmak için mesafenin başlama noktası ile ilgili söylenenler kişinin evidir, mezarlıktır veya belde sınırdır. O günler için başlama noktası pek önemli değildir; zira köy ve şehirler küçüktür. Sonraki süreçte ise yolculuğun nereden başlayacağı hususu önem kazanmıştır. Çünkü şehirlerin çok büyümesi nedeniyle aynı şehir içinde bile saatlerce gidilebilmektedir. Adı geçen dönemlerde, namaz ve oruç vakitlerini tespit için tek ölçü güneştir. Ramazan ayının başlangıcını tespit etmek için tek ölçü, ruyet-i hilâldir. İhtilâf-ı metâliye itibar edilip edilmeyeceği o zamanlar için önemli bir tartışmadır. Namazın kılınma vakti ile ilgili olarak söylenen tağlîs, isfâr ve ibrâd gibi konulardaki hükümler o zamanlar anlamlıdır. Zira günümüzdeki gibi aydınlatma veya ısıtma-serinletme sistemleri yoktur. Süreç içerisinde ise imkânlar değişmiş, gelişmiş, yeni ulaşım vasıtaları icat olmuş, zaman ve mesafe tespiti için yeni teknolojik imkânlar elde edilmiş ve meşakkatler azalmıştır. Yolculuk mesafesi için Hz. Peygamber, üç gece ve üç gündüzü ölçü vermiştir. Tabi bu kriter, o zamanlar kullanılan kara ve deniz

<sup>107</sup> Mehmet Öztürk, *Tarihselcilik ve Fıkıhî Tahlili*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 13.

<sup>108</sup> el-Hucurât, 49/2.

toplu taşıma vasıtası olan kervan ve yelkenli gemilere göredir. Süreç içerisinde daha hızlı ulaşım vasıtaları icat edilmiş, hava yolu gibi başka ulaşım yolları eklenmiş, saat ve km gibi kavramlar hayata girmiştir. Bu da zorunlu olarak üç gece ve gündüzlük ölçünün güncellemesini gerektirmiş, zaman ve mesafe gibi kavramlar kriter olmaya başlamıştır. Bir kervanın günde kaç saat ve saatte kaç km gidebileceği tecrübeye istinaden tespit edilmiştir. Buna göre bir kervanın günde ortalama 6 saat gidebileceği, saatte de 5 km gidebileceği tespit edilmiş ve (6x3)18 saatlik bir zaman veya günde (5x6) 30 km ve üç günde (30x3) 90 km'lik bir mesafe katedilebileceği esas alınır olmuştur. Modern ulaşım vasıtaları ile zamanın esas alınması halinde de seferilik gibi bir kavramın kalmayacağı gerçeğine istinaden de esas ölçü olarak sadece mesafe esas alınır olmuştur. Namazlar güneşten kaynaklanan gölge boyuna göre kılınmıştır. Bu bağlamda, fecr-i sâdik, fecr-i kâzib; güneşin doğuşu, batışı; istivâ, zevâl; asr-ı evvel- asr-ı sâni ve şafak gibi ıstılâhlar meydana getirilmiştir. Günümüzde ise astronomi ile gelinen noktada kimse bunlarla uğraşmamakta sadece işin uzmanları bu ıstılâhları göz önüne alarak hesaplamalar yapmakta, takvimler oluşturmakta ve geri kalan mükellefler de bir zamanlar herkesin araştırma yapmak durumunda olduğu bu meşakkatlerden kurtulmuş olmaktadır. Kible yönünü tespitle ilgili olarak da aynı tarihsel deneyimleri görmek mümkündür. Zira minarelerin yeri, şerefe kapısı, kabirler, yosunlar, karınca yuvaları gibi ölçüler yerini, takvimlerde bulunan kible saatine ve akıllı telefonlarda bulunan pusulaya bırakmıştır. Ramazan hilâlini tespitteki şaban ayının 29'unda hilâli gözlemlemek yerini astronomik verilere bırakmıştır. İhtilâfî metâliye itibar edilir veya edilmez görüşlerinin de günümüzde anlamı kalmamıştır. Zira ilmin geldiği noktada hilal bir noktada görülünce dünyanın her tarafında 8 saat içerisinde görülebildiği bilgisi elde edilmiştir. Zenginlik nisabı için de aynı şey söylenebilir. Zira Hz. Peygamberin tespit ettiği, 20 miskal, 200 dirhem, 30 inek, 40 koyun ve 5 deve o günkü şartlarda birbirine denktir ve bir ailenin bir yıllık nafakasıdır. Günümüzde ise nisap tespitinde kullanılan bu ölçüler arasındaki eşitliğin kaybolması yeni tartışmalar getirmiş ve yaklaşık 90 gr altın esas alınır olmuştur. Yine günümüzde zekât malları ile ilgili olarak ma'lûfe, tarım ürünleri, bal, deniz ürünleri, petrol gibi malların durumu tartışılmaktadır. Zira bu mallar sınıf değiştirmiş, ticârî birer mal olmuştur. Arsa, ticârî araç plakası, servis hatları, ev, araba, tarla birer servete dönüşmüş olduğu için geçmişte bunların kendileri için zekât önerilmeyip getirisine zekât önerilmişken bugün bu malların kendisi tartışılır olmuştur.

Fıkıh, vahiy döneminden bugüne Müslümanların oluşturmuş olduğu bir ilimdir. Vahiy döneminden sonrası, aynı yeknesaklıkta değildir. Tedvin dönemine kadar canlı ve süreklilik arz eden bir tekâmül göstermişken, tedvîn döneminden sonra durağan bir süreç başlamış, giderek donuklaşan, acıcılığını kaybeden bir hal almış; bunun neticesi sanayi devriminden sonraki

gelişmelere ayak uyduramayarak birçok İslam ülkesinde yaşanan hayattan uzaklaşmıştır. Bin yıllık tarihi süreç için fıkıhın yeknesak kabul edilmesi doğru değildir. Çünkü her bir âlim, içinde yaşadığı döneme ait meselelere çözüm üretmiş, aynı konuda farklı kanaate varabilmişlerdir. Her dönemde aynı şeyler tekrar edilmiş de değildir.<sup>109</sup> Fıkıhtaki tarihsellik gerçeği, “ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” kaidesiyle anlatılmıştır. Topçu, şöyle der:

“Hakikatte beş yüz veya bin yıl önceki insanların düşüncesinin mahsulü olan görüşleri olduğu gibi kabullenmek insanlığı bir adım bile ileriye götürmez. Hakikatlere doğru ilerleyebilmek için, kim olurlarsa olsunlar, eskilerin fikirlerini tenkit ve münakaşa etmemiz şarttır. Her devrin görüş ve düşünceleri o devir için doğru olabilir ve kendisinde hakikat aranır. Onlar zamanla evrimlenir ve yeni görüşlere vücut ve hayat kazandırır, sonra kendileri tarihe mal olurlar ve ancak tarihî değer taşırlar. Zamanımızın dinî kültür ve neşriyatı, hep eskisinin tekrarı, hikâyesi, övülmesi ve kutsallaştırılmasından ibarettir.”<sup>110</sup>

İbn Kayyim el-Cevziye (v. 751/1350) de şunları söyler:

“Örf, âdet, zaman ve durumların farklılıklarına rağmen insanlara hâlâ kitaplarda nakledilen görüşlerle fetva veren kişi, kendisi saptığı gibi başkalarını da saptırır. Böylelerinin dine karşı işlediği cinâyet, tıp kitaplarındaki eski bilgilerle yola çıkıp insanları tedaviye kalkışan doktorun cinâyetinden daha büyüktür. Cahil müftî ile cahil doktor, işte bu ikisi insanların dinleri ve bedenlerini mahvederler.”<sup>111</sup>

### 3. 6. Fıkıhın Dünyevîliği/Şekilcilik

Fıkıhın ilahîliği tezinin karşısına dikilen kavramlardan biri de hükümlerin tarihsel olduğu söylemi gibi fıkıhın dünyevîliği söylemidir. Fıkıhın dünyevîliği ile hukûkî işlemlerin geçerliliği için şekil şartlarına uyulmasının yeterli görülmesi; sadece Allah'ın bilebileceği niyet ve maksadın dikkate alınmaması kastedilmektedir.<sup>112</sup> Fıkıh, özellikle oluşum döneminde Müslümanların amelî hayatını kuralcı bir yaklaşımla ele alarak toplumun hukûkî istikrâr ve

---

<sup>109</sup> M. Akif Aydın, “Osmanlı Hukuk Tarihçiliği ve Problemleri”, *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, Ed. Ali Akıldız vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 66, 70.

<sup>110</sup> Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan*, (İstanbul: Hareket, 1974), 28-30.

<sup>111</sup> Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, (Beirut yy. ty)., 3/ 66.

<sup>112</sup> Saffet Köse, Teşekkül Devrinde “Fıkıhın Dünyevîliği” Fikri ve Günümüzdeki Yansımaları”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/22, (Temmuz-Aralık 1997), 215.

güvenliğini sağlamada ve güvenilir ve ahlaklı müslüman şahsiyetini oluşturmada başarılı olmuştur.<sup>113</sup> Daha sonraki tarihsel süreçte ise mezhep doktrini içinde metin geleneğinin oluşması ve mezhep müctehitlerinin görüşlerinden müfta bih olanlarının belirlenmesi aynı mezhep içinde uygulama birliğini, hukukî istikrarı ve güvenliği sağlasa da İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılması ve kadı tayininin mezheplere göre yapılması, ümmet içinde farklı uygulamalar ortaya çıkarmıştır. Bunun bedeli ise şekil şartlarına uygun fakat fikhin özüne ve genel gayelerine uymayan bir kurallar yığınının dönüşmesi olmuştur.<sup>114</sup>

Mezheplerin hüküm istinbâtındaki yöntemleri fikhin, dünyevî bir ilim mahiyetinde algılanmasının nedenlerinden biri olmuştur. Örneğin Hanbelîler, niyet ve maksada önem verirken; Hanefî ve Şâfîler, objektif kriterler ortaya koymak kaygısıyla, lafzlara, gramer kurallarına, kıyas ve kaidelere bağlı kalmaya önem vermişlerdir.<sup>115</sup> Ayrıca Şâfîler, hükümleri dünyevî ve uhrevî şeklinde bir tasnife tabi tutarak fikhin dünyevî bir ilim olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Şâfî şöyle der: “Allah, kullar hakkında iki hüküm koymuştur. Biri, kendisi ile kulları arasında olan ilişkilerde niyet ve maksatlara göre ahirette karşılığını vereceği hüküm; diğeri ise dünyada kulların kendi aralarındaki ilişkilerinde ancak zâhire göre verilmesi gereken hükümdür. Dolayısıyla dünyada insanlar için zâhir delillerden başka şeyle hüküm vermek caiz değildir.”<sup>116</sup> Fikhin dünyevî bir ilim olma sebebini İmam Gazzâlî, onun kalp ile ilgili olmamasını göstermiştir. Ona göre fıkıh, iç boyutlarla münasebetli olmadığı için dünyevîdir.<sup>117</sup> Bu anlayış doğal olarak hükümlerde diyânî ve kazâî şeklinde bir ayırımı gidilmesine sebep olmuştur. Zira sadece objektif, şeklî ve zâhirî delillerle yetinilmesi hak ve adaleti sağlayamamıştır.<sup>118</sup> Hukuki sonuç doğuran işlerde asıl olan, niyet ve eylemin örtüşmesidir. Çünkü Hz. Peygamber: “Ameller niyetlere göredir” buyurmuştur.<sup>119</sup>

<sup>113</sup> Ali Bardakoğlu, Müslümanlığımızla Yüzleşme, 286.

<sup>114</sup> Ali Bardakoğlu, Müslümanlığımızla Yüzleşme, 289, 297-298.

<sup>115</sup> Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Mesâdirü'l-Hâk fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, (Kahire: Câmiatu'd-Düveli'l-Arabiyye, 1954-60), 6/ 28-42; İbrahim Kâfi Dönmez, 'Amel', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 3/18-19.

<sup>116</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî, *el-Ümm*, (Bulak: yy., 1321-25), 7/276.

<sup>117</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmiddîn*, thk. Muhammed Said el-Mehâsinî, (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel 2010), 1/ 158-177.

<sup>118</sup> Ali Bardakoğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 15/144.

<sup>119</sup> Buhari, “Bed’ul-Vahy”, 1, “İman”, 41, “Nikâh”, 5; Müslim, “İmare”, 155; Ebu Davud, “Talak”, 11.

Fıkıhın dünyevî bir ilim olduğu iddiasının sebeplerinden bir diğeri de şekilciliğin bir çıkış yolu olarak hileye yönelmeye sebep olmasıdır. Denilmiştir ki: “Fakih, kabiliyetli bir şekilde muamma çözebilir, hile-i şer'iyeye uzmanı olabilir. Fıkıh bir müşkil çözmeye ilmidir. Fıkıh nokta-i nazarından hile ile ulaşılan sonuca itiraz edilemez; ancak ahlâk noktasından itiraz edilebilir. Ahlâkta hile yapılamaz, ama fıkhıta yapılabilir. Fıkıh, hile ilmidir ve bunu önlemenin bir yolu da yoktur. Çünkü fıkıh hileleri öğretir. Bir kişi ne kadar çok fakihse o kadar iyi hile yapabilir.”<sup>120</sup>

## Sonuç

Hukukun kaynakları, bio-sosyolojik teori, İslam Hukukunun ilâhiliğini temellendirmek için din-şeriat-fıkıh ilişkisi ekseninde söylenenler, nassî-içtimâdî hüküm ayırımı, hüküm koymaya yetkili mercînin kimliği, fikhî hükümlerin dini değeri, fıkıh ilminin doğuşu, yürürlüğünün sağlanması, usul-u fıkıh, fıkıh çeşitleri, tarihsellik ve dünyevîlik ekseninde leh ve aleyhte söylenenler ile özellikle realiteyi dikkate aldığımızda fikhî müktesabatımızın kökeninin, bio-sosyolojik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira İslam Hukuku, vahiy döneminden günümüze kadar bir dikey ilişki olan kul-Allah ilişkilerini düzenlediği gibi daha çok beşerî ve içtimâî yatay ilişkileri düzenlemiştir. İslam Hukuku, daha çok dünya işlerini düzenleyen, şekilci, objektifliği sağlamayı hedefleyen ve Müslüman devletlerin idari ve yaptırım sistemi olmuştur. Normlar Allah, Peygamber, müçtehidler ve devlet erki tarafından sivil ve resmî karakterli olarak yapılmıştır. Farklı coğrafyalarda ve zamanlarda, dünya görüşü, kişilik özellikleri, ideal, etik, içtimâî yapı, şartlar vs. fikhin mahiyetini belirlemiştir. Toplum, büsbütün yönlendirilen değildir; aksine o, daha çok yönlendirendir. Vahiy bile ilk muhataplarının durumlarına ve sorularına göre şekillenmiştir. Hüküm koyanla hakkında hüküm konulan kişi arasındaki ilişki dikey ilişkidir ve daha çok aşağıdan yukarıya doğrudur. Fakih ve müçtehidin şekillenmesi içinde yaşadığı toplum etkisi ile olmuştur. Ayrıca fikhin muhatapları arasında Müslümanlar olduğu gibi gayr-i Müslimler de vardır. Ayrıca fikhin dinleştirilmesi veya dinle aynileştirilmesi, taassubun ve bunun sonucu Müslümanlar arasındaki tefrikanın asıl nedenidir. Zira her bir grup kendi yanındakini tek doğru ve kendini hakkın sahibi ve temsilcisi olarak görmektedir.

Gerek Kur'ân ahkâmı gerek sünnet ahkâmı gerekse fıkıh külliyatlarındaki

---

<sup>119</sup> Müslim, “Fedail”, 141.

<sup>120</sup> Abdulkerim Sürüş, “İslam Düşüncesinde Fikhin Konumu”, *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*, ed. Yalçın Akdoğan-Kenan Çamurcu, (İstanbul, Cihan Ofset, 1995), 82.



ahkâm, oluştuğu zaman, şart ve içtimâî hayatın ürünüdür. Kur'ân ve sünnette kazuistik/meseleci hiçbir ahkâm bulunmamaktadır; hep gerçek ve güncel meseleler çözüme kavuşturulmuştur. Kur'ân'da geçmiş milletlere indirilen hukûki düzenlemeler ile İslâm ümmetine indirilen hukûkî düzenlemelerin farklılık arz etmesi, toplumsal alt yapının ya da zaman ve mekânın gözetildiğinin bir kanıtı olup bunun anlamı, hukûkî ahkâmın toplumsal ihtiyaçlara göre şekil almasıdır. Fukaha, bazen kazuistik metodu yöntem olarak benimsemiş olsa da hatta zaman zaman ütöpik ve muhayyilenin kabul etmeyeceği fikir üretmiş olsa da genel olarak hayata dair reel konuları ele alıp hayatın akışına yön vermeyi amaçlamıştır. Fıkıh, hayattan hiçbir zaman kopuk olmamıştır. Fetvâ literatürleri, kanunlaştırma çalışmaları, furû fikhin esaslarını belirleyen usûl-i fikh kaideleri, genel kaideye uyulduğunda hayat için sıkıntıya yol açan bazı ilkelerin istisnai hükümler ile gevşetilmesi, şerh, hâşiye, muhtasar ve ta'likler toplumun ihtiyaçları ekseninde yapılan çalışmalardır. Fıkıhın kökeninin sadece ilahî irade olduğunu söylemek yerine onu, ilahî iradeye uygun hükmü bulmak, ideali yakalamak, insan ve toplumun yararını temin etmek için metafizik ve fizik âleminin naklî ve aklî verileri doğrultusunda tarihi süreç içerisinde meydana getirilmiş normlar bütünü olarak tanımlamak daha isabetli ve güzel olacaktır. Fıkıh, nasların rehberliğinde farklı zaman dilimlerinde ve coğrafyalarda beşerî ve sosyal hayatla irtibatlı olarak doğmuş ve işlevsel olmuştur. Fıkıh, Müslüman toplumların sadece hukûkî bilgi birikimi değildir. Sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih, kültür tarihi, siyaset, ahlak, uluslararası ilişkiler ve diplomasi gibi farklı bilim dallarının o coğrafyadaki tarihsel geçmişi hakkında da bilgiler verir.

## Kaynakça

- Ahmed Emin. *Fecru'l-İslam*. Kahire: Matbaatu Lecnetu't-Te'lif, 1945.
- Ak, Ayhan. *İslam Hukuk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Aksu, Zahid. *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite: Hukuki Ayetler ve İçtihadî Kaynaklar*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali Seyfeddin. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982.
- Apaydın, Yunus. "İctihad." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları 2000.
- Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2. Basım, 1992.
- Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 6. Basım, 1991.
- Aydın, M. Akif. "Osmanlı Hukuk Tarihçiliği ve Problemleri", *Dünden Bugüne Osmanlı*

- Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler. 65-71. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi. 2001.
- Ayengin, Tevhit. "İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler." *Usul İslam Araştırmaları* 4/2. (2005), 99-113.
- Bakkal, Ali. *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâi Vâkıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986.
- Bardakoğlu, Ali. "Fıkıh Sorun mu Üretir, Çözüm mü?" *Eskiye*ni 29/Güz 2014, 147-178.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, İstanbul: KURAMER, 2016.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 cilt. Dimaşk: y.y., 1964.
- Beşer, Faruk. "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi." *Usul İslam Araştırmaları* 5/1. (2006), 33-62.
- Bilgin, Vejdi. *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr. 9 Cilt. Şam: Dâru't-Tavkî'n-Necât, 1422.
- Câbiri, M. Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2000.
- Canatan, Kadir. "Kur'ân Hükümlerinin Sosyolojisi." *Eskiye*ni 27/Güz 2013, 49-78.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 4 cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk ve Hukuk Bilimine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 1966.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk Başlangıcı Dersleri, Birinci Kitap*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1963.
- Çelebi, İlyas, N. Güdekli, Hayrettin. "Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri", *Metodoloji/Usûl- V, Tartışmalı İlmî ihtisas Toplantısı*. 369-416. İstanbul 2014,
- Çelik, Edip F. *Milletlerarası Hukuk. Birinci Kitap*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1984.
- Dağcı, Şamil. "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi." İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi" İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI, Ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, 341-350. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

- Doğan, Ergun. *Sosyoloji ve Tarih*. İstanbul: Der Yayınları, 1982.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. 'Amel.' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3/16-20. İstanbul: TDV Yayınları 1991.
- Düşgün, Feyza Şule. "İslam Hukuku Açısında Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi." *Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8, 2006, 105-129.
- Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim*. thk. ve çev. Mustafa Öz. İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri. İstanbul: İFAV Yayınları, 2002.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 7. Basım, 1997.
- Eşkar, Ömer Süleyman. *Târihu'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1402/1982.
- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınevi, 1981.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Abdusselam eş-Şâfi. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmiddîn*. thk. Muhammed Said el-Mehâsinî. 4 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel 2010.
- Gencer, Bedri. "Fıkıh Olarak Türk Düşüncesi-İslam-Türk Düşüncesinin Doğası Üzerine-Muhafazakâr Düşünce." 15/54, Mayıs-Ağustos, 2018, 13-71.
- Gözübüyük, A. Şeref. *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Ankara: Turhan Yayıncılık, 2000.
- Gurvitch, Georges. "Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri." Çeviri: Hamide Topçuoğlu. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/2, 1949, 222-245.
- Güler, Mehmet Nuri. "Fıkıh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhalif Mevali Fıkıhı ile Tepkisel Arap Fıkıhı." *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, 2017, 153-194.
- Günay, Hacı Mehmet. "Günümüz Fıkıh Problemleri: Sebepler, Yöntemler ve Yaklaşımlar." *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2017, 601-619.
- Güngör, Erol. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötügen,1986.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1985.
- Hallaq, Wael. "Dini ve Dini olmayan Kültürlerde Hukuki Akıl Yürütmenin Mantığı: İslam Hukuku ve İngiliz Hukuku (Common Law) Örneği." çev. Muharrem Kılıç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5, 15 Haziran 2002, 49-70.
- Hassan, Ahmed. *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu,

- Hüseyin Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- İbn Âbidîn, Seyyid Muhammed Emîn, *Neşru'l-Arf fî Binâi Ba'di'l-Ahkâmi ale'l-Urf*, Şam: yy. 1301.
- İbn Âbidîn, Seyyid Muhammed Emîn. *Raddu'l-Muhtâr ala'd-Durri'l-Muhtâr*. 6 cilt. Kâhire: Emîriyye, ty.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. 2 cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2009.
- İbn Kayyim, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr. *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*. 7 cilt. Beyrut ty.
- Kahraman, Abdullah. "Ebu Hanife'de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*19, (2012), 467-474.
- Karadavî, Yusuf. *İslam Hukuku Evrensellik-Süreklilik*. çev. Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman. İstanbul: Nida, 2012.
- Karaman, Hayrettin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974.
- Kemâlî, Muhammed Hâşim. "Fıkıh ve Sosyal Realiteye Uyumu." çev. Tevhid Ayengin, Nevzat Tartı, *EKEV Akademi Dergisi* 2/1, 1999.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Köse, Saffet. "Teşekkül Devrinde Fıkıhın Dünyevîliği Fikri ve Günümüzdeki Yansımaları." *İLAM Araştırma Dergisi* 2/22. Temmuz-Aralık 1997.
- Kutlu, Sönmez. *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdik*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi Zâhiri İslam Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", Zâhirî ve Selefi Din Yorumu, 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları 41, 2019.
- Kürdî, Ahmed el-Haccî. *Buhûs fî İlmi Usûlu'l-Fıkh, Masâdiru't-Teşri'i'l-İslâmîyi'l-Asliyye ve't-Tebeyye*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2004.
- Makdisi, George. "Şâfi'î'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi." çev. Sami Erdem. *Sünni Paradigmanının Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Haz. M. Hayri Kırbasoğlu, (Ankara: Otto, 2000), 20.
- Makdisî, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr el-Benna eş-Şami el-Beşşari. *Ahsenu't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*. Leiden: yy. 1906.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2004- 2010.

- Molla Gürânî, Şemseddîn Ahmed. *ed-Dürerü'l-Levâmî' ff Şerhi Cem'î'l-Cevâmî*. Beyrût: Dâru Sâdır, 2007.
- Muhammed, İbrahim. *Haneff ve Şafîilerde Mezhep Kavramı*. çev. Faruk Beşer. İstanbul: Risale Yayıncılık, 1989.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Neseî, Necmuddîn Ömer. *Metnu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*. Mecmû'u'l-Mütûn, Mısır: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1347.
- Orman, Sabri. *İktisat, Tarih ve Toplum*. İstanbul: Küre Yayınları, 2001.
- Öktem, Niyazi. *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, İstanbul: Der Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Önal, Recep. "İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din ve Şeriat ve Hak Din ve İslâm' Kavramları Örneği." *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*1/1, Haziran 2015, 61-78.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1995.
- Öztürk, Mehmet. *Tarihselcilik ve Fikhî Tahlili*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *el-Mahsul fi-İlmi Usuli'l-Fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1988.
- Reçber, Kamuran. "Bio-Sosyolojik Kuram İtibarıyla Avrupa Birliği Hukukunun Değerlendirilmesi." *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 18/2. 2019, 535-556.
- Reçber, Kamuran. *Uluslararası Hukuk*. Bursa: Dora Yayınları, 2018.
- Rickman, H. P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1992.
- Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener. Ankara, AÜİF. 1986
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Mesâdirü'l-Hâk fi'l-Fikhî'l-İslâmî*. Kahire: Câmîiatu'd-Düveli'l-Arabiyye, 1954-60.
- Subhânî, Cafer. *Mefâhîmu'l-Kur'ân*. nşr, Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 4. Basım, 2010.
- Sürüş, Abdulkerim. "İslam Düşüncesinde Fikhin Konumu", *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*. ed. Yalçın Akdoğan-Kenan Çamurcu. İstanbul, Cihan Ofset, 1995.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvafakat fi Usûli'l-Ahkâm*. thk.,

- Abdullah Dıraz. Kahire,yy. ty.
- Şebusterî, Muhammed Müctehid. *Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet*. çev. Abuzer Dişkaya.. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. *el-Medhal fi't-Ta'rif bi'l-Fıkhî'l-İslami ve Kavaidü'l-Milkiyye ve'l-Ukûd fihi*. Beyrut: Dâru'n-Nehda, 1985.
- Şener, Sami. "Sosyal Değişmenin Dini Hayata Etkisi." *Sosyal Değişme ve Dini Hayat (İlmî Toplantı)*. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1991, 94-118.
- Taftazânî, Sadedin Mes'ûd b. Ömer. *et-Telvîh ale't-Tavzîh*. 2 cilt. Mısır: Mektebetu Sabîh, t.y.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Muhattie-Musawwibe (İctihadî Çözümlerlerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?" *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi* 7/13, 2009, 231-260.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Topçu, Nurettin. *İslâm ve İnsan*. İstanbul: Hareket, 1974.
- Türközer, Bahir Güneş. "Hukuk Toplumsal Bir Gerçekliktir", *TBB Dergisi*/62, 2006. 84-100.
- Udeh, Abdulkadir. *et-Teşrü'l-Cinâî fi'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1985.
- Ülker, Gürkan. *Hukuk Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011.
- Weiss, Bernard. "İslam Hukuk Biliminde Zahirilik ve Nesnellik." Çeviri: Muharrem Kılıç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2000, 63-78.
- Yörük, Abdülhak Kemal. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. İstanbul: Tan Matbaası, 1946.
- Zerkâ, Ahmet b. eş-Şeyh Muhammed. *Şerhu'l-Kavaidi'l-fıkhîyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1989.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Bahrü'l-Muhît fi Usulî'l-Fıkh*. thk. Muhammed Tâmir. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal li-Diraseti's-Şeriatî'l-İslamiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2013.

*Kitap Tanıtımları*  
*Book Reviews*  
تعريف الكتب








Clark, Emma. çev. Elif Dolanbay-Adem Yerinde

## ***İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı***

### ***Özgün Adı: The Arts of The Islamic Garden***

İstanbul: İnkılâb Yayınları. 2016. 228 sayfa. ISBN:978-605-9555-08-1.

■ Esra ÇİFTÇİ\* 

İslam medeniyetinde "bahçe sanatı", İslam'ın doğuşundan günümüze kadar varlığını sürdüren bir sanat dalıdır. Bu sanat dalı, mekânların kompozisyonunun tamamlayıcısı olarak ortaya çıkar ve peyzaj mimarisi olarak adlandırılır. İslam mimarisinde bahçeler, dinlenme, düşünme ve tefekkür için özel bir yer olarak kabul edilirken, huzur, sükûnet, ferahlık ve serinlik simgeleriyle tasavvur edilmiştir. İslam bahçe sanatının merkezinde, "altlarından ırmaklar akan, yoğun gölgeliklerle yeşilliklerin bulunduğu" bir cennet anlayışı yer almaktadır. Bu anlayış, yeryüzündeki cenneti temsil etmek amacıyla İslam bahçe sanatının ilham noktasını oluşturur.

Emma Clark'ın "İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı" adlı kitabı, İslam bahçe sanatının temel temasının tevhid ilkesi olduğunu vurgulamaktadır. Kitap, İslam bahçe sanatının diğer kültür ve medeniyetlerin bahçe sanatlarından nasıl ayrıldığını belirleme ve bu farkın biçimsel olarak nasıl ortaya çıktığını inceleme amacını taşımaktadır. Yazar, İslam bahçe sanatının karakteristik bir özelliği olan "çar-bağ" (çehar-bağ / iki eksenle dört parçaya bölünmüş) modeline vurgu yapmakta ve 10. ile 17. yüzyıllar arasında İspanya, Türkiye, İran ve Hindistan'da inşa edilen etkileyici bahçe örneklerini bu modelin merkezinde incelemektedir. (s. 11) Yazar bu eserinde, İslam bahçelerinin diğer bahçelerden farklı olan yönünün su ve gölge vurgusu olduğunu belirtmekte, aynı zamanda günümüz bahçeciliğine ilişkin pratik ve nitelikli bilgiler sunmaktadır.

Yazarın bu kitabı kaleme almasındaki temel gayesi, günümüze kadar gelmeyi başarmış bazı İslam bahçelerinden ilham almak ve bunu alanın ilgilileri ile paylaşmaktır.

"İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı" isimli eser giriş ve yedi bölümden

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı E-posta: esramasi35@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-6947-8788>.

oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, “Bahçe Türleri”, “Kur’an, Sembolizm ve Platon”, “Farklı Bir Çevrede İslam Bahçeleri” ve “Modern Dünyada Çar-bağ” başlıklarına kısaca değinilmiştir. Bu bölümde zikredilen bahçe türleri, iki kısma ayrılmıştır. Bu kısımlardan biri dışa dönük geniş bahçeler, diğeri ise içe dönük, avlulu bahçelerdir ki bu avlularda sıklıkla çar-bağ modeli kullanılmıştır. Giriş bölümünde, avluların insanı dış dünyadan soyutlayan bir tarafının olduğu ve yine avluların kalbe ve Allah'a yönelişi sembolize ettiği vurgulanmıştır. Ayrıca, bu başlık altında ele alınan önemli hedeflerden bir diğeri, Birleşik Krallık ve Kuzey Avrupa gibi benzer iklimlere sahip bölgelerde geleneksel İslami dört bölümlü bahçelerin (çar-bağ) günümüzde hala kullanılabileceğini ve geliştirilebileceğini göstermektir. (s. 23)

Birinci bölümde “Tarih, Sembolizm ve Kur’an-ı Kerim” ana başlığı altında bu kavramların her birisi ayrı ayrı ele alınmaktadır. Kur’an-ı Kerim’deki ayetler bağlamında cennet tasavvurunun Müslüman toplumdaki bahçe sanatı üzerine bir etkisinin olduğu söylenebilir. Nitekim yazar da bu konuya değinmektedir. (s. 32) Clark, İslam bahçe sanatında dört sayısının özel bir öneme sahip olduğunu ve bu sayının Kur’an-ı Kerim’deki Rahman suresinde bahsedilen dört nehir ve dört bahçeye atıfta bulunduğunu belirtmektedir. İslam bahçe sanatında "çar-bağ" modeli, dört bahçe ve dört nehrin tasvir edildiği bu ayetlere dayanarak oluşturulmuştur.

Bununla birlikte bu bölümde “Tasarım ve Sembolizm: Dört Sayısı”, “Rahman Suresi”, “Çar-bağın Gelişimi”, “Barış”, “Kur’an-ı Kerim’den Bir Kıssa”, “Gelenek ve Geleneksel Sanat”, “Birlik Kavramı” alt başlıkları incelenmekte ve bölümün genel bir değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Eserin ikinci bölümünde, “Tasarım ve Düzen” ana başlığı içinde “Birlik/Bütünlük Anlayışı”, “Tefekküre Dayalı Öğrenim”, “Düzen Anlayışı”, “İslam Bahçesi Tasarım Tarihinin Önemli Şahsiyetleri”, “Bahçe İsimleri”, “Avrupalı ve İslami Bahçe Tasarımları”, “Akdeniz Bahçeleri ve İslam Bahçelerinin Mukayesesi”, “Hikmet”, “Tasarım Unsurları”, “Tasarım Uygulamaya Nasıl Konulur?”, “Disiplin Tasarımı Yönlendirir”, “Mekânın Ruhu (Genius Loci)”, “İç Avlu Bahçeleri” konuları derinlemesine tahlil edilmektedir.

Emma Clark, bu bölümde İslam bahçelerini diğer bahçelerden ayıran en önemli özelliğin "birlik" vurgusu olduğunu ifade etmektedir. Örnek olarak, Cennetü'l-arif'teki "Patio de la Acequia", Mersin Avlusu ve Elhamra'daki diğer bahçeleri gözlemledikten sonra insanların zihninde tek bir şeyin canlandığının farkına varıldığına dikkat çekmektedir. Bu örnekler, Müslüman tasarımcı ve sanatçıların bahçe sanatında orantılı planlamayı, havuz ve yeşilliğin uyumlu kullanımını, renk ve dokunun birleşimini bütünlük içinde ele aldıklarını ve bu bütünlüğün "birlik" kavramına işaret ettiğini göstermektedir. (s. 43) İslami bahçe tasarımları ile

Ortaçağ bahçe tasarımları arasında çeşitli benzerlikler görülmektedir. Bu benzerlikler, katedral ve manastır örneklerinde olduğu gibi, avlulu bir yapıya ve zengin yeşillik kullanımına dayanmaktadır.

Üçüncü bölümün üst başlığı "Geometri, Sert Peyzaj ve Mimari Süsleme"dir. Bu ana başlığın altında "Geometri ve İslam Sanatı", "Geometri ve Sayı", "Sekiz Sayısı", "Basit Geometrik Desenler", "Çıraklık ve Ustalık", "Bahçe Ustalığı", "Hat Sanatı", "Sert Peyzaj Malzemeleri", "Pratik İpuçları", "Meşrebiyeler", "Pencere Demirleri(Şebeke)", "Duvarlar ve Renk", "Köşk ve Çadırlar", "Güneşlik", "Oturma Yerleri", "Çardak-Kameriye ve Teras", "Seralar", "Çömlek, Küp, Saksı, Semaver" ve "Aydınlatma" başlıkları ele alınmıştır. İslam bahçe mimarisinde bahçeyi tasarlarken su, gölgelik, dinlenilecek yer gibi ana unsurların yanında bu unsurlara yardımcı olan süsleme sanatlarından yararlanılmıştır. Cephe süslemelerinde, bahçe karolarında ve meşrebiyelerde geometrik motifler sıkça kullanılarak bu tasarım tamamlanmıştır. (s. 83)

Dördüncü bölüm, İslam bahçe sanatındaki "su" konusuna dairdir. Clark, bu bölümde bahçe sanatında kullanılan suyun tasarım ve kullanımı hakkında genişçe bilgilere yer verip, suyun bahçe dizaynına kattığı rahatlatıcı ve huzur verici etkisine, İslam bahçeciliğinde bir bahçeyi oluştururken en birincil parçanın su olması gerektiğine değinmiştir. Yazar, Lahor'daki Şalimar Bahçeleri'nde veya Elhamra'daki Cennetü'l-arif bahçelerinde görülen akan suların, dünyada cennet bahçelerini hatırlatan en iyi temsillerden olduğunu dile getirmektedir. (s. 101)

Bu bölümün alt başlıkları "Sembolizm", "Pınarlar", "Suyun Yerde Kullanımı", "Şalimar Bahçeleri", "Tarih ve Coğrafya", "İspanya", "Elhamra ve Cennetü'l-arif", "Elhamra ve Cennetü'l-arif Saray ve Bahçeleri Arasında Gezinti", "Fas", "Suriye", "İran", "Bahçenizdeki Su", "Çadırlar, Çini-Hanalar, Çabutrallar", "Avrupa Bahçelerinde İslami Tarzda Su"dur. Avrupa bahçelerinde İslami tarzda su tasarımına örnek olarak, İngiltere'deki Hestercombe Bahçesi gösterilebilir. Bu bahçe, geniş taş bordürlerle çevrili, uzun ve dar, dengeli bir şekilde ilerleyen su oyukları veya kanalları içermektedir. (s. 118)

Beşinci bölüm "Ağaçlar ve Çalılar" olarak adlandırılmaktadır. Ağaçlar, buldukları bölgenin iklim koşullarının en belirgin özelliğini taşıyan canlılardır. Bahçelerin ve gezinti alanlarının oluşturulmasında bitkilerden yararlanılmalı ve bu yarar göz önünde bulundurularak iklime ve çevreye uygun bitkiler seçilmelidir.

İslam Medeniyeti'nin oluşmasından bu yana her coğrafyanın kendine özgü iklim koşullarına sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda zengin bitki örtüleriyle karşılaşmıştır. Orta Doğu, Akdeniz ve Kuzey Afrika bahçelerinde genellikle jakaranda, begonvil, dişotu, zakkum ve gülhatmi gibi bitkiler görülmektedir. Bu bitkiler, bu bölgelerin iklimine uyum sağlayan ve bahçelerin estetiğine katkıda bulunan bitkiler arasındadır.

Sözgelimi İran minyatürlerine baktığımızda ekseriyetle selvi ağacı, çınar ağacı, farklı tür narenciye ve yemiş ağaçları karşımıza çıkmaktadır. Bahçelerde hoş koku yayması için yasemin, hanımeli, gardenya, frangipani ve güller sıkça tercih edilmiştir. (s. 121) Bu bölümün alt başlıkları, “Değişen İklim”, “Kaynaklar”, “Ağaçlar ve Çalılar İçin Özet Rehber”, “Kur’an ve Hadiste Ağaç Sembolizmi”, “Bir İslam Bahçesindeki Önemli Ağaçlar (hurma, incir, zeytin, nar, çınar, selvi ağacı, yaş ve sert kabuklu meyve ağacı)”, “Diğer Ağaç Türleri” dir.

Altıncı bölüm, "Bitkiler ve Çiçekler" başlığı altında ele alınmıştır. İslam bahçelerinin oluştuğu ve geliştiği bölgeler genellikle çöl iklimine sahiptir. Yazar, bu sıcak iklimde insanların ferahlatıcı gölgeli alanlara ihtiyaç duyduğunu ve bu nedenle serinletici bahçelerin, havuzların ve bol gölgeli bölgelerin oluşturulduğunu belirtmektedir. Bu alanlar, yeşillikler, ağaçlar ve çiçeklerle desteklenerek zenginleştirilir. “Çiçeklerin, bahçelerde en az önem verilen unsur olduğu söylenebilir ki, bu bir dereceye kadar da doğrudur. Bununla beraber daha önce de belirttiği gibi, İslam kültüründe genel olarak çiçeklere karşı büyük bir rağbet olduğunu söylemek de doğrudur. Bilhassa, çiçek sevgisinin tutku halini aldığı ve tasarımda, çiçeklerin su ile gölgeden sonra ikinci sırada önemi haiz olmadığı Osmanlı Türkiye’sinde.” (s. 158)

Çiçeklerin bahçelerde kullanılmasının yanı sıra İslam sanatı olan çini, tezhip, ebru, miyatür, ahşap oymacılığı, dokuma gibi sanat dallarında da çiçek ve bitkilere sıkça yer verilmiş olup gül, lale, karanfil, sümbül gibi motifler kullanılmıştır. Altıncı bölümün alt başlıkları, “Kaynaklar”, “Çiçeklenme Dönemi”, “Arka Plan”, “Bahçıvanlık Tecrübesi”, “Şiirlerde, Seyehatnamelerde ve Sultanların Hatıralarında Çiçekler”, “İslam Sanatında Çiçekler”, “İslam Bahçesinin Özel Atmosferi”, “Sevgi Sembolü Olarak Çiçek”, “İslam Bahçesinde Nasıl Dikim Yapılır?”, “İslam Bahçesi İçin Bitki Seçimi”, “İklim ve Bakım Hakkında Notlar”, “Bahar Çiçekleri”, “Yaz Çiçekleri” dir.

Bahçe Sanatı’nın son bölümü “Bir Vak’a Çalışması: Highgrove Carpet Garden”dir. Clark, “Galler Prensi’nin isteği üzerine yapılan ‘Carpet Garden’da (Halı Bahçesi) geleneksel çar-bağ’ın Birleşik Krallık’taki ilk yorumu” olması sebebiyle oldukça dikkat çekici olduğunu, bahçe tasarımının, Prens’in elinde bulunan iki halısı üzerine bu fikrin doğduğunu ve bu fikir üzerine çalışmalar yapılarak “Carpet Garden”ın elde edildiğini ifade etmiştir. Bu halılar şekil olarak bahçe halıları olmasa da stilize çiçek motifleri, renk, desen, kompozisyon bakımından bir bahçeyi anımsatmaktadır.

Yazarın, kitabında bu bölüme özel bir yer ayırmasının nedeni, Carpet Garden’in peyzajını oluştururken bizzat sahada bulunup görev almış olmasıdır. Bu deneyim, yazarın bahçenin tasarım sürecini yakından gözlemlemesini ve anlatmasını sağlamıştır. Yazar, bahçenin tasarım ve inşasını oluştururken bu halılar ile renk ve desenlerin birebir uyumunun sağlanmasının zorluklarına

değirmiştir. Aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'deki ayetleri hayata geçirmek için bu fırsatı değerlendirdiğini ifade etmiştir. (s. 191) Emma Clark, halıların ilham kaynağı olmasına rağmen asıl amacın, yeryüzündeki cennet tasavvuruna yakın bir bahçe yaratmak olduğunu vurgulamaktadır. Bahçenin nihai başarısını değerlendirirken, bitkilerin ve yapıların uyumunu göz önünde bulundurarak birlikte başarılı bir şekilde bir araya getirildiğini belirtmektedir. Kendisi bile bazı tereddütler yaşamış olsa da, bitkilerin ve yapıların uyumuyla sonuçtan memnun olduğunu ifade etmektedir. (s. 204)

"İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı" adlı eser, genel olarak akademik bir üslupla kaleme alınmakla birlikte, bazı noktalarda bu hususa tam anlamıyla dikkat edilmediği söylenebilir. Bununla birlikte kitap, genel anlamda akıcı bir dille kaleme alınmış ve konularla ilgili görsel materyallerle zenginleştirilmiştir. Yazar, konuyla ilgili ana kaynaklara da başvurmuştur. Aynı zamanda kitap, sadece konuyu teorik bir zeminde ele almamış, günümüz bahçe sanatına dair pratik bilgilere de yer vermiştir. Bu özellikleriyle kitap hem akademik bir bakış açısını sunmakta hem de okuyuculara uygulamaya dönük bilgiler sunarak kapsamlı bir kaynak olma özelliğini taşımaktadır.

Sonuç olarak, "İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı" kitabı, İslam medeniyetinin bahçe sanatına olan derin ilgisini ve bu sanatın kültürel, dinî ve estetik önemini ortaya koyan bir eserdir. Kitap, okuyuculara İslam bahçelerinin güzelliklerini ve anlamlarını keşfetme imkânı sunarken, bu sanatın tarih boyunca nasıl evrildiğini ve günümüzde nasıl devam ettiğini de yer yer göstermektedir. Eser, bahçe sanatı ile ilgili yapılacak pek çok çalışmaya kaynaklık edecek ve bu meselelere ilgi duyan araştırmacılara ufuk verecek niteliktedir.



# Yazım İLke ve Kuralları

## Guidelines

### النشر قواعد

#### Dergi Hakkında

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN)*, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özeld e İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmaları yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

*MİZAN*, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

#### Yazım İLke ve Kuralları

1. Mizanü'l-Hak, İsnad Atıf Sistemi'ni (İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır.

<http://www.isnadsistemi.org>

2. Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, TDV İslam Ansiklopedisi'nin imlâ kaideleri esas alınır.
3. Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
4. Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özetleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de özet eklenmelidir. Özetler, yazının amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özeti ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özetlerin dilinde 10 punto Times New Roman ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10.000 sözcüğü, kitap incelemesi 1.500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özetlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Çalışma; yazım Editörleri tarafından şekil ve dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atif Sistemi'ne uygunluk açısından incelenir ve daha sonra alan editörleri tarafından *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. Alan editörleri aynı zamanda gönderilen yazıyı akademik dil ve üslup açısından da inceler. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir. Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar. Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli durumlarda yazardan tashih istenir.
12. İSNAD Atif Sistemi kullanılmayan makaleler tashih için yazara iade edilir.
13. MİZAN tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne aittir.



## YAZIM İLKELERİ

14. Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 6 (2018) sayısından itibaren yayın başvurusu yapılmış bütün çalışmalar için hakem değerlendirmesi sürecine geçmeden önce iThenticate yazılımı ile benzeşme taraması yapılmaktadır. Hakem sürecinin başlatılabilmesi için bir yazının benzerlik oranının üst sınırının %15 olması beklenir.
15. Başvurusu yapılmış çalışmanın benzerlik oranının %15'den yüksek olması durumunda:
  - Yazı, editor tarafından yeniden düzenleme için yazarlara gönderilebilir;
  - Söz konusu yazı editör tarafından reddedilebilir.

### İSNAD DİPNOTLU ATIF SİSTEMİ

#### The Isnad Citation Style

<https://www.isnadsistemi.org/>

#### Author Guidelines:

1. Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of The Isnad 2 (Author-title system). Further information and samples can be found in the web page of Isnad: <https://www.isnadsistemi.org/en/>
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in TDV Encyclopedia of Islam.
3. The paper format for submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in Microsoft Office Word, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstract should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.

6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added at the submission of translation, simplification, and transcription.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables, and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. This information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.
10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is made by the editor. Later the Editorial Board decide whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board is sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of of the materials published by MIZAN is Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies.

#### قواعد النشر:

- ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دورية نصف سنوية محكمة تصدرها كلية العلوم الإسلامية في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- الاسم المختصر للمجلة هو "ميزان".
- يتم التقييم العلمي للرسائل المقدمة لمجلة "ميزان" في إطار مبدأ التحكيم المُخفي لهوية الطرفين (الكاتب والمحكم). لهذا السبب، لا يتم نشر أسماء الحكام في مجلتنا. كما يجب على كلا الطرفين؛ الحكام والمؤلفين، عدم الكشف عن أسمائهم. وتسجيل أعمالهم بدون إظهار هويتهم لبعضهم البعض.
- تقبل مجلة "ميزان" نشر الدراسات الدينية (الاجتماعية والإنسانية) بشكل عام، والدراسات التي أجريت في جميع مجالات العلوم الإسلامية بشكل خاص. بالإضافة إلى ذلك، تقوم المجلة بنشر الأعمال الأخرى ذات الصلة بهذه المجالات مثل دراسات الشرق الأوسط، والدراسات العثمانية، وتعليم ثقافة الدين والأخلاق.

## YAZIM İLKELERİ

- تنشر مجلة ميزان، الدراسات العلمية من تأليف وترجمة (بعد موافقة المترجم وتقديمه)، وتدوين وتبليغ وتعريف بالكتب والمقالات والأطروحات والمشاريع، وتقييم الوثائق والاجتماعات والندوات العلمية، والمقالات التعريفية (مثل الكتب والرسائل الجامعية واللقاءات العلمية).
- ينبغي أن تكون البحوث المقدمة لمجلة "ميزان" غير منشورة أو غير مقدمة للنشر في مكان آخر.
- المسؤولية العلمية والأخلاقية والقانونية عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث.
- وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان في حالة قبول البحث للنشر.
- ينبغي للكاتب أو الكتاب (إذا كان عددهم أكثر من كاتب)، التوقيع على نموذج نقل حقوق النشر الذي يقر بعدم نشر البحث أو إرساله إلى أي مكان آخر وتقديم هذا النموذج مع البحث لمجلة ميزان.
- جميع الآراء الواردة في الأعمال المنشورة في مجلتنا تخص مؤلفيها؛ ولا تعكس وجهات النظر الرسمية للوحدات الفرعية والموظفين في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- تصدر ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية باللغة التركية. كما يتم قبول الأعمال المكتوبة باللغة العربية والإنجليزية وفقاً لإستراتيجية مجلتنا الدولية. أما الأعمال الواردة بغير هذه اللغات فيتم تقييمها بشكل منفصل.
- أما في الأعمال التركية، فعلى الكتاب أن يعتمدوا في قواعد اللغة والإملاء على القاموس التركي الحالي ودليل قواعد الإملاء الصادر عن مؤسسة اللغة التركية.
- ينبغي كتابة أسماء الأشخاص والمؤسسات القائمين بجميع أنواع المساعدة والدعم في هامش الصفحة الأولى من المقال.
- لا تدفع أية أجره للمؤلفين مقابل أبحاثهم المنشورة في مجلتنا.

### قواعد الكتابة:

- تستند مجلة ميزان الحق، في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ 16 من أسلوب إسناد - نظام الاقتباس في الحاشية السفلية. وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل " Isnad Atif Sistemi (The Isnad Citation Style) 2. Edisyon " و / أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-2-yazim-kilavuzu/>
- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و / أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- يجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4 ، الجزء العلوي: 3.5 سم، يسار: 3.5 سم، أسفل: 3 سم، يمين: 3 سم؛ إن كان النص مكتوب بالحروف اللاتينية فالخط: تايمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: 12 نقطة، وفي الهوامش: 10 نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم 14 نقطة. تباعد

الفقرات: قبل: 0 نقطة بعد: 3 نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي. Traditional Arabic وينبغي محاذاة النص من الجانبين.

- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فيجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجيته / وأسلوبه، ونتائجه الأساسية، وأصالته / وقيمه؛ تكون في حدود "100-150" كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال، وملخصه، وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز الـ 5 كلمات) بلغة الملخص ويخط تايمز نيو رومان Times New Roman ويحجم 10 نقاط.
- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة 10000 كلمة، وتحليل الكتب 1500 كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات، فهئية التحرير تعطي القرار النهائي.
- يجب أن يكون عرض الصفحة 12 سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجم.
- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقا في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلميّة، والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني للباحث في وثيقة مرفقة خارج العمل المقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق موقع الإلكتروني للمجلة: (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mizan>).
- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق تدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكمين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهئية التحرير.
- عند قبول البحث للنشر تُثقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية "ميزان الحق".