



ACADEMIC  
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

# APJIR

Academic Platform

Journal of Islamic Research

Volume: 8

Issue : 1

Year : 2024

*Academic Platform*  
*Journal of Islamic Research*

**Apjir**

e-ISSN: 2602-2710s

Cilt / Volume: 8

Sayı / Issue: 1

April | Nisan 2024

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2017

**Sahibi / Owner**

Akademik Perspektif Derneği

**Editörler / Editors**

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

[hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr](mailto:hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr)

**Alan Editörleri / Field Editors**

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

[oguzbozoglu@karabuk.edu.tr](mailto:oguzbozoglu@karabuk.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Şevket Enes SAMANCIOĞLU

[s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr](mailto:s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr)

**Sekretarya / Secretary**

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

[oguzbozoglu@karabuk.edu.tr](mailto:oguzbozoglu@karabuk.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Şevket Enes SAMANCIOĞLU

[s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr](mailto:s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr)

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University,

Türkiye

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Türkiye

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, Karabük University, Türkiye

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University  
of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University,  
Türkiye

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Türkiye

Prof. Dr. Muhammad Mumtaz Ali, International Islamic  
University Malaysia

Prof. Dr. Basem L. Ra'ad, Al-Quds University, Jerusalem,  
Palastine

Doç. Dr. Kholoud İbrahim al-Omouh, Jordan Hashemite  
Universty, Jordan

Prof. Dr. Prof. Dr. Sayfiddin Sayfulloh Aka, Özbekistan  
Fenler Akademisi Alishir Nevâf Dil ve Edebiyat Enstitüsü,  
Özbekistan

Prof. Dr. Adi Fahrudin, University of Muhammadiyah  
Jakarta, Indonesia Universiti Malaysia Sabah, Malaysia

Prof. Dr. Zulkarnain A. Hatta, Dean Faculty of Social  
Science, Arts & Humanities, Lincoln University College  
47301 Petaling Jaya/Malaysia

**Dizgi ve Tasarım / Typesetting and Design**

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

[oguzbozoglu@karabuk.edu.tr](mailto:oguzbozoglu@karabuk.edu.tr)

**Kurumsal İletişim / Official Contact**

[info@apjir.com](mailto:info@apjir.com)

<http://www.apjir.com/>

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



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri – Research Articles

---

- 1-17 Metin TEKİN  
İbn Hacer'in Garîb-i Mutlak Tarifine Dair Bir Mülâhaza  
*A Consideration on İbn Hacer's Description of Garîb-i Mutlak*
- 18-27 Abdurrahman YAPAR  
Muhammed el-Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Etkilendiği Belli Başlı Bazı Âlimler  
*Some Scholars Having an Effect on Muhammad Mutewalli Al-Sha'rawi*
- 28-45 Mehmet Nezir CEYLAN  
İmâm Şafîî'nin Nesh Anlayışına Dair Bir Değerlendirme  
*An Evaluation of İmâm Şafî'i's Understanding of Naskh*
- 46-69 Muhammed Enes DEMİR  
Fârâbî'de İlk Bilgilerin Kaynağı ve Doğuştan Bilgi Sorunu: John Locke ile Karşılaştırmalı  
Bir İnceleme  
*al-Fârâbî on the Origin of First Principles and the Problem of Innate Ideas: A Study in Comparison  
With John Locke*
- 70-104 Bayram ÇINAR  
İdeolojik Teoloji Açısından Kurbanın Sembolik Değeri  
*The Symbolic Value of Sacrifice in Terms of Ideological Theology*
- 105-124 Ahmet Turan ÖZDEMİR  
Kinâye Sanatının Lafız-Mana İlişkisi Açısından Cinsel Mevzularla İlgili Âyetlerin Tefsirine  
Yansıması  
*Reflection of the Art of Kinâye (Allegory) on the Interpretation of Verses Related to Sexual Issues in  
Terms of the Relationship of Text and Meaning*
- 125-158 Ali Mohammed Saleh MGHADI  
الاستفهام الناقد في القرآن الكريم: كيف الاستفهامية أنموذجا  
*Kur'ân-I Kerîm'de Tenkit İçerikli İstifham: Soru Edatı "Keyfe" Örneği  
The Critical Interrogation in The Holy Quran: The Interrogative "Kayf-How" as  
a Model*



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 1, 2024, ss. 1-17/ Volume: 8, Issue: 1, 2024, pp. 1-17

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

# ASLÜ'S-SENED KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE İBN HACER'E GÖRE GARİB-İ MUTLAK

**Metin TEKİN**

Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı, Kahramanmaraş  
PhD. Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Department of Hadith, Kahramanmaraş/Turkey

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

[orcid.org/0000-0001-5041-340X](https://orcid.org/0000-0001-5041-340X)

[ror.org/03gn5cg19](https://ror.org/03gn5cg19)

## Öz

Bu makalede İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nüzhëtü'n-nazar* adlı eserinde "aslü's-sened" ifadesi üzerinden tarif ettiği garîb-i mutlak terimi üzerinde durulmuştur. Günümüzde yapılan araştırmalarda İbn Hacer'in "aslü's-sened" sözü farklı şekillerde anlaşılacak şekilde mezkûr terim tanımlanmıştır. Bunun neticesinde ortaya çıkan kavram kargaşasını bertaraf etmek ve İbn Hacer'in kastını doğru tespit etmek amacıyla bu makalenin yazılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu çerçevede öncelikle günümüzde konuya dair kaleme alınan eserlerde İbn Hacer'in ifadesinin nasıl anlaşıldığı tespit edilmiş ve akabinde hem İbn Hacer'in hem de sonraki muhaddislerin konuya dair açıklamalarına yer verilerek çağdaş araştırmalardaki bu tespitlerin onun meramını yansıtmayı yansıtmadığı tahlil edilmiştir. Yapılan inceleme neticesinde İbn Hacer'in "aslü's-sened" ile tâbiîn tabakasını kastettiği ve sahâbîden hadisi nakleden tâbiî râvînin bir kişi olması durumunda bunu garîb-i mutlak olarak değerlendirdiği sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Garîb hadis, Garâbet, Ferd, Aslü's-sened, İbn Hacer

## A CONSIDERATION ON IBN HACER'S DESCRIPTION OF GARİB-I MUTLAK

### Abstract

In this article, the term garîb-i absolute, defined by Ibn Hajar (d. 852/1449) with the expression "aslü's-sened" in his work *Nüzhëtü'n-nazar*, is focused on. In today's research, Ibn Hajar's word "aslü's-sened" has been understood in different ways and the term has been defined. This article was needed to be written in order to eliminate the conceptual confusion that arose as a result of this and to correctly determine Ibn Hajar's intention. In this context, first of all, it has been determined how Ibn Hajar's statement is understood in the works written on the subject today, and then, by including the explanations of both Ibn Hajar and later hadiths on the subject, it has been analyzed whether these findings in contemporary research reflect his meaning. As a result of the examination, it was concluded that Ibn Hajar meant the tâbiîn layer by "aslü's-sened" and that he considered it as absolutely strange if the tâbiî narrator who transmitted the hadith from the Companions was a person.

Geliş Tarihi: 16.03.2024

Doi: [doi.org/10.52115/apjir.1454017](https://doi.org/10.52115/apjir.1454017)

Kabul Tarihi: 20.03.2024

**Keywords:** Gharib hadith, Aslî's-sened, Garabet, Isolated Hadith, Ibn Hajar

**Atıf / Cite as:** Tekin, Metin. "İbn Hacer'in Garîb-i Mutlak Tarifine Dair Bir Mûlahaza". *Apjir* 8/1 (Nisan 2024), 1-17.

## Giriş

Kavramların ilmî disiplinlerde zaman içerisinde farklı mânalarda kullanımına bağlı olarak anlam genişlemesine veya bazen kullanımların terk edilmesiyle anlam daralmasına uğradığı bilinmektedir. Öyle ki bir kelime ıstılahî anlam kazandıktan sonra bazen lügavî anlamını tamamen kaybetmekte, bazen de farklı ilim dalları arasında muhtelif mânalarda kullanılabilir. Bu bağlamda herhangi bir ilim dalında kullanılan bir kelimenin kim tarafından hangi dönemde kullanıldığını ve lügavî ya da ıstılahî<sup>1</sup> mânada mı isti'mâl edildiğini belirlemek son derece önemlidir. Dolayısıyla herhangi bir ilim dalını gereği gibi anlamak, ancak o ilimle ilgili ıstılahların tetkik edilip anlaşılmasıyla mümkündür. Usûl-i hadis ilminin sağlıklı bir şekilde anlaşılması da bu ilimde kullanılan terimlerin öğrenilmesine bağlıdır. Daha açık bir anlatımla özellikle İslâmî ilimlerle alakalı ıstılahların değerlendirilmesinde dikkate alınması gereken husus, ilgili kelimelerin lügat mânalarını ve tarih içinde kazandığı anlam çerçevesini belirleyerek vazedildiği mânaları doğru tespit etmektir.

Usûl-i hadiste kullanılan garîb-i mutlak teriminin İbn Hacer'e göre hangi mânaya geldiği sorusuna muasır çalışmalarda farklı cevaplar verildiği görülmektedir. Erken devirlerden itibaren hadis âlimlerinin dilinde farklı kullanım alanına sahip olan garîb kelimesi, meşhur ve azîz hadisin kasîmi olacak şekilde hakiki (mutlak)<sup>2</sup> mânada İbn Mende (ö. 395/1005) ve İbn Hacer tarafından tanımlanmıştır. İbn Hacer'in garîb-i mutlak (ferdi mutlak) kavramını tanımlarken kullandığı "aslî's-sened" ifadesini günümüzdeki bazı araştırmacıların farklı mânalara hamletmesi neticesinde söz konusu kavramın tarifi hakkında bir anlam kargaşasının olduğu müşahede edilmektedir. Buna binaen çalışmada özellikle İbn Hacer'in garîb-i mutlakla yaptığı tarifin nasıl anlaşılması gerektiği delilleriyle birlikte ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu amaç doğrultusunda önce *Nüzhetü'n-nazar* ardından gerek İbn Hacer'in talebeleri gerekse sonraki âlimlerden başta *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar* üzerine çalışması olan muhaddislerin eserleri üzerinden sonuca ulaşılmaya gayret edilecektir. Fakat asıl konuya geçmeden önce İbn Hacer'in garîb-i mutlak tarifinin yer aldığı *Nüzhe* ve onun metni olan *Nuhbe* hakkında kısaca bilgi verilmesinin faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

<sup>1</sup> İstılah "Belirli bir grubun bir şeyi ilk konulduğu mânadan naklederek başka bir isimle adlandırması" veya "Aralarındaki münasebet sebebiyle bir lafzın lügavî anlamdan başka bir anlama nakledilmesi" şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, et-*Ta'rifât*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 32.

<sup>2</sup> Ferdi mutlak (garîb-i mutlak) tabirinin ferdi hakiki diye isimlendirilebileceğine dair bkz. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar 'alâ Nüzheti'n-nazar fi tavidhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (by.: Vakfiyyeti'l-Emîn Gâzî li'l-Fikri'l-Kur'ânî, 1440/2019), 95-96.

## 1. *Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar*'ın Hadis Usûlündeki Yeri

*Ulûmü'l-hadîs*, alanında derli toplu ilk çalışma olduğundan büyük rağbet görmüş, üzerinde şerh, nazım, elfiyye, ihtisar, nüket vs. pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>3</sup> Ancak İbn Hacer el-Askalânî, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmü'l-hadîs* isimli eserinin kendinden önce telif edilen hadis usûlü eserlerindeki bilgileri güzel bir şekilde özetlemekle beraber tertibinin yerinde olmadığını kaydetmiştir. İbn Hacer, bazı kişilerin kendisinden hadis usûlünün önemli meselelerini hülasa etmelerini talep etmeleri üzerine<sup>4</sup> 812/1409'da *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* adlı çalışmasını kaleme almıştır.<sup>5</sup> *Nuhbetü'l-fiker*'i telif ettikten sonra ise İbn Hacer'den bu kitap üzerine bir de şerh yazması istenmiş,<sup>6</sup> bunun üzerine metinde ortaya çıkabilecek muhtemel anlam kapalılıklarını açıklamak ve hadis ilmine yeni başlayan talebelere gizli kalan yerleri izah etmek maksadıyla *Nüzhetü'n-nazar*'ı telif etmiştir.<sup>7</sup> Şerhini 818/1415'de bitirdiği kaydedilmektedir.<sup>8</sup>

*Nuhbetü'l-fiker ve şerhi Nüzhetü'n-nazar*'ın hadis ilmine dair kıymetini ifade eden pek çok değerlendirme yapılmıştır. Son dönemin önde gelen muhaddislerinden Abdülfettah Ebû Gudde'ye (ö. 1418/1997) göre mezkûr iki çalışma hadis usûlünün mühim kaynakları arasında yer almaktadır. Bu iki eser ulemâ tarafından hüsnü kabul görmüş ve usûl-i hadîs literatüründe İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'i gibi büyük bir şöhrete mazhar olmuş, üzerine şerh, muhtasar, nazım ve hâşiye türü pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>9</sup> *Nuhbetü'l-fiker* üzerine *Netîcetü'n-nazar* isimindeki ilk şerhi h. 817 senesinde<sup>10</sup> İbn Hacer'in hocası Kemâlüddîn eş-Şümunî<sup>11</sup> (ö. 821/1418) ikincisini ise h. 818'de *Nüzhetü'n-nazar* adıyla musannifin kendisi

<sup>3</sup> M. Yaşar Kandemir, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 31/122-123.

<sup>4</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdülhamîd b. Sâlih b. Kâsım (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 81.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1999), 2/677.

<sup>6</sup> Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu Şerhi Nuhteti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.s.), 150.

<sup>7</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavihi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Muhammed Murâbî (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1438/2017), 65.

<sup>8</sup> Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 2/678.

<sup>9</sup> Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Şerhu Şerhi Nuhteti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.s.), i ve ı (Neşredeninin notu). Söz konusu iki eserle ilgili yapılan çalışmaları topluca görmek için bkz. Sezai Engin, "Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiye Çalışmaları Bibliyografyası", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, 1 (2015/1), 81-90; Muhammed Sait Mecidoğlu, *Hadis Usûlünde İbnü's-Salâh ve İbn Hacer Mukayesesi* (Ankara: İksad Yayınları, 2022), 144-146.

<sup>10</sup> Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 1/279.

<sup>11</sup> Bazı akademik çalışmalarda Kemâlüddîn eş-Şümunî'nin İbn Hacer'in talebesi olduğu ifade edilmekte ve Sehâvî'nin *el-Cevâhir ve'd-dürer* (1/279) isimli eseri kaynak olarak verilmektedir. Bkz. Tunahan Erdoğan "Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisâr Örneği Olarak İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-Fiker*'i", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1 (2016/1), 55. Ancak Sehâvî'nin mezkûr eserine atıf yapılan yerde Şümunî'nin İbn Hacer'in talebesi olduğuna dair bir kayıt zikredilmemektedir. Aksine bazı kaynaklarda Şümunî'nin İbn Hacer'in hocası olduğu belirtilmektedir. Bkz. Kemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b.

telif etmiştir.<sup>12</sup> İbn Hacer hayatta iken telif edilen mezkûr şerhler yazıldığı dönemden itibaren ulemânın *Nuhbe*'yi dikkate aldığını göstermektedir. Özellikle Osmanlı zamanında ilim çevrelerinde büyük ilgi gören *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar*, ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>13</sup>

## 2. Garîb Hadis Kavramı ve İbn Mende ile İbn Hacer'e Göre Garîb Hadisin Tanımı

Bu başlık altında önce garîb hadisle ilgili kısaca bilgi verilecek, ardından garîb hadisi meşhur ve azîz hadisin kasîmi olacak şekilde mutlak/hakiki mânada tanımlayan İbn Mende ve İbn Hacer'in garîb hadis tarifi zikredilecektir.

### 2.1. Garîb Hadis Kavramı

Çoğulu *عُرْبَاء* (gurabâ) olup *عَرَب* kökünden türetilen garîb lafzı, lügatte vatanından uzak olan, aynı kavimden olmayan kişi, anlaşılması zor ve kapalı söz gibi mânalara gelmektedir.<sup>14</sup> Hadisteki garâbet genel olarak sıhate engel teşkil etmemekle birlikte garîb hadislerin çoğunun sahih olmadığı ifade edilmekte<sup>15</sup> ve hicrî ikinci asırdan itibaren muhaddisler tarafından kullanıldığı belirtilerek ondan uzak durulması istenmektedir. Nitekim İmam Mâlik'ten (ö. 179/195) garîb hadisle ilgili şöyle nakledilmektedir: "İlmin (hadisin) en şerlisi garîb olanı, en hayırlısı ise insanların (râvilerin) rivayet ettiği apaçık olanıdır".<sup>16</sup> Abdürezzâk da (ö. 211/826-27) "Hadisin garîb olanını hayır zannederdik. Meğer o şermiş"<sup>17</sup> ifadesini kullanmakta, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise "Şu garîb hadisleri yazmayın. Çünkü onlar münkerdir ve çoğunluğu zayıf râvilerden gelmektedir"<sup>18</sup> diyerek garîb hadisten sakındırmaktadır.

Garîb hadis tabirini hicrî üçüncü yüzyılda ve sonraki dönemlerde eser telif eden muhaddisler de kullanmıştır. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) Mekkelilere ithafen *Sünen*'ini tanıtmak gayesiyle kaleme aldığı *Risâle*'sinde,<sup>19</sup> Tirmizî (ö. 279/892) *el-Câmiu's-sahîh*'inde

Hasen b. Yahya eş-Şümmunî el-Mâlikî, *Netîcetü'n-nazar fî Nuhbeti'l-fiker*, thk. İntisâr Kays Muhammed Nâyif el-Kaysî (Dimaşk: 1430/2009), 23.

<sup>12</sup> Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 2/678.

<sup>13</sup> İsmail Lütfî Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011), 227.

<sup>14</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1990), 1/639-640.

<sup>15</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedribür-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Muhammed Avvâme (Medine: Dâru'l-Yüsr & Dâru'l-Minhâc, 1438/2016), 5/57.

<sup>16</sup> Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen*, nşr. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Yüsr & Dâru'l-Minhâc, 1437/2017), 1/332; Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1403/1982), 2/100.

<sup>17</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/100.

<sup>18</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, 1/334; Ebü Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî, *el-Kâmil fî duafâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/111.

<sup>19</sup> Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Risâletü'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke fi vasfi Sunenihi*, thk. Abdülfettâh Ebü Gudd (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1435/2014), 47.

hadislere hüküm verirken mezkûr kavramı zikretmiştir.<sup>20</sup> Dördüncü asırda ilk kez Ebû Abdillâh İbn Mende garîb hadisi, azîz ve meşhur hadisin kasîmi olacak şekilde tarif etmiş ve bu tanım İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113),<sup>21</sup> İbnü's-Salâh<sup>22</sup> ve Irâkî (ö. 806/1404) tarafından nakledilmiştir.<sup>23</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî de (ö. 405/1014) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde garîb hadisi müstakil bir nevide incelemiş ve üçlü bir tasnifle örnekler üzerinden izah etmeye çalışmıştır.<sup>24</sup> Hâkim'den sonra gelen İbnü'l-Kayserânî, Meyyânîşî (ö. 581/1185), İbnü's-Salâh ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi âlimler de garîb hadisi farklı açılardan izah etmişlerdir.<sup>25</sup>

## 2.2. İbn Mende ve İbn Hacer'in Garîb Hadis Tarifi

İbn Mende, garîb hadisi şöyle tanımlamıştır “Bir râvinin, hadisleri cem' edilen (medâru'l-İsnâd olan) Zührî (ö. 124/742), Katâde (ö. 117/735) ve benzeri imamlardan tek kalarak naklettiği hadise garîb denir. Onlardan iki, üç kişi rivayet edip bir hadiste ortak olduklarında ona azîz, bir topluluk bir hadisi naklettiğinde ise ona meşhur denir”.<sup>26</sup> İbn Mende'nin azîz ve meşhurun kasîmi olarak garîb hadise yaptığı bu tanım İbn Hacer'e kadar muhaddislerde hâkim olan görüştür.<sup>27</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise garîb hadisi şöyle tarif etmiştir: “Senedin herhangi bir yerinde râvinin tek kalarak naklettiği hadistir”.<sup>28</sup> Daha sonra İbn Hacer, zikrettiği tarife “Garâbet,

<sup>20</sup> Örnekler için bkz. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1417/1996), “Tahâret”, 5 (No. 7); “Cenâiz”, 3 (No. 969); “Sayd”, 2 (No. 1466).

<sup>21</sup> Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî, *Şürûtu'l-eimmeti's-sitte*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984), 23.

<sup>22</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Âişe Abdurrahman bintü's-Şâtî (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1419), 456.

<sup>23</sup> Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî, *el-Elfiyye (et-Tebîra ve't-tezkire fi Ulûmi'l-hadîs)*, nşr. Abdülkerîm b. Abdillâh b. Abdurrahmân el-Hufeir (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1428/2007), 161.

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve keyfiyyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1431/2010), 327-332.

<sup>25</sup> Muhaddislerin garîb hadise dair yaptıkları farklı tarifler için bkz. Abdülcevâd Hamâm, *et-Teferrüd fi rivâyeti'l-hadîs ve menheci'l-muhaddisîn fi kabûlih ev reddih* (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 250-283; Ahmet Eşer, *Teferrüdün İki Temel Kavramı: Ferd ve Garîb Hadis (İlelû't-Tirmizî Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 15-24; Yusuf Ziya Keskin, “Hadis Usûlünde Ferd ve Garîb”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2000), 27-35.

<sup>26</sup> Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî, *Şürûtu'l-eimmeti's-sitte*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984), 23; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Âişe Abdurrahman bintü's-Şâtî (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1419), 456; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî, *el-Elfiyye (et-Tebîra ve't-tezkire fi Ulûmi'l-hadîs)*, nşr. Abdülkerîm b. Abdillâh b. Abdurrahmân el-Hufeir (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1428/2007), 160.

<sup>27</sup> Yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Mende'nin yaptığı bu tarifi İbnü'l-Kayserânî, İbnü's-Salâh ve Irâkî de eserlerinde zikretmiştir. Her ne kadar İbn Mende'den İbn Hacer'e kadar muhaddisler tarafından farklı itibarlarla garîb hadisin muhtelif tarifleri yapılırsa da bunların hiçbirinde İbn Mende'nin azîz ve meşhur hadisin kasîmi olarak garîb hadise yaptığı tanımını nakzedecek herhangi tanıma rastlanılmamaktadır.

<sup>28</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 50.



aslü's-sened denilen sahâbenin bulunduğu senedin başında ya da başka tarafında olur"<sup>29</sup> şeklinde izah getirmiş ve senette garâbetin söz konusu edildiği yere nispetle garîb hadisin iki kısımda değerlendirilebileceğini kaydetmiştir. Dolayısıyla İbn Hacer'e göre garâbet, "aslü's-sened" denilen sahâbînin yer aldığı kısımda olursa buna ferd-i mutlak (garîb-i mutlak), senedin başka bir yerinde olursa buna da ferd-i nisbî (garîb-i nisbî) denilmektedir. İbn Hacer'le birlikte onun yaptığı tarif yaygın bir şekilde benimsenmiştir.<sup>30</sup>

Her iki tariften de anlaşılacağı üzere hem İbn Mende hem de İbn Hacer, mutlak/hakikî anlamda garîb hadisi tanımlarken sahâbe tabakasını dikkate almamıştır.<sup>31</sup> Zira sahâbeden medâru'l-isnad kabul edilen imamlara kadar olan dönem, teferrüdün yaygın olduğu zaman dilimidir.<sup>32</sup> Nitekim Zehebî de bu hususa dikkat çekmiştir.<sup>33</sup> İbn Mende'nin tarifine göre hadisleri cem' edilen imamların talebeleri, İbn Hacer'in zikrettiği tarife göre ise tâbiîn tabakası dışında senedin başka bir yerinde garâbetin bulunduğu hadis garîb-i nisbî olarak değerlendirilecektir.

### 3. Muasır Çalışmalarda İbn Hacer'in Aslü's-Sened İfadesi Üzerinden Yapılan Garîb-i Mutlak Kritikleri

<sup>29</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 55-56.

<sup>30</sup> Abdülcevâd Hamâm, *et-Teferrüd fi rivâyeti'l-hadis ve menhaci'l-muhaddisîn fi kabûlih ev reddih* (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 281-282.

<sup>31</sup> Bazı akademik çalışmalarda İbn Hacer'in garîb hadise yaptığı "Senedin herhangi bir yerinde râvinin tek kalarak naklettiği hadis" şeklindeki tarifinden hareketle sahâbînin teferrüdünü garîb hadisin muhtevasına dahil ederek özgün bir bakış açısına sahip olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Tahsin Kazan, *İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) Hadis Usûlündeki Özgünlüğü* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 187. Ancak bu ifadenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira ileride değinileceği üzere İbn Hacer'in önde gelen talebelerinden Kâsım b. Kutluboğa ve Bikâî, mutlak/hakikî manada garîb hadisin tanımında bizzat hocalarından naklen sahâbe tabakasında teferrüdün dikkate alınmayacağını belirtmektedirler. İbn Hacer'e ait olduğu ifade edilen mezkûr tanım garîb-i mutlak ve garîb-i nisbiyi de içine alan genel bir tariftir. Yoksa sahâbeyi de garîb hadisin muhtevasına dahil etmek amacıyla yapılmış bir tanım değildir. Müslim şârihi Şebbir Ahmed Osmânî, sahâbînin tek kalmasının hadise garîb diye hüküm verilmesinde bir etkisinin olmadığını belirtmiş (*Fethu'l-mülhim bi şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1427/2006), 1/21-22), Aliyyü'l-Kârî de aynı hususa temas etmiştir. *Şerh Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 234.

<sup>32</sup> Ali b. Medîni, *İlelü'l-hadis ve ma'rifetü'r-ricâl ve't-târih* isimli eserinde isnâdların kendisinden toplandığı kişiler olarak tespit ettiği şu imamları zikretmiştir: Medine'de İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742); Mekke'de Amr b. Dînâr (ö. 126/744); Basra'da Katâde b. Diâme es-Sedûsî (ö. 117/735) ve Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/747); Kûfe'de Ebû İshâk es-Sebbî (ö. 127/745) ve Süleymân b. Mihrân el-A'meş. Bkz. Ali b. Medîni, *İlelü'l-hadis ve ma'rifetü'r-ricâl ve't-târih*. thk. Ebû Abdillâh Mâzin b. Muhammed es-Sirsâvî (Riyâd: Dâru İbni Cevzî, 1426/2005), 86-89. Ali b. Medîni'nin verdiği bu listeye göre medâr râvilerin sonuncusu hicrî 148 vefatlı tâbiîn âlimlerinden A'meş'tir. Ayrıca sahâbe ve tâbiîn döneminde teferrüdün yaygın olduğuna dair bkz. Abdülcevâd Hamâm, *et-Teferrüd*, 183-188; Ahmet Şâkir Mahmûd, "Teferrüdü'r-Ruvât Bi'l-hadis ve Mevkifü'n-nükkâd minh- Dirasetün Nakdiyyetün-", *Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmi'l-A'zam* (ts.), 192-194.

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, thk. Ali Muhammed Buhârî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3/140.

İbn Hacer, “aslü's-sened” ifadesini kullandığı *Nüzhetü'n-nazar* isimli eserinde bununla ne kastettiğine dair net bir şey söylememiştir. Buna bağlı olarak günümüzde yapılan bazı araştırmalarda mezkûr ifade farklı mânalara hamledilerek garîb-i mutlak tarif edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla modern dönemde kaleme alınan çalışmalarda İbn Hacer'in “aslü's-sened” sözü ve garîb hadis tarifıyla ilgili şu görüşler kaydedilmiştir:

1. Söz konusu edilen bazı araştırmalarda “aslü's-sened” ifadesi, “sahâbe veya tâbiîn tabakası” olarak algılanmış ve garîb-i mutlak (ferd-i mutlak) “Senedin baş tarafındaki sahâbî veya tâbiîn'in tek başına rivayette bulunduğu hadis” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>34</sup>

2. Muasır bazı yazarlar “aslü's-sened” ibaresi ile maksadın “sahâbe tabakası” olduğunu belirterek garîb-i mutlakı şöyle tarif etmiştir: “Sahâbenin teferrüd ederek naklettiği hadistir”. Bu yazarların başında Mahmûd Tahhân (ö. 2022) gelmektedir. Tahhân, İbn Hacer'in “Garîb, senedin herhangi bir tarafında râvinin teferrüd ederek naklettiği hadistir” sözünü delil getirerek sahâbenin senedin tabakalarından biri olduğunu kaydetmekte ve yapılan tarifte sahâbenin de dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>35</sup> *Nüzhe* muhakkiklerinden Abdullah b. Dayfullâh er-Rahîl de Tahhân ile aynı görüştedir.<sup>36</sup> Diyanet İslâm Ansiklopedisinde de garîb-i mutlak “garâbetin senedin aslında yani sahâbî râvide meydana geldiği hadis” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>37</sup> Yine muasır müelliflerden Abdullah b. Yusuf el-Cüdey' *Tahrîru ulûmi'l-hadîs*, Seyyid Abdülmâcîd el-Ğavrî *Mevsûatu ulûmi'l-hadîs ve fûnûnihî* adlı eserlerinde “aslü's-sened”i sahâbe kabul ederek garîb-i mutlakı tanımlamışlar ve Hz. Ömer'in teferrüd etmesi nedeniyle “Ameller ancak niyetlere göredir” hadisini örnek olarak zikretmişlerdir.<sup>38</sup>

3. Çağdaş müelliflerden Muhammed Mahmûd Ahmed Bekkâr, *Bulâğu'l-âmâl min mustalahi'l-hadîs ve'r-ricâl* isimli eserinde “aslü's-sened”i “sahâbe ve tâbiîn” tabakası olarak

<sup>34</sup> Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 93; Yusuf Ziya Keskin, “Hadis Usûlünde Ferd ve Garîb”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2000), 33; Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 109; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 153. Koçyiğit, *Hadis Usûlü* kitabında da aynı tarifi zikretmiştir. Bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 49; Muhittin Düzenli & Salih Kesgin, *Hadis Usûlü ve Tarihi* (Samsun: y.y., 2021), 204; Yavuz Köktaş, “Hadis Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2 (2002/1), 159;

<sup>35</sup> Mahmûd Tahhân, *Teyşiru Mustalahi'l-hadîs* (Riyâd: Mektabetü'n-Neşri ve't-Tevzî, 1425/2004), 39.

<sup>36</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, thk. Abdullah b. Dayfullâh er-Rahîlî (Medine: b.y., 1429/2008), 64 (muhakkikin notu).

<sup>37</sup> Salahattin Polat, “Garîb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII, İstanbul, 1996, 375.

<sup>38</sup> Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', *Tahrîru ulûmi'l-hadîs* (Britanya: Müessesetür'r-Reyyân, 1424/2003), 1/47; Seyyid Abdülmâcîd el-Ğavrî, *Mevsûatu ulûmi'l-hadîs ve fûnûnihî* (Beyrut & Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1428/2007), 2/552-553. Aynı görüşü ifade eden başka bir çalışma için bkz. Betül Şimşek Öztürk, *İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1449) Hadis Usûlcülüğü* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 23; Thamer Hatamleh & Veyssel Özdemir, *Uygulamalı Hadîs Usûlü* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2018), 143.

değerlendirmiş ve bunun üzerinden garîb-i mutlakı tarif etmiştir. Bekkâr, tâbîî ve sahâbî râvinin teferrüd etmesini dikkate alarak niyet hadisini yaptığı tarife misal getirmiştir.<sup>39</sup>

#### 4. İbn Hacer Sonrasında “Aslü’s-sened” ve “Garîb-i Mutlak”a İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi

Muhaddislerin hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması için önem verdikleri hususların başında ilgili rivayetin farklı tariklerinin toplanması ve birlikte değerlendirilmesi gelmektedir. Bununla alakalı kaynaklarda ulemâdan birtakım sözler nakledilmektedir. Yahya b. Mâin (ö. 233/848) “Eğer biz bir hadisi otuz vecihten yazmazsak onun hangi mânaya geldiğini anlayamazdık”<sup>40</sup> demektedir. Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) şu sözü de aynı hususu ifade etmektedir: “Bir hadisin bütün tariklerini bir araya getirmedeğin müddetçe onu anlamazsın. Hadisin farklı tarikleri birbirini açıklar”.<sup>41</sup> Aynı şekilde İbn Hacer’in ifadesinin sağlıklı bir zeminde tahlil edilmesi, konuyla ilgili naklettiği sözlerin etraflı bir bakışla tetkik edilmesini gerektirmektedir. Bundan dolayı İbn Hacer’in “aslü’s-sened” ifadesiyle maksadının ortaya konulması ve yukarıda zikredilen tariflerin analiz edilebilmesi için öncelikle mezkûr meseleye dair sözlerini ele almak uygun olacaktır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Hacer, garîb-i mutlak ve garîb-i nisbîyi tarif ettikten sonra tarifte geçen “aslü’s-sened” ifadesiyle ilgili olarak “aslü’s-sened sahâbenin bulunduğu taraf” şeklinde bir açıklama yapmıştır.<sup>42</sup> O, “aslü’s-sened” ifadesiyle sahâbeyi veya tâbîîni ya da her iki tabakayı mı kastettiğine dair açık bir ifade kullanmamıştır. Nitekim Hanefî fakihlerinden Radyüddîn İbnü’l-Hanbelî (ö. 971/1563), maksadın daha iyi anlaşılması hususunda “garâbet tâbîinde olursa” ibaresinin İbn Hacer’in “aslü’s-sened” ifadesinden daha münasip olduğunu belirtmiştir.<sup>43</sup> Ayrıca bazı âlimlerin de dediği gibi İbn Hacer’in garîb-i nisbî ile alakalı “öyle ki, sahâbîden pek çok kimse o haberi rivayet eder, sonra bu kimselerin birisinden yalnız bir kişi rivayetiyle tek kalır”<sup>44</sup> demesi, garîb-i mutlakı tanımlarken “tâbîîn” tabakasını dikkate aldığına işaret etmektedir. Zira garîb-i nisbîde sahâbîden hadisi rivayet eden tâbîîn tabakası dikkate alınarak birçok kişinin o sahâbîden nakilde bulunduğu belirtiliyorsa garîb-i mutlakta da sahâbîden hadisi rivayet eden râvi dikkate alınmış olmalıdır.<sup>45</sup> Çünkü birbirinin kasîmi olacak şekilde tarif edilen kavramlar, aynı kıstas üzerinden tanımlanmalıdır. Zaten İbn Hacer, Hz. Peygamber’in azatlı kölenin

<sup>39</sup> Muhammed Mahmûd Ahmed Bekkâr, *Bulûğu’l-âmâl min mustalahi’l-hadîs ve’r-ricâl* (Kâhire: Dâru’s-Selâm, 1. Basım, 1433/2012), 95-96.

<sup>40</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi*, 2/212.

<sup>41</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi*, 2/212.

<sup>42</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 55-56.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Radyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî, *el-Fer’u’l-esîs fi usûli’l-hadîs*, (Mısır: Mektebetü İbn Abbâs, 1429/2008), 55.

<sup>44</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 56.

<sup>45</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 56 (Muhakkik Nurettin İtr’in notu); Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Ğursî, *en-Nüketü’l-ğurar ‘alâ Nüzheti’n-nazar fi tavdîhi Nuhbeti’l-fiker fi mustalahi ehli’l-eser* (by.: Vakfiyyeti’l-Emîn Gâzî li’l-Fikri’l-Kur’ânî, 1440/2019), 129.

vela hakkının satılmasını ve hibe edilmesini yasaklayan hadisini<sup>46</sup> garîb-i mutlaka misal vermiş ve tâbîinden Abdullah b. Dînâr'ın (ö. 127/744) bu hadiste Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/693) tek kaldığını belirtmiştir.<sup>47</sup>

Nüzhe üzerine hâşiye yazan ve "aslü's-sened" ile maksadın "tâbîin" olduğunu kabul eden İbrahim el-Lekânî (ö. 1041/1632), Bikâî'nin (ö. 885/1480), bizzat hocası İbn Hacer'den yaptığı şu alıntıya yer vermektedir: "Burada kastedilen tek bir tabîinin sahâbîden rivayet etmesi şeklinde teferrüdün tabîiye nispet edilmesidir. Teferrüdün sahâbîye nispetle olması düşünülemez. Zira sahâbînin teferrüdünde bir zayıflık yoktur".<sup>48</sup> Bikâî'nin hocasından naklen zikrettiği mezkûr ifade İbn Hacer'in maksadının anlaşılması konusunda önem arz etmektedir.

Keza İbn Hacer'in önde gelen talebelerinden Hanefî fakihî Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), *Nüzhetü'n-nazar* üzerine *el-Kavlü'l-mübteker alâ şerhi nuhbeti'l-fiker* isimli haşiyesini kaleme almıştır. İbn Kutluboğa, haşiyesinde İbn Hacer'in ders okuturken tkrir ettiği notları aktarmıştır.<sup>49</sup> Bu açıdan bakıldığında mezkûr eser özellikle *Nüzhe*'nin muğlak kalan ibarelerinin anlaşılması konusunda hayati bir öneme sahiptir. İbn Kutluboğa, isnatta garâbetin hangi kısımda olduğunu izah etmek maksadıyla "aslü's-sened" ifadesiyle ilgili olarak İbn Hacer'den şu bilgiyi nakletmektedir: "Senedin aslı, evveli, menşei, âhiri gibi ifadeler kullanılır, bununla senette sahâbînin bulunduğu taraf kastedilir. Bazen de duruma göre bu ifadelerle isnadın son kısmı kastedilir. Burada "sahâbînin bulunduğu taraf" sözüyle kastedilen, hadisi sahâbîden nakleden tâbîidir ve sahâbîyle ilgili konuşulmamaktadır. Çünkü maksat, kabul ve reddin söz konusu edileceği tabakadır. Sahâbenin tamamı udûldür (âdildir)".<sup>50</sup> Daha sonra İbn Kutluboğa, İbn Hacer'in garîb-i nisbîyi tarif ederken kullandığı "öyle ki, sahâbîden pek çok kimse o haberi rivayet eder..." sözü hakkında hocasından şu satırları aktarır: "Eğer sahâbîden hadisi tek bir tâbîî naklederse buna ferd-i mutlak (garîb-i mutlak) denir. Tâbîiden sonra teferrüdün devam edip etmemesi arasında bir fark yoktur. Eğer hadisi sahâbîden birden çok kişi rivayet etse sonra onların birinden tek bir râvi teferrüd etse buna ferd-i nisbî (garîb-i nisbî) denir".<sup>51</sup> *Nuhbe* ve *Nüzhe*'de yer almayıp İbn Kutluboğa tarafından nakledilen bu bilgi, İbn Hacer'in

<sup>46</sup> Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Ebû Abdillâh Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer. (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2006.), "Ferâiz", 21 (No. 6756); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî,1412/1991), "İtk", 16.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 56.

<sup>48</sup> Ebû İshâk (Ebü'l-İmdâd) Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî, *Kazâ'ü'l-vatar min Nüzheti'n-nazar fi tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Ebû Hafis el-Yemânî Şâzî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân (Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1431/2010), 644-645; Benzer bir alıntı için bkz. İbnü'l-Hanbelî, *el-Fer'u'l-esîs*, 55.

<sup>49</sup> Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Nüzhetü'n-nazar ve meahû el-Kavlü'l-mübteker alâ şerhi Nuhbetü'l-fiker*, thk. Abdülhamîd Muhammed Derviş (Dimaşk: Dâru'l-Farâbî, 1429/2008), 32, 46, 60.

<sup>50</sup> Kutluboğa, *Nüzhetü'n-nazar ve meahû el-Kavlü'l-mübteker*, 45.

<sup>51</sup> Kutluboğa, *Nüzhetü'n-nazar ve meahû el-Kavlü'l-mübteker*, 46.

“aslü’s-sened” ifadesiyle maksadının tâbiîn tabakası olduğunu ve garîb-i mutlakın bunun üzerinden tarif edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

İbn Kutluboğa’dan sonra *Nuhbe* ve *Nüzhe* üzerine eser yazan ulemânın sözleri de “aslü’s-sened” tabiriyle kastedilen mânanın anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. *Nüzhe* şârihlerinden Vecîhüddin b. Nasrullâh b. İmâdüddîn el-Alevî el-Kucurâtî (ö. 998/1590), *Şerhu Nüzheti’n-nazar fi şerhi Nuhbeti’l-fiker* isimli eserinde sahâbînin Hz. Peygamber’den teferrüd etmesi halinde buna ferd (garîb) denilemeyeceğini belirtmiştir. Zira Kucurâtî, kendisine itimat edilen imamların sahâbenin tamamının “âdil” olduğu konusunda ittifak ettiklerini kaydederek onların hallerinin araştırılmaya ihtiyaç duyulmadığını ve İbn Hacer’in “aslü’s-sened” ile tâbiîn tabakasını kastettiğini zikretmiştir.<sup>52</sup> Radyüddîn İbnü’l-Hanbelî (ö. 971/1563) de garîb hadisi “Bir râvinin sahâbîden sonra senedin herhangi bir yerinde tek kalarak naklettiği hadis” şeklinde tanımlamış ve garâbeti sahâbeden sonra gelen râvilerin teferrüdüyle kayıtlamıştır.<sup>53</sup> Buna göre sahâbenin teferrüdü hakiki mânada garîb hadisin tarifine girmemektedir. Nitekim teferrüd konusuna dair yapılan bir çalışmada Ebû Dâvûd’da nakledilen bir rivayet hariç “تفرد به” şeklinde bir ifadeye rastlanılmadığı belirtilmektedir.<sup>54</sup> Ebû Dâvûd, ilgili hadisin izahında “الَّذِي تَفَرَّدَ بِهِ يَغْنِي أَنْسًا مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَنَّهُ بَدَأَ بِالْحَمْدِ وَالنَّسْبِ وَالْكَبِيرِ ثُمَّ أَهْلَ بِالْحَجِّ” (Hz. Enes’in bu hadiste teferrüd ederek rivayet ettiği kısım: Hz. Peygamber, önce Elhamdülillah, Sübhânellâh, Allahü ekber dedi, sonra hac için ihrama girdi) sözüdür, ifadesine yer vermektedir.<sup>55</sup> Hz. Enes’ten gelen hadisin bu kısmı diğer sahâbîlerin naklettikleri hadislerde zikredilmemiştir. Muhtemelen Ebû Dâvûd, burada teferrüd ile “lügavî mânadaki teferrüdü” kastetmiştir. Yani Ebû Dâvûd, Hz. Enes’in hadisindeki bu ziyadenin diğer rivayetlerde bulunmadığına dikkat çekmek istemiştir. Bu bağlamda Ebû Dâvûd’un *Sünen*’ini şerh eden Âzîmâbâdî (ö. 1329/1911), bu hadisi şerh ederken şu ifadelerle yer vermiştir: “Sahâbenin teferrüdü hadisin (sıhhatine) zarar vermez. Çünkü onların tamamı âdildir. Sika sağlam râvilerin ziyadeleri kabul edilmektedir.”<sup>56</sup> İbnü’l-Kayyim (ö. 751/1350) da ümmetin tamamının sahâbenin teferrüd ettiği hadisi kabul ettiğini ve ilim ehlinin hiç kimsenin böyle bir rivayeti reddettiğine dair bir bilginin bilinmediğini aktarmıştır.<sup>57</sup> Aynı şekilde Cemâlüddîn el-Kâsîmî (ö. 1332/1914), hadisin naklinde tek kalan kişinin sahâbî olması durumunda teferrüdün sıhate zarar

<sup>52</sup> Vecîhüddin b. Nasrullâh b. İmâdüddîn el-Alevî el-Kucurâtî, *Şerhu Nüzheti’n-nazar fi şerhi Nuhbeti’l-fiker*, nşr. Abdullâh Hatîb en-Nedvî (Hindistan: İhyâü’l-Maârifî’l-İslâmiyye, 1427/2006), 55.

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh Radyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî, *Kafvü’l-eser fi safvi ulumi’l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1408/1987), 47.

<sup>54</sup> Abdülcevâd Hamâm, *et-Teferrüd*, 105.

<sup>55</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Menâsik”, 23 (No. 1796).

<sup>56</sup> Ebü’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd Şerhu Süneni Ebi Dâvûd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1410/1990), 5/155.

<sup>57</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İğâsetü’l-lehfân min mesâyidi’ş-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fekkî (Riyâd: Mektebetü’l-Maârif, 1395/1975), 1/295.

vermeyeceğini ve hadisin kabul edileceğini ifade etmiştir.<sup>58</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse sahâbenin bir rivayette tek kalması, muhaddislere göre ıstılâhî mânadaki teferrüdün dışındadır.<sup>59</sup>

Yine Hanefî fakihî ve muhaddis Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605), *Nüzhe* üzerine yazdığı haşiyede<sup>60</sup> *Nüzhe*'deki "aslü's-sened sahâbînin bulunduğu taraf" ifadesiyle "tâbiînin" kastedildiğini, hadisi sahâbîden nakleden tâbiîye mütâbaat edilmediğini ve ilgili rivayette sahâbînin birden fazla olup olmaması arasında bir fark olmadığını belirtmiştir. Aliyyü'l-Kârî, sahâbede cerhi gerektiren bir durum bulunmaması nedeniyle sahâbî tabakasındaki garâbetin konuşulamayacağını kaydetmiş ve ardından İbn Kutluboğa'nın yukarıdaki sözünü nakletmiştir. Ayrıca o, her ne kadar sahâbenin, senedin ricalinden olsa da muhaddislerin "sahâbenin tamamı âdildir" hükmü gereğince onları cerh tadile tabi tutmadıklarını ifade etmiştir.<sup>61</sup>

Radiyyüddîn İbnü'l-Hanbelî de *Menhu'n-nuğbe alâ Şerhi'n-Nuhbe* adlı *Nüzhe* haşiyesinde "aslü's-sened" ifadesiyle maksadın tâbiîn tabakası olduğunu kaydetmektedir.<sup>62</sup> *Nüzhe* üzerine şerh yazan diğer bir âlim Münâvî'dir (ö. 1031/1622). Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker* isimli şerhinde İbn Kutluboğa'nın yukarıdaki görüşünü aktarmış ve kendisi de bu görüşü kabul etmiştir.<sup>63</sup> Ezher'in ilk şeyhi Muhammed b. Abdullah el-Haraşî (ö. 1101/1690), *Nuhbe* üzerine yazdığı *Münteha'r-rağbe fî halli elfâzi'n-Nuhbe* adlı şerhinde İbn Kutluboğa ve Bikâî'nin, "aslü's-senedin" tâbiîn tabakasını anlattığına dair İbn Hacer'in mezkûr sözüne yer vermiştir.<sup>64</sup> *Nuhbe* şârihlerinden İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), "aslü's-sened" ibaresinin tâbiîn tabakasını ifade ettiğini zikrederek tâbiîn hadisi rivayet ettiği sahâbîden tek kaldığını ve kendisine mütâbaat eden hiç kimse olmadığını belirtmektedir.<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*, thk. Muhammed Behcet Baytâr (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1380/1961), 99; Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. Muhammed Mücîr Hatîb el-Hasenî, *Ma'rifetü medâri'l-isnâd ve beyânü mekânatihi fî ilmi ileli'l-hadîs* (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1428/2007), 1/359-363.

<sup>59</sup> Abdülcevâd Hamâm, *et-Teferrüd*, 106.

<sup>60</sup> Aliyyü'l-Kârî'nin mezkûr eserinin haşiyeye mi yoksa şerh mi olduğu hususunda bir netliğin olmadığı kaydedilmektedir. Bkz. Engin, "Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiyeye Çalışmaları Bibliyografyası", 85.

<sup>61</sup> Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu Şerhi Nuhteti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.s.), 233.

<sup>62</sup> Ebü Abdillâh Radiyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî, *Menhu'n-nuğbe alâ Şerhi'n-Nuhbe*, thk. Abdülmelik Büsfürt b. Zâfir el-Mâcûnî (Ammân: by. 2015), 103.

<sup>63</sup> Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifîn b. Nûriddîn Ali el-Münâvî el-Haddâdî, *el-Yevâkît ve'd-dürer şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Ebü Abdillâh Rabî b. Muhammed es-Suûdî (Riyâd: Mekteberü'r-Rüşd, ts.), 194-195.

<sup>64</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî, *Münteha'r-rağbe fî halli elfâzi'n-Nuhbe*, thk. Şa'bân Selîm Sâlim Avde (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1441/2020), 252-253.

<sup>65</sup> Necmi Sarı, İsmail Hakkı Bursevî'nin *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 125.

Keza Hanefî âlimlerden İbn Himmetzâde ed-Dımaşkî (ö. 1175/1761), *Nuhbe* üzerine yazdığı *Kalâidü'd-dürer alâ Netîceti'n-nazar* isimli eserinde aynı görüşü benimsemiştir.<sup>66</sup> Konuyla ilgili açıklama yapan âlimlerden biri de Emîr es-San'ânî'dir (ö. 1182/1768). San'ânî, İbn Hacer'in *Nuhbe*'sini önce nazma çekmiş, ardından bu nazımın üzerine *İsbâlû'l-matar 'alâ Kasabi's-sükker* isimli şerhini kaleme almıştır. O, bu şerhinde "aslû's-sened"i tâbiîn olarak açıkladıktan sonra ilgili rivayette sahâbenin tek kalıp kalmamasının eşit olduğunu vurgulayarak sahâbede garâbetin konuşulamayacağını beyan etmiştir. Zira sahâbede cerhi gerektiren bir durum söz konusu değildir.<sup>67</sup> San'ânî'nin nazımını şerh eden diğer bir isim Abdülkerîm b. Murâd el-Eserî *Şerhu Kasabi's-sükker*'de,<sup>68</sup> Mehmed Medenî et-Trabzonî (ö. 1200/1786) *Nüzhe* üzerine,<sup>69</sup> Osmanlı âlimlerinden İskilipli Mehmed b. Ömer de (ö. 1210/1795'den sonra) *Nuhbe* üzerine yazdığı haşiyelerde aynı hususa dikkat çekmişlerdir.<sup>70</sup>

Yine müteahhir dönem Hindistan ulemâsından Abdülhay el-Leknevî (ö. 1304/1886), hadis usûlüne dair kaleme aldığı *Zaferu'l-emânî* adlı eserinde Aliyyü'l-Kârî'den naklen İbn Hacer'in kastının "tâbiî" tabakası olduğunu beyan etmiştir.<sup>71</sup> Son dönem âlimlerinden Tâhir el-Cezâirî de (ö. 1338/1920) garîb-i mutlakı "tâbiîden bir râvinin sahâbîden tek kalarak naklettiği hadis", garîb-i nisbîyi "tâbiîden sonraki bir râvinin rivayetiyle tek kaldığı hadis" şeklinde tarif etmiş ve "aslû's-sened" ifadesiyle tâbiîn tabakasının kastedildiğini açıkça belirtmiştir. Eseri tahkikini yapan Abdülfettâh Ebû Gudde'nin (ö. 1418/1997) el-Cezâirî'nin söz konusu tariflerine herhangi bir tenkit yöneltmemesi, onunla aynı kanaatte olduğunu hissettirmektedir.<sup>72</sup> Nitekim Leknevî'nin mezkûr eserini tahkik eden Ebû Gudde, dipnotta açıkça "aslû's-sened" ile kastedilenin "tâbiîn" olduğunu belirtmiştir.<sup>73</sup> Âlûsî ailesinden Ebü'l-Meâlî Cemaluddin el-Âlûsî (ö. 1342/1924), Abdülvehhab Berekât el-Ahmedî (ö. 1150/1737-38) tarafından *Nuhbe*'ye muhtasar olarak yazılan *el-Muhtasaru min Nuhbeti'l-fiker* adlı ihtisar çalışması üzerine kaleme aldığı *İkdü'd-*

<sup>66</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen İbn Himmet ed-Dımaşkî, *Kalâidü'd-dürer alâ Netîceti'n-nazar*, thk. Muhammed Muslih ez-Zubaî (Ürdün: Emvâc li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1433/2012), 134.

<sup>67</sup> Ebü İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-San'ânî, *İsbâlû'l-matar 'alâ Kasabi's-sükker*, thk. Abdülhamîd b. Sâlih b. Kâsım (By., yy., ts.), 217-218.

<sup>68</sup> Abdülkerîm b. Murâd el-Eserî, *Şerhu Kasabi's-sükker Nazmu Nuhbeti'l-fiker* (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1984), 36.

<sup>69</sup> Mehmet Ali Aysan, *Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fi Fenni Usûli'l-Hadis: Hâşiye alâ Nüzheti'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eseri ve Hadîs Usûlüne Katkısı* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 57.

<sup>70</sup> Abdullah Taha İmamoğlu & Fatih Gümüş, "İskilipli Mehmed b. Ömer'in Nuhbeti'l-Fiker Haşiyesi ve Neşri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2016/10), 136.

<sup>71</sup> Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *Zaferu'l-emânî bi-şerhi Muhtasari's-Seyyid Şerîf el-Cürçânî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beirut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416/1995), 260-261.

<sup>72</sup> Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.), 490.

<sup>73</sup> Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, 259 (muhakkikin notu).

dürer fi şerhi Muhtasari Nuhbeti'l-fiker isimli şerhinde,<sup>74</sup> Babanzâde Ahmed Naîm (ö. 1353/1934) *Tecrîd-i Sarîh* isimli Buhârî şerhinde,<sup>75</sup> Nüzhe üzerine şerh yazan muasır müelliflerden Ebû Muhammed Hâzim b. Muhammed eş-Şirbînî *en-Nehcü'l-mübtekir fi şerhi Nuhbeti'l-fiker*'de<sup>76</sup> "aslü's-senedin" tâbiî olduğunu ifade etmiştir. Şebbir Ahmed Osmânî (ö. 1368/1949), *Fethü'l-mülhim* isimli Müslim şerhinin mukaddimesinde sahâbînin tek kalmasının hadise garîb diye hüküm verilmesinde bir tesirinin olmadığını vurgulayarak garîb-i mutlakı "sahâbîden hadisi rivayet eden tâbiînin tek kaldığı hadis" şeklinde tarif etmiş, ardından ferd ve garîb hadis arasında herhangi bir farkın olup olmadığına dair İbn Hacer'in görüşünü nakletmiştir.<sup>77</sup>

Son olarak çağdaş hadis âlimlerinden Nureddin İtr (ö. 2020), mezkûr âlimlerle aynı görüşü paylaşmıştır.<sup>78</sup> Diğer bir muasır âlim Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Ğursî de *Nüzhe* üzerine yazdığı *en-Nüketü'l-ğurar 'alâ Nüzheti'n-nazar fi tadvîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* adlı eserinde İbn Hacer'in sahâbeyi mi yoksa tâbiîin tabakasını mı kast ettiği hususunda kapalılık olduğunu, İbn Kutluboğa'nın İbn Hacer'den naklettiği mezkûr ifadenin meseleyi vuzuha kavuşturduğunu belirterek tâbiîin tabakasının kastedildiğini kaydetmektedir.<sup>79</sup>

### Sonuç

Bu araştırmada İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar* isimli eserinde zikrettiği "aslü's-sened" ifadesi esas alınarak tanımlanan garîb-i mutlakın modern dönemde kaleme alınan eserlerde nasıl anlaşıldığı inceleme konusu yapılmıştır. Bu çerçevede ilk olarak konuyla alakalı telif edilen kaynaklara müracaat edilmiş, İbn Hacer'in "aslü's-sened" kullanımı üzerinden yapılan farklı tarifler tespit edilerek bunların İbn Hacer'in maksadını yansıtıp yansıtmadığı ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Daha sonra İbn Hacer'in mezkûr eserinde konuya ilişkin yaptığı açıklamalara işaret edilmiş, İbn Hacer'in önde gelen talebelerinden İbn Kutluboğa ile Bikâî'nin bizzat hocalarından yaptığı nakillere yer verilmiştir. Ayrıca sonraki dönemlerde başta *Nuhbe* ve *Nüzhe* üzerine eser yazan âlimlerin sözlerine başvurmak suretiyle İbn Hacer'in söz konusu ibareyle neyi kastettiği ve garîb-i mutlakı nasıl tanımladığı ifade edilmeye çalışılmıştır. Bunun haricinde İbn Hacer'in "aslü's-sened" tabiriyle hangi tabakayı kastettiğini daha iyi anlamak amacıyla sahâbe

<sup>74</sup> Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *İkdü'l-dürer fi şerhi muhtasari Nuhbeti'l-fiker*, thk. Mecîd el-Halîfe (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008), 81-82.

<sup>75</sup> Babanzâde Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasari Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1976), 1/109.

<sup>76</sup> Ebû Muhammed Hâzim b. Muhammed, *en-Nehcü'l-mübtekir fi şerhi Nuhbeti'l-fiker* (Riyâd & Şârika: Dâru'l-Keyyân & Mektebetü İbn Teymiyye, 1427/2007), 77.

<sup>77</sup> Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 1/21-22.

<sup>78</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 56 (Nureddin İtr'in notu).

<sup>79</sup> Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar 'alâ Nüzheti'n-nazar fi tadvîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (by.: Vakfiyyeti'l-Emîn Gâzî li'l-Fikri'l-Kur'ânî, 1440/2019), 129; Aliyyü'l-Kârî de aynı hususa dikkat çekmektedir. Bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Şerh Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 235.



tabakasında teferrüd kavramının konuşulup konuşulamayacağı meselesine de temas edilmiştir.

Yapılan inceleme neticesinde muasır çalışmalarda İbn Hacer'in "aslü's-sened" sözüyle kastının "sahâbe", "sahâbe ve tâbiîn", "sahâbe veya tâbiîn" şeklinde farklı görüşlerin serdedildiği müşahede edilmiştir. Ancak İbn Hacer'in *Nüzhe*'deki garîb-i mutlak ve garîb-i nisbî bağlamında söyledikleri, İbn Kutluboğa ile Bikâî'nin bizzat İbn Hacer'den yaptıkları nakiller ve sonraki ulemânın konuya dair getirdikleri izahlar çağdaş eserlerde İbn Hacer adına kaydedilen mezkûr tariflerin hatalı olduklarını göstermektedir. Buna göre İbn Hacer'in "aslü's-sened" ile kastı "tâbiîn" tabakasıdır ve garîb-i mutlak da tâbiîn üzerinden tanımlanmalıdır. Nitekim daha sonra *Nuhbe* ve *Nüzhe* üzerine eser telif eden pek çok muhaddisin açıklamaları da bu mânâyı vurgulamaktadır.

Hadis usûlü ıstılahlarının anlam dairesinin belirginleştirilmesi muhaddislerin sözlerinin ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in hadislerinin daha doğru bir şekilde anlaşılıp analiz edilmesine yardımcı olacaktır. Bu nedenle usûl kavramlarına erken dönemden itibaren yüklenen mânaların izleri dikkatli bir şekilde sürülmelidir.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Metin Tekin

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça

- Ali b. Medîni, *İlelü'l-hadis ve ma'rifetü'r-ricâl ve't-târîh*. thk. Ebû Abdillâh Mâzin b. Muhammed es-Sirsâvî. Riyâd: Dâru İbni Cevzî, 1426/2005.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Şerhu Şerhi Nuhteti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.s.
- Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükri b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *İkdü'l-dürer fi şerhi muhtasari Nuhbeti'l-fiker*. thk. Mecîd el-Halife. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1429/2008.
- Aysan, Mehmet Ali. "Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fi Fenni Usûli'l-Hadis: Hâşiye alâ Nüzheti'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker Adli Eseri ve Hadîs Usûlüne Katkısı". Bayburt: Bayburt Ünivesitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânîvî el-Azîmâbâdî. *Avnü'l-ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: 14 cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410/1990.
- Babanzâde. Ahmed Naim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasari Tecrid-i Sarîh Tercemesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 1976.
- Bekkâr, Muhammed Mahmûd Ahmed, *Bulâğu'l-âmâl min mustalahi'l-hadis ve'r-ricâl*, Kâhire: Dâru's-selâm, 1. Basım, 1433/2012.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen*, nşr. Muhammed Avvâme. Cidde: 2 cilt. Dâru'l-Yüsr & Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1437/2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Ebû Abdillâh Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1428/2006.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rifât*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Çakan, İsmail Lütüfî. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2011.
- el-Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: 2 cilt. Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.
- el-Cüdey', Abdullah b. Yûsuf. *Tahrîru ulûmi'l-hadis*. Britanya: 2 cilt. Müessesetür'r-Reyyân, 1. Basım, 1424/2003.
- Düzenli Muhittin & Kesgin Salih. *Hadis Usûlü ve Tarihi*. Samsun: y.y., 2021.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Risâletü'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke fi vasfi Sünenihi*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1435/2014.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: 4 cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Muhammed, Hâzîm b. Muhammed. *en-Nehcü'l-mübtetir fi şerhi Nuhbeti'l-fiker*. Riyâd & Şârika: Dâru'l-Keyyân & Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1427/2007.
- Engin, Sezai. "Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiye Çalışmaları Bibliyografyası". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, 1 (2015/1), 76-98.
- Erdoğan, Tunahan. "Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisâr Örneği Olarak İbn Hacer'in Nuhbetü'l-Fiker'i". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1 (2016/1), 49-59.
- el-Eserî, Abdülkerîm b. Murâd el-Eserî, *Şerhu Kasabi's-sükker Nazmu Nuhbeti'l-fiker*. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1. Basım, 1405/1984.
- Eşer, Ahmet. "Teferrüdün İki Temel Kavramı: Ferd ve Garîb Hadis (İlelü't-Tirmizî Örneği)". İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- el-Ğavrî, Seyyid Abdülmâcid. *Mevsûatu ulûmi'l-hadis ve fûnûnihî*, Beyrut & Dimaşk: 3 cilt. Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1428/2007.
- el-Ğursî, Muhammed Sâlih b. Ahmed, *en-Nüketü'l-ğurar 'alâ Nüzheti'n-nazar fi tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, Vakfiyyeti'l-Emîn Gâzî li'l-Fikri'l-Kur'ânî 1440/2019.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve keyfiyyeti ecnâsihi*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2. Basım, 1431/2010.
- Hamâm, Abdulcevâd. *et-Teferrüd fi rivâyeti'l-hadis ve menhaci'l-muhaddisîn fi kabûlih ev reddih*. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 1429/2008.

- el-Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî. *Münthe'r-rağbe fi halli elfâzi'n-Nuhbe*. thk. Şa'bân Selîm Sâlim Avde. Kâhire: 2 cilt. Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1.Basım, 1441/2020.
- Hatamleh, Thamer & Veysel Özdemir. *Uygulamalı Hadîs Usûlü*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tahhân. Riyâd: 2 cilt. Mektebetü'l-Maârif, 1403/1982.
- Hatîb, Muhammed Mücîr el-Hasenî, *Ma'rifetü medâri'l-ismâd ve beyânü mekânetihi fi ilmi ileli'l-hadîs*. Riyâd: 2 cilt. Dâru'l-Meymân, 1428/2007.
- el-İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî. *el-Elfiyye (et-Tebşira ve't-tezkire fi Ulûmi'l-hadîs)*, nşr. Abdülkerîm b. Abdillâh b. Abdürrahmân el-Hufey. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 2. Basım, 1428/2007.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâ'ir-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nühzetü'n-nazar fi tavidhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nureddin Itr. Dimaşk: Matbaatü's-Sabâh, 3. Basım, 1421/2000.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nühzetü'n-nazar fi tavidhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Abdullah b. Dayfullâh er-Rahîlî. Medine: b.y., 2. Basım, 1429/2008.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nühzetü'n-nazar fi tavidhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Ebû Muhammed Hâzim b. Muhammed. Riyâd & Şârika: Dâru'l-Keyyân & Mektebetü İbn Teymiyye, 1427/2007.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdülhamîd b. Sâlih b. Kâsım. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nühzetü'n-nazar fi tavidhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Muhammed Murâbî. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 1438/2017.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radyüüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî, *Menhu'n-nuğbe alâ Şerhi'n-Nuhbe*. thk. Abdülmelik Büsfürt b. Zâfir el-Mâcûnî. Ammân: by. 2015.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radyüüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî. *el-Fer'u'l-esîs fi usûli'l-hadîs*. Mısır: Mektebetü İbn Abbâs, 1. Basım, 1429/2008.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radyüüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî. *Kafvü'l-eser fi safvi ulumi'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1408/1987.
- İbn Himmetzâde, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen İbn Himmetzâde ed-Dimaşkî, *Kalâidü'd-dürer alâ Neticeti'n-nazar*. thk. Muhammed Muslih ez-Zubâî. Ürdün: Emvâc li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 1433/2012.
- İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Hâmîd el-Fekkî. Riyâd: 2 cilt. Mektebetü'l-Maârif, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısri. *el-Kavlü'l-mübtaker alâ şerhi Nuhbetü'l-fiker*. thk. Abdülhamîd Muhammed Derviş. Dimaşk: Dâru'l-Farâbî, 1429/2008.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdürrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Âişe Abdürrahman bintü's-Şâti. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1419.
- İmamoglu, Abdullah Taha & Gümüş, Fatih. "İskilipli Mehmed b. Ömer'in Nuhbeti'l-Fiker Haşiyesi ve Neşri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2016/10), 127-164.
- Kandemir, M. Yaşar "Mukaddimetü İbni's-Salâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/121-124. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dimaşkî. *Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*. thk. Muhammed Behcet Baytâr. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2. Basım, 1380/1961.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Hadis Usûlünde Ferd ve Garîb". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 26-41.
- Koçyigit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Koçyigit, Talat, *Hadis Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 17. Basım, 2018.
- Köktaş, Yavuz. "Hadîs Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2 (2002/1), 149-170.

- Kucurâtî, Vecîhüddin b. Nasrullah b. İmadüddin el-Alevî el-Kucurâtî. *Şerhu Nühzeti'n-nazar fi şerhi Nuhbeti'l-fiker*. nşr. Abdullâh Hatîb en-Nedvî. Hindistan: İhyâü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1427/2006.
- Lekânî, Ebû İshâk (Ebû'l-İmdâd) Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî. *Kazâ'ü'l-vatar min Nühzeti'n-nazar fi tadvîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Ebû Hafs el-Yemânî Şâzî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân. Ürdün: 3 cilt. ed-Dâru'l-Eseriyye, 1. Basım, 1431/2010.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî. *Zaferu'l-emânî bi-şerhi Muhtasari's-Seyyid Şerîf el-Cürcânî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1416/1995.
- Mahmûd, Ahmet Şâkir. "Teferrüdü'r-Ruvât Bi'l-hadîs ve Mevkîfî'n-nükkâd minh- Dirasetün Nakdiyyetün-". *Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmi'l-A'zam* (ts.), 115-230.
- Mecidoğlu, Muhammed Sait, *Hadis Usûlünde İbnü's-Salâh ve İbn Hacer Mukayesesi*, Ankara: İksad Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: 5 cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1412/1991.
- Kazan, Tahsin. "İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) Hadis Usûlündeki Özgünlüğü". Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Hadis Usûlünde Ferd ve Garîb". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 26-41.
- Makdisî, Ebû'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî, *Şürâtu'l-eimmeti's-sitte*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifîn b. Nûriddîn Ali el-Münâvî el-Haddâdî. *el-Yevâkîf ve'd-dürer şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Ebû Abdillâh Rabî' b. Muhammed es-Suûdî. Riyâd: 2 cilt. Mekteberü'r-Rüşd, ts.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: 15 cilt. Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1990.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Osmânî, Şebbir Ahmed. *Fethu'l-mülhim bi şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim*. Dımaşk: 3 cilt. Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1427/2006.
- Öztürk, Betül Şimşek. "İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1449) Hadis Usûlcülüğü". Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Polat, Salahattin "Garîb". *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*. 13/375, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-San'ânî. *İsbâlü'l-maţar 'alâ Kasabi's-sükker*. thk. Abdülhamîd b. Sâlih b. Kâsım (By., yy., ts.
- Sarı, Necmi. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî. *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd. Beyrut: 3 cilt. Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1419/1999.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevâvî*. thk. Muhammed Avvâme. Medine: 5 cilt. Dâru'l-Yüsr & Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1438/2016.
- Şümunnî, Kemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Yahya eş-Şümunnî el-Mâlikî. *Neticetü'n-nazar fi Nuhbeti'l-fiker*. thk. İntisâr Kays Muhammed Nâyif el-Kaysî Dımaşk: 1. Basım, 1430/2009.
- Tahhân, Mahmûd. *Teystru mustalahi'l-hadîs*. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif li'n-neşri ve't-tevzî 10. Basım, 1425/2004.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: 6 cilt. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1417/1996.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. thk. Ali Muhammed Buhârî. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* Beyrut: 4 cilt. Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1382/1963.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 1, 2024, ss. 18-27/ Volume: 8, Issue: 1, 2024, pp. 18-27

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

# MUHAMMED EL-MÜTEVELLÎ EŞ-ŞA'RÂVÎ'NİN ETKİLENDİĞİ BAZI ÂLİMLER

**Abdurrahman YAPAR**

Dr., Dicle Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Diyarbakır  
PhD. Dicle University, Department of Basic Islamic Sciences Tafsir, Diyarbakır/Turkey

[abdurrahmanyapar73@gmail.com](mailto:abdurrahmanyapar73@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-6352-5619](https://orcid.org/0000-0002-6352-5619)

[ror.org/0257dtg16](https://ror.org/0257dtg16)

## Öz

Ezher ve Mısır'ın yetiştirmiş olduğu çağımızın önemli âlimlerinden olan Muhammed el-Mütevellî eş-Şa'râvî, ülkesi ve ülkesinin dışında çeşitli eğitim ve idarî görevler almakla beraber her zaman dinî hizmet ve irşadı bütün görevlerinin üstünde tutmuştur. Mushaf tertibine göre Kur'an'ın konu ve hedef bütünlüğüne riayet ederek sözlü bir şekilde tefsir yapması, bu durumun bir sonucudur. Bu bağlamda, Kur'an'ın, Allah'ın kelâmı ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğinin kanıtı ve mu'cizesi olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Çağındaki insanın idrakine ilâhî mesajı daha kolay bir şekilde sunabilmek adına, akla ve mantığa ağırlık vermekle, güncel konu ve kavramları, bilimsel verileri iyi seviyede kullanmakla beraber nakli, akla kurban etmemiştir. Bu çerçevede tefsir yaparken sünnette, sahabe ve tabiîn kavline yer vermenin yanında, İslam âlimlerinin görüşlerine de başvurmuştur. Genelde isim zikretmeden "kimi âlim, bazı âlimler, âlimler" gibi ifadeleri kullanarak âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Ancak görüşlerine yer verdiği veya kendilerinden etkilendiği kimi âlimlerin de zaman zaman isimlerini zikrederek görüşlerini aktarmıştır. Bunların başında Ca'fer es-Sâdik, Âmr b. Ubeyd, Zemaşerî, Fahreddin Râzî, Muhammed Abdüh ve Seyyid Kutub gibi âlimler gelmektedir. Bu çalışmada Şa'râvî'nin mezkûr âlimlerden etkilenme durum ve şekli ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Şa'râvî, Mısır, Ezher, Alim.

## SOME SCHOLARS HAVING AN EFFECT ON MUHAMMAD MUTEWALLI AL-SHA'RAWI

### Abstract

Muhammad Mutewalli al-Sha'rawi, one of the important scholars of our age, and who was educated and raised in Al-Azhar of Egypt, has always held religious services and guidance activities above all his duties although he has undertaken various educational and administrative duties in and outside his homeland. It is the result of this situation that he interprets the Quran verbally according to the order of the Mushaf complying with the integrity of subject and purpose. Within this context, he tried to prove that the Quran is the word of Allah, and a proof and miracle of Muhammad's (pbuh) prophethood. In order to present the divine message more easily to the understanding of people of his age, he focused on reason and logic, and used current topics, concepts and scientific data at a good level, but did not sacrifice narration to reason. While making tafsir in this context, he

**Geliş Tarihi:** 13.03.2024

**Doi:** [doi.org/10.52115/apjir.1452048](https://doi.org/10.52115/apjir.1452048)

**Kabul Tarihi:** 13.04.2024

consulted the opinions of Islamic scholars besides giving place to the Sunnah, the narrations of companions and tabi'in. He generally included the opinions of scholars by using expressions such as "some scholars, scholars" without mentioning their names. However, he occasionally mentioned the names of some of the scholars whose views he gave place or whom he was influenced by, and thus he referred to their views. Among these, come Ja'fer al-Sâdik, Âmr b. Ubayd, Zamakhsari, Fakhr al-din al-Râzî, Muhammad Abduh and Sayyid Qutb first. In this study, it will be investigated how much and how the aforementioned scholars influenced Sha'râwî.

**Keywords:** Tafsir, Sha'rawi, Egypt, al-Azhar, Scholar.

**Atf / Cite as:** Yapar, Abdurrahman. "Muhammed el-Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Etkilendiği Belli Başlı Bazı Âlimler". *Apjir* 8/1 (Nisan 2024), 18-27.

## Giriş

Şa'râvî, 15 Nisan 1911'de Mısır'ın Dekahliye ili Mitgamır şehrine bağlı Dekadûs köyünde doğmuştur.<sup>1</sup> Erken yaşta Kur'ân eğitimini alarak hafız olan Şa'râvî,<sup>2</sup> Ezher Üniversitesi Külliyyetu'l-Lugâti'l-Arabiyye (Arap Dil ve Edebiyat Fakültesine)'den mezun olduktan sonra<sup>3</sup> Mısır'ın çeşitli kentlerinde yıllarca öğretmenlik yapmıştır.<sup>4</sup> Daha sonra Ezher'de Hoca olarak göreve başlayan müfessirimiz, çeşitli kademelerde eğitim ve idarî görevlerde bulunmuştur. Bir dönem iki yıla yakın Mısır'ın Evkâf Bakanı olarak da görev yapan Şa'râvî,<sup>5</sup> her platformda dinî hizmet ve irşada ağırlık vermiş ve bu bağlamda şifahi olarak yapmış olduğu Tefsiru's-Şa'râvî isimli tefsiriyle öne çıkmıştır. Tefsirinde sade ve ikna edici bir dil ve üslûb kullanan Şa'râvî, bu manada insanları etkilemeyi başarmıştır.<sup>6</sup> Bunun

- <sup>1</sup> Said Ebu'l-Ayneyn, *eş-Şa'râvî ellezî la ne'rifuhu* (Kahire, 1995), 16; Mukaddim Muhammed, *Menhecu's-Şa'râvî fi tefsiri'l-Kur'ân* (Cezayir: Camia'tu Vahran Kısmu Hadarati'l-İslamiyye, 2013), 16; Tuğrul Tezcan, *Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin 'nin Hayatı ve Tefsir Anlayışı* (Ankara: AÜ SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001), 10; Muhammed Hişam Burhânî, "eş-Şa'râvî (Muhammed Mütevellî)", *el-Mevsû'atu'l-arabiyye (Encyclopedi)* (Dınişk, 1981), 11/710; Hüseyin Mustafa Hamad, *Şa'râvî Tefsirinde Kadın* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Basılmamış Yüksek L. Tezi, 2017), 16; Coşkun Zeki, "Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Hayatı, Ölüm ve Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 80; Mansûr Kâfi, "eş-Şeyh Muhammed el-Mütevellî eş-Şa'râvî ve menhecühü fi't-tefsir", *Mecelletü Küliyyeti'l-ulûmi'l-İslamî (Sirat)* 12 (2006), 113; Hilal Görgün, "Şa'râvî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), 38/350.; Hamdi Yalçın, *Kur'ân ve Bilim Işığında Allah'ın Varlığının Temellendirilmesi-Şa'râvî Örneği* (Ankara: Fecir Yayınları, 2023), 11-15.
- <sup>2</sup> Said Ebu'l-Ayneyn, *eş-Şa'râvî ellezî la ne'rifuhu*, 14; Muhammed, *Menhecu's-Şa'râvî fi tefsiri'l-Kur'ân*, 17; Tezcan, *Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin 'nin Hayatı ve Tefsir Anlayışı*, 11; Muhammed Baz, *Muhâkemâtu's-Şa'râvî* (Mısır: Medbuli Sağır, 1997), 24; Kâfi, "eş-Şeyh Muhammed el-Mütevellî eş-Şa'râvî ve menhecühü fi't-tefsir", 113; Zeki, "Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Hayatı, Ölüm ve Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", 80.; Yalçın, *Kur'ân ve Bilim Işığında Allah'ın Varlığının Temellendirilmesi-Şa'râvî Örneği*, 11-15.
- <sup>3</sup> Muhammed, *Menhecu's-Şa'râvî fi tefsiri'l-Kur'ân*, 24; Görgün, "Şa'râvî", 38/350; Zeki, "Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Hayatı, Ölüm ve Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", 80; Hamad, *Şa'râvî Tefsirinde Kadın*, 2.
- <sup>4</sup> Said Ebu'l-Ayneyn, *eş-Şa'râvî ellezî la ne'rifuhu*, 84; el-İ'd Âllavî, *et-Tefkîrû'l-lügâvî i'nde eş-Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî* (Cezayir: Camia'tu Muhammed Hâyder Biskre, Doktora Tezi, 2015), 9; Said Ebu'l-Ayneyn, *Ene min sülâleti ehli'l-Beyti* (yrz., trz.), 169; Muhammed, *Menhecu's-Şa'râvî fi tefsiri'l-Kur'ân*, 24; Görgün, "Şa'râvî", 38/350.
- <sup>5</sup> Muhammed, *Menhecu's-Şa'râvî fi tefsiri'l-Kur'ân*, 24; Kâfi, "eş-Şeyh Muhammed el-Mütevellî eş-Şa'râvî ve menhecühü fi't-tefsir", 113-114.
- <sup>6</sup> Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 1/9, 2/931, 3/1824, 4/2028...; Said Ebu'l-Ayneyn, *Ene min sülâleti ehli'l-Beyti*, 27; Saydem, *Menhecu's-Şa'râvî fi't-Tefsir*, 67; Baz, *Muhakematu's-Şa'râvî*, 207; Tezcan, *Muhammed Mütevellî eş-*

en güçlü kanıtlarından birisi 17 Haziran 1998'de Kahire'de 87 yaşında iken vefat ettiğinde cenaze merasimine bir milyondan fazla kişinin katılmış olmasıdır.<sup>7</sup> Biz bu çalışmada Şa'râvî'nin anılan eserinde etkisinde kaldığı ve kendilerine atıfta bulunduğu belli başlı bazı alimleri zikrederek değerlendireceğiz. Bu bağlamdaki araştırmamız, tespit edebildiğimiz kadarıyla müfessirin en çok yararlandığı ve kaynak olarak gösterdiği alimlerle sınırlı olacaktır.

## 1. Şa'râvî'nin Etkilendiği veya Atıfta Bulunduğu Belli Başlı Bazı Âlimler

Şa'râvî'nin ilim ve düşünce ufkunu şekillendiren birçok alim, hoca, müfessir, dava adamı ve mütefekkir bulunmaktadır. Onun ilim ve fikir dünyasını inşa eden, başta Kur'ân hıfzına başladığı andan itibaren Ezher Üniversitesine gelene kadarki süreçteki hocaları ve Ezher'deki hocaları öncelikle gösterilebilir.<sup>8</sup> Şa'râvî, bunların haricinde özellikle etkilendiği bazı alim ve dava adamlarını zikretmekte, bazen onların kimisinin görüşünü beğenerek aktarmaktadır. Şa'râvî'nin, geçmişte sohbetlerine katılıp ilim ve irfanından yararlandığı kişilerden birisi İhvan-ı Müsliminin kurucusu Hasan el-Benna'dır (öl. 1946). Ondaki etkilendiğini söyleyen<sup>9</sup> Şa'râvî'nin, onun hakkında "o, Allah davasında zirvede, siyeri bilmede önde,<sup>10</sup> ikna kabiliyeti güçlü, özü sözü birdir."<sup>11</sup> şeklindeki sözleri, bu durumu pekiştirmektedir.

Şa'râvî, tefsir yaparken zaman zaman bazı alimlere atıfta bulunarak tefsirinde onların görüşlerine yer vermektedir. Bunların bir kısmından da etkilendiğini, onların yorum ve anlayışlarına hayran kaldığını belirten ifadeler kullanmaktadır. Bu bağlamda tefsirinde isimlerini anarak yararlandığı alimler, Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765), Basra'nın alim ve zahitlerinden bir zat olarak tanıttığı Âmr b. Ubeyd (ö. 144/761), Zemaşerî (öl. 538/1143), Fahreddin Râzî (öl. 606/1210), Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Seyyid Kutub (öl. 1966) şeklinde sıralamak mümkündür. Şimdi müfessirimizin bu manada en çok etkilendiği ve görüşlerinden istifade ederek tefsirinde nispetten daha çok yer verdiği bu alimleri daha detaylı inceleyelim.

Bunların başında Şa'râvî'nin, "Kur'ân ilmini (fikhını) bilme konusunda insanların en iyisi, Kur'ân'daki ilâhî sırları istinbat etme (nastan hüküm çıkarma) konusunda da onların en

Şa'râvî'nin Hayatı ve Tefsir Anlayışı, 32; Hamad, Şa'râvî Tefsirinde Kadın, 6; Kâfi, "eş-Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî ve menhecühü fi't-tefsir", 112; Muhammed, Menhecü's-Şa'râvî fi tefsiri'l-Kur'ân, 328.

<sup>7</sup> Muhammed, Menhecü's-Şa'râvî fi tefsiri'l-Kur'ân, 42; Hamad, Şa'râvî Tefsirinde Kadın, 3; Kâfi, "eş-Şeyh Muhammed el-Mütevellî eş-Şa'râvî ve menhecühü fi't-tefsir", 119; Âllavî, et-Tefkirü'l-lügâvî i'nde eş-Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, 10; Görgün, "Şa'râvî", 38/350.

<sup>8</sup> Muhammed, Menhecü's-Şa'râvî fi tefsiri'l-Kur'ân, 25-26; Zeynep Demiryorgan, Şa'râvî Tefsirinde Belâgat İlmi ve Kur'ân'ın İcâzı (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 5; Saydem, Menhecü's-Şa'râvî fi't-tefsir, 45; Görgün, "Şa'râvî", 38/350.

<sup>9</sup> Baz, Muhâkemâtu's-Şa'râvî, 86; Tezcan, Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin 'nin Hayatı ve Tefsir Anlayışı, 15-18; Görgün, "Şa'râvî", 38/350.

<sup>10</sup> Baz, Muhâkemâtu's-Şa'râvî, 86; Said Ebu'l-Ayneyn, eş-Şa'râvî ellezî la ne'rifuhu, 67.

<sup>11</sup> Said Ebu'l-Ayneyn, eş-Şa'râvî ellezî lâ na'rifuhu 67.

bilgini”<sup>12</sup> şeklinde tanıttığı Cafer-ı Sâdık’tan başlamak yerinde olur. Zira müfessirimiz tefsirinde nispeten onun görüşlerine daha çok yer vermektedir. Bunun yanında Âmr b. Ubeyd’in Cafer-ı Sâdık ile diyalogu noktasındaki yaklaşımına da ilgili yerde temas edilecektir.

Şa’râvî, halifelerden birinin, “Âmr b. Ubeyd hariç hepsi (alimler) av peşinde/dünya malının talibidir.”<sup>13</sup> dediği Âmr b. Ubeyd ile Ca’fer es-Sâdık arasında gerçekleşen büyük günah meselesiyle alakalı diyalogu bize aktarmaktadır. Buna göre Âmr b. Ubeyd, büyük günahların delillerini alimlerin sözlerinden değil de Kur’ân’dan alma konusunda ısrarcı olmuştur. Bu konuda “her kim büyük günahtan bahsederse Kur’ân’dan delil getirsin” demektedir. Bunun için Ca’fer es-Sâdık’ın huzuruna gittiğinde “bu soruyu soracak tam uygun adam buldum” der ve ona şu âyeti okur: *الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ* “Onlar, ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir.”<sup>14</sup> Sonrasında susar. Ca’fer es-Sâdık, ona niçin sustuğunu sorunca o, “büyük günahları Allah’ın kitabından öğrenmeyi seviyorum.” der. Ca’fer es-Sâdık, bunu cevaplandıracağını belirttikten sonra “Allah’a ortak koşmak” der ve ardından konuyla alakalı olarak şu âyeti getirir: *إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ* “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar.”<sup>15</sup> Sonra *كَيْفَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَآيَاتِهِ الَّتِي نُنزِّلُ بِالْحَقِّ قَدْ كَفَرْنَا بِهِ قَدْرًا كَثِيرًا مِمَّا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ* “Kim Allah’a ortak koşarsa, artık, Allah ona cenneti muhakkak haram kılmıştır.”<sup>16</sup> âyeti okur. Sonra “ümitsizliği” büyük günahlara ekleyen Ca’fer es-Sâdık, şu âyeti getirir: *إِنَّهُ لَا يَتَأَسُّ مِنَ رُوحِ الْكٰفِرِيْنَ اَللّٰهُ اِلَّا اَلْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ* “kâfirler topluluğundan başkası Allah’ın rahmetinden ümidini kesmez.”<sup>17</sup> Ca’fer es-Sâdık’ın bu şekilde hükmü deliliyle getirdiğini belirten Şa’râvî, imamın büyük günahlar konusundaki görüşüne “Allah’ın cezasından/tuzağından emin olmayı” da ekleyerek *فَلَا يَأْمُرُ بِاللَّيْسِ اِلَّا اَلْقَوْمَ الْخٰسِرِيْنَ* “Ziyana uğrayan kavimden başkası Allah’ın tuzağından emin olamaz.”<sup>18</sup> âyeti getirdiğini ifade etmektedir.<sup>19</sup>

Şa’râvî, büyük günahların Kur’ân’daki yeri konusundaki bilgileri Ca’fer es-Sâdık’tan aktarmayı sürdürmektedir. Fakat bundan sonra Ca’fer es-Sâdık’ı açıkça anmadan geri kalan büyük günahları ilgili âyetlerle beraber sıralamaktadır. Şimdi âyetlerini dipnotta

<sup>12</sup> ... وكان من أفقه الناس بالقرآن، وكان من أعلمهم في استنباط أسرار الله في القرآن، (Muhammed el-Mütevellî eş-Şa’râvî, *Tefsiru’s-Şa’râvî*, (Kahire: Ahbaru’l-Yevm, 1991), 3/1877).

<sup>13</sup> كلهم طالب صيد غير عمرو بن عبيد، أي أن كل العلماء يذهبون إلى هناك ليأخذوا هبات وهدايا إلا عمرو بن عبيد “Âmr b. Ubeyd hariç hepsi (bütün alimler) av peşinde/av talibidir. Yani bütün alimler hediye ve bağış almak için oraya giderler; fakat Âmr b. Ubeyd böyle değildir.” (Şa’râvî, *Tefsiru’s-Şa’râvî*, 4/2155-2156).

<sup>14</sup> Necm 53/32.

<sup>15</sup> Nisâ 4/48.

<sup>16</sup> Mâide 5/72.

<sup>17</sup> Yûsuf 12/87.

<sup>18</sup> Â’râf 7/99.

<sup>19</sup> Muhammed el-Mütevellî eş-Şa’râvî, *Tefsiru’s-Şa’râvî* (Kahire: Ahbaru’l-Yevm, 1991), 4/2155-2156..



vermek suretiyle bunları sırasıyla verelim. Bunlar anne-babaya asi olmak,<sup>20</sup> adam öldürmek,<sup>21</sup> masum ve hiçbir şeyden haberi olmayan mümine bir kadına zina iftirasında bulunmak,<sup>22</sup> faiz yemek,<sup>23</sup> savaş gününde kaçmak,<sup>24</sup> yetimin malını yemek,<sup>25</sup> zinâ yapmak,<sup>26</sup> şahitliği gizlemek (كتمان الشهادة),<sup>27</sup> gamûs yeminini etmek (اليمين الغموس),<sup>28</sup> ganimet malında hıyanet etmek (الغلول),<sup>29</sup> içki içmek,<sup>30</sup> namazı terk etmek,<sup>31</sup> verilen sözden caymak ve sılayı rahimi kesmek.<sup>32</sup> Şa'râvî, bunları bu şekilde ortaya koyduktan

<sup>20</sup> “وَبِرَأْ بَوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا” (Meryem 19/32); Anne-babaya asi olmanın büyük günahlardan sayılmasının illeti, âyette bunu yapanın “azgın bir zorba” olarak zikredilmesi gösterilmektedir. (Şa'râvî, Tefsiru'ş-Şa'râvî, 4/2157).

<sup>21</sup> “وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا” (Kim bir mü'mini kasten öldürirse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir.” (Nisâ 4/93).

<sup>22</sup> “İffetli ve (haklarında müminlerin) habersiz mü'min kadınlara zina isnat edenler, gerçekten dünya ve ahirette lanetlenmişlerdir.” (Nûr 24/23).

<sup>23</sup> “Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar.” (Bakara 2/275).

<sup>24</sup> “Savaş taktiği olarak düşmanı vurmak için çekilme, ya da diğer bir birliğe katılmak durumu hariç- böyle bir günde her kim onlara arkasını dönerse mutlaka o, Allah'ın gazabına uğramış olur. Onun varacağı yer de cehennemdir. Ne kötü varılacak yerdir orası!” (Enfâl 8/16).

<sup>25</sup> “Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çalgın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir.” (Nisâ 4/10).

<sup>26</sup> “وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا...” (Rahmanın has kulları) zina etmeyen kimselerdir. Kim bunları yaparsa ağır azaba uğrar. Kıyamet günü onun azabı kat kat artırılır ve horlanmış olarak orada ebedi kalır.” (Furkan 25/68-69).

<sup>27</sup> “Bir de şahitliği gizlemeyin. Kim şahitliği gizlerse, şüphesiz onun kalbi günahkârdır. Allah, yaptıklarınızı hakkıyla bilendir.” (Bakara 2/283).

<sup>28</sup> “إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ عَهْدَ اللَّهِ وَآيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ” (Şüphesiz, Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir karşılığa değişenler var ya, işte onların ahirette bir payı yoktur. Allah, kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temizlemeyecektir. Onlar için elem dolu bir azap vardır.” (Âl-i İmrân 3/77)

<sup>29</sup> “Kim hıyanet ederse, kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir.” (Âl-i İmrân 3/161).

<sup>30</sup> “İnma (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz.” (Mâide 5/90); İçkinin yasaklanma illeti, Yüce Allah'ın onu putperestlikle beraber anmasıdır. (Şa'râvî, Tefsiru'ş-Şa'râvî, 4/2158).

<sup>31</sup> “Sizi Sekar'a (cehenneme) ne soktu? Onlar şöyle derler: "Biz namaz kılanlardan değildik.” (Müddessir 74/42-43).

<sup>32</sup> “الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَائِبُونَ” (Onlar, Allah'a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan, Allah'ın korunmasını emrettiği bağları (iman,

sonra, bütün bunların Kur'ân nassıyla büyük günahlar olduğunu ve her birisiyle beraber bir hikmetin olduğunu belirtmektedir. Sonra bunları “Efendimiz İbn Ubeyd’in bize sunduğunu,” zira onun bir âlimle konuşarak bunları ortaya koyduğunu sözlerine eklemektedir.<sup>33</sup> Bun göre Şa’râvî, Âmr b. Ubeyd’in söz konusu büyük günahların bu şekilde Kur'ân’dan âyetlerle gösterilmesine olan rolüne dikkat çekmektedir. Ayrıca ona “efendimiz-seyyidimiz” şeklinde söz etmesi de ona verdiği önemi göstermektedir.

Şa’râvî, yaptığı tefsirinin etkisini artırmak için Ca’fer es-Sâdık’ın büyük günahların Kur'ân’daki izdüşümünü gözler önüne seren tefsirinden bir kesit aktarmaktadır. Bu durum Şa’râvî’nin Ca’fer es-Sâdık’tan etkilendiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca müfessirimizin, Ca’fer es-Sâdık için kullanmış olduğu şu söz de onun bu konudaki yaklaşımını pekiştirmektedir: “Biz biliyoruz ki, Efendimiz Ca’fer es-Sâdık kendisine soru sorulma konusunda insanların en layık olanıdır. Zira o, Ehl-i Beytin alimidir. Çünkü o, Kur'ân hazinelerini araştırmış, ondan sırlar devşirmiş ve (manevî) feyiz içinde yaşamıştır.”<sup>34</sup> Ayrıca Âmr b. Ubeyd’in sorusuna karşılık Ca’fer es-Sâdık’ın hiç tereddüt göstermeden bunu ben yaparım demesi ve ardından Kur'ân’ın çeşitli yerlerinden âyetler getirerek bir bütünlük içerisinde cevaplar vermesi, onun cesaretine ve Kur'ân sırlarına olan vukûfiyetine delalet etmektedir.<sup>35</sup>

Şa’râvî, Ca’fer es-Sâdık’ın âyetlerin inceliklerini ve birbirleriyle ilişkilerini ortaya koyan bir başka misalini vermektedir. Ca’fer es-Sâdık’ın Kur'ân âyetleri ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini bilme konusunda ince bir anlayış ve derin bir kavrayışa sahip olduğunu belirten müfessirimiz, onun dört duruma uygun olarak dört âyeti peşinden gelen âyetlerin iribatlarını beyan ettiği tefsir anlayışını aktarmaktadır. Şimdi bunları sırasıyla verelim.

Ca’fer es-Sâdık, “bir şeyden korkup da *حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ* “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!”<sup>36</sup> şeklindeki Allah’ın sözüne sığınmayana şaşırıyorum.” der. Ardından Yüce Allah’ın *فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ مَنْ اللَّهُ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمَسُّهُمْ سُوءٌ* “Bundan dolayı Allah'tan bir nimet ve lütufla kendilerine hiçbir fenalık dokunmadan geri döndüler.”<sup>37</sup> buyurduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Şa’râvî, Ca’fer es-Sâdık’ın gerekçeyi yine Kur'ân’dan getirdiğini söylemektedir. Ca’fer es-Sâdık, sözlerine şunları ekleyerek şöyle devam etmektedir:

*akrabalık, beşerî ve ahlâkî bütün ilişkileri) koparan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir. İşte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.” (Bakara 2/28).*

<sup>33</sup> Şa’râvî, *Tefsiru’ş-Şa’râvî*, 4/2159; Şa’râvî, bir başka yerde şöyle demektedir: “Bunlar Efendimiz Ca’fer es-Sâdık’ın zikrettiği büyük günahlardır.” (*تلك هي الكبائر التي ذكرها سيدنا جعفر الصادق*) (Şa’râvî, *Tefsiru’ş-Şa’râvî*, 4/2177).

<sup>34</sup> *ونعرف سيدنا جعفر الصادق وهو أولى الناس بأن يُسأل؛ لأنه عالم أهل البيت، ولأنه قد بحث في كنوز القرآن، وأخرج منها الأسرار وعاش في رحاب الفيض،* (Şa’râvî, *Tefsiru’ş-Şa’râvî*, 4/2156).

<sup>35</sup> Şa’râvî, *Tefsiru’ş-Şa’râvî*, 4/2159.

<sup>36</sup> Âl-i İmrân 3/173.

<sup>37</sup> Âl-i İmrân 3/173.

“Kedere gark olmuş birinin Allah Teâlâ'nın مِنَ الظَّالِمِينَ إِنِّي كُنْتُ مِنْ الظَّالِمِينَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ”<sup>38</sup> “Senden başka hiçbir ilâh yoktur. Seni eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum”<sup>38</sup> sözüne sığınmamasına şaşırırım. Zira onun akabinde Yüce Allah'ın şöyle buyurduğunu işitmekteyim:<sup>39</sup> فَاسْتَجِبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ “Biz de duasını kabul ettik ve kendisini kederden kurtardık. İşte biz mü'minleri böyle kurtarırız.”<sup>40</sup> Ca'fer es-Sâdık, yine şöyle demektedir: “Tuzağa düşürülmek istenen birinin, Allah Teâlâ'nın بِالْعِبَادِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ‘Ben işimi Allah'a havale ediyorum. Şüphesiz Allah, kullarını hakıyla görendir.’<sup>41</sup> sözüne nasıl sığınmadığına şaşırırım. Zira Allah onun ardında الْعَذَابِ سِوَاءَ الْعَذَابِ الْبَاطِنِ وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءَ الْعَذَابِ ‘Allah, onu, onların hilelerinin kötülüklerinden korudu. Firavun ailesini, azâbın en kötüsü kuşattı.’<sup>42</sup> şeklinde buyurduğunu işitmekteyim.<sup>43</sup> Dünya ve süsünü talep edip de Allah Teâlâ'nın مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءَ الْعَذَابِ ‘Mâşâallah! Kuvvet yalnız Allah'ındır’<sup>44</sup> sözüne nasıl sığınmadığına (bağlı kalmadığına, kendine düstur etmediğine) şaşarım. Çünkü Allah Teâlâ'nın onun ardından: فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلْ عَلَيْهَا حُمْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ: ‘belki Rabbim bana, senin bağından daha iyisini verir. Seninkinin üzerine de gökten bir afet indirir de bağ kupkuru ve yalçın bir toprak hâline geliverir.’<sup>45</sup> buyurduğunu işitmekteyim.”<sup>46</sup>

Şa'râvî, bu bilgileri Ca'fer es-Sâdık'tan aktardıktan sonra şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Ca'fer es-Sâdık (r.a.), böylece beşer olarak insanın başına gelebilecek dört durum için Allah'ın kitabından dört âyete işaret etmiştir. Bu durumların her birisiyle beraber delilini Kur'ân'dan getirmiştir.”<sup>47</sup>

Tefsirinin bir başka yerinde aynı konuya temas eden Şa'râvî'nin, Ca'fer es-Sâdık'ın geçen üslubuna ilişkin dikkat çektiği bir başka nokta da onun bir âyeti söyledikten sonra sonraki âyette atıfta bulunurken kullanmış olduğu ifadedir. Bu bağlamda Şa'râvî şunları söylemektedir: “Efendimiz Ca'fer es-Sâdık'ın söylediği ‘ondan sonra Allah'ın buyurduğunu işitmekteyim.’ şeklindeki delil istinbatına bak.”<sup>48</sup> Müfessirimiz, burada Ca'fer es-Sâdık'ın

<sup>38</sup> Enbiyâ 21/87.

<sup>39</sup> فَإِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ تَعَالَى بِعَقْبِهَا يَقُولُ (Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 10/ 6280)

<sup>40</sup> Enbiyâ 21/88.

<sup>41</sup> Ğafir 40/44.

<sup>42</sup> Ğafir 40/45.

<sup>43</sup> لِأَنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ تَعَالَى بِعَقْبِهَا يَقُولُ (Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 10/6282)

<sup>44</sup> Kehf 18/39.

<sup>45</sup> Kehf 18/40.

<sup>46</sup> Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 10/6280-6282; aynı konu için ayrıca bk. Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 3/ 1877-1880.

<sup>47</sup> وهكذا وجد جعفر الصادق رضي الله عنه في كتاب الله أربع آيات لأربع حالات نفسية تصيب البشر، وجاء مع كل حالة دليلها من القرآن الكريم (Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 10/6282).

<sup>48</sup> انظر لاستنباط الدليل، الذي يقوله سيدنا جعفر: فَإِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ تَعَالَى بِعَقْبِهَا يَقُولُ (Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 4/2159).

قرأت okudum değil de سمعت الله Allah'tan işittim demesinin dikkat çekici olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre burada vurgulanmak istenen şey, insan Kur'ân okuduğu zaman konuşanın sanki Allah olduğuna dikkat etmesi gerektiğidir.<sup>49</sup>

Şa'râvî, Ca'fer es-Sâdık'ın bazı idarecilerle olan ilişki ve duruşunu tefsirinin farklı yerlerinde değişik vesilelerle vermektedir. Bu bağlamda Şa'râvî'nin aktardığına göre dönemin halifelerinden biri, bir gün Ca'fer es-Sâdık'ı çağırarak ona niçin diğer insanlar gibi kendilerini ziyaret etmediğini sorar. Ca'fer es-Sâdık da ona cevaben şunları söyler: “Malım yok ki ondan dolayı senden korkayım, sende ahiretle ilgili bir şey yok ki ona ümitleneyim.”<sup>50</sup>

Şa'râvî, tefsirinde zaman zaman kendisine şeyhimiz dediği Zemaşerî'ye de atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda ona atıfta bulunduğu ve görüşlerine başvurduğu konulardan birisi vücûd ve imkân delili meselesidir.<sup>51</sup> Yine bazen dil, belâgat ve mantık konularında görüşlerine atıfta bulunarak tefsirinde kullanmaktadır.<sup>52</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şa'râvî, kendisine “el-mufessiru'l-celîl” dediği Fahreddin Râzî'nin üç konudaki yorumuna atıfta bulunmaktadır. Bunlar Râzî'nin imanın fitrî (fıtrat delili) oluşunu delillerle ispatlamaya çalışması yönündeki yaklaşımı,<sup>53</sup> insan vücudunu oluşturan unsurların neler olduğu konusundaki düşüncesi<sup>54</sup> ve Hurûf-ı Mukattaa'nın ince bir hesap ve hikmet taşıdığı noktasındaki görüşü<sup>55</sup> şeklinde sıralanabilir.

Şa'râvî'nin tefsirinde atıfta bulunduğu ve yer yer görüşlerine başvurduğu alimlerden birisi de Muhammed Abduh'tur. Şa'râvî Abduh'un bazı görüş ve tespitlerinin zekice ve akılcıca olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda “insan aklının hayatın bütün taleplerini kavramakta sınırlı olduğu” konusundaki yaklaşımını zekice olduğunu ifade etmektedir.<sup>56</sup> Yine Şa'râvî, Abduh'un Fransa'da iken bir oryantalistin ona Kur'ân hakkında sorduğu soruya verdiği cevap meselesini aktarmaktadır. Oryantalist ona “siz diyorsunuz ki Kur'ân, her şeyi içermektedir? Öyleyse bana bir çuval buğdaydan kaç ekmek çıkacağını Kur'ân'dan göster.” şeklinde bir soru sorar. Bunun üzerine Abduh, bir fırıncıyı çağırır ve ondan konuyla alakalı net bilgiler alır. Ancak oryantalistin ısrarla “Kur'ân'dan cevap almak istiyorum” demesi üzerine Abduh, فَاسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ “Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”<sup>57</sup> âyeti getirir.<sup>58</sup>

<sup>49</sup> Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 4/2160.

<sup>50</sup> Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 17/10753). ليس عندي من الدنيا ما أخافك عليه ، وليس عندك من الآخرة ما أرجوك له.

<sup>51</sup> Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 9/5198.

<sup>52</sup> Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 15/9582, 19/11590.

<sup>53</sup> Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 12/7453.

<sup>54</sup> Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 18/11167.

<sup>55</sup> Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 20/12561-12562.

<sup>56</sup> Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 11/6820.

<sup>57</sup> Enbiyâ 21/7.

Burada hemen şunu da ifade edelim ki Şa'râvî, zaman zaman Abduh'u kimi fikirlerinden dolayı sert bir şekilde eleştirmektedir. Örneğin Şa'râvî, Abduh'un Ebabil Kuşlarının Ebrehe ordusuna attığı taşların mahiyeti konusundaki yorumundan dolayı şiddetli bir şekilde tenkide tabi tutmaktadır.<sup>59</sup>

Şa'râvî'nin tefsirinde kendisine atıfta bulunduğu ve zaman zaman görüşlerini aktardığı alimlerden birisi de Seyyid Kutub'tur. Seyyid Kutub için "şehit" diyen Şa'râvî, onun dede yetimlerinin mirastan pay almaya daha evla oldukları konusundaki yorumu için "güzel bir mülahazada bulunmuştur" sözleriyle değerlendirmiştir.<sup>60</sup> Müfessirimiz, ayrıca Seyyid Kutub'un bazı âyetler arasındaki münâsebet tespitleri hususundaki görüşlerini beğenerek aktarmakta ve değerlendirmektedir.<sup>61</sup>

### Sonuç

Şa'râvî, tefsirinde atıfta bulunduğu veya görüşlerine yer verdiği âlimleri genel olarak isim belirtmeden "âlimler, bazı âlimler" gibi ifadelerle belirtmektedir. Ancak görüşlerine başvurduğu veya kendilerinden etkilendiği bazı şahsiyet, âlim ve müfessirlerin isimlerini zaman zaman zikretmektedir. Onun görüşlerine başvurduğu âlimlerin isimlerini anması, savunduğu düşünceyi pekiştirmesine katkı sağladığı gibi çalışmasına da renk ve zenginlik katmaktadır.

Çalışmamızda Şa'râvî'nin isim belirterek kendilerinden etkilendiği veya görüşlerine başvurduğu şahsiyet, âlim ve müfessirler, Ca'fer es-Sâdık, Âmr b. Ubeyd, Zemahşerî, Fahreddin Râzî, Muhammed Abduh ve Seyyid Kutub'tur. Şa'râvî, bunlar içerisinde daha çok Ca'fer es-Sâdık'ın görüşlerine müracaat ettiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda Âmr b. Ubeyd'in büyük günahların Kur'ân'dan tespit etme konusundaki talebi üzerine Ca'fer es-Sâdık'ın saydığı her büyük günah için ilgili bir âyeti getirerek ilişkilendirmesi ve insanın başına gelebilecek dört durum için getirmiş olduğu âyeti sonrasındaki âyetin bağlamıyla irtibatlandırması meselesi öne çıkmaktadır. Şa'râvî, Ca'fer es-Sâdık'ın farklı yerlerdeki âyetleri bir bütünlük içerisinde bir araya getirme, art arda gelen âyetleri birbirleriyle olan münâsebetlerine dikkat çekerek sonuç almaya çalışması noktasındaki yaklaşımını beğenerek aktarmakta ve ondan övgüyle bahsetmektedir. Şa'râvî'nin kendi ilim disiplinlerinde otorite olan Zemahşerî, Fahreddin Râzî ve Muhammed Abduh gibi alimlerden övgüyle bahsetmekte ve yer yer onların görüşlerine yer vermektedir. Her ne kadar tefsirinde doğrudan Hasan el-Benna'ya atıfta bulunmamışsa da diğer bazı kaynaklarda tespit ettiğimiz kadarıyla onun önemli bir şahsiyet olduğundan övgüyle söz etmektedir. Yine tefsirde aksiyon yönüyle bilinen Seyyid Kutub'un bazı yorumlarını överek aktarmaktadır.

<sup>58</sup> Şa'râvî, *Tefsiru'ş-Şa'râvî*, 17/10729.

<sup>59</sup> Şa'râvî, *Tefsir'u cüz-i â'mme* (Kahire: Daru'r-Râyye, 2008), 575.

<sup>60</sup> Şa'râvî, *Tefsiru'ş-Şa'râvî*, 4/2015

<sup>61</sup> Şa'râvî, *Tefsiru'ş-Şa'râvî*, 3/1743.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Abdurrahman Yapar

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça

- Âllâvî, el-î'd. *et-Tefkîrû'l-lügâvî i'nde eş-Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî*. Cezayir: Camia'tu Muhammed Hâyder Biskre, Doktora Tezi, 2015.
- Baz, Muhammed. *Muhâkemâtu's-Şa'râvî*. Mısır: Medbuli Sağır, Birinci Baskı., 1997.
- Burhânî, Muhammed Hîşam. "eş-Şa'râvî (Muhammed Mütevellî)". *el-Mevsû'âtu'l-Arabîyye (Encyclopedi)*. 11/710. Dımışk, 1981.
- Demiryorgan, Zeynep. *Şa'râvî Tefsirinde Belâgat İlmi ve Kur'an'ın İ'câzı*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Görgün, Hilal. "Şa'râvî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/350. İstanbul: TDV, 2010.
- Hamad, Hüseyin Mustafa. *Şa'râvî Tefsirinde Kadın*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Basılmamış Yüksek L. Tezi, 2017.
- Kâfî, Mansûr. "eş-Şeyh Muhammed el-Mütevellî eş-Şa'râvî ve menhecühü fi't-tefsir". *Mecelletü Küliyeti'l-ulûmî'l-İslamî (Sırat)* 12 (2006), 112-154.
- Muhammed, Mukaddim. *Menhecu's-Şa'râvî fi tefsiri'l-Kur'an*. Cezayir: Camia'tu Vahran Kısmu Hadarati'l-İslamiyye, 2013.
- Said Ebu'l-Ayneyn. *Ene min sülaleti ehli'l-Beyti*. yrz., trz.
- Said Ebu'l-Ayneyn. *eş-Şa'râvî ellezî la ne'rifuhu*. Kahire, 1995.
- Saydem, İbrahim İsa İbrahim. *Menhecu's-Şa'râvî fi't-tefsir*. Gazze: el-Cami'atu'l-İslamiyye-Gazze, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsir'u cüz-i âmme*. Kahire: Dâru'r-Râyye, 2008.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsiru's-Şa'râvî*. 25 Cilt. Kahire: Ahbaru'l-Yevm, 1991.
- Tezcan, Tuğrul. *Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin 'nin Hayatı ve Tefsir Anlayışı*. Ankara: AÜ SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Yalçın, Hamdi. *Kur'an ve Bilim Işığında Allah'ın Varlığının Temellendirilmesi-Şa'râvî Örneği*. Ankara: Fecir Yayınları, Birinci., 2023.
- Zeki, Coşkun. "Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Hayatı, Ölüm ve Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 79-88.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 1, 2024, ss. 28-45/ Volume: 8, Issue: 1, 2024, pp. 28-45

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

# İMÂM ŞAFİİ'NİN NESH ANLAYIŞINA DAİR BİR DEĞERLENDİRME

**Mehmet Nezir CEYLAN**

Dr., Batman İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Gazi Anadolu İmam Hatip Lisesi, Batman  
PhD., Batman Provincial Directorate of National Education, Gazi Anatolian Imam Hatip High School, Batman/Turkey

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

[orcid.org/0000-0003-0314-3309](https://orcid.org/0000-0003-0314-3309)

[ror.org/00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

### Öz

Fıkıh usûlcüleri arasında yaygın olarak kabul edilen görüş, Kur'an ve Sünnet'in vahiy kaynağı olduğudur. Bu çerçevede, Kur'an Sünnet'i nesh edebileceği gibi, Sünnet'in de Kur'an'ı nesh etme potansiyeline sahip olduğu kabul edilir. Ancak İmam Şâfiî "her hüküm ancak aynı seviyede delil ile nesh edilebilir" prensibine dayandırarak Kur'an ve Sünnetin doğrudan birbirlerini nesh edemeyeceğini savunur. O, düşünce sistemini örneklerle desteklemiş ve farklı tartışmalara katkı sağlamıştır. Bu konuda onu haklı gösterenler olduğu gibi karşı görüş geliştirenler de bulunmaktadır. Ona karşı çıkanlar arasında ise takipçilerinin de olması konuyu daha önemli kılmaktadır.

Bu makale, İmâm Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünnet'i ve Sünnet'in Kur'an'ı nesh etme konusundaki düşünce sistemi üzerine yapılan bir değerlendirmeyi içermektedir. İlk dönem usul bilginlerinin eserleri ile İmâm Şâfiî'nin nesh görüşü incelenmiştir. Ayrıca, günümüzde yapılan çalışmalardan da yararlanılmıştır. Makale, İmâm Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünnet'i ile Sünnetin Kur'an'ı nesh etme konusundaki düşünce sisteminin bütünsel olarak değerlendirilmesine odaklanmaktadır. Bu düşünce sisteminde ortaya çıkan problemler üzerine bir kanaat sunulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma, İmâm Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünneti ve Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi konusundaki argümanlarını ve bu argümanlara dayanak teşkil eden kaynakları detaylı bir şekilde incelemekte ve bu argümanları yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Diğer mezheplere ait görüşleri de değerlendirilerek, İmâm Şâfiî'nin nesh konusundaki perspektifini daha iyi anlamaya yönelik bir çaba içermektedir. Makale, İmâm Şâfiî'nin düşüncesini eleştiren unsurları da içermekte olup, Kur'an'ın Sünneti ve Sünnetin Kur'an'ı nesh etme konularına odaklanmış, neshin alt konularına detaylı bir şekilde girmektedir. Bu çalışma, İmâm Şâfiî'nin nesh anlayışıyla ilgili literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usûlü, Nesh, İmâm Şâfiî, Kur'an, Sünnet.



## AN EVALUATION OF IMÂM SHAFİ'İ'S UNDERSTANDING OF NASKH

## Abstract

The widely accepted view among jurists is that the Qur'an and the Sunnah are sources of revelation. In this framework, it is accepted that the Qur'an can abrogate the Sunnah as well as the Sunnah has the potential to abrogate the Qur'an. However, Imam Shafi'i argues that the Qur'an and the Sunnah cannot directly abrogate each other based on the principle that "every ruling can only be abrogated with the same level of evidence". He supported his thought system with examples and contributed to different debates. In this regard, there are those who justify him as well as those who develop opposing views. The fact that his followers were among those who opposed him makes the issue more important.

This article includes an evaluation of Imâm Shâfi'î's system of thought on the Sunnah and the Sunnah's abrogation of the Qur'ân. The works of early scholars and Imâm al-Shâfi'î's view of prohibition are analyzed. In addition, contemporary studies have also been utilized. The article focuses on a holistic evaluation of Imâm Shâfi'î's system of thought on the Sunnah's abrogation of the Qur'ân and the Sunnah's abrogation of the Qur'ân. An attempt is made to present an opinion on the problems that arise in this system of thought.

This study aims to examine in detail Imâm Shâfi'î's arguments on the Sunnah of the Qur'ân and the Sunnah's abrogation of the Qur'ân and the sources on which these arguments are based, and to re-evaluate these arguments. It also evaluates the views of other sects in an effort to better understand Imâm Shâfi'î's perspective on the issue of prohibition. The article also includes elements of criticism of Imâm Shâfi'î's thought and focuses on the Sunnah of the Qur'ân and the Sunnah's abrogation of the Qur'ân, and does not go into the subtopics of prothesis in detail. This study aims to contribute to the literature on Imâm Shâfi'î's understanding of prohibition.

**Keywords:** Usûl al-fiqh, Naskh, Imam Shafi'i, Qur'an, Sunnah.

**Atf / Cite as:** Ceylan, Mehmet Nezir. "İmâm Şafî'nin Nesh Anlayışına Dair Bir Değerlendirme". *Apjir* 8/1 (Nisan 2024), 28-45.

## Giriş

Nesih konusu, tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslâmî ilimleri ilgilendiren bir konudur. Bu konu aynı zamanda fıkıh usulü alanında da önemli bir yer tutar ve "mahallü'n-nesh" olarak adlandırılır.<sup>1</sup> Fıkıh usulü âlimleri, erken dönemlerden itibaren nesih konusuna özel bir önem vermişler ve bu teoriyi ayrı bir başlık altında detaylı bir şekilde inceleyerek konunun anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır.<sup>2</sup>

Usûl âlimleri genel olarak neshin mümkün olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak, Kur'an ve Sünnet'in birbirlerini nesh edip etmeyeceği konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) gibi bazı usûl âlimleri, Kur'an'ın Sünnet'i nesh edebileceğini ancak Sünnetin Kur'an'ı nesh edemeyeceğini savunur.<sup>3</sup> Benzer şekilde, Sünnet'in Kur'an'ı nesh edebileceğini ileri süren Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc (ö. 306/918) gibi

<sup>1</sup> Serahsî, Ebû Bekr, *Uşûlü'l-fıkh (Uşûlü's-Serahsî)*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Darü'l-mâ'rife, 1973), 2/59.

<sup>2</sup> Mehmet Ümütlü, "Hicrî V. Asır Hanefî Fıkıh Usulü Çevresinin Nesih Algısı-Debûsî Örneği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2019), 150.

<sup>3</sup> Ebu İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *et-Tebsıra fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1980), 264.

bazı usûl âlimleri, bunun akli olarak sadece mütevâtir haberlerle mümkün olabileceğini ancak şeriatte örneğinin bulunmadığını iddia etmişlerdir.<sup>4</sup> Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) gibi usûl âlimleri ise Kur'an'ın mütevâtir haberle neshedilebileceğini ve şeriatte de vaki olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>5</sup>

İmam Şâfiî (ö. 204/820), hem kendi döneminde hem de günümüzde fıkıh usulüyle ilgili düşünceleri en çok tartışılan alimlerden biridir. Nesih konusundaki görüşlerini "her hüküm ancak aynı seviyede delil ile nesh edilebilir"<sup>6</sup> prensibine dayandırarak, Kur'an'ın Sünnet'i ve Sünnet'in Kur'an'ı nesh edemeyeceğini savunmuştur. Bu görüş, diğer mezhep usûlcülerince eleştirildiği gibi aynı zamanda İmam Şâfiî'nin takipçileri tarafından da sorgulanmıştır.<sup>7</sup>

Bununla beraber İmam Şâfiî'nin görüşlerine ilişkin farklı rivâyetler bulunmaktadır. Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058), Kur'an'ın Sünnet'i nesh etmesi konusunda, Şâfiî'nin kadîm görüşünü destekleyen bir perspektif sunar. Bu görüşe göre, Kur'an Sünnet'i nesh etme edebilir. Ancak İmam Şâfiî'nin cedîd görüşüne göre Sünnet Kur'an'ı nesh edemeyeceği gibi, Kur'an da Sünnet'i nesh edemez.<sup>8</sup> Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1371) ve Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), İmam Şâfiî'nin görüşlerinin naklinde usûlcülerin hata yaptığını savunurlar. Onlara göre, İmam Şâfiî'nin ifadelerinden mutlak olarak Kur'an'ın Sünnet'i ve Sünnet'in Kur'an'ı nesh edemeyeceği sonucu çıkarılsa bile, açıklamaları detaylı bir şekilde incelendiğinde, İmam Şâfiî'nin bazı kayıtlarla hem Kur'an'ın Sünnet'i hem de Sünnet'in Kur'an'ı nesh edebileceğine dair olumlu bir görüşe sahip olduğu sonucu çıkarılabilir.<sup>9</sup>

Tespit edildiği kadarıyla İmâm Şâfiî'nin nesh anlayışıyla ilgili yapılmış Türkçe çalışmalar arasında Ali Bakkal'ın "*İmâm Şâfiî'de Nesh Anlayışı*", Mehmet Selim Aslan'ın "*Klasik Dönem Fıkıh Eserlerinde Neshin İmkân ve Vukuu Meselesi*", Sahip Beroje'nin "*İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri*", Nail Okuyucu'nun "*Şâfiî'nin Kaynak İçerisinde Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri*" ve Fatma Çakır'ın "*İmâm Şâfiî'nin Nesih Anlayışına Yönelik Eleştirilerin Usul İlmi Açısından Analizi*" başlıklı çalışmaları dikkat çekmektedir.<sup>10</sup> İlk çalışmalar neshin karakteristiğini ortaya koymaya

<sup>4</sup> Ebü'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmi'l-uşûl* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 423.

<sup>5</sup> Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-ş-uûni'l-islamiyye, 1994), 2/345.

<sup>6</sup> Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle* (Beirut: Darü'l-kütübi'l-İlmiye, 1939), 106.

<sup>7</sup> Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *Edebü'l-kâdî*, thk. Yahya Hilâl es-Sırhân (Bağdat: Matbaa'tü'l-Asânî, 1972), 1/346; Sahip Beroje, "İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 54.

<sup>8</sup> Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/346.

<sup>9</sup> Sübkî, Ebû Nasr Tâciüddîn, *Cem'ü'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh* (Beirut: Darü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2003), 58; Bedrüddîn, Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâf fi usûli'l-fıkh* (Kuveyt: Darü'l-Küfe, 1992), 4/109.

<sup>10</sup> Ali Bakkal, "İmâm Şâfiî'de Nesh Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 109-132; Mehmet Selim Aslan, "Klasik Dönem Fıkıh Eserlerinde Neshin İmkân Ve Vukuu Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi* 21/72 (Güz 2017), 143-161; Sahip Beroje, "İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna

çalışmaktadırlar. Son iki çalışma ise İmâm Şâfiî'nin görüşlerini ispat etmeye yönelik çeşitli analizleri barındırmaktadırlar. Bu çalışmada ise İmâm Şâfiî'nin görüşleri için bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır. Bu değerlendirmelerde Kitabın Sünneti ve Sünnetin Kitabı nesh edebileceği usûl âlimlerinin görüşlerinden de faydalanılarak açıklanmaya çalışılacak ve bu değerlendirmelerde İmâm Şâfiî'nin nesh düşüncesi kritiğe tabi tutulacaktır. Burada Na'man Cefim'in "*Ṭaḥrîrû ra'yü'l-İmâmü's-Şâfiî fi'n-neshi beyne'l-Kur'anî ve's-Sünneti*" ve 'Usameddîn İbrâhim en-Nuklî'nin "*en-Nesh inde'l-Usûliyyîn*" adlı çalışmalarının da önemli olduğunu<sup>11</sup> ancak, bu çalışmaların İmâm Şâfiî'nin nesh hakkındaki görüşlerini tam olarak yansıtmadığını da belirtelim.

Bu çalışma, İmâm Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünnet tarafından nesh edilmesi ve Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesiyle ilgili görüşlerini ele alacak ve bu görüşleri değerlendirecektir. Diğer mezheplerin görüşlerine, İmâm Şâfiî'nin görüşlerini değerlendirirken başvurulacaktır. Bu çalışma, İmâm Şâfiî'nin görüşlerini analiz etme amacını taşımaktadır. Çalışmada öncelikle nesh kavramının hem sözlük hem de terim anlamına değinilecektir. Ardından konunun alt yapısını oluşturmak için Kur'an'ın Kur'an'ı ve Sünnetin Sünneti nesh etmesi meselesine kısaca değinilecektir.

## 1. Nesih Kavramı

Nesih kelimesi, sözlük anlamı olarak "iptal etmek, izale etmek, gidermek ve yok etmek" gibi anlamlara gelir. Aynı zamanda "yazmak" ve "nakletmek" anlamını ifade etmek için de kullanılır.<sup>12</sup> Bu kelimenin gerçekte "yazmak" ve "nakletmek" manasına geldiği, "iptal etmek, izale etmek, gidermek ve yok etmek" gibi manalara ise mecâz olarak işaret ettiği belirtilir.<sup>13</sup> Kur'an'da bu kelime dört âyette, her iki anlama gelecek şekilde kullanılmıştır.<sup>14</sup> İstilahi anlamda nesih; bir nasın hükmünü daha sonra gelen bir nasla<sup>15</sup> veya şer'î bir

Yönelik Eleştirileri"; Nail Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri", *İslam Araştırmalar Dergisi* 43 (Ocak 2020), 1-44; Fatma Çakır, "İmâm Şâfiî'nin Nesih Anlayışına Yönelik Eleştirilerin Usul İlmi Açısından Analizi", *İlahiyat* 4 (Haziran 2020), 5-20.

<sup>11</sup> Na'man Cefim, "*Ṭaḥrîrû ra'yü'l-İmâmü's-Şâfiî fi'n-neshi beyne'l-Kur'anî ve's-Sünneti*", *Mecelletü'l-havâdis ve dirâseti'l-Kur'aniyye*, (2020), 62-89; Usâmeddîn İbrahim Nuklî, *en-Nesh inde'l-Usûliyyîn* (Dirâsetü'l-Mukarene, ts.).

<sup>12</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Darü's-Şadr, 1968), 3/60; Cevherî, Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd, *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-Arabiyye (eş-Şihâh)* (Beirut: Darü'l-Alem lil Melayîn, 1990), 433. Ayrıca bk. Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Ḳavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 3/106.

<sup>13</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2/266. Ayrıca bk. Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Ḳavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl*, 68. Üsmendî, neshin hakikatte izale ve iptal etmek anlamına geldiği nakletmek anlamının ise mecaz olduğunu belirtmiştir. Bk.Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid, *Bezlü'n-naẓar fi'l-uşûl* (Kahire: Mektebetü't-Turâs, 1996), 250.

<sup>14</sup> Ali Bakkal, "İmâm Şâfiî'de Nesh Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 112. Kur'an'da geçen nesh kelimesiyle ilgili bk. Bakara, 2/106, Arâf, 7/154, Hacc, 22/52, Câsiye, 45/29.

<sup>15</sup> Ebü Zehra, Muhammed, *Uşûlü'l-fıkh* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 184.

hükümü daha sonra gelen şer'î bir delille ortadan kaldırmaktır.<sup>16</sup> Tanımda yer alan şer'î hüküm ifadesiyle kıyas ve icmâ gibi delillerle sabit olan hükümler kapsam dışında kalmaktadır.<sup>17</sup> Diğer bir çıkarım da nesh olayının zaman açısından birbirleriyle mukarin olmayan iki nas arasında meydana gelmesidir. Bu bakımdan iki delil arasında nesh ilişkisinin tespit edilmesi için öncelikle zaman açısından hangisinin önce hangisinin sonra vârid olduğunun bilinmesi gerekir.<sup>18</sup> Ayrıca nâsîh ve mensuh arasında hüküm açısından teâruz olmalı ve iki hüküm arasını uzlaştırma imkanının olmaması gerekir.<sup>19</sup> Önceki nassın hükmünü ortadan kaldıran nasa nâsîh, hükümü iptal edilen nasa ise mensuh denilmektedir.<sup>20</sup>

Neshin icmâ ve kıyas gibi deliller arasında olmaması bu olayın;

1. Kitabın (Kur'an) Kitabı nesh etmesi
2. Sünnetin Sünneti nesh etmesi
3. Kitabın Sünneti nesh etmesi
4. Sünnetin Kitabı nesh etmesi olmak üzere dört şekilde gerçekleştiğini gösterir. Son şıkta Sünnetin mütevâtir veya ahâd olması da önemlidir. Çünkü usûlcülerin çoğunluğuna göre Sünnetin ahâd olması Kitabı nesh edemez.<sup>21</sup>

Sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde nesh, âmın tahsisi, mutlakın takyidi, mücmel ve müphemînin beyânı şeklinde geniş bir anlam alanına sahip olan bir kavram olarak kullanılmıştır. Ancak İmâm Şâfiî'nin dönemiyle birlikte, nesh kavramı ıstılahî bir anlam kazanarak daha spesifik bir tanıma kavuşmuştur. Bu durum, Sahabe ve tâbiîn dönemlerinde geniş bir kapsama sahip olan nesh kelimesinin, sonraki dönemlerde daha özel bir kavram olarak algılandığını göstermektedir.<sup>22</sup>

Nesh'in akıl yönünden câiz ve şeriatte vukû bulduğu hakkında âlimler genel olarak hemfikirdir. Ancak Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322-393) nesh olayını kabul etmeyerek,

<sup>16</sup> Ferhat Koca, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/595; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkḥ*, thk. Abdülkadir Hatib Hasenî (Beirut: Darü'l-Kattaniyye, 2013), 165.; Ferhat Koca, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/595. Ayrıca bk. Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Ḳavâti'ü'l-edille fi'l-uşûl*, 3/68.

<sup>17</sup> Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Ḳavâti'ü'l-edille fi'l-uşûl*, 3/90, 95; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi usûli'l-fıkḥ*, 4/74.

<sup>18</sup> Sem'ânî, *Ḳavâti'ü'l-edille fi'l-uşûl*, 3/70-71; Sahip Beroje, "İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", 54; Zengin, Ali Galip, "Kur'an'da 'Nesh Problemine' Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslam Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 51. Ebu'l-Muzaffer Mansur es-Sem'ânî, *Ḳavâti'ü'l-edille fi'l-uşûl*, 3/71. Ebu'l-Muzaffer Mansur es-Sem'ânî, *Ḳavâti'ü'l-edille fi'l-uşûl*, 3/71.

<sup>19</sup> Sem'ânî, *Ḳavâti'ü'l-edille fi'l-uşûl*, 3/120-121.

<sup>20</sup> Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579.

<sup>21</sup> Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi usûli'l-fıkḥ*, 4/109.

<sup>22</sup> Ebû Zehra, *Uşûlü'l-fıkḥ*, 185-186; Fatma Çakır, "İmâm Şâfiî'nin Nesih Anlayışına Yönelik Eleştirilerin Usul İlmi Açısından Analizi", *İlahiyat* 4 (Haziran 2020), 7; Ali Bakkal, "İmâm Şâfiî'de Nesh Anlayışı", 114; Nail Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçerisi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkḥ Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri", 3.

bunun sadece nasın hükmünün daraltılması şeklinde tahsis olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre, nesh olayı Kur'an'ın korunmuşluğu düşüncesine zarar vermektedir.<sup>23</sup>

Kur'an'da neshin gerçekleştiğine inananlar, mensuh âyetleri, hükmü ve tilâveti mensuh olanlar, hükmü mensuh ancak metni devam edenler, hükmü devam eden ancak metni mensuh olanlar şeklinde üçe ayırır.<sup>24</sup>

## 2. İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı

Genel olarak, âlimlerin çoğu, Kitabın Kitabı ve Sünnetin Sünneti nesh edilebileceği konusunda hemfikirdir ve bu durumun hem akıl hem de şeriatte vuku bulması mümkündür.<sup>25</sup> Ancak Kitabın Sünneti veya Sünnetin Kitabı nesh etme konusunda farklı görüşler vardır. Cumhur, hem Kitabın Sünneti hem de Sünnetin Kitabı neshedebileceğine ve bunun akıl ve şer' açısından imkân dâhilinde olduğuna kanaat etmiştir.<sup>26</sup> İmâm Şâfiî'nin takipçileri arasında bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Şîrâzî, Kitabın Sünneti nesh edebileceğini savunurken Sünnetin Kitabı neshedemeyeceğini ileri sürmektedir.<sup>27</sup> İmâm Şâfiî, nesh düşüncesini "her hüküm, sadece dengi bir delil tarafından nesh edilebilir" prensibine dayandırdığı için Kitabın Kitabı ve Sünnetin Sünneti nesh edebileceğini ancak Kitabın Sünneti ve Sünnetin Kitabı nesh edemeyeceğini savunur. Ona göre, hüküm koyan ve insanlara hükümleri bildiren Yüce Allah olduğu için nesh durumunda nâsih (nesh eden) yüce Allah'tır. İmâm Şâfiî, Sünnetin Kur'an'ı beyan ettiğini belirterek açıklayıcının açıkladığı şeye uyma zorunluluğu olduğunu ifade eder. Bu nedenle ona göre Kitap ve Sünnet arasında nâsih-mensuh ilişkisi söz konusu olamaz.<sup>28</sup>

İmâm Şâfiî'nin getirmiş olduğu prensibe göre ancak Kur'an Kur'an'ı ve Sünnet Sünneti nesh edebilir. Fakat İmâm Şâfiî'nin ifadelerine rağmen, Zerkeşî gibi bazı usûlcüler Şâfiî'nin aslında bazı kayıtlarla Kitabın Sünneti, Sünnetin Kitabı nesh etmesini kabul ettiğini ileri sürmüşlerdir. Şâfiî'nin görüşlerini doğru bir şekilde belirlemek için konuyu Kitabın Sünneti ve Sünnetin Kitabı nesh etmesi olmak üzere iki başlık altında ele almak faydalı olabilir.

### 2. 1. Sünnetin Kur'an'ı Nesh Etmesi

Genel olarak usûl âlimleri Sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceğini ifade etmişlerdir. Usûl bilginleri çoğunlukla mütevâtir Sünnetin Kitabı nesh edebileceği görüşünü

<sup>23</sup> Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkḥ*, 58; Fatma Çakır, "İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışına Yönelik Eleştirilerin Usul İlmi Açısından Analizi", 8.

<sup>24</sup> Hasan, Ahmad., *Mehmet Paçacı*, "Nesh Teorisi 1/3 (Ocak 1987)", *İslam Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Ocak 1987), 105.

<sup>25</sup> Ebü'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi aḥkâmi'l-uşûl*, 423; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi usûli'l-fıkḥ*, 4/108.

<sup>26</sup> Ebü's-Senâ Şemsüddîn İsfehânî, *Beyânü'l-Muḥtaşar-Şerḥu Muḥtaşarı İbni'l-Hâcib* (Mekke, 1986), 2/543.

<sup>27</sup> Şîrâzî, *et-Tebsıra fi usûli'l-fıkḥ*, 264, 272.

<sup>28</sup> Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiye, 1939), 106.

benimsemiştir.<sup>29</sup> Zâhirîler dışında âhâd seviyesindeki Sünnetin Kur'an'ı nesh edemeyeceği konusunda ittifak bulunmaktadır.<sup>30</sup> Çünkü bilgi değeri açısından zannî bir bilginin, kesin bir bilgiye tercih edilemeyeceği kabul edilir.<sup>31</sup>

Sünnetin Kitabı nesh edememesi konusunda akli ve şer'i açıdan farklı görüşler mevcuttur. Bazılarına göre Kur'an'ın Sünnetle nesh edilememesi, hem akıl hem de şer' yönündendir.<sup>32</sup> Bazılarına göre ise Sünnetin Kur'an'ı akli olarak nesh etmesi mümkün olsa da şer'i açıdan engeller bulunmaktadır.<sup>33</sup> Bu engellerin şer'i açıdan var olmasını savunanlar ise iki farklı görüş ortaya koymuştur. Bir görüşe göre, şer'de neshe engel olunmasının nedeni, konuyla ilgili herhangi bir naklin olmamasından kaynaklanmaktadır. Diğer görüş ise "Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir"<sup>34</sup> âyetini delil göstererek şer'de bir engelin olduğunu iddia etmektedir.<sup>35</sup>

İmâm Şâfiî, mutlak olarak Kur'an'ın Sünnetle nesh edilemeyeceğini savunur.<sup>36</sup> Şîrâzî ve Sem'ânî gibi takipçileri de aynı görüşü benimsemektedirler.<sup>37</sup> Şâfiî'nin görüşünü anlamak için öncelikle onun Sünnet'i nasıl konumlandığını anlamak gerekmektedir. Ona göre, Sünnet Kitabı açıklayan bir kaynaktır ve Kitaba tabidir. Sünnet ve Kitap arasında çelişki olmadığı gibi, bunlar birbirinden farklı şeyler değildir. Dolayısıyla, Sünnet ve Kitap arasında nâsîh-mensuh ilişkisi bulunmamaktadır. Eğer bir hüküm nesh edilecekse, bu durumda başka bir destekleyici delil olan Kitap tarafından gerçekleştirilebilir. Söz konusu Sünnetin Kitabı nesh ettiğine dair iddia edilen deliller, aslında Kur'an'ın Kur'an'ı nesh etmesini açıklayan delillerdir. Yani Kitap, Kitabı nesh etmiştir.<sup>38</sup>

İmâm Şâfiî'nin, Sünnetin Kur'an'ı nesh edemeyeceği argümanlarından biri Yüce Allah'ın Kur'an'da, "Âyetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, 'Ya (bize) bundan başka bir Kur'ân getir veya onu değiştir' dediler. De ki: 'Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım.'" <sup>39</sup> mealinde buyurduğu âyettir. İmâm Şâfiî'ye göre, âyette geçen *مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي* "kendiliğimden" ifadesi, Sünnetin Kur'an'ı nesh

<sup>29</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 2/343; Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyîb, *el-Mu'temed fi'uşûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk, 1964), 1/424; Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh, *Ta'vîmü'l-edille fi'l-uşûl* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 239; Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi'ahkâmi'l-uşûl*, 423; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (Medine, 1413), 2/99; Seyfüddîn Âmidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-ahkâm* (Riyad: Darü's-Samî, 2003), 3/189; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi'uşûli'l-fıkh*, 4/109.

<sup>30</sup> Sem'ânî, *Qavâtı'u'l-edille fi'l-uşûl*, 3/187.

<sup>31</sup> Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî el-Hudarî, *Uşûlü'l-fıkh* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâreyyeti'l-Kübrâ, 1969), 160.

<sup>32</sup> Sem'ânî, *Qavâtı'u'l-edille fi'l-uşûl*, 3/160.

<sup>33</sup> Şîrâzî, *el-Lüma' fi'uşûli'l-fıkh*, 173.

<sup>34</sup> Kur'an Yolu (Erişim 01 Kasım 2023), el-Bakara 2/106.

<sup>35</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi'uşûli'l-fıkh*, 4/111.

<sup>36</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 106.

<sup>37</sup> Şîrâzî, *el-Lüma' fi'uşûli'l-fıkh*, 172; Sem'ânî, *Qavâtı'u'l-edille fi'l-uşûl*, 3/172.

<sup>38</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi'uşûli'l-fıkh*, 4/112.

<sup>39</sup> Kur'an Yolu, (Erişim 02 Kasım 2023) Yunus, 10/15

edemeyeceğine dair temel argümanlardan biridir. Çünkü Şâfiî'nin temel perspektifine göre, Sünnet ve Kur'an birbirini tamamlayan unsurlardır, bu nedenle Hz. Peygamber kendiliğinden bir nesh olayına girmeyecektir. O, sadece Allah'ın bildirmesi ve onayıyla bir hükmü değiştirebilir. Bu bağlamda, nâsîh yani değiştiren, Allah'tır.<sup>40</sup>

Usûlcüler, Hz. Peygamber'in kendi içtihadı veya iradesiyle bir hükmü nesh etmeyeceği konusunda genel olarak ortak bir anlayışa sahiptirler. Ancak, onlar Kur'an'ın ve Sünnet'in her ikisinin de vahiy kaynağı olduğuna inanmaktadırlar. Bu çerçevede, yukarıda zikredilen âyette Hz. Peygamber'in bir âyeti başka bir âyetle değiştiremeyeceğine dair vurgular olduğuna inanırlar. Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi ise hüküm açısından gerçekleşir; çünkü her iki kaynak da vahiy olduğu için hüküm yönünden birbirlerini nesh edebilirler.<sup>41</sup>

İmam Şâfiî'nin Sünnetin Kitabı nesh edemeyeceği konusundaki argümanlarından biri, "Biz bir âyetin hükmünü nesheder veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz."<sup>42</sup> mealindeki âyettir. Ona göre, bir âyet sadece kendi türünden başka bir âyetle nesh edilebilir, ancak Sünnet Kitap ile aynı türden olmadığından Kitabı nesh etmesi mümkün değildir. Ayrıca, bu âyetin sonundaki "Allah her şeye kâdirdir" ifadesi, neshin Allah'a nispet edildiğine dair bir delil olarak kullanılabilir.<sup>43</sup>

Bu âyetin, âyetin hükmünün âyet dışında başka bir delille nesh edilemeyeceğine dair bir delil olarak kullanılması şu sebeplerle uygun değildir: Vahiy, metlûv ve gayri metlûv bir şekilde gerçekleşir. Neshin anlamı, hükmün kaldırılması olduğundan, "İyisi ve benzeri" ifadesi hüküm açısından değerlendirildiğinde, nâsîh hükmün pratikte maslahata daha uygun olduğu savunulabilir.<sup>44</sup> Ayrıca, Kur'an'ın Kur'an'ı nesh etmesi, Hz. Peygamber aracılığıyla gerçekleştiği gibi, Kur'an'ın Sünneti nesh etmesi de yine Hz. Peygamber'in diliyle ifade edilir. Bu durumu kabul etmek, Kur'an'ın nesh etmesini kabul etmekle tutarlıdır. "Allah her şeye kâdirdir" ifadesi ise vahyin Allah tarafından bir bütün olarak indirildiğini ifade etmek içindir; Allah'ın kelamı bir bütündür ve bazen manzum, bazen de manzum olmayan şekillerde gelir (Sünnet). İkisinin de Hz. Peygamber aracılığıyla insanlara ulaştırılması noktasında bir fark yoktur. Bu nedenle, Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesinde nâsîh hakikatte yüce Allah'tır.<sup>45</sup> Diğer yandan âyette geçen "getirme" lafzının cins olarak geçtiği ve getirmenin vahiy şeklinde hem Kur'an hem de Sünnet aracılığıyla gerçekleşebileceği düşünülebilir. "Daha hayırlısını getirme" ifadesi ise Allah ve

<sup>40</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 107. Ayrıca bk. Ebû Bekr Alâüddîn es-Semerkindî, *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Bağdat: Vezaratü'l-Evkâf ve Şuûni'd-Diniyye, 1987), 717.

<sup>41</sup> Saymerî, *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 135; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/103; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*, 3/195.

<sup>42</sup> Kur'an Yolu, (Erişim 02 Kasım 2023) el-Bakara, 2/106.

<sup>43</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi usûli'l-fikh*, 4/113; Sahip Beroje, "İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", 55.

<sup>44</sup> Saymerî, *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 137; Bâcî, *İhkâmü'l-fuṣûl fi aḥkâmi'l-uşûl*, 427; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/104; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*, 3/195.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/104.

Resulü'nün getirdikleri şeklinde yorumlanabilir. Bu âyetten neshin sadece Kur'an ile sınırlı olduğu anlamı çıkarılmaz.<sup>46</sup>

Diğer bir delil olarak İmâm Şâfiî'ye göre Kur'an'da "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur'an'ı indirdik."<sup>47</sup> mealindeki âyet yer almaktadır. Bu âyette Hz. Peygamber, Kur'an'ın mübeyyini (açıklayıcısı) olarak konumlandırılmıştır. Eğer Sünnet, Kitabı doğrudan nesh edebilseydi, nesh vasfıyla Sünnet, hüküm değiştirme veya ortadan kaldırma anlamına gelir ve bu durum İmâm Şâfiî'nin görüşüne göre mümkün olmaz.<sup>48</sup> Ona göre, Kur'an'ın Sünneti nesh edebilmesi için destekleyici bir Sünnet gerekir. Bu bağlamda, Kur'an'ın Sünnetle çatışması ve onun hükmünü nesh etmesi durumunda Hz. Peygamber'in bunu başka bir Sünnetle açıklaması gerekmektedir. İmâm Şâfiî, Sünnetin Kur'an'ı nesh edemeyeceğini savunurken, aynı düşüncenin Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi için de geçerli olabileceği, ancak bu durumun Kur'an'dan bir delilin varlığına bağlı olduğu sonraki usûlcüler tarafından ifade edilmiştir.<sup>49</sup>

İmâm Şâfiî'nin ifadesinden anlaşıldığı üzere O, Sünneti tamamıyla bir beyan edici olarak nitelendirmektedir. Ancak şu önemli nokta gözden kaçırılmaktadır: Âyetin içerdiği "لِئْتَبِينَ" (insanlara açıklaman için) ifadesi, genel anlamda açıklanması gereken her şeyi içermektedir. Mansuh, açıklanması gereken konular arasında olduğundan dolayı Hz. Peygamber'in mübeyyinlik vasfını ifade etmek için mansuhu açıklama da bu kapsamdadır.<sup>50</sup> İkinci olarak, Hz. Peygamber'in yetkisi sadece mübeyyinlik vasfıyla sınırlı değildir. Onun beyan dairesi oldukça geniştir. Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği konuların tamamı bir nevi beyan olarak kabul edilebilir.<sup>51</sup> Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in bir şeyi açıklaması, aslında bir beyanı ifade ederken, bir hükmü nesh edildiğini haber vermesi de bir nevi beyan olarak görülebilir.<sup>52</sup> Nitekim Ehil eşeklerin etinin haram kılınmasında<sup>53</sup> olduğu gibi birçok hüküm bizzat Hz. Peygamber tarafından konulmuştur. Zira vahiy, matlûv bir şekilde indirildiği gibi gayri metlûv bir şekilde de indirilmiş ve hükümler gayri metlûv vahiyle sabit olabilir.<sup>54</sup> Dolayısıyla beyânın altına umum, mücmel ve diğer başka konular da girmektedir. Mansuh da açıklanması gereken konulardandır. Hatta bu âyet, "biz seni ancak uyarıcı ve müjdeliyici olarak gönderdik"<sup>55</sup> âyetinde belirtildiği gibi hasredilse bile, bu hasr nisbi olduğu için Hz. Peygamber'in sadece mübeyyin olduğu

<sup>46</sup> İbn Akil, Ebü'l-Vefâ, *el-Vâzih fi'uşûli'l-fıkh* (beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1999), 4/261; Seyfüddîn, Âmidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-aḥkâm*, 3/195.

<sup>47</sup> Kur'an Yolu, (Erişim 02 Kasım 2023) en-Nahl, 16/44.

<sup>48</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 108 vd. Benzer açıklamalar için bk. Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 78.239-242.

<sup>49</sup> Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi' fi'uşûli'l-fıkh*, 58.

<sup>50</sup> Âmidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-aḥkâm*, 3/194.

<sup>51</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 3/185.

<sup>52</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 2/345.

<sup>53</sup> Buhârî, "Zebâih", 28.

<sup>54</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 232, 242.

<sup>55</sup> el-Furkân, 25/56.



sonucunu çıkarmak yeterli değildir. Örneğin, birine "sadece buranın temizliğini yap" denildiğinde, bu ifadeden bu kişinin sadece bu yerde temizlik yapması gerektiği anlamı çıkar. Ancak yememe, içmeme, oturmama gibi başka fiillerin yasaklandığı anlamı çıkmaz.<sup>56</sup>

İmâm Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'ı nesh edebilmesi için bunun başka bir Kur'an âyetinin desteğiyle ancak olabileceğini savunması da yerinde değildir. Zira Kur'an'ın lafzının nesh edilip hükmünün kaldırılması, bazı usul âlimleri tarafından savunulan bir görüştür.<sup>57</sup> Ancak tilavetin nesh edildiği nereden bilinmektedir sorusuna, usulcülerin verdiği cevap, söz konusu tilavetin unutturulduğudur. Bu görüş kabul edildiğinde, vahy-i gayri metlûv olan Sünnetin Kur'an'ı nesh ettiğine dair destekleyici bir delil istemek çelişkili bir durum gibi görünebilir. Zira önceki durumda lafızlar mevcut olmadığı halde hükmün kaldırılmasına dair bir inanç bulunurken, burada lafızlar mevcut olup iki kaynak birbirleriyle teâruz etmektedir. Bu nedenle, Sünnetin Kur'an'ı nesh edilebileceği daha gerçekçi bir perspektif olarak sunulabilir.<sup>58</sup>

Öte yandan İmâm Şâfiî, Sünnetin Kur'an'ı nesh ettiğini reddetse de Sünnetin Kur'an'ı tahsis ettiğini kabul etmektedir.<sup>59</sup> Nesh ve tahsis farklı kavramlar olmakla birlikte, bu iki kavram arasında ortak noktalar bulunmaktadır. Tahsis, âmm ifadenin kapsamını daraltma anlamına gelir ve bir meseleyle ilgili hükmü onun kapsamından çıkarır. Bu durum, aynı zamanda söz konusu meseleyle ilgili âmmın hükmünü ortadan kaldırmak anlamına gelir.<sup>60</sup>

İmâm Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'ı nesh edemeyeceğine dair benimsediği görüşe karşı bir itiraz şu şekilde yapılabilir: Âm şeklinde gelen Kur'an lafzı, has bir lafızla gelen mütevâtir haberle teâruz ettiğinde, mütevâtir haber hüküm yönünden tercih edilir. Ayrıca icmâ, Kur'an'daki mücmel lafzın önüne geçer. Bununla birlikte, Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesinin, ondan üstün olduğu anlamı çıkarılmamalıdır; sadece hüküm bakımından önceliği ifade edilmelidir. Çünkü Kur'an, Hz. Peygamber'e ittibâ etmeyi emrettiğinden dolayı, Kur'an'daki bir hükmün Sünnet tarafından kaldırıldığını belirten Hz. Peygamber'e itaat etmemek doğal bir şekilde kabul edilemez.<sup>61</sup>

İmâm Şâfiî'ye göre, bir hükmün geçersiz kılınması yalnızca kendi düzeyinde bir delille mümkündür. Zerkeşî'nin aktardığına göre, İmâm Şâfiî bu düşüncesini, hadislerin elden çıkarılması veya etkisiz hale getirilmesinin önüne geçmek amacıyla ifade etmiştir.<sup>62</sup> Ancak İmâm Şâfiî'nin âhâd haber karşısında umûmü'l-belvâ ve amel-i ehli Medîne'yi

<sup>56</sup> Âmidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-ahkâm*, 3/200; Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 3/126.

<sup>57</sup> Basrî, *el-Mu'temed fi'uşûli'l-fıkh*, 1/418; Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 232; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâf fi'uşûli'l-fıkh*, 4/104.

<sup>58</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 2/351.

<sup>59</sup> Sa'd b. Nâsır b. Abdulazîz Eş-Şeseri, *Şerhu Risâleti li İmâm Şâfiî* (Riyad: Dârü Künûz Eşbeliya, 2020), 63.

<sup>60</sup> Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 2/345; Basrî, *el-Mu'temed fi'uşûli'l-fıkh*, 1/426.

<sup>61</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-uşûl*, 719.

<sup>62</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâf fi'uşûli'l-fıkh*, 4/121.

reddetmesi<sup>63</sup> Sünnetin Kur'an'ı iptal edemeyeceğine dair ileri sürdüğü düşünce sistemiyle çelişmektedir. Yani, Sünnet ile Kur'an âyeti teâruz ettiğinde ve bunun çözümü neshten başka bir şekilde mümkün olmadığında, İmâm Şâfiî'nin perspektifine göre Sünnet etkisiz hale gelir. Bu durumda önerilebilecek bir çözüm, Kur'an'ın hükmünün tercih edilmesi olabilir. Ancak başka bir çözüm de Kur'an'ı nesh edemediği için Sünnetin etkisiz hale getirilmesidir.

Buna göre, İmâm Şâfiî'nin doğrudan Sünnetin Kitabı nesh edemeyeceği kanaatini taşıdığı söylenebilir. Ancak İmâm Şâfiî, Sünnetin Kitabı nesh etmesini bazı koşullara bağlamaktadır. Ona göre, Sünnet doğrudan Kitabı nesh edemez çünkü onun dengi değildir. Sünnetin Kitabı nesh edebilmesi için yine Kitaptan başka bir destekleyici delil veya âyet gerekmektedir. Bu durumda neshi gerçekleştiren yine Kitabın kendisidir. Sünnet sadece bu durumu beyan edicidir.<sup>64</sup> Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in bildirdiği neshin mecazen Sünnet olarak kabul edilmesi söz konusu olabilir.<sup>65</sup> Ancak bizim görüşümüze göre, Sünnetin Kur'an'ı geçersiz kılabilmesi için mutlaka bir delil sunulması gerekiyorsa, Kur'an'dan ziyade Sünnetten bir delil aramak daha mantıklı görünmektedir. Çünkü bu konuda bir vakianın mevcut olmadığı bilinmektedir. Bu bağlamda, eğer Sünnetin Kur'an'ı geçersiz kılabilmesiyle ilgili bir delil aranacaksa, bunun Sünnet veya en azından vahyin nüzulüne şahitlik eden sahâbî kavline başvurulması gerektiği söylenebilir.

Nesh konusunda Sahâbî kavline başvurulmasının gerekçesi olarak onların vahyin nüzulüne şahitlik etmeleri gösterilebilir. Söz gelimi Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada bir ayeti unuttur. Namazın bitiminde, Hz. Peygamber; “Übey b. Kâb aranızda yok muydu?” diye sorunca Übey, “buradayım ya Rasulullah, ancak ayetin nesh edildiğini düşündüm” der.<sup>66</sup> Bu örnekte, neshin başka bir ayetle gerçekleşeceği beklentisi ve Hz. Peygamber'in fiili olarak nesh etme yeteneği ön plana çıkmaktadır. Burada Hz. Peygamber'den “ben nesh etme kudretinde değilim” diye herhangi bir itirazın gelmemesi önemlidir. Bu örnek, Sünnet Kur'an'ı nesh edebilir düşüncesine bir yönüyle dayanak gösterilebilir.<sup>67</sup>

Görüldüğü gibi, Sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceğiyle ilgili yapılan açıklamalar ve bazı örnekler son derece güçlü argümanlar içermektedir. İmâm Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'ı nesh edemeyeceğine dair görüşleri, Sünnetin değerine vurgu yapmak amacıyla dile getirilmiştir ve aslında Sünnetin önemini vurgulamaktadır. Ancak, bazı kişiler bu görüşü, peygamberlik makamına karşı kullanarak Kur'an'ı ona karşı savunmak gibi yanlış bir çaba

<sup>63</sup> Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Kitâbü Mesâ'ilil-hilâf fi'uşûli'l-fıkh*, 158; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türki (Beirut: Daru'l- Garbi'l-İslâmî, 1988), 606; Ebu İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fi'uşûli'l-fıkh*, 365; Nail Okuyucu, “Şâfiî'nin Kaynak İçî Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri”, 6.

<sup>64</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi'uşûli'l-fıkh*, 58.

<sup>65</sup> Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 3/185.

<sup>66</sup> Ebû Dâvûd Süleymân es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dimaşk: Darü'r-Risale'l-Alemiyye, 2009), “Salat”, 2/162-907.

<sup>67</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 243.

içine girebilmektedirler. Oysaki insanlara Allah'ı tanıtan, şeriatı getiren ve hükümleri açıklayan Hz. Peygamber'dir. Dolayısıyla gelen haberler sabit olup, nesh de Hz. Peygamber aracılığıyla yapılmışsa buna inanmak gereklidir.<sup>68</sup>

## 2.2. Kitabın Sünneti Nesh Etmesi

Usûlcülerin genel kanaatine göre, Kur'an'ın Sünneti neshi hem aklen caiz hem de şer' de vuku bulmuştur.<sup>69</sup> İmâm Şâfiî'den ise bu konuda biri Kitabın Sünneti nesh edebileceği diğeri nesh edemeyeceğine dair iki görüş nakledilir.<sup>70</sup> Ancak yaygın kabule göre, İmâm Şâfiî Kur'an'ın Sünneti nesh edemeyeceği yönünde fikir beyan etmiştir.<sup>71</sup> Gerçekten de "er-Risâle" adlı eserinde İmâm Şâfiî Kur'an'ın Sünneti neshedemeyeceğini savunmuştur.<sup>72</sup> Bu konuda Kadî Abdulcebbâr, Şâfiî'yi birçok konuda takip etmesine ve onun fikirlerini daha gerçekçi bulmasına rağmen, Kitabın Sünneti nesh etme meselesinde "bu adam büyük bir adamdır fakat hak ondan daha büyüktür" diyerek İmâm Şâfiî'nin yanıldığını ileri sürmüştür.<sup>73</sup> Ancak ifadelerin arasındaki cümlelere bakıldığında, Şâfiî'nin bu konuyu bazı koşullara bağladığı söylenebilir. Nitekim Zerkeşî Şâfiî'nin görüşlerinin bütünlük içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirterek, onun şu noktalara vurgu yaptığını ileri sürmüştür:<sup>74</sup>

1. Şâfiî'nin nesh konusunda "her şey kendi dengiyle ancak nesh edilebilir" prensibi. Bu bağlamda Kur'an Sünnetin dengi olmadığı için neshedemez.
2. Nesh beyandır. Beyan ise Kur'anla değil Sünnetle yapılır. Eğer Kur'an Sünneti nesh ederse, beyanın meydana gelmesi için gerekli olan mekanizma tersine çevrilmiş olur.
3. Nesh beyana ihtiyaç duyar. Sünnet olmadan Kur'an'ın Sünneti nesh edip etmeyeceği anlaşılmaz. Dolayısıyla ilk Sünnetin nesh edildiği, ikinci bir Sünnetin beyanı olmalı ki, ilk Sünnete muhalif görülen ilgili âyetin ilk Sünneti nesh etmek için nazil olduğu anlaşılmalı. Bu bağlamda İmâm Şâfiî'ye göre Kur'an, mevcut Sünnete muhalif şekilde

<sup>68</sup> Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh Mensûh Meselesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 174.

<sup>69</sup> Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, 1/423; Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, 240; Saymerî, *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, 141; Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh*, 172; a.mlf., *Şîrâzî, et-Tebşıra fi usûli'l-fıkh*, 272; Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, 3/159; Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmî'l-usûl*, 430; Gazzâlî, *el-Müstaşfa min 'ilmi'l-usûl*, 2/99; İbn Berhân, *Ebü'l-Feth, el-Vüşûl ile'l-usûl*, thk. Abdulhamid Ebû Züneyd (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1984), 2/45; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/185.

<sup>70</sup> Şîrâzî, *et-Tebşıra fi usûli'l-fıkh*, 272; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/185; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi usûli'l-fıkh*, 4/118.

<sup>71</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi usûli'l-fıkh*, 4/118.

<sup>72</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 108.

<sup>73</sup> Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire: Matbaatu Dari'l-Kütüb, 1963), 17/90; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi usûli'l-fıkh*, 118.

<sup>74</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi usûli'l-fıkh*, 4/118.

indiğinde, Kur'an doğrudan Sünneti neshedemez ancak birinci sünnetin dengi olan ikinci bir Sünnetle nesh olayı gerçekleşebilir.<sup>75</sup>

Usûl bilginleri Kur'an'ın Sünneti nesh etmesiyle ilgili vuku bulmuş bazı olaylar zikrederler. Biz bu olaylardan sadece üç tanesine yer vereceğiz.<sup>76</sup>

1. Önceleri namaz kılarken yüzler Beytü'l-makdis'e yöneltiliyordu, ancak "Artık yüzünü Mescid-i Haram'a çevir"<sup>77</sup> âyetiyle bu kible değiştirilmiştir. Bu âyet, namazda yüzlerin daha önce Mescid-i Haram'dan önce başka bir yöne (Beytü'l-Makdis'e) çevrildiğine işaret etmektedir. Bu uygulama Kur'an'da açıkça belirtilmemiştir ve söz konusu uygulama, zikredilen âyetle nesh edilmiştir.<sup>78</sup>

2. Ramazan ayında yatsı vaktinden sonra cinsel ilişkiye girilmesi yasaklanmıştı. Bu yasak, Kur'an'da açıkça belirtilmemektedir. Ancak, Kur'an âyetiyle<sup>79</sup> bu yasağın kaldırıldığı, yani bu uygulamanın nesh edildiği ifade edilmektedir.<sup>80</sup>

3. Hz. Peygamber, Hudeybiye Antlaşması uyarınca Müslümanları Medine'den Mekke'ye geri gönderme zorunluluğuyla karşı karşıya kaldı. Bu nedenle Ebû Cendel ve bir grup Müslüman, antlaşmaya uygun olarak Mekke'ye geri gönderildi. Bu sırada, Medine'ye gelen bir kadın sahâbî için "Eğer onların iman sahibi olduklarını bilerseniz, onları kâfirlere geri göndermeyin"<sup>81</sup>mealindeki âyet, Hz. Peygamber'in sünneti olarak kabul edilen antlaşmanın bazı hükümlerini geçersiz kıldı.<sup>82</sup>

İmâm Şâfiî'ye göre, namazın Kudüs'e doğru kılınması sadece sünnete dayanan sabit bir hüküm değildir, aynı zamanda bu hüküm Kur'an'da da bulunmaktadır. Bu bağlamda, buradaki olay, Kur'an'da aslı bulunan bir hükmün yine Kur'an tarafından nesh edilmesinden ibarettir. Bununla birlikte, Kâbe'ye doğru namaz kılınmasını emreden ayetler indiğinde, Hz. Peygamber derhal bunu uygulayarak, önceki hükmün nesh edildiğini sahâbîlere göstermiştir. Bundan dolayı, önceki hükmün Kur'an tarafından nesh edildiğini kabul etsek bile, neshin kendisi Peygamber'in sünnetiyle sabittir.<sup>83</sup>

Kur'an'ın Sünneti nesh etmesiyle ilgili söylenebilecek temel gerekçelerden biri ikisinin vahiy olduğudur. İkisinin vahiy ürünü olduğu kabul edildikten sonra Kur'an'ın Kur'an'ı nesh etmesi caiz olduğu gibi aynı şekilde Kur'an bir başka vahiy olan Sünneti de nesh

<sup>75</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ fî usûli'l-fıkh*, 119; Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 3/185. Bu açıklamalar için bk. Sahip Beroje, "İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", 58.

<sup>76</sup> Bu örnekler için bk. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*, 3/186.

<sup>77</sup> Kur'an Yolu (Erişim 17 Aralık 2023), el-Bakara, 144.

<sup>78</sup> Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/76; -Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fî aḥkâmi'l-uşûl*, 431; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/99.

<sup>79</sup> Kur'an Yolu (Erişim 17 Aralık 2023), el-Bakara, 2/187.

<sup>80</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*, 3/186

<sup>81</sup> Kur'an Yolu (Erişim 17 Aralık 2023), el-Mümtehine, 60/10.

<sup>82</sup> Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille fî'l-uşûl*, 245; Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 2/77.

<sup>83</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 123-124; Şeserî, *Şerhu Risâleti li İmâm Şâfiî*, 90.

edebilir.<sup>84</sup> Diğer taraftan zikredilen örneklere dayanılarak İmâm Şâfî'nin yukarıdaki açıklamalarına karşılık şöyle bir cevap verilebilir. İhtimaller üzerine kaide kurulmadığı gibi bu düşünceye göre ayrıca Kur'an ayetlerinin tümünün arasında nasîh-mensûh ilişkisi kurulur ve böylece hükümleri hakkında kararsız kalınmış olur. Bu durum ayetleri tatil eder. Dolayısıyla birtakım vakıf olunmayan tevellere girişmeden zahire göre nâsîh-mensuh ilişkisinin kurulması ve öylece hüküm vermek daha sağlıklıdır.<sup>85</sup>

Kur'an'ın Sünneti nesh edebileceğinin iki yolla açıklanacağını savunan Ebü'l-Hüseyn Basrî (ö. 436/1044), bu iki yolun Allah'ın kudreti ve hikmeti bakımından olacağını belirtir. Kudret açısından bakıldığında Allah dilediği her türlü söylemi getirebilir. Yeni hükümler getirebilir ve kelime seçimlerini değiştirebilir. Bununla birlikte, hikmet açısından değerlendirildiğinde, nesh yapılması, Hz. Peygamber'e karşı ilgisizlik duygusu oluşturabilir ve Allah'ın Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği şeyden hoşnut olmadığını ima eder. Bu da insanlar arasında Hz. Peygamber'e karşı bir soğukluk yaratabilir. Bâsrî'ye göre hikmet açısından bu açıklamalar geçersizdir. Çünkü nesh kavramı, yeni bir şeyin ortaya konması anlamına geldiği için, Hz. Peygamber'e karşı ilgisizliği ima etmez. Dahası, Allah Hz. Peygamber'in Sünnetinden hoşnut olmasaydı, başlangıçta bunu devam ettirmezdi. Dolayısıyla Kur'an, belirli bir fayda için Sünneti nesh edebilir. Bunun başka şekillerde yorumlanmasına gerek yoktur.<sup>86</sup>

İmâm Şâfî, “bir şey ancak kendi dengiyle nesh edilebilir” prensibinden hareketle Kur'an'ın Sünneti nesh edemeyeceğini savunur. Ona göre Kur'an'ın Sünneti neshedebilmesi için Hz. Peygamber'in yürürlükteki Sünnetin ortadan kaldırıldığını ve yerine başka bir Sünnetin geldiğine dair beyanı olmalıdır. Bu şekilde ancak Kur'an Sünneti nesh edebilir. Aksi takdirde, Kur'an Sünnetin dengi olmadığından ve Sünnet Kur'an'ın beyanı konumunda olduğundan Kur'an Sünneti nesh edemez.<sup>87</sup>

İmâm Şâfî'nin bu görüşünü Hz. Peygamber'in dönemiyle sınırladığımızda, bu konuda bir sorun ortaya çıkmaz. Çünkü Hz. Peygamber, Sünnete muhalif bir âyet geldiğinde bunu ya fiili ya da kavli olarak düzeltmiştir. Ancak Sünnetleri koruma düşüncesiyle savunduğu bu görüşü takdir edilecek bir pozisyonda olsa da İmâm Şâfî'nin Kur'an'ın Sünneti nesh edemeyeceği görüşünü sonraki dönemler için savunduğunda iki açıdan sorunlu olabilir:

Birincisi Hz. Peygamber'in Sünnetleri sadece rivayet yoluyla değil, aynı zamanda uygulama yoluyla da geldiği bilinmektedir. İmâm Şâfî, âhâd yolla gelen hadisin reddedilmesinin önüne geçmek için herkesi ilgilendiren bir konuda (umûmü'l-belva) bir

<sup>84</sup> Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/185.

<sup>85</sup> Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 241; Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmi'l-uşûl*, 425.

<sup>86</sup> Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 1/423.

<sup>87</sup> Şâfî, *er-Risâle*, 108-109; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhi't fi usûli'l-fikh*, 4/119. Bu konuda Şâfî âlimlerinden Cüveynî oldukça sert bir şekilde isim vermeden Şâfî'yi eleştirmiş, Gazzâlî ise kiblenin değiştirilmesi örneğini vererek Kur'an'ın Sünneti nesh ettiğini dolayısıyla Şâfî'nin görüşüne katılmamıştır. Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh* (Katar: Cami'atü'l-Katar, 1399), 2/1308; Gazzâlî, *el-Müstafâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/99.

hadisin birden fazla yolla rivâyet edilmesini gerekli görmez. Ancak Kur'an'ın Sünneti nesh edemeyeceği düşüncesini mutlaka bir rivayetin gelmesine bağladığı görülmektedir. Halbuki Sünnet uygulama yoluyla da vârid olmuştur. Dolayısıyla Kur'an Sünneti ancak başka bir sünnetin desteğiyle nesh edebilir düşüncesi yerinde değildir. İkinci olarak Kur'an'ın Sünneti ancak başka bir Sünnetin desteğiyle nesh edebilir düşüncesi birinci düşüncesiyle çelişmektedir. Şöyle ki; İmâm Şâfiî'nin Sünnet, Kur'an'ı neshedemez ancak Kur'an'dan bir âyetin desteğiyle nesh olayı gerçekleşir anlayışına göre Sünnet âtil olmaktaydı. Ancak Kur'an'ın Sünneti neshi meselesinde destekleyici delilin Sünnet olması Sünneti etkili kıldığı gibi bir yönüyle de başka bir Sünnet ortadan kaldırılmaktadır.

Buna ek olarak, Kur'an ile Sünnetin birbirlerine uyumlu olması gerektiği düşüncesiyle bu görüşlerin ortaya atıldığı görülmektedir. Kur'an'ın Sünneti veya Sünnetin Kur'an'ı neshetmesi meselelerinde, vahiy metlûv ve gayri metlûv söz konusu olduğundan, her halükârda beyan edici olan Hz. Peygamber olduğundan, zaten bir problem oluşmadığı gibi Hz. Peygamber'e mübeyyinlik vasfı yüklendikten sonra bir çelişki de söz konusu olamaz. Sonraki dönemler için İmâm Şâfiî'ye göre başka bir Sünnetin desteğiyle ancak Kur'an Sünneti nesh edebilir. Ancak bize göre teâruz halinde Kur'an'ın Sünneti nesh etmesiyle ilgili uzlaştırma yolu bulunmadığı takdirde neshten başka bir çıkar yol bulunmamaktadır. Burada Sünnetten bir delil aramanın bir manası bulunmamaktadır. İlla bir delil aranacaksa bu Sünnetten olabileceği gibi âyet ve hadisin vürûdündeki zamana bakılması de burada delil olabilir.

### Sonuç

İmâm Şâfiî'nin nesh anlayışı, hükmü ortadan kaldırma/iptal üzerine odaklanmıştır ve temel endişesi, nesh kapısının kayıtsız bir şekilde açılmasının bazı problemlere yol açabileceğidir. Özellikle, Sünnetin zayıflaması endişesi bu çekincesinin temelini oluşturur. Kur'an ve Sünnet arasında teâruz olduğunda, İmâm Şâfiî'nin her iki kaynaktan da delil araması metot olarak doğru görünebilir. Ancak bizim perspektifimize göre, Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi için Kur'an'dan delil aramak yerine, Sünnetten delil aranması daha makul bir yaklaşım olabilir.

Kur'an'ın Sünneti nesh etmesi vakia olarak karşımıza çıktığında, bu durumda bir problem görmemekteyiz. Hz. Peygamber'in dönemiyle ilgili olarak da Sünnete muhâlif bir âyet geldiğinde Hz. Peygamber'in âyetin gereği olarak mevcut sünnetini ya fiili ya da kavli olarak düzelttiğine dair birçok örnek bulunmaktadır. İmâm Şâfiî'ye göre, sonraki dönemlerde Kur'an'ın Sünneti ancak başka bir Sünnetin desteğiyle nesh edebilecektir. Ancak bizim görüşümüze göre, Kur'an ve Sünnetin teâruz etmesi durumunda uzlaştırma yolu olmadığı takdirde, neshten başka bir çözüm yolu bulunmamaktadır. Eğer bir delil aranacaksa, bu Sünnetten olabileceği gibi, âyet ve hadisler arasındaki zaman açısından öncelik sonralık durumlarına bakılmalıdır.

Sonuç olarak İmâm Şâfiî'nin nesh düşüncesiyle ilgili ileri sürdüğümüz bu görüşler kendi kanaatimizden oluşmakta ve bir okumadan ibarettir. Bunun tam aksi görüşler de dile getirilebilir. Biz burada sadece nesh düşüncesini İmâm Şâfiî üzerinden bir krtik yapmaya çalıştık. Şüphesiz bu düşünceler bizi bağlar ve her türlü eleştiriye açıktır.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Mehmet Nezir Ceylan

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

### Kaynakça

- Abbâdî, Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım. el-Âyâtü'l-beyyinât. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Âmidî, Seyfüddîn. el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm. 4 Cilt. Riyad: Darü's-Samî, 2003.
- Aslan, Mehmet Selim. "Klasik Dönem Fıkıh Eserlerinde Neshin İmkân Ve Vukuu Meselesi". EKEV Akademi Dergisi 21/72 (Güz 2017), 143-161.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân. İhkâmü'l-fuşûl fi aḥkâmi'l-uşûl. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Bakkal, Ali. "İmâm Şâfiî'de Nesh Anlayışı". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1997), 109-132.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyîb. el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk, 1964.
- Beroje, Sahip. "İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (2007), 53-82.
- Cefîm, Na'man. "Taḥrîrû ra'yü'l-İmâmü's-Şâfiî fi'n-neshi beyne'l-Kur'anî ve's-Sünneti". Mecelletü'l-havâdis ve dirâseti'l-Kur'aniyye, 62-89.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. el-Fuşûl fi'l-uşûl. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-islamiyye, 2. Basım, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. Tâcü'l-luğa ve şîḥâhu'l-'Arabiyye (eş-Şîḥâh). Beyrut: Darü'l-'Alem lil Melayîn, 1990.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli. el-Burhân fi uşûli'l-fıkh. thk. Abdulâzîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: Cami'atü'l-Katar, 1399.
- Çakır, Fatma. "İmâm Şâfiî'nin Nesih Anlayışına Yönelik Eleştirilerin Usul İlmi Açısından Analizi". İlahiyat 4 (Haziran 2020), 5-20.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah. Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Dâvûd Süleymân es-Sicistânî, es-Sünen, thk. Şuayb el-Arnaût, 7 Cilt. Dimaşk: Darü'r-Risale'l-Alemiyeye, 2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. Uşûlü'l-fıkh. Kahire: Darü'l-Fikri'l-'Arabi, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 Cilt. Medine, 1413.
- Hasan, Ahmad. Mehmet Paçacı. "Nesh Teorisi 1/3 (Ocak 1987)", İslam Araştırmalar Dergisi 1/3 (Ocak 1987), 105-109.
- Hudarî, Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî. Uşûlü'l-fıkh. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâreyyeti'l-Kübrâ, 6. Basım, 1969.
- İbn Berhân, Ebü'l-Feth. el-Vüşûl ile'l-uşûl. thk. Abdulhamid Ebû Züneyd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1984.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. Lisânü'l-'Arab. 13 Cilt. Beyrut: Darü's-Şadr, 1968.
- İsfehânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn. Beyânü'l-Muḥtaşar=Şerḥu Muḥtaşarı İbni'l-Ḥâcib. 3 Cilt. Mekke, 1986.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen, el-Muḡnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl 20 cilt. Kahire: Matbaatu Dari'l-Kütüb, 1963.
- Koca, Ferhat. "Nesih". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/582-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koçkuzu, Ali Osman. Hadiste Nâsîh Mensûh Meselesi. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. Edebü'l-kâdî. thk. Yahya Hilâl es-Sırhân. 2 Cilt. Bağdat: Matbaa'tü'l-'Asânî, 1972.
- Nuklî, Usâmeddîn İbrahim. en-Nesh inde'l-Usûliyyîn. Dirâsetü'l-Mukarene, ts.
- Okuyucu, Nail. "Şâfiî'nin Kaynak İçeriği Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri". İslam Araştırmalar Dergisi 43 (Ocak 2020), 1-44.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. Kitâbü Mesâ'ilü'l-ljilâf fi uşûli'l-fıkh. Marsilya, 1992.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. Kavâtrü'l-edille fi'l-uşûl. thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmi. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn. Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'uḡûl. thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Bağdat: Vezeratü'l-Evkâf ve's-şuûni'd-Diniyye, 1987.
- Serahsî, Ebû Bekr. Uşûlü'l-fıkh (Uşûlü's-Serahsî). thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-mâ'rife, 1973.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn. Cem'ü'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkh. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. er-Risâle. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1939.
- Şeserî, Sa'd b. Nâsır b. Abdulazîz. Şerḥu Risâleti İmâm Şâfiî. Riyad: Dârü Küñüz Eşbeliya, 2020.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. el-Lüma' fi uşûli'l-fıkh. thk. Abdülkadir Hatib Hasenî. Beyrut: Darü'l-Kattaniyye, 2. Basım, 2013.



- Şîrâzî, Ebû İshâk. et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkh. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşık: Darü'l-Fıkr, 1980.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. Şerhu'l-Lüma'. thk. Abdülmecid Türki. Beyrut: Daru'l- Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Ümütli, Mehmet. "Hicrî V. Asır Hanefî Fıkıh Usulü Çevresinin Nesih Algısı - Debûsî Örneği". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/11 (Haziran 2019), 147-168.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid. Bezlü'n-nażar fî'l-uşûl. Kahire: Mektebetü't-Turâs, 1996.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım. Esâsü'l-belâĝa. thk. Muhammed Basîl. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zengin, Ali Galip. "Kur'ân'da 'Nesh Problemine' Eleştirel Bir Yaklaşım". İslam Araştırmalar Dergisi 14/1 (2001), 49-67.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. el-Baĝrû'l-muĥîţ fî uşûli'l-fıkh. 6 Cilt. Kuveyt: Darü'l-Kûfe, 2. Basım, 1992.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 1, 2024, ss. 46-69/ Volume: 8, Issue: 1, 2024, pp. 46-69

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

# FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KAYNAĞI VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

**Muhammed Enes DEMİR**

Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri  
Anabilim Dalı, Ankara  
PhD. Candidate, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Graduate School of Social Sciences, Department of Philosophy and  
Religious Sciences, Ankara/Turkey  
[menesdemir@gmail.com](mailto:menesdemir@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-7865-669X](https://orcid.org/0000-0001-7865-669X)  
[ror.org/05ryem72](https://ror.org/05ryem72)

## Öz

Tüm diskürsif bilginin istinat ettiği ilk bilgilerin nereden ve nasıl kazanıldığı felsefi bakımdan önemli bir inceleme konusudur. Çalışmada öncelikle ilk Müslüman sistem filozofu olan Fârâbî'nin ilk bilgilerin kaynağı konusundaki düşünceleri ele alınarak bir kanaate ulaşılmaya çalışılmıştır. Ardından, İngiliz empirizminin kurucularından John Locke'un, skolastik düşünceye karşı çıkararak geliştirdiği doğuştan ideler kabulüne yönelik eleştirileri incelenmiştir. Ayrıca filozofun bilgi felsefesinin genel bir tasviri verilmiştir. Elde edilen bulgular üzerinden iki filozofun konuya dair görüşlerinin bir karşılaştırması yapılmıştır. Sonuç olarak; her iki filozofun da bilginin malzemelerinin duyumdan geldiği konusunda benzer düşündüğü ve insanda doğuştan bilgi bulunduğunu kabul etmediği tespit edilmiştir. Ancak Locke'ta bilgi edinimi dış bir sebebe değil, bireye bağlanırken Fârâbî'ye göre ilk makullerin husulü için Faal Akl'a ihtiyaç vardır. Bu nedenle, aşkınsal bir yan olarak, Fârâbî'de duyumla başlayan bilgi edinme süreci Faal Akl ile ittisale uzanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Fârâbî, John Locke, İlk Bilgiler, Bilginin Kaynağı, Doğuştan Bilgi.

## AL-FÂRÂBÎ ON THE ORIGIN OF FIRST PRINCIPLES AND THE PROBLEM OF INNATE IDEAS: A STUDY IN COMPARISON WITH JOHN LOCKE

### Abstract

Where and how the first principles were obtained on which all discursive knowledge is based is an important philosophical investigation. In the study, an attempt was made to reach an opinion by first discussing the thoughts of Al-Fârâbî, the first Muslim system philosopher, concerning the origin of the first principles. Then, the criticism of John Locke, one of the founders of English empiricism, regarding the presumption of innate ideas, which he developed in opposition to scholastic thought, were examined. Additionally, a general description of the philosopher's philosophy of knowledge is given. A comparison of the two philosophers' views on the subject was

Geliş Tarihi: 14.02.2024

Doi: [doi.org/10.52115/apjir.1437232](https://doi.org/10.52115/apjir.1437232)

Kabul Tarihi: 13.04.2024

## FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

made based on the findings. In conclusion; It has been determined that both philosophers think alike that the materials of knowledge come from sensation and they don't accept that humans possess innate kölede. However, while in Locke the acquisition of knowledge is attributed to the individual, not to an external cause, according to of Al-Fârâbî, Active Intellect is needed for the occurrence of the first intelligibles. For this reason, as a transcendental aspect, the process of acquiring knowledge, which begins with sensation in Al-Fârâbî, extends to the conjunction with the Active Intellect.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Al-Fârâbî, John Locke, First Principles, Origin of Knowledge, Innate Ideas.

**Atf / Cite as:** Demir, Muhammed Enes. "Fârâbî'de İlk Bilgilerin Kaynağı ve Doğuştan Bilgi Sorunu: John Locke ile Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Apjir* 8/1 (Nisan 2024), 46-69.

### Giriş

Gorgias'a atfedilen ünlü "Hiçbir şey yoktur, olsa bile bilemezdik, bilseydik de başkalarına bildiremezdik." sözü eğer doğruluk değeri yüklenmeye elverişli olma iddiasındaysa -ki aksi halde anlamlı bir şey söylenmiş olmayacaktır- o halde yetişkinlikte önerme formunda kendini açığa vuran insan bilgisinin, şüphecisi ve agnostik en temel yargıda bile kendini ifşa ettiğini söylemek gerekecektir. İnsanın kendi bilgisinin imkânını ve geçerliliğini sorgulaması, bir bakıma bu bilginin imkânını ve geçerliliğini gerektirmektedir. Öyleyse doğduğu kaynaktan çıktıktan sonra, sorgulanma imkânının bizatihi kendisini zorunlu kıldığı bilginin incelenmesine bu kaynaktan başlamakta daha uygun bir çare yok gibidir. Zira kaynak itibarıyla yapılan bir incelemeyle bilginin nasıl kazanıldığı meselesi vuzuha kavuşturulmadıkça, birçok tartışma bitmek bilmeyen bir surette vakit almaya devam edecektir.

Düşünce bizi kaçınılmaz olarak her bilginin kendinden önceki bir bilgiye dayandığı fikrine götürmektedir. O halde teselsüle düşülmemesi için dünyaya gelenin bazı ilk bilgilere zaten sahip olduğunu mu kabul etmeliyiz? Anne karnına düşende, daha ilk düştüğü anda, bilgi var mıdır ve insan ilk bilgileri nasıl elde eder?

Bilindiği gibi, *Menon* diyalogunda Platon, Sokrates'in ağzından erdemin tanımına ilişkin bazı sorular sormaktadır. Ancak erdemin ne olduğuna ilişkin tartışma uzar. Böylelikle konu epistemolojik araştırmanın imkânına taşınır ve Menon paradoksu olarak bilinen formülasyon yapılır: "...tam olarak bilmediğin bir şeyin ne olduğunu bir şekilde arayacağımı mı söylüyorsun? Ne şekilde tasarlandığını bilmediğin bir şeyi mi arayacaksın? Ya da eğer ona rastlarsan bilmediğin şeyin o olduğunu nereden bileceksin?"<sup>1</sup> Bilgi elde etmek için önceki bir bilginin lüzumunu düşündüren bu sorgulama bir yönden bilginin kaynağına ilişkin bir tartışma olarak da mülahaza edilebilir. Mutlak olarak bilmenin imkânı bağlamında bu paradoksa Platon bir çözüm olarak ünlü anamnesis (ἀνάμνησις) fikrini öne sürmüştür. Problemi önemseyen Aristoteles hemen *İkinci Analitikler*'in girişinde bu konuya temas eder ve adı geçen eserin sonunda epagoge (ἐπαγωγή) ile akıl (νοῦς) kavramları üzerinden bizde ilk tümellerin ve ilkelerin nasıl oluştuğunu anlatır.

<sup>1</sup> Platon, *Menon*, çev. Özlem Sinal Bayoğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 43.

Gerek bu problem gerekse de bilginin kaynağı konusu daha sonra çeşitli biçimlerde Meşşâî filozoflar tarafından da ele alınmıştır.

Bu çalışmada öncelikle, ilk Müslüman sistem filozofu olması hasebiyle Fârâbî'nin (öl. 950) insanın ilk bilgileri konusundaki düşüncelerini inceleyip bir kanaate ulaşmaya çalışacağız. Ardından, İngiliz filozof John Locke'un (öl. 1704) skolastik dogma olarak görüp karşı çıktığı doğuştan ide fikrine yönelik eleştirilerine değineceğiz. Ayrıca, filozofun bilgi felsefesinin genel bir tasvirini vereceğiz. Locke'un bu kapsamda önemi, Avrupa Yakın Çağ'ında bilgi kazanımını duyulurlar ile duyusal idrake bağımlı zihinsel işlemlerden ibaret bir çerçevede yeniden ele alması ve böylelikle felsefenin sonraki istikametinde pay sahibi olmasıdır. Son olarak, iki filozofun konuya dair görüşlerinin bir mukayesesini yapacağız.

### 1. Fârâbî'de İlk Bilgilerin Kaynağı ve Doğuştan Bilgi Sorunu

Fârâbî *Kitâb'ul-burhân*'da bilgileri<sup>2</sup> iki sınıfa ayırmaktadır: tasdik ve tasavvur. Bilgi kavram ve tasarım düzeyinde bulunuyor, olumlu ya da olumsuz bir hüküm bildirmiyorsa tasavvur adını almaktadır. Tasdik ise bir hüküm olup hükümde bulunulan şeyin zihin dışındaki varlığının, zihinde inanıldığı şekilde olduğuna itikat edilmesidir.<sup>3</sup> Tasdik, bir hüküm ifade etmesi nedeniyle doğrulanmaya ya da yanlışlanmaya elverişlidir. İtikat eğer dıştakinin zihindeki farklı olması asla mümkün olamayacak şekildeyse, o tasdik yakînî olmaktadır. Yakînî, eğer itikat edilen şey itikat edilen durumun hilafına olması hiçbir zaman mümkün olmayan bir tarzdaysa zarurîdir. Belirli bir zaman içinse zarurî olmayandır.<sup>4</sup>

Zarurî olan yakînî tasdikler kıyasla ya da kıyassız elde edilebilir. Ancak kıyasla elde edilenlerin öncülleri en nihayet kıyassız elde edilmiş tasdiklere dayanır. Adı geçen eserde filozof zarurî olan yakînî tasdiklerin tümel kısmını inceleme konusu yapmaktadır.<sup>5</sup> Eserin ikinci bölümünde burhân ve sınıflarını ele aldığı yerde Fârâbî, kıyassız elde edilmiş olan tümel öncülleri husulü tabîî olanlar ve tecrübeyle olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır.<sup>6</sup>

Fârâbî tabîî olarak elde edilen öncüllere “tabîî ilk öncüller” ya da “mebadiü'l-evvel” denildiğini belirterek bunlar için: “... [onların] nereden ve nasıl elde edildiğini bilmeksizin, herhangi bir zaman diliminde onları bilmediğimizi idrak etmeksizin, onların bilgisini elde etmeye yönelik bir istekte bulunmaksızın ve herhangi bir zaman dilimi içerisinde onları asla bir araştırma konusu yapmaksızın”<sup>7</sup> nitelemelerinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bunlar, nefsimizi kendilerini bilir halde bulduğumuz öncüllerdir: “...

<sup>2</sup> Fârâbî iki sınıfa ayırdığı bilgi için *Kitâb'ul-burhân*'da hem “el-marife” hem “el-ilm” tabirini kullanmaktadır. Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 1, 7. Bu çalışmada, kavramlar bakımından zikredilen kaynaktaki Arapça metin dikkate alınmıştır.

<sup>3</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 1.

<sup>4</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 3.

<sup>5</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 3, 4.

<sup>6</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 5.

<sup>7</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 5.

## FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

nefslerimizi, oluşumumuzun başlangıcından beri sanki onlarla birlikte yaratılmış buluruz, sanki onlar bizim için doğuştandır (غریبی) da onlardan yoksun kalamayız.”<sup>8</sup> demektedir.

Fârâbî'nin bu ifadeleri, nefsin bedenden önce var olmadığını kabul ettiği hatırdaki tutularak düşünülmelidir.<sup>9</sup> Diğer yandan, tabiî ilk öncüllerin nasıl oluştuğunun ve nereden elde edildiğinin mantığın inceleme konusu olmadığını düşündüğünden *Kitâb'ul-burhân*'da tafsilata girmedeği görülmektedir. Ancak bahis itibarıyla şu kısa açıklamaları yapar:

... Bu tümel öncüllerin büyük bir kısmından anlaşılmalıdır ki, o tümellerin dış dünyadaki varlıkları (ayanları) duyulurdur (mahsusattır). Bundan dolayı bir topluluk, onların duyulardan (histen) meydana geldiğini söylemiştir.

Burada görülmektedir ki, her ne kadar onlar duyu yoluyla meydana gelmişlerse de, tek başına duyular, onların tam olarak meydana gelişinde yeterli değildir. Çünkü bunlarla ilgili olarak kendimizi duyularımızla algıladığımız kadarıyla sınırlarsak -ki biz, onlara dair dış dünyada yalnızca sınırlı sayıdaki varlıkları duyumsamışızdır- bizde onlardan meydana gelenlerin tümel değil de tikel öncüller olması gerekir. Oysa biz onların tümel olarak meydana geldiğini ve böylece bu öncüllerin konuları hakkında hem duyumsadıklarımızı hem de duyumsamadıklarımızı kapsayan genel hükümler verdiğimiz görüyoruz. Bundan açığa çıkmaktadır ki, nefis, duyulurlarda onları duyumsadığımızdan daha fazla bir fiile sahiptir.<sup>10</sup>

Filozof ardından tabiî ilk öncüllerin: “... nasıl idrak edildiğine ve nefsin onları idrakinin, onların tikellerini duyumsamaksızın onlara özgü bir idrak mi olduğuna yoksa onların bilgisinin bizde ancak onların tikellerini daha önceden duyumsadığımızda mı meydana geldiğine aldirmayalım.”<sup>11</sup> demektedir. Zira değinildiği gibi Fârâbî'ye göre, bizatihi burhân araştırması açısından bunların bilinmesine ihtiyaç duyulmamaktadır. Ancak felsefedeki amaçlar açısından bu öncüllerin gerçekleşme yönlerinin bilinmesi de şarttır. Aksi takdirde “hiçbir şeyin bilgisine ulaşılmaması gerekir.”<sup>12</sup> Böylelikle filozofun, bu ilk bilgilerin kıyas konusu olan ve orta terimlere muhtaç öncüller için bir hareket noktası olduğunu, ancak burhânî ispata konu olmaksızın farklı bir vecihle doğruluklarının bilindiğini düşündüğü söylenebilir.

Tecrübe ile husule gelen öncüller ise, “az ya da çok tikellerini duyumsamaya yönelik bizdeki bir kasıt sayesinde söz konusu kesinliğin kendileri hakkında meydana geldiği tümel öncüllerdir.”<sup>13</sup> Buna göre, tabiî olarak husule gelen öncüller ile tecrübe ile husule

<sup>8</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 5.

<sup>9</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil* (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 125. Bu eserin filozofa nispeti tartışılmıştır. Bk. Mehmet Cüneyt Kaya, “Şükük Alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (Eylül 2012), 29-67.

<sup>10</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 5, 6.

<sup>11</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 6.

<sup>12</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 5.

<sup>13</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 6.

gelen öncüller arasındaki temel fark; ilkinde öncüllerin elde edilmesinde kasıt bulunmaması, ikincisinde ise bulunmasıdır. Esasen her iki öncül türü de dıştaki ayanların duyumuna dayanmaktadır. Çünkü değinildiği gibi Fârâbî, tabîi olarak husule gelen tümel öncüllerin büyük kısmından onların da “dış dünyadaki ayanlarının duyulur” olduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir. Diğer yandan Fârâbî, tecrübe ile husule gelen öncüller için zarurî bir yakîn oluşuncaya dek tikellerin tümünde ya da çoğunda araştırma yapılması gerektiğini düşünür. Ancak yine de bu tümevarım değildir. Çünkü tümevarımda tümel hükme dair kesinlik oluşmazken tecrübî öncüllerde oluşmaktadır. Fârâbî tecrübî öncüllere ulaşılırken, incelenen tikellerle sınırlı kalınmaksızın genel bir hüküm verildiğini vurgulamaktadır. Ancak bu genel hükmün nereden ve nasıl husule geldiği konusunu burhân bahisleri arasında ele almayacağını tekrarlar. Filozof tecrübî bu öncülleri “evailü'l-yakîn” olarak adlandırmaktadır.<sup>14</sup>

Görüldüğü üzere Fârâbî *Kitâb'ul-burhân*'da, burhânı kuran yetkin öncüller olmaları bakımından zorunlu ve yakînî tümel öncüllerle ilgilenmekte ve başlangıç noktasına, kıyasız ulaşılan tasdikleri yerleştirmektedir. Dolayısıyla buradaki inceleme açısından odakta tasdikî bilgi olmaları bakımından kıyasız ulaşılan öncüller yer alır. Bu nedenle de kıyasız ulaşılan öncüller tabîi ve tecrübî olmaları açısından tasnif edilmiş, tasdiklerin parçaları olan tasavvurlara yönelik bir araştırma yürütülmemiştir.

Fârâbî'nin tabîi ve tecrübî olarak husule gelen öncülleriyle ilgili izahlarından hareketle şöyle bir tabloya ulaşılmaktadır:

Soru	Tabîi ilk öncüller	Tecrübî ilk öncüller
1. Husulü için kasıt şartı var mı?	Hayır.	Evet.
2. Dış duyumdan mı alınmaktadır?	Evet. (Çoğunlukla).	Evet.
3. Duyumu önceleyebilir mi?	Belirsizlik var.	Hayır.
4. Tümel hükmün kesinliği için tüm tikellerin incelenmesi zorunlu mudur?	Hayır.	Hayır.
5. Tümel hüküm için duyum yeterli midir?	Hayır.	Hayır.

<sup>14</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 6.

## FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Muallim-i Sâ'nî'nin konuyla ilgili düşüncelerinin incelenmesinde, özellikle Tablo'daki 4. soruya ilişkin Muallim-i Evvel'in görüşlerine müracaat edilmesinde yarar bulunmaktadır. Aristoteles, tartışmalara da sebep olan bir pasajda şöyle demektedir:

Fasılsız (ἀδιαφόρων) olanlardan biri yer tutup [bir asker gibi] düzen aldığında, ruhta ilksel bir tümel (πρῶτον καθόλου) mevcut olur; çünkü sen tikelleri algılasan da algı tümellere (τοῦ καθόλου) dairdir, örneğin; insana, Kallias olarak insana değil. Daha sonra, parçasız (ἀμερῆ) ve tümel bir şeyde durulana kadar bunlar arasında yer tutup bir düzen alınır. Örneğin, belirli bir canlı, canlı düzen alana dek yer tutup düzen alır ve canlı da aynı şekilde bir başkasına değin. Böylece ilkleri (τὰ πρῶτα) epagoge (ἐπαγωγή) yoluyla bilmemiz zorunlu; zira duyu algısı da tümeli bu şekilde işler.

Gerçeği kavramamızı sağlayan zihinsel durumlardan bazıları her zaman doğrudur ve bazıları yanlışlığı kabul eder (örneğin, sanı (δόξα) ve muhakeme (λογισμός)-oysa burhânî bilgi (ἐπιστήμη) ile akıl (νοῦς)<sup>15</sup> her zaman doğrudur); ve akıl dışında hiçbir tür burhânî bilgiden daha kesin değildir. Yine, burhânî kıyasın ilk öncülleri (ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων) daha bilindiktir ve her burhânî bilgi diskürsiftir. Dolayısıyla ilk öncüllerin burhânî bilgisi olmayacaktır ve akıl dışında hiçbir şey akıldan daha doğru olamayacağına göre, ilk öncüllerin akılla kavranması gerek. Bu hem şu andaki araştırmamızdan hem de burhânî kıyasın ilkesinin kıyas olmaması gibi burhânî bilginin ilkesinin de burhânî bilgi olmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, doğru düşünmenin burhânî bilgi dışında tek türü akılsa, burhânî bilginin ilkesi akıl olacaktır. Dahası akıl ilkenin de kaynağı ve tüm bilginin nesnelere tamamı karşısında durumu bunun gibi.<sup>16</sup>

Bu pasajdan hemen önce Aristoteles, burhânın doğrudan bilinen ilk öncüllerinin burhâna konu olamayacağını söylemektedir. Ona göre bu öncüller, yeni bilgilerin elde edilmesinde kullanıldıklarından bilgi niteliğine sahip olmalıdırlar. Burhânla elde edilen bilginin ilkeleri olmaları bakımından ondan daha iyi bilindiklerinden, bizde (doğuştan) var olup gizlenmiş de olamazlar. Eğer bizde hiç var olmayan şeylerse bu durumda da yeni bilgilerin elde edilmesi mümkün olmayacaktır. Bu noktada Aristoteles, felsefî sistemine

<sup>15</sup> Bu pasajda, kıyasın başlangıç öncüllerinin yaslandığı bir kaide olarak teklif edilen "nous" kavramı, Türkçeye us dışında genellikle sezgi ve sezgisel akıl olarak çevrilmektedir. Bu tercih sezginin (intuition), bedihî (self-evident) ve aracısız (kıyassız veya ortam terimsiz) bilgi anlamına bağlı görünmektedir. Ancak sezgi karşılığının modern zihinde anakronik çağrışımlara yol açacağı dikkate alınmalıdır. Burada nous'un bir kuvve mi bir meleke mi olduğu konusu da tartışılmıştır. Yine bir başka tartışma konusu da epogoge'nin ne tür bir tümevarımı ifade ettiğidir. Tartışmalar için örneğin bk. Mehmet Ali Sarı, "Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine", *Kaygı* 16 (Nisan 2011), 123-131; Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler: İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 76-84. Son zikredilen eserde epogoge için "kavramsal tümevarım" karşılığı kullanılmıştır (s.24).

<sup>16</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 74; a.mlf., *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 80; a.mlf., *Posterior Analytics*, çev. Jonathan Barnes (Oxford: Clarendon Press, 1993), 74; a.mlf., *Ἀναλυτικά*, nşr. William David Ross (Oxford: Clarendon Press, 1949), (100b-17); Massachusetts Institute of Technology (MIT), "The Internet Classics Archive: Posterior Analytics" (Erişim 25 Mayıs 2023). Pasajın tercümesi zikredilen kaynaklar eşliğinde ilk kaynaktan hareketle yeniden üretilmiştir.

uygun bir şekilde, bizde kuvve ve kapasite halinde bir zihinsel keyfiyet bulunduğu sonucuna varır. Aristoteles, bunun burhândan ve ilk öncüllerden üstün olamayacağını da belirterek söz konusu kuvvenin tüm canlılarda mevcut olan (duyusal) algılama olduğuna karar verir. Ancak algı verileri tüm hayvanlarda saklanmamaktadır. Saklayabilenlerin bir kısmında logos meydana gelir. Yinelenen hatıralar sayesinde ise tecrübe oluşur. Çokta tecrübe edilen birlik, tümellerin ve dolayısıyla sanatın ve burhânî bilginin ilk öncüllerinin kazanılmasını sağlar.<sup>17</sup>

Bu izahlar üstteki pasajla birlikte düşünüldüğünde Aristotelesçi epagoge'nin, ilk duyumsanan tikellerde içkin ilksel tümel anlamlardan (πρῶτον καθόλου), ilk tümellere (fasillara bölünemeyen yakın türlere, ἀδιαφόρων), oradan en genel tümellere (ἀμερῆ) ve ilk öncüllere (ἀρχαί), dolayısıyla tümel ve ilke olarak bilginin ilklerine (τὰ πρῶτα) değin süren zihinsel ve aklı işlemlerin esasen yönünü ve faaliyet tarzını (özelden genele) vurgulamakta olduğu görülmektedir. Zira bilkuvve olan duyum dıştaki tekilerin etkisiyle bilfiil hale gelmekte<sup>18</sup> ve yinelenen duyu algılarının muhafazasıyla tecrübe oluşmaktadır. Böylelikle tekilerden alınan ilk tümellerin kaplamı artarak daha yüksek tümellere ve daha genele doğru bir zihinsel işlem cereyan etmektedir. Duyum böylelikle tümelleri zihne ne tarzda işliyorsa, nous'un bizatihi doğruluğunu kendine dayanarak bildiği ilk öncüllere de insan epagoge yoluyla ulaşmış olmaktadır. Çünkü "bilgi tümele dairdir"<sup>19</sup> ve tümel tasavvurlar oluşmadan burhânın ilk öncüllerine ulaşılması mümkün değildir.<sup>20</sup> Aristoteles'in buradaki düşüncesi açısından tümellerden ilk öncüllere geçişle ilgili bir noktanın tekraren vurgulanması amacıyla şöyle de söylenebilir: Duyusal idrake dayalı tecrübe yoluyla açığa çıkan tümelliği içkin anlamların tümel makuller haline gelmeleri ve terkibe konu olmakla birlikte birer makul olarak bedihî öncüller suretinde kavranmalarının ilkesi bizatihi nous'tur. Böylelikle de bu öncüllerin doğruluğunun garantörü nous'tur. Zira nous kendisinin de ilkesidir ve bu seviyede yanlışlığa yer yoktur.

Bir tümele ulaşırken tüm tikellerin kuşatılmamasına rağmen epagoge'nin ilk öncüllerin sahip olması gereken kesinlik niteliğini nasıl sağladığı açık görünmeyebilir. Fârâbî'nin üstte zikredilen tecrübe ve tümevarım<sup>21</sup> ayrımı, Aristoteles'in epagoge'sine dair zikredilen müphemliği gidermek için yapılmış bir ayrım olarak değerlendirilebilir. Fârâbî'nin soruna bir çıkış temin edip edemediğini anlamak için ilkin *Kitâbu'l-hurufta* yer alan aşağıdaki pasajlara başvurulabilir:

<sup>17</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 73.

<sup>18</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 120, 121.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 443.

<sup>20</sup> Bahse konu pasajın ve pasajdaki kavramların çeşitli veçheleriyle detaylı olarak tartışılması gerekmektedir. Eleştirel açıdan ise özellikle zihnin tümel olması bakımından suretlere nasıl mekân olabildiğinin, duyusal suretlerden makule geçişte Kantçı şemalara benzer bir vasitanın gerekip gerekmediğinin irdelenmesi önemlidir. Burada incelememizin sınırlarına riayet ederek konuya dair uzun bir tartışmaya girmedik.

<sup>21</sup> Fârâbî'nin tecrübeyi tümevarımdan ayırması Aristoteles'in *Metafizik*'inden de (Büyük Alfa, 980b) izlenebilmektedir.



## FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Meydana gelen ilk makul, duyulur nesnenin makulüdür. Bununla birlikte kaynağı duyulurlar olmayan makullerin makulleri varsa da bu, ilk baştan beri bize açık değildir. Yine söz konusu makuller müfrettir ve müfret, mürekkepten önce gelir.

Yine nefste duyulurlardan meydana gelen bu makuller[e]... nefste olmaları bakımından birtakım eklentiler (levahik) ilişir. Bu eklentiler bir kısım makullerin cins olmasını, bir kısmının tür olmasını ve bir kısmının diğerleriyle tarif edilmesini sağlar. ... Makuller nefste meydana geldikten sonra onlara eklenen bu şeyler de makul şeylerdir, fakat bu şeyler, nefste duyulurların misalleri olarak meydana gelen veya duyulurlara istinat eden yahut nefsin dışında bulunan şeylerin makulleri olan makuller değildir. İşte bunlara ikinci makuller denir.<sup>22</sup>

Bahsin devamında Fârâbî, birinci makullere ilişenlerin ikinci makullere de ilişeceğini, böylece de örneğin bir şeyin makulünün, makulün makulü haline, onun da makulün makulünün makulü haline geleceğini, nihayet bu silsilenin sınırsızca uzayacağını ifade etmektedir. Ancak filozof, her bir eklentide onları kuşatan şeyin tek bir türden olması sebebiyle, bu durumun bilgiye engel olmadığını ve sınırsız kuşatmaya gerek bulunmadığını vurgular. Fârâbî'ye göre: "Nitekim insan anlamının ve bu anlam olması bakımından ona eklenenlerin (bilinmesi), ister sınırlı ister sınırsız olsunlar bütün insanların ve insanı insan yapan her şeyin bilinmesi demektir."<sup>23</sup> Buradaki izahlar tecrübe ve tümevarım ayırımına ilişkin bir konuya yönelik olmamakla birlikte, soruna dolaylı yoldan katkı sağlamaktadır. Zira Fârâbî'nin ancak akli bir icraat olmak bakımından makulün edinildiğini ve makullere tümelliğin nefste bulunmaları ve sırf makul olmaları bakımından iliştiğini düşündüğü görülmektedir. Ayrıca, makul ile ona ilişenlerin bilinmesinin (yani birinci ve ikinci makulün) dıştaki tekil örneklerin tümünü kuşatmaya ihtiyaç bırakmadığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Böylelikle de duyularla nefse gelen malzeme bir defa müfret bir makul olarak kavrandığında, ona tümellik işecek ve tür, cins ve mahiyet bilgisi elde edilecektir. Müfret makul, aşağıda ele alınacağı üzere, filozofa göre soyutlama (intiza) ve feyz yoluyla kazanıldığından, tecrübeye konu olan tikellerin sayısının azlığı ya da çokluğu kesinliği etkilemeyecektir. Burada kesinliği etkilenen şeyler, tikel bilimlerde incelenen konulara ilişkindir. Yeni tekil örneklerin tecrübe edilmesi muhtemel olduğundan, bu bilimlerde kullanılan tümevarım kesinlik temininden uzak kalmaktadır. Bu nedenle her iki filozof da bilginin ilklerini veren tecrübeyi ve epagoge'yi özel olarak ele almakta ve kesinlikten uzak tümevarımdan ayırmaktadır.

Vurgulanması gereken bir başka husus ise; Aristoteles'in en genel tümellere giden bu işlemi mebdet itibarıyla duyu algısına dayandırırken açık ifadeler<sup>24</sup> kullanmasına karşın,

<sup>22</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 24-27.

<sup>23</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf: Harfler Kitabı*, 26, 27.

<sup>24</sup> Ancak Fârâbî, Aristoteles'in bu konuda net bir görüşe sahip olmadığı anlamına gelen ifadelerde bulunur. O'na göre Aristoteles İkinci Analitikler'de akıl ile: "hiçbir şekilde kıyasa başvurmadan, sadece doğuş ve yaratılıştan veya çocukluktan gelen ya da nereden ve nasıl geldiği bilinmeyen, doğru, zorunlu ve külli

Fârâbî'nin üstte değinilen yetersiz açıklaması nedeniyle yol açtığı belirsizliktir. Tablo'da, üçüncü sorunun cevabında bu belirsizlik kaydedilmişti. *Kitâb'ul-burhân*'daki ifadelerle göre, Fârâbî'nin duyumu önceleyen hiçbir tabîî ilk öncül kabul etmediği kesin bir şekilde söylenememektedir. Aksine, tabîî ilk öncüllerin “büyük kısmının ayanları duyulur” olan tümeller içerdiğini belirttiği nazara alındığında, az sayıdaki tümele doğuştanlık atfetmeye açık olduğu savunulabilir.<sup>25</sup> Fakat tabîî ilk öncülleri nitelerken açık bir şekilde onların doğuştan olduğunu da söylememekte, takribî bir ifadeyi (“sanki şöyle ve şöyledirler” demeyi) tercih etmektedir. Tablo'daki üçüncü soru bu aşamada tabîî ilk öncüller açısından cevaplanmayı beklemekte olup bu konuya tekrar temas edilecektir.

Fârâbî, *Şerâitu'l-yakîn* adlı eserinde kendisiyle ve kendisinden yakîn hasil olan bilginin zatî olması gerektiğinden söz ettikten sonra şöyle demektedir:

Bu yakînî bilgi felsefede ve bütün nazari ilimlerde kullanılan ve onlarda bulunan yakînî bilgidir. Bu yakînî bilgi hiçbir zaman kıyas yapmakla elde edilen bir bilgi değildir, başka bir yakînî bilgiye muhtaç olmadan kendi kendine hasil olmuştur. O tabiat ve zaman bakımından önce gelen bir yakînî bilgidir. Bu yakînî bilgi, mesela nazari bilginin ilk ilkelerinde olduğu gibi “ilk makuller” demek olan öncüller hakkındaki yakînî bilgidir. Bir kıyastan hasil olmamıştır. Kendisinden daha önce gelen yakînî bilgi olmayan bir yakînî bilgidir.<sup>26</sup>

Bu pasaj, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'indeki: “Dolayısıyla ilk öncüllerin burhânî bilgisi olmayacaktır ... ve ilk öncüllerin akılla kavranması gerek”<sup>27</sup> ifadesinin tekrarı ve şerhi mesabesinde. Buradaki anlamıyla “ilk makuller” hakkında *Fusûlu'l-hamse* adlı eserinde Fârâbî şöyle demektedir: “Bunlar, ruhumuzda bilgilerinin sanki başlangıçtan beri yaratılmış olarak bulduğumuz ve ilk bakışta bizde nasıl ve nereden meydana geldiklerini bilmeden, haklarındaki yakînî bilgiyi ve hiçbir zaman olduklarından başka türlü olmalarının ne caiz ne de mümkün olmadığını yaratılıştan bildiğimiz şeylerdir. Mesela, her üçün tek sayı, her dördün çift sayı olduğu ... gibi diğer şeyler.”<sup>28</sup> *İhsâu'l-ülûm*'da haklarında yanılmanın mümkün olmadığı makullerden bahsederek bunlara dair: “...

önergelerin insana sağladığı bilgiyi” kastetmiştir. Fârâbî, *Risâle fi meânî'l-akl* (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 129. Buradaki aktarımın Fârâbî'nin kendi görüşünün bir ifadesi olarak dikkate alındığı bir çalışma için bk. Rıza Tefik Kalyoncu, “Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13/26 (2018), 61-78.

<sup>25</sup> Fârâbî'nin *Şerâitu'l-yakîn* adlı eserinin tahkikli metnini ve tercümesini neşreden Mübahat Türker Küyel, bu metne ek olarak filozofun *Kitâb'ul-burhân*'ından bir bölümün tercümesini de aynı esere derç etmiştir. Burada ilgili kısmın tercümesi şöyledir: “Ancak bu öncüller meselesini hallederken küllilerin konularının duyuşal olduğu meydana çıkar. İşte bunun için bazı kimseler onların duyumdan hasil olduklarını söylemişlerdir.” Dışta konuları bulunan küllilerle ilgili buradaki cümlede, 10 numaralı dipnotta atf yapılan kaynakta aynı cümlede geçen “büyük kısmı” kaydı yer almaz. Bk. Fârâbî, *Şerâitu'l-yakîn*, thk./çev. Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 74.

<sup>26</sup> Fârâbî, *Şerâitu'l-yakîn*, 50, 59.

<sup>27</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 74.

<sup>28</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-hamse* (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde), thk./çev. Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 34, 46.

## FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

birtakım şeyler vardır ki insan, nefsinin onların bilgisi ve bilgilere yönelik bir yakîn üzere sanki yaratılmış olarak bulur.”<sup>29</sup> demektedir. *Kitâbu'l-kiyasi's-sağîr*'de ise bunları “tabîî olarak makuller” şeklinde zikrederek: “İnsanın doğuştan beri kendini, fitrilemiş gibi haklarında yakînî bilgi sahibi olarak gördüğü tümel öncüller”<sup>30</sup> olarak tarif etmektedir.

Gerek *Kitâb'ul-burhân*'daki açıklamalardan gerekse de zikredilen diğer eserlerindeki açıklamalardan tabîî ilk öncüllerin/makullerin<sup>31</sup>, insanın kendini bilir halde bulduğu tümel öncüller olduğu, böylelikle Fârâbî'nin bunlara doğuştan bilgi fonksiyonu yüklediği, yani bunları kıyasın öncüllerini teşkil eden husulü kıyassız yakînî bilgiler olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak filozof bunlara kelimenin tam anlamıyla doğuştan demekten de kaçınmaktadır.<sup>32</sup>

Tabîî ilk bilgilerin ilk makuller olarak adlandırılması, değinildiği gibi, Fârâbî'nin zihinde bilgi olarak sıralanan şeylerin ne olduğuna ilişkin görüşüyle ilişkilidir. Zira filozofa göre zihnin bilmediği bir şeye muttali olması ancak daha önceki birtakım bilgilere dayanarak mümkündür. Bu bilgiler ise, önce hayalleri nefste bulunan ve doğruluklarına itikat edilen şeyler olup lafızlar değil lafızlarla işaret edilen makullerdir.<sup>33</sup> Böylelikle ilk bilgi olmada öncelik makullerindir, lafızların değil. Öncüller açısından konuya bakıldığında da aynı sonuca ulaşılır. Zira kıyas ilanihaye başka kıyaslara dayanamaz. Bir kıyasın büyük parçaları öncüller, parçaların parçaları olan küçük parçalar ise müfret makullerdir. Müfret makuller başka makullere inkısam etmediğinden, bunlardan önce gelen bir şeyin olması mümkün değildir.<sup>34</sup> Benzer şekilde bir sanata başlamayı mümkün kılan şeyler açısından konuya bakıldığında, başlangıçta bazı ilkelerin bulunması gereklidir. Bunlar evailü'l mütearife, yani kendinden bilinenlerdir ki zihin sağlığı yerinde olan hiç kimse bunların bilgisinden yoksun kalmaz ve bunlar çoktur.<sup>35</sup> Bunların da en temelde müfret makullere dayanması zorunludur.

Aktarılanlardan çıkan önemli bir sonuç şudur: Fârâbî her ne kadar “bütün, parçasından büyüktür” şeklinde önerme formunda haklarında misaller veriyor ve zaman zaman bizdeki tabîî ilk öncülleri öğrenim ve öğretim ile husule gelen makuller olmaları açısından

<sup>29</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-ûlûm* (Mantığa Giriş Risâleleri içinde), çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 92, 93.

<sup>30</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-kiyasi's-sağîr* (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde), thk./çev. Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 59, 101.

<sup>31</sup> Fârâbî'nin eserlerinde, tabîî ilk bilgiler anlamına delalet eden 28 farklı ifade kullandığına dair bir tespit için bk. Ali Tekin, *Varlık ve Akıl* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 289-290.

<sup>32</sup> Ancak Fârâbî, istisnai olarak *et-Tenbîh alâ sebîli's-saade*'de “sanki” veya “gibi” bir kayıt koymaksızın ilk öncüllerin, varlığının başından beri insanın zihninde garizî olarak bulunduğunu belirtir (وجميع هذه الأشياء التي لا (يعرى من علمها أحد هي حاصلة في ذهن الإنسان من أول وجوده غريزية فيه). Biz filozofun buradaki ifadesini, bir sehiv ya da nüsha farklılığına bağlı değilse, müsamahalı nitelikte değerlendirerek dakik ve yaygın kullanımını esas aldık. Bk. Fârâbî, *et-Tenbîh alâ sebîli's-saade* (Mantığa Giriş Risâleleri içinde), çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 144, 145.

<sup>33</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-elfâzi'l-müsta'mele fi'l-mantık*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 74.

<sup>34</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-elfâzi'l-müsta'mele fi'l-mantık*, 77.

<sup>35</sup> Fârâbî, *et-Tenbîh alâ sebîli's-saade*, 142-145.

ele alıyor ise de, temelde tabî ilk bilgileri sırf makuller olarak tasavvur etmektedir. Çünkü kimsenin bilmekten yoksun kalamadığı bilgilerin, önermeler şekline herkesçe düşünülmesi veya haricî nutuk ile söze dökülmesi vakıya muhaliftir. Filozof, insanın bazen zihninde husul bulmuş olanların farkına varmadığını bazen de bireyliği içinde bunları göremediğini belirtmektedir.<sup>36</sup> O halde bazı insanlarca yeterince kavranamasa ve ayrıştırılamasa bile aslen yalnızca makuller “mebadiü'l-evvel” olmaya uygundur. Burada bilinmekten kasıt ise esasen makullerin nefste husule gelmiş olmasıdır.<sup>37</sup> Önermelerin zihinde bulunuşu itibarıyla düşünüldüğünde, tasavvurun tasdike takaddüm etmesi gibi, makuller evvelemlerde nefste müfret makuller olarak bulunur. Zira mürekkep ancak müfretten teşkil olunabilir ve duyumun idrakinde de müfret önceliklidir.

İnsanın mevcudiyetinden itibaren kastı olmaksızın nefsinde hazır bulduğu, kendinden apaçık makuller olarak ilk bilgilere ilişkin fikirlerini daha iyi değerlendirebilmek adına, Fârâbî'nin makulleri kazanma ve aklın kuvveden fiile çıkma sürecine yönelik düşüncelerine de bakılması gerekmektedir.

Fârâbî *Risâle fi'l-akl*'da aklın çeşitli anlamlarını araştırmaktadır.<sup>38</sup> Aristoteles'in Ruh Üzerine'de bahsettiği akli da bu kapsamda ele almaktadır.

Akl zikredilen eserde dörde ayrılmıştır. Şöyle ki:

1- Bilkuvve akıl: “Bir nefis ya da nefsin cüzü ya da nefsin kuvvelerinden bir kuvve ya da zati, mevcudatın maddelerini değil, tüm mahiyetlerini ve suretlerini soyutlamaya hazır ve müstait bir şeydir.”<sup>39</sup>

Maddelerinden soyutlanan suretler, aklın suretleri haline gelmedikçe tam olarak soyutlanmış olmazlar ve bu nedenle o suretlere akıldan iştikakla makul denilir. Zira akıl, üzerinde suretlerin husule geldiği maddeye ve mevzuya benzemektedir. Ancak suretlerin husule gelmesi aklın bizatihi o suretlere dönüşmesidir. Akıl ve suretler birbirinden bağımsız mahiyetlere sahip değildirler. Mevcutlara ait suretlerin henüz bulunmadığı akıl bilkuvve akıldır.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Fârâbî, *et-Tenbîh alâ sebîli's-saade*, 144,145.

<sup>37</sup> Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 116.

<sup>38</sup> Filozofun bu çalışması, özellikle Aristoteles'in kullandıklarına yoğunlaşarak, aklın çeşitli anlamlarını tavzih eden talimî bir nitelik taşır. Ancak, görebildiğimiz kadarıyla, Fârâbî'nin akilla ilgili düşüncelerinin değerlendirildiği araştırmalarda bu hususa temas edilmeksizin aktarımların ve yorumların bütünüyle filozofun da iştirak ettiği görüşler olduğu varsayılmaktadır. *Risâle fi'l-akl*'ın, filozofun bizatihi kendi görüşlerini aktardığı eserler dikkate alınarak okunması gerektiği kanaatindeyiz.

<sup>39</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, ed. Maurice Bouyges (Beirut: Imprimerie Catholique, 1938), 12.

<sup>40</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 12-15; Fârâbî, *Risâle fi meâni'l-akl*, 130, 131; Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, drl./çev. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 82, 83.

## FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

2- Bilfiil akıl: "... mevcutlara ait suretler o şeyde [bilkuvve akılda] husule gelince, o şey bilfiil akla dönüşür. İşte bilfiil aklın anlamı budur."<sup>41</sup>

Bunun öncesinde bilkuvve makul olan suretler, maddelerinden soyutlanarak akılda husule gelince bilfiil makullere dönüşürler ve akıl da böylelikle bilfiil akıl olur. Dolayısıyla; bilfiil akıl, bilfiil makul ve bilfiil âkil bir ve aynı anlamdır. Akıl, bilfiil makule nispetle bilfiil iken henüz bilfiil olmayan makule nispetle de bilkuvvedir.<sup>42</sup>

3- Müstefad akıl: "... bilfiil olan akıl, bilfiil makul olmaları bakımından sureti olan makulleri aklettiği zaman, önceden bilfiil akıl dediğimiz akıl şimdi müstefad akıl haline gelir."<sup>43</sup>

Müstefad akıl bilfiil aklın sureti, bilfiil akıl müstefad aklın maddesi hükmündedir. Maddeden bağımsız ve hiçbir şekilde maddede bulunmayan makullerin akledilmesi, bütün makullerin ya da çoğunun bilfiil akledilmiş olmasıyla mümkündür. Soyutlanmaya ihtiyacı kalmamış bu makullerle akıl, kendi varlığına dair makulüyle ilişki kurduğu gibi ilişki kurar. Dolayısıyla müstefad akıl, bilfiil akla nispetle daha soyut bir seviyede faaliyet göstermektedir.<sup>44</sup>

4- Faal Akıl: "... Faal Akıl, maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık bir surettir."<sup>45</sup>

Faal Akıl, müstefad aklın kendisine benzemeye çalıştığı bir akıldır. Bilkuvve aklı ve bilkuvve makulleri bilfiil hale getiren bu akıl olup bilkuvve akılla ilişkisi, güneşin bilkuvve görme gücüne sahip gözle ilişkisine benzetilmektedir. Faal Akıl'ın bilkuvve akla ve bilkuvve makullere etki etmesiyle bunlar bilfiil hale geçmektedir. Mevcudatın suretlerinin ilk maddeye ve diğer maddelere intikali de Faal Akıl sayesinde. Faal Akıl cisimlere veya cisimlerdeki güçlere, göksel cisimlerin verdiği madde ve konular yoluyla etki eder.<sup>46</sup>

Konumuzla sınırlı olmak üzere, burada aktarılanlar filozofun *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve es-Siyâsetü'l-medeniyye* eserleri ekseninde değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir:

Bir suretin akıl olmasına ve bilfiil taakkulüne engel olan şey bulunduğu maddedir.<sup>47</sup> Nefsler ise cisimde bulunup cisim olmayan şeylerdir. Dolayısıyla, başlangıçtan beri insanın tabiatı icabı onda var olan düşünme gücü, yaratılıştan bilfiil olmayıp makullerin suretlerini almaya kabil bir istidat olarak bulunur. İnsan nefsi işlerini görmediği ve

<sup>41</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 15.

<sup>42</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 15,16; a.mlf., *Risâle fi meâni'l-akl*, 131; Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, 83.

<sup>43</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 20.

<sup>44</sup> Fârâbî, *Risâle fi meâni'l-akl*, 132, 133; Netton, Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, 83, 84.

<sup>45</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 24.

<sup>46</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 33, 34; a.mlf., *Risâle fi meâni'l-akl*, 133-136.

<sup>47</sup> Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Daru'l-maşrik, 1986), 46; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 53.

tekemmül etmediği sürece, yani onda makul suretler irtisam etmediği müddetçe, akıl ancak kuvve ve istidat olarak kalır. Heyulanî ve bilkuvve akli bilfiil hale getiren Faal Akıl'dır. Bu nedenle bilkuvve akla münfail akıl da denir. Ayrıca Faal Akıl, diğer şeyleri de düşünme gücü için bilfiil makul durumuna getirir. Düşünme gücü bilfiil olunca, kendi zatını bilen ayıklara benzer ve tekâmül ettikçe Faal Akıl'a yakınlaşır.<sup>48, 49</sup>

Faal akıl, bilkuvve akli bilfiil akıl haline getirirken, tahayyül gücünde muhafaza edilen duyulur suretler, düşünme gücünde makulleri husule getirir.<sup>50</sup>

Fârâbî'nin nefsin idrakiyle ilgili görüşleri de dikkate alındığında<sup>51</sup> tüm bunlardan şunlar elde edilmektedir:

Duyum ve arzu gücü gelişmiş olan insanda, dış duyuları yoluyla iç duyularına gelen suretler bunlarla idrak ve muhafaza edilir. Zihin bunlarda çeşitli işlemlerde bulunur ki soyutlama da bunlardan biridir. Soyutlama, ilgili makule nispetle bilkuvve olan akıl için, Faal Akıl'dan o makulün gelmesine yönelik bir hazırlık ve istidat temin eder.<sup>52</sup> Faal Akıl'dan gelen makulün nefste husulüyle süreç tamamlanır ve akıl bilfiil hale gelir. Bu husulle akılla makul bir olur ve bu suretle bilgi oluşur.<sup>53</sup> Burada Faal Akıl'dan insana öncelikle bir güç ve ilke (kuvve ve mebd'e) verilir.<sup>54</sup> Bu ilke ise bir yönden kendisiyle tahayyül gücünde muhafaza edilen duyulurlardan ilk makullerin husule geldiği şeydir, diğer bir yönden bu ilke ilk bilgilerden ve ilk makullerden ibarettir. Zira Faal Akıl'dan gelen, Güneş'ten gelen ışığın gözü ve nesneyi görmeye elverişli hale getirmesi gibi, hem bilkuvve akli hem bilkuvve makulü bilfiil yapar.<sup>55</sup> Bu ilk bilgiler bütün insanlarda müşterek olup insanın istikmalinin de evvelidir.<sup>56</sup>

Netice olarak; Fârâbî'nin, kendi nefis ve akıllar nazariyesi nedeniyle, daha önce temas ettiğimiz makul anlamıyla, doğuştan bir bilgi kabul etmediği görülmektedir. Zira insanı insan yapan düşünme gücü zatiyla bilfiil olamadığından, filozofa göre, yaratılıştan bilfiil kabul edilemez. Filozofun mantık ve özel olarak burhânla ilgili eserlerinde, insanda

<sup>48</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın vd., 39, 40.

<sup>49</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 80, 81.

<sup>50</sup> Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 103; a.mlf., *İdeal Devlet*, 81.

<sup>51</sup> Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 87-91.

<sup>52</sup> Nâtik nefsin makul almaya istidat kesp etmesi cismani bakımdan da hazır olmayı gerektirir. Konumuzun sınırları gereği meselenin bu cihetine değinmedik. Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın vd., 81-83.

<sup>53</sup> Burada ayırıştırma mümkün olmadığından süreçle ilgili lafız farklılıkları (Faal Akıl'dan alma, husul, makulün akılla aynı hale gelmesi gibi) itibara bağlı görünmektedir. Dolayısıyla, esasen husul bizatihi bilgidir.

<sup>54</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzi Mitri Neccar, (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1964), 71.

<sup>55</sup> Değindiği üzere Aristoteles, algının tümele dair olduğundan hareketle bilginin ilklerinden bahsetmekteydi. İlk öncülleri ise ancak noetik seviyede bir ilkeye bağlayabilmesine rağmen duyusal suretlerden makullere ve öncüllere geçişi kapalı bırakmıştı. Fârâbî'nin zikredilen görüşleri ise, Aristoteles'in izahlarında görülen kimi zorlukların, en azından açıklama gücü ve düşüncede tutarlılık bakımından, Faal Akıl tasavvurunun imkanlarıyla çeşitli veçhelerden aşılabilmesini göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>56</sup> Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 102, 103; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın vd., 84.

## FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

doğuştan bilgilerin var olup olmadığı hususunu belirsiz bırakması, konuyu mantık ilminin kapsamında görmemesine bağlanmalı ve nihai pozisyonunun aklın kuvveden fiile çıkışına yönelik izahları çerçevesinde belirlenmesi gerekmektedir. Böylelikle, Tablo'daki üçüncü soruya da cevap niteliğinde, Fârâbî'nin, Aristoteles gibi, evveli bilgilerin ham malzemelerini duyuma dayandığı, örneğin bütünü parçadan büyük olduğu şeklindeki evveli bilgileri veren makullerin salt a priori olmadığını düşündüğünü, ancak makulün husulü için tek başına duyumu da yeterli görmediği sonucuna ulaşılır.

Buradaki tespitimiz, filozofun Menon paradoksuna önerdiği çözüme ve Platon ile Aristoteles'in bilginin kaynağına ilişkin görüşlerinin uzlaştırılıp uzlaştırılmayacağı konusundaki yaklaşımına başvurmakla teyit edilebilmektedir. Şöyle ki:

Filozofa göre Menon, öğrenen kimsenin bir yandan bilmediği bir şeyi öğrenmesi için onu bilmesini, diğer yandan da bildiği bir şeyi öğrenmesi için onu bilmemesini gerektiren bir kıyas kullanmıştır. Fârâbî'ye göre Menon'un burada dikkate almadığı şey tasavvur ve tasdik ayrıdır. Zira tasdik ancak daha önceden tasavvur edilmiş şeylerde mümkündür. Ancak bu tasavvurun genel bir tarzda olması yeterlidir. Şu bakımdan ki bilmediğimiz şeyin delaletinin bir anlam ve makul olarak tasavvur olunacağını farz ederek bunu başka bir tasavvurla tasavvur etmeyi talep ederiz. Tasdik açısından da benzer şekilde filozof, bizde yeni bir tasdik gerçekleştiği şey hakkında onun daha önce tasdik edildiğini söylemenin mümkün olduğunu belirtir. Bu imkân tasdiklerden öncekinin muhassıl, sonrakinin gayrı muhassıl nitelikte olmasına bağlanır.<sup>57</sup>

Böylelikle filozofun Menon paradoksunu, bilmenin duyum harici bir başlangıcı olduğuna işaret edecek şekilde çözümlenmeyi düşünmediği görülmektedir.

*Kitâbu'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*<sup>58</sup> adlı eserinde Fârâbî, bilginin kaynağı hakkında Platon ile Aristoteles'in görüşleri arasında esasen bir muhalefet olmadığı kanaatindedir. Filozofa göre bir çocuğun bilen nefsinin bil kuvve olduğu apaçıktır. Duyularıyla tikelleri algılayıp tümellere ulaşır. Tümeller hakikatlere dair tecrübelerdir. Bu tecrübelerin kimi kastîdir. Kimi değildir. Kastî olmayanlara "marifetlerin evaili" veya "burhânların mebdeleri" denir. Bunlar bizim tarafımızdan fark edilmeksizin elde edildiklerinden, bazıları bunların duyum dışında bir yolla elde edildiğini düşünmüştür. Halbuki marifetler zihinde sadece duyu yoluyla meydana gelirler. Öğrenme ise önceki bilgilere dayanarak mümkün olur. Platon'un hatırlama dediği de aslında budur.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Fârâbî, *Kitâb'ul-burhân*, 53-56.

<sup>58</sup> Bu eserin Fârâbî'ye nispetini doğru bulmayan bir değerlendirme için bk. Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Ocak 2014), 5-21.

<sup>59</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, thk. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Daru'l-maşrik, 1986), 98, 99; a.mlf., *Kitâbu'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013) 168-171.

## 2. John Locke'ta İlk Bilgilerin Kaynağı ve Doğuştan Bilgi Sorunu

Locke'un *Essay*'deki esas hedefi; insan bilgisinin (knowledge) kaynağını, kesinliğini ve sınırlarını, bunların yanı sıra inanç (belief), kanaat (opinion) ve tasdik zeminini ve derecelerini araştırmaktır.<sup>60</sup> Böylelikle filozof müdrikenin (understanding): "birincisi ... bilgi ve akılcı inancı nasıl başarabil[diğini] ... ikincisi, bir bütün olarak -uygulamada- neden böylesine kötü işlediği[ni]"<sup>61</sup> açıklamak istemiştir.

Locke'un *Essay*'i yalnızca bir rasyonalizm eleştirisi değildir. Doğuştan bilgi düşüncesini eleştirmesi aynı zamanda: "(1) Doğuştan idelerin, sözde ilahî kökenlerinden dolayı kutsal olup onun felsefi sorgulama ya da spekülasyon için vazgeçilmez bir ön hazırlık olarak görüldüğü incelemeden başışık olduklarını, (2) Bu fikirlerin, yine ilahî kökenlerinden dolayı, metafiziksel sistemlerin inşasında onları aksiyomatik başlangıç noktaları olmaya fazlasıyla uygun hale getiren aşkın bir değere ve öneme sahip bulduklarını savunan"<sup>62</sup> skolastik düşünceye doğrudan bir karşı çıkıştır.

Locke'a göre ideler, "düşünürken müdrikenin kullandığı nesnelere"<sup>63</sup> ideler herhangi bir dilin kelimeleri değildir. Zihinde kelimelerin yerini tutan ya da tutması gereken dolaysız nesnelere. Bu nedenle Locke'ta ide kavramının kapsamı; hayali (phantasm), kavramı (notion) ve türü (species) içerecek şekilde oldukça geniştir.<sup>64</sup>

İlk bilgiler olarak görülen teorik (speculative) ilkeler (örneğin, "bir şey neyse odur"<sup>65</sup>) ve pratik ilkeler (örneğin, "insan başkasına, kendisine davranılmasını istediği gibi davranmalıdır"<sup>66</sup>), diğer bir deyişle maksimler (Locke bunları bedihî -self-evident- bilgi anlamında kullanmaktadır<sup>67</sup>) de dâhil olmak üzere tüm bilgi idelere bağlıdır.<sup>68</sup> Hiçbir ilke ve ide ise doğuştan (innate) değildir.<sup>69</sup>

Locke, doğuştan ilkelerin insan ruhunun (zihninin) ilk var olduğunda edindiği ve dünyaya getirdiği sabit intibalar<sup>70</sup> (izlenimler) olarak düşünüldüğünü belirtir ve incelemesinde bu

<sup>60</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (Londra: Thomas Davison, 1825), 1; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017), 67.

<sup>61</sup> John Dunn, *Locke*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), 111.

<sup>62</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), s.575.

<sup>63</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 4; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 71.

<sup>64</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 4; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 71. Locke'ta ide kavramı İslam filozoflarındaki tasavvur, tasdik, ilk makul, ikinci makul ve zihni suret anlamlarını kuşatır.

<sup>65</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 9; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 72, 73.

<sup>66</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 23; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 87.

<sup>67</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 22; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 85.

<sup>68</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 385; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 356.

<sup>69</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 8-49; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 71-94.

<sup>70</sup> Impression yaygın biçimde izlenim olarak çevrilmektedir. Kelime Latince "imprimere" yani tab' etmek/basmak kökünden türemektedir. Klasik dönem düşüncesinden izlenebilmesi ve mefumu daha iyi ifade etmesi sebebiyle zihinde oluşan tab' ve etkilenimler anlamında intiba karşılığını kullandık.



## FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

tarifi dikkate alarak konuşur.<sup>71</sup> *Essay*'de inceleme doğum sonrasına odaklanmakla birlikte, Locke anne karnında cılız bazı idelerin kazanılabileceğini kabul eder.<sup>72</sup> Yine de bu ideler doğuştan olmayacaktır. Zira bedene bağlı olarak kazanılmışlardır.<sup>73</sup> Locke'ta doğuşun böylelikle, ruhun ya da zihnin varlığa gelmesi (genesis/tekvin) şeklinde ele alındığı görülmektedir. Ancak Locke "ruhun bedenden önce mi, onunla aynı zamanda mı ya da organlaşmanın ya da hayatın bedendeki başlangıcından bir süre sonra mı var olduğu"<sup>74</sup> tartışmasına girmez.

Locke'te bilginin kazanılması deneyime (tecrübe; experience) dayanan zihinsel bir işlemdir.<sup>75</sup> Locke, zihnin bilgi ve ide kazanmasını izah ederken Aristotelesçi anlamda bir kuvve-fiil ayırımına başvuramaz ve zihnin bilme kapasitesinden hareketle doğuştan ya da kazanılmış bilgiler şeklinde bir ayırma gidilmesini olanaklı görmez.<sup>76</sup> Muhakemenin (reason, yani, "bilinen ilke ya da önermelerden bilinmeyen doğruları çıkaran yeti"<sup>77</sup>) zamanla geliştiği yönündeki iddia da Locke'a göre, doğuştanlık düşüncesine mesnet yapılamaz.<sup>78</sup>

Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* adlı eserinin I. Kitap bölümünde evvela idelerin doğuştan olduğu fikrine itiraz eder. İtirazı, doğuştan ide fikrine ayrılmaz biçimde bağlı olduğunu düşündüğü fikirlere yöneliktir. Doğuştanlık düşüncesinin en büyük kanıtı olarak, Locke'a göre, bazı bilgilerin evrensel, yani genel geçer olduğu iddiası öne sürülmektedir. Locke bunun doğru olmadığını göstermek ister ve herkesin üzerinde uzlaştığı genel bir ilkenin olmadığını savunur. Pratik ilkelerle ilgili ise Locke, bir uzlaşma bulunmadığının daha açık olduğunu belirtir.<sup>79</sup> Bundan sonra aynı eserin II. Kitap bölümünde kendi görüşünü temellendirmeye geçer.<sup>80</sup>

Geçen açıklamalar ışığında, I. Kitap'taki doğuştan ilkelerin varlığına karşı Locke'un öne sürdüğü itirazların esasına, filozofun hedefindeki şekliyle doğuştanlık fikrini modus ponens formunda göstererek değinebiliriz:

Evrensel ilkeler varsa (P) bunlar doğuştandır (Q).

Ancak evrensel ilkeler vardır (P).

O halde doğuştan bilgiler vardır (Q).

<sup>71</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 8, 9; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 72.

<sup>72</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 36; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 91, 92.

<sup>73</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 82; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 130.

<sup>74</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 54; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 102.

<sup>75</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 51, 385; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 97, 356.

<sup>76</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 10; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 97, 74.

<sup>77</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 11; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 75.

<sup>78</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 10-13; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 74-78.

<sup>79</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 8-49; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 71-96.

<sup>80</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 50-288; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 97-283.

Locke, bazı ilkelerin zihne doğuştan tab' edildiği görüşüne, genel onayın, yani onları herkesin bilmesinin kanıt olarak sunulduğunu söyler.<sup>81</sup> Ancak Locke'a göre bu (P) yanlıştır. Çünkü doğuştan olduğu öne sürülen ilkeleri bilmeyen büyük bir kesim vardır. "Çocuklar, budalalar ve benzerleri böyledir."<sup>82</sup> Doğuştan ide, ruha tab' edilmiş ide olduğuna göre, ruha tab' edilmenin bir anlamı varsa eğer, Locke açısından, bu belli doğruların algılanabilmesinden ibarettir. Zira zihnin algılamadığı bir şeyin zihne tab' edilmesinden söz etmek anlaşılmalıdır.<sup>83</sup> Buna göre, ruhlarına tab' edilmiş bilgiler bulunsaydı çocukların ve budalaların da bunları algılaması ve onaylaması<sup>84</sup> gerekirdi. Zihnin hiçbir zaman algılamadığı ve bilincine varmadığı bir önermenin de zihinde bulunduğu söylenemez. Eğer bu söylenebilseydi tüm önermelerin durumunun bu olduğu düşünülebilirdi. Zira zihnin hiç bilmediği önermelerin zihinde bulunduğunu söylemek ancak zihnin bunları bilebilecek kapasitede olmasını ifade eder ki bu, sonradan bilinecek tüm önermeler için geçerlidir. Dolayısıyla, doğuştanlık düşüncesi zihnin bilme kapasitesinin bir ifadesi olursa, tüm bilgilerin doğuştan olduğu iddia edilebilecektir.<sup>85</sup> Benzer şekilde, doğuştan önermelerin ilk işitilmesinden önce idrakin bunları örtük bir biçimde bildiğinin düşünülmesi de zihnin böyle önermeleri anlama ve onaylama kapasitesine sahip olduğu anlamına gelir. Böylece de örneğin tüm matematiksel kanıtlamaların doğuştan olduğunun kabul edilmesi gerekecektir.<sup>86</sup>

Locke ayrıca, maksim olarak öne sürülenlerin ilk bilinenler olmadığını savunur. Örneğin, "bir çocuk, dadısının, oynadığı kedi olmadığını" bilir. Halbuki bunun "herhangi bir şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır" maksimi aracıyla olduğu savunulamaz.<sup>87</sup>

Locke'a göre, bütün insanların üzerinde anlaştığı belli doğruların bulunduğu görüşü geçerli olsa bile, bunun doğuştanlık fikri dışında başka bir şekilde gerçekleştiğinin gösterilmesi halinde, bu görüşle doğuştan ilkelerin var olduğunun kanıtlanması mümkün olmayacaktır.<sup>88</sup> Diğer bir deyişle Locke, üstteki kıyasta yer alan  $P \rightarrow Q$  bitişik koşullu önermesinde P ile Q arasında bir telâzum bulunduğu iddiasını da kabul etmez.

Locke, bunların yanı sıra, söz konusu ilkelerin insanda en açık ve en parlak bilinen şeyler olmalarının beklenmesine karşın durumun böyle olmadığını göstermeye çalışır.<sup>89</sup>

<sup>81</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 9, 10; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 73.

<sup>82</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 9; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 73.

<sup>83</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 10; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 73.

<sup>84</sup> Locke'a göre bilinç, düşünce ve algılamadan ayrılmaz. Dolayısıyla zihne tab' edilen açık bir önerme, bulunduğu mahalde fark edildiği anda zaten algılanmış ve algılandığı bilinmiş olur. "Birinin algılamakta olduğunu algılamadan algılaması imkânsızdır." John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 225, 226; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 232, 233.

<sup>85</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 10; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 73, 74.

<sup>86</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 11; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 75, 76.

<sup>87</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 19; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 83.

<sup>88</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 9; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 72.

<sup>89</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 20, 21; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 84, 85.

## FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Locke'a göre duyular tikel ideleri zihne alır. Zihin ideleri tanıdıkça onları belleğe alır ve onları adlandırır. Zihin, daha sonra, bu ideleri soyutlayıp genel adları kullanmayı öğrenir. İdeler ve genel adlar ile donanan zihin mantık ve muhakeme yetisini kullanır.<sup>90</sup>

II. Kitap'ta idelerin elde edilmesi ve kaynağına dair Locke'un öne sürdüğü temel noktalar şöyledir:

Locke'a göre zihin başlangıçta beyaz bir kâğıt gibidir, tabula rasadır. Muhakemenin ve bilginin tüm malzemeleri deneyimden gelir. Tüm ideler ya duyumla (tahassüs; sensation) ya da düşünümle (inikas; reflection) elde edilir. Bütün bilgimiz iki kaynaktan, birincisi duyumun nesnelere olan dıştaki maddî şeylerden ve ikincisi düşünümün nesnelere olan zihnin işlemlerinden türetilir.<sup>91</sup> Böylelikle Locke'te deneyim, algılamaya başladığı andan itibaren malzemedan yoksun bir zihnin pasif nitelikte olan, kaçamadığı ve değiştiremediği tüm etkilenimlerini ifade etmiş olmaktadır. Bu etkilenimler duyular yoluyla olması bakımından dolaylı ve duyumla gelen ideler üzerindeki kendi iç işlemlerini algılaması bakımından doğrudan olmak üzere ikiye ayrılabilir ve Locke'ta ilki duyuma, ikincisi düşünümüne tekabül etmektedir.

Duyum Locke'a göre, dıştaki duyular tekil nesnelere duyuların yönelmesiyle duyular niteliklerin bedende oluşturduğu intiba ya da harekettir (motion). Bu intiba ya da hareket, zihinde algıya (idrak, perception) neden olur. Duyuların görevi dıştaki nesnelere zihne, zihindeki algıları üreten şeyleri iletmektir. Seçik algılar zihne duyular niteliklerin<sup>92</sup> (sarı, soğuk, tatlı, vb.) idelerini verir. İdelerimizin büyük kısmı duyumdan gelir ve ilk ideler ilk duyumlamayla birlikte elde edilir.<sup>93</sup>

Düşünüm ise, zihnin sahip olduğu ideler üzerinde çalışırken kendi içinde yaptığı işlemleri algılamasıdır. Söz konusu işlemler arasında bizzat algılama yer aldığı gibi, düşünme, şüphelenme, inanma, muhakeme etme, bilme, irade etme gibi diğer işlemler de yer alır. Bu işlemlerin bilincine varılarak bunlardan elde edilen ideler, düşünümle kazanılan idelerdir. Zihnin işlemleri ile Locke, yalnızca zihnin ideler üzerindeki çeşitli eylemlerini kastetmez. Bu ifadeyi daha geniş bir biçimde kullanarak bu eylemlerden doğan pasif zihinsel durumları (tatmin ya da huzursuzluk gibi) da kasteder. Zihnin iki büyük eylemi idrak ya da düşünme ile istenç (volition) ya da istemdir (willing). Locke düşünme yetisine müdrake, isteme yetisine ise irade (will) demektedir.<sup>94</sup>

Locke, ruhu ya da zihni düşünmekten ibaret görmez, o ancak işlemlerden birisidir. Zihin zamanla duyum yoluyla elde ettiği ideleri düşünmeye başlar. Böylece düşünüm ideleri

<sup>90</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 13, 14; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 78.

<sup>91</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 50-52; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 97-99.

<sup>92</sup> Locke'un nitelikler üzerinde yaptığı üçlü ayırma ve temsil teorisine konumuzun çerçevesi nedeniyle bu çalışmada değinilmemiştir.

<sup>93</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 51, 60; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 98, 107.

<sup>94</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 51, 52, 69; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 98, 99, 107, 116.

biriktirmeye başlanır. Dolayısıyla dıştaki nesnelere duyular yoluyla alınan ya da zihnin onlar üzerinde düşündüğü zaman kendi işlemlerinden kazandığı intibalar, insanın edinebileceği tüm kavramların temelidir. İnsan duyumun ve düşünümün sunduğu idelerin ötesine geçemez.<sup>95</sup>

İdeler Locke'ta ya basit (simple) ya da bileşiktir (complex).<sup>96</sup>

Basit ideler, duyuları etkileyen duyular niteliklerin, dıştaki nesnede bir arada bulunabilseler dahi, zihne basit ve karışmamış olarak girmesinden kaynaklanır. Örneğin aynı anda hareketi ve rengi birlikte görsek de bunlar ayrı duyumlardan gelen ideler gibi zihinde seçiktir. "Zihin bu ideleri ne yapabilir ne de yok edebilir."<sup>97</sup> Basit ideler zihne ya tek duyu yoluyla (örneğin ak idesi gözlerle, sesler kulaklarla, katılık -solidity-dokunmayla), ya birden çok duyu yoluyla (örneğin uzay, uzam, şekil, durgunluk hem gözle hem dokunmayla) ya yalnız düşünüm yoluyla (hatırlama, muhakeme, ayırt etme) ya da hem duyum hem düşünüm yoluyla (haz, acı, var olma, birlik) girer. Basit idelerin ediniminde zihin pasiftir.<sup>98</sup>

Bileşik ideler (bir adam, kozmos, minnet gibi), zihin tarafından basit idelerden yapılır. Zihin basit ideyi kendisi yapamadığı gibi tümüyle bunlardan yapılmamış bir ideye de sahip olamaz. Dolayısıyla, duyum ve düşünümün zihnin pasif olarak aldığı basit idelerden zihnin çeşitli eylemleriyle bileşik ideler elde edilir. Bu eylemler birleştirme, yan yana getirme (kıyaslama) ve soyutlamadır. Zihin birçok ideyi tek bir idede birleştirirse bileşik ide elde edilir. Eğer zihin birleştirme yapmaksızın basit veya bileşik iki ideyi yan yana getirirse bağıntı idesi elde edilir. İdelerin, hakiki varoluşlarında kendilerine eşlik eden diğer tüm idelerden soyutlanmasıyla da genel ideler elde edilir.<sup>99</sup> Bileşik ideler Locke'e göre temelde üç sınıfa irca edilebilir:

1- Kipler (Modes): Kendi başlarına var oldukları varsayımını bizatihi içermeyen, ancak tözlere bağımlı veya onların yol açtığı etkiler olarak kabul edilen bileşik idelerdir. Örneğin; üçgen, minnettarlık ve cinayet. Tek bir idenin varyasyonlarıyla basit kipler (bir düzine gibi), birden fazla idenin varyasyonlarıyla ise karma (mixed) kipler (hırsızlık gibi) elde edilir.<sup>100</sup>

2- Tözler (Substances): Kendi başlarına var olan belirli şeyleri temsil etmek için elde edilen basit ide kombinasyonlarıdır. Tözler, tek (bir koyun idesi) ya da kolektif (sürü idesi) olabilir.<sup>101</sup>

<sup>95</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 53-61; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 102-107.

<sup>96</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 61; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 108.

<sup>97</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 62; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 109.

<sup>98</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 61-64; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 108,109.

<sup>99</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 96; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 143, 144.

<sup>100</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 97; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 144-145.

<sup>101</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 97; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 145.

## FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

3- Bağıntılar (Relations): Bir idenin bir başkasıyla birlikte incelenmesinden veya kıyaslanmasından oluşur (baba, koca, general gibi).<sup>102</sup>

Burada önemli bir nokta olarak Worchester Psikoposu Edward Stillingfleet'e töz genel idesinin nasıl oluştuğuna ilişkin verdiği cevapta Locke'un, genel idelerin zihne duyum ve düşünüm yoluyla gelmediğini, ancak bunların müdrikenin icatları olduğunu, yani zihnin bu ideleri bağıntı kurarak ve soyutlayarak duyumun ve düşünümün idelerinden ürettiğini<sup>103</sup> vurguladığına değinmek gerekmektedir. Böylelikle Locke kendi felsefi sisteminde tanımladığı şekliyle bir töz idesini reddetmez, tam tersine kabul eder ve açıkça kanıtlanabilir olduğunu savunur. Ancak diğer yandan, töz genel idesi artık deneyime<sup>104</sup> ilave zihni işlemler yoluyla tasarlanan bir bilinmez hüviyetine büründürülmüştür.

Locke'a göre bilgi, iki ide arasındaki bağın, uyuşmanın ya da uyuşmamanın ve karşıtlığın algılanmasıdır. Burada uyuşma; birincisi özdeşlik ya da başkalık, ikincisi bağıntı, üçüncüsü birlikte var olma ya da zorunlu bağlantı ve dördüncüsü gerçek varoluş itibarıyla düşünülmektedir. Örneğin; "mavi sarı değildir" bir özdeşlik uyuşmazlığı, "paralel çizgiler arasında bulunan eşit tabanlı iki üçgen eşittir" bir bağıntı uyuşması, "demir manyetik etkilere duyarlıdır" bir birlikte var olma uyuşması ve "Tanrı vardır" bir gerçek varoluş uyuşmasıdır. Ancak Locke'ta bilgi hiçbir şekilde idellersiz oluşamaz.<sup>105</sup>

Locke bilginin güçlüden zayıfa doğru üç derecesinden söz etmektedir: Sezgisel bilgi (aracı ide ve kanıtlama olmaksızın), kanıtlamalı (demonstrative) bilgi ve duyusal bilgi (dıştaki şeylerin tikel varoluşlarından alınır).<sup>106</sup> Sezgiye ve kanıtlamaya dayanmayan şeyler ise ne kadar güven verirse versin ancak inanç (itimat; faith) ya da kanaat olabilir.<sup>107</sup>

Locke'a göre sezgisel bilginin diğer tüm bilgilerin kökeninde yer aldığı söylenebilir. Bu noktada örneğin, Tanrı'nın kanıtlamalı bilgiyle ispatlandığını savunan Locke, Tanrı ispatında kendi varoluşumuza dair sahip olduğumuz sezgisel bilgimizden hareket eder.<sup>108</sup>

Locke için maksimlerin bedihî olması onların doğuştan olduğunu göstermez. Bedahet yalnızca, başka bir bilginin aracılığı olmadan ideler arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın algılanması anlamına gelir. Dolayısıyla da örneğin özdeşlik ve başkalık itibarıyla uyuşan tüm önermeler bedihîdir.<sup>109</sup> Bu açıdan Locke'un, maksimlerin doğuştan olmalarını düşündürecek bir ayrıcalıklarının olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır.

<sup>102</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 98; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 145-146.

<sup>103</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 62, 63, dipn.; a.mlf., *Stillingfleet ile Mektuplaşma* (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme içinde), çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kocabalçı Yayıncılık, 2017), 499, 500.

<sup>104</sup> Üstte değinilen şekliyle Locke'cu anlamda deneyim.

<sup>105</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 385-389; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 356-359, 369.

<sup>106</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 392, 393; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 362, 363.

<sup>107</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 396; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 367.

<sup>108</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 473, 474; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 422, 423.

<sup>109</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 453, 454; a.mlf., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 407-409.

Anne karnından itibaren idelerle donanmaya başlayan insan, duyumdan ve düşünümünden gelen izlenimlerden de kaçınmayacağından, sezgi yoluyla, ara ide ve kanıtlamalar kullanmadan, kendisinde hazır bulunan ideler nedeniyle çeşitli bilgiler elde etmekten uzak kalamayacaktır. Bunun Locke açısından bilinmeyen bir şeyin bilgisinin nasıl öğrenilebildiğinin izahı olduğu, yani Menon paradoksuna yönelik bir çıkış temin ettiği düşünülebilir.

Locke açık bir biçimde analitik ve sentetik önerme ayrımından bahsetmemektedir. Bununla birlikte, Locke'ta boş (trifling) ve bilgilendirici (instructive) önermeler ayrımı mevcuttur. Locke'a göre bilgilendirici önermeler bilgiyi artıran önermelerken boş önermeler bilimizi artırmayan önermelerdir. Özdeşlik içeren önermeler (hak haktır gibi) ve bileşik idenin parçası olan bir idenin bileşik idenin tümünün ismine (kurşun madendir gibi) ya da cinsin türe veyahut tanımın bir parçasının tanımlanana yüklem yapıldığı önermeler (insan hayvandır gibi) boş türdendir.<sup>110</sup> Görüldüğü kadarıyla, Locke'un zikredilen önermeler arasındaki ayrımının odağında, bir önermede gönderimde bulunulan idelerden birinin, diğerinin bilinmesiyle daha önceden bilinip bilinmediğinin araştırılması yer almaktadır. Dolayısıyla, "kurşun bir madendir" önermesine boş denilebilmesi için "kurşun" bileşik idesinin önceden o kişi tarafından bilinmesi gereklidir.<sup>111</sup> Aksi takdirde aynı önerme o kişi için bilgilendirici türden olacaktır. Anlamın bilinmesine yönelik bu koşul, Locke'un boş önermelerinin doğrudan Kant'ın analitik önermeleriyle örtüşmesini önlemekte ve onları analitik önermelerin özel bir türü haline getirmektedir.<sup>112</sup> Böylelikle Locke'un boş ve bilgilendirici önermelerinin, sırasıyla analitik ve sentetik önermelere tekabül ettiğine ilişkin değerlendirmelerin<sup>113</sup> zikredilen noktayı ihmal ettiği söylenmelidir.<sup>114</sup>

## Sonuç

Çalışmamızda elde ettiğimiz sonuçlara göre Fârâbî'nin ve Locke'un konuya dair görüşlerinin mukayesesi aşağıda maddeler halinde verilmiştir.

- 1- Her iki filozof da bilginin malzemelerinin duyumdan geldiği konusunda benzer düşünür.
- 2- Her iki filozof da insanda bir bilme kapasitesi olduğunu teslim etmekle birlikte, doğuştan bilgi bulunduğunu kabul etmez.

<sup>110</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 470; a.m.f., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 420.

<sup>111</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 468; a.m.f., *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 418.

<sup>112</sup> Bk. Lex Newman, "Locke on Knowledge", *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*, ed. Lex Newman (New York: Cambridge University Press, 2007), 313-351.

<sup>113</sup> Örneğin bk. Michael Richard Ayers, *Locke: Epistemology and Ontology* (Londra: Routledge, 1991), 1/101.

<sup>114</sup> Ancak, Locke'un ide ve bilgi teorisinde yer yer kendini gösteren kimi boşlukların sentetik a priori düşüncesine davetiye çıkardığını göz ardı etmemek kaydıyla.

**FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE  
KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME**

---

- 3- Locke'ta deneyimden kaynağını alan malzeme müdrikenin çeşitli işlemleriyle bileşik idelere dönüşür ve bilgi edinimi dış bir sebebe değil, yalnızca bireye bağlanır. Fârâbî malzemelerin kaynağı bakımından benzer düşünse de ona göre makullerin husulü için Faal Akıl'a ihtiyaç vardır. Öyle ki hiçbir zaman tek başına duyum ya da bizatihi bilkuvve akıl, akli bilfiil yapmak için yeterli değildir.
- 4- Locke'ta insan bilgisinin, ideleri ve bunların çeşitli terkip ve bağıntılarını kategorik olarak "aşması" mümkün değildir. Fârâbî'de ise akıl nazariyesi nedeniyle duyumla başlayan bilgi edinme süreci Faal Akıl ile ittisale uzanır ve bir tür aşmadan bahsedilebilir. Ancak Locke'ta da bilginin (örneğin Tanrı'nın varlığının bilgisi) duyuusal idrak sahasının ötesine uzanan bir iddiayla birlikte ele alındığı görülür.
- 5- Yaygın biçimde ilk bilgiler olduğu kabul edilen bilgilerin ilk olma niteliğini Locke tartışır ve reddeder. Fârâbî ise kabul eder. Ancak ilk olduklarının kabul edilmesi Fârâbî için de bu bilgileri doğuştan kılmaz.

Locke doğuştan bilgileri tartışırken "bir şey neyse odur" vb. ilk olduğu düşünülen öncüller üzerinden literal bir eleştiri geliştirir. Diğer bir deyişle, yalnızca önerme olmaları bakımından ilk bilgilerin doğuştanlığını inceler. Öncüllerin dayandığı basit ya da bileşik idelerin zihinde bulunması açısından konuyu irdelememiştir. Bu tavrın, doğuştan bilgi düşüncesinin reddine odaklanmaktan kaynaklandığı söylenebilir. Ancak Fârâbî bu tür öncüllerin makulleri açısından da konuyu ele alır. Böylelikle de bir öğrencinin önce tekillerde bu tür bilgileri kullandığını belirterek ilk öncüllerin başlangıçta kabul edilmesinde güçlük yaşanabileceğini kabul eder ve bunu bir sorun olarak görmez.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Muhammed Enes Demir

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça

- Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller: İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme*. Adana: Karahan Kitabevi, 1. Baskı, 2016.
- Aristoteles, Ἀριστοτέλης, nşr. William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1. Baskı, 1949.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Baskı, 2022.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 5. Baskı, 2018.
- Aristoteles. *Organon IV: İkinci Analitikler*. çev. Hamdi Rağıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 3. Baskı, 2021.
- Aristotle. *Posterior Analytics*. çev. Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press, 2. Baskı, 1993.
- Ayers, Michael Richard. *Locke: Epistemology and Ontology*. 2 cilt. Londra: Routledge, 1991.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 11. Baskı, 2021.
- Dunn, John. *Locke*. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Baskı, 2012.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. thk. Fevzi Mitri Neccar. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1964.
- Fârâbî. *et-Tenbîh alâ sebîl's-saade*. (Mantığa Giriş Risâleleri içinde). çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Baskı, 2021.
- Fârâbî. *Fusûlu'l-hamse*. (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde). thk./çvr. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Fârâbî. *Fusûlün Müntezeza*. çvr. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Baskı, 2022.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 9. Baskı, 2020.
- Fârâbî. *İhsâu'l-ülüm*. (Mantığa Giriş Risâleleri içinde). çvr. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Baskı, 2021.
- Fârâbî. *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. thk. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Daru'l-maşrık, 1986.
- Fârâbî. *Kitâbu'l burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 5. Baskı, 2020.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-cem' beyne re'ye'i'l-hakîmeyn*. (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde). çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 8. Baskı, 2013.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-cem' beyne re'ye'i'l-hakîmeyn*. thk. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Daru'l-maşrık, 1986.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-elfâzi'l-müsta'mele fi'l-mantik*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Baskı, 2016.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-hurûf: Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, 2015.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-kiyasî's-sağîr*. (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde). thk./çvr. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Fârâbî. *Risâle fi meânî'l-akl*. (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde). çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 8. Baskı, 2013.
- Fârâbî. *Risâle fi'l-akl*. ed. Maurice Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938.
- Fârâbî. *Şerâitu'l-yakîn*. thk./trc. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Fârâbî. *Uyûnü'l-mesâil*. (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde). çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 8. Baskı, 2013.
- Kalyoncu, Rıza Tevfik. "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13/26 (2018), 61-78.
- Kaya, Mehmet Cüneyt. "Şukûk Alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âdiyeti Üzerine". *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (Eylül 2012), 29-67.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Londra: Thomas Davison, 25. Baskı, 1825.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2. Baskı, 2017.
- Locke, John. *Stillingfleet ile Mektuplaşma*. (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme içinde). çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2. Baskı, 2017.
- Macit, Muhittin. "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Ocak 2014), 5-21.
- MIT, Massachusetts Institute of Technology. "The Internet Classics Archive: Posterior Analytics". Erişim 25 Mayıs 2023. <http://classics.mit.edu/Aristotle/posterior.2.ii.html>



**FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN KÖKENİ VE DOĞUŞTAN BİLGİ SORUNU: JOHN LOCKE İLE  
KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME**

---

- Netton, Ian Richard. *Fârâbî ve Okulu*. drl./çvr. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Newman, Lex. *Locke on Knowledge*. (The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding" içinde). New York: Cambridge University Press, New York, 2007.
- Platon. *Menon*. çev. Özlem Sinal Bayoğlu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Baskı, 2020.
- Sarı, Mehmet Ali. "Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine", *Kayı* 16 (Nisan 2011), 123-131.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı, 2017.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 1, 2024, ss. 70-104/ Volume: 8, Issue: 1, 2024, pp. 70-104

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

# İDEOLOJİK TEOLOJİ AÇISINDAN KURBANIN SEMBOLİK DEĞERİ

**Bayram ÇINAR**

Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniv. İlahiyat Fakültesi Kalam ve İtikâdî İslam Mezhepleri Tarihi, Nevşehir Assoc. Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Theology, Department of Kalam and History of Theological Islamic

[Sects, Nevşehir/Turkey](mailto:kocacinarby@gmail.com)

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

[orcid.org/0000-0002-4886-7610](https://orcid.org/0000-0002-4886-7610)

[ror.org/019jds967](https://ror.org/019jds967)

## Öz

Dînî bir kavram olarak derin kökleri olan kurban, bugün dînî içeriğinin çok ötesinde politik bir araca dönüştürülmüştür. Farklı kültürlerde farklı uygulamalara rastlansa da günümüzde kurban devletin hegemonya alanının korunmasının bir aracı haline getirilmiştir. Çalışmamız kurbanın tarih içerisindeki bu yolculuğu hakkındadır. Teolojiden, politik teolojiye kurban seremonisinin izleğine ilişkin bir arama çabasıdır. Çalışmada cevabını aradığımız temel sorular şöylece sıralanabilir: Kurban dini bir seremoni olarak ne ifade eder? Kurban kültü mitolojik unsurlar da barındırır mı ve bu unsurlar tarafında desteklenmiş midir? Kurban, sosyal alanda hangi anlamlara karşılık gelir? Sosyal parkurda Kurban bu denli derin kökleri nasıl edinebilmiştir? Kurbanın bu denli derin köklere sahip olması onun politik bir araca dönüştürülmesinde belirleyici olmuş mudur? Çalışmamız, dünyanın farklı bölgelerinde farklı biçimlerde ortaya çıksa bile, Kurban ritüelinin kümülatif amaç ve hedef birliğini ortaya çıkarmaya dönüktür. Farklı dînî pratiklerde bu yapının nasıl işlendiğine ilişkin örnekler verilmiştir. Kurban ibadetinin İslam dinindeki uygulama biçimine ise çalışmamızda ekstra bir vurgu yapılmamış ve bu öne çıkarılmak istenmemiştir. Zira görüşümüze göre kurban, din kurumunun siyasi bir araca dönüştürülmesinin bir örneğidir. Kurban seremonisi ile bağlantılı olarak gösterilmeye çalışılan modern dönemlerde yoğunluk kazanan din sömürüsüdür.

**Anahtar Kelimeler:** Teoloji, Kurban, İdeolojik Teoloji, Politik araç, Sembol

## THE SYMBOLIC VALUE OF SACRIFICE IN TERMS OF IDEOLOGICAL THEOLOGY

### Abstract

Sacrifice as a religious concept, has deep roots. This deep-rooted religious institutions, today has been turned into a tool of political language. Although different applications in different societies, but today sacrifice has been transformed into instruments of hegemony. Our article is about this journey in the history of sacrifice. This study is therefore a research for the projection of the sacrifice ceremonial of political theology. The main questions that we seek to answers in this study are as follows: What does the sacrifice mean as a religious ceremony? Is the sacrifice supported by any mythological elements? What meanings does the sacrifice correspond to in the social field? How

**Geliş Tarihi:** 24.01.2024

**Doi:** [doi.org/10.52115/apjir.1425113](https://doi.org/10.52115/apjir.1425113)

**Kabul Tarihi:** 12.03.2024

can the sacrifice have such deep roots in the social field? Could it be that the sacrifice was transformed into a political tool in reaching such deep roots? Even if our study emerges in different ways in different parts of the world, the Sacrifice is aimed at revealing the unity of purpose and target. Examples of how this worship was performed in different religious practices are given. In our study, no extra emphasis was given to the practice of sacrifice worship in Islamic religion, and it was not desired to be emphasized. In our study, the worship of the Sacrifice took place as an example of the conversion of the religious institution into a political tool. In other words, the exploitation of religion related to the sacrifice ceremony was wanted to be shown.

**Keywords:** Theology, Sacrifice, Ideological Theology, Political Instrument, Symbol

**Atıf / Cite as:** Çınar, Bayram. "İdeolojik Teoloji Açısından Kurbanın Sembolik Değeri". *Apjir* 8/1 (Nisan 2024), 70-104.

### Giriş

Çalışmada kurban kültürünün tarihinden alıntılar yapılarak, mitolojik bir öge olan kurbanın modern zamanlarda sosyal bir kıyımaya araç edilişi gösterilmek istenmiştir. Bu yapılırken temel amaç; kurbanla ilişkin farklı kültürlerdeki uygulamaları paylaşmak değil, bu farklı uygulamaların ardındaki algı birliğini ortaya koymaktır. Böylece arkaik bir kavram olan kurbanın, modern zamanlarda nasıl işlevselleştirildiği gösterilmek istenmiştir. Böylece arkaik bir yapı olan kurbanın modern dönemlere değin devam etmeyi nasıl başarabildiğini anlama imkânına sahip olabiliriz, diye umuyorum.

En geniş anlamıyla kurban, kutsal amaçlarla bir sununun sembolik olarak feda edilmesini içeren, 'adama' ve 'verme' eylemidir. Kurban, buna göre yiyecek ya da içecek türünden olabileceği gibi; adayana açısından önemli bir başka obje de olabilir. Buradaki ayrım kurbanın kutsal olan dönük bir adama faaliyeti olmasıdır. Bu yönü ile kurban: Tanrının ya da doğaüstü güçlerin lütfunu kazanmak, öfkesinden emin olmak için sunulan bir armağan olarak tasarlanmış olduğudur.

Metafizik çağda<sup>1</sup>, doğaüstü güçlere ve tanrılara kurban vermek, onlar için adamak yaygındır (Hoppal, 2001:209-225). Bu kurguya göre kurban; *doğaüstü güçlerin hışmına uğramamak ya da tanrıları memnun etmek başta olmak üzere; kurban, tanrıların kaynaklık ettiği bereket ve bolluğu artırmak amacına dönüktür*. İnsanlık tarihi kadar eski, bu yüzden de mitolojik bir değer de taşıyan yapı (kurban), kimi toplumlarda, insan kurban etme şeklini almış böylece, kurban ritüelinin tarihinde bazı dönemler, katliam boyutlarına da ulaşmıştır.

Muhatapları üzerinde son derece kuvvetli ve katı bir yaptırım gücüne sahip olan kurban; farklı zaman dilimlerinde ve farklı toplumlarda birbirinden farklı amaçlar hedeflenerek icra edilmiştir.

<sup>1</sup> Bu ifade, Comte'nin insanın zihinsel olarak daha primitif olduğu bir zaman dilimi için kullandığı görülür. Bu varsayıma göre bu zaman diliminde ya da bu zihinsel basamakta insan rasyonel daha uzak ve evrene daha fazla mahkumdur şeklinde düşünülür. bkz (Koby, 2018: 849-859).

İnsanlık tarihinin tecrübe ettiği dinlerde amaç, şekil ve içerik yönünden bazı farklılıklar gösterse de kanlı ve kansız kurbanlar olmak üzere iki türden biri <sup>2</sup>, hemen tümünde kurban ibadetine rastlanmaktadır (Bekki,1995:13-16). Kurban ritüelinin, tarih içerisinde bir kıyıma dönüşmesi; klan mensuplarından bazılarının, grubun geriye kalanlarını korumak amacı ile diğer bazılarını feda etmeleri gibi masum bir güdüden beslenir. Sözü edilen bu güdü, *korunma içgüdüsüdür*. Kurban'ın tarihindeki bu patolojik evre, bu masum güdünün süreçte ortaya çıkardığı bir neticedir (Frazer, 2004: 1/ 229).

Çalışmamızda Kurban ibadetinin diğer evrelerine değinecek olmamıza karşın, hakkında söz söylemek istediğimiz asıl evre, işte bu *patolojik* evredir. Zira insan kurban etme olgusu, hem yaygın olduğu hem de içerisinde taşıdığı patolojik unsurlar sebebiyle daha fazla öne çıkarılmayı hak eder (Frazer, 2004: 1/211-247). Bu evreye vurgu yapmak istememizin diğer bir nedeni de bir bütün olarak din kurumunun; modern zamanlarda irtifa kaybedip erozyona uğramasına rağmen, kurban kültürünün artan popüleritesini korumasını nedenler çerçevesinde izah etmek gereğidir. Bu durum patolojik süreçleri de kronolojik tarihinde bulunduran kurbanın, modern zamanlara taşınabilmesinin nedenlerine daha yakından bakma gereğidir.

Araştırmamız, İslam'ın kurban algısını merkeze alan bir çalışma değildir. Tarihi süreçte ortaya çıkmış kurban algılarını bir bütün olarak ele alır ve İslam'ın kurbanla ilişkin değerlendirmesini sürecin bir parçası olarak değerlendirir. İslam'ın bu dini ritüele ilişkin yargısının tarihsel süreçte kurbanın niçin ortaya çıktığı, hangi nedenlerle bu hali aldığı farkına varılmadan anlaşılmasının da mümkün olmadığını, varsayar.

## 1. Kurban Ritüelinin Arkasındaki Bilinç

Her dînî ritüelin ilahi bir modeli ve prototipi vardır (Eliade, 1994: 35-40). Kurban açısından, bu ideal model; söz konusu ibadetin konulma gayesi ve ondan beklenen faydaya ek olarak, bu ibadetin hangi nitelikleri taşıması gerektiğine ilişkin verileri içermesi beklenir (ideal modelden söz etmeye başlamışsın farklı bir düşünce ile bitmiş cümle). İnanç grupları, bu prototipe sadece anlam olarak değil, form ve şekil olarak da sadakat göstermek zorundadırlar. Çünkü dînî unsurlar çoğu zaman mana ile birlikte formel uyumu da dînî ritüelin bir gereği kabul eder. Bu belirteç, ibadet olarak söz konusu prototipi eda eden birey ya da grubun doğru yol üzere olduklarını sembolize eder.

Diğer dînî ritüeller için olduğu kadar, kurban için de bu tespit geçerlidir. Fakat bazı durumlarda ritüele şekli olarak sadakat gösterilmesine karşın, ritüelin zaman içerisinde anlam ve ruh kaybı yaşadığı görülür. Bu, dini duygunun erozyonu kavramıyla ifade edilir ve dinin ruhunun kaybedildiği anlamına gelir. *İçerik boşalması, anlam buharlaşması* da

<sup>2</sup> Kurban olarak adananlar koyun, keçi, köpek, gibi hayvanlar olabileceği gibi buğday, pirinç, ekmek vb. yiyecek veya içecek şeklindeki kansız sunaklar da olabilmektedir.

denilen bu durum, dinî ritüeller açısından bir tehdit olduğu için diğer dindarlık iddialarının da dikkat etmeleri gereken bir konudur.

Kurbanı; *işlenmiş bir suç ya da yüklenilmiş günahın bedeli* olarak algılayan keffaret<sup>3</sup> teorisi, doğaüstü gücün dikkatini çekmek ya da kutsal olana yakın olmak kaygısının dışı vurumu olduğu söylenebilir. Bu yönüyle kutsala itaat amacının; kurbanı, ortaya çıkardığı iddiası konuya dair iddialardan sadece biridir (Öztürk, 2002:167-192). Ve bu yaklaşım, kurban seremonisini yalnız başına izahta yetersizdir. Bu teoriye göre kurbanı sunan kişinin, kendi ölümünü sembolize edecek *'sunma'* eylemi, kesilecek hayvanı kendine *bedel* adaması fikrine dayanır. Burada kurban: *'emrine amadeyim efendim'* sembolizmine karşılık gelir. Kurban felsefesine ilişkin bu söylem, eş zamanlı olarak *kutsama* ve *yüceltmeyi* de ortaya çıkarır.

Konuya ilişkin bir diğer yaklaşıma göre kurban etme eylemi; birey veya toplumun, doğaüstü güç merkezleri ile barışmak (Özkan, 2003: 25), tanrıların verdiklerine teşekkür ederek; *sahip olduklarının daha fazlasını isteyecek kredibilitiyi elde etmek* amacı taşır (Budda, 1932a:53-64; Güç, 2003: 11,12; Budda, 1932b: 33-45). Varsayma göre kurban sunan kişi, bu yolla tabiatüstü güçle ilişkiye girmeyi veya daha önce girmiş olduğu ilişkiyi sürdürmeyi amaçlar. Bu durumda kurban; sunak olarak takdim edilen objelerin bir tabiatüstü güce takdim edildiğini varsayar. Bir kült faaliyeti olarak kurban (Lasebikan,1998: 575-586) insanın tanrıya yakınlık elde etmek amacına dönük bir eyleme dönüşür.

Bu yaklaşımın sunduğu imkânlarla en temelde kurban etme fiilinin arkasındaki primitif algı; Kral'a ödenen vergi ile özdeş bir algı olarak ortaya çıkmış ve sürdürülmüştür denilebilir (Güç, 2003: 30). Dinin tanrısı ve siyasetin Kralı, arasında kurulan bu analogi, tarih içerisinde ilginç başka analogileri de ortaya çıkarmıştır.<sup>4</sup> Kurbanın kökeninin ise üstlendiği sorumluluklar açısından krala ödenen vergilerden modellenerek, nimet veren tanrıya yaşamımıza sağladığı katkılar sebebiyle bir geri ödeme, yapma yaklaşımının ortaya çıkması gerekmiş ve buradan modellendiği varsayılmıştır. Buna göre; *ödeme, bir amaca ve bir beklentiye karşılık olarak vardır*. Kendisine vergi ödenen kral olduğu halde, kurban metaforunda kendisine ödeme yapılan doğaüstü güç ya da tanrıdır. Kendisine vergi ödenen kral, bu ödemeye karşılık nasıl bizi korursa, kendisine kurban sunulan tanrının da bu beklentiye paralel olarak, sunak sahibine pozitif ayrımcılık yapacağı varsayılır.

Kurban başlangıçta sayageldiğimiz sebeplerle -ya da hesaba katılmayan çok farklı bir gerekçeye dayalı olarak da ortaya çıkmış olabilir. - ortaya çıkmış olsa da taşkınlıkların ve şiddetin tarihine dönüştüğü dönemler de olmuştur. Bu dönemlerde şiddet ve taşkınlığın

<sup>3</sup> Keffaret 'gidermek, tamir etmek, onarmak' gibi anlamlar karşılığında kullanılan bir kavramdır (Develioğlu, 1998: 502; Öztürk, 2002:167-192).

<sup>4</sup> Tanrı krallar ya da tanrı soylu krallar algısı muhtemelen bu analogik modellemenin yoğun kullanımının bir neticesi olduğu varsayılabilir (Taşdöner, 2021: 616-636).

tarihi de doğaldır ki kurbanın tarihi ile birlikte yazılmıştır. Böylece kurban, sapkınlığa ve şiddete de bulaştırılmıştır (Girard, 2003: 1-53).

Kurban ritüelinin tarihindeki kırılmanın felsefi zemini, tanrı-insan ilişkisindeki kırılma ile ilişkili bir konudur. Başlangıçta insanın türdeşlerini değil sahip olduğu ve değer verdiği objeleri sunak olarak tanrıya adadığı düşünülür. İnsanın türdeşlerini kurban edeceği bir patolojik sürece, şüphe yok ki tanrı-insan ilişkileri düzlemindeki ciddi bir kırılmanın sebep olduğunu varsaymak çok da güç değil. Fakat bu kırılmanın ne olduğunu tahmin ve tespit etmek de sanıldığı kadar kolay değildir.

Felsefi anlatılar aracılığıyla taşınan tarihi veriler, Grek uygarlığının aktarımlarını merkeze alır. Diğer medeniyetlerin sunduğu veriler ise daha taşraya aittir ve daha az bilinir. Biz de çalışmamızda yoğun felsefi verilere sahip olduğumuz Antik Yunan medeniyetinin sunduğu imkânları merkeze alacak; değerlendirmelerimizi bu verilerden hareketle yapacağız.

Erken dönem Grek metinlerine bakıldığında, insanın dünyası tanrılar ve yarı tanrıların dünyası ile geçişken bir yapı gösterir. Yunan mitolojisinin sağladığı olanaklarla tanrı-insan ilişkilerine bakıldığında tanrılar neredeyse insani bir doğaya sahiptirler. Homeros'un İlyada ve Odyssea'da konuya dair çok sayıda örneğe yer veren Erginer söz konusu değerlendirmeyi de yapar (Erginer,1997: 62). Bu algıda insanlar tanrılar dünyasına, tanrılar da insanlar dünyasına kolaylıkla geçerler (Girard, 2003: 361- 395). Tanrılar ile insanlar arasında her ikisinin de özelliklerini kendinde bulduran yarı tanrı, *süper güçlü* kahramanların bulunduğu görülür. İnsanların tarihi anlatılırken tanrılar, tanrıların doğası anlatılırken de insanlardan söz eden bu tarihsel anlatı yarı gerçek yarı hayal unsurlar taşır.

Buna göre, eski dünyada tapınılan tanrılar ve yarı tanrılar; insani vasıfları ile 'insanlar dünyası'na aittirler (Girard, 2003: 361- 395). Öte yandan tanrılara ilişkin anlatılarda da onlara yer verilir. Öyle ki Yunan Mitolojisinde gayri meşru çocuğu olan 'tanrılardan' bile söz edilebilmiştir. İnsan zihninin bu sebavet evresinden sonra, tanrı ve insan anlatısında sınırlar daha net bir görünüme kavuşmuş ve tanrılar evreni, insan evreninden belirgin bir biçimde ayırmıştır.

Süreç içerisinde tanrılar yücelip insanlardan uzaklaşmış, böylece insanlarda onlara hediye sunma gereksinimi ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda ilginç olan ise sözü edilen bu birlikteliği bozma talebinin insandan gelmiş olmasıdır (Eliade, 2003: 69). Tanrılar göklerdeki yerlerine yerleşince, insan dünyaya mahkûm kalmış ve bütünü ile tanrıların dünyasından kovulmuştur. Tanrılar ile insanlar dünyası arasında doğan boşluk ise *din adamları, valyaçlar/elçiler* ve *büyücüler* tarafından doldurulmuştur.

Tanrılara duyulan ihtiyaç büyüdükçe, sunakların miktarı ve değeri de artmış, nihayetinde alanda insan kurban etme eylemleri görülmeye başlanmıştır. Farklı deneyimlerin gündeme gelmesine ek olarak insanın, türünün en '*değerlisi*' ve en '*güzel*'ini tanrıya sunma

çabasının da bu algı ile birlikte gündeme geldiği göze çarpar. Bu amaçla kurban olacak *bakir* ve *bakire*lerden oluşan insan kurbanların; genç, güzel, sağlıklı ve uzuvlarının tam olmasına dikkat edilmiştir.<sup>5</sup> Sunakta eksikliğe imkân verilmemiş olan bu evrede kurban kültürü; primitif evrelerde olduğu biçimi ile kanlı ve kansız kurbanlar olmak üzere ayrılmıştır.

Sunulan kurbanın, sahip olunanların en güzeli olması ile kurbanı sunan kişi ya da grubun verdiği mesaj; kendisine kurban sunulmasının çok daha fazla değerli olduğudur. Yani kurban yolu ile insan, aslında tanrısına kıymet takdiri de yapmaktadır. İnsanın türdeşlerini adaması şeklini alan patolojik evrede, insanın kurbanda taşkınlığa gitmesinde bu anlayış etkili olmuş görünüyor. İnsan açısından bu sembolizme eşlik eden ruh durumu muhtemelen şöyle olacaktır: Bu yüceltmenin ardından; tanrıdan taleplerin gelecek olmasıdır. Biz buna kendi evrenimizde dua ve yakarış adını veriyoruz. Söz konusu anlayış literatürde '*hediye teorisi*' olarak yerini almış ve '*ben veriyorum ki sen de veresin*' şekli ile formüle edilmiştir. Bu varsayımına göre tanrıyı kurbanla yücelten insan, sonra da tanrıya isteklerini sıralar. Kendisine hediye takdim edilmiş ve bunu kabul etmiş olan tanrının, bu durumda insanın isteklerine kayıtsız kalması yahut kendisine adakta bulunan kuluna iltimas geçmeme şansı ise tükenmiştir...Bu da kendi içerisinde; tanrıyı etki altında bırakmak ve yanına çekmek amacına dönük olup, sonuçta ise O'nu '*bizim tanrımız*' kıvam ve konumuna getirmeyi amaçlar. Sözü edilen bu tanrı algısı, animist bir tanrı anlayışıdır. '*Bizim*' tanrımız biçimi ile tanrı fikri lokalleşerek, yerellik kazanır. Sunağın klan üyeleri arasında paylaşılması da kendisine kurban verilen tanrıyı, klana özgü kılarak lokal bir figüre dönüştürme çabasına karşılık gelir. Böylece başkaları O'nu tanrı edin(e)meyeceklerdir. Sözü edilen tanrı, sadece o klanın tanrısı olacak ve öyle kalacaktır. Bu ise insan doğasının bir başka vahşi yanı olan sahiplenme ve kıskançlık duygu durumunu dışa vurur ki kurbanda patolojik evreyi doğuran diğer bir etmenin de insanın bu defosu olduğu düşünülebilir. Sahiplenen ve paylaşmaktan yana tavır almayan insan sahnededir artık... Yahve'nin Yahudilere aidiyeti bu anlayışın bir izdüşümü olarak mümkün olmuştur.

Kurban sembolizminin bize verdiği ipuçları ile bu evrede aşkın olan tanrının, insan tarafından yerel bir figür olmaya mahkûm edilmeye çalışıldığı da söylenebilir. Bu yönü ile kurban sembolizmi tanrıyı yüceltmenin değil, onu yere indirme gayretinin bir dışa vurumu olarak da görülebilir. Zira aşkın bir tanrı fikri yerine, lokal bir tanrı tasavvuru bu anlayışa eşlik eder.

Anlamı göz önüne alındığında, tanrı adına kesilen kurbanın, kabile üyeleri arasında paylaşılması, kutsal olanın tabiatüstü güçlerinin yiyenler tarafından da paylaşılarak, içselleştirildiği inancına karşılık gelir (Lasebikan,1998: 575-586). Kurbanla, insan

<sup>5</sup> İslam inancına ait kurban anlayışında da kurbanın uzuvlarının tam olması, yaşlı, hastalıklı ve zayıf olmamasına dikkat edilmesi, bu primitif günlere ait sembolizmin, günümüze aktarılmış biçimi görüntüsü verir. Her iki uygulamada da tanrıyı yüceltmeyi ve kutsamayı amaçlamış ortak bir bilinçten söz edilebilir.

tarafından tanrıya tazim gösterilmiş olsa da bu sembolizmde insanın tanrısallaştırılması arzusunu görmek de olasıdır. Bu anlayışın ileri bir uzanımı; totemizm ve panteizmdir. Bir yanı sıra insan tanrıyı yerleştirerek, yere indirmeye çalışırken diğer yandan evrende her ne varsa tanrının parçası ve tanrıdan unsurlar olarak ilan eder. Böylece Kurban eden kurban edilen... tanrıdanlaşmış olur.

Panteizmde evrenin her parçasında tanrısallık arayan insan, adım adım kendindeki tanrısal tarafların da nutkunu atmaya hazırlanmaktadır. Hz. İsa'nın *son akşam yemeği* tablosunda görüldüğü üzere, aynı sofradan yemek yiyen insan(havariler) ve tanrı (İsa) figürünün, insan ile tanrı arasında tarihsel koşullarla açılmış mesafeleri kapatmak yönünde bir çabaya karşılık geldiği rahatlıkla söylenebilir (Altuncu, 2014: 141-165). Yunan mitolojisinde göklere yükseltilen tanrı figürü, Hz. İsa üzerinden yere indirilmiş 'göksel tanrı' algısı provoke edilmiştir. Konuya ilişkin muhtemel bir analiz; daha önce yine insan tarafından açılan mesafelerin insan lehine kapanmak istenmesi şekliyle yorumlanabilir. Buna göre İnsan; primitif/mitolojik çağda tanrılar lehine bozulmuş bu dengeyi, modern zamanlarda kendi lehine yeniden yorumlama girişiminde bulunmuştur. Böylece; ekmek şarap ayininde şarabı kanı, ekmeği de eti olarak sunduğu söylenen İsa, bu sembolizmi de tanrılar sınıfına ait bir figür olarak, insana tanrılaşmayı vaad etmektedir.

## 2. Farklı Toplumlarda Kurban ve Kurban Etme Biçimleri

Felsefî anlamıyla değerlendirmeye çalıştığımız kurban ibadetinin bir de olgu tarihçiliği açısından ele alınmayı gerektiren, tarihsel yorumunun yapılması icap eder. Bu değerlendirme, felsefî varsayımların insanlık tarihi içerisindeki evriminin hipotezleri doğrulaması gerektiği yönüyle önemlidir. Teori doğrulayan olgusal örnekler, varsayımların test edilmesine koşut verilmiştir. Kronolojik bir süreç teorisini değil olgusal bir değerlendirmeyi amaçlayan çalışmamız, ele aldığı olgular açısından da kronolojik kaygılar taşımaz.

Kurbanın kronolojik tarihi bir yana bırakılarak, olgu tarihçiliği açısından elimizde kurbanla dair bulunan veriler, farklı topluluklarda gerek tema gerekse form olarak farklılıklar olduğu görülür. Sümerler, tanrıların koyunu daha çok sevdiklerini düşünerek, daha çok koyunları kurban olarak tercih etmişlerdir (Akkuş, 2014: 278-293). Urartu geleneğinde ise hem kanlı hem de kansız kurbanların olduğu bilinmektedir (Batmaz, 2013: 801-832). İslam öncesi Türklerde, kurbanların en önemlisi attır. Bütün göçebe topluluklarda olduğu gibi Türkler de savaşta ve barışta devamlı at üzerinde olup, atın etinden ve sütünden yararlanılıyordu. Tanrı'ya sunulacak en değerli kurban da bu yüzden at olmaktadır. Yakutlar at sürülerini doğu bölgelerine 'büyük yaratıcı' ya kurban olsun diye sürerlerdi (Ögel, 1993: 431; Bozkurt, 1995; Erginer,1997: 20). Yaygın olmamakla birlikte Anadolu'da da bu uygulamalara rastlanmıştır (Bekki, 2008: 93-110).

Göktürkler'de at ile beraber insanın kurban edildiğine dair bilgi, Bizans elçisi Valentin'in, İstemi Kağan'ın cenaze merasimini konu ettiği anlatısında nakledilir. Bizans elçisi 'matem



günlerinden birinde, dört tane bağlı Hun getirdiler. Kağanın atları ile birlikte bunları da ortaya koydular... Gidip, ölüm ülkesinde kağanın maiyetine girmelerini emrettiler' (Gülensoy, 1989: 15,16) ...diye anlatısını sürdürür...

Deniz Tanrıçası ile temasta bulunan Göktürk dedelerinden biri, avda bir geyik öldürür. O günden sonra, Göktürk boyu hep kurban olarak insan yollamak zorunda kalır (Bozkurt,1995: 14). Geyik söylencesi olarak literatüre geçmiş bu anlatı, Bizans elçisi Valentin'in mektupları ile birlikte Türklerde de insan kurban edildiğinin en güçlü iki kaynağıdır.

Gagauzlar'ın kurban konusunda dikkate değer tarafı; onların kurban geleneklerinin yakın geçmişe değin devam etmiş olmasıdır. Onlar; adına 'Allahlık' dedikleri mallarının, en güzelini kurbanlık olarak seçer ve kırlara salıverirler. Bundan sonra sunak sahibi, Allahlığı dilediği zaman kurban eder. Bir sunak kurban olarak belirlendikten sonra, korumak dışında sahibi Allahlık hakkında herhangi bir tasarruf hakkına sahip değildir (Bekki, 1996: 16-28).

Yapılan araştırmalarda felaket günlerinin büyük yıkımlarında kurban adanması geleneğinin ise tüm dünyada karşılığının olduğu görülmüştür (Eliade,2003:3/14). Sunağın alelade olmaması, belirli kriterleri taşıması, kendisine kurban sunulana verilen değer ölçüsü olarak görülmüştür.

### 3. Yönelmiş Olduğu Amaçlara Göre Kurban

Kurban bir ritüel olarak belirli amaçlar için icra edilen bir seremonidir. Bu seremoniye katılanların bu edimden belirli beklentileri olması ise rasyonel zihnin gereğidir (Olgun,2016: 82-99). Her ne kadar kurban ibadeti primitif çağlardan taşınarak günümüze ulaşmış ise de onun tarihin karanlık evrelerinde yitip gitmesini engelleyerek günümüze değin koruyan, bu edimin dayandığı beklentiler yumağı olduğu ise açıktır.

Kurbana aday nesne kutsal olduğu için, öldürülmesi suçtur; ama diğer yandan öldürülme, kutsala karışamayacaktır (Girard,2003:1). Buna göre; garip bir paradoks olarak, günah işlenerek kutsala katkı sağlanır.

Dünya üzerinde farklı uygulama biçimleri olan bu ritüelin çok değişen taleplere karşılık icra edildiği varsayılmaktadır. Fakat kutsal olana katılmak yönündeki talep, kurban edimlerinin arkasındaki en temel neden olarak hep var olmuştur.

Amaçlarına göre kurban çeşitleri:

a. Yağmur duası ritüelindeki kurban sunma motifi ile kaza ve bela def'i için sunulan kurbanlar aynı gruba girmektedir. Kısmetim açılısın sadakaları da bu grubun önemli temsilcileridir. Buna 'istek/dilek kurbanları' da denir (Batmaz,2013:801-832). Adak kurbanlarında, dilek gerçekleştikten sonra, vaad edilen bedel ödenirken, dilek

kurbanlarında, adak gerçekleşmeden, dileği yerine gelsin diye adak sunulur, dilediği gerçekleşince de adağını kişi yerine getirir.

‘Nezir’ kavramı kapsamına giren kurbanlar adak kurbanlarıdır. Gerçekleşmesi istenen dileğe karşılık ödenen bedel ya da diyettir. Buna göre; kişi dilediğinde vaad eder, gerçekleştiğinde de başlangıçta vaad ettiğini yerine getirir. İslam öğretisi adakta kesene ve bakmakla mükellef olduğu ailesine pay öngörmez (Narin,2009: 349).

Dilek kurbanlarında ise istedik sonuca ulaşmak için, gayretullah denilen tanrısal irade, etki altına alınmaya çabalanır. Bu yüzden kendisi sebebiyle kurban kesilen işin sonucu belirlenmeden kurban kesilmiş olur. Burada verilen mesaj, ön ödeme yaparak; tanrısal iradenin kendileri lehine işlemesi ihtimalini arttırmaktır.

**b.** Doğaüstü güçlerle barışmayı ve bu barışıklığı sürdürmeye dayalı kurbanlardır. Kurban ritüelleri arasında en yaygın olanı da budur. *Hak kurbanları* da denen ilk üründen pay verme kurbanları bu gruptandır (Batmaz,2013:801-832). Tanrı hakkı olarak *ilk ürün, bereket talebi olarak doğaüstü güçlere sunulur*. İlk çocuğun kurban edilmesi bu anlayışın bir gereğidir. İbrahim peygamberin ilk oğlunu kurbanı da buna dâhildir.

İlginç bir kurban şekli olan hak kurbanı, hemen hemen bütün ilkelerde görülmüştür (Erginer,1997: 145). Bunlar bereket talebine dayalı kurbanlar olarak da görülebilir. Buradaki mesaj ‘kaşıkla vererek kazanı kurtarmak’ya da ‘geriye kalanı garantiye almaktır.

**c.** Kefaret Kurbanları ya da ceza kurbanları da denir (Narin, 2009: 349, 350). Daha çok dinsel normların bilerek ya da bilmeyerek çiğnenmesi karşılığında, ilgili normun yaptırımına dayalı olarak sunulan kurbanlardır. Burada kutsalın kurallarını çiğnemenin bir bedeli olduğu ve bunun ödenmesi gerektiği mesajı belirgindir.

**d.** Bir işe başlarken ya da bitirdikten sonra kesilen kurbanlardır. Başlanacak işin yolunda gitmesi için kutsanma, başlanmış iş yolunda gittiği için teşekkür ifade eder. Alınmış bir eşyanın ağız tadıyla kullanılmasına, yapılan işin kazasız belâsız sonuçlanmasına sebep olsun inancıyla kesilen kurbanlar bu gruptandır. Burada kurban, yapılan işin kutsanmak istenmesine dönüktür (Batmaz,2013:801-832). Böylece kendisine bedel ödenenden söz konusu işi kötü ruhlardan arındırması istenir. Kurban sunularak verilen mesaj; ‘hayvan kanı akıtılmazsa, daha ağır bir bedel olarak insan kanı akabilir.’ Bu anlayışa göre kurban, çoğu zaman bir ‘suçlu’nun bedeli olan ‘masum’dur (Girard, 2003: 5). Bu algının beslediği anlayış birine ya da birşeye *bedel* olmaktadır.

**e.** Akika kurbanının Müslüman kültüründeki karşılığı Kur’an’da söze konu edilen İmran’ın eşinin; doğacak çocuğunu Allah’a adaması ile temellenir. Bu kıssa; kaynak kabul edilerek yola çıkıldığında, Akika kurbanı temelde çocuğu tanrıya adama sembolizmini ifade eder ve temelini Âl-i İmrân 35. ayetten alır. Çocuk doğduktan sonra kurban kesilir. Buradaki mesaj, doğan çocuğa bedel kurban kesildiğidir. Yani ‘doğan çocuğuma bedel olarak, bu hayvanı sana senin yoluna kurban veriyorum, bunu benden kabul buyur’ anlamı taşır.

f. Kurbanın yöneldiği diğer bir evrensel amaç da geçmişe vefa ve onları kutsamayı amaç edinen kurbanlardır. Anadolu'nun hemen her yöresinde görülen geçmişlerin ruhuna kurban sunmak, bu türden bir amaca dönüktür. Daha çok ölmüş bir yakın adına Tanrı'ya sunulmaktadır. Burada kabul edilen; kurbandan doğan sevabın, ölünün ruhuna bağışlanacağı inancıdır. Bununla ölmüş yakınının ruhu rahatlatılmak istenir.

Kültürümüzde kurban izlenimi uyandıran bazı uygulama örnekleri, kurbanın soyutlamalarla kültürel örüntülere yaslanarak varlığını nasıl sürdürdüğünü ortaya koyar.

Gelenekte *en olgun ve en büyük* (Ekber ve erşad) çocuğun aile/devlet reisi yapılması da geleneği garantiye almayı hedef alır ve kurban sembolizmi içinde anlamlı bir analize kavuşur. Bu uygulamanın da toplumsal kargaşayı önlemek amacıyla dönük olarak düşünüldüğü varsayıldığında, *ekber ve erşad çocuk* topluma kurban edilmiştir. Kültürümüzde iktidar uğruna şeklinde sunumu yapılan kardeş katli; bu kurban sembolizminin alanı içerisinde bu yüzden ele alınabilir. Zira bu uygulamada da yine toplumun selametini tehlikeye atan tüm unsurlar kurban verilir ve toplum selamete kavuşur.

İlkel kabilelerde ilk çocuğu tanrıya adayan anlayış, gelenek içerisinde en küçük çocuğu da kendine kurban eder. Günümüzde bu durumda bazı kırılmalar yaşanmış olsa bile geleneksel yapıda en küçük çocuğu bekleyen muhtemel kader, ebeveyn kendisi ölünceye değin kendine bakacak biçimde yetiştirir ve bu yükü omuzlayacak biri ile evlendirilmesidir. Söze konu bu çocukta ebeveyn kendi geleceğini hazırlardı. Bu yüzden söz konusu küçük çocuk ne istediği biri ile evlenebilir ne de istediği yerde yaşayabilir. Onun hayatı anne babasının hayatına feda edilmiştir. Bu figür de kurban sembolizmi içinde önemli bir yükü omuzlar. Kurban ritüeli ile bağlantılı, anlamlı bir yorumu kavuşur.

Öte yandan '*anam babam sana feda olsun*', '*kadını alayım*', '*kurbanın olayım*' vb. sembolizmi de başkasına bedel olarak sunulmayı taleptir ki kurbanın tarihi zaten bu bedellerin tarihidir. Tüm bu sembolizm ardında gerçek olan ise; birinin başkasının yerine adanabildiğidir.

Kısa geleneğinde de '*kana kan*' anlayışı, '*kan bedeli*' kültünü gündeme getirir ki bu durum, birinin yerine bir başkasının öldürülmesine olanak verir. Buna göre bedel olma anlayışı farklı varyasyonları ile ilkel toplumlarda yaygın olarak uygulanmıştır (Gökbel,1998: 257-270). Modern toplumlarda da bu anlayış kabuk değiştirmiş olsa bile gelenek içerisinde varlığını sürdürür.

### 3.1. Tanrılar ile İletişim Yolu Olarak Kurban Ritüeli

Antik çağlarda; kurban vasıtasıyla tanrıların, insan ve tabiatın ise tanrılar sayesinde yaşadığına inanılırdı. Bu algı, birliği yerel unsurların gerisindeki kurban kültüne dair en sağlam evrensel olgulardandır. '*Varlığımızın teminatı olarak tanrılar; aynı zamanda kendilerine*

*varlığımızı sürdürmeyi de borçlu olduklarımızdır'* anlayışının da kaynağıdır. Özde; *sunma* eyleminin dayanakları da bu kök fikre dayanır.

Bazı kültürler tanrı-insan-tabiat döngüsünü çok somut formlar üzerinden dile getirmiş (Akkuş, 2014: 278-293), bazıları ise bu ilişkiyi dolaylayarak daha soyut bir formda ifade etmişlerdir. Bu durum, uygulama farklılıklarını ortaya çıkarmış ve kök fikri farklı ritüellerin ardına gizlemiştir.

Eski Mezopotamya'da tanrıların gelecek ile ilgili kararlarını kutsal bildiriler (vahiy) ve rüya gibi çeşitli yollar ile insanlara ulaştırdıklarına inanılırdı. İnanişe göre yazgı; ancak *dua* ve *tören* yoluyla değiştirilebiliyordu. İnsanoğlu tanrıların hoşnutluğunu kazanmak, başlarına gelecek olan kötülöklere engel olmak, kötü yazgılarını değiştirmek ve tanrılar tarafından daha fazla cezalandırılmamak amacıyla, tanrılara törenler düzenlemişlerdir. Bu törenlerin vazgeçilmezi olarak da tanrılara kurbanlar sunmuşlardır (Akkuş, 2014: 278-293). Günümüzde de uğursuzluklardan kurtulmak için feda edilen *adak* ve *sunaklar* bu mitolojik unsurların modernize edilmiş biçimi olarak, alanda varlıklarını sürdürürler. Kurban sembolizminin en evrensel zemininin; tanrıları memnun etmek olduğu varsayılsa bile, bundan beklenen faydanın, klanın güvenliğini sağlamak olduğu, ritüelin içerdiği mesaja iliştilmiştir. Burada kurbanın üstelendiği rol; kişinin ve klanın tanrıya bağlılıklarını göstermesi yoluyla toplumun güvenliğini garanti altına almak olduğu varsayılmıştır.

Peki, ama tanrının ne istediğini nasıl öğreniyorlardı sorusu; *fal* ve *kehanetin* nasıl ve neden bu denli geliştiği sorusuna cevap verdiği gibi, kâhinlerin din adamı olmasının nedenine de eşzamanlı olarak cevap verir. Buradaki anahtar rol, tanrı adına konuşan, uygulama yapan ve tanrının taleplerini insanlara ileten din adamı ve yalvaçlardadır.

Din adamları transa geçerek ya da ayinler yolu ile tanrının taleplerinden insanları haber edebildiği gibi, büyü fal ve tılsımlarla da bu tanrı merkezli bilgilere aracı pozisyonuyla kaynaklık etmektedirler (Gündüz 2004: 5-11). Rüya tabirleri ve kehanetlerin din adamları sınıfı ile sınırlandırılması dabu bağlamda önemlidir. Buna göre; tanrının konuşma ve dinleme kanalları, din adamı sınıfı tarafından kontrol edilmektedir. Böylece söz konusu kurumsal dînî sınıflar, dînî uygulamaların toplum hayatına girmesinde anahtar rol almıştır (Altuncu, 2014: 141-165). Tarihsel süreçte din adamı, tanrı-insan ilişkisinin direkt olmasını engelleyen bir filtre görevi üstlenmiştir. Bu durum din adamı sınıfının sürekliliğini de garanti etmiştir.

Tanrısal talepten haberdar olmanın bir diğer yolu olan rüyalar, toplumu tanrı adına bir yöne kanalize etmenin de bir yöntemi olmuştur. Sosyal piramidin tepesinde yer alan kral rüyaları ve onların yorumları, bazı evrelerde tarihe yön tayin edecek güçte olmuştur (Akkuş, 2014: 278-293).

İbrahim Peygamber de oğlunu kurban etmesi gerektiğini rüyasında görür. O gördüğü bu rüyayı bir emir olarak algılar ve uygulamaya geçmesi gerektiğini varsayar (Saffat 37/102-

113). Hz. Yusuf'un toplum nezdinde bir toplumsal statüye kavuşması da rüya yorumları sebebiyle olmuştur.

İslam öğretisi '*rüyanın bilgisine itibar olunmaz*' dese de tarih boyunca kültürel bir alışkanlık olarak İslam geleneğinde rüya yorumlarına yoğun ilgi gösterilmiştir (Schimmel,2005). Bu çelişki, konuya ilişkin yorumların halkta istendik oranda karşılık bulmadığını, verilen fetvaların muhataplarda ikna edici bir kıvama ulaşmadığını gösterir.

### 3.2.Geleneğin Kökleşmesi Olarak Kurban

Mitolojik ilk çağ medeniyetlerinden günümüze kalan anlatılarda, tanrıların gazabını üzerine çekmiş kişi ve toplulukların efsanelerine rastlanır. Bu mitolojik kalıntılar, tanrıların öfkesini dindirmek için yapılacak eylemlerin salık verildiği sunumları da içinde barındırır. Arkeolojik bulgular, eski Mısır'da rahiplerin idaresinde ayin haline getirilmiş bir kurban kültürünün bulunduğunu göstermektedir. Özellikle Nil nehrine kızıl saçlı insan kurban edilmesi bu anlayışın bir gereği olarak çok yaygındır (Bekki, 1996: 16-28).

Bir davranışın kökleşerek gelenek halini alması, kolektif bir sosyal bilinç haline gelerek ilk akla gelen çözüm önerisine dönüşmesi, erken dönem toplumları arasında çok yaygındır. Aslında her sosyal davranış kökleşerek gelenek olmak potansiyelini içerisinde taşır. Fakat yine sosyal koşullar bu potansiyeli ya ortaya çıkarır ya da söndürerek yok eder. Kurban için de bu süreç, diğer sosyal davranışlardan farklılık göstermez. Fakat oluşturulan sosyal poligon, kurban kültürünün devamını sağlayan bir yapı inşa etmiş ve günümüze taşınmasına imkân tanımış görünüyor.

*Sosyal koşullanmışlık, öğrenilmiş çaresizlik ve geleneğin tekrarı* bu sosyal kurumun en belirgin tavrı olarak, kökleşmesini izah eder. Sonuçta ise ortaya çıkan uygulamanın yerleşik bir kuruma dönüşmesinde bazı psikolojik süreçler olmuş görünüyor.

Gelenek ve dîni sembollerle donatılarak kutsanmış bir kavram olarak *kurban*, kendisine karşı bir başkaldırıcı psikolojik ve çevresel baskılarla imkân dışı bırakılmıştır. Yine kutsanarak tanrılar katına yükselmiş *kurban* kavramı hakkında söylenen her söz, süreçte tanrılara söylenmiş muhalif söylemler olarak kabul edilmiştir. Bu ilişki ağı kurban ibadetini tarihsel süreçte koruyan temel zihinsel arka plandır. Zira kutsal olana karşı savaş olmaz öğretisi ile büyüyen bir kültürün çocuklarının; itaati fazilet kabul etmeleri doğaldır. Bu yüzden de sözü edilen kültürün çocukları, kültürel verileri kritik etmektense onları onaylamaya daha yatkın görünürler. Öte yandan böyle bir kültürün mensupları, geleneğe başkaldıranları tanrıya karşı gelen, kargaşa çıkarıcı, anarşist ve bozguncu olarak etiketler. Böylece geleneğin kökleşmesi ve kuşaklar boyu kültürel olarak sürdürülmesi temin edilir. İbrahim peygamber örneğinde görüldüğü üzere, toplumun toptan tepkisini kültüre itaat etmek galesiyle İbrahim peygambere yöneltmesini, buradan görmek vakia analizini kolaylaştıracaktır.

#### 4. İslam Öğretisinde Kurban Seremonisine İlişkin Bilinç

Müslüman gelenek, kitaplı dinler grubuna mensuptur. İslam kendinden önceki öğretilerden aktarımlar yaparken, onlardan izler taşıdığını da deklare eden teistik bir gelenektir.

Kültürlerin dinsel inanışları ortak özellikler taşıdığı gibi destanları da benzerlikler gösterebilirler. Köken olarak aynı olan anlatılar, farklı kültürlerde ana teması ve ağırlık merkezi çoğu kez değişerek yeni bir veçhe ile karşımıza çıkabilir. Anlatıcı kendi değer yargılarını ve ana temasını ekleyerek anlatır her öyküyü (Çığ, 2005:73; Mlf, 1995: 11-16).

Çoğu kez anlatıya otantik bir hava katmak için kendi yerel adlarını öykü kahramanına verir... Coğrafya adlarına çoğu zaman yer verilmediği gibi, kronolojik bir anlatıya da yer vermez. Her kültür, temel mânâya yerel öğelerinden oluşan eklemeler ile anlatıya kendi yerel kültür bilincinin izlerini de ekler. Semavi dinlerdeki ortak kıssalara karşın, isim farklılaşmaları bu anlayış ekseninde ele alınıp özdeş kavram dağarcığı içerisindeki farklılıklarla çözümlenebilir.

Kur'an; yazılı anlatı geleneğine mensup bir aktarım zemini olarak, sözlü anlatı geleneğinden farklılaşır. Kur'an'da bazen yazılı geleneğin unsurları olan tarih, isim ve coğrafyalara sadakat gösterilir. Fakat İslam'ın kutsal kitabı, bazen de sözlü geleneğin özelliklerinden olan anonim anlatıya yer verir. Bu anlatıda, kişi adları, tarihi ve coğrafi unsurlar metinden arındırılmış, kronolojiye de riayet edilmemiştir. Tarihi bir olay bu yolla adeta kurgusal bir anlatıya dönüşmüştür (el-Bakara 2/243,259,260; el-Âraf 7/189,190; el-Enfal 8/31,32; el-Furkan 25/5,6; el-Mu'minun 40/ 81-83).

Tarihsel ve dinsel bir kurum olan kurbana ilişkin metinlerin Kur'an'daki anlatısında da bu genel kurala uygunluk gösterilir. Zira İslam öğretisi, kurbana ilişkin bazen kendini tarihin sadık bir anlatıcısı olarak konumlandırır. Bu anlatılarda kendini ve o gün yaşanmış olanı gözler önüne serer. Bazen de bu anlatıdan hareketle yargıç rolüne soyunur ve konuya dair değer yargıları ikame eder, normlar koyar.

İbrahim Peygamber kıssası, kokuşmuş bir geleneğe karşı birey olma mücadelesi olarak Kur'an'da anlatılarak asıl değerini bulur (el-Enbiya 21/51-69). Kur'an'daki anlatıya göre: İbrahim'in, geleneğin sorunlarına ilişkin farkındalıkları vardır. Bu sıkıntıların giderilmesine dair çözüm önerilerini tedavüle sürmek istemektedir. Bu yüzden kültürün mensuplarına sorular yönelterek onların da yaşanan bu aksaklıkların farkında olmalarını arzulamaktadır. Fakat karşısında düşünmek ve farkında olarak değişmek yerine; geleneği taklit etmeyi tercih eden bir kitle vardır (el-En'âm 6/74-84; Meryem 19/ 42-46). Onun bu birey olma mücadelesi, İslam'ın otoriter metni olan Kur'an'da, adeta onun Kurban konusunda üstleneceği sosyal sorumluluğa hazırlayıcı bir evre olarak sunulur. Hz. İbrahim, insanlığın taşkınlık ve sapıklıklarının dışa vurulduğu kurban konusunda bir prototip, bir rol-model ve kültürler üstü bir yol gösterici rolü yüklenmesi,

onun bu birey olma mücadelesi sonuç vermiştir. İbrahim peygamberin toplumu ile yaptığı bu mücadele; onu, ününün duyulduğu coğrafyalarda, zamanlar üstü bir kahraman haline getirmiştir. Allah insanı kurban konusunda hizaya getirirken, İbrahim karizmasının hemcinsleri üzerindeki gücünü bilerek, ona bu görevi verir.

Allah, o güne değin yok ettiği geleneksel değerlerin tümünü kastederek bir 'put kırıcı' olarak İbrahim'i öne çıkarmıştır. İbrahim'i daha büyük bir başka putu kırmakla, kurban olarak kendi türdeşleri olan insan kurban etmeyi sonlandırmakla görevlendirmiştir. Daha değerli hatta en değerli olan (insanı) kurban etmek geleneğinin neden çiftçi topluluklarda yoğunlaştığı, canlı ve cansız sunaklardan, insan kurban etme geleneğine nasıl dönüştüğü, belki de Âdem'in çocukları kıssasına kadar takip etmek gerekecektir (Güç, 2003:17-19).

Peygamberli dinler geleneğinin bir üyesi olarak İslam, bazı konularda detay vermeksizin anonim aktarımlar yapar ve kendinden önceki geleneklere referansta bulunur. Kur'an'ın anonim olarak aktardığı bu metinlerin biri de Kurban ibadetine ilişkindir. Âdem Peygamberin çocuklarının Allah'a sunma çabasını konu alır. Eski ahit bu çocuklardan büyük olanı Kain'in toprağı işlediğini, küçük olan Habil'in ise çobanlık yapmakta olduğunu aktarır. Cinayetin kıskançlık sebebiyle olduğu vurgusu ise cinayete ilişkin psikolojik temelli bir vurgudur (Girard, 2003: 6). Çoban olanın sunusu kabul edilip, çiftçinin adağı olan toprak ürünlerinin kabul edilmediği de kutsal kitap tarafından yine aynı metinde aktarılır (Yar. 4:1-9).

Bu metnin etki alanında bulunan insan toplulukları muhtemeldir ki bir 'yanlış' çıkarsama ile kurbanın maksadının kan akıtma olduğu sonucuna ulaşmış<sup>6</sup> ve bu ritüeli insan kurban etmek gibi patolojik bir noktaya taşımıştır. Toprak sunakları kabul edilmediği için onlar da kabul edilen ilk örneği modelleyerek doğru yapmayı ummaktadırlar. Bu anlayış Elide'nin ritüellerin arkasındaki tanrısal modele (Eliade, 1994: 35-40) uzanma tezini doğrular. Bu yaklaşım inanç gruplarında 'taklit' kültürünün bilinç temelini de oluşturur.

İbrahim Peygamber örneğinde; çocuğa bedel koç kurban edilmesi örneğinde kan fetişizmi desteklenmiştir (Daryal,1994: 124). Böylece sunak geleneği tekleşerek *kan akıtma* biçimine dönüşmüş olabilir. Diğer yandan, *kanın hayat kaynağı oluşu* da bu anlayışın mantığa büründürülmesinde ve gelişmesinde katkı sağlamış olmalıdır (Özkan, 2003: 47). Buna paralel olarak; İslam öğretisinde Kurban ve sunak geleneği, Allah'a bağlılıkta bir belirteç ve yapılan bazı hataların giderilmesi için ödemesi gereken bir bedel olarak görülmüştür (el-Bakara 2/196; Al-i İmrân 3/183; el-Maide 5/2, 27, 95-97; es-Saffat 37/103-108). İslam'ın kutsal kitabının; İbrahim örneği dışında kurbanı dair bir diğer örneği de alana dair ilk yaşanmış olanıdır. Bu ilk örnekteki kırılmalar görülmeksizin, İbrahim'in uygulaması ile alanda yapılan değişim farkına varılamayacaktır...

<sup>6</sup> İslam geleneği de bedelinin kurban yerine geçmeyeceğini ve mutlaka kan akıtmak gerektiği anlayışındadır. Bkz. (Erturhan, 2006: 13-47).

Kur'an'ın kurban ibadetine ilişkin sunduğu en eski pasaj İbrahim'in sunduğu pasaj değildir. Kur'an'ın tarihini insanlığın tarihi kadar eskiye götürmemize imkân veren şey; Hz. Âdem'in çocuklarının kutsala adama ve sunmasını konu alan pasajdır. Kur'an, Eski Ahit'ten farklı olarak Hz. Âdem'in çocuklarının isimlerini zikretme gereği duymaksızın, kıssayı anonim olarak anlatmayı tercih eder.

Kur'an; ilk insan Âdem'in çocuklarının hikâyesini bilinç ufkumuza taşıırken, anlatısı ile hem tarihe şahitlik eder hem de bize bu olayı yeniden düşünme imkânı bahşeder. Kurban kültürünün altındaki bilincin farkına varmamıza olanak veren bu anlatı; onların bir sunak ile kendilerini Allah'a arz etme çabasını konu edinir. Bu aktarım, sunağa dair elimizdeki metinler içerisinde kökleri tarihin en derinlerine uzananıdır.<sup>7</sup> Hiç değilse yaratılış eksenli anlayış açısından bu söylenebilir (Özkan, 2003: 23). Nuh'un tufan sonrası kurbanı, Eski Ahitçe bize iletilmiş en eski uygulama örneklerinden bir diğeridir.<sup>8</sup> Buna göre abartmaya gerek kalmaksızın söyleyecek olursak; kurbanın tarihi insanlık tarihi ile yaşıttır (Daryal,1994). Öte yandan ilk kurban seremonisinin *insanları adamak, insan kurban etmek* şeklinde olmadığı yönünde en güçlü kanıt, Âdem'in iki oğlu arasında Maide suresinde kendisine yer verilen diyalogdur (el-Maide 5/27-31). Buradaki metinde, sunakların sahip olunan mal ve metadan tanrıya şükran duygusu ile ve ona yakın olmak çabasıyla sunulduğu dillendirilmektedir. Dolayısıyla ilk kurbanların insan olduğu iddiası Kur'an tarafından doğrulanamayan bir varsayım olmasına rağmen, bilinen ilk cinayetin '*kurban*' yüzünden olduğu ise vahiyle desteklenmiş bir bilgidir.

Bu anlatıya göre tanrıya daha yakın olmayı her nasılsa başarmış kardeşini sindirememiş öteki kardeşin, *rakibini yok etmekle* sonuçlanacak öfkesinin sonucudur bu cinayet. Bu yönü ile meleklerin insana dair 'yeryüzünde kan akıtacak bir varlık' kehanetini de doğrulayacak ilk eylem *kurban* dairdir (el-Bakara 2/30-34).

Bugün sunak cinsinin İslam ritüelleri içerisinde varlığını güçlü bir biçimde sürdürmekte olanlardan biri olan yağmur duası, bu geleneğin küçük kırılmalarla nasıl evrildiğine işaret eder. Yağmur bir tabiat olayı olmasına karşın; burada dua tabiata bir sunak değil tanrıya bir yakarış ve acz ifadesi olarak ortaya çıkar.<sup>9</sup>

Bu bakış açısı sunak geleneğini önemli oranda evrendeki yegâne güç olarak "Aziz ve Kadir olan Allah'a" biçimine dönüştürmüşse de Müslüman geleneğe mensup olduğu iddiasındaki lokal uygulamalarda ziyaretlere<sup>10</sup> yapılan sunaklar, hiç de azımsanamayacak yoğunluk gösterir. Çoğu zaman İslam'ın kurban algısına göre sorunlu görünen bu kurban

<sup>7</sup> Adem'in çocuklarının (Kain/Kabil ve Habil' in) hediye ve takdimleri için bkz. (Yar. 3:3-4) .

<sup>8</sup> Nuh'un yakılan sunusu için bkz. (Yar. 8:20).

<sup>9</sup> Burada değişim form ve temada değil, bakış açısı ve perspektiftir. Evrimleşen yapılarda bazen formel farklılıklar ortaya çıkarken bazen de eyleme yüklenen anlam veya davranışın muhatabı değişerek kavramlar başkalaşırlar.

<sup>10</sup> Halk kültüründe derviş, ermiş ve 'Allah dostu, evliya olarak bilinen kişilerin mezar/kabir/türbeleri, ziyaret etmek fiilinden ziyaret edilen yer anlamıyla ziyaret denilir. Halk Pagan kültürün bir bakiyesi olarak bu ziyaretlerde kestikleri kurban/adak ve dağıttıkları aş, sunaklarla dileklerinin gerçekleşmesini umarlar.



anlayışlarını Müslüman geleneğın kurban algısı olarak sunmak problemlidir. Bu yönü ile İslam dini inananları arasında kurbanla ilişkin homojen bir uygulama olduğunu söylemek çok zor. Bunun önemli bir sebebi; kendini Müslüman olarak sunan kitlelerin kültürel arka planlarının teşvik ettiği beklentilerin, kutsal kitabın sınırlarını belirlediği kurban algısıyla yetinmemesidir. İslam inancına sahip olduğunu iddia ettiği halde, kutsal kitaptan onay alamayan falan babanın ziyaretgâhında çocuk sahibi olmak için adak adayanların sayısı tahmin edilenden çok daha fazladır.<sup>11</sup> Pagan kalıntısı bu uygulamalar, her nasılsa Müslümanların yaşamlarına entegre olarak orada tevhitçi anlayıştan izole bir yaşam formu oluşturmuş ve varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır.

Kur'an, kurbanın özel bir türü olan adak'a özellikle yer vermiştir (el- Bakara 2/270; Al-i İmrân 3/35; Meryem 19/ 26; el-İnsan 76/7). Genel itibarı ile kurbanla ayrı ayrı yer vererek, adamak eylemini, kişinin tanrıya verdiği söz olmak yönüyle normal kurbandan ayırmıştır. Böylece bu iki kurumsal yapıyı da kendi muhataplarının dünyasında canlı tutmuştur denilebilir (el-Bakara 2/ 196; Al-i İmrân 3/183; el-Maide 5/2-27,95-97; es-Saffat 37/103-107; el-Kevser 108/2).

Bir başka açıdan ise denilebilir ki vahiy, kendi modeline uyum göstermeyen geleneksel kalıpları ya ortadan kaldırarak ya da istendik seviyeye çekerek tadil etmek istemiştir. Bu yönü ile Vahiy, Allah'ın insanın hatalarının tamir edilmesine dönük bir rehberlik olarak tarihe direkt müdahalesidir. İbrahim Peygamber, içerisinde yaşadığı pagan kültüre; "kendilerine fayda veya zarar veremeyen cansız varlıklardan sizi korumasını nasıl umabilirsiniz; bu bir sapkınlıktır" dediği için, onu yok etme çabasına toplumun tüm katmanları katılmışlardı (el-Enam 6/76-81; Meryem 19/41-49; el- Enbiya 21/51-68). Onun insanın kurban edilmesine bedel olarak koç kurbanı sembolizminin geleneksel köklerden beslenen çağdaşları tarafından nasıl karşılandığına ilişkin bir muhayyile oluşturmamıza imkân verir. Bu durum modern zamanlarda karşılaşılan heretik durumlara karşı takınılacak modern çözüm önerilerine de ilham verir.

### 5. Kurban'da Bilinç Yitimi ve Anlam Değişimi

Kurban sembolizmi, güç odaklarına karşı klanın kendini koruma güdüsünün talep ettiği bedeli ödeme gerçeğini maskeleyerek ödenecek bedelin büyüklüğünü, toplumsal tedirginliğin miktarı ve din adamlarının psikik durumu belirlemiştir. Buna göre Kurban; bazen 'tabiat ana' bereketini klandan esirgemesin içindir. Toprağa bağlı kültürlerde bu ritüelin çok daha sistematik bir biçimde insan kurbanları gündeme getirmişliği, dikkat çekicidir (Ocak, 1989: 54,55). Burada Kurban; klanın daim bolluk içinde yaşama talebine karşılık gelir. Toprağa bağlılıkta bitkilerin yeşermesi bir afete uğramaması ve meyve

<sup>11</sup> Elazığ yöresinde bazı topluluklar Sultan Hıdır adıyla meşhur ziyaretgâha çocuğu olmayan çiftler gider ziyaretgâhta bir gece konaklar ve adadığı kurbanı mahalde keserler. Bu seremoninin ardından çocuklarının olacağına inanılır. Bu eylemlerinden sonra ebeveyn olmayı başarmış çok sayıda insana rastlanmıştır. Bu seremoniden sonra çocuk sahibi olanlar doğan çocuklarına erkek ise Hıdır, kız ise Sultan adını vererek ikinci bir bedel öder.

vererek hasat edilebilir kıvama gelmesi için üstün güçlere daha yoğun ihtiyaç duyulduğundan, daha büyük bedelleri gerektirdiği varsayılmıştır. Çünkü 'tanrılar kültü'nü daima yanında tutmak ve onların hoşnutluğunu garantilemek bu kültürlerde varsayılandan çok daha fazla anlam taşır. Toprağa bağlı kültürlerde yoğunlukla insan kurbanı rastlanması belki de bu yüzdendir. Buna göre; doğaya bağımlılık, bugün bile aşılammış bir zayıf taraf olarak bu ritüelin günümüze taşınmasında başat görev üstlenmiştir, denilebilir.

Güç odaklarına bedel ödemek, çağdaş toplumlarda biçim ve form olarak mutasyona uğramış olsa da öz olarak varlığını güçlü bir biçimde sürdürmektedir. Öncelikle kendine bedel ödenen ve öfkesinden korkulanlar farklılaşmış, yaşamlarımızdan bedel talep eden yapılar bütünüyle değilse bile kısmen değişmiştir.

Bazı kültürlerde folklorik bir sembolizm içerisinde derin kökleri olan sunak geleneğine, bugün atıfta bulunulsa bile bu sadece geçmişe bir telmih ve edebî bir gönderme yapmaktan öteye geçmez. Bu anlayışa göre, güya bu tiyatral mizansen içerisinde '*insanlık geçmişiyle yüzleşmektedir*'. Bugün bizi gülümseten söz konusu bu folklorik yapılar, dünün trajedisine; insanlığın geride bıraktığı karanlık geçmişine, tutulmuş sembolik bir projektör görevi üstlenmektedir. Bazı çocuk oyunlarında da bu sembolizmin bir iz düşümü olarak; tabiata anaya sunak geleneği bolluk bereket talebi olarak varlığını, modern zamanlarda hala sürdürmektedir. Nevruz geleneği de bu sunak geleneğinin sembolik bir diğer ifade biçimi olarak göze çarpar (Bekki, 2014: 11-18).

Dilek ağacı geleneğinde ağaca ip bağlamak bu anımsatmayı amaçlayan sembolizmi de içinde taşır. Aynı ağaca bağlanan iplerin yoğunluğu ise mitolojik beklentiler içindekileri sembolize eden bir toplumsal konsensüsün ifadesi olsa gerektir.

Şifa bulmak galesi ile türbe ve ziyaretlere adaklar adamak, onlar için kurbanlar kesmek yine sözü edilen anlam katmanlarını doğrulayan yaygın halk uygulamalarındandır. Tüm bu folklorik kültürel unsurlar, insanın mitolojik geçmişinden yansımalarıdır. Kültürel unsurlara tutunarak varlıklarını sürdüren bu halk inançlarının bazen geçerli dini algıları tehdit eder hale geldikleri de görülmüştür.

## 6. Kurbanın Etimolojik Kökeni

Sözlükte yakın olmak, yaklaşmak (Hançerlioğlu,1993:) anlamına gelen '*kurban*'(Akkuş, 2014: 278-293) tanrıya yaklaşmayı sağlayan her türlü eylemi kapsar (el-Ahkaf 46/27). Kavramın temel etimolojik kökeninde boğazlamak, kan akıtmak,... gibi bir canlıyı tanrı için adamak anlamı yoktur. Bu temel zeminde tanrıya yaklaşmak amacıyla bir adamaya vurgu yapılır. Bunun canlı ya da cansız bir adak olması arasında bir fark olduğunu da söylemek zordur.

İslam geleneğinde tanrıya yaklaşma amacıyla yapılan adama faaliyetlerinde belirli şart ve kıstaslardaki herhangi bir havyanı boğazlamak veya kesmek eylemi öne çıkmıştır. Söz

konusu adamının 'duha' yani kuşluk vaktinde yapılmasından bir telmih ile Arapça edha/yudhi fiili ile ifade edilmiştir (Atay, 1969: 277-284). Bu yüzden Arapçada, Tanrıya yaklaşmak amacıyla Zilhicce ayında dört günlük zaman dilimine Kurban Bayramı denilir. Kurban ibadeti için belirlenmiş özel bu zaman dilimine Arapça 'İyd el-adha' denilir. Sair zamanlarda yapılan kurbanlar için gün ve saat belirlemek gerekmediği halde, Hac ibadetinin de ifa edildiği, dolayısıyla hac ibadeti ile kurban ibadetinin ilişkilendirildiği bu zaman diliminde, *adha* fiiline isim olan udhiye, kuşluk vaktine atıf yapılarak kesilir. Yani kurban bayramına, bu ismin verilmesinin nedeni bir hayvanı kuşluk vaktinde boğazlamak anlamından esinlenerek verilmiş görünür.

'Kurban' kavramına temel teşkil eden, etimolojik kökenden hareket eden bu anlatıya göre hayvan boğazlamak, tanrıya yaklaşmak için yegâne yol değil, yollardan sadece biridir. Söz konusu anlam, bu etimolojik kökene dayanan ilham ile ulaşılan bir anlam katmanıdır. Bu anlayışın bir gereği olarak tarihsel süreçte kansız kurbanların da tanrıya adandığı görülür. Dolayısıyla varsayımımız, tarihin farklı dönemlerinde farklı insan topluluklarınınca da aynı şekilde anlaşılması ve uygulanmıştır.

Tarihin erken evrelerinden bu yana hayvancılığı bir yaşam biçimi olarak günümüze değin sürdüren, bu yönüyle göçebe ve yarı göçebe Türk toplulukları, tanrıya yaklaşmanın bir aracı olarak adaklarını sahip oldukları hayvanlardan seçmiş, tanrıya yaklaşma araçları kanlı kurbanlar olmuştur.

İslam öncesi Türkler'in 'yağış' adını verdikleri sunaklar, tanrılara yakınlık elde etmek için, kestikleri kurban ad olarak kullanılırken (Kaşgarlı Mahmut, 1985: 4/14) *idhuk / iduk* ise *adak* karşılığı bir anlamda kullanılmıştır. *Idhuk*: kutlu ve mübarek olan her nesne; anlamı taşır. Hür ve serbest bırakılan her hayvana verilen ad da bu yüzden *idhuktur*.<sup>12</sup> *Idhuk* adı verilen bu hayvana yük vurulmaz, sütü sağılmaz, yünü kesilmez; sahibinin yaptığı bir adak için saklanır kurban edilmeyi beklerdi.<sup>13</sup> Bu verilerden hareketle denilebilir ki Türkler arasında kurban sungusu, daha fazlasına sahip olmak için kendinden bir parçasını vermek değil, görünmeyen ve kutsal olanla bir bağ kurmak amacıyla sahip olduklarından bazılarını sunmak/öldürmek olarak görülebilir (Akgün, 2007: 66-73).

Tarım yapan, bitki sebze ve meyve hasat eden topluluklar ise bu yaklaşıma göre, kendi tanrılarına yaklaşma aracı olarak muhtemelen, yetiştirdikleri ürünlerden olmuştur. Türkler arasında kansız kurban sungusuna da rastlanır. *Saçı* denilen bu adama faaliyeti için seçilen adakların, arpa, buğday, süt, yağ, şarap ve kırmızı olduğu görülmüştür (Akgün, 2007: 66-73).

<sup>12</sup> *Iduk* kavramının *adak* şeklinde bugün halen kullanmakta olduğumuz kavrama karşılık gelir. Bu kavramın kısmi bir form değişimi yaşadığına anlam değişiminin de ancak formel değişime paralel olduğu söylenebilir.

<sup>13</sup> Ayette kesilecek hayvanda şartlar aranması arasındaki ilginç paralelliği, bir çağrışımından daha derin kökleri içerisinde barındırır bkz. (el-Bakara 2/66-73).

Batı dillerinde *sacrifice* olarak kullanılan kavram Latince kökenlidir. Anlamı da sunağın kutsallaştırılması ve kurban edilecek şeyi kendisine kurban yapılanın mülkü yapmak demektir (Güç,2003,1-21).

### 6.1.Hayvan Kurban Etme Geleneğinin Türdeşleri Arasında Öne Çıkması ve Kurbanın Kan Akıtmak Biçimiyle Tekleşmesi: İbrahimî Gelenek

Hayvan kesme geleneğinin kurban olarak diğer sunaklar arasında tekleşmesinin Yahudi gelenekle başladığını varsayıyoruz. Bu dönemden önce hem cansız sunaklar hem de canlı sunaklar olası iken; Hz. İbrahim anlatısı sonrasında kanlı kurbanlar alanda tekleşmiştir. Dolayısıyla İbrahimî geleneğe en yakın kronolojik arka alana sahip İsrailoğulları ile kanlı kurbanların kökleştiği inancındayız. Vahiy geleneği itibarıyla Yakup oğulları; İbrahim peygamberin geleneğine yakın olmanın yanında, biyolojik olarak İshak peygamber üzerinden Kenan ülkesinin çocukları Hz. İbrahim'e bağlanırlar. Benî İsrail, sözü edilen zaman diliminde göçebe çobanlardır. Eski Ahid'in metinleri de bu olguyu doğrular. Bu tarihi art alan, 'kurban' kavramını 'edha' kavramı ile anlam olarak eşitleme görevini omuzlamış görünüyor. Başlangıçta içlem ve kaplamaları farklı olan bu iki kavram (sunak ve kurban)a bu tarihi köken, sinonim olma zemini hazırlar (Lev.1:5; Budda, 1928: 28-49).

Tarihin karanlık evrelerinde, sunak geleneği başlangıçta sahip olunan bütün mal ve metayı kapsıyorken, kan akıtma geleneği şekline İbrahim peygamberden sonraki dönemde, yoğun bir biçimde dönüşmüştür (Erginer,1997: 92). Kanla sadakat ispatı ve kanla kutsama, bu dönemde benzerlerinden farklılaşarak diğer tüm adama fiillerinden daha fazla öne çıkarılanı olmuştur (Atay, 1969: 277-284; Erturhan, 2009: 13-47). Oysa süreçte sunak yelpazesi çok daha geniş ve renklidir (Bekki,1996:16-28). Bu tekleşme onların yaşam biçimi ile analiz edilebilir. Öte yandan İbrahim mitinin geleneğin tekleşmesindeki etkisi olarak da yorumlanabilir.

Günlük hayatımızda bir deyim olarak sıkça kullanılan 'günah keçisi' kavramı asıl itibarı ile Yahudi dinine ait bir uygulamanın adıdır. Bu uygulamanın ahlaki ve hukuki suçların cezası olarak Yahudi geleneğe özel bir yeri vardır. Bu törenlerin ortak yönü toplum üyelerinin tümünün günahını yüklenen bir 'günah keçisi' olmasıdır. Bu uygulamanın da temelini kurban etme fiili oluşturur.

Peki, ama neden bir keçidir? Koyun itaati temsil eder. Bu yüzden İsa'nın kuzuları ile temsil edilir havariler. Keçi ise sınırları çiğnemenin ifadesidir ve bir suçluya bedel olarak sembolik bir sınır ihlalcisi seçilmiş olabilir mi? Fakat dünyadaki farklı örneklerinde günah yükünü omuzlayan, her zaman bir keçideğildir (Frazer, 2004: 1/ 18, 37,67,73,74,117,151). Mesela California'lı Pomo'larda ve Çin'deki bazı ilkel kabilelerde günah keçisi rolü üstlenen, bir insandır. Ceram adasında içi yiyeceklerle dolu bir teknedir. Hindistan'da piliç, keçi, domuz veya bufalodur, ... Aymara kızıldirililerinde ise günahı omuzlayan bir lamadır. Eski Yunanistan'da keçi yerine bu yükü bir sünger üstlenir. Varsayımına göre

cemaatin bütün hataları bu sünger tarafından emilmekte ve insanlar arınmaktadır (Öztürk,2002: 167-1929).

Görüldüğü gibi objelerdeki farklılıklara rağmen ortak olan bilinç; toplumun yükünü omuzlayacak bir kurban anlayışının geniş bir coğrafyada karşılığının olduğudur. Hıristiyanlık öncesi Avrupa'da fırtına tanrılarına bazen horoz, önemli bayramlarda boğa, ayı ya da teke kurban edilmesi bu geleneğin söze konu coğrafyaya adapte edilmiş şeklidir (Eliade, 2003: 3/37).

İnsanın uçlarda olma alışkanlık ve eğilimi, kurban fiilinde de baş göstermiş, topluluklar kendi çocuklarını tanrı adına boğazlar noktaya gelmişlerdir. İlkel bazı kabilelerde bu sunaklar genç erkek ve kadınlar olmuştur. Bu ikellik zamandan ve coğrafyadan bağımsız olarak bireyin ve toplumun zihinsel ve kültürel donanımları ile ilişkili olmuştur. Modern çağda da modern dünyaya mensup ülkelerde toplu intiharlar bu kurban fetişizmini hatırlatmıştır. Pagan kültürü tanrı inanisinde dejenerasyona yol açtığı gibi, kurban ve sunak anlayışında da bir erozyona ve farklılaşmaya yol açmış görünür. Din adamları ve yalvaçların talepleri tanrının talepleri ile özdeş görülerek bu yabancılaşma da derinleştirilmiştir (İnan,1995:77-78). Gelinek noktada *tanrı adına ve tanrı için* sloganı ile bir dînî ritüel dejenere ediliyorken, insanoğlu patolojik geçmişini yeniden hatırlamıştır.

### 6.2.İnsan Kurban Etme: Türdeşlerini Tüketme Miti: Evrende Yalnızlaşma Kültü

İnsan kurbanların Kuzey Avrupa 'uygar' ırklarının ataları tarafından da sunulduğu kesindir. Arizona Kızılderililerinin bir zamanlar günlerin en kısa olduğu ateş şöleninde insan kurban ettikleri aktarılmıştır (Frazer,2004: 1/ 245). Eski Mısır'da kıtlık endişesinin her yıl bir insanın *Orisis* için kurban edilmesini gerektiriyordu. Bu kurbanların da kızıl saçlı erkelerden seçildiği ifade edilmiştir (Frazer,2004: 1/ 386-389). Konu ile ilintili olarak; XII. Yüzyıl kroniklerinde Rus kabilelerin inandıkları yedi tanrıya oğullarını ve kızlarını kurban ettikleri de aktarılmıştır (Eliade, 2003: 3/36).

İnsan kurbanların bir başka örneği olarak ilk çocuğun kurban edilişi ritüeli eski dünyada sıkça görülen bir pratiktir (Frazer,2004: 1/230). Bu yönü ile İbrahim anlatısında geçen olay, bu pratiğin bir kez daha ortaya çıkışından başka bir şey değildir. Zira eski dünyada ilk çocuk, çoğunlukla bir Tanrı'nın çocuğu olarak görülürdü... İlk çocuğun kurban edilmesi, Tanrı'ya ait olanın O'na geri verilmesi demektir (Erginer,1997: 102). İbrahim örneğinde görülen de bu genel algının dışında bir şey değildir (Eliade,1994: 109,110). İbrahim Peygamberin kutsal kitaplarda da kendisine yer bulan ve alandaki yabancılaşmaya son veren uygulaması, insanın bu ritüel üzerinde gösterdiği taşkınlığı, tek tanrılı dinlerin tümünde itibar gören bir rol model üzerinden hizaya çekilişidir (Atay, 1969: 277-284). İbrahim peygamber anlatısında insanın taşkınlığı bir uygulama standardı (hayvan boğazlamak) ile sonuca bağlanmış görünür. Hayvanın insan yerine kurban edilmesi bu anlatı ekseninde dini bir uygulama kriteri olarak salık verilmiştir. Kurban pratiğinin, kitlelerin dünyasında İbrahim gibi bir model üzerinden amacına ulaşması

temenni edilmiş, bu örneklem üzerinden toplum bilinci üzerinde baskı kurularak, söz konusu uygulama farklılaşmasının toplumca kabullenilmesi umulmuştur.

Buna göre farklı kültürlerin; kurbanın tanrının istediği bir eylem olduğu yönündeki yerleşik kanaat, İbrahim anlatısı üzerinden hem doğrulanmış – tanrının kurban istediği doğru – hem de aslında tanrının istediği biçime ve noktaya – fakat bunun insan olduğu yanlıştır – çekilmiştir. İnsan topluluklarının kendi çocuklarını ‘tanrı böyle istediği için kurban etme’ geleneği ise bu anlatı üzerinden insanın kuruntusu olarak kalmaya mahkûm edilmiştir.

İbrahim peygamber anlatısına ilişkin ehli kitap ile Kur’an arasındaki ihtilafı – kahramanların İshak mı İsmail mi olduğunu- irdeleyerek ihtilafa değil<sup>14</sup> üzerinde konsensüs olan olgunun kendisine dikkat çekmek isteriz (Turhan, 2010: 30-42). Bize göre bu ortak payda, İbrahim peygamberin insan kurban etme geleneğine ciddi muhalefet gösterdiği ve hiç değilse İbrahimî dinlere mensup insanlar arasında bu geleneğin son bulmasında başat rol oynadığıdır. Kimin kurban olmaktan azat edildiği ise bu temel mesajla nispetle daha az önemli ikincil bir ayrıntıdır.

İslam’ın kutsal metinleri, kurban sakramentinin tanrının isteğinin çok ötesinde, insanın kendi kuruntusu olduğunu çağırırsa da Allah bu köksüz ve yanlış uygulamayı görmezden gelmemiş, sırf yerleşik bir ritüel olduğu için *doğru* muamelesi göstermemiş, dikkate almış ve müdahale etmiştir. Bir uygulamanın, yanlış bile olsa, bilinçten silinmesinin zorluğunu farkında olarak, yerleşik uygulamayı muhatap almış ve bu yerleşik uygulamanın yerine bir başka davranış monte etmenin onu yok etmekten daha doğru bir yol olduğunu dikkatlerimize sunmuştur. Böylece yanlışın yerine bir başka eylemi bu kültürel bilince entegre etmiştir (Popper, 2005: 18-27). Tanrının insana ait bu psikolojik referansları dikkate alarak, ona yeni davranış repertuarı önermesi, dînî yaşantının arkasındaki bilinci görmek ve göstermek açısından önemli olsa gerektir. Buna göre, insanlık için kendini kurban eden ve evrensel insanlığın bu anlamdaki kurtarıcısının Meryem oğlu İsa peygamberden daha çok, İbrahim peygamber anlatısında söze konu edilen “büyük bedel” olduğu rahatlıkla söylenebilir (es-Saffat 37/102-107).

## 7. Dinlerdeki Sunak /Kurban Mahalli ve Kutsal Yer Miti

Dinler kendilerini varlık ve oluş hiyerarşisi içinde ifade etmektedirler. Bu hiyerarşide; en tepe öge, en üst otorite ise tanrıdır. Buna göre dinlerde kutsallık örgüsü yukarıdan aşağıya doğrudur. Bu varsayıma göre, daha yukarda olan daha kutsal olarak kabul edilmiştir. Mitolojik öğretilerde göklerde olan tanrı, modern dönemlere yaklaştıkça Hz. İsa kimliğinde yeniden yere indirilmiş, daha sonra da insana bedel olarak kurban edilmiştir. Bu sembolizmde, teosantrik bir din algısından insanın, kendisine kurban

<sup>14</sup> Yahudi gelenek, kurban anlatısında geçen kişinin İshak olduğu kanaatindedir. Müslümanlar ise bu kişinin İsmail olduğu kanaatıyla bir düşünce farklılığı yaşarlar. Biz bu farklılığın gerekçelerini ve kimin haklı olduğu konusuna çalışmamız boyunca kayıtsız kalacağız.

verilen bir öneme kavuştuğu görülür. Bu kabule göre yeni kutsal olmaya aday olan insan, evren üzerinde yönetici ve yönlendirici olarak krallığını ilan etmeye hazırlanmaktadır. Tanrının krallığından insanın krallığına giden yolda tarihsel süreçte kurban ibadetinin aldığı şekil bize bir izlek sunmaktadır.

Klasik dinlerde kutsallık düşüncesi tanrı motifi üzerine inşa edilmiştir. Bu yönüyle bütün dinlerde kutsallık düşüncesine rastlanır (Kaynak, 2016:443-455). Politeist dinlerde durum monoteist dinlerden bu yönü ile farklılık göstermez. Kutsal; bir dinin iç ve dış bütünlüğünü sağlayan en temel unsurdur. Dinler, 'kutsal' kavramı çatısı altında *kutsal obje*, *kutsal yer* ve *kutsal zaman* başta olmak üzere birçok şeye de yer vermişlerdir. Farklı dinlerde bu kutsal; bir yiyecek, bir ağaç, bir dağ, bir çeşme... vb. bu kutsallık vasfını kazanabilmiştir (Frazer,2004: 1/50).

Kutsal yer ve kutsal mekânlar algısı neredeyse bütün dinlerin bilinçte ortak olduğu alanlardandır. Sunakların genel itibarı ile yüksekte inşa ediliyor oluşları, piramidin en üstünü ima etmesinin yanında, tanrının gökte olduğu sembolizmine karşılık gelir (Frazer,2004: 1/148, 149). Bu durum; kurban sembolizmi arkasındaki transkültürel bir başka ortak bilinç alanıdır. İslam için Kâbe, İbraniler için Sina dağı, Süleyman Mabedi, Eski Yunan için Olimpus, Hindular için Ganj nehri vb. bunlardandır. Kutsal mekân anlayışı olmayan dine ise rastlanmamıştır (Kaynak, 2016: 443-455). Varsayıma göre sunak yerleri, arınmış mekânlardır ve insanın tanrıya daha yakın olduğu yerler (Çolak, 2006: 293-306) olduğu varsayımı ile seçkin ibadet yerleri olarak, modern zamanlara değin kutsanarak korunmuşlardır (Lasebikan,1998: 575-586). Tanrının 'orada' insanlara bu kutsal mekânlarda daha yakın olacağı düşünüldüğünden, seçilmiş bu 'ilahî mekânlar', günümüze kadar önemini korunmuştur. Öte yandan sunakların kutsal mekânların müştemilatında ya da yakınlarında bulunuşları, tesadüf olmayacak kadar evrensel bir yaygınlık gösterir.

İslam dininin kutsal mekânı olarak Kâbe, kurbanı dair 'insan kurbanından hayvan kurbanına' geçişin sembolik zeminidir (Leaman, 2012: 19-23). İbrahimî gelenek olarak genelleştirilecek yaşantının coğrafyası olarak Kâbe çevresi, Mekke'dir. İslam dini, bu geleneğin sınırlarını Harem olarak çizer ve oraya özgü bir tutum-davranış sınırlamasını da içeren kısıtlamalar yapar. Bu bölgeye giriş niteliğindeki mîkâta, ihram giyerek bu farklılaşmayı sembolik bir gelenek olarak sürdürür. Kurban ritüeline ait tüm sembolizmi içinde taşıyan bu mekân, belki de sırf bu yüzden İslam öğretisi tarafından yüce kabul edilmiştir. Ve belki de yine bu yüzden Kur'an bu mekânı, kutlu kabul etmiş ve *beytullah* (Allah'ın evi) olarak kutsallarının merkezine taşımıştır.

İbrahimî geleneği içeren tüm bu kültürel hafızaya sahip bu coğrafyaya Müslümanlar ziyaret için teşvik edilir - ki bu İslam'ın beş farzından biridir. - Öte yandan bu ziyaret sırasında, kurbanı dair anlatının sembolik taslağı yaşama geçirilir. Adeta İslam inananlarından bu geleneği türdeşleri adına bir hatıra olarak saklamaları istenir. Bu ritüel, geleneğin güncellenmesi olduğu oranda, katılımcı her bireyin olguyu sahiplenerek kurbanı ait bu geleneği kendi anıları olarak kaydetmesi ve içselleştirmesini de içerir.

İmkânları el verdiği halde bu ziyareti yapmayan İslam inananı da muhtemelen bu ortak bilince katılmadığı gerekçesi ile *günah işlemiş* kabul edilir. Yalnızca Kâbe’de yapılan hataların bedel ve keffareti kurban olmuştur. İslam öğretisinde hac ibadeti dışında yapılmış hiçbir hatanın bedeli cezası ve kaffereti kurban ile olmamıştır.<sup>15</sup>

Bu, insanın kurbandan- bedele geçişinin sembolik bir zeminidir ve İslam geleneğinde her durumda bu geçişe bir atıf yapılır. Diğer yandan Kâbe’nin kible yönü olarak, tüm Müslümanlar için sembolik bir diasporaya mahal olması da kurban ritüeli ile ilişkilidir. Böylece bir sunak mahalli ve kutsal yer sembolizmine mekân olan Kâbe, namazda müminin günde beş kez sığınağı oluyorken, Müslüman bireyden kurban ve kutsal mekâna ilişkin bu bilinci her defasında yinelemesi de beklenir. Tüm bunlardan sonra; kutsanan ve anısı tazelenen mekân değildir şüphesiz. Kâbe sembolizminde kutsanan, Hz. İbrahim anlatısıyla boğazlanmaktan azat edilen insandır. Mekânın çağrışım uyandıran, anı biriktiren tarafından yararlanılarak kurbanın geçirdiği dönüşümü vahiy, bir kez daha, hem de sürekli bir biçimde vurgulayarak dikkat çeker. Tanrı adına ve tanrıların talebi olarak insan kurban etme geleneğine son vermenin sembolik bir anımsanmasıdır.

Buna göre ‘*aslında tanrılar sunak mekânlarına değil, sunağa yakındır*’. Çünkü çoğu zaman mekânı kutsallaştıran mekânda icra edilen faaliyettir. Kâbe örneğinde görünen ise değerli olanın mekân değil, sunak olduğudur. Sunak sebebi ile tanrı(lar)ın bu mekânlara ilgisi olduğu varsayılmıştır. Diğer yandan sunak başlangıçta kutsal değildir, adandıktan ve kurban edildikten sonra kutsallık vasfı kazanır. Bu durum ise kutsal kılma, kutsallaştırma ediminin sunma faaliyeti ile olan ilişkisini gündeme getirir.

Kutsal kavramına yeni bir odak arandığı ve tanrının tahtından edildiği modern dönemlerde kutsallar da yeniden şekillenmektedir. İnsanın merkezî önem kazandığı bu yeni algıda kartlar yeniden karılmaktadır, kutsallar yeniden şekillenmektedir. Geleneksel kutsal algısı, bu yeni değerlendirmede ilham kaynağı ve prototip uygulamalar olarak model rolü üstlenmektedir.

## 8. Modern Zamanlarda Kurban Sembolizmi: Kutsal Mekân Algısında Başkalaşım

Ritüelin primitif evrelerinde sunak mahalleri, tanrıya adanan can ve malların sergilendiği alanlardır. Zira insanlığın sözü edilen evresinde kurbanlar ulu güçlere sunulmaktadır. Modern zamanlarda türbe, ziyaret ve yatırlara ek olarak şehitlikler ve meçhul asker

<sup>15</sup> İnsanlar hatalı davranışlar ve günahlar yüzünden çoğu zaman pişman olmuşlardır. Hatalı davranışları sebebiyle tanrı veya kutsal varlıklarla aralarındaki ilişkinin bozulduğunu düşünerek, bu hatayı düzeltmek ve yeniden iyi ilişkiler tesis etmenin çarelerini aramışlardır. Kelime anlamı olarak “*gidermek, onarmak, tamir etmek*” gibi anlamları olan *keffaret* bütün dinlerde fakat farklı şekillerde, uygulanmıştır. Bireyin vicdanını rahatlatma temeline dayanan keffaret teorisi Müslüman gelenek tarafından, kurban şekliyle yalnızca hac ibadeti ve kâbe bölgesinde tezahür etmiştir.



anıtları kutsanan mekânlar olmuşa benzer. Eski dünyada bâkir ve bâkirelerin tanrılara sunulduğu gerçeği karşısında günümüzde, ilkelerin kurbanlarda aradığı kusursuzluğu mensuplarında arayan orduların aynı motivasyon unsurlarından beslendiği söylenebilir.<sup>16</sup> Zira her iki yapı da bedenen kusursuz, genç ve sağlıklı kurbanlar talep etmektedir. Anadolu'daki 'kınalı kuzu' sembolizminin toplumumuzda asker ile özdeş bir ifadeye dönüşmesi; kurban sembolizmine ilişkin bu zihnin dışavurumunun edebi bir söyleme dönüşmesi olarak görülebilir.

### 8.1.Tanrılar Kurban İstiyor Sembolizminden Toplum, Kutsalları İçin Ölmeye Hazır Kurbanlar Yetiştiriyor Sembolizmine

Köklü kültürlerin yetiştirdiği toplumların aşırı tutucu oldukları ve bu kültürlerin mensuplarının değişim hızının kültürün derinliği ile ters orantılı olduğu bilinen olgulardandır. Buna göre; daha sığ kültürlerin değişim hızı göreceli olarak daha derin kültürlere göre daha fazladır. Bilinen bir başka gerçek de kurban kültürünün varlığını sürdürmek yönünde değişime en güçlü direnci gösteren kurumlardan olduğudur. Gelenek ve göreneklere bu denli derinlere uzanan bu yapının, modern zamanlara kadar varlığını korumuşluğu; bu yönü ile şaşırtıcı değildir. Sürekli yinelenen kurban kültürünün zamana ve değişime karşı bu denli dayanıklı oluşu hem form hem de bilincini kısmen olsa bile korumuşluğu ise onun varlığını günümüze nasıl taşımış olabileceğine ilişkin izler taşır.

Modern zamanlarda dinin kütle kaybı ve uğradığı erozyon göz önüne alındığında; içinde patolojik unsurları da barındıran kurbanın varlığını güçlü bir biçimde sürdürüyor oluşu bu yönüyle ilginçtir. Dinden öç almanın kimliğin bir parçası olarak sunulduğu bir zaman diliminde, toplumsal bilinçte bu denli travmatik etkisi olan bu kurumun çözülmesi ve tarihe karışması beklenirdi. Fakat vakia bize tersini göstermektedir. Bir yandan her kurban mevsiminde hayvansever derneklerin 'hayvanlar katledilmesin!' çağrıları yükselirken, diğer taraftan bu çılgınlığın sahiplerinin sofralarından eksilmeyen körpe kuzu etlerinin oluşturduğu çelişki sürüyorken, savaş baronlarının daveti üzerine, yeniden *insan kurbanları* evresine geri dönülmüştür.

Animist çağda insan topluluklarının kendilerini karşısında güçsüz hissettiği, zayıf bulunduğu güçlere karşı toplum kendi güvenliğini sağlamak için, bazı grup üyelerini feda ederdi. Modern çağda ise toplum, feda edeceği grup üyelerini *fedakârlık* ve *kahramanlık* kavramları ekseninde örgütleyerek psikolojik olarak motive eder görünüyor. İşini şansa bırakmadan toplum, kendisi için feda edilecek kitleler yetiştirmeye odaklanmıştır denilebilir. Zorunlu örgün eğitim, genç filizleri buna inandırmak için kurumsallaşmış yapılarıdır. Her birimiz kendisi için öleceğimiz nedenlere oralarda ikna edildik. Herkesin, ne için yaşanır üzerinde anlaştığı bir cevabı yokken, herkesin ne için ölünür sorusuna ortak bir cevabı bu yüzden var. Çünkü yaşamak üzere değil ölmeye hazır olmak üzere

<sup>16</sup> Burada vurgusu yapılan şey ordunun bedenen kusurlu olan bireyleri mensubu olarak kabullenmekte isteksiz davranmasıdır. Bu benzerlik taraflar arasındaki bir analogiye de kaynak teşkil etmiştir.

eğitiliyoruz. Bu yüzden nedenler net ve herkeste ortak. Sosyal ödüller ve değer yargılarına eklenen diğer her türlü motivasyon araçlarıyla feda edilmeye hazır tabyalarda ölmeye ilişkin istenç en üst seviyeye çıkarılır.

Geçmişte sunaklarda zorla kurban edilen erkek ve dışı grup üyelerinin yerine; günümüzde çeşitli vaatler ve söze konu motivasyon araçları ile sosyal olana grubun bazı üyeleri kurban edilmektedirler. Cesaret, vefa, fedakârlık gibi psikik; şehitlik, gazilik gibi dinî araçlar, kurban edilecek bireyi ikna etmek çabasındaki sosyal motivasyonda en yoğun kullanılan kavram çiftleri olarak öne çıkarlar. Öte yandan sentetik ve organik araçlarla zihni işgale uğramış/fethedilmiş bu bireyler, eylemlerinin maliyetinin farkına varmaksızın ölüme yürür hale gelebilmişlerdir.

İbadet ritüel/âyinleri, dînî yapıların kutsal ile birlikte en merkezî iki ögesidir. Kurban bir dînî ayin ya da ritüel olarak, farklı toplumlarda uygulama farklılığı gösterse de bu ritüelde ortak payda; *kutsal olana feda edilme* düşüncesinin hâkim ögesidir. Kurban bazı uygulamalarda; grup üyelerinin, kutsal sayılan bir yerde toplanıp, din görevlisinin direktifleri doğrultusunda ilâhiler söyleyip, dans eşliğinde kutsal olana adağın sunulması şekliyle gerçekleşirken; toplumda onay görmüş dinî davranışların diğer formları da söz konusu kurban ayinlerine entegre edilebilir. Bazı durumlarda ritüele dua seansları da eklenebilmiştir (Argyle,2006:317-338). Toplumlar geleceğini endişelerden uzak tutmak ve varlığını tanrılarla sürdürmek isteyen grup üyeleri, klanın bazı diğer üyelerini, toplumun “huzur ve mutluluğu” adına feda ettiği görülmüştür. Sözü edilen bu evrede dînî kurumlar, toplumun kendini koruma güdüsü ekseninde örgütlenerek, grup üyelerinden sözü edilen feda edilecek kısmını, herhangi bir tehlike anında kendini feda edecek varlık zindeliğinde tutmayı üstlenmiştir. Yani, modern zamanlarda dînî kurumlar dün olduğu gibi bugün de toplumun korunma güdüsünün aracı olarak alanda etkin rol almış görünüyorlar. Buna göre; toplum kendi mensuplarını feda etmek pahasına olsa bile; geri kalanını korumak istemektedir. Ortaya çıkacak şiddet, göreceli olarak o kadar da önemsenmeyecek, ‘*feda edilebilir*’ bir kurban formu üzerinden toplum, korunmak yönündeki güçlü amacına ulaşmak isteyecektir (Girard, 2003: 5). Burada kurban ediminin koruduğu şey, şiddet karşısında topluluğun kendi bütünlüğüdür. Bir bütün olarak topluluk, tüm vebalini adanan kurbanlara yüklemiş olmaktadır. Öte yandan kurban edimi, tüm anlaşmazlıklarını kurbanda biriktirip bu yükten kurtulmayı ummaktadır. Bu beklenti adağın kurban edilmesiyle birlikte, topluluk mensuplarına kısmi bir doyunluk hissi sunmaktadır (Girard, 2003: 10).

Kurban edilen sunak ise bu durumda günah keçisi rolü üstlenmiştir. Anlatıda dikkat çekici olan toplumun kendini kurban yolu ile tehlikeye karşı garantiye aldığıdır. Burada sorulması gereken soru, toplumdaki gelen bu talebin *tanrısal* mı yoksa *sanrısal* mı olduğudur. Zira öyle görünüyor ki bu toplumsal taleplerin kökeni tarihin tümü boyunca tanrısal değil, sanrısalıdır. Günümüzde de durum bu yönüyle değişiklik göstermez. Fakat bir ritüel olarak kurban formundaki taleplerde tarihin tümü boyunca ‘*tanrı böyle istiyor*’ etiketi kullanılmıştır.

Kurban tarihinin tümünde görülen tanrı eksenli motivasyonlar ve ahiret ödülleri modern insan üzerinde etkisinin önemli oranda değer kaybetmesinin verdiği farkındalıkla, modern dönemlerde cennet vaadine ek olarak, sosyal ödüller de eklenmiş görünüyor. Ödül ile de motive olamayan kitleler ise sosyal baskı eksenli motivasyon araçları ile kurban edilmeye aday zinde tutulmaya çalışılmıştır. Toplum için fedakârlık yapan ve yaşama haklarından vazgeçebilen 'kahraman ruhlu' klan üyelerinin isimlerinin sokak ve caddelere verilerek yaşatılması 'ebediyet sembolizmi' ekseninde ayrı bir motivasyona kaynaklık ettiği gözlemlenmektedir.

İronik bir biçimde modern insandaki ölüm korkusu ve yokluk kaygısının kaynaklık ettiği ebediyet arzusu, grup üyelerinden bazılarının yaşamlarını ellerinden almaktadır (Koç, 2002: 7-20). Kurgusal bir değer yargısı kültü sayesinde, bazılarımızın kanları üzerine yükseliyor bazılarımızın saltanatı. Gelinek noktada 'bazılarımızı yaşatmak için bazılarımız yaşam haklarından feragat ediyor' noktasına gelmiştir.

### 8.2.Kurban Sembolizminin Modern Zamanlarda Dışa Vurum Biçimleri

Devletin dînî alanı parselleyerek kurban metaforuna eş, *şehitlik* metaforu üretmesi ve bunu kullanması modern dönemlerde yoğun bir kullanıldığı görülür. Seküler kurumlar bile bu konuda dini terminolojiyi kullanmaktan kendilerini alamamışlardır. Bunun nedeni, sömürüye açık bir alan olmasıdır. Tanrısal bir alan olan dînî alandan seküler bir kurgu olarak devletin işgal ettiği şehitlik kurum ve kavramı, modern dönemlerde daha çok dindar kitlelerin sömürülmesine araç edilmelerini sonuç vermiştir.

Dînî bakış açısınca *şehit*; kurban olarak onaylanmış ve kurbanlığı kabul edilmiş birey olarak bir değer ifade eder. Yine aynı nedenle adanmışlığı sebebiyle de kutsallık kazanmıştır. Buna göre yine dini bakış açısında göre *şehit*; direkt cennete taşınan bir varlıktır (Eliade, 2003:3/93). Kavramın etki gücünü ve kitleler üzerindeki nüfuzunun farkına varan *seküler* yapılar, bu kavram üzerinden kitleleri gütmeye ve şu ya da bu biçimde ölüme razı etmeye çabalamışlardır. Zira *kendileri için ölüme gitmeye hazır tabyalar var etmek, her ideolojik yapının rüyasını gördüğü şeydir*. Organize bir yapı olarak devlet de modern dünyamızın en güçlü ideolojik yapısını temsil eder. Dolayısıyla aynı rüyayı görmesi doğaldır. Doğal olmayan, burada kitleleri kendisi için ölüme hazırlayan kurumsal yanında mı yoksa bireyin yaşam hakkının mı savunucusu olacağımızdır. Birey algıları gelişmemiş üçüncü dünyaya mensup yapılarda birey topluma feda edilecektir, bu kesin ve cevabı bilinen bir sorudur. O halde her bireyin kendini kendisini kurban olmak üzere yetiştirilen ve günü geldiğinde eften püften sebeplerle ve başkalarının kavgasında ölmesi istenen kişi ile empati yapmaları, ölümü istenen kişinin kendileri olduğunu farz etmeleridir. Seküler yapıların kurban terminolojisi etrafında dindar yapılara dönüşme potansiyelleri, reel politığın alana kazandırdığı yeni değerlerdendir. Görevi başında vadesi tamamlanmış her devlet memurunu, şehit olarak değerlendiren yaklaşım, şehitlik kurumunun ölene va'd ettiği ödülü de verebildiğini muhataplarına deklere etmelidir. Aksi durum dinden *rol çalmak* olacaktır.

Şehit-gazi dernek ve vakıfları, sponsorlu yapılar olarak motive edilmiş bu güçlerin alana kazandırdığı diğer bazı modern yapılardır. Bu yapılar senkronize bir biçimde adayları kurban olmaya ikna faaliyeti yürütürler.

Seküler kurumlar olarak toplum ve devlet, modern zamanlarda tanrıya takdim edilen kurbanı kendi amaç ve hedefleri doğrultusunda farklı bir anlam ufkunda feda etmeye hazırlanmaktadırlar. Bu kutsal amaca bireyi inandırarak, tanrısal bir pâyeye olan *şehit* ve *gazi* kavramlarını ise sömürmektedir. Zira bu toplumsal feda eylemi, dînî anlamlarından çok, daha geniş anlamlara karşılık olarak kullanılmış, siyasi anlamlar da kazanmıştır. Bu sömürü alanının ne denli geniş olduğu; kamu görevi yaparken şu ya da bu biçimde hayatta kalmayı başaramamış kişiler için şehit, bu görevleri yerine getirirken ölmeyi başaramamış fakat yaralanmış kişiler için *gazi* payesi veriliyor oluşunda görülebilir. Devlet erkinin temsilcilerine verilen bu unvan ve etiketlerin, dînî alandan aktarıldığı da bu bağlamda söylenmesi gereken bir diğer konudur. Her fırsatta seküler olduğunu söylemek gereği duyan bir otoritenin, dini bu kavram çiftine duyduğu ilgi, kurban sembolizmi ekseninde ifade edilmesi gereken bir diğer noktadır. Bu durumda yapılması gereken tespit; devletin dinden rol çaldığıdır. Gelinen noktada din ile devlet arasındaki ilişki; '*siyaseti şekillendiren dinden; dini şekillendiren siyasete*' algısını da geçerek; devlet, dinin yerine dinin mirasını tevarüs etmiş, görünmektedir.<sup>17</sup>

Klasik dinin kutsalı yerine modern dönemde yeni kutsalların inşası çabasında, dini bir kavram çifti olan *şehitlik*, Kur'an'da farklı ayet gruplarında kullanılmıştır (el-Bakara 2/154; Al-i İmrân 3/157,169-171; et-Tevbe 9/ 52, 111; Muhammed 47/4). Fakat şehitlik kurumu sadece İslam'a özgü değildir. Farklı dinlerde; din için kendini feda etmişler için bu kavram kullanılır. Lafız olarak olmasa bile; farklı dinlerde karşılığı olan bu dini kavramı Müslüman öğretisi bağlamında ele almak yönündeki çabamız, araştırmamızın birincil muhataplarının yoğunluğunun Müslümanlardan oluşması sebebiyledir. Fakat farklı dinlerde şehit kavramı kullanıldığı gibi siyasal bir araç olarak farklı kültürlerde de kullanılmıştır. Mesela; İsa için kendilerini feda etmiş din şehitlerinin kemikleri ticari bir meta olarak orta çağ boyunca Hristiyan Avrupa'da alıcı bulabilmiştir (Eliade, 2003:3/64). Bu anlayışın önemli sebebi olarak *kabul edilmiş kurbanlardan* bir parça barındırmanın kişiyi ya da bölgeyi felaketlerden koruyacağı anlayışıdır. Şehitlere ait eşyalar ve mezarlarından çıkarılan kemikleri, siyasal merkez olmak isteyen bölgelerde politik araçlar olarak doğudan ve Roma'dan alınarak batıya taşındı. Öyle ki IX. Yüzyıla gelindiğinde hemen her kilisede şehitlik koleksiyonu oluşmuştu (Eliade, 2003:3/66). Farklı dinler ve farklı coğrafyalarda ortaya çıkmış örneklerde; kronolojik olarak farklı zaman

<sup>17</sup> Bu evrede devlet, dini şekillendirmiş, devletin istediği şekilde dini bir yaşama imkân verilmiştir. Sözü edilen zaman diliminde devlet dînî öğretinin nasıl anlaşılması gerektiğine müdahil olmuşken, gelinen noktada devlet dinin yerini almıştır. Bireyin dine ihtiyacı olduğu için değil, devletin bireyi gütmek için dine ihtiyacı olduğu için dinin varlığından söz ediyoruz. Devletin toplumu gütmek için dine duyduğu bu ihtiyaç ortadan kalkar veya daha kullanışlı bir araç bulunduğu taktirde zaten suni tenefüsle varlığını sürdüren dinin şüpheleniz olmasın ki fişi çekilecek, varlığına son verilecektir. Fakat henüz bu ihtiyaç bitmiş olmadığı için devlet din yükünü omzunda taşımaktadır.

dilimlerinde olsa bile kurban (şehit) kültüne iktidarların yakın ilgi gösterdiklerini ve kitleleri sömürmek için araçsallaştırdıklarını göstermiştir.

Hıristiyan gelenekçe, kurban edilmiş tanrı (İsa) figürü üzerinden de bu ritüel yaygın bir biçimde kullanılmış ve kullanılmaktadır. Burada da dikkat çekici olan şey, oğlun insanlığa bedel ve keffaret olarak, onları kurtarmak için çarmlı gerildiği yargısıdır. Bu kullanımın, bir esinlenme mi yoksa insanlığın kolektif bilincinin tarihin bu aralığında şekil bulmuş biçimi olarak mı görülmesi gerektiği, tarafımızca henüz karara bağlanmamıştır. Fakat söze konu bu anlayış ile saydığımız diğer kurban çeşitlerinin beklenti açısından örtüşmesi ilginçtir. Bütün örneklerinde de kurban arınma, günahattan kurtulma beklentisine karşılık gelir. Hz. İsa'nın kurban edilmesi de bir paklanma ve arınmaya karşılıktır. Bu yönüyle kurban edilenler değişse de tema korunmuştur.

Dînî değerler uğrunda ölmüşler için verilmiş bir ödül, bir paye olarak vahiy metninde şehitlik kavramı kullanıldığı halde, seküler bir yapı olduğunu beyan eden devlet erki, seküler olan amaçlarına ulaşmak için, dînî kavramların kaynaklık edeceği dînî motivasyondan da faydalanmayı ummuşa benzer. Kutsaldan rol çalan bu seküler yapının, antik dönemlerde 'tanrıya can adayan' kurban anlayışından teması ve insandan talebi açısından bir farkı yoktur. Bu yönüyle *din, devletin elinde bir afyon ve narkoz olarak kitlelerin en zinde motivasyon unsuru olarak* varlığını güçlü bir biçimde sürdürmektedir.

Bu durum modern dönemlerde dini değerleri bir kez daha devlet çıkarlarına uygun bir biçimde tedavüle sunmak ya da 'dini, devlet hizmetine alma' geleneğinin hortlamasıdır ki bu gelenek hem kurban kadar köklü hem de farklı kültürlerce paylaşılmış tehlikeli bir bilinçtir. Buna göre orta çağ boyunca etkili bir silah olarak kullanılan şehitlik kavramı, kurban kültürünün bir devamı olarak; modern dönemlerde de hayatlarına göz dikilmiş kalabalıkların ölüme ikna edildiği anahtar kavramlardan biri olarak, farklı zaman aralıklarında farklı şekillerde kendini dışa vurmuştur. Ahirette bir paye verme imkânından yoksun olan devlet, kahraman ruhlu bu vatandaşlarının geride kalan yakınlarına, kanunlar çerçevesinde bazı haklar vermekle ödüle ilişkin sorunu telafi çabasındadır. Artan meblağlara koşut devletlerin vatandaşlarına yaptığı çağrı; devlet için yapılacak fedakârlıkta, geriden gelmekte olan jenerasyonların sadakatini garanti altına almaya devam etmektedir. Şehit ailelerine sağlanan imkânlar, onların; *Neden? Değdi mi? Kimin için? Başka türlü de olabilir miydi?... Tek yol böyle olması mıydı? ...* gibi soruları sormalarını geciktirse de er geç mukadder olan ile yüz yüze gelinecek, kamı satın alınamayacaklar ile de şüphe yok ki karşılaşılabilecektir. Yaşamlarına sosyal motivasyonlar ve sosyal baskılarla ipotek konulmuş bu kitleler, çok yakın gelecekte egemen güçlerin karşısına dikilerek onlardan yaşam haklarını isteyecek, kendilerinden çalınan yaşamları talep edeceklerdir. Kanlarının bedeli alkışlar ve geriye kalanlara ödenen imkân ve meblağlarla satın alınmış bu kitlenin haklarını talep edenler, sesiz yığınlar içerisinde mutlaka çıkacak ve devletin, kutsalı temsil eden dînî kavramlar ekseninde devletin kendi vatandaşlarını sömürüsü tespit ve tescil edilecektir.

Öte yandan diğer tüm yapılardan çok daha organize bir yapıyı temsil eden modern devlet hem dini hem de vatandaşını sömüren bir kurum olarak etki alanını her geçen gün büyütmektedir. Bu amaçla devlet bünyesinde oluşturulan 'dînîtorite' ise devlet ideolojisini dînî renklere boyamakta önemli bir görev üstlenmekte devleti dinleştirme ya da dini devletin hizmetine alma görevi üstlenmektedir. Din adamları sınıfını temsil eden bu yapı; dönüştürme ve kutsama görevi üstlenen şamanlar olarak, tanrıya değil devlete hizmet üretmektedirler.

Böylece *modern devletin şehitlik makamı vaadi, orta çağ Avrupa'sındaki; cennetten yer satan kilisenin vaadinden* farklı bir anlam taşımaz. Zira her iki durumda da bireyin duygu ve inançları sömürülmüş ve her iki modelde de birey aldatılmıştır. Her iki alan da irrasyonel bir bilgi alanını işaret eder ki bu ispatı mümkün olmayan, doğrulanamayan dolayısıyla da yanlışlanamayan bir alandır. Modern dönemin gözbağcılarını olarak din adamı sınıfı, dînî kavramların seküler bir yapı olan devlette; toplumu gütmekte kullanılabilecek aparatları üretme ve kullanmak konusunda da hizmet vermektedirler.

Asurlularda halkın işlediği günahlara kefarete olarak yedek bir kral bulunmaktadır. Halkın işlediği günahlar yüzünden bunların, bazen ölmeleri gerekirdi (Eliade, 2003:1/96). Hıristiyanlıkta kurban, kefarete teorisi ekseninde Asurlardaki anlayışa benzer biçimde şekillenmişe benzer. Bu öğretinin en temel ögesi *tanrının kuzusu* olarak İsa'nın insan için öldüğü ve onun günahlarına keffarete olduğu şeklinde özetlenebilir (Argyle, 2006: 317-338). Fakat Kur'an, tarihin tozlu raflarına müdahale ederek ehli kitabın kanaatinin aksine Hz. İsa'nın çarmıhta ölmediğine değinir.

"Kutsal kitap buna neden yer versin?" ve "bu detaya yer verme"nin ne anlamı olabilir ki diye düşünülebilir. Kur'an'ın tarihe bu müdahalesi, kurban kültürüne dayanarak, *'insanlık için feda edilmiş tanrının oğlu'* sembolizmine, bir itiraz niteliği taşır ve bu itiraz ile birlikte teori çöker. Zira tanrının kendini insanlığa feda eden bir oğlu olmadığı gibi, Kur'an'ın aktardığı beşikteki konuşmasında ise Hz. İsa "...ene Abdullah..." vurgusu ile tanrı değil, tanrının kuluyum çığılığı atar (Meryem,19/30).

Kur'an'ın yaklaşımında ortaya koyduğu şey; Hz. İsa'yı çarmıhtan kurtarmak değil, insanlığın günahlarına keffarete için bir bedelin ödenmediği ya da ödenmesi gerekmediği algısıdır.

Sembolik olarak İsa'nın kanı ve etini temsil eden ekmek-şarap ayininde yapılan ise ilkel kabilelerde kurbandan pay alarak ritüele katılmak, kurban edilene yakınlaşmak ve kutsanmak, birlikte işlevseldir. Tanrının eti olarak ekmeği yiyen, kanı olarak şarabı içen ve bu ritüele sembolik olarak katılan her bir birey, tanrılaşmak, tanrıya yakın olmak sembolizmini şuur altında taşır. İnsanın tanrılaşma talebini de en temelde ve bir biçimde bu algı temsil eder.

Hıristiyanlık ile birlikte kurban olgusunun tarihsel akışının tersine döndüğü ve genel akışın dışında ve ona ters bir akışın izlendiği de unutulmaması gereken bir noktadır.

Kurban sembolizmi Hıristiyanlık ile birlikte farklı bir noktaya evrilmiş ve *tanrıya kurban adayan insandan, insan için kurban olan tanrı* şekline dönüşmüştür. Hıristiyan öğretinin kurbana ilişkin sebep olduğu kırılma, Hz. İbrahim'in neden olduğu kırılma kadar hatta ondan daha önemli bir noktayı işaret eder. Zira Hz. İbrahim'in kurban kültürüne ilişkin getirdiği yenilik, kurban edilen varlıklar arasından insanın çıkarılması; Hıristiyanlığın kurbana ilişkin getirdiği farklılaşma, kurbanın adandığı merkezî öğede bir değişimdir. Bu süreçten sonra kendisine kurban adanan tanrı, kurban adayan konumuna düşmüş, insan ise kendisi için keffaret ödenen bir varlık statüsü kazanmıştır. Bu dönüşüm, insanın evrende merkezi öge olmak yönündeki yolculuğunda önemli bir ayrımdır. İnsanın tanrısallığına giden yolda bu hayati bir dönemeçtir.

Din fenomeninin bu algı biçimini, insanın tanrılaşma çabasının bir diğer dışa vurum biçimi olarak okumak gerekir. Hz. İsa'yı önce tanrının oğlu olarak ilan eden, sonra da insanlığa kurban eden patolojik zihin, aslında insanın evrende tanrılaşma yolundaki kaldırım taşlarını döşemektedir. Tanrıya karşı yapılan bu ihtilal, söz konusu bu ilk kıvılcımdan sonra sürekli alan genişleterek, tüm yeryüzünü kaplayacaktır. Bu yönüyle sözü edilen bu noktadan sonra ateist bireyden söz etmek doğru bir yaklaşım olmaktan çıkmış; insan tanrılık iddiasıyla kul arayışına çıkmıştır, demek daha makul bir hal almıştır.

Felsefi olarak “insan her şeyin ölçөгüdür” algısı Antik Yunan'dan bu yana hiç bu kadar anlam derinliğine kavuşmamıştır. İnsan ölçөгü uyan bir varlık olmaktan çıkarak, ölçök koyan ve kendi ölçөгünü muhatabına dayayan, kendisi maksim olan bir noktaya gelmiştir. Süreçte insan sadece sembolik olarak tanrılığa soyunmuş değildir, dolayısıyla bu bir yorum hatası değil edimleri ve söylemleri ile de bu iddiasının arkasında durmuştur. “Bana göre” ifadesi, bir otorite olarak ben öteki varsayılan otoritelerden ayrışyorum anlamıyla, bir iddiadır. Mutlağın terki ve görece olanın bir değer olarak takdimi de bu yönüyle insanı tanrılığa ısındırma turlarıydı. Üstten bir dil kullanan dînî öğretinin yerine insanın kendisini yönetecek kurallar dizgesini oluşturabilecek olgunlukta olduğunu ilan edenler, insanın dışarıdan bir ilham ve öğretilere de kapalı olduğunu ilan etmekteydiler...

Tanrının oğlu olarak sunulan Hz. İsa figürünü, insanlığı ilk günahından kurtarmak için kurban olduğunu savunanlar (Wibowo, 2014), bu yolculuğun ileri aşamalarında tanrıyı kendi evrenlerine müdahil olmaktan da alıkoyarak, insanı kendine yeten ve kendini yönetebilen bir varlık olduğu yargısındaki seküler yapıları inşa edeceklerdi.

Din; tanrının bakış açısını ve kurallarını insan evrenine dikte etmeye verilen isim ise, insan kendi kanunlarını yapmakla tanrının bakış açısını ve kurallarını reddederek; kendini ve evreni yönetmeye yönelmiştir. Bu noktadan itibaren ‘*din tarafından güdülen insanlıktan, insanın inşa ettiğî din*’ olgusuna gelinmiştir. Feuerbach'ın sözünü ettiğî ‘*insanın yarattığı tanrı*’ bu zihin basamağının yordamasıdır (Feuerbach, 1991; Akdemir, 2003:341-357).

Son tahlilde tanrının öldüğünü ilan eden Nietzsche, kilisenin son zangocu edasıyla adım adım önce işlevsiz hale getirilen; sonra da öldüğü ilan edilen tanrının yerine insanın tanrılığına giden yoldaki son durağı olarak; vakti doğru bir öngörüyle tespit etmiştir. İnsan üzerinde etki gücünü yitirmiş ve bireyin dünyasında bir motivasyon aracı olmaktan çıkmış bir tanrının güçsüz olduğu açıktır. Fakat ondan önce olguyu bu şekilde çıplak, bir biçimde ortaya koyan olmamıştı. Onun teorisinde üst insan olarak übermensch, tanrıdan boşalan koltuğu doldurmaya namzet en güçlü öneridir.

Marx'ın afyon olarak gördüğü din, klasik yönetme teorisi üzerinden klasik toplum terminolojisiyle kendini ifade eden, klasik şema üzerinden kendini yapılandırıp tanımlayan örgütlerin, güdülmesini mümkün kılan bir enstrüman olduğuydu. Asya üretimin koşutu Asya tipi klasik yapıların varlığıydı. Toplumlar iletişim, öncelikleri ekseninde yapılandılar, kullandıkları dil ise onların doğalarından taşmıştır. Din, bir algoritmanın gereği olarak bir toplumda belirli şekillerde yapılanmıştır algısına dayalı, teorisinde Marx, yaşadığı çağda geriye dönük okumalarında, dinin bir sömürü ve soygun aracı olarak kullanıldığını ortaya koymuştu. Devletin kendi vatandaşını gütmeye aracı olarak din, yönetim araçlarından biri olarak, tarihsel anlatıda en yoğun kullanılan araç olarak, sorumluluk almış görünür. 'Afyon' metaforu, aktüel yorumlayan bir yargının, gecikmiş bir haberi niteliği taşır.

Gelinen modern noktada *din, tanrının taleplerini insanın hayata geçirme çabası değil, devlet ideolojisinin kutsala bürünerek insana enjekte edilme biçimini* temsil eder. Bu hali ile din ve kurban sembolizmi Marx'ın söylemini bir açıdan haklı çıkarırken, Feuerbach'ın kuramını ise ileriye dönük olarak onaylar. Çünkü değer üreten ve norm koyan varlık olarak insan, var olanı görmezden gelen, olmayanı ise tahayyül eden ve varsayan bir doğaya sahiptir.

## Sonuç

Kutsal metinler kurbanı tanrıya bağlılığın bir ispatı olarak ele alır. Tarihin karanlık devirlerinde tanrıların öfkesini dindirmek tabiat anadan bereket dilenmek anlamındaki bir sembolizmi kucaklayan kurban, patolojik bir ruh halinin de temsilcisi olmuş ve insanoğlu bu kurum ve kavram ekseninde kendi çocuklarına kıymış, 'tanrı istiyor etiketi ile' insan kanı akıtmıştır. Kurban sembolizminde insanın sınırları zorlayan yapısı farklı biçimlerde bir kez daha ortaya çıkmış ve fatura yine "tanrılar kurban istedi" denilerek tanrıya kesilmiştir.

Kurban; dinî bir kavram dağarcığına sahip olmasına rağmen, özellikle günümüzde sosyal ve siyasal bir alan dili olarak yeniden keşfedilmiş benzer. Farklı toplumlarda farklı uygulamalara sahne olsa da kurban, toplumun kendini koruma içgüdüsünün örüntülendirilmiş bir dışa vurum biçimidir. Dünden bugüne kurban; kavram ve kurumu başkalaşarak modern zamanlara ulaşmayı başarmış zengin bir müktesebata ve derin köklere sahiptir. İçerisinde kan fetişizmini de bulunduran animist çağa ait arkaik bir kavram olan *kurban*, tanrıya ilişkin bir talep ya da bir minnettarlık ifadesi olarak var



olmuştur. Fakat günümüzde bu geleneksel anlam buharlaşmış ve kurban teması başkalaşarak devletin hegemonya alanını çevrelediği bir enstrümana dönüşmüştür.

Din adamlarının anlayış ve kuruntularının tanrısal olanla özdeş görülme sorunsalı insanı esir almış, tanrı ise tarihe müdahale etme yolu olarak, vahiy ve peygamberler göndermek suretiyle alana kendi taleplerini iletmiştir. Tanrı adına yapılan bu sapkın taleplerin doğru olmadığı ifade edilerek, insanı bir çizgiye çekmeyi dilemiştir. Sonuçta uyarılara itaat edenler de olmuştur, vahye kulak tıkayıp bildikleri gibi davrananlar da...

Kurbanın, kan fetişizmi içermesine ek olarak, toplumun bir kesiminin saadeti için bir başka kesimin feda edilmesi şeklindeki bilinçaltı, animist dönemden modern zamanlara taşınmış bir alt bilinç ögesidir. Bu yönüyle şehitlik kavramı üzerinden devletin motive ettiği kurbanlıklar, bir din sömürüsünün izleği niteliğinde olduğu gibi, insan kurbanlar basamağına geri dönüldüğü yönünde çağrışımlara da açıktır. Oysa İbrahim peygamber kıssası üzerinden öncelikli olarak İbrahimî gelenek mensuplarına verilen tanrısal mesaj, ille bir diyet ödenecekse bunun insan olmaması yönünde, net bir mesajdır. Evet, insanın kan fetişizmi kutsal vahiy yoluyla duyumsanmış ve bunun bir koç üzerinden doyuma ulaştırılması önerilmiştir. Fakat bu tanrısal telkine bigâne seküler zihinler, tanrı adına ve tanrıdan rol çalarak, dini kendi egemenlikleri uğruna kullanmakta ısrarcı olmuşlardır.

“Tanrıya rağmen tanrı için” kurgusu içinde günümüzde, insan kurbanlar dönemine geri dönmüş imajı uyandırır. Kurban bu ideolojik dönüşümün tümünü bünyesinde bulunduran arkaik bir yapı olarak, insanın tanrı ve din sömürüsünü dışa vuran köklü bir kavram olarak, varlığını sürdürmeye devam ediyor.

Kurban ibadeti üzerinden insanın tanrılık taleplerinin dışavurumu ve kurban ibadeti üzerinden bu taleplerin nasıl bir güçlü söyleme dönüşme antrenmanları yaptığı da dikkatlere sunulmak istenmiştir.

Kurban ibadetinin dejenerasyonu üzerinden gösterilmek istenen şey, modern dünyada devletin dinin alanını kendi arka bahçesi olarak kullandığını böylece dinden rol çaldığını ifşa ettiği gibi, yine kurban ibadeti üzerinden insanın perspektif değişimi, kurban olandan kendisi için kurban edilene giden yoldaki pratiklerin öncü adımlar oluşturduğunu ortaya koymuştur.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Bayram Çınar

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

### Kaynakça

- Abdullah, Altuncu. 2014. "Sümer Mitolojisi Bağlamında Otorite Tarafından Şekillendirilen İbadet ve Törenler ." *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1): 141-165.
- Abdülkadir, İnan. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Ahmet Yaşar, Ocak. *Türk Folklorunda Kesik Baş*. Ankara : Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 1989.
- Ahmet, Gökbel. "Türk Halk İnançlarında Din ve Din Anlayışı (Kurban Kültü Örneği)." Düzenleyen: 20-21 Kasım 1998 Konya) (Sempozyum. *Dinler Tarihi Araştırmaları II*. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998: 257-270.
- Ahmet, Güç. *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*. İstanbul: Düşünce Kitabevi. 2003.
- Ali Murat, Daryal. *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*. İstanbul: M.Ü.İ. F.V Yayınları, 1994.
- Ali Rafet, Özkan. *Dinlerde Kurban Kültü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Annemarie, Schimmel. *Halifenin Rüyalari, İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları. 2005.
- Atilla, Batmaz. "Urartu Dininde Kurban Kavramı ve Kurban Uygulamaları ." *Belleten* (Türk Tarih Kurumu) 77 (280), 2013: 801-832.
- Bahaddin, Ögel. *Türk Mitolojisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1993.
- Faruk, Çolak. "İnsan Kurban Etme Konulu Bir Kıbrıs Türk Efsanesi Hakkında Karşılaştırmalı Bir Araştırma." *Türklük Bilimi Araştırmaları* (19)2006: 293-306.
- Ferhat, Akdemir. "Feuerbach'ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açidan Değerlendirilmesi ." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (14-15),2003: 341-357.
- Fuat, Bozkurt. *Türklerin Dini*. İstanbul: Cem Yayınları, 1995.
- George, Lasebikan Latunji. "Eski Ahid'de Kurban ( trc.: Ahmet Güç )." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (7) 1998: 575-586.
- Gürbüz, Erginer. 1997. *Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hakan, Olgun. "İbadet, Ritüel ve Kurban." *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 3 (2) 2016: 82-99.
- Hüseyin, Atay. "Kurban Bayramı ve Felsefesi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1) 1969: 277-284 .
- İbrahim Hakkı, Kaynak. "Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekânın Tarihsel Yapısının fenomenolojik Algısı." *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (39) 2016: 443-455.
- İsmail, Narin. 2009. "Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti." İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (Doktora Tezi).
- James George, Frazer. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*. Çeviren Mehmet H. Doğan. Cilt 2. İstanbul: Payel Yayınevi, 2004.
- Karl, Popper. *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routledge, 2005.
- Kaşgarlı Mahmut. *Divânü Lûgati't-Türk*. Çeviren Besim Atalay. Cilt 4. Ankara,1985.
- Ludwig, Feuerbach. *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. Çeviren Oğuz Özügöl. İstanbul: Ara Yayınları, 1991.
- Michael, Argyle. "İbadet ve Dua ( trc.: Mustafa Koç )." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (21) 2006/2: 317-338.
- Mihaly, Hoppal. "Sibiry Şamanizm'inde Doğa Tapanımı( trc.: Gürbüz Erginer)." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 41 (1) 2001 : 209-225.
- Mircea, Eliade. *Demirciler ve Simyacılar*. Çeviren Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Mircea, Eliade. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. Çeviren Ali Berktaş. Cilt 3. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi,2003.
- Mircea, Eliade. *Ebedi Dönüş Mitosu*. Çeviren Ümit Altuğ. Ankara: İmge Yayınevi, 1994.
- Muazzez, İlmiye Çığ. *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınevi, 2005.
- Muazzez, İlmiye Çığ. "Kutsal Kitapların Sümer'deki Kökleri." *Bilim ve Ütopya Dergisi* (9)1995: 11-16.
- Mustafa, Koç. "Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açidan Psikolojik Bir Değerlendirme." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (6) 2002 : 7-20.
- Mustafa, Koç. "Ölümsüzlük Arzusu ve Birey Üzerindeki Etkileri." *EKEV Akademi Dergisi* 2 (3) 2000: 61-69.
- Nermin, Öztürk. "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (13) 2002: 167-192.
- Oliver, Leaman. *İslam Estetiğine Giriş*. Çeviren Nuh Yılmaz. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

- Orhan, Haçerlioğlu. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Ömer, Budda A. Hilmi."Sami Dinlerde Kurbanın Mahiyeti ve Faaliyeti." *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2 (8) 1928 : 28-49.
- Ömer, Budda A. Hilmi."Sümmer Dininin, Babil, İbrani, İslâm Dinler Üzerinde Yaptığı Tesirler: Tufan Hikâyesi ( İbrani ve İslâm Dinlerinde II )." *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 5 (24) 1932: 33-45.
- Ömer, Budda A.Hilmi."Sümmer Dininin, Babil, İbrani, İslâm Dinleri Üzerinde Yaptığı Tesirler: Tufan Hikâyeleri ( İbrani ve İslâm Dinlerinde I )." *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5 (23) 1932: 53-64.
- Rene, Girard. *Şiddet ve Kutsal*. Çeviren Necmiye Alpay. İstanbul: Kanat yayınları, 2003.
- Sabri, Erturhan."Zekât ve Kurbanda Kıymet Ödemesi." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1) 2006: 13-47.
- Selahaddin, Bekki."Çorum-Dodurga'da Bir İnanç Merkezi: Mehmet Dede Tekke Köyü Ve At Kurbanı ." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (47) 2008: 93-110.
- Selahaddin, Bekki."Nevruz - Kurban ilişkisi ve Kurbanla Bağlı Olarak Yapılan Rit'ler-Pratikler." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 10 (29) 2004.: 11-18.
- Selahaddin, Bekki."Türk Mitolojisi'ndeki Kurban." *Akademik Araştırmalar: Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (3) 1996: 16-28.
- Sibel, Turhan Tuna."Tevrat'la Kurân'da Kurban Kıssası ve Dalaman'da Bu Kıssanın Sözlü Geleneğe Yansımaları." *Millî Folklor* (86) 2010 (22.yıl) : 30-42.
- Suzan, Akkuş Mutlu."Eski Mezopotamya'da Beddua ve Felaketlerden Korunma Ritüelleri ." *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* (9) 2014: 278-293.
- Şinasi, Gündüz."Eski Harran'da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban." *Milel Ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 2 (1) 2004: 5-11.
- Tuncer, Gülensoy. *Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1989.
- Wahju Satria, Wibowo."Jesus as Kurban Christology in the Context of Islam in Indonesia." Vrije University of Amsterdam ( Ph.D. dissertation), 2014.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 1, 2024, ss. 105-124/ Volume: 8, Issue: 1, 2024, pp. 105-124

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

# KİNÂYE SANATININ LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ AÇISINDAN CİNSEL MEVZULARLA İLGİLİ ÂYETLERİN TEFSİRİNE YANSIMASI

**Ahmet Turan ÖZDEMİR**

Dr., Öğretim Görevlisi, Cumhuriyet Üniversitesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Sivas  
PhD. Lecturer, Cumhuriyet University, Department of Arabic Language and Rhetoric, Sivas/Turkey

[aturan76@hotmail.com](mailto:aturan76@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-1547-8256](https://orcid.org/0000-0002-1547-8256)

[ror.org/04f81fm77](https://ror.org/04f81fm77)

## Öz

Tarih boyunca Arapça tefsir, hadis, fıkıh ve kalam gibi ilimlerin ana dili olarak kabul edilmiş, bu ilim dallarıyla ilgili eserlerin büyük çoğunluğu bu dil ile kaleme alınmıştır. Âlimler dilin gerekliliğini ifade için, “Vacibin kendisiyle tamam olduğu şeyde vaciptir” sözünü bir ilke olarak kabul etmişlerdir. Yani, dinî ilimlerin temel iki kaynağı Kur’ân ve sünneti anlamak vacip ise, bunların anlaşılmasına vesile olan Arapçayı bilmek, bu iki kaynağı anlamaya çalışan ve bunlardan hüküm çıkaran âlimler için vaciptir. Tefsir her şeyden önce Arapça indirilmiş olan Kur’ân metninin anlaşılması olduğundan bu da kitabın indirdiği dili sarf, nahiv ve belâgat yönleriyle bilmeyi gerektirir. Bu makalede belâgat ilminin konularından kinâye sanatının Kur’ân’ı tefsir ederken sağladığı mana zenginliği, lafız ve mana açısından bu sanatın tefsire yansımaları özellikle cinsel mevzuların anlatıldığı âyetler özelinde incelenecektir. Bu konuyla ilgili âyetlerin özellikle seçilmesi, ailevî ilişkilerin zikredildiği âyetlerde sarıh lafızlar yerine kinâî lafızların tercih edilmesidir. Bu tercihin neden ve hikmetleri nelerdir? Kinâye sanatının âyetlerin mana dünyasına etki ve katkısı nasıl olmuştur? Müfessirler âyetlerdeki kinâî lafızları tefsirlerine nasıl yansıtmışlardır? İşte bu makalede bu sorulara cevap aranacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil, Belâgat, Beyân, Kinâye, Tefsir, Mana.

## REFLECTION OF THE ART OF KİNÂYE (ALLEGORY) ON THE INTERPRETATION OF VERSES RELATED TO SEXUAL ISSUES IN TERMS OF THE RELATIONSHIP OF TEXT AND MEANING

### Abstract

Throughout history, Arabic has been accepted as the main language of sciences such as tafsir, hadith, fiqh and kalam, and the majority of the works related to these branches of science have been written in this language. To express the necessity of language, scientists have accepted the saying "What is necessary is also necessary with which it is complete" as a principle. In other words, if it is obligatory to understand the Quran and the Sunnah, the two main sources of Islamic sciences, it is obligatory for scientists who try to understand these two sources and draw conclusions from them, to know Arabic, which is instrumental in understanding them. Since tafsir is, first of

Geliş Tarihi: 14.03.2024

Doi: [doi.org/10.52115/apjir.1452573](https://doi.org/10.52115/apjir.1452573)

Kabul Tarihi: 03.04.2024

all, the understanding of the text of the Quran sent down in Arabic, this requires knowing the language in which the book was sent in terms of grammar, syntax and rhetoric. In this article, the richness of meaning that the art of kinâye, one of the subjects of the science of rhetoric, provides while interpreting the Quran, and the reflections of this art on interpretation in terms of wording and meaning will be examined, especially in the verses where sexual issues are explained. The reason why the verses related to this subject are specifically chosen is that suggestive words are preferred instead of clear words in the verses where family relationships are mentioned. What are the reasons and wisdom behind this choice? What is the impact and contribution of the art of allegory to the meaning of the verses? How did the commentators reflect the allegorical words in these verses in their interpretations? This article will seek answers to these questions.

**Keywords:** Language, Rhetoric, Beyan, Kinâye (Allegory), Tafsir, Meaning.

**Atf / Cite as:** Özdemir, Ahmet Turan. "Kinâye Sanatının Lafız-Mana İlişkisi Açısından Cinsel Mevzularla İlgili Âyetlerin Tefsirine Yansımaları". *Apjir* 8/1 (Nisan 2024), 105-124.

## Giriş

Beyân ilminin önemli konularından biri olan kinâye sanatı, Arapçanın mana zenginliğini edebî bir üslûp ile ortaya koyan en önemli sanatlardandır. Bu sebeple Araplar kinâye üslûbuna geçmişten günümüze önem vermiş, onu belâğatin ve dilsel becerinin bir örneği olarak kabul etmişlerdir. Özellikle Kur'ân'daki birçok âyetin anlaşılmasında ve âyetlerdeki edebî incelikleri tespitinde bu sanatın bilinmesi önem arz eder. Hatta bazı fikhî ihtilafların sebebi, lafzın kinâyeli veya sarîh lafız olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kinâye, Kur'ân'ın manayı muhataba iletirken kendisine başvurduğu etkili üslûp ve yöntemlerdendir. Bu sanat sayesinde mana daha kuvvetli hale getirildiği gibi, lafza bir güzellik dahil edilmiş, sarîh lafızlarla anlatılması hoş karşılanmayan birçok mesele bu üslûp ile anlatılmıştır. O meselelerden biri, cinsel mevzular yani erkek kadın arasındaki cinsel ilişkidir. Kur'ân'da cinsel ilişkilerle ilgili hükümler kinâyeli lafızlarla ifade edilmiştir. Kinâyeli ifadeler sayesinde anlatılmak istenen mesele daha etkili bir şekilde anlatılmış ve direkt anlatılması hoş olmayan konular uygun bir üslûp ile edebî bir şekilde ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada öncelikle kinâye sanatı, kinâye sanatının tercih sebepleri, onun belâgat ilmindeki anlam çerçevesi ve önemi ele alınacak, daha sonra bu sanatın Tefsir ilmindeki karşılığı, lafızlara ve âyetlerin manasına etkisi farklı tefsirlerden örnekler vermek suretiyle izah edilecektir.

## 1. Kinâye Sanatı

Kinâye kelimesi “كنى” fiilinin mastarı olup sözlükte, “tasrihi terk etmek veya bir şeyi söyleyip başka bir şeyi kastetmek” anlamına gelir.<sup>1</sup> Terim olarak kinâye, aslî manayı kastetme imkânıyla beraber, manasının lâzımı kastedilen lafızdır. Başka bir ifadeyle kinâye, hakikî manayı düşünmeye engel olacak bir karine bulunmamak şartıyla, bir sözü

<sup>1</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), 1441.

## KİNÂYE SANATININ LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ AÇISINDAN CİNSEL MEVZULARLA İLGİLİ ÂYETLERİN TEFSİRİNE YANSIMASI

gerçek manasına da gelebilmek üzere, onun dışındaki bir mana için kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Bu tanım kinâye için yapılan tanımlar içinde günümüzde en tercih edilen tanımlardandır.<sup>3</sup>

Kinâye, manayı farklı ve etkili bir şekilde ifade etme usullerini öğreten sanatlardandır.<sup>4</sup> Kinâyede bir kavramın, kendisiyle doğrudan ilişkili şeylerle somutlaştırılarak veya resmedilerek anlatılması söz konusudur. Yani herhangi bir fiil, isim veya sıfatın, doğrudan kendisi değil de onun zihnî veya görsel tasviri söylenir.<sup>5</sup> Bu sebeple belâgat âlimleri, kinâyenin açık ifadeden daha üstün olduğunu söylemişlerdir.<sup>6</sup>

Zaman zaman kinâye ile mecaz birbirleriyle karıştırılmıştır. Mecazın Kur'ân'da olmadığını kabul eden âlimler, kinâyeyi mecaz kapsamında değerlendirdikleri için kinâyenin Kur'ân'daki varlığını kabul etmemişlerdir. Fakat âlimlerin çoğu bu görüşe karşı çıkmış ve kinâyenin Kur'ân'daki varlığını kabul etmişlerdir.<sup>7</sup> Kinâyenin hem hakîkât hem mecazla yakın ilgisi olduğundan kinâyenin hakîkâte mi mecaza mı dahil olduğu usulcülerini fazlasıyla meşgul eden bir konu olmuştur.<sup>8</sup> Kinâyeyi mecazdan ayıran özellik, hem hakîki hem mecazi anlama göre ifadenin doğru olması, hakîkî mânanın kastedilmediğine dair bir karînenin bulunmamasıdır.<sup>9</sup> Örneğin, cömert kimse için “külü bol” denildiğinde asıl amaç onun cömert olduğunu ifade etmek olsa da misafirlerinin çok olması sebebiyle evinde sürekli ateş yandığından külünün bol olması da mümkündür. Halbuki mecazda sadece mecazi anlam kastedilir ve gerçek anlamın kastedilmesine engel olan bir karîne bulunur.<sup>10</sup>

Bir lafzın konulduğu mana dışında kullanılması ancak iki mana arasında birbirine bağlayan bir alanın olması durumunda gerçekleşir. Örneğin, “*وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا*” “O gün, zalim kimse, ellerini ısırp şöyle der: “Keşke, ben de rasûlle birlikte aynı yolu tutsaydım!”<sup>11</sup> Bu âyette pişmanlık ve üzüntü hali, ellerin ısırılması ifadesiyle kinâye yapılmıştır. Zira normal şartlarda çok aşırı üzülen ve pişman olan kişi

<sup>2</sup> Abdu'l-Kâhir el- Cürçânî, *Delailü'l-Îcâz: Sözdizimi ve Anlam Bilim*, Ter., Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 76.; el-Hatib el-Kazvîni, *el-Îzâh fi Ulûmi'l-Belağa* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l- İlmiyye, 2003), 2: 456.

<sup>3</sup> Menderes Coşkun, “Kinâyenin Belâgat Kitaplarındaki Seyri ve Onu Yeniden Anlama ve Sunma Denemesi”, *Bilgi* 44 (Haziran 2008): 63-88

<sup>4</sup> Ali Bulut, *Belâgat ; Meânî, Beyân, Bedî* (İstanbul: İfav, 2020), 207.

<sup>5</sup> Coşkun, “Kinâyenin Belâgat Kitaplarındaki Seyri ve Onu Yeniden Anlama ve Sunma Denemesi”, 63-88.

<sup>6</sup> Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 523; Kazvîni, *el-Îzâh*, 2: 468-469; Sa'du'd-Din Mesûd İbn. Ömer et-Teftazânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs* (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 375-376.

<sup>7</sup> Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2008), 516.

<sup>8</sup> Hafsa Kesgin, “Belâgat İlmindeki Mecaz-Kinâye Kavramlarının Fikhî Hükümlere Etkisi”, *YSBD* 11 (2016): 257–283.

<sup>9</sup> el-Kazvîni, *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâğa*, 242.

<sup>10</sup> İsmail Durmuş, “Kinâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/34.

<sup>11</sup> el-Furkân 25/27.

ellerini ısıtır. Bu şekilde kullanılan lafız ile anlatılmak istenen kinâyeli mana birbiriyle örtüşmektedir.<sup>12</sup>

Türkçedeki “Gözü açıktır.”, “Ayağı yere basmıyor” ifadeleri<sup>13</sup> Arapların “فَلَانٌ نَقِيٌّ الثَّوْبِ” “Falan temiz elbiselidir.” cümlesi kinâye örneklerindedir. Bununla şerefli, rüşvet almayan ve kendisinden onun şerefini kirletecek bir şey sadır olmayan kişi kastedilmektedir.<sup>14</sup> Zengin kimseler için yukarıda zikredilen “فَلَانٌ كَثِيرُ الرَّمَادِ” “Falan çok kül sahibidir” ifadesi ile kafası çalışmayan, anlayışsız kimse için “عَرِيضُ الْقَفَا” “kafası geniş/kalın kafalı” cümleleri de kinâyeli kullanımlardandır.<sup>15</sup>

Kinâyeli kullanımla ilgili şöyle bir olay anlatılır; Bir kadın valilerden birine halini anlatırken “أَشْكُو إِلَيْكَ قِلَّةَ الْفَرَانِ” “Sana farelerin azlığını şikâyet ediyorum.” demesi üzerine vali, yanındakilere kadının evine buğday, susam ve zeytinyağı ile doldurmalarını emreder. Bu kullanımda farenin azlığı evin boş olup evde yiyecek bir şeyin olmamasından kinâyedir. Zira boş eve fare girmez.<sup>16</sup>

### 1.1. Kinâye Çeşitleri

Kinâye kendisine işaret edilen ve söz içinde geçmeyen unsur bakımından, sıfat, mevsuf ve nisbetten kinâye şeklinde 3 kısma ayrılır.<sup>17</sup>

1. Sıfattan Kinâye: Eğer murâd edilen mana bir sıfatsa bu durumda sıfattan kinâye yapılmış olur. Örneğin, “عَضَّ فُلَانٌ يَدَهُ” “Falanca elini ısırды” dediğimizde pişmanlık sıfatından kinâye yapmış oluruz.<sup>18</sup>

2. Mevsûftan Kinâye: Bu çeşit kinâyede, kinâyeli lafızla vasıflanan kişinin bizzat kendisi kastedilir. Bunda şart, kinâyenin mekniyyün anha (kendisinden kinâye yapılan) ait olup başkasında olmamasıdır. Örneğin, “الضَّادُ” “Dât harfi” denilince bununla sadece Arapça dili akla gelir. Nitekim Şevki Dayfî (1910-2005) şöyle demiştir:

إِنَّ الَّذِي مَلَأَ اللُّغَاتِ مَحَاسِنًا جَعَلَ الْجَمَالَ وَسِرَّهُ فِي الضَّادِ

*Dilleri güzelliklerle donatan (Allah)*

<sup>12</sup> Sündüs Abdulkerîm Hâdî, “el-Üslûbü'l-Kinâî fi'l-Kur'ân'il-Kerîm”, *Mecelltü külliyyeti'l-âdâb* 97 (Irak: ۲۰۱۱): 202-226.

<sup>13</sup> M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2019), 147.

<sup>14</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *el-İbdâü'l-Beyânî fi'l- Kurâni'l-Azîm* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 23.

<sup>15</sup> Sâbûnî, *el-İbdâü'l-Beyânî fi'l- Kurâni'l-Azîm*, 24.

<sup>16</sup> Sâbûnî, *el-İbdâü'l-Beyânî fi'l- Kurâni'l-Azîm*, 24.

<sup>17</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, 513.

<sup>18</sup> Hamed en-Nîl Osmân Abdulkâdir, Bedru Rebîân el-Cürîreysi er-Reşîdî, “el-Bu'du'l-Beyânî fi'l-Kur'ân'il-Kerîm el-Kinâyetü Nemüzeccen”, *el-Havliyye Külliyyetü'l-Lügati'l-Arabiyye* 26 (Mısır-Circa: 2022), 3842-3876.



## KİNÂYE SANATININ LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ AÇISINDAN CİNSEL MEVZULARLA İLGİLİ ÂYETLERİN TEFSİRİNE YANSIMASI

Güzelliği ve sırrını Dâd'a (Arapça) has kılmıştır.<sup>19</sup>

Bu şiirde dâd harfi ile Arapçanın kendisinden kinâye yapılmıştır. Zira dâd harfi sadece Arapça diline has bir harftir.

3. Nisbetten Kinâye: Bir sıfat veya onun sahibi (mevsûf) açıkça belirtildiği halde, aralarındaki nisbetin kinâye yoluyla ifade edilmesine denir.<sup>20</sup>

Örneğin,

إِنَّ السَّمَاةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةِ ضَرْبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ

*Kerem, insanlık ve cömertlik*

*İbnü'l-Haşrec'in üzerine inşâ edilen bir kubbededir.*

Bu beyitte şair bazı güzel hasletleri ibnü'l-Haşrec'e nispet etmek istemektedir. Ancak bunu açıkça beyan etmeyip kinâye yoluna başvurmuştur. Beyitte zikredilen vasıfları doğrudan mevsufa (ibnü'l-Haşrec'e) değil onun kubbesine nispet etmiştir.<sup>21</sup>

Kinâye ortaya konulurken kullanılan araçlar bakımından ta'rîz telvîh, remiz, îmâ ve işaret, şeklinde dört kısma ayrılmıştır.<sup>22</sup>

1. Ta'rîz: Kelâmın mutlak bırakılıp, ne kastedildiğinin siyâkından anlaşıldığı sözlerdir. Mesela, "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" "Müslüman Müslümanların enlinden ve dilinden zarar görmediği kimsedir."<sup>23</sup> hadisinde tâ'rîz vardır. Bu ifade insanlara eziyet veren kimselerden İslam sıfatını nefyetmektedir.<sup>24</sup>

2. Telvîh: Eğer kinâyede mânâlar arasındaki vasıtalar çok olursa buna telvîh denir. Meselâ; Arapçada bir kimsenin külünün çok olması, cömertliğinden kinâyedir. Çünkü kül, çok odun yakmaya; bu, çok yemek pişirildiğine; bu da çok misafiri olup onları cömertçe ağırladığına delalet eder.<sup>25</sup> Dikkat edilirse bu örnekte birçok vasıta bulunmaktadır.

3. Remiz: Eğer uzak ve yakın mânâlar arasındaki vasıtalar az ve gizli olursa, kinâye remiz adını alır. Meselâ, Arapça'da "عَرِيضُ الْقَفَا" "Kafası geniş/Kalın kafalı" veya "عَرِيضُ الْوَسَادَةِ" "Yastığı geniş" denildiğinde o kişinin anlayışının kıt olduğu veya aptal olduğu anlaşılır.

<sup>19</sup> Ahmed Şevkî, *eş-Şevkiyyât* (Mısır: Müessesetü Handavî, 2012), 155.

<sup>20</sup> Hikmet Akdemir, *Belâgat, Meânî – Beyân – Bedî'* (İstanbul: Nizâmiye Akademi, 2016), 239.

<sup>21</sup> Akdemir, *Belâgat*, 239.

<sup>22</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-Ullûm*, 513.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u's-şâhih* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Bâbü'l-İntihâ anî'l-Meâsî", 26 (No. 6484).

<sup>24</sup> Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 289-290.

<sup>25</sup> el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 288.

4. îmî ve îşaret: Bunda da vasıta az olup, îmâ ve îşaret vardır. Meselâ, “Fazilet, falanın gittiği yöne doğru gitti” ifadesinde faziletin o şahsa nispet edildiği anlaşılır.<sup>26</sup>

## 1.2. Kinâye Sanatının Tercih Sebepleri

Bu sanatın tercih edilmesinin ana sebebi, mevcut manayı en etkili bir şekilde muhataba iletmektir. Kinâye, özellikle bir şeyi açık söylemenin uygun düşmeyeceği durumlarda da başvurulmuş bir yoldur. Hicap, zarafet, edep, dinleyen ve okuyan kişinin zihnini batıl şeylerle bulandırmaktan sakınmak gibi hususlar kinâyeyi kullanmayı gerektirmektedir. Ayrıca ifadeyi güzelleştirmek, bir şeyin çirkinliğini göstermek, bir şeyi övmek veya yermek de kinâyenin maksatlarındandır.<sup>27</sup>

### 1.2.1. Manayı Daha Etkili ve Güzel Bir Şekilde İfade Etme

Şüphesiz edebî sanatlardan birini tercih etmenin ana nedenlerinden biri, anlatmak istediğimiz manayı daha etkili ve güzel bir şekilde anlatabilmektir. Zira her konuşan anlaşılacak ister ve bu sebeple merakını farklı yollarla ifade eder.<sup>28</sup> O yollardan biri de kinâyedir.

Örneğin, “فَلَمَّا تَعَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ” “(İnsan) eşini kucaklayıp sarınca, eşi hafif bir yük yüklenir ve onu bir süre taşır.”<sup>29</sup> âyetindeki “Eşini sarma” ifadesi cinsel beraberlikten kinâyedir. Bu Kur’ân’da geçen latîf kinâyelerden biridir.<sup>30</sup> Burada Allah eşiyile cimâ etti demiş olsaydı bu ayetteki etki ve letafet oluşmayacaktı. O yüzden Kur’ân’da kullanılan her bir ifade ve kelime yerli yerinde sanatsal bir şekilde ve belirli bir maksadı olarak kullanılmıştır.<sup>31</sup>

“وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا” “(Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlığında da olsa, onu getirip ortaya koyacağız.”<sup>32</sup> Bu ayetteki “hardal tanesi” ifadesi, son derece az ve değersiz olan amelden kinâyedir. Ayetin manası, bizden hiçbir şey gizli kalmaz şeklindedir.<sup>33</sup> Burada “hardal tanesi” yerine “çok az şey” veya “hiçbir şey bizden gizli kalmaz” denilseydi ayetteki bu etkili anlatım elde edilemezdi.

<sup>26</sup> el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 290.

<sup>27</sup> Ebû Mansur es-Seâlîbî, *el-Kinâye ve't-Ta'rîz*, Thk. Âişe Hüseyin Ferîd (Kâhire: Dâru Kuba,1998), 45.

<sup>28</sup> Bulut, *Belâgat*, 207.

<sup>29</sup> el-A'raf 7/189.

<sup>30</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vüçûhi't-tevîl* (Beyrut: Darü'l-Mârifetü, 2009), 399; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Saffetü't-Tefâsîr*, (Beyrut: Darü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 1: 489.

<sup>31</sup> Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâi, *Belâgatü'l-Kelime fi Ta'bîri'l-Kur'âni* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2018), 6.

<sup>32</sup> el-Enbiyâ, 21/47.

<sup>33</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 6: 295.

## KİNÂYE SANATININ LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ AÇISINDAN CİNSEL MEVZULARLA İLGİLİ ÂYETLERİN TEFSİRİNE YANSIMASI

### 1.2.2. Ta'lim İçin

Kinâye üslûbünün tercih edilme sebeplerinden biri de inananlara konuşurken nasıl konuşmaları gerektiğini öğretmektir. Hakkı söylemekten çekinmeyen Allah özellikle bazı konuları Kinâye üslûbü ile anlatıyorsa kulların buna daha çok riayet etmeleri gerekir.

Örneğin, “وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ” “Eğer siz onları kendilerine temas etmeden önce boşarsanız...”<sup>34</sup> âyetindeki “مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ” ifadesi cinsel ilişkiden kinâyedir. Kinâyenin sebebi ise; kulların birbiriyle konuşurken güzel kelimeleri seçmelerini sağlamaktır. Allah böylece onlara bu konularda edep öğretmektedir.<sup>35</sup>

### 1.2.3. İcâz Maksadıyla

Kur'ân, mesajlarını insanlara ulaştırırken itnâb, müsavât ve icâz yollarından birini tercih eder.<sup>36</sup> Her bir yolun tercih edilmesinin evla olduğu yerler söz konusudur. Bu yönüyle biri diğerinden üstündür denilemez.<sup>37</sup> İcâz, insanların alışık olduğu lafızlardan daha az lafızla anlamı bozmadan maksadı söylemektir. Bu üslûb Kur'ân için bir eksiklik değil, aksine Kur'ân'ın ifâde üstünlüğünü ortaya koyan edebî özelliklerindedir.<sup>38</sup> Kinâye sanatı bize az sözle çok şey anlatma imkanını verdiği için anlatılmak istenen husus icâz yoluyla anlatılmaktadır. Bu manada kinâye Kur'ân'ın icâz üslûbünü ortaya koyan edebi sanatlardandır.<sup>39</sup>

Örneğin, “فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ” “Eğer bunu yapamazsanız- ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ile taşlar olan ve kâfirler için hazırlanmış olan Cehennem ateşinden sakınınız.”<sup>40</sup> âyetindeki “فَاتَّقُوا النَّارَ” ifadesi, mu'cize ortaya çıktığında hakkı kabulde inat etmemekten kinâyedir. Kinâye yoluyla gerçekleşmiş bir icâz vardır. Âyetin manası şöyledir: “Ateşten korkunuz. Yani Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz kaldıysanız, onun hak olduğunu tasdik ederek cehennem ateşinden sakınınız.”<sup>41</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), bu kullanımda Kur'ân'ın süsü olan kinâyenin varlığını tespit ettikten sonra âyetteki bu kullanımın bir kralın maiyetindekilere “Eğer benim katımda ikram görmek istiyorsanız, benim öfkemden (gazabımdan) sakının”

<sup>34</sup> el-Bakara 2/237.

<sup>35</sup> Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1: 153.

<sup>36</sup> İcâz, lafzın anlatılmak istenen maksadı ifade etmede alışılmış olan lafızlardan daha kısa ve eksik olmasıdır. İtnâb, bir fayda ve yarardan dolayı lafızda bir fazlalığın olmasıdır. Müsavât ise, lafzın anlatılmak istenen maksatla müsavi, eşit olmasıdır. et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî* (Karâtuşi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 1: 519-520; Bulut, *Belâgat*, 174.

<sup>37</sup> Muhammed Zeğlül Selam, Rummânî, Hattabî, Abdulkâhir el-Cürcânî, Thk., Muhammed Halefullah Ahmed, *Selâsü resâil fi i'câzi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1976), 79.

<sup>38</sup> Sa'duddîn Mesûd İbn. Ömer et-Taftâzânî, *el-Mutavvel Şerhü Telhîsi Miftâhü'l-ulûm*, Tahkik, Abdül Hamîd Handâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 479.

<sup>39</sup> Hikmet Akdemir, “Belâgat İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1996): 2: 149-168.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/25.

<sup>41</sup> Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1: 44.

demesi gibi olduğunu söyler. Kral aslında öfkemden sakının demekle, bana itaat edin, emrime tabi olun ve öfkemden uzak durma sonucunu veren şeyleri yapın demektedir. Bu durumda “فَاتَّقُوا النَّارَ” ifadesi, Kur’ân’ın benzerini getiremeyince, Kur’ân’a inanın ve neticesi ateşe götüren inattan sakının demektir.<sup>42</sup>

#### 1.2.4. Bir Şeyin Şiddet ve Çokluğunu İfade Etmek

İmam Suyûtî (ö. 911/1505) kinâyenin belâgat ve mübâlağa maksadıyla da kullanılabileceğini söylemektedir.<sup>43</sup> Çünkü kinâyeli lafız manayı kuvvetlendirdiği gibi, sarıh lafza göre tekit ifade etmektedir. Örneğin, “وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ” “Vaktaki (buzağıya tapmaktan) çok pişman oldular”<sup>44</sup> âyeti aşırı pişmanlıktan kinâyedir. Zira pişman olan kişinin başı elleri arasına düşer.<sup>45</sup> Bu izahtan, kinâye sanatının bir husustaki fazlalığı, şiddeti daha etkili bir şekilde ifade etmek için kullanılan bir sanat olduğunu anlayabiliriz. Zira edebî sanatları kullanmaktaki temel maksatlardan biri, sözü daha etkili bir şekilde muhataba iletmektir. Aynı şekilde “بَلْ يَدَاؤُا مَبْسُوطَاتَانِ” “Hayır, O'nun iki eli de açıktır,”<sup>46</sup> âyetindeki “el” ile Allah’ın cömertliğinden ve lütfundan kinâye yapılmıştır. Kinâye sanatının kullanılması, onun cömertliğinin ve lütfunun çok geniş olduğunu özellikle ifade etmek içindir.<sup>47</sup>

Kinâyenin yukarıdaki kullanım sebeplerine karşın, Tahrir 66/12. ayette Hz. Meryem’le ilgili “أَحْصَنْتَ فَرْجَهَا” “Fercini korudu” ifadesi kullanılmıştır. Bu kullanım acaba Kur’ân’ın genel üslûbuna aykırı mıdır? Bu mesele müfessirlerce şu şekilde izah edilmiştir: "Ayette geçen ferc gömleğin yakasındaki yırtık anlamındadır. Bu, aslında kinâyenin en zarif ve en güzel örneklerindedir. Buna göre ayetteki ifade, lafız olarak "Hz. Meryem elbisesini temiz tuttu, ona pislik bulaştırmadı." anlamına gelmektedir. Çünkü Arapçada benzer kullanımlar mevcuttur. “نَقِيَ الثَّوْبِ” ve “غَفِيفِ الذَّيْلِ” ifadeleri de iffetten kinâyedirler.<sup>48</sup> Müddessir sûresindeki “وَتِيَابَكَ فَطَهَّرَ” “Elbiseni Temiz tut.”<sup>49</sup> âyetinde geçen elbise ile kasıt, kişinin iffetli ve namuslu olmasıdır.<sup>50</sup> Netice itibarıyla, Kur'an'da geçen "ferc" kelimesi, cinsel organ değil "giysinin yaka kısmındaki yarık/yırtık" manasında olup ilgili ayetteki “أَحْصَنْتَ فَرْجَهَا” ifadesi, iffet ve namusunu korumaktan kinâyedir.

<sup>42</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 61.

<sup>43</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 517.

<sup>44</sup> el-A'raf 7/149.

<sup>45</sup> Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1: 472.

<sup>46</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>47</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 517.

<sup>48</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 517.

<sup>49</sup> el-Müddessir 74/4.

<sup>50</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1154; Kuşeyrî (ö. 465/1072) tefsirinde kinâye sanatının olduğu bu âyete bu sanatın anlam çerçevesine de uygun bir şekilde işâri yorumda bulunmuştur. Ona göre bu âyet, Kalbini tüm kötü ve kınanan ahlaklardan temizle, nefsini tüm kayma ve hatalardan arındır anlamındadır. Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işâ'rât* (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1971, 1: 374.

## KİNÂYE SANATININ LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ AÇISINDAN CİNSEL MEVZULARLA İLGİLİ ÂYETLERİN TEFSİRİNE YANSIMASI

### 1.2.5. Çirkin ve Hoş Olmayan Hususları Anlatmak

Kur'an'da hiçbir çirkin ve nahoş ifade yer almamaktadır. Çirkin olarak algılanacak şeylerin tamamı kinâye üslubuyla zikredilmiştir. Onların başında cinsel mevzularla ilgili meselelerdir. Bu konularla ilgili tüm hususlar kinâye yapılarak zikredilmiştir ve bu, kinâye sanatının mezzetlerindedir.<sup>51</sup>

Örneğin, Melek Meryem'e (a.s) insan şeklinde görününce ondan korkmuş ve şöyle demişti; "قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا" "Meryem dedi ki: "Ben senden o çok merhametli olan Allah'a sığınırım. Eğer O'ndan korkuyorsan (bana dokunma)!"<sup>52</sup> Melek Meryem'e Allah'ın elçisi olduğunu, zarar vermeyeceğini ve kendisine bir çocuk müjdesiyle geldiğini bildirince bu sefer de şaşkınlığını şöyle dile getirmişti: "قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ" "(Meryem), "Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?" dedi."<sup>53</sup> Bu âyetteki "وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ" ifadesi cimâdan kinâyedir. Bu üslûb ile Meryem edep dairesi içerisinde meseleyi Allah'a arz etmiştir. Bu şekil kinâyeli bir ifade kullanılması, Meryem'e evlilik veya başka herhangi bir yolla dokunulmadığını anlatmaktadır. Zaten aynı kinâyeli ifâde "بَشَرٌ" kelimesinin nekra olarak kullanılması da umumî bir nefyin olduğuna delâlet eder.<sup>54</sup> Başka âyetlerdeki "الحرث", "اللباس", "المباشر" kelimeleri de cinsel beraberlikten kinâyedir.<sup>55</sup>

Aşağıdaki âyetlerde de kinâyeli ifadeler tercih edilmiştir.

"وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْتَرِلُوا الْبَسْمَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ" "Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: "O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın."<sup>56</sup> Bu ayetteki "وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ" ifadesi cinsel beraberlikten kinâye olup, "onlarla beraber olmayın" demektir.<sup>57</sup>

"أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ" "yahut biriniz tuvaletten gelmişse"<sup>58</sup> âyetindeki kinâyeli lafız "الْغَائِطِ" kelimesidir. Bu kelime zeminden düşük yerler için kullanılan bir isimdir. İnsanlar adetleri üzere tuvalet ihtiyaçlarını gidermek için zeminden alçak yerlere giderlerdi. Bu ifade abdest gidermekten (hadesten) kinâye olarak kullanılmıştır.<sup>59</sup> Allah Teâlâ insanın

<sup>51</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 516; es-Sâbûnî, *el-İbdâü'l-Beyânî fi'l-Kurâni'l-Azîm*, 23; Bulut, *Belâgat*, 271.

<sup>52</sup> Meryem 19/18.

<sup>53</sup> Âl-i İmrân 3/47.

<sup>54</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2: 483-484.

<sup>55</sup> Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, I, 203.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/222.

<sup>57</sup> Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, I:143.

<sup>58</sup> el-Mâide 5/6.

<sup>59</sup> Muhyüddîn ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhû* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992), 3: 421.

tuvalet ihtiyacını sarih bir şekilde ifade etmek çirkin olacağından kinâyeli lafızları tercih etmiştir.

Kinâye sanatının kullanım sebep ve hikmetleri yukarıdaki maddelerle özetlenebilir. Bu maddeler içerisinde en dikkat çekenlerden biri, cinsel mevzularda açıkça söylendiğinde çirkin ve hoş olmayacak ifadeler yerine kinâyenin tercih edilmesidir. Önemine binâen cinsel mevzularda kinâye sanatının tercihini ayrı bir başlıkta ele almak konunun anlaşılması açısından daha uygun olacaktır.

### 1.3.Cinsel Mevzularda Kinâye Sanatı

Tüm insanlığın hidâyeti için gönderilen Kur'ân'ın kendine has bir üslûbu vardır. Buna üslûbü'l-Kur'ân ismi verilmektedir. Üslûbü'l-Kur'ân, gerek kelimelerin seçimi gerekse cümle yapısında Kur'ân'ın kendine özgü anlatım tarzıdır. O her yaştan her seviyedeki insana mesajlarını kendine has bir anlatım tarzıyla ulaştırabilmiştir.<sup>60</sup> Hayatın vazgeçilmez bir parçası olan karı koca arasındaki cinsel mevzularda sahih bilgiye ulaşmamızı isteyen Allah Teâlâ Kur'ân'da bu konuları ilahî bir kitaba uygun bir metot ve üslûb ile iletmiştir.

Cinsel ilişki denilince iki tür ilişki akla gelir. Birincisi meşrû cinsel beraberlik. Bu İslam'ın meşru kıldığı eşler arasındaki ilişkidir. İkincisi İslam'ın yasakladığı ve tarih boyunca insan ve toplumların ahlaken çökmesine, bozulmasına neden olan gayri meşrû ilişkidir. Kur'ân iki ilişki şeklini anlatırken birçok kinâyeli lafız tercih etmiştir. Kullanılan lafızların bir kısmı şunlardır: Mülâseme, Mes, Mübâşeret, Tekarrub, İtyân, duhûl, refes, temettu', i'tizâl, libâs, İbtiğâ.<sup>61</sup> Cinsî mevzularda bu kinâyeli lafızların kullanılmasının birtakım hikmetleri vardır. Onlardan biri, insanları bu konuda terbiye etmek ve eğitmektir. Bu, kinâyenin eğitimle alakalı boyutudur. Bir diğer hikmet, muhatabı etkileyici bir üslûba sahip olan kinâye sanatının, muhatabı meseleler karşısında canlı diri tutuyor olmasıdır. Bu iki gaye aslında iç içedir. Zira insanların hidâyeti için indirilen kitabın muhatablarını belirli konularda terbiye ve eğitebilmesi için kinâye üslûbu gibi etkileyici hitap tarzını kullanması gerekir. Bu ve benzeri sanatlar Kur'ân'ın mesajlarını daha etkili kılmıştır.

Gayri meşru ilişkiyi direkt ifade eden zina kavramı Kur'ân'da fazla zikredilmez. Zina kelimesinin geçtiği “وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا” “Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur.”<sup>62</sup> âyetinde zina kavramının zikredilmesi bu günahın kendisine yaklaşılmaması gereken bir günah olduğunu beyân etmek içindir. Meşrû olmayan ilişkiler anlatılırken tercih edilen diğer lafızlarda genel olarak kinâî lafızlardır. Örneğin, “فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ” “Kim bunun ötesine geçmek

<sup>60</sup> M. Suat Mertoğlu, “Üslûbü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 42/382.

<sup>61</sup> Ahmed Fethî Ramazan el-Hayyânî, *el-Kinâye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Amman: Dâru Gaydâ, 2014), 80-81.

<sup>62</sup> İsrâ 17/32.

## KİNÂYE SANATININ LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ AÇISINDAN CİNSEL MEVZULARLA İLGİLİ ÂYETLERİN TEFSİRİNE YANSIMASI

isterse, işte onlar haddi aşanlardır.”<sup>63</sup> âyetinde zina için “اِبْتَعَى” fiili kullanılmıştır. Bu fiil “bir şeyi istemek, talep etmek” anlamındadır.<sup>64</sup> Evlilik dışı cinsel ilişki arzû eden kişiden kinâyeye olarak bu fiil kullanılmıştır. Bu lafzın dışında gayri meşru ilişki için “قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي” (Yusuf:) “Asıl o nefsimden/benden murâd almak istedi” dedi.”<sup>65</sup> âyetinde “râvede” fiili, Nisâ sûresinin birçok âyetinde “el-fâhişetü”<sup>66</sup> kelimesi, başka bir âyette ise “anet” lafzı kullanılmıştır.<sup>67</sup> Her kullanım ile kasıt cinsel beraberlik olsa da her bir lafzın kullanıldığı bağlam farklı olduğundan, o lafızların kendine has bir mana dünyasının ve zenginliğinin olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>68</sup> Örneğin, Oruç gecelerinde ailevi ilişkinin mübah olduğunu beyan eden âyet, oruçla ilgili bir bağlamda yer almaktadır. Orucun temel hedeflerinden biri de nefsin tezkiyesi ve şehvetin kontrol altına alınmasıdır. Oruç bağlamında cinsel beraberliği ifade eden lafzın kinâi yapıda gelmesi orucun ruhuna daha uygun olmuştur. Böylelikle orucu bozan fiillerden biri olan cinsel beraberlik fikri, gün boyunca kuldân uzak tutulmuş olmaktadır.<sup>69</sup>

Oruç bağlamındaki bir diğer âyet “فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ” “Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın.”<sup>70</sup> âyetidir. Âyetteki “وَأَبْتَغُوا” ifadesinin yakın anlamı, oruç zamanı dışında cinsel beraberliğin caiz olması iken kinâi lafzın sağladığı uzak anlam, çocuk sahibi olmaktır. Kinâyeli ifade ile eşlerin, beraber olurlarken çocuk sahibi olma arzusu içerisinde olmaları hususunda teşvik edilmesi söz konusudur. Tabi ki buradaki asıl hedef ümmetin çokluğudur. Zira Resûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: “Kıyâmet günü ümmetimin çokluğu ile övüneceğim.”<sup>71</sup>

Cinsel ilişkiyi anlatan kinâyeli lafızlardan biri de “İfdâ” kelimesidir. Bu kelime boşanmayla ilgili âyette geçmektedir. “وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ” “Birbirinizle kaynaşıp başbaşa kalmışken verdiğinizizi nasıl geri alabilirsiniz?”<sup>72</sup> Âyetteki “أَفْضَىٰ” fiili “el ile dokunmak” anlamına gelmektedir. Bir kimse bir cariye aldığında o cariye başkasıyla beraberlik yaşamışsa ona “مُفْضَاةٌ” denilir.<sup>73</sup> Bu izah, kelimenin kinâyeli bir lafız olduğunu göstermektedir.

<sup>63</sup> el-Mü'minûn 23/7.

<sup>64</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, “بغى” md., 4: 304.

<sup>65</sup> Yusuf 12/26.

<sup>66</sup> Bkz., en-Nisâ 4/15,19,22,25.

<sup>67</sup> “ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ” “bu (müsâade) içinizden sıkıntıya düşmekden (zinaya sapmaktan) korkanlar içindir.” en-Nisâ 4/25.

<sup>68</sup> Hayyânî, *el-Kinâyeye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 81.

<sup>69</sup> Hayyânî, *el-Kinâyeye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 83.

<sup>70</sup> el-Bakara 2/187.

<sup>71</sup> Beyhakî, *Kitâbü'n-Nikâh*, 13476.

<sup>72</sup> en-Nisâ 4/21.

<sup>73</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, Thk, Muhammed Basil Uyûnüsûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2: 27.

Bu konuda örnek olarak “مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ” “kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden”<sup>74</sup> âyeti de zikredilebilir. âyetteki “دَخَلَ” fiili Zemahşerî’nin değerlendirmesine göre cinsel beraberlikten kinâyedir. Zemahşerî “بِنِي عَلَيْهَا” ve “ضَرَبَ عَلَيْهَا الْحِجَابَ” ifadelerinin Arapçada cimâdan kinâyeye olarak kullanıldığını söylemektedir.<sup>75</sup>

#### 1.4.Cinsel Mevzûlarla İlgili Âyetlerdeki Kinâyeye Sanatının Tefsire Yansımaları

Kinâyeye sanatının bulunduğu âyetler ilk dönemden itibaren müfessirlerin dikkatini çekmiş ve onlar kinâyeye üslûbunu göz önünde bulundurularak bu âyetleri tefsir etmişlerdir. İbn Abbas (ö. 68/687-88) ilk müfessirlerden kabul edilir. O tefsir yaparken Kur’ân’daki birçok kinâyeli lafza işaret etmiştir. Mesela o, “أَوْ لَأَمْسُتُمُ النِّسَاءَ” “Yahut kadınlara dokunmuşsanız”<sup>76</sup> âyetiyle ilgili şu izahı yapar; “Âyetteki “lânese/dokunma” cimâ anlamındadır. Allah dilediği konuda dilediği lafızla iffete uygun bir ifade kullanmış ve kinâyeye yapmıştır.<sup>77</sup> Aynı şekilde İbn Abbas “أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ” “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı.”<sup>78</sup> âyetindeki “الرَّفَثُ” kelimesini cinsel beraberlik olarak tefsir etmiş ve bu lafızlarda kinâyeye olduğunu belirtmiştir.<sup>79</sup> Anlaşılan o ki; İbn Abbas’a göre kinâyeye, istenilen manayı ifade etmek için, bu mana için konulan asıl lafzın değil de başka süslü bir lafzın kullanılması suretiyle mananın üzerinin örtülmesini ifade etmektedir.<sup>80</sup> İbn Abbas’a ait bu değerlendirme daha sonraki tefsirlerde etkisini göstermiştir.

Meşhur rivâyet tefsiri *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Âzîm*’de İbn Kesîr (ö. 774/1373) yukarıdaki âyetin, yatsı namazı kılındıktan sonra Ramazan gecelerinde yemenin içmenin ve eşlerle beraber olmanın yasak olması ve sahabeden bazılarının bu yasağı ihlal etmesi üzerine indiğini aktardıktan sonra âyetteki “الرَّفَثُ” kelimesiyle cimânın kastedildiğini söyler. Ama kendisi kinâyeye sanatından bahsetmez. Onun bu konuyla ilgili zikrettiği rivayetlerin tamamı “الرَّفَثُ” kelimesinin cinsel beraberlik anlamında kullanılan kinâyeli bir lafız olduğunu desteklemektedir.<sup>81</sup>

İlk âyetteki “الرَّفَثُ” kelimesini er-Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) şöyle açıklamıştır: “Bu kelime açıkça söylenilmesi çirkin kabul edilen cimâ ve benzeri şeyler için kullanılan bir lafızdır. Bu sebeple “أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ” âyeti cinsel

<sup>74</sup> en-Nisâ 4/23.

<sup>75</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 230.

<sup>76</sup> en-Nisâ 4/43, el-Maide 5/6.

<sup>77</sup> Ebû Ca’fer Muhammed ibn Cerîr et-Tebarî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân* ( Kahire: Dâru Hicr, 2001), 7: 64.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/187.

<sup>79</sup> Tebarî, *Câmiu’l-Beyân*, 3: 229.

<sup>80</sup> Hayyânî, *el-Kinâyeye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 21.

<sup>81</sup> Ebü’l-Fedâ el-Hafız İbn Kesîr ed-Dimeskî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Âzîm* (Beyrut, Dâru’l-Kikr: 1997), 1: 255-256.



## KİNÂYE SANATININ LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ AÇISINDAN CİNSEL MEVZULARLA İLGİLİ ÂYETLERİN TEFSİRİNE YANSIMASI

beraberlikten kinâyedir. Bu âyette cinsel beraberlik için eşleri çağırmanın ve cinsi münasebette onlarla konuşmanın câiz olduğuna dikkat çekme vardır. “إلى” harf-i cerri ile müteaddî kılınması, konuşmanın uzun olmasını içermesindedir.”<sup>82</sup> Bu izahıyla İsfahânî, erkeğin eşini cinsel beraberlik için çağırmasının ve eşyle konuşmasının câiz olduğunu ifade ederek, kinâyeli lafzın fikhî hükme olan yansımaları ortaya koymuştur. Kinâyeli lafız kullanılmamış olsaydı bu anlam zenginliğini elde etmemiz mümkün olamayacaktı.

Osmanlı müfessirlerinden Bedreddîn Mehmed el-Münşî (ö. 1001/1592) “هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ” “Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz. Allah, (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşıp) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın.”<sup>83</sup> âyetindeki “هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ” ifadesinin, eşlerin bir yatakta elbisesiz olarak bir araya gelmelerinden, aralarındaki ilişki ve karşılıklı dayanışmadan kinâyeye olduğunu söylemiştir. Onun izahına göre aynı âyetteki “فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ” ifadesinde de kinâyeye vardır. Bu cimâdan kinâyedir. Cinsel beraberlik esnasında vücut derileri birbirine temas ettiği için bu ifade kullanılmıştır.<sup>84</sup> “بَاشِرُوهُنَّ” kelimesiyle aynı kökten olan “بَشْرَةٌ” kelimesi “insan derisi” anlamındadır.<sup>85</sup> Ayetteki bu lafızla her ne kadar cinsel beraberlik kastedilse de beraberlik esnasında eşlerin derilerinin birbirine temas etmesine işaret edilmiştir.

Dirâyet tefsirlerinden *Medarikü't-Tenzîl*'de “الرَّفْتُ” kelimesinin cimadan kinâyeye olduğuna ve cinsel beraberliği açıkça ifade etmek çirkin olacağından bu lafzın tercih edildiğine dikkat çekilmiştir. Yine aynı tefsirde “بَاشِرُوهُنَّ” ifadesi yukarıdaki izahlarda da olduğu gibi cinsel beraberlik olarak tefsir edilmiş ve beraberlik esnasında tenlerin birbirine temas etmesi sebebiyle cinsel beraberliğe mübâşeret isminin verildiği değerlendirilmesine yer verilmiştir.<sup>86</sup>

Seyyid Kutub (1906-1966) tefsirinde yukarıda zikrettiğimiz Bakara 187. âyetiyle ilgili klasik tefsirlerdeki bilgilerin bir kısmını aktardıktan sonra kinâyeli lafzın kullanıldığı bu âyetteki üslûba şu şekilde dikkatleri çekmiştir: “Âyetteki “الرَّفْتُ” kelimesi, hem cinsel temas öncesi oynaşmaları hem de cinsel teması ifade eden bir kelimedir. Burada her iki anlamda kullanılan bu kelime her iki fiilin mübah olduğunu belirtmektedir. Fakat Kur’ân-ı Kerîm bu konuya kuru kelimelerle dokunup geçmiyor. Aksine, karı koca ilişkilerine

<sup>82</sup> er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur’ân*, Thk., Muhammed Halil İtânî (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 2005), 205.

<sup>83</sup> el-Bakara 2/187.

<sup>84</sup> Cemâleddîn Mehmed el-Münşî, *Nezîlü't-Tenzîl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 19, 27b.

<sup>85</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 57.

<sup>86</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Tefsîrü'n-Neseî* (İstanbul: 1984, Kahraman Yayınları), 1: 95- 96.

incelik ve sevimlilik kazandırıyor. Onu (cinsel beraberliği) hayvanlara özgü çirkinlik ve kabalıktan arıtarak nezih bir örtüye büründürüyor.”<sup>87</sup>

Seyyid Kutub bu izahıyla, insan için söz konusu olan cinsel beraberliğin, hayvanlarınkinden tamamen farklı olduğunu ortaya koymuştur. Bu farklılığı en bariz bir şekilde ortaya koyan husus, bu konudaki âyetlerde kinâye üslûbunun kullanılmasıdır. Bu üslûp ile karı koca ilişkileri insan onuruna uygun bir incelik ve zarafet içerisinde anlatılmıştır.

Yukarıda zikredilen âyetlerdeki kinâî lafızlar fıkıh üsûlü ve ahkâm tefsirlerinde eserlerinde de değerlendirilmiştir. Fıkıhın asli kaynaklarından olan Kur’ân’ın Arapça olması Arap dilinde önemli olan bu kavramları fıkıh ilmi için de aynı derecede önemli hale getirmiştir. Zira mecaz ve kinâye ihtiva eden âyetler fakihler arasında birtakım ihtilâflara konu olmuştur. Bu ihtilaflar sadece fıkıh ilmi için değil Arap diline ve Kur’ân’a dayanan bütün ilimler için geçerlidir.<sup>88</sup> Fıkıh usûlünün, naslardan fikhî hüküm istinbât edebilmek için zaruri olduğu açıktır. Dilin zorunlu olması ise, fıkıhın temel iki kaynağı olan Kur’ân ve sünnetin Arapça olmasındandır. Bu iki kaynak Arapçanın en fasih kullanımlarıdır. Bu sebeple delillerin ve hükümlerin bilinmesi Arapça bilmeye bağlıdır.<sup>89</sup>

Mecaz ve kinâye kavramları, Arap belâğatinin bir kolu olan beyân ilminin konusunu oluştururken fıkıh usûlü ilminde lafız bahisleri başlığı altında işlenmektedir ki bu lafızların ahkâma delâleti dille alakalıdır. Lafzın ahkâma delâleti, anlam açısından olduğu zaman konu dil bilimle ilgilidir. Ahkama delâlet, terkîbin ahkamı açısından ise, konu o zaman nahiv ilmiyle alakalıdır. Eğer kelimeler açısından ise, o zaman sarf ilmiyle ilgilidir. Lafzın delâleti mukteza-i hâl ve lafzın kapalıktan uzak olması açısından ise, o zaman hüküm beyân ilmiyle alakalıdır.<sup>90</sup> Her dilin yapısı, mecaz ve kinâyelerin kullanımı, anlamları ve bölümleri birbirinden farklı olacağından mecazî ve kinâî lafızların manaya delaleti konusunun her bir dilde o dilin kuralları içinde ele alınması, fikhî çözümlerin de bu verilerin üzerine oturtulması gerekir.<sup>91</sup>

Fıkıh usulünde kinâye, “Kendisiyle kastedilen mâna kapalı olan ve ancak söyleyenin niyetinin bilinmesiyle veya başka bir karîne ile anlaşılabilen lafız” olarak tanımlanmıştır.<sup>92</sup> Kinâye kavramını Serâhsî (ö. 483/1090 [?]) ise, “Bir delil vasıtasıyla ortaya çıkıncaya kadar kendisinden murat edilen maksat gizli olan ve kendi anlamında

<sup>87</sup> Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur’ân*, Ter., Yakup Çiçek, Ali Turgut ve diğerleri, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1991), 1: 285.

<sup>88</sup> Hafsa Kesgin, “Belâgat İlmindeki Mecaz-Kinâye Kavramlarının Fikhî Hükümlere Etkisi” *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Nisan 2016): 257-283.

<sup>89</sup> Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî, *Şerhü Kelvebi'l-Münîr* (Riyad: Mektebetü Obeykân,1994), 1: 99.; Abdülvehhân Abdüsselam Tavîle, *Esrü'l-Lüga fi ihtilâfi'l-Müctehidîn* (Kahire: Darusselâm, 2000), 79

<sup>90</sup> Fütûhî, *Şerhü Kelvebi'l-Münîr*, 1: 39-40.

<sup>91</sup> Ferhat Koca, “Kinâye”, 26/36-37.

<sup>92</sup> Abdüsselam Tavîle, *Esrü'l-Lüga*, 161-162.



farklı anlamlar ifade edebileceğini ortaya koymuştur. Ayrıca onun, “الرَّفَثُ” kelimesinin anlamında ilim ehlinin ittifak etmiş olduğunu ifade etmesi bu lafzın kinâî bir lafız olduğunda ittifakın söz konusu olduğunu göstermektedir.

وَأَنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا  
صَعِيدًا طَيِّبًا “Hasta, yahut yolculuk halinde bulunursanız, yahut biriniz tuvaletten gelirse, yahut da kadınlara dokunmuşsanız (cinsî birleşme yapmışsanız) ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin...”<sup>100</sup> Bu âyetin tefsirinde özellikle “لَمَسْتُمْ” ifadesinde bazı ihtilaflar söz konusudur. Arapçada «el-lems», el ile dokunmayı ifade ettiği gibi, cimâdan kinâyeye olarak da kullanılır. Dildeki bu farklılıktan dolayı âlimler söz konusu âyetin manasında ihtilâf etmişlerdir. Cassâs’ın izahına göre İbn Abbas, Ebû Mûsa, Hasan, Ubeyde ve Şa’bi bu lafzı cinsel beraberlikten kinâyeye olarak kabul etmişler, bunun sonucu olarak eşine eliyle dokunan kişinin abdest almasını gerekli görmemişlerdir. İbn Ömer, Abdullah İbn Mesûd (ö. 32/652-53) ise bu kelimeyi el ile dokunma anlamında kabul etmişler ve bunun sonucu eşine dokunan kimsenin abdest alması gerektiği hükmüne varmışlardır. Hanefîler ve rivayet edilen bir kavline göre İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) “dokunma” lafzının cinsî münasebetten kinâyeye olduğunu dolayısıyla da abdestin mücerred dokunmayla bozulmayacağı sonucuna ulaşmışlardır. Malîkî fukahâyaya göre ise, ayetteki “mülânese” hakikî mânâsındadır, kadınlara erkeğin birbirine şehvetle dokunmaları durumunda abdestlerinin bozulacağına hükmetmişlerdir. Şâfiî mezhebinde meşhur olan görüşe göre dokunmanın şehvetle olup olmamasına itibar edilmez.<sup>101</sup> Burada, lafzın hakikî manasından dolayı her türlü dokunma abdesti bozar. Bu misalde görüldüğü üzere mecaz-hakikât kavramlarına yüklenen mana, fikhî bir ihtilâfa sebebiyet vermiştir. Buradan hareketle, Hanefî ve Şâfiî çevrelerce kadına dokunmayla abdestin bozulup bozulmayacağı hususunda iki farklı uygulama ortaya çıkmıştır. Cassâs’ın tercihi, “mülânese” kelimesinin cinsel beraberlikten kinâyeye olmasıdır. Bu konuda zikrettiği rivâyetler bunu desteklemektedir. Onun zikrettiği rivayetlerden biri şu şekildedir; *H.z Peygamber kızı Zeynep’ten torunu Ümâmeyi sırtında taşıdığı halde namaz kılar. Secdeye gittiğinde onu yere koyar, ayağa kalktığında tekrar onu sırtına alır.* Cassâs torununu alıp yere koyması ve tekrar sırtına almasıyla mülânesenin/dokunmanın gerçekleştiğini, bu sebeple kadına dokunmanın abdesti bozan şeylerden olmadığını söyler.<sup>102</sup>

Günümüz âlimlerinden Muhammed Ali es-Sâbûnî, Ahkâm tefsirinde “أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” âyetindeki “lânese” fiilinin sarîh bir lafız mı yoksa kinâî bir lafız mı olduğuyla ilgili farklı fikhî mezheplerin görüşlerini ve delillerini zikrettikten sonra bir tercihte bulunur. Ona göre tercih edilen görüş, bu ayetteki “lânese” fiilinin cinsel beraberlikten kinâyeye olmasıdır. Çünkü bu tercihle bu konuda gelen rivayetlerle âyetin ifade ettiği manayı

<sup>100</sup> el-Mâide 5/6.

<sup>101</sup> Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 4: 3-4.

<sup>102</sup> Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 4: 4.

## KİNÂYE SANATININ LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ AÇISINDAN CİNSEL MEVZULARLA İLGİLİ ÂYETLERİN TEFSİRİNE YANSIMASI

birleştirmek mümkün olabilir. Zira nasıl asıl manası yürütmek olan “وطء” kelimesi kadına nispet edilince cinsel beraberlik ifade ediyorsa aynı şekilde dokunmak anlamındaki “لامس” kelimesi de kadına nispet edilince cinsel beraberlik anlamında kullanılır.<sup>103</sup>

Yukarıdaki izahlar, meşhur dirâyet, rivâyet ve fikhî tefsirlerde cinsel beraberliği anlatan lafızların kinâî ifadeler olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Müfessirlerin bu lafızların kinâye lafızları olduğunda ittifak etmiş olmaları, fakihlerin çoğunluğunun bu lafızlara aynı istikamette anlam vermelerine ve bunu fikhî hükümlere yansıtmalarına bir etken olmuştur. Zira fikhî ilminin amaçlarından biri de Kur’ân’ı doğru anlamaya çalışarak Şâriin maksadını doğru bir şekilde tespit edebilmektir.

### Sonuç

Kur’ân’ı anlama çabası her şeyden önce Arapça indirilmiş bir kitabı anlama çabasıdır. Bu da Arapçayı sarf, nahiv ve belâgat boyutlarıyla bilmeyi gerekli kılar. Belâgatin bir dalı olan beyân ilmi, aynı manayı farklı yol ve metotlarla edebî bir şekilde ifade etmeyi öğreten bir ilimdir. O yol ve metotlardan biri de Kinâye sanatıdır. Kinâî lafızları ve bu lafızların Arap dilindeki karşılığını bilmek, Kur’ân’ın doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı gibi, Kur’ân’ın üslûp güzelliklerini görmemizin yolunu açacaktır.

Kinâye, manayı kuvvetlendiren ve anlatılan hususa farklı güzellikler sağlayan bir sanattır. Bu sanatın tercih edilmesinin birçok nedeni olabilir. O nedenlerden en önemlileri; manayı daha etkili bir şekilde ifade etme, çirkin ve hoş olmayan hususları anlatma ve inananlara bu konuda âdap öğretmektir. Kur’ân’daki kinâyeli lafızlar, iletilmesi istenen mesajı iletmede en etkili şekilde kullanılmıştır. Bu lafızların sarîh bir şekilde ifade edilmesi aynı etkiyi yapamayacağı gibi, aynı mana zenginliğini sunamayacaktır. Kinâyeli lafızlar ile anlatılmak istenen mesajı hissedilir bir şekilde dönüştürmüş, sanki anlatılan husus tüm güzelliği ile muhatabın karşısında temsili olarak durmuştur.

Kur’ân’da bahsedilen cinsel mevzular, özellikle eşler arası ilişkiler kinâyeli ifadelerle anlatılmıştır. Bu anlatım tarzı tefsirlerde birbirinden farklı ve zengin anlam dünyasını araladığı gibi, fikhî hükümlerde de farklı sonuçlara ulaşmaya neden olmuştur. Fakihlere göre kinâyeli lafızlarla kastedilen şeyi belirlemede niyetle beraber hâlin delâleti de önemli rol oynamaktadır. Müfessirler hâlin delâletine ilaveten kinâyeli lafızların anlamını belirlerken birçok hususa dikkat etmişlerdir. Ayetlerin sebep-i nüzulleri, Arapların kullanımı ve konuyla ilgili rivâyetler bunlardandır. Bu kriterler doğrultusunda müfessirler bu âyetlerdeki lafızları kinâye sanatını göz önünde bulundurarak tefsir etmişler, cinsel beraberliğin kinâye üslûbıyla anlatılmasının hikmet ve gayelerini açık bir şekilde ortaya koymuşlardır.

<sup>103</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revâiu'l-Beyân fî tefsiri Ahkâmi'l-Kur’ân*, (İstanbul: Derseâdet, ty.) 1: 457-459.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Ahmet Turan Özdemir

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

# KİNÂYE SANATININ LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ AÇISINDAN CİNSEL MEVZULARLA İLGİLİ ÂYETLERİN TEFSİRİNE YANSIMASI

## Kaynakça

- Abdülvehhân Abdüsselam Tavîle. *Esrü'l-Lüga fi ihtilâfi'l-Müctehidîn*. Kahire: Darusslâm, 2000.
- Akdemir, Hikmet. *Belâgat, Meânî - Beyân - Bedî*, İstanbul: Nizâmiye Akademi, 2016.
- Akdemir, Hikmet. "Belâgat İlimi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*: 1996, 2/149-168.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırmalar Yayınevi, 2002.
- Atar, Fahrettin: *Fıkıh Usulü*. İstanbul: İfav, 2021.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin bin Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk., Muhamed Abdulkadîr Atâ. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Bulut, Ali. *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî*, İstanbul: İfav, 2020.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsîl Arabiyyi, 1992.
- Coşkun, Menderes. "Kinâyenin Belâgat Kitaplarındaki Seyri Ve Onu Yeniden Anlama Ve Sunma Denemesi". *Biliğ* 44 (Haziran 2008), 63-88.
- Cürcânî, Abdu'l-Kâhir. *Delailü'l-İcâz: Sözdizimi ve Anlam Bilim*. Ter, Osman Güman, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Derviş, Muhyüddîn. *İ'râbu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve Beyânuhû*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Fîruzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhîr*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.
- Fütühî, Ebû Bekr (Ebû'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilâzîz. *Şerhü Kevkebi'l-Münîr*. Riyad: Mektebetü Obeykân, 1994.
- Hamed en-Nîl Osmân Abdulkâdir, Bedru Rebîân el-Cürîreyşî er-Reşîdî, "el-Bu'du'l-Beyânî fi'l-Kur'ân'îl-Kerîm el-Kinâyeti", *el-Havliyye Külliyyetü'l-Lügati'l-Arabiyye*, 2022, Mısır-Circa, S. 26, s. 3842-3876.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâga*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Hayyânî, Ahmed Fethî Ramazan. *el-Kinâye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Amman: Dâru Gaydâ, 2014.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fedâ el-Hafız ed-Dimeskî. *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Âzîm*. Beyrut: Dâru'l-Kikr, 1997.
- İsfahânî, er-Râgib. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk., Muhammed Halîl İtânî, Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2005.
- Kazvîni, el-Hatib. *el-İzah fi Ulûmi'l-Belağa*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kesgin, Hafsa. "Belâgat İlimindeki Mecaz-Kinâye Kavramlarının Fikhî Hükümlere Etkisi". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (Nisan 2016), 257-283.
- Koca, Ferhat, "Kinâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2002, 26/36-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâ'ifü'l-İşârât*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Kutub, Seyyid. *fi Zilâli'l-Kur'ân*. Ter., Yakup Çiçek, Ali Turgut ve diğerleri, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1991.
- Mertoğlu, M. Suat "Üslûbü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2012, 42/382.
- Münşî, Cemâleddîn Mehmed. *Nezilü't-Tenzil*. Mihrîşah Sultan, 19: 1a-396b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Tefsîrü'n-Nesefî*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *el-İbdâü'l-Beyânî fi'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Saffetü't-Tefâsîr*. Beyrut: Daru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1981.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2019.
- Seâlibî, Ebû Mansur. *el-Kinâye ve't-Ta'riz*. Thk. Âişe Hüseyin Ferîd. Kâhire: Dâru Kuba, 1998.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhü'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Sâmerrâî, Fâdîl Sâlih. *Belâgatü'l-Kelime fi Ta'bîri'l-Kur'ânî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2018.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: 1973.
- Şevkî, Ahmed. *eş-Şevkiyyât*: Mısır: Müessesetü Handavî, 2012.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2008.
- Sündüs, Abdülkerîm Hâdî, "el-Üslûbü'l-Kinâî fi'l-Kur'ân'îl-Kerîm", *Mecellü külliyyetü'l-âdâb*, 2011, Irak: 97/202-226.
- Teftazânî, Sa'du'd-Din Mesûd İbn. Ömer. *el-Mutavvel ale't-Telhîs*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Tebarî, Ebû Ca'fer Muhammed ibn Cerî. *Camiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru Hicr, 2001.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl*: Beyrut: Darü'l-Mârife. 2009.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-Belâga*, Thk, Muhammed Basil Uyûnü'sûd: Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.





Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 1, 2024, ss. 125-158/ Volume: 8, Issue: 1, 2024, pp. 125-158

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



## ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

### الاستفهام الناقد في القرآن الكريم: كيف الاستفهامية أنموذجا

Ali Mohammed Saleh MGHADI

Bursa Uludağ Üniversitesi, Arap Dili ve Belagat, Anabilim Dalı, Bursa  
Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

[mogadi4@gmail.com](mailto:mogadi4@gmail.com)

[orcid.org/0009-0002-1565-4309](https://orcid.org/0009-0002-1565-4309)

[ror.org/03tg3eb07](https://ror.org/03tg3eb07)

#### الملخص

هذا البحث هو عبارة عن دراسة استقرائية لأسلوب الاستفهام الناقد في خطابات القرآن الكريم في مختلف السور والآيات، وقد تم رسم حدوده في أداة واحدة من أدوات الاستفهام وهي: "كيف الاستفهامية" باعتباره بحثا قصيرا لا يحتمل التوسع للحديث عن كل أدوات الاستفهام. وحيث إن أسلوب الاستفهام هو من أكثر أساليب القرآن الكريم استعمالا لكثرة وروده في سياق آيات القرآن الكريم والتي تربو عن ألف آية، لزم الاقتصار على أداة واحدة منها هي كيف، ويرد اسم كيف في القرآن الكريم على وجهين: أولها الشرط، وثانيها الاستفهام، إلا أن الاستفهام هو الغالب حيث يستفهم به من خلال هذه الأداة عن حال الشيء لا عن ذاته، وسيتم حصر كل الآيات التي وردت فيها "كيف" الاستفهامية ومن ثم إعرابها أو بعضها منها، وذكر أقوال أهل البلاغة والمفسرين حول تلك الآيات، مع بيان مواضع النقد فيها، ولأن كثيرا ممن تناولوا الحديث عن الاستفهام بشقه المجازي ذكروا له أغراضا كثيرة كالتوبيخ والذم والتهكم والتعجب والتعجيب والتقرير والاستبعاد .. إلى غير ذلك، فقد حرص الباحث أن يكون هذا البحث من زاوية أخرى لم يتطرق لها إلا القليل وهي زاوية الاستفهام الناقد، كواحد من المفاهيم التي اتصلت بأغراض الاستفهام المجازي، بشكل كبير، حيث تُعبر تلك الأغراض عن النقد في معظم خطاباتنا، وكون مفهوم النقد بمعانيه المتعددة لدى أهل اللغة والبلاغة من التمييز والحكم، والذم، والعيب، إلى غيرها من المعاني يلتقي مع أغراض الاستفهام في الخطابات القرآنية، وقد يكون مشتملا عليها حيث ما وجد، ولذا فإنه أسئلة البحث هي عبارة عن سؤالين اثنين هما ما هو النقد القرآني؟ تعريفه ومفهومه، وما هي مواضع كيف الاستفهامية الناقدة في آيات القرآن الكريم؟ وسيسعى الباحث من خلال هذين السؤالين إلى بيان وتعريف مصطلح النقد وإظهاره في الآيات القرآنية، ثم تحديد الآيات القرآنية التي ورد فيها النقد بأداة كيف الاستفهامية، وقد تم تقسيم البحث إلى مبحثين وخاتمة كما يلي: المبحث الأول: التعريفات بمصطلحات البحث

المبحث الثاني: النقد القرآني من خلال كيف الاستفهامية

خاتمة: النتائج والملاحق والمراجع

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، القرآن الكريم، أدوات الاستفهام، كيف الاستفهامية، النقد.

## THE CRITICAL INTERROGATION IN THE HOLY QURAN: THE INTERROGATIVE “KAYF-HOW” AS A MODEL

### Abstract

This research is an inductive study of the critical interrogative style in the speeches of the Holy Quran across various chapters and verses. However, the research has drawn boundaries in one interrogative tool, which is “kayf al-istifhamiyya” (the interrogative “how”), considering it as short research that cannot cover all interrogative tools in depth. Since the interrogative style is one of the most frequently employed styles in the Holy Quran, if not the most prevalent, due to its frequent occurrence in the context of Quranic verses, numbering over twelve hundred, it was essential to focus on a single tool, which is “kayf-how”. The term “kayf” appears in the Quran in two contexts: conditional and interrogative. However, the interrogative context predominates, where it is used to inquire about the state of things rather than their essence. This research will encompass all verses containing “kayf al-istifhamiyya- the interrogative how” and subsequently provide their grammatical analysis, or at least a portion of them. It will also explore the views of rhetoricians and interpreters on these verses to elucidate the presence of critical elements within them. Since many discussions on interrogatives, specifically the metaphorical aspects, have mentioned various purposes, such as reprimand, censure, mockery, astonishment, declaration, exclusion, and more, this research intends to explore a less traversed path – the critical interrogative aspect. Thus, it aims to be one of the objectives of metaphorical interrogatives.

The concept of criticism, with its multifaceted meanings in the domains of linguistics and rhetoric, including distinction, judgment, censure, and reproach, often converges with the purposes of interrogatives in most interrogative speeches in the Quran and even incorporates them when found. Therefore, this aspect will be elucidated within the confines of this research.

**Keywords:** Arabic language, The Holy Quran, Interrogation, Interrogative “kayf-how”, Criticism.

## KUR’ÂN-I KERÎM’DE TENKÎT İÇERİKLİ İSTİFHAM: SORU EDATİ “KEYFE” ÖRNEĞİ

### Öz

Bu araştırma, Kur’ân-ı Kerîm’in çeşitli sûre ve âyetlerindeki hitaplarda yer alan eleştirel soru yöntemine dair tümevarımsal bir çalışmadır. Soru sormanın, Kur’ân-ı Kerîm’de -en yaygın olmasa da- en çok kullanılan yöntemlerden biri olması, bizleri bu makaleyi hazırlamaya sevk etmiştir. Eleştirel soru yöntemlerinde kullanılan istifham edatlarının oldukça fazla olması nedeniyle bu çalışmada “nasıl” anlamına gelen “keyfe” ile yetinilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de bin iki yüzden fazla âyette tenkit içerikli soru sorma yönteminin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu âyetler incelendiğinde “keyfe”, hem şart hem istifham edatı olarak iki şekilde görülmekle birlikte, daha çok soru edatı olarak kullanılmaktadır. Bu edatla yöneltilen sorularda bir şeyin özünden ziyade o şeyin durumu hakkında bilgi alma amaçlanmaktadır. Bu çalışmamızda Kur’ân-ı Kerîm’de “keyfe” soru edatının geçtiği tüm âyetler ele alınmış, bazıları da i’râb yönünden incelenmiştir. Ayrıca âyetlerdeki eleştiri içerikli kısımların açıklığa kavuşturulması için belâgatçılarının ve müfessirlerinin sözlerine yer verilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’deki soru sorma yöntemini mecâzî yönüyle ele alan araştırmacılar, bu yöntemin kınama, yerme, alay etme, şaşkınlık ifade etme, hayrete sevk etme, itirâfa zorlama ve bir şeyi diğerlerinden hariç tutma vb. amaçlarla kullanıldığını belirtmişlerdir. Bu nedenle bu çalışmada Kur’ân-ı Kerîm’deki istifham yöntemi, daha önce çok az araştırmacının ele aldığı ve soru sorma biçiminin mecâzî amaçlarından biri olan eleştirel soru sorma yönüyle ele alınmıştır. Dilbilimci ve belâgatçılar arasında ayırt etme, karar verme, yerme, ayıplama vb. anlamlar içeren eleştiri kavramı, soru üslubunun kullanıldığı pek çok âyette soru sorma yönteminin amaçlarıyla örtüşmektedir. Bu çalışmada da soru sorma yöntemi ile eleştiri kavramının örtüşen bu amaçları irdelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili, Kur'ân-ı Kerîm, Soru edatleri, Keyfe edati, Tenkit.

**Atf / Cite as:** Mghadi, Ali Mohammed Saleh. "كيف الاستفهامية أنموذجا". *Apjir* 8/1 (Nisan 2024), 125-158.

### المقدمة

لقد انطلق القران الكريم لإصلاح حياة البشرية النائية في خطابه من خلال منطلقات وأساليب مختلفة، وكان من تلك الأساليب القرآنية أسلوب النقد والتقويم، فهو يلقي الضوء على التصرفات والسلوكيات الخاطئة سواء كانت في الأمم السابقة أو مما حصل في عهد النبوة ثم يسعى في معالجات تلك التصرفات بأساليب مختلفة، فعندما ننظر للأسلوب القرآني نجد فيه الكثير من الارشادات التعاليم والتوجيهات سواء كانت بصورة مباشرة من خلال الأمر أو النهي، أو بطريقة غير مباشرة من خلال القصص القرآني والأخبار والأمثال إلى غير ذلك من الصور البلاغية المتعددة، وهذه الأمور نجدها في معظم سور القرآن الكريم، ونحن في هذا البحث نسعى لإبراز واحد من تلك الأساليب وهو أسلوب النقد من خلال الاستفهامات القرآنية، وبأداة واحدة من أدوات الاستفهام هي "كيف الاستفهامية".

ولقد حرصت على البحث عن دراسات سابقة في الموضوع لتكون لي عوناً في ترتيبه وإخراجه بما يحقق الأهداف المرجوة منه إلا أنني لم أجد أي دراسة متكاملة كرسالة علمية، أو كتاب مطبوع يتحدث عن النقد القرآني، وقد وجدت بعض الكتابات التي تحدثت عن الاستفهام بشكل عام في القرآن الكريم، ككتاب التفسير الموضوعي للاستفهام في القرآن الكريم للدكتور إبراهيم عبد العظيم المطعني، وهو في أربعة مجلدات وقد استفدت منه وجعلته واحداً من المراجع لهذا البحث، أما ما يخص كيف الاستفهامية منفردة فلم أجد إلا بحثاً واحداً عن إعرابها بعنوان "كيف الاستفهامية في الدراسات النحوية وأوجه إعرابها في القرآن الكريم" من ستين صحيفة ولم يتطرق للعلاقة بين الاستفهام والنقد، بل اقتصر على إعراب "كيف" الاستفهامية فقط، وتم نشره في مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية في مدينة جدة وهو من تأليف الدكتور أحمد بن محمد الهاشمي.

وسيعتمد الباحث المنهج الاستقرائي حيث يقوم باستقراء الآيات المتعلقة بالعنوان وتحديد موضع النقد فيها وأسلوبه، سواء كان من خلال التوبيخ أو النهي أو التعجب أو غيرها من أغراض الاستفهام المعروفة، مستعيناً بأقوال المفسرين وأهل اللغة ومن خلال فهم معنى الآية وسبب نزولها، وربطها بالحدث المتعلق بها من خلال مراجعة أسباب النزول ان وجدت كما سيأتي في سياقات هذا البحث.

## المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث

## أولاً: تعريف الاستفهام لغة واصطلاحاً

الاستفهام في اللغة: أصل كلمة استفهام في اللغة العربية يؤخذ من فعل ثلاثي مزيد (استفهم - يستفهم- استفهاما) على وزن (استفعل- يستفعل استفعال)، وتتركب كلمة استفهام من الهمزة والسين والتاء، وتحمل معنى الطلب، والجذر اللغوي فهم، ويحمل معنى معرفة الشيء والعلم به، والفهم: علمٌ معنى الشيء، يقال: رجل فهم، ويلاحظ أنه لا يجوز أن يوصف به الله تعالى فيقال: يفهم، بل يقال: يعلم، لأن الفهم حصول العلم ببعض المعلومات بعد إذ لم يكن، والله تعالى عالمٌ لم يزل.<sup>١</sup>

وعليه فالاستفهام من فهم والفهم معرفتك الشيء بالقلب، فهمه فهما وفهما وفهامة: أي علمه، وفهمت الشيء أي عقلته وعرفته، واستفهمه: سأله أن يفهمه الأمر، وقد استفهمني الأمر أفهمته وفهمته تفهماً،<sup>٢</sup> والإفهام أفهمه الكلام ففهم، والتفهم: فهمه الكلام ففهمه، والاستفهام: استفهمه: إذا سأله ليفهم ما عنده، والتفهم: تفهم الكلام: إذا فهمه شيئاً بعد شيء، وتفهم الرجل: إذا انتسب في بني فهم، أو تعصب لهم.<sup>٣</sup>

الاستفهام اصطلاحاً: أما تعريف الاستفهام في الاصطلاح فهو مرتبط ومتشابه مع المعنى اللغوي وهو: طلب المراد من الغير على وجه الاستعلام، إلا أن طلب المراد عام في الاستفهام والأمر فإذا قلنا على وجه الاستعلام خرج الأمر.<sup>٤</sup> واستفهام كاستغفار، فنقول استغفر الله: أي اطلب منه المغفرة، واستفهام أي بمعنى طلب الفهم أو المعرفة أو الفائدة، وهناك من قال بأنه: نوع من أنواع الإنشاء الطلبي، وهو طلب الإفهام لتحصيل فائدة مجهولة لدى السائل.<sup>٥</sup>

وهناك أدوات للاستفهام وهي إحدى عشرة: الهمزة، هل، ما، متى، من، أيان، أين، كيف، أي، أنى، كم. وينقسم الاستفهام إلى قسمين: حقيقي ومجازي، فالحقيقي هو طلب الفهم كما تقدم في المعنى الاصطلاحى، وأما الاستفهام المجازي فهو الاستفهام الذي خرج عن معناه الحقيقي إلى أغراض مجازية أخرى، ويستدل على المعنى الآخر المذكور بالقرائن القولية أو الحالية، وقد توسعت العرب فأخرجت الاستفهام عن حقيقته لمعانٍ أخرى، وقد أحصى البلاغيون الأغراض الأخرى التي خرج إليها الاستفهام عن حقيقته، وهي ما يلي:

- ١ نشوان الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ط ١، تحقيق: حسين العمري وآخرون، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩م) ٥٢٦٩ / ٨.
- ٢ عبد الكريم محمود، أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم غرضه وإعرايه (دمشق: مكتبة الغزالي، ١٧١-١٧٢م).
- ٣ نشوان الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ٨ / ٥٢٧٠.
- ٤ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٤م)، ٢ / ١٠٢.
- ٥ عبد الرحمن حبيكة الميداني، البلاغة العربية (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م)، ١ / ١٥٨.

## الاستفهام الناقد في القرآن الكريم: كيف الاستفهامية أنموذجا

١- الإنكار ٢- التوبيخ ٣- التقرير ٤- التعجب أو التعجب ٥- العتاب ٦- التذكير ٧- الافتخار ٨- التفخيم والتعظيم ٩- التهويل والتخويف ١٠- التسهيل والتخفيف ١١- التهديد والوعيد ١٢- التكتير ١٣- التسوية ١٤- الأمر ١٥- التنبيه ١٦- الترغيب ١٧- النهي ١٨- الدعاء ١٩- الاسترشاد ٢٠- التمني والترجي ٢١- الاستبطاء ٢٢- العرض ٢٣- التحضيض ٢٤- التجاهل ٢٥- التحقير والاستهانة ٢٦- المدح والذم ٢٧- الاكتفاء ٢٨- الاستبعاد ٢٩- الإيناس ٣٠- التهكم والسخرية ٣١- الإخبار ٣٢- التأكيد، إلى غير ذلك من المعاني.<sup>٦</sup>

وما يعيننا في هذا البحث هو الاستفهام المجازي المتضمن للنقد، الوارد في بعض تلك الأغراض كالإنكار والتوبيخ والعتاب والذم والتنبيه وغيرها وكل ذلك فقط مما ورد بأداة "كيف"

### ثانيا: تعريف أداة كيف

اختلف النحويون في أصل "كيف" هل اسم أم ظرف؟ وذهب سيوييه إلى أنها ظرف، ووافقه المبرد<sup>٧</sup>، والزمخشري<sup>٨</sup>، وذهب الأخفش وغيره إلى أنها اسم غير ظرف<sup>٩</sup>، كونها ليست زمانا ولا مكانا، ولكنها لما كانت تفسر بقولك على أي حال، لكونها سؤالا عن الأحوال العامة سميت ظرفا، لأنها في تأويل الجار والمجرور، واسم الظرف يطلق عليهما مجازا.<sup>١٠</sup> وعلى كلا القولين - وبغض النظر عن ثمره الخلاف فيها- فلا يضر ذلك في بحثنا هذا كون البحث لا يتعلق بالاستفهام الحقيقي.

كيف: اسم مبني مبهم غير متمكن، حرّك آخره للالتقاء الساكنين، وفُتح لمكان الياء،<sup>١١</sup> مبني على الفتح، والدليل على كونه اسما دخول حرف الجر عليه يقال: على كيف تبيع، ونقول مبني لأنه شابه الحرف شباها معنويا، فمعناه الاستفهام، وأصل الاستفهام الهمزة وهي حرف، وإنما بني على الفتح طلبا للخفة.<sup>١٢</sup>

"كيف" لها صدر الكلام وما له صدر الكلام لا يعمل فيه إلا حرف الجر أو المضاف، وهو سؤال تفويض لإطلاقه مثل: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَشْوَاثًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [سورة البقرة: ٢٨/٢]، ولا كذلك الهمزة فإنها سؤال حصر وتوقيت نقول: أجهلك راجبا؟ أم ماشيا؟ وإن كان بعد كيف اسم فهو في محل

٦ عبد الرحمن حبيكة الميداني، البلاغة العربية، ١/٢٧٠.

٧ محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمه، (بيروت، عالم الكتب)، ٣/١٧٨.

٨ الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملحم، (بيروت، مكتبة الهلال، ط ١، ١٩٩٣م)، ١٧٥.

٩ ابن يعيش، شرح المفصل، ٤/١٠٩. ومحمد عظيمه، المغني في تصريف الأفعال، (القاهرة، دار الحديث، ط ٢، ١٩٩٩م)، ٢٢٦.

١٠ الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، تحقيق: علي عطية، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ)، ١/٢١٤.

١١ أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ١/٤١؛ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٨، ٢٠٠٥م)، ٨٥٢.

١٢ أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط ٢، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م)، ٧٥١.

الرفع على الخبرية عنه مثل: كيف زيد؟ وإن كان بعده فعل فهو في محل النصب على الحالية نحو: كيف جاء زيد؟ ويقع مفعولا مطلقا نحو: ﴿كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾ [سورة الفيل: ١/١٠٥]، وقد يكون في حكم الظرف بمعنى في أي حال كقولك: كيف جئت، كما ترد كيف للشرط فتقتضي فعلين متفتحي اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو: كيف تصنع؟ أصنع، وكل ما أخبر الله بلفظة كيف عن نفسه فهو استخبار على طريق التنبيه للمخاطب أو التوبيخ نحو: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ٢/٢٨]، وقوله تعالى ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً﴾ [سورة الإسراء: ٤٨/١٧].<sup>١٣</sup>

### ثالثا: تعريف النقد في اللغة والاصطلاح

النقد في اللغة: يأتي النقد في اللغة لعدة معانٍ نذكر منها:

١. التمييز والاختبار وهي: مأخوذة من تمييز الدراهم، وإخراج الزيف منها.<sup>١٤</sup>
٢. إظهار الشيء، والبيان والكشف عن العيب أو الحُسن. فيقال: نَقَدَ الشعر، ونَقَدَ النثر أي: أظهر ما فيهما من عيبٍ أو حُسن، ومن ذلك قولهم: نَقَدَ الشيء بالكسر للعين، أي: وقع فيه الفساد وظهر.<sup>١٥</sup> ومن ذلك ما ورد في الأثر عن أبي الدرداء في حديث موقوف أنه قال: إن نقدت الناس نقدوك وإن تركتهم،<sup>١٦</sup> أي: إذا عبتهم أو اغتبتهم قابلوك بمثله، وإن تركتهم فهم أيضا قد جبلوا على النقد.<sup>١٧</sup>
- النقد في الاصطلاح: هناك تعريفات كثيرة للنقد في الاصطلاح وذلك تبعا للعلم الذي يرتبط به النقد كالنقد الأدبي والنقد الفقهي وغيرهما، أو لما يضاف إليه كالنقد المنهجي، والنقد الاجتماعي، وسنذكر بعضا من التعاريف وهي كما يلي:

١. النقد الفقهي الذي استعملته في ثنايا الدراسة فهو: العملية البحثية التي تروم تحرير مسائل المذهب، سواء من حيث المرويات والأقوال، أو من حيث توجيهها والتخريج عليها، بتمييز أصحابها وأقواها من ضعيفها ومرجوحها، وذلك باعتماد طرق معلومة، ومصطلحات مخصوصة.<sup>١٨</sup>

١٣ أبو البقاء الكفوي، الكليات، ٧٥١.

١٤ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٩٣م) ٢٥٤/١٤؛ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (مصر: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣م)، ٩٤٤.

١٥ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ٩٤.

١٦ مالك بن انس، الموطأ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٢م)، ٤٨٧/٣؛ إسماعيل الأصبهاني، الترغيب والترهيب، (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٣م)، ٢٢٨/٣.

١٧ مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩م)، ١٠٤/٥؛ ابن منظور، لسان العرب، ٢٥٤/١٤.

١٨ عبد الحميد عشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، (الامارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية، ٢٠٠٥م)، ٩/١.

٢. النقد الأدبي بأنه: الحُكم، ويَرِد الحكم بمعناه العام لدى الأمم كلها، ولدى أي إنسان يزاول العملية أي: الحكم بالقيمة بأن نقول: هذا حسنٌ وهذا رديء، هذا جميل، وهذا قبيح، ويكون الحكم حينئذٍ مرادفاً للتقويم والتقدير.<sup>١٩</sup>

٣. النقد عند المحدثين هو: تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والحكم على الرواة توثيقاً وتجريحا.<sup>٢٠</sup>

من خلال ما سبق من التعريفات اللغوية والاصطلاحية، يتضح لنا أن هناك تقارباً بينهما، وكلٌ منهما مكملٌ للآخر، فالنقد يأتي بعد التحليل والنظر بحسب رؤية الناقد، للتمييز بين الحسن والقبيح وكشف الأخطاء، وقد يقصد من استعماله التقييم والتعديل أو العيب والتجريح، وكل هذه المعاني أو بعضها تكوّن معنى النقد.

#### رابعا: تعريف الباحث للنقد القرآني

لما كان القرآن الكريم كتاب اعجاز في بلاغته وأساليبه وألفاظه وتعاليمه وتشريعاته، فإننا نجد أنفسنا كل يوم أمام جديد يظهره البحث والغوص في أعماق هذا الكتاب الذي لا تنقضي عجائبه، ومن ذلك استعمال القرآن الكريم لمفهوم النقد وممارسته له، فمن الملاحظ أنه قد مارس النقد في جميع مراحل تنزّله، وإن كان ثمة اختلاف في التعابير التي استعملها المفسرون لذلك، فلم ينعته بهذا الاسم بل استعملوا الفاظاً شرعية أخرى تعبر عنه، وهناك الكثير من الآيات والخطابات القرآنية التي وجه النقد من خلالها لكثير من التصورات والسلوكيات الخاطئة، والاحداث المتنوعة، وبأساليب مختلفة، وقد توصلنا من خلال كل ذلك الى ما يمكن اعتباره تعريف للنقد القرآني كما يلي:

النقد القرآني هو: كل خطاب قرآني يقصد به توضيح وضع سلبي حادث، سواء كان ذلك في التصور والمعتقد أو السلوك والاحداث بغرض التقييم والتقويم. أو هو كل خطاب قرآني موجه لمن يقع في حال مجاف للفطرة والعقل الرشيد أو الشرع والوحي بعد قيام الحجة عليه، بغرض الارشاد والتقويم.<sup>٢١</sup>

١٩ علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات)، ٣٣٩.

٢٠ الأعظمي، محمد مصطفى، منهج النقد عند المحدثين، (السعودية، مكتبة الكوثر، ط٣، ١٩٩٠م)، ٥-٦.

٢١ استخلص الباحث هذه التعريفات بالاستناد الى تعريفات اللغويين وأهل الاصطلاح، حيث لم أعر على تعريف مستقل للنقد القرآني عند أحد بعد البحث والتحري.

## شرح التعريف:

كل خطاب قرآني: فهو يتناول الخطابات القرآنية بشكل عام، سواء كانت متعلقة بالزمن الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وعن أي كان مصدرها سواء كانت من الله أو على لسان الأنبياء أو أيا كان من البشر.

لمن يقع: أي ما تأكد حصوله وثبت ووقع سواء كان في الماضي أو الحاضر، ويحترز به عما لم يثبت وقوعه كالتجني والاتهام بلا دليل.

في حالة سلبية: سلبي عكس الإيجابي، ونقصد هنا الخطأ والمخالفة عن قصد، ويحترز به من الخطأ الذي يحدث عن النسيان.<sup>٢٢</sup>

مجاف للعقل أو الشرع: فيكون النقد على المسلم والمؤمن المتبع للقران لمخالفته الشرع، ويكون على غير المسلم في مخالفته للعقل والفترة.

بعد قيام الحجة عليه: فلا نقد ولا إنكار على من لم يصله البلاغ بحرمة الفعل أو وجوبه أو جوازه، ولهذا كان أهل الفترة حكمهم مختلف عن غيرهم ممن وصلهم البلاغ والوحي.

## المبحث الثاني: النقد القرآني من خلال كيف الاستفهامية

وردت "كيف" الاستفهامية في ٨٣ موضعا في القرآن الكريم ووردت في ١٦ موضعا مقرونة بالفاء "فكيف" وفي خمسة مواضع مع الواو "وكيف"، وعند التأمل في استعمالها في الآيات القرآنية وجدنا أنها تستعمل في النقد، وقد اخترنا ما كان منها متضمنا للنقد الصريح، وألحقنا بها ما شابها من الآيات، وسنين ذلك من خلال هذا المبحث بحيث نقوم بذكر الآية ثم نأتي لذكر أقوال المفسرين فيها وكذلك أهل اللغة، وبيان إعرابها في بعض الحالات، ثم بيان الأسلوب الاستفهامي الذي ورد من خلاله ذلك النقد كما يلي:

## الآية الأولى:

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ، ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [سورة البقرة: ٢٨/٢].

عند النظر في الآية نجد أنها تتحدث عما عليه العبد من جحود ليس له فيه أي مبرر لا عقلا ولا شرعا، فقد خاطب الله تعالى بهذه الآيات وما بعدها الكفار، موبخا لهم ومقبحا سوء فعالهم ومقامهم

٢٢ أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م)، ٨١١.



على ضلالهم مع كثرة النعم التي أنعمها عليهم وعلى أسلافهم، ومذكرا لهم بتعدد نعمه عليهم وعلى أسلافهم من تسخير السماوات والأرض كما في الآيات بعدها، فكان في قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [سورة البقرة: ٢٨] ثم قال ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [سورة البقرة: ٢٩/٢]، أي بمعنى اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم، إذ خلقتكم ولم تكونوا شيئا، وخلقت لكم ما في الأرض جميعا، وسويت لكم ما في السماء.<sup>٢٣</sup>

وقيل: كيف تكفرون بالله فإن القصد منه تعنيفهم وزجرهم عن هذا الحال، إذ كيف يجدر بهم الوصول إلى الكفر والجحود مع أن نعمه عليهم لا تحصى ولا تعد، وكفران النعم بعد حلولها على الإنسان شيء مذموم عقلا ومنطقا، إذ العرف أن جزاء الإحسان هو الإحسان لا الكفران، فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر، بأن ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر، ويحثهم على العودة إلى طريق البر والإيمان، فذكر سبحانه وتعالى من نعمه عليهم ما هو الأصل في كل النعم وهو الإحياء والإيجاد من العدم،<sup>٢٤</sup> فهو يقول لهم في فحوى الخطاب بأسلوب استفهامي ناقد وموبخ، فلا ينبغي مع ظهور الآيات لمن كان هذا حاله أن يجنح إلى الكفر قلبه.

وأداة الاستفهام كيف اسم في موضع نصب وهي مبنية على الفتح، كونها شابهت الحرف، تكفرون فعل مستقبل، وكنتم أمواتا تقديره حيث كنتم أمواتا، وأمواتا خبر كنتم فأحياكم فالكاف والميم في موضع نصب بالفعل، ثم يميئتم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون فعل مستقبل،<sup>٢٥</sup> فكيف هنا: اسم استفهام عن الحال حيث ذاك مجال عملها، والواو في قوله وكنتم أمواتا للحال، فإن قلت: كيف صح أن يكون حالا وهو ماض، ولا يقال جئت وقام الأمير، ولكن وقد قام، لا أن يضمم قد؟ قلت: لم تدخل الواو على ﴿كنتم أمواتا﴾ وحده، ولكن على جملة قوله: ﴿كنتم أمواتا﴾ إلى ﴿ترجعون﴾، وكأن لسان الوصف يقول: كيف تكفرون بالله وقصتكم هذه وحالكم أنكم كنتم أمواتا نطفة في أصلاب<sup>٢٦</sup>، فجملة ترجعون معطوفة على جملة يحييكم في محل نصب.<sup>٢٧</sup>

فالنقد في الآية واضح وبين من خلال كون الاستفهام هنا هو على وجه التوبيخ والتعجب، فكأنه قال: ويحكم! كيف تكفرون بربكم وتجددون بوحدانيته تعالى، والتعجب حين يأتي من طرف الله تعالى يكون على وجه التعجب للآخر المخاطب؛ فالله لا يصح عليه العجب إذ هو الخالق والعالم بما كان وبما سيكون، والتعجب هو أن يدعو إلى التعجب فكأنه يقول: ألا تتعجبون أنهم يكفرون بالله! وهو

٢٣ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: محمود شاكر، (مكة المكرمة: دار التوبة والترات، ٢٠٠٠م)، ٤٦٩/١.

٢٤ أبو عبد الله محمد الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م)، ٣٧٥ / ٢.

٢٥ أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 م)، 41 / 1.

٢٦ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، (القاهرة: دار الريان للترات، ١٩٨٧م)، ١٢١/١.

٢٧ أحمد بن محمد الخراط، المجتبى من مشكل إعراب القرآن (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005م)، ١٤/١.

وارد في كثير من الآيات كما قال في قوله تعالى: **سَمِحٌ وَإِنْ نَعَّجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ** سجى [الرعد: ٥/١٣].<sup>٢٨</sup>

كما ذكر بعضهم أن فائدة الاستفهام إنكار الوقوع، ففي توجيه الإنكار والاستبعاد إلى كيفية الكفر من المبالغة في النقد والذم لهم على فعلهم ذلك - أي كفرهم - ما ليس في توجيهه إلى نفسه،<sup>٢٩</sup> فكأنه قال: كيف تكفرون؟ وقصتكم هذه: أي وأتم عالمون بهذه القصة وبأولها وآخرها يعني قصة خلقهم،<sup>٣٠</sup> وهناك من ذهب إلى أن كيف في الآية كأداة الاستفهام الهمزة، بمعنى أنكفرون بالله ومعكم ما يصرف عن الكفر ويدعو إلى الإيمان، وهو الإنكار والتعجب، ونظيره قولك: أنطير بغير جناح، وكيف تطير بغير جناح؟ فإن قلت: قولك: أنطير بغير جناح إنكار للطيران، لأنه مستحيل بغير جناح، وأما الكفر فغير مستحيل مع ما ذكر من الإمامة والإحياء.

وعلى الرغم من أن "كيف" أبلغ وأقوى وأوفق في إنكار الكفر، من الاستفهام بالهمزة أنكفرون،<sup>٣١</sup> يظل النقد والانكار باق وبارز على كلا القولين.

ومما يوضح النقد ويبرزه أيضا أسلوب الالتفات، فخطاب المذكورين كَيْفَ تَكْفُرُونَ بالله مبنّي على إيراد ما عدد من قبائحهم السابقة في الآيات، لتزايد السخط الموجب للمشاهدة بالتوبيخ والتفريع، والاستفهام إنكاري لا بمعنى إنكار الوقوع كما في قوله تعالى ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٧/٩] - كما سيأتي - بل بمعنى إنكار الواقع واستبعاده والتعجب منه، وفيه من المبالغة ما ليس في توجيه الإنكار إلى نفس الكفر، بأن يقال أنكفرون لأن كل موجود يجب أن يكون وجوده على حال من الأحوال قطعاً، فإذا انتفى جميع أحوال وجوده فقد انتفى وجوده على الطريق البرهاني.<sup>٣٢</sup>

#### الآية الثانية:

﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٧/٩-٨]

في هذه الآيات يخاطب الله سبحانه وتعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٧/٩]، وهذا على وجه التعجب، ومعناه أي لا يكون للمشركين

٢٨ نصر بن محمد السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرحي، (بيروت: دار الفكر، 2002م)، 38/1.

٢٩ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٦٥/٢.

٣٠ محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٣م)، ٧٠/١.

٣١ عبد الله البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط١، تحقيق: محمد المرعشلي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ)، ٦٥/١.

٣٢ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ٧٧/١.

عهد عند الله ولا عند رسوله وهم يغدرون وينقضون العهد، ثم استثنى فقال جل وعلا: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، فقيل هم قريش وقيل بنو مدلج أو هم أهل مكة وقيل غير ذلك، ثم قال الله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾، فلم يستقيموا ونقضوا العهد وأعانوا بني بكر على خزاعة، فضرب لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفتح أربعة أشهر يختارون من أمرهم إما أن يسلموا وإما أن يلحقوا بأي بلاد الله شاؤوا، فأسلموا قبل الأربعة الأشهر.<sup>٣٣</sup>

ثم قال تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ﴾، هذا له علاقة بالآية السابقة وتقديره: كيف يكون لهم عهد عند الله وإن يظهروا عليكم، لا ينتظروا فيكم حلفا أو قرابة أو ذمة،<sup>٣٤</sup> وعند النظر في أسلوب الاستفهام فقد أتى على وجه التوبيخ لهم، بمعنى: أم هؤلاء ليس لهم عهد عند الله ولا عند نبيه عليه الصلاة والسلام،<sup>٣٥</sup> أي: لا يمكن أن يكون للمشركين عهد عند الله يأمنون به من عذابه في الآخرة وعهد عند رسوله يأمنون به على أنفسهم عذاب الدنيا من القتل والأخذ.<sup>٣٦</sup>

ومن المفسرين من قال بأن الاستفهام هو على سبيل التعجب والاستبعاد، بأي حال يمكن أن يكون لهؤلاء المعاندين المشركين عهد وميثاق وهم أهل النقض للعهد والمواثيق؟ ثم استثنى من تمت معاهدته منهم في حال معين، فلما نقضت قريش وحلفاؤها ذلك الصلح كانت بداية التحرك نحو الفتح إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر المسلمين بإتمام العهد لمن لم يكن نقض.<sup>٣٧</sup>

ومنهم من قال: محال أن يثبت لهؤلاء عهد فلا تطمعوا في ذلك ولا تحدثوا به نفوسكم، ثم استدرك ذلك بقوله إلا الذين عاهدتم، وفي تكرار كيف استبعاد ثبات المشركين على العهد، وحذف الفعل لكونه معلوما، أي كيف يكون لهم عهد وحالهم أنهم إن يظهروا عليكم بعد ما سبق لهم من تأكيد الأيمان والمواثيق، لم ينظروا في حلف ولا عهد ولم يبقوا عليكم لا يرقبوا فيكم حلفا ولا قرابة،<sup>٣٨</sup> فالاستفهام إنكارياً بمعنى إنكار الوقوع كما في قوله تعالى ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ﴾ لا بمعنى إنكار الواقع كما في قوله تعالى كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أُمُوتًا.<sup>٣٩</sup>

وهذا الخطاب في الآية يبين أن النقد كان موجهاً للمؤمنين أو بعضهم، حيث كان فريق منهم ممن رسخ خلق الوفاء في قلوبهم، عرضة لقبول كلام المنافقين في إنكار النبذ، فهو في الآيات يثبت أن

٣٣ البغوي، معالم التنزيل، ط١، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ٣١٩/٢.

٣٤ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ١٤/١٤٨.

٣٥ السمرقندي، بحر العلوم، ٢/٤٠.

٣٦ عمر بن محمد النسفي، التيسير في التفسير، تحقيق: ماهر جوش، (إسطنبول: دار اللباب للدراسات، ٢٠١٩م)، ٢٧٥/٧.

٣٧ السمرقندي، بحر العلوم، ٢/٤٠. وعبد الحق بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار

الكتب العلمية، ٢٠٠١م)، ٩/٣.

٣٨ الرمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ٢/٢٤٩.

٣٩ أبو السعود، ارشاد العقل السليم، ٦٥/٢.

المشركين ليس لهم عهد من العهود عند الله يقره لهم، وأثبت أنهم لا خلاق لهم من خلال الآيات الواردة بعد ذلك،<sup>٤٠</sup> فكأن الاستفهام القرآني الناقد قد أتى ليوقظ بصائر هؤلاء المؤمنين الأخيار الذين تغلب عليهم الفطرة السليمة، والنية الحسنة، ليُعلمهم بفساد شيمة وأخلاق المشركين.

الآية الثالثة:

﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ﴾ [آل عمران: ١٠١/٣]

عند النظر في هذه الآية الكريمة نجد أن الخطاب فيها للمؤمنين من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- خاصة، لأنه كان فيهم وهم يشاهدونه، ويجوز أن يكون الخطاب لجميع الخلق وهو الأرجح، لأن آثاره وعلامته والقرآن الذي جاء به فينا، فكأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فينا وإن لم نشاهده،<sup>٤١</sup> قال قتادة في هذه الآية علمان بينان كتاب الله تعالى ونبيه صلى الله عليه وسلم، فأما النبي فقد مضى، وأما كتاب الله فقد أبواه الله بين أظهركم رحمة منه ونعمة، ثم أرشدهم إلى الاعتصام بالله ليحصل لهم بذلك الهداية إلى الصراط المستقيم الذي هو الإسلام.<sup>٤٢</sup>

فالخطاب يقول: أيها المؤمنون بعد إيمانكم بالله وبرسوله، لا ترتدوا على أعقابكم، وأنتم تتلى عليكم حجج الله عليكم التي أنزلها في كتابه على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وفيكم رسوله، حجة أخرى عليكم لله، مع أي كتابه، يدعوكم جميع ذلك إلى الحق، ويصّرركم الهدى والرشاد، وينهاكم عن الغي والضلال؟ ثم يقول الله: فما وجه عُذركم عند ربكم في جحودكم نبوة نبيكم، وارتدادكم على أعقابكم، ورجوعكم إلى أمر جاهليتكم، إن أنتم فعلتم ذلك وكفرتكم<sup>٤٣</sup>، وهذا الاستفهام هو موضع النقد حيث يفيد التعجب والتوبيخ، والتعجب إنما يليق بمن لا يعلم السبب، وذلك على الله محال، والمراد منه المنع والتغليظ، وذلك لأن تلاوة آيات الله عليهم حالا بعد حال مع كون الرسول فيهم الذي يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة، كالمانع من وقوعهم في الكفر، فكان صدور الكفر على الذين كانوا بحضرة الرسول أبعد من هذا الوجه، وفي قوله تعالى قبل الآية السابقة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَطِيعُوا قَرِيبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَزُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٠/٣]، تنبيه على أن المقصد الأقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين أن يردوا المسلمين عن الإسلام، ثم أرشد

٤٠ ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م)، ١٠ / ١٦٤.

٤١ محمد صديق خان الحسيني، فتح البيان في مقاصد القرآن (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٢م)، ٢ / ٢٩٩.

٤٢ أحمد بن محمد الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ط١، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م)، ١٥٩/٣.

٤٣ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٦١/٧.

المسلمين إلى أنه يجب أن لا يلتفتوا إلى قولهم، بل الواجب أن يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى يكشف عنها ويزيل وجه الشبهة فيها.<sup>٤٤</sup>

وقيل الاستفهام في الآية للإنكار والاستبعاد إلى كيفية الكفر عن طريق المبالغة، وكيف اسم استفهام إنكاري مبني على الفتح في محل نصب على الحال وتكفرون فعل مضارع مرفوع بثبوت النون والواو فاعل،<sup>٤٥</sup> وكما أن هذا سؤال ناقد ومويخ لهم فهو في نفس الحال استبعاد لوقوع الكفر منهم، فمن أين يأتيكم ذلك الكفر ولديكم ما يمنع منه، ويقطع أثره، وهو تلاوة آيات الله عليكم أي القرآن الذي فيه بيان الحق والباطل، وكون رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يبين الحق ويدفع الشبهة بين أظهركم، فوجود الأمرين أو الحالتين ينافي وجود حالة من الكفر والإنكار-لدى ذوي الأبواب والعقول- فليس جدير بهم أن يتطرق إليهم الجحود والإنكار وهم على حال كهذا الحال من الوضوح والبيان.<sup>٤٦</sup>

ومن هنا يتبين لنا أن هناك فرقا بين هذه الآية وما سبقها، فلا تشابه بينهما من حيث النقد، فالآية الأولى نقد للكافرين، والثانية نقد تحذيري أو استباقي للتوجيه والإرشاد لأجل ألا يحصل ذلك من بعض المؤمنين، وهو كقول القائل إياك أن تضل الطريق وقد زدناك بالدليل المرشد ورسنا لك خطة السير فإياك أن تخالف، فكأنه يقول لهم: لا يُتصَوَّر أن يكون منكم كافر، ولو تصور لكان موضعا للعجب والاستغراب، لأن آيات الله تتلى عليكم، ورسوله بينكم، ويردكم للحق إن زغتم، وتهديكم آيات الله البينة إن ضللتكم.<sup>٤٧</sup>

#### الآية الرابعة:

﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُم إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَا مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: ٤/ ٢١]

يوجه الله سبحانه وتعالى خطابه للمؤمنين قائلا لهم: لأي وجه تفعلون مثل هذا الفعل؟ وكيف يليق بالعاقل أن يسترد المهر الذي بذله لزوجته عن طيب نفس؟ ثم ذكر السبب الأول: فقال "وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُم إِلَىٰ بَعْضٍ" قال الشوكاني وغيره: والإفضاء هو الجماع والوصول، وقيل: الخلوة أو الدنو، وأصل الإفضاء في اللغة المخالطة: يقال للشيء المختلط فضاء، ويقال: القوم فوضاً، وفضاء، أي مختلطون لا أمير عليهم، ثم السبب الثاني: "وَأَخَذْنَا مِنْكُمْ" وهذا الإسناد مجاز عقلي لأن الآخذ للعهد حقيقة هو الله لكن بولغ فيه حتى جعل كأنهن الآخذات له "مِيثَاقًا غَلِيظًا" وهو عقد النكاح ومنه قوله -

٤٤ الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٠٩/٨.

٤٥ محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه، (سورية: دار اليمامة، دمشق، ١٩٩٤م)، ٧/٢.

٤٦ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٩م)، ٣/ ٢٨٢.

٤٧ محمد بن أحمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، (بيروت: دار الفكر العربي للنشر، ٢٠٠٠)، ٣/ ١٣٣٢.

صلى الله عليه وسلم - " فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله، وقيل هو قوله تعالى ﴿فَأَمْسَاكُ بِمَغْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ﴾ [سورة البقرة: ٢٢٩/٢].<sup>٤٨</sup>

وعند النظر في أسلوب الاستفهام فإنه بمعنى الإنكار، فقد أنكر أولاً الأخذ، ونبه على امتناع الأخذ بكونه بهتاناً وإثماً، وأنكر ثانياً حالة الأخذ،<sup>٤٩</sup> فإنه في معنى النكير والتغليظ، كما يقول الرجل لآخر: كيف تفعل كذا وكذا، وأنا غير راض به، على معنى التهديد والوعيد،<sup>٥٠</sup> فالسؤال هنا كيف تأخذونه إنكار مشتمل على العلة التي تقتضي منع الأخذ: وهي الإفضاء، وكيف يليق بالعاقل أن يسترد شيئاً بذله لزوجه عن طيب نفس.<sup>٥١</sup>

وقيل هو استفهام معناه التوبيخ والتعظيم لأخذ المهر بغير حله،<sup>٥٢</sup> أو أن ﴿وَكَيْفَ﴾ كلمة تعجب ﴿تَأْخُذُونَهُ﴾ إنكار بعد إنكار مشتمل على العلة التي تقتضي منع الأخذ وهي الإفضاء، وهنا نجد أن النقد واضح وبين في الآية من خلال الاستفهام بأداته كيف الاستفهامية.

#### الآية الخامسة:

﴿أَنْظُرْ كَيْفَ يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا﴾ [سورة النساء: ٥٠/٤].

قبل هذه الآية خاطب الله تعالى نبيه بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [سورة النساء: ٤٩/٤]، أي ألا تعجب يا محمد لهؤلاء الذين يزكون أنفسهم؟<sup>٥٣</sup>، ثم خاطبه ثانياً ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ﴾ أي: انظر يا أيها الرسول كيف يكذبون ويختلفون على الله أنهم شعبه الخاص وأبناؤه وأحبأؤه، وقيل: تزكيتهم لأنفسهم، أو أنه ليس لهم ذنوب إلا كذنوب أبائهم يوم تولد وأنه يعاملهم معاملة خاصة يخرجون فيها عن نظام سننه في سائر خلقه،<sup>٥٤</sup> وهذا تأكيد للتعجب من شأنهم لنعته به، وكفى به إثماً مبيناً أي: وكفى بهذا الضرب من آثامهم إثماً بيناً ظاهراً، فإنه تعالى لم يعاملهم معاملة خاصة مخالفة لسنن الاجتماع البشري التي عامل بها غيرهم، ولكنهم قوم مغرورون جاهلون.<sup>٥٥</sup>

٤٨ ينظر: فتح البيان، ٤/٦٥/٣؛ الشوكاني، فتح القدير، ١/٥٠٨.

٤٩ أبو حيان، البحر المحيط، ٣/٥٧٣.

٥٠ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢٢/٢٧٨.

٥١ الشوكاني، فتح القدير، ١/٥٠٨.

٥٢ الحسيني، فتح البيان في مقاصد القرآن، ٣/٦٥.

٥٣ أبو حيان، البحر المحيط، ٣/٦٧٤.

٥٤ أحمد بن محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط ٢، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٦٩م)، ٥/٢٤٨.

٥٥ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٥/١٢٥.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا﴾ والجملة نصب على البيان، والمعنى تعظيم الذنب وذمه،<sup>٥٦</sup> وأما الضمير ﴿به﴾ فعائد على الافتراء، وهو الذي أنكر عليهم ونقده، وقيل: على الكذب، وقيل على زعمهم.<sup>٥٧</sup>

وانظر فعل أمر وكيف اسم استفهام سؤال عن حال، وجملة الاستفهام في محل نصب مفعول أنظر،<sup>٥٨</sup> وانتصابه على الحال، والعامل فيه يفترون، والجملة في موضع نصب بانظر، لأن أنظر معلقة، وكيف هنا تكون دعوة للتعجب والتعجب أي: ألا تعجب يا محمد، والتعجب، أي: الحمل على التعجب كما سبق.<sup>٥٩</sup>

ومما يوضح النقد ويبرزه أنه أتى بصيغة ﴿يَفْتَرُونَ﴾ فجعل افتراءهم الكذب، لشدة تحقق وقوعه، كأنه أمر مرثي ينظره الناس بأعينهم، وإنما هو مما يسمع ويعقل،<sup>٦٠</sup> كما أنها تدل على الملاسة والديمومة، ولم يخص الكذب في تركيبتهم أنفسهم، بل عمم في ذلك وفي غيره، وأي ذنب أعظم ممن يفترى على الله الكذب،<sup>٦١</sup> كما قال الله تعالى ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [سورة الأنعام: ٢١/٦]، وفي القرآن الكريم كثير من هذه الآيات المشتملة على هذا الاستفهام الناقد كقوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ٢٤/٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٤/٧].

#### الآية السادسة:

﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصَبْتَهُمْ مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾ [سورة النساء: ٦٢/٤]

خاطب الله تعالى نبيه الكريم بهذه الآية ولها علاقة بالآيات الواردة قبلها وبعدها قاصدا المنافقين،<sup>٦٢</sup> والمعنى فكيف بهؤلاء الذين يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت، وهم يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك حين تصيبتهم مصيبة، يعني: إذا نزلت بهم نقمة من الله -بسبب ما قدمت أيديهم- ثم جاؤوك يحلفون بالله كذبا وزورا إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا، وهذا خبر من الله تعالى ذكره عن هؤلاء المنافقين أنهم لا يردعهم عن النفاق شيء، وأنهم إن تأتت عقوبة من الله على تحاكمهم

٥٦ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٤٨/٥.

٥٧ أبو حيان، البحر المحيط، ٦٧٤/٣.

٥٨ محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، ٢٣٤ / ٢.

٥٩ السنفي، التيسير في التفسير، المقدمة، ٤٤. وأبو حيان، البحر المحيط، ٦٧٤/٣.

٦٠ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ٨٥ / ٥.

٦١ أبو حيان، البحر المحيط، ٦٧٤/٣.

٦٢ جلال الدين السيوطي، نواهد الأبيكار وشوارد الافكار، (السعودية، جامعة أم القرى، ٢٠٠٥م) ١٦٦/٣.

إلى الطاغوت لم ينيبوا ولم يتوبوا، بل يحلفون بالله كذبا وجرأة على الله: ما أردنا باحتكامنا إليه إلا الإحسان من بعضنا إلى بعض، والصواب فيما احتكمتنا فيه إليه.<sup>٦٣</sup>

وفي قوله تعالى ﴿فَكَيْفَ الْفَاءِ اسْتِثْنَاءِيَّةٌ، وموضع كيف نصب بفعل تقديره فكيف تراهم ونحوه، ويصح أن يكون موضعها رفعا، تقديره: فكيف صنعهم،<sup>٦٤</sup> وإذا ظرف مستقبل متضمن معنى الشرط، والعجلة أصابتهم في محل جر بالإضافة ومصيبة فاعل وبما متعلقة بـ "أصابتهم" ويجوز فيها أن تكون مصدرية، وأيديهم هنا سيكون فاعلا،<sup>٦٥</sup> ويظهر أن في الكلام شيئا مضمرًا يفهم من خلال المعنى أي: كيف بهم إذا أصابتهم مصيبة بما كسبوا،<sup>٦٦</sup> ومثل ذلك كقول القائل أرأيت إلى حال فلان كيف يصنع ذلك الفعل المشين، فيكون قولك هذا استفهاما تعجيبيا للسامع أو المخاطب، والله سبحانه وتعالى أراد تعجيب نبيه عليه الصلاة والسلام من حال المنافقين ومن تحاكمهم إلى الطاغوت، ثم أعاد عليه خبرا آخر عجبه منهم ومن صنعهم عند قتل صاحبهم قصاصا، وكيف تهتكت أستارهم بظهور نفاقهم وضعف إيمانهم،<sup>٦٧</sup> وذلك عندما جاء أولئك نفر من المنافقين يحلفون بالله أن صاحبهم لم يرد بذلك التحاكم إلا الإحسان والتوفيق والصلاح، مع أنهم يعرفون حقيقة كذبهم ونفاقهم.<sup>٦٨</sup>

#### الآية السابعة:

﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٤٣/٥].

خاطب الله تعالى نبيه بقوله ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ﴾ وهي معطوفة على قوله تعالى: ﴿سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِلشُّحِّ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [سورة المائدة: ٤٢/٥]، وذلك لما طلب اليهود أن يحكم الرسول بينهم في قضية الزنا - كما ورد في سبب النزول - فكان الخطاب القرآني

٦٣ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٥١٤/٨.

٦٤ الرمخشي، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ٧٣/٢.

٦٥ محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، ٢٤٦ / ٢.

٦٦ علي بن أحمد بن محمد النيسابوري، التفسير البسيط (الرياض: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠٠٩م)، ٥٥٢ / ٦.

٦٧ النيسابوري، التفسير البسيط، ٥٥٤ / ٦.

٦٨ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ط ١، تحقيق: مجدي ياسلوم، (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م)، ٣٣٥/٣، ٢٣٦. ذكر في القصة: أن رجلين تنازعا: أحدهما منافق، والآخر يهودي، فقال المنافق: اذهب بنا إلى كعب بن الأشرف، وقال اليهودي: اذهب بنا إلى محمد - صلى الله عليه وسلم -، فاختصما إلى نبي الله - صلى الله عليه وسلم -، فقضى لليهودي على المنافق، فلما خرجا قال المنافق: انطلق بنا إلى عمر بن الخطاب نختصم إليه، فأقبل معه اليهودي إلى عمر - رضي الله عنه - فقال اليهودي: يا عمر، إنا اختصمنا إلى محمد - صلى الله عليه وسلم - فقضى لي عليه، فزعم أنه لا يرضى بقضائه، وهو يزعم أنه يرضى بقضائك، فاقض بيننا، فقال عمر - رضي الله عنه - للمنافق: كذلك؟ قال: نعم، فقال: رويدكما أخرج إليكما، فدخل عمر - رضي الله عنه - البيت، فاشتغل على السيف، ثم خرج فضرب به عنق المنافق، فأنزل الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ [النساء: ٦٠].



متعجبا من تحكيمهم وقبولهم على الرغم أنهم لا يؤمنون به ولا بكتابه، فهم ليسوا قاصدين حكم الله حقيقة وإنما يقصدون بذلك أن يتحصّلوا على رخصة فيما تحاكموا إليه اتباعا لأهوائهم، والحال أن الحكم منصوّص عليه في كتابهم الذي يدعون الإيمان به، وهناك تنيية على أنهم ما قصدوا بالتحكيم معرفة الحق وإقامة الشرع، وإنما طلبوا به ما هو أهونٌ عليهم وإن لم يكن ذلك حكم الله على زعمهم.<sup>٦٩</sup>

وعند النظر في الآيات نجد أن الاستفهام ناقد وغرضه التعجب أي: فكيف يحتكمون إليك يا محمد وقد أنزلنا لهم التوراة وفيها ما فيها من الأحكام التي يطلبونها عندك، وهو حكم الله في كلا الكتابين التوراة والقرآن، وهذا تعجب للرسول، يظهر من خلاله تعنت هؤلاء وجهلهم، حيث يطلبون حكمك ثم يتهمونك بأنك كاذب، ثم يتولون من بعد ذلك<sup>٧٠</sup>، ويظهر التعجب أيضا في قوله ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾، أي من العجيب أنهم تركوا كتابهم المنزل إليهم وجاؤوا إليك لتحكم بينهم وهم غير مؤمنين بك! فكيف لمن لا يؤمن بالشيء أن يقبل حكمه أو يتحاكم إليه في الأصل؟ وهم قد فعلوا هذا التناقض، ثم بعد أن تحكم بينهم يتولون ويعرضون محتجين بأنه لم يرضهم ولم يوافق هواهم وهذا أكثر تعجيبا. فالإشارة بقوله: من بعد ذلك هي إلى الحكم الذي حكمت به لهم ولم يرضوا به، فاستحقوا النقد واللوم كونهم قد جمعوا عدم الرضا بشرعهم وكتابهم، كما لم يرضوا بحكمك، وهذه غاية التعنت المستوجبة للعجب والإنكار في كلتا الحالتين.<sup>٧١</sup>

فقوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ﴾ حال من ضمير الفاعل في ﴿يُحْكُمُونَكَ﴾، ﴿وَعِنْدَهُمُ التَّورَةُ﴾: الجملة في موضع الحال، التوراة إن جُعِلت مرتفعةً بالظرف وإن جُعِلت مبتدأ فهو حالٌ من ضميرها المستكتر في الخبر وقيل استئنافٌ مسوقٌ لبيان أن عندهم ما يُعِينهم عن التحكيم<sup>٧٢</sup>، ﴿ثم يتولون﴾ عطْفٌ على يحكمونك داخلٌ في حُكم التعجبِ وثُمَّ للتراخي في الرتبة وقوله تعالى ﴿من بَعْدِ ذَلِكَ﴾ أي بعدما حكّموك تصریحٌ بما غُلم قطعاً لتأكيد الاستبعاد والتعجب أي ثم يُعرضون عن حكمك الموافق لكتابهم من بعد ما رضوا بحكمك وقوله تعالى ﴿وَمَا أَوْلَيْكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾، تذييلٌ مقرّرٌ لفحوى ما قبله أي وما أولئك الموصوفون بما ذكر بالمومنين، أي بكتابهم لإعراضهم عنه أولاً وعن حُكمك الموافق له ثانياً أو بهما، وقيل وما أولئك بالكاملين في الإيمان تهكماً بهم.<sup>٧٣</sup>

والحقيقة أن هذا الاستفهام الناقد قد كشف وبين حقيقة هؤلاء النفر من اليهود فهم لم يكونوا باحثين عن الحق، بل ذلك موجود في كتابهم لو كانوا يريدون حكم الله تعالى، وإنما تحاكموا إليك لطلب

٦٩ ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٤/٣٦٥. وأبو السعود، ارشاد العقل السليم، ٤٠/٢.

٧٠ منصور بن محمد السمعاني، تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، (الرياض: دار الوطن ١٩٩٧م)، ٢/٤٠.

٧١ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٦/٢٠٦.

٧٢ الرازي، مفاتيح الغيب، ٥/٣٦١.

٧٣ أبو السعود، ارشاد العقل السليم، ٤٠/٢.

الرخصة في حكمك، كما كانوا يفعلون عادة إن جاء الحكم بالحد على أغنيائهم وكبرائهم أعفوهم، وإن كان على الضعفاء منهم أقاموه، ولذلك وصفهم بقوله: ﴿وما أولئك بالمؤمنين﴾ أي بحكمك ولا برسالتك.

وقيل إن في قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ﴾ إنكار عليهم وذم ونقد في تحكيمهم لمن لا يؤمنون به، و ﴿فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ إثبات لاستغنائهم عن التحكيم، ودل عليه تقديم الخبر، أي: الحكم الذي يريدونه منصوص فيها لا يحتاجون إلى كتاب آخر، وهو معنى قوله: ﴿وعندهم التوراة﴾، وكان بياناً له بهذا التقدير أيضاً، وقد يقول البعض في قوله: ﴿وعندهم التوراة﴾ أنه يوهم أن ما في التوراة ثابت، وأنهم يستغنون به عما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا ليس صحيحاً، لأن هذا إنما يقال في مقام التعجب والذم لهم.<sup>٧٤</sup>

الآية الثامنة:

﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ أَهْدَى إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥/١٠].

يخاطب الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم المشركين قبل هذه الآية بقوله: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنْتَى تُؤْفَكُونَ﴾ [يونس: ٣٤/١٠]، وموقفهم من هذه القضية فهم غير معترفين بالإعادة؟ على الرغم من ظهور برهانها، ولا ينكر ذلك إلا مكابر رادا للظاهر البين الذي لا مدخل للشبهة فيه، ودلالة على أنهم في إنكارهم لها منكرون أمرا مسلما معترفا بصحته عند العقلاء، قال تعالى بعد ذلك إن الله وحده هو الذي يهدى للحق، بما ركب في المكلفين من العقول وأعطاهم من التمكين للنظر في الأدلة التي نصبها لهم، وبما لطف بهم ووقفهم وألهمهم وهداهم للحق، فهل من شركائكم الذين جعلتم أندادا لله أحد يهدى إلى الحق مثل هداية الله، ثم قال: أفمن يهدى إلى الحق هذه الهداية أحق بالاتباع، أم الذي لا يهدى، أي لا يهدى بنفسه أو غيره إلا أن يهدى الله، وقوله ﴿فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ أي بالباطل، حيث تزعمون أنهم أندادا لله.<sup>٧٥</sup>

فقوله: ﴿يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾ أي: يدعو إلى الحق. فإذا كان هؤلاء الأصنام التي تعبدها لا يملكون الدعاء إلى شيء، فلا يملكون الضر والنفع، فهؤلاء دون الخلاق جميعا، إذ لا يملكون الدعاء، فكيف

٧٤ الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٦١/٥.

٧٥ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ٣٤٥/٢.

يملكون الضر والنفع؟ يبين عز وجل سفههم بعبادتهم هؤلاء الأصنام، لعلمهم أنهم لا يملكون نفعا ولا ضرا،<sup>٧٦</sup> وذلك موضع النقد.

وعند النظر في الآية نجد أنها قد سردت استفهامين ناقلين خلف بعض، وهو نوع من أنواع الإمعان في اللوم الشديد المشتمل على التوبيخ والتسفيه لحكمهم، وما أوصلتهم إليه تلك العقول التي يجدر بها أن تكون مميزة بين الحق والباطل. فما لكم؟ كيف تحكمون؟ أي: كيف سمحتم لأنفسكم باتخاذهم شركاء؟ فكأنه يقول لهم أين عقولكم؟ وكلا الاستفهامين ناقد موبخ لهم، وكيف في محل نصب، ثم بين سبحانه وتعالى ما وقع فيه هؤلاء الناس من الضلال والشرك وكيف انحرفت عقولهم فضلت وأضلت عن سواء السبيل.<sup>٧٧</sup>

ومثل هذه الاستفهامات الناقدة وارد في القرآن في مواضع متعددة كما في آيات سورتي الصافات والقلم، قال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [الصافات: ١٥٤/٣٧]، وقوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٦/٦٨].

#### الآية التاسعة:

﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ [المزمل: ١٧/٧٣]

في هذه الآية خاطب الله تعالى الكفار بعد أن ذكر أهوال القيامة ومصير فرعون لما عصى الرسول، بأن يؤمنوا به وبرسوله، قبل أن يأتي يوم ليس منه مفر ولا مهرب، والمعنى فكيف سيكون حالكم في ذلك اليوم الذي يشيب فيه الولدان لهول ما يرون؟ كيف تتقون هولاء إن أصررتهم على كفرهم وعنادكم، وبأي شيء ستلوذون وتتحصنون؟ وإلى أين ستفرون من عذاب الله؟ فكيف تخافون أيها الناس يوما يجعل الولدان شيبا إن كفرتم بالله، ولم تصدقوا به.<sup>٧٨</sup>

وعند النظر للآية نجد فعل الشرط من قوله: إن كفرتم مستعمل في معنى الدوام على الكفر، لأن ما يقتضيه الشرط من الاستقبال قرينة على إرادة معنى الدوام من فعل كفرتم وإلا فإن كفرهم حاصل من قبل نزول هذه الآية، ويوما منصوب على المفعول به لتتقون، واتقاء اليوم باتقاء ما يقع فيه من عذاب بسبب الكفر، ومن حيث وصف اليوم بأنه يجعل الولدان شيبا، وصفت له باعتبار ما يقع فيه من الأهوال والأحزان، لأنه شاع أن الهم مما يسرع به الشيب فلما أريد وصف هم ذلك اليوم بالشدة البالغة أقواها أسند إليه يشيب الولدان الذين شعرهم في أول سواده، وهذه مبالغة عجيبة وهي من مبتكرات القرآن وبلاغته، وعند النظر في الآية نجد أن النقد قد جاء من خلال أسلوب الاستفهام بـ

٧٦ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ٦/ ٤٠.

٧٧ الشوكاني، فتح القدير، ٢/ ٥٠٦.

٧٨ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢٣/ ٣٨٨.

كيف وهو مستعمل هنا في التعجيز والتوبيخ وهو متفرع بالفاء على ما تضمنه الخطاب السابق من التهديد على تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم، وما أدمج فيه من التسجيل بأن الرسول شاهد عليهم فليس بعد الشهادة إلا المؤاخذة بما شهد به، وقد انتقل بهم من التهديد بالأخذ في الدنيا إلى الوعيد بعقاب أشد وهو عذاب يوم القيامة، وقد نشأ هذا الاستفهام عن اعتبارهم أهل اتعاظ وخوف من الوعيد حيث الآية التي قبلها ذكرتهم بمصير فرعون وكيف أخذه الله أخذاً وبيلاً، مما من شأنه أن يثير فيهم تفكيراً بالنجاة من الوقوع فيما هددوا به، وأنهم إن كانوا أهل جلادة على تحمل عذاب الدنيا فماذا يصنعون في اتقاء عذاب الآخرة، فدلّت فاء التفرع واسم الاستفهام على هذا المعنى، فكانه قال: هب أنكم أقدمتم على تحمل عذاب الدنيا فكيف تتقون عذاب الآخرة،<sup>٧٩</sup> وهذا هو موضع الاستفهام الناقد في الآية.

#### الآية العاشرة:

﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ٨٦/٣]

وفي هذه الآية خاطب الله تعالى رسوله الكريم بقوله: كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا أَي: كيف يلطف بهم وليسوا من أهل اللطف، لما علم الله من تصميمهم على كفرهم، ودل على تصميمهم بأنهم كفروا بعد إيمانهم وبعد ما شهدوا بأن الرسول حق، والواو إما للتعطف أو للحال مع إضمار قد، وبعد ما جاءتهم الشواهد من القرآن وسائر المعجزات التي تثبت بمثلها النبوة- وهم اليهود الذين كانوا يعرفونه- وقيل: الآية في قوم مخصوصون، فقد نزلت في رهط كانوا أسلموا ثم رجعوا عن الإسلام ولحقوا بمكة، وقيل نزلت في الحرث بن سويد بعد أن ندم على رده وأرسل إلى قومه أن سلوا: هل لي من توبة، فأرسل إليه أخوه الجلاس بالآية، فأقبل إلى المدينة فتاب وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم توبته،<sup>٨٠</sup> وعلى الرغم من نفي الهداية فقد أتبعها الله بعد ذلك بقوله (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) [سورة آل عمران: ٨٩/٣]، فيفهم من نفي الهداية يحتمل في حال التصميم والعناد من الشخص وخروجه من الحياة على المعصية،<sup>٨١</sup> وأما في حال التوبة والصلاح فالله غفور رحيم، ومن هنا فإن الآية تدعو وتحذر من الكفر بعد الإيمان وتنقد من يفعل ذلك فالله لا يهدي قوماً إلى الحق كفروا بعد إيمانهم، وبعد ما شهدوا بأن الرسول حق، وبعد ما جاءتهم البيّنات من كتاب الله ومعجزات رسوله.

٧٩ ينظر: التحرير والتنوير، ٢٩/٢٧٤.

٨٠ الرمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ١/٣٨١.

٨١ ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ٢/٤٢٠.

وعند النظر في الآية نجد أن كيف بمعنى النفي أي "لا يهدي الله قوما كفروا"<sup>٨٢</sup>، وقيل بمعنى الجحد،<sup>٨٣</sup> والمعنى هنا هو النفي المصاحب للتوبيخ وهو موضع النقد في الاستفهام، فلا هداية لمن عرف الحق وآمن به ثم انسلخ منه وتحول إلى حربه، إلا أن يتوب ويؤمن بالله، ويتضح النقد فيه من خلال المثال فالرجل إذا قال لخادمه أو أجيره كيف لي أن أكافئك أو أمنحك المكانة وأنت لا تطيع أمري ولا تقوم بما أمرتك به؟ أي لا تنتظر مني أي شيء ما دمت على هذا الحال،<sup>٨٤</sup> وروي عن عكرمة عن ابن عباس أن رجلا من الأنصار ارتد عن الإسلام فلحق أهل الشرك ثم إنه بعد ذلك ندم فأبلغ قومه أن أخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم واسأله هل يقبل الله توبتي إن أنا تبت ورجعت إلى الإسلام؟ فأنزل الله عز وجل كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم.<sup>٨٥</sup> ومن الآيات المشابهة لهذه الآية والمتضمنة للاستفهام الناقد قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨١/٦].

#### الآية الحادية عشر:

﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ [المدرثر: ١٩-٢٠]

روي أن الوليد بن المغيرة سمع القرآن فأعجبه،<sup>٨٦</sup> ودخل إلى أبي بكر الصديق وكاد يسلم، فعاتبه أبو جهل وقال له: إن قريشا قد أبغضتك لمقاربتك أمر محمد، وما يخلصك عندهم إلا أن تقول في كلام محمد قولاً يرضيهم، فافتتن وقال: أفعل ذلك ثم فكر فيما يقول في القرآن فقال: أقول شعر ما هو شعر، أقول كهانة ما هو بكهانة، أقول إنه سحر وإنه قول البشر ليس منزلاً من عند الله فنزلت الآية: فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ، دعاءً عليه وذم، وكرره تأكيداً لذمه وتقبيح حاله،<sup>٨٧</sup> ومعناه فكر ماذا يقول في القرآن

٨٢ فاضل صالح السامرائي، معاني النحو (الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م)، ٤/ ٢٦٠.

٨٣ الشوكاني، فتح القدير، ٤١١/١.

٨٤ عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، نواسخ القرآن، تح: محمد أشرف (المدنية المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ٢٠٠٣م) ١/ ٣٢٦.

٨٥ أحمد بن محمد النحاس، معاني القرآن، تح: محمد علي الصابوني (مكة: جامعة أم القرى، ١٩٨٩م)، ١/ ٤٣٣.

٨٦ وقد روى أن الوليد قال لبني مخزوم: والله لقد سمعت من محمد أنفاً كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، إن له لخلوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو وما يعلى، فقالت قريش: صباً والله الوليد، والله لتصبأن قريش كلهم، فقال أبو جهل: أنا أكفيكموه، فقعده إليه حزينا وكلمه بما أحماه فقام فأتاهم فقال: تزعمون أن محمداً مجنون، فهل رأيتموه يخنق، وتقولون إنه كاهن، فهل رأيتموه قط يتكهن، وتزعمون أنه شاعر، فهل رأيتموه يتعاطى شعراً قط، وتزعمون أنه كذاب، فهل جريتم عليه شيئاً من الكذب، فقالوا في كل ذلك: اللهم لا، ثم قالوا: فما هو؟ ففكر فقال: ما هو إلا ساحر. أما رأيتموه يفرق بين الرجل وأهله وولده ومواليه، وما الذي يقوله إلا سحر يأتريه عن مسيلة وعن أهل بابل، فارتج النادي فرحاً، وتفرقوا معجبين بقوله متعجبين منه ثم نظر في وجوه الناس ثم قطب وجهه، ثم زحف مدبراً، وتشاوس مستكبراً لما خطرت بباله الكلمة الشنعاء، وهم بأن يرمى بها وصف أشكاله التي تشكل بها حتى استنبط ما استنبط، استهزاء به. وقيل: قدر ما يقوله، ثم نظر فيه، ثم عبس لما ضاقت عليه الخيل ولم يدر ما يقول. وقيل: قطب في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أدير عن الحق واستكبر عنه فقال ما قال. الرزخشري، الكشاف، ٤/ ٦٤٧.

٨٧ محمد ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ط١، تحقيق: عبد الله الخالدي، (بيروت، دار الأرقم، ١٤١٦هـ)، ٢/ ٤٢٨.

وقدّر في نفسه ما يقول وهياً فقتل كيف قدّر، تعجيب من تقديره وإصابته فيه، ورميه الغرض الذي كان تطلبه قريش، وقيل ثناء عليه على طريقة الاستهزاء به، أو هي حكاية لما كرروه من قولهم، قتل كيف قدر تهكما بهم وبإعجابهم بتقديره، واستعظامهم لقوله، ومعنى قول القائل: قتله الله ما أشجعه، وأخزاه الله ما أشعره: للإشعار بأنه قد بلغ المبلغ الذي هو حقيق بأن يحسد ويدعو عليه حاسده بذلك، وفي ثم الداخلة على الدعاء، أي ثم قتل كيف قدر دلالة على أن الكرة الثانية أبلغ من الأولى.<sup>٨٨</sup>

ويحتمل أن يكون مقتضاه استحسان منزعه الأول حين أعجبه القرآن، فيكون قوله: قتل لا يراد به الدعاء عليه، وإنما هو كقولهم: قاتل الله فلانا ما أشجعه، يريدون التعجب من حاله واستعظام وصفه، فيقال: قتل كيف قدر حين قال: ليس بشعر، ثم قتل كيف قدر حين قال: ليس بكهانة،<sup>٨٩</sup> وهذا النوع من الاستفهامات الناقدة إنما يذكر عند التعجب والاستعظام، من بعض الأمور التي تأتي على غير العادة، فحين كان المشركون أنفسهم قد أصابهم الشك في أن الوليد بن المغيرة قد أسلم كونه امتدح القرآن في مواضع أخرى وأثنى عليه، فلما كان منه هذا الموقف المعاكس والمضاد لبيّن أنه إنما كان منه عنادا وجحودا ولذلك استحق كل هذا النقد والتوبيخ والوعيد. ومثله قولهم: قاتله الله ما أشجعه، وأخزاه الله ما أشعره.<sup>٩٠</sup>

وفي كلا الحالين فإن المقصد من تلك الاستفهامات هو النقد والتوبيخ في نفس الوقت، إذ كيف لعاقل مثل الوليد أن يقول كهذا القول انتصارا لقومه مع مخالفة هواه وما أفر به عقله ولسانه من مدح القرآن قبل أن يغويه ويستفزه صاحبه أبو جهل.

#### الآية الثانية عشر:

﴿فَأَسَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: ٢٩/١٩]

وهنا في هذه الآية كمثال أخير من هذا البحث نجد أن قوم عيسى يستفهمون ويتساءلون لما أشارت مريم عليها السلام إلى طفلها بأن يكلموه، ويأخذوا منه جوابا لتساؤلاتهم واتهاماتهم التي رموها بها جزافا دون دليل ولا برهان، وهي المعصومة الطاهرة، فكأنهم عندما أشارت إلى الطفل قالوا في أنفسهم: إن استخفافها بنا أشد علينا من فعلتها، ثم قالوا لها على جهة الإنكار والتهكم بها، إن من كان في المهد يُرَبَّى ولا يُكَلِّم،<sup>٩١</sup> كما تقول من كان لا يسمع ولا يعقل فكيف أخاطبه والمعنى كيف

٨٨ الرمحشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ٤/٦٤٧.

٨٩ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢٣/٤٣١.

٩٠ الرازي، مفاتيح الغيب، ٦٠/٧٠٦.

٩١ أبو حيان، البحر المحيط، ٧/٢٥٧.

نكلم صبيا في المهد؟<sup>٩٢</sup> فكأنهم يقولون كيف للطفل الرضيع أن يجيب؟ وذلك مبالغة منهم في الإنكار، وتعجبا من استخفافها بهم، وقوله في المهد خبر من الموصولة، وصبيا حال من اسم الموصول،<sup>٩٣</sup> فكان النقد منهم لمريم الصديقة على وجه سؤال استفهامي كيف نتكلم مع صبي في المهد؟<sup>٩٤</sup> وكون هذا البحث هدفه وغايته هو رصد وتحديد مفهوم النقد من خلال أداة كيف الاستفهامية في القرآن الكريم، فإن هذا المثال الأخير من هذا البحث هو من النقد البشري الموجه من البشر والى البشر من غير الأنبياء، وهذا النوع من النقد من ناحية بلاغية وأدبية هو نوع من تلك الأنواع التي تحدثنا عنها غير أن النقد البشري حين يكون صادرا عن غير الأنبياء في خطابات القرآن الكريم قد يتجاوز معايير النقد وغاياته السامية التي حُددت في تعريفنا له "بالتقييم والتقويم"، فيصبح نوعا من أنواع التجني والاتهام بغير حق.

## الخاتمة

وفي ختام البحث فقد توصل الباحث النتائج التالية:

- الاستفهام الحقيقي بكيف لا يكون من غاياته النقد، بل هو للمعرفة أو الاخبار.
- الاستفهام المجازي بكيف وغيرها من أدوات الاستفهام والتي غرضها الإنكار والتعجب والتوبيخ والتهمك والتهديد والتقريع والعتاب والتذكير والتعظيم والتهويل والتخويف والتسوية والأمر والنهي والتنبية والترغيب، هي استفهامات متضمنة للنقد في معظم حالاتها، وما سواها من أغراض مجازية للاستفهام فقد تتضمن النقد في حالات نادرة فقط.
- أهمية النقد بالأسلوب القرآني في إرشاد المجتمع وتطبيق ضوابطه في حال التعليم والتعامل مع الناس.
- كما أن النقد القرآني يتميز عن نقد البشر ببعض المميزات، حيث أن النقد الصادر عن البشر -من غير الأنبياء- قد يتخلله التجني والاححاف وقد يكون خاليا من العدل والتجرد والموضوعية في كثير من الأحيان. بل قد يفتقر للمصداقية وأمثلة ذلك كثيرة في القرآن الكريم حيث يوردها في خطابات بعض أتباع الأنبياء والرسل الجاحدين والمكذبين برسالات أنبياءهم، وأما ما يميز النقد القرآني عن نقد البشر فنذكر ما يلي:
- صدق الخطاب النقدي القرآني وعدم احتمالية الخطأ أو المحاباة فيه فهو نقد مبني على مرجعية الوحي المعصوم.

٩٢ الحسيني، فتح البيان في مقاصد القرآن، ٨/ ١٥٦.

٩٣ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٦/ ٩٧.

٩٤ عبد الرحمن حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ٢/ ١٠٨؛ محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، ٦/ ٨٨.

- عدالة النقد القرآني في التسوية بين المخاطبين بمعيار البشرية والإنسانية ثم معيار الايمان بالله تعالى واتباع شريعته، دون الاكتراث بمعايير البشر الدنيوية مادية كانت أو اجتماعية أو غيرها.
- موضوعية النقد القرآني حيث يناقش الأفكار والتصورات والسلوكيات العامة ونادرا ما يركز على الأشخاص، كما أنه يدعو لتحرير العقل من قيود التبعية الى فضاء التساؤلات والاستفهامات التي من خلالها يصل العقل الى براهين واضحة ومقنعة في مختلف القضايا.
- اتاحة الفرصة لمن وجه له النقد للرد واثبات الأدلة والبراهين المخالفة ان وجدت

### الملاحق

يذكر الباحث في هذا الجدول جميع الآيات القرآنية التي وردت فيها كيف الاستفهامية -من دون تكرار المتشابه- ونوع الاستفهام فيها وهل هو متضمن للنقد أم لا، مع ذكر السبب كما يلي:

م	(الآية، واسم السورة، ورقم الآية)	نوع الاستفهام	السبب
---	----------------------------------	---------------	-------

م	الآية واسم السورة ورقم الآية	نوع الاستفهام	السبب
١	﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ مُمِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]	نقد	الاستنكار
٢	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠]	ليس بنقد	استفهام حقيقي
٣	﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٥٩]	ليس بنقد	غير استفهامية
٤	﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٦]	ليس بنقد	غير استفهامية



الاستفهام الناقد في القرآن الكريم: كيف الاستفهامية أنموذجا

غير استفهامية	ليس بنقد	﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]	٥
التحذير	نقد	﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]	٦
التنبيه	ليس بنقد	﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوَاءَ آخِيَةٍ﴾ [المائدة: ٣١]	٧
استنكار	نقد	﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: ٢١]	٨
التعجب	نقد	﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٤١]	٩
الاستنكار	نقد	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَكَمْ بِهِ إِمَّا مُبِينًا﴾ [النساء: ٥٠]	١٠
التعجب	نقد	﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصْبَبْتُمْ مِصْبِيحًا بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيَهُمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَجْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾ [النساء: ٦٢]	١١
الاستبعاد	نقد	﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعَدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: ٨٦]	١٢
الاستبعاد	نقد	﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ﴾ [آل عمران: ١٠١]	١٣
الاستنكار	نقد	﴿وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ تَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٤٣]	١٤
الاستنكار	نقد	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ تُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: ٧٥]	١٥
التعجب	نقد	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِقُونَ﴾ [الأنعام: ٤٦]	١٦
ترجي	ليس بنقد	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٦٥]	١٧

التحذير	نقد	﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ﴾ [الأنعام: ١١]	١٨
الاستنكار	نقد	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ٢٤]	١٩
الانكار	نقد	﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: ٨١]	٢٠
التهديد	نقد	﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٤]	٢١
التهديد	نقد	﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَفَرْتُمْ وَأَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ٨٦]	٢٢
التحذير	نقد	﴿فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٣]	٢٣
التحذير	نقد	﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس: ٣٩]	٢٤
التحذير	نقد	﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [يوسف: ١٠٩]	٢٥
حقيقي	ليست بنقد	﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩]	٢٦
حقيقي	ليست بنقد	﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَ فِي الْأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]	٢٧
الانكار والاستبعاد	نقد	﴿فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَأَ عَلَىٰ قَوْمٍ كُفْرِينَ﴾ [الأعراف: ٩٣]	٢٨
الاستبعاد	نقد	﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [التوبة: ٧]	٢٩
الاستنكار	نقد	﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْفُقُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا دِمَّةَ﴾ [التوبة: ٨]	٣٠

الاستفهام الناقد في القرآن الكريم: كيف الاستفهامية أنموذجا

الاستنكار	نقد	﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَىٰ الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥]	٣١
التهديد	نقد	﴿وَلَقَدْ أَسْتَهْرَيْتُ بُرْسُلَ مَنْ قَبْلِكَ فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ [الرعد: ٣٢]	٣٢
الاحبار	ليست بنقد	﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤]	٣٣
التحذير	نقد	﴿وَسَكَنْتُمْ فِي مَسْكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ﴾ [إبراهيم: ٤٥]	٣٤
الاحبار	ليست بنقد	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٢١]	٣٥
الاحبار	ليست بنقد	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥]	٣٦
الاحبار	ليست بنقد	﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ. إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [العنكبوت: ١٩]	٣٧
الاحبار	ليست بنقد	﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَبَّيْنَاهَا﴾ [ق: ٦]	٣٨
التعجب	نقد	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٨]	٤٠
التعجب	نقد	﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ [الكهف: ٦٨]	٣٩
الاستنكار	نقد	﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْأَمَّةِ صَبِيًا﴾ [مريم: ٢٩]	٤١
التهديد	نقد	﴿فَأَمْلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾ [الحج: ٤٤]	٤٢
التحذير	نقد	﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام: ٦٨]	٤٣

		﴿الْمُفْسِدِينَ﴾ [النمل: ١٤]	
التحذير	نقد	﴿فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَا دَمَرْتُهُمْ وَتَمُومُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النمل: ٥١]	٤٤
التنبيه	نقد	﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [النمل: ٦٩]	٤٥
التنبيه	نقد	﴿فَأَخَذْتُهُمْ وَخُنُودَهُ. فَتَبَدَّلْنَاهُمْ فِي آلِيَمٍ فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٤٠]	٤٦
الاستنكار	نقد	﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [الصافات: ١٥٤]	٤٧
التحذير	نقد	﴿فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ [غافر: ٥]	٤٨
التحذير	نقد	﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ﴾ [غافر: ٢١]	٤٩
التهديد	نقد	﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبُرَهُمْ﴾ [محمد: ٢٧]	٥٠
التهديد	نقد	﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ [القمر: ١٦] - مكررة ٤ مرات	٥٢
التنبيه	نقد	﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ [الملك: ١٧]	٥١
الإخبار	ليست بنقد	﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ [نوح: ١٥]	٥٢
التحذير	نقد	﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ [المزمل: ١٧]	٥٣
التوبيخ	نقد	﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَرِ﴾ [المدثر: ١٩]	٥٤
استفهام حقيقي	ليست ناقدة	﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠] - عدد أربع مرات كيف	٥٥

الاستفهام الناقد في القرآن الكريم: كيف الاستفهامية أنموذجا

التهديد	نقد	﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ [الفجر: ٦]	٥٦
التهديد	نقد	﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ [الفيل: ١]	٥٧
التحذير	نقد	﴿فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْتَهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ﴾ [آل عمران: ٢٥]	٥٨
الاستبعاد	نقد	﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١]	٥٩
التوبيخ	نقد	﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَا مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: ٢١]	٦٠
استنكار	نقد	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا﴾ [سورة النساء: ٥٠]	٦١
تعجيب	نقد	﴿سَمِحْ﴾ أَنْظُرْ كَيْفَ بُيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظُرْ أَيُّ يَوْمِكُونَ﴾ [المائدة: ٧٥]	٦٢
تهديد	نقد	﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [الأنعام: ١١]	٦٣
تعجيب	نقد	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ صَرُّوا لَكَ الْأَمْثَلُ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٩]	٦٤

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Ali Mohammed Saleh Mghadi

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

قائمة المراجع

القرآن الكريم

ابن الأثير، أبو السعادات مجد الدين. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، *نواسخ القرآن*. تحقيق: محمد أشرف علي. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط٢، ٢٠٠٣م.

ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة. *أمالي بن الشجري*. تحقيق: محمود محمد الطناحي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٩١م.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. *التحرير والتنوير*. تونس: دار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م.

القرطبي، أبو عبد الله احمد بن محمد. *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٩م

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط٣، ١٩٩٣م.

أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى. *إرشاد العقل السليم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي. د.ت.

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى. *زهرة التفاسير*. بيروت: دار الفكر العربي للنشر، ٢٠٠٠م.

الأصبهاني، إسماعيل. *الترغيب والترهيب*. القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٩٩٣م.

الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. القاهرة: دار الريان للتراث، ط٣، ١٩٨٧م

السيوطي، جلال الدين. *نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار*. السعودية: جامعة أم القرى في ثلاث رسائل دكتوراه، ٢٠٠٥م

الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي. *البحر المحيط في التفسير*. تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٩م.

## الاستفهام الناقد في القرآن الكريم: كيف الاستفهامية أنموذجا

- الثعلبي، أحمد بن محمد. *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠٢م).
- البعوي، أبو محمد. *معالم التنزيل*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- حسنة، عمر عبيد. *مقدمة كتاب التفكير الموضوعي في الإسلام*. فؤاد البنا. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ٢٠١٠م.
- الحسيني، محمد رشيد رضا. *تفسير المنار*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- الحسيني، محمد صديق خان. *فتح البيان في مقاصد القرآن*. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٢م.
- الخرائط، أحمد بن محمد. *المجتبى من مشكل إعراب القرآن*. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ٢٠٠٥م.
- درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى. *إعراب القرآن وبيانه*. حمص - سورية: دار الإرشاد للشؤون الجامعية، ط ٤، ١٩٩٤م.
- الرازي، أبو عبد الله محمد. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٩٩٩م.
- الزجاج، إبراهيم بن السري. *معاني القرآن وإعرابه*. تحقيق: عبد الجليل شلبي. بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٩٨٨م.
- سامان، عمر فوزي. *إساءة استعمال حق النقد*. القاهرة: دار الكتب القانونية، ٢٠٠٩م.
- السامرائي، فاضل صالح. *معاني النحو*. الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٠م.
- السمرقندي، نصر بن محمد. *بحر العلوم*، تحقيق: محمود مطرجي. بيروت: دار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٢م.
- السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار. *تفسير السمعاني*. تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. الرياض: دار الوطن، ط ١، ١٩٩٧م.
- السيوطي، جلال الدين. *الإتقان في علوم القرآن*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.
- الشوكاني، محمد بن علي. *فتح القدير*. دمشق: دار ابن كثير، ط ١، ١٩٩٣م.

- صالح، بهجت عبد الواحد. *الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل*. عمان الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٩٨ م.
- الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*. تحقيق: محمود محمد شاكر. مكة المكرمة: دار التربية والتراث، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- أبو سعيد، عبد الله البضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق: محمد المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨ هـ.
- الطيب، عبد الله بن الطيب بن عبد الله. *المرشد إلى فهم أشعار العرب*. الكويت: دار الآثار الإسلامية، ط ٢، ١٩٨٩ م.
- عوني، حامد. *المنهاج الواضح للبلاغة*. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، ١٩٩٩ م.
- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود. *تأويلات أهل السنة*. تحقيق: مجدي باسلوم. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية ط ١، ٢٠٠٥ م.
- مالك بن أنس. *الموطأ*. دمشق: دار القلم، ط ١، ١٩٩٢ م.
- مجمع اللغة العربية. *المعجم الوسيط*. مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط ٤، ٢٠٠٣ م.
- محمود، عبد الكريم. *أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم - غرضه وإعرابه*. دمشق: مكتبة الغزالي، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- الميداني، عبد الرحمن حنكه. *البلاغة العربية*. دمشق: دار القلم، ط ١، ١٩٩٦ م.
- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل. *إعراب القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- النحاس، أحمد بن محمد. *معاني القرآن*. تحقيق: محمد علي الصابوني. مكة: جامعة أم القرى، ط ١، ١٩٨٩ م.
- أبو القاسم، محمد ابن جزي، *التسهيل لعلوم التنزيل*، تحقيق: عبد الله الخالدي، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط ١، ١٤١٦ هـ.
- النسفي، عمر بن محمد بن أحمد. *التيسير في التفسير*. تحقيق: ماهر أديب حبوش وآخرون. إسطنبول تركيا: دار اللباب للدراسات، ط ١، ٢٠١٩ م.



## الاستفهام الناقد في القرآن الكريم: كيف الاستفهامية أنموذجا

الحميري، نشوان، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين العمري وآخرون، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ١، ١٩٩٩م

النيسابوري، علي بن أحمد بن محمد. التفسير البسيط. الرياض: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٩م.

### المراجع/Kaynakça

- el-Kur'ânü'l-Kerîm  
'Avnî, Hâmid. el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâga. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Baskı, 1999.  
Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa. İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühü. Humus: Dâru'l-İrşâd li'ş-Şüüni'l-Câmi'iyye, 4. Baskı, 1994.  
Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. Zehrâtü't-tefâsîr, Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî li'n-Neşr, 2000.  
Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. İrşâdü'l-'akli's-selîm, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ty.  
Endelûsî, Ebu Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî el-. el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1999.  
Harrât, Ahmed b. Muhammed el-. el-Müctebâ min müşkili i'râbi'l-Kur'ân. Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd li Tıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şer'if, 2005.  
Hasene, 'Umar 'Ubeyd. Mukaddimetü kitâbi't-tefkîri'l-mevdû'î fi'l-İslâm li Fuâd el-Bennâ. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüüni'l-İslâmiyye, 1. Baskı, 2010.  
Huseynî, Muhammed Reşîd Rızâ el-. Tefsîru'l-Menâr. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kütüb, 1990.  
Huseynî, Muhammed Sıddîk Hân el-. Fethu'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'ân. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992.  
İsbahânî, İsmâ'îl el-. et-Tergîb ve't-terhîb. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1. Baskı, 1993.  
İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. et-Tahrîr ve't-Tenvîr. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.  
İbn 'Atiyye, 'Abdülhakk b. Gâlib b. 'Abdurrahmân. el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz. Thk. 'Abdüsselâm 'Abdüşşâfi. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, 2001.  
İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. Lisânü'l-'Arab. Beyrût: Dâru Sâdir, 3. Baskı, 1993.  
İbnü'l-Cevzî, 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed. Nevâsihu'l-Kur'ân. Thk. Muhammed Eşref 'Alî. Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2003.  
İbnü'l-Esîr, Ebu's-Sa'âdât Mecdüddîn. en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs. Beyrût: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1979.  
İbnü'ş-Şecerî, Ebû's-Sa'âdât Hibetullâh b. 'Alî Hamza. Emâli. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım, 1991.  
Mahmûd, Abdülkerîm. Üslûbu'l-istifhâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm - Garaduhu ve i'râbuhu. Dimaşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1. Baskı, 2000.  
Mâlik b. Enes. el-Muvatta. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1992.  
Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. Te'vîlâtü Ehli's-sünne. Thk. Mecdî Bâslûm. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, 2005.  
Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye. el-Mu'cemu'l-Vesîf. Mısır: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, 4. Baskı, 2003.  
Meydânî, Abdurrahmân Habenneke el-. el-Belâgatü'l-'Arabiyye. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1996.  
Nehhâs, Ahmed b. Muhammed en-. Me'âni'l-Kur'ân. Thk. Muhammed 'Alî es-Sâbûnî. Mekke: Câmi'at-ü Ümmi'l-Kurâ, 1. Basım, 1989.  
Nehhâs, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl en-. İ'râbü'l-Kur'ân. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, 2000.  
Nesefî, 'Umar b. Muhammed b. Ahmed en-. et-Teysîr fi't-Tefsîr. Thk. Mâhir Edîb Habûş. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâsât, 1. Baskı, 2019.  
Nisâbü'rî, Alî b. Ahmed b. Muhammed en-. et-Tefsîru'l-Basît. Riyad: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî-Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1. Baskı, 2009.  
Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed er-. Mefâtihu'l-Gayb. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Baskı, 1999.

- Sâlih, Behcet 'Abdülvehid. el-î'râbü'l-Mufasssal li Kitâbillâhi'l-murettel. Ammân: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1998.
- Sâmân, 'Umar Fevzi. İsâetü isti'mâli hakkı'n-nakd. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Kânûniyye, 2009.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih es-. Me'âni'n-nahv. Ammân: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 2000.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. 'Abdilcabbâr es-. Tefsîru's-Sem'ânî. Thk. Yâsir b. İbrâhîm- Ganîm b. 'Abbâs b. Ganîm. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1. Baskı, 1997.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed es-. Bahru'l-'ulûm. Thk. Mahmûd Mataraci, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 2002.
- Suyûtî, Celâlüddîn es-. el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, 1974.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî eş-. Fethu'l-Kadîr. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Baskı, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. Câmî'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, 1. Baskı, 2000.
- Tayyib, Abdullâh b. et-Tayyib b. Abdillâh et-. el-Mürşid ilâ fehmi eş'âri'l-'Arab. Kuveyt: Dâru'l-Âsâri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1989.
- Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî ez-. Me'âni'l-Kur'ân ve î'râbühü. Thk. 'Abdülcelîl Şiblî, Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1988.