ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

e-ISSN: 2587-1854

YIL/YEAR**2024**

Sayı / Issue

56

Haziran/ June

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

e-ISSN: 2587-1854
Issue / Sayı: 56 - Samsun
Haziran/ June 2024

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
e-ISSN: 2587-1854
2024 Sayı: 56

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
e-ISSN: 2587-1854
2024 Issue: 56

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Adına Sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager
Prof. Dr. Recep DEMİR
Dekan / Dean

Baş Editör/Editor in Chief
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye AYDIN BULUT

Alan Editörleri / Field Editors
Öğr. Görevlisi Ahsen YILMAZ
(Temel İslam Bilimleri)
Arş. Gör. Enes ER
(Temel İslam Bilimleri)
Arş. Gör. Ezgi BİLEN
(İslam Tarihi ve Sanatları)
Arş. Gör. Mustafa Sait KAPLAN
(Temel İslam Bilimleri)
Dr. Arş. Gör. Nurullah TURAN
(Felsefe ve Din Bilimleri)
Arş. Gör. Nurhibe Büşra ER
(Felsefe ve Din Bilimleri)
Arş. Gör. Reha ELÇİ
(Temel İslam Bilimleri)
Arş. Gör. Senem ARSLAN
(İslam Tarihi ve Sanatları)

Dil Editörleri / Proof Reading
Öğr. Görevlisi Salih KILIÇ (İngilizce)
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (İngilizce)
Arş. Gör. Recep Demir (Türkçe)

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Ali BOLAT
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Prof. Dr. Celil ABUZAR
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE
Prof. Dr. Metin YASA
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ
Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Prof. Dr. Recep DEMİR
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Doç. Dr. Emine BATTAL
Doç. Dr. Halise Kader ZENGİN
Doç. Dr. İlyas UÇAR
Doç. Dr. Recep GÜN
Doç. Dr. Yaşar AKASLAN
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Sacit KURT
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARTAL
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÇINAR
Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf EMRE

Mizanpaj / Layout
OMÜ Yayın Koordinatörlüğü

Mizanpaj Editörleri/ Layout Editors
Kısmet AYDIN
Özlem TEKİNER
Gülbeyaz BOZKURT

Yayın Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date
Samsun, 30 Haziran/June 2023

Tarandığımız Dizin ve Veri Tabanları

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı
Religion & Philosophy Collection uluslararası alan indeksi,
Atla Religion Database
Academic Search Premier

YAYIN DANIŞMA KURULU /
ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR
Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Prof. Dr. Ahmet KOÇ
Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL
Prof. Dr. Ali BULUT
Prof. Dr. Ali Osman KURT
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Prof. Dr. Ali TOKSARI
Prof. Dr. Ali YILMAZ
Prof. Dr. Bahattin YAMAN
Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN
Prof. Dr. Bilal SAKLAN
Prof. Dr. Burhanettin TATAR
Prof. Dr. Dilaver GÜRER
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM
Prof. Dr. Eyüp BAŞ
Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ
Prof. Dr. Faruk KARACA
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ
Prof. Dr. Gerald R. HAWTING
Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR
Prof. Dr. H. İbrahim BULUT
Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL
Prof. Dr. Halil APAYDIN
Prof. Dr. Harun YILDIZ
Prof. Dr. Hasan AYIK
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ
Prof. Dr. İbrahim IŞITAN
Prof. Dr. İsmail YİĞİT
Prof. Dr. İsmet ERSÖZ
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK
Prof. Dr. Kadir GÜRLER
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ
Prof. Dr. Kemal YILDIZ
Prof. Dr. Kerim BULADI
Prof. Dr. Latif TOKAT
Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ
Prof. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN
Prof. Dr. M. Münir ATALAR
Prof. Dr. Mahmut AYDIN
Prof. Dr. Mehmet ATALAY
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR
Prof. Dr. Michel REEBER
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
Prof. Dr. Musa YILDIZ
Prof. Dr. Mustafa ALICI
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR
Prof. Dr. Mustafa BIYIK
Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU
Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ
Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR
Prof. Dr. Niyazi USTA
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ
Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
Prof. Dr. Ramazan AYVALI
Prof. Dr. Remzi KAYA
Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN;
Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ
Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL
Prof. Dr. Selahattin POLAT
Prof. Dr. Selim EREN
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ
Prof. Dr. Şevket TOPAL
Prof. Dr. Şevket YAVUZ
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Prof. Dr. Üzeyir OK
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK
Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT
Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL
Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR
Doç. Dr. Kemal ÖZKURT
Doç. Dr. Kenan AYAR
Doç. Dr. Macid YILMAZ
Doç. Dr. Süleyman TURAN
Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi M. Kâmil YAŞAROĞLU

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD);
Yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Adress
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN
Tel: 0362 457 60 84 **Fax:** 0362 457 60 83
e-mail: ilahiyat.dergi@omu.edu.tr **web:** http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makalesi/Research Article

Kıyâmet Alâmetlerine Mu'tezilî Bakış-Zemahşerî Örneği- **1-22**
Mu'tazila's View on the Signs of Apocalypse-The Example of Zamakhshari-
Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ

في القرآن الكريم الإعجاز البياني في نفي الخوف والحزن عن المؤمنين **23-38**
Kur'ân-ı Kerim'de Mü'minlerden Korku ve Üzüntüyü Nefyetmenin Beyânî İ'câzı
Prof. Dr. Abdulbaki GÜNEŞ, Doktora Öğrencisi Abdurrahman ELHACHASAN

Hanefî Doktrininde İhtiyatın Mahiyetive Keyfiyeti **39-65**
The Nature and Arbitrariness of Discretion in Hanafi Doctrine
Doktora Öğrencisi Canan KÖSETÜRK BAŞ

İslam Hukukunda Reşit Kızın Veliden İzinsiz Nikahlanma Yetkisi Bağlamında Üniversiteli Kız Öğrencilerin Evliliğinin Değerlendirilmesi **67-95**
Evaluation of the Marriage of Female University Students in the Context of the Authority of Girls at the Age of Majority to Marry Without Parental Consent in Islamic Law
Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR

Gıpta Duygusunun Bireyin Kişisel ve Dinî Hayatındaki Rolüne Dair Nitel Bir Araştırma **97-125**
A Qualitative Research on the Role of Benign Envy in the Personal and Religious Life of the Individual
Dr. Arş. Gör. Esra İRK, Arş. Gör. Sümeyra SARI BEYATLI, Prof. Dr. İbrahim GÜRSES

Tokat Şehir Merkezinde Yer Alan Camilerde Baldaken Planlı Şadırvanlar **127-153**
Baldachin Planned Fountains in the Mosques Located in Tokat City Center
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz SARI

Ebu'l-Kâsım Eş-Şâbbî'nin "Ey Gece" Adlı Şiiri Üzerine Eleştirel Ve Edebi Bir İnceleme **155-184**
"O Night" Poem by Abu Al-Qasim Al-Shabi: A Literary and Critical Study
Yüksek Lisans Öğrencisi Alparslan YENER, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Derviş MÜEZZİN

Prososyal Davranışların Etik Temellendirmesi: 6 Şubat Depremleri Sonrası Kurtarma Çalışmalarına Katılan Maden İşçileri Üzerine Nitel Bir İnceleme **185-212**
Ethical Justification of Prosocial Behaviors: A Qualitative Study of Mine Workers Who Participated in Rescue Operations Following The 6 February Earthquakes
Doktora Öğrencisi Feyza KARAAHMETOĞLU, Prof. Dr. Hasan MEYDAN

أثر اختلاف القراءات والوقف والابتداء على تنوع المعاني في قصة سُليمان في سورةِ النّمل **213-232**
The Impact of Variations in Recitations, Pauses, and Commencements on the Diversity of Meanings in the Story of Solomon in Surah An-Naml
Dr. Öğr. Üyesi Israa Mahmood EID

Günümüzde Arap Dilinde Görülen Bazı Yaygın Dil Hataları **233-267**
Common Linguistic Errors Observed in Contemporary Arabic Language Usage
Dr. Öğr. Üyesi Alaaddin ŞÜKÜR

İbnü'n-Nefis'in Nübüvvet Anlayışı **269-289**
Ibn al-Nafīs' Understanding of Prophethood
Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT

Nil'in Tanrı Kralları **291-296**
God Kings of The Nile
Yüksek Lisans Öğrencisi Mercan Buse NAKİBOĞLU

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 1-22

Kıyâmet Alâmetlerine Mu'tezilî Bakış -Zemahşerî Örneği-

Mu'tazila's View on the Signs of Apocalypse -The Example of Zamakhshari-

Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ[1]

[1]İlahiyat Fakültesi, Trabzon Üniversitesi, Trabzon
· **zbirinci@trabzon.edu.tr** · ORCID > 0000-0002-0397-8130

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 15 Ocak/January 2024
Kabul Tarihi/Accepted: 15 Nisan/April 2024
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 1-22

Atıf/Cite as: Birinci, Z. "Kıyâmet Alâmetlerine Mu'tezilî Bakış-Zemahşerî Örneği-" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 1-22.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1420379

KIYÂMET ALÂMETLERİNE MU'TEZİLÎ BAKIŞ -ZEMAHŞERÎ ÖRNEĞİ-

ÖZ

Klasik dönem Sünnî kelâm eserlerinde çok fazla yer verilmeyen meselelerden olan kıyâmet alâmetleri, özellikle son devirlerde daha çok tartışılmış ve konuyla ilgili farklı görüşler benimsenmiştir. Tartışmalar daha ziyade kıyâmetin kopmasına yakın bir zaman önce gerçekleşeceği ifade edilen büyük alâmetler etrafında cereyan etmiştir. Bu bağlamda bu alâmetleri bir inanç meselesi olarak görenler olduğu gibi bu kategoride görmeyenler de olmuştur. Bu makale, farklı fikirlere ve soru işaretlerine konu olan bu mevzuyu Mu'tezile açısından incelemeyi hedeflemiştir. Bunun için Mu'tezile içinde konu hakkında nispeten daha çok mâlûmat veren Zemahşerî'nin fikirleri üzerinde durulmuştur. Nitekim literatürde Mu'tezile'nin ve Zemahşerî'nin bu konuya ilişkin görüşlerini müstakil ve detaylı olarak ele alan bir araştırma olmadığı görülmüştür. Makalenin amacı kıyâmet alâmetleri hakkında Zemahşerî'nin görüşlerini tespit etmek ve buradan hareketle Mu'tezile'nin konuya yaklaşımıyla ilgili bir fikir edinebilmektir. Çalışmada döküman analizi metodu kullanılarak Zemahşerî'nin Keşşâf adlı eseri incelenmiştir. Ayrıca el-Minhâc ve Esâsü'l-Belâğa eserlerine müracaat edilmiştir. Zemahşerî'nin Keşşâf isimli eserinde çoğunlukla rivayetleri dikkate almak suretiyle kıyâmet alâmetlerini kabul ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Zemahşerî, Kıyâmet Alâmetleri, el-Keşşâf

❋❋❋

MU'TAZILA'S VIEW ON THE SIGNS OF APOCALYPSE -THE EXAMPLE OF ZAMAKHSHARI-

ABSTRACT

The subject of signs of apocalypse was not given much place in the Sunni theological works of the classical period. The subject of signs of the apocalypse has been discussed more in recent times and different views have been adopted on the subject. The discussions mostly have took place around the great signs of the apocalypse. There are those who see the great signs of the apocalypse as a matter of faith, but there are also those who do not accept them as a matter of faith. This article aims to examine this issue, which is the subject of different ideas and question marks, from the perspective of Mu'tazila. For this reason, the ideas of Zamakhshari, who gave relatively more information on the subject among

https://doi.org/10.17120/omuifd.1420379

Mu'tazila, were emphasized. As a matter of fact, it has been seen that there is no research in the literature that deals with the views of Mu'tazila and Zamakhshari on this subject independently and in detail. The aim of the article is to determine Zamakhshari's views on the signs of the apocalypse. Moreover, it is to get an idea about Mu'tazila's approach to the subject. Document analysis method was used in the study. Zamakhshari's work called al-Kashshaf was examined. Additionally, his works named al-Minhaj and Asas al-Balaga were consulted. It has been seen that Zamahshari, in his work called al-Kashshaf, mostly took the narrations into consideration and accepted the signs of the apocalypse.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Signs of Apocalypse, al-Zamakhshari, al-Kashshaf

❋❋❋

GİRİŞ

Kıyâmet alâmetleri konusu başlangıçta çokça tartışılan kelâmî problemlerden biri değildi. Ehl-i hadîs çizgisinden farklı olarak mütekaddimûn dönemi Sünnî kelâm eserlerinde bu meseleye ya hiç değinilmemekte ya da kıyâmet alâmetlerinin hak olduğunu söyleme ve büyük-küçük bazı kıyâmet alâmetlerini sıralama şeklinde sınırlı ifadelere yer verilmekteydi. Bunun ötesinde bu konu müstakil başlıklar altında incelenen veya münhasıran teliflerin yapıldığı bir mesele değildi. Müteahhirûn devir Sünnî kelâm kitaplarında da durumun bundan çok farklı olmadığı söylenebilir. Kıyâmet alâmetleri mevzuunun bilhassa yakın dönemde ve günümüzde daha genişçe ele alındığı görülmektedir. Bu çerçevede yakın dönem ve günümüz kelâm literatürü içinde kıyâmet alâmetleri ya sistematik kitaplarda bir bölüm olarak ele alınmakta yahut da konuyla ilgili müstakil eserler yazılmaktadır.[1] Bu makalede kıyâmet alâmetleri konusuna Mu'tezile mezhebinin bakışı üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Ele aldığımız konuya giriş yapmak ve meseleyi daha anlaşılır kılmak üzere öncelikle kavramsal çerçeve üzerinde durmak faydalı olacaktır. Buna göre kıyâm kökünden türeyen kıyâmet sözcüğü; kişinin dirilip mezarından kalkması ve yüce Allah'ın huzurunda durması mânasına geldiği gibi bu hadisenin başlangıcını oluş-

[1] Genel mahiyette kıyâmet alâmetleri hakkında yapılan yakın devir ve modern çalışmalara örnek olarak bk. Ebü'l-Avn Şemseddin es-Seffârînî, Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye ve sevâtı'ü'l-esrâri'l-eseriyye (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/65-157; Muhammed Selâme Cebr, Eşrâtu's-sâ'a ve esrâruhâ (Kahire: Dârü's-Selâm, 1993), 1-143; Muhammed b. Resûl el-Berzencî, el-İşâ'a li eşrâtı's-sâ'a, nşr. Muhammed Zekeriyyâ el-Kandehlevî (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2005), 4-188; Fehmi Soğukoğlu, "Cibrîl Hadisinde Geçen Kıyâmet Alâmetlerinin Yeniden Değerlendirilmesi", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (2018), 120-132; İlyas Çelebi, Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler (İstanbul: Kitabevi, 2000), 58-189; Mustafa Akman, "Kelâm Perspektifinden Kıyâmet Alâmetlerinin Mahiyeti", Journal of Islamic Research 32/1 (2021), 190-211.

turan kozmik değişikliğin gerçekleşmesi anlamına da gelmektedir[2] Sûra ilk üfürüşle başlayacak olan kozmik değişikliği ifade eden kıyâmet esnasında çok dehşet verici olaylar yaşanacak ve yeryüzündeki düzen altüst olacaktır.[3]

Âyetlerde dünyanın düzenini bozan kıyâmetin gerçekleşme zamanı, "es-sâa" sözcüğüyle ifade edilmektedir. Kur'an'da kıyâmetin ne zaman kopacağına dair bir bilgi verilmemekte ve onun vaktini sadece Allah'ın bildiği dile getirilmektedir.[4] Ayrıca kıyâmetin ansızın gerçekleşeceği buyurulmaktadır.[5] Diğer taraftan dinî kaynaklarda kıyâmetin kopmasından önce gerçekleşecek olan ve kıyâmetin yaklaştığını gösteren işaretlerden bahsedilmekte ve bunlara kıyâmet alâmetleri denilmektedir. Kıyâmet alâmetleri anlamındaki "eşrâtü's-sâa" tabiri,[6] Kur'an'da doğrudan zikredilmemektedir. Bir yerde "eşrât" kelimesine "sâat"in yerini tutan "hâ" zamiri eklenmesi suretiyle bu tabir zikredilmiş olmakta ve kıyâmet alâmetlerinin ortaya çıktığı belirtilmektedir.[7] Kıyâmet alâmetleri hadislerde eşrâtü's-sâa ve emârâtü's-sâa gibi ifadelerle[8] anılmaktadır.[9]

Kur'ân-ı Kerîm'de kıyâmet alâmetlerinin geldiği söylenmekte fakat bunun hakkında detaylı mâlûmat verilmemektedir. Kıyâmet alâmetleriyle alakalı geniş bilgiye hadislerde yer verilmektedir. Hadis rivayetlerinde kıyâmet alâmetleri olarak nakledilen olayların bazıları şöyledir: İlmin kaldırılması, cehaletin kök salması, zinanın alenen yapılması, kadınların çoğalıp erkeklerin azalması, zenginliğin artması ve zekât verilecek kimsenin bulunamaması, insanların bina yapmada yarış etmesi, adam öldürmenin ve fitnenin çoğalması, zelzelelerin artması, insanların

[2] Ebü'l-Kasım el-Hüseyin er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân A. ed-Dâvudî (Dımaşk: Dârü'ş-Şâmiyye, 1412), "kvm", 691; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1414), "kvm", 12/506; Bekir Topaloğlu, "Kıyâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/516.

[3] Bk. Tâhâ 20/105-107; el-Hac 22/1-2; el-Mü'min 40/18; el-Vâkıa 56/1-6; en-Nebe' 78/19-20; el-Karia 101/ 1-5.

[4] Bk. Fussılet 41/47; ez-Zuhruf 43/85; en-Nâziât 79/42.

[5] Bk. el-En'âm 6/31; el-A'râf 7/187; Yûsuf 12/107.

[6] Zemahşerî *Esâsü'l-belâğa* adlı kitabında "eşrât" sözcüğüne "başlangıç alâmeti" anlamı vermekte, her şeyin başlangıcının alâmetleri olduğunu belirtmekte ve buna "eşrâtü's-sâa" tabirini örnek vermektedir. Buna göre Zemahşerî açısından "eşrâtü's-sâa" kıyâmetin başlangıç alâmetleri anlamına gelmektedir. Bk. Ebü'l-Kasım Mahmûd ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil A. es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/502. "Eşrâtu's-sâa" tabiri hakkında bilgi için ayr. bk. Mehmet Şaşa, "Niyazi Mısrî'nin Perspektifinden Kıyamet Alametleri", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu 17-19 Kasım 2017 Malatya*, ed. Nusret Akpolat vd. (Ankara: TDV, 2018), 1/585-586.

[7] Bk. Muhammed 47/18.

[8] Bk. Buhârî, "İman", 37; "Menâkıbü'l-ensâr", 51; Müslim, "İman", 5-7; Ahmed b. Hanbel, 1421/2001, 1/435.

[9] Bk. Kemâlüddîn Ahmed el-Hanefî el-Beyâzî, İşârâtü'l-merâm *min 'ibârâti'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk (Kahire: Mustafa el-Halebî, 1949), 67; Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecek*, 62, 66-68; Galip Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006), 183-184; Yusuf Şevki Yavuz, "Kıyâmet Alâmetleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/522.

kabirlere gidip ölmüş kimselerin yerinde olmak istemeleri.[10] Bazı hadis rivayetlerinde birtakım alâmetler meydana gelmeden kıyâmetin kopmayacağı ifade edilmekte ve bu alâmetler şu şekilde zikredilmektedir: Duman, deccâl, dâbbe, güneşin batıdan doğması, nüzûl-i Îsâ, Ye'cûc ile Me'cûc, üç yer batması ve Yemen'de ortaya çıkıp insanları mahşer yerine sevk eden bir yangın.[11]

Hadis rivayetlerinde zikredilen alâmetler, âlimler tarafından çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Bu bağlamda genellikle kıyâmet alâmetleri uzak, orta ve yakın alâmetler olmak üzere üçe;[12] ahlâkî ve fizîkî olmak üzere ikiye;[13] küçük ve büyük alâmetler olmak üzere ikiye[14] ayrılmıştır.[15] Tartışmaya konu olan asıl alâmetler, kıyâmetin kopmasına yakın bir zamanda meydana geleceğine inanılan olağanüstü olaylar ve kozmik değişimler mânasındaki büyük alâmetlerdir. Bunlar da deccâlin çıkışı, mehdînin zuhur etmesi, Hz. Îsâ'nın nüzûlü, Ye'cûc'le Me'cûc'un ortaya çıkması, gökten dumanın inmesi, Hicaz'da büyük bir ateşin çıkması ve yerden dâbbenin çıkmasıdır.[16]

Deccâlin çıkışı, mehdînin zuhuru ve nüzûl-i Îsâ'nın kıyâmetin büyük alâmetlerinden olduğu hakkındaki bilgiler, hadis rivayetlerine dayanmaktadır. Ye'cûc ve Me'cûc, duman, dâbbetü'l-arz ve ayın yarılması hususları, hadislerde geçtiği gibi Kur'ân'da da geçmektedir. Fakat hadis rivayetlerinin aksine, bu olaylar âyetlerde doğrudan kıyâmet alâmetleri olarak isimlendirilmemektedir. Bu gibi nedenlerle hangi olayların kıyâmet alâmeti olduğu, kıyâmet alâmetlerinin mahiyetleri, gerçekleşme sıraları ve ortaya çıkış zamanları gibi konularda ilim adamları arasında farklı fikirler bulunmaktadır.[17] Kıyâmetin kopmasından önce onun yaklaştığına işaret eden bazı alâmetlerin mevcudiyetini kabul edenler çoğunluktadır, ancak bu tür büyük alâmetler hakkında bazı çekinceler ileri sürenler de vardır. Bu çerçevede kıyâmet alâmetlerini bir inanç meselesi olarak görenler olduğu gibi mevzuya farklı yaklaşım sergileyenler de bulunmaktadır.[18]

[10] Bk. Buhârî, "Fiten", 25; "Hudûd", 20; "İlim", 21; "Nikâh", 110; "Zekât", 9; Müslim, "Fiten", 17, 53; "İlim", 8; "Zekât", 61.

[11] Bk. Müslim, "Fiten", 39-40; İbn Mâce, "Fiten", 28.

[12] İsfahânî, *el-Müfredât*, 435; Berzencî, *el-İşâ'a*, 27, 31, 143, 175.

[13] Muhammed Ahmed Abdülkadir, *Akîdetü'l-ba's ve'l-âhire fi'l-fikri'l-İslâmî* (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1986), 50-64.

[14] Cebr, *Eşrâtu's-sâ'a*, (Kahire: Dârü's-Selâm, 9-20; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm Ehl-i Sünnet İtikadı* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 325-326.

[15] Kıyâmet alâmetlerinin tasnifi hakkında ayr. bk. Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecek*, 68-69.

[16] Yavuz, "Kıyâmet Alâmetleri", 25/522-523.

[17] Bk. Muhammed es-Seffârînî, *Ahvâlü yevmi'l-kıyâme ve 'alâmâtühe'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986), 15-117; Cebr, *Eşrâtu's-sâ'a*, 20, 97; Berzencî, *el-İşâ'a*, 175-334; Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecek*, 71-79, 91-95; Ahmet Emin Seyhan, *Hadislerde Kıyâmet Alâmetleri (Envâru'l-Âşikîn Örneğinde)* (Isparta: Tuğra Ofset, 2006), 123, 141, 146, 165-172; Yavuz, "Kıyâmet Alâmetleri", 25/522-523.

[18] Bk. Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, haz. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr, *Şerhu'l-Akaid* (Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî, 2007), 200; Ali b. Muhammed el-Karî, *Dav'ul meâlî Şerhu Bed'il-emâlî*,

Bu çalışmada kıyâmet alâmetleri Mu‘tezile perspektifinden incelenecektir. Bilindiği üzere Mu‘tezile’ye ait eserlerin büyük çoğunluğu günümüze ulaşmamıştır. Ulaşabilenler içerisinde de kıyâmet alâmetlerini müstakil olarak inceleyen bir eser bilinmemektedir. Günümüze eseri intikal eden Mu‘tezilî âlimler içinde kıyâmet alâmetleri hakkında diğerlerine nispeten daha çok yönlü bilgi edinilebilen ilim adamı Zemahşerî’dir (ö. 538/1144). Bu nedenle bu makalede, Mu‘tezile’de kıyâmet alâmetleri konusu, Zemahşerî özelinde ele alınacaktır. Makalenin amacı Zemahşerî’nin kıyâmet alâmetleri hakkındaki görüşlerini tespit edebilmek ve buradan yola çıkarak Mu‘tezile’nin bu meseleye bakış açısı hakkında bir fikir edinebilmektir. Bu çalışmanın özellikle büyük kıyâmet alâmetleri hakkında zihinlerde oluşabilecek soru işaretlerine ve itirazlara çözüm arayışının bir parçasını teşkil etmesi açısından önem taşıdığı ifade edilebilir.

Yaptığımız literatür taraması neticesinde Mu‘tezile’yi bu açıdan münhasıran ve detaylı biçimde ele alan bir çalışma tespit edilememiştir. 2010 yılında hazırlanan “Müslüman Kelamında Kıyâmet Alâmetleri” başlıklı bir yüksek lisans tezinde “Mu’tezile’ye Göre Kıyâmet Alâmetleri” şeklinde bir alt başlık açılmış ve konuyla ilgili yaklaşık bir sayfalık mâlûmat verilmiştir. Ağırlıklı olarak Zemahşerî’nin düşüncelerine değinilmiş ve Mu‘tezile hakkında tashihi gereken genel bazı sonuçlar ortaya konulmuştur.[19]

Makalede sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden döküman analizi metodu kullanılmıştır. Bu bağlamda Zemahşerî’nin *Keşşâf* isimli eseri taranarak, kıyâmet alâmetleriyle ilgili veriler toplanmıştır. Ayrıca aynı müellifin *el-Minhâc* ve *Esâsü’l-belâğa* adlı eserlerindeki konuyla ilgili bilgilerden de faydalanılmıştır. Zemahşerî haricinde kıyâmet alâmetlerine dair düşüncelerine ulaşabildiğimiz diğer Mu‘tezilî âlimlerin görüşlerine de yer verilmiş ve bu düşünceler birbiriyle karşılaştırılmıştır. Böylece Mu‘tezile mezhebinin kıyâmet alâmetlerine bakışı hakkında daha isabetli bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

1. ZEMAHŞERÎNİN KIYÂMET KONUSUNA YAKLAŞIMI

1.1 Kıyâmetin Vaktinin Belirsiz Olması

Birçok âyette kıyâmetin ne zaman kopacağını sadece Allah’ın bildiği haber verilmektedir. Cibrîl hadisi gibi meşhur bazı haberlerle de bu husus teyit edilmek-

thk. Haldûn Ali Zeynüddîn (Dımeşk: Dârü’l-Beyrûtî, 2011), 99-101, Abdüllatîf el-Harpûtî, *Tenkihu’l-kelâm fî akaidi ehli’l-İslâm* (İstanbul: Necmi İstikbâl Matbaası, 1330), 350-360; Bilmen, *Muvazzah*, 325-330; Türcan, *Kur’an’da Ahiret İnancı*, 191-192.

[19] Bk. Sümeyra Özkan, *Müslüman Kelamında Kıyâmet Alâmetleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 9. Zemahşerî’nin nüzûl-i Îsâ’ya dair görüşleri üzerinde duran yeni bir çalışma için bk. Mikail İpek, “Zemahşerî’nin Keşşaf’ında Nüzûl-i Îsâ Meselesi”, *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*, ed. Ömer Aslan - Hasan Özalp (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023), 2/377-382.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1420379

tedir. Âlimlerin büyük çoğunluğu nezdinde de bu fikir kabul edilmiştir. Ancak bununla örtüşmeyecek şekilde cefr ve ebced hesabı gibi çeşitli yol ve yöntemlerle kıyâmet için bir vakit tayin etme girişiminde bulunanlar ve değişik tahminler yürütenler de olmuştur.[20] Zemahşerî'ye göre kıyâmetin gerçekleşme zamanı hakkındaki bilgi, Allah katındadır. Allah, bu bilgiyi kendisine saklamış ve kendisi haricinde hiç kimseye bildirmemiştir. Bu anlamda mukarreb (yakın kılınan) melekleri ve peygamberleri bile bu bilgiden haberdar etmemiştir[21] Buradan hareketle Zemahşerî açısından sûra üflemekle görevli İsrâfil adlı meleğin bile sadece Allah'tan gelecek olan emri beklediği sonucuna ulaşılabilir. Zemahşerî'nin ifadesine göre Allah, insanların ölüm vaktini gizlediği gibi kıyâmet vaktini de gizlemiştir. Böylece kullarını daha etkili bir şekilde itaate sevk etmeyi ve onları günahlardan caydırmayı murad etmiştir.[22] O halde Zemahşerî açısından kulları kıyâmetten haberdar edip onun vaktini gizli tutmanın, onları daha çok ibadete teşvik etme şeklinde bir faydası mevcuttur.

Zemahşerî'ye göre Allah'ın kıyâmetin vaktini gizlemesi, bununla birlikte kıyâmetin vaki olacağını haber vermesi, O'nun insanlara bir lütfudur.[23] Eğer bu bir lütuf olmasaydı Allah bunu kullarına haber vermezdi.[24] Zemahşerî lütuf terimini, mükellefin sorumlu kılındığı bir hususu gerçekleştirmesinde kendisine fayda sağlayan şey, olarak tanımlamaktadır[25] Bu bağlamda o, kıyâmet hakkındaki bilgilendirmeyi de kulların faydasına olan bir şey, diğer bir ifadeyle Allah'ın bir lütfu olarak değerlendirmektedir. Zemahşerî'nin kıyâmet vaktinin gizlenmesi konusunu lütufla ilişkilendirmesi onun meseleye bir kelâmcı bakış açısıyla yaklaştığını göstermektedir. Ayrıca değil sıradan bir insan, en büyük peygamberlerin hatta meleklerin ve anlaşıldığı kadarıyla kıyâmetin kopmasına vesîle olacak İsrâfil'in dahi kıyametin zamanını bilmediğini söylemesi kayda değer bir düşünce olarak görünmektedir.

---

[20] Bk. Cebr, *Eşrâtu's-sâ'a*, 112-124.

[21] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/1050-1051, 1054-1055. Ayr. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/1008-1009; 5/450-451; 1138-1139; 6/1150-1151.

[22] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/1052-1053.

[23] Lütuf, kelâmî bir terim olarak insanın kendi iradesi ile Allah'a iman etmesini ve günahlardan sakınmasını kolaylaştıran ilâhî bir fiil şeklinde tanımlanmaktadır. Mu'tezile lütfu, Allah'ın bir kimseye amelleri ile hak etmediği bir şeyi vermesidir, diye tarif etmektedir. Bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), "Lutuf", 198; Salih Sabri Yavuz, "Vücûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/135. Lütuf teorisine temel yaklaşımlar hakkında ayr. bk. Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 47-49.

[24] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/279.

[25] Zemahşerî, *Mu'tezile Akaidi Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*, nşr. çev. U. Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 55. Ayr. bk. Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 2/179.

1.2. Kıyâmetin Yakın Olması

Zemahşerî, kıyâmetin kopmasının iyice yaklaştığını ifade etmektedir. Ona göre Kamer sûresinin ilk âyetinde[26] belirtilen kıyâmetin yaklaşması, onun ortaya çıkma vaktinin yaklaşması demektir.[27] Nitekim Nahl sûresinin 77. âyetinde[28] kıyâmetin kopması için verilecek emrin, bir göz kırpma süresi kadar hatta bundan daha da yakın olduğu ifade edilmiştir. Ona göre bu tabir, kıyâmetin iyice yaklaştığını göstermektedir. Nitekim bu ifade, yakında gerçekleşeceği beklenen bir şeyin iyice yaklaşması durumunda kullanılmaktadır. Bununla birlikte kıyâmetin yakın oluşu hakkında, "şayet kıyâmet yakınsa hâlâ neden gerçekleşmedi" türünden itirazlar, vahiy nazil olduğu zamandan beri dile getirilmektedir. Zemahşerî'nin bu tür itirazlara cevap olabilecek nitelikte bazı izahları bulunmaktadır. Bu minvalde o, bahsedilen yakınlığın Allah için olduğunu, insanlar açısından ise bunun uzak olabileceğini söylemektedir. Kendisi bu durumu Allah katında bir günün insanların dünyada saydığı bin yıl gibi olması misaliyle[29] izah etmektedir.[30] O halde insanlar kendi zaman algılarına göre kıyâmetin kopmasını uzakmış gibi zannetseler de esasında ve yüce Allah açısından durum farklı olup kıyâmetin gelişi yakındır.

Bu hususla ilgili başka bir açıklamasında Zemahşerî, her ne kadar kıyâmetin gerçekleşme vakti uzamış olsa da gelecek şeylerin yakın olduğunu, uzak olan şeylerin ise var olduktan sonra tekrar geri dönmeyecek biçimde yok olan şeyler olduğunu söylemektedir. Bu çerçevede o, dünyanın geri kalan ömrünün, geçip giden ömrüne göre daha kısa ve daha az olduğunu söylemektedir[31] Zemahşerî'nin burada hakiki anlamda değil, mecazi mânada bir yakınlıktan söz ettiği ifade edilebilir. Bu anlatım, dünya hayatını yaşayan bir insana -yaşı kaç olursa olsun- ölüm vaktinin yakın sayılması misaline benzemektedir. Zira kişinin yaşadığı ömür geçip gitmiştir, artık geri gelmeyeceğinden dolayı kendisinden uzaklaşmış kabul edilir. Ölüm ise henüz gelmediğinden ama her an gelebileceğinden dolayı kişi için yakın addedilir. Şu hâlde hâlâ gerçekleşmediğinden dolayı insanlar kıyâmetin yakınlığını anlamakta güçlük çekebilseler de ilâhî açıdan yahut mecâzî mâna dikkate alındığında kıyâmetin yakın olduğu sonucuna ulaşılabilecektir. Bu itibarla Zemahşerî'nin bu mevzudaki açıklamalarının dikkate değer olduğu söylenebilir. Ayrıca bu izahlar, "bahsedilen kıyâmet yakınsa neden gerçekleşmiyor" şeklindeki tenkitlere karşı bugün bile kullanılabilecek argümanlar olarak nitelenebilir. Zemahşerî'ye göre kıyâmetin yakın oluşunun bir diğer önemli delili, âhir zamanda gönderileceği vaat edilen Hz. Muhammed'in (s.a.v.) artık gönderilmiş olmasıdır. Bu

[26] "Kıyâmet yaklaştı ve ay yarıldı." (el-Kamer 54/1)

[27] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/278-279. Ayr. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/450-451.

[28] "Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir. Kıyâmet'in kopması ise, göz açıp kapama gibi veya daha az bir zamandan ibarettir. Şüphesiz Allah, her şeye kadirdir." (en-Nahl 16/77)

[29] Bk. el-Hac 22/47.

[30] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/1008-1009.

[31] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/396-397.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1420379

bağlamda Zemahşerî'nin zikrettiğine göre Hz. Peygamber kendisinin, kıyâmete ait ilk esintilerin geldiği bir zaman diliminde gönderildiğini ifade buyurmuştur.[32] Bu çerçevede Zemahşerî'ye göre Hz. Peygamber, nebîler silsilesinin sonudur ve peygamberlerin sonuncusudur. Böyle olunca onun peygamberliği, kıyâmetin hatırlatılmasına yönelik bir ihtardır ve kıyâmetin emarelerinden biridir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu durumu, kıyâmetin yaklaşmasına ve onun için hazırlık yapılmasının gerekliliğine yetecek bir delildir.[33] Onun bu düşünceleri diğer İslâm âlimleri tarafından da paylaşılmakta olup[34] buna dair belirgin bir itiraz göze çarpmamaktadır.

Zemahşerî ayın yarılması hadisesinin de kıyâmetin yaklaştığının emarelerinden biri olduğunu benimsemektedir. Ona göre ayın ikiye bölünmesi Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair delillerden ve gösterdiği parlak mûcizelerden biridir. O, Enes b. Mâlik'ten, İbn Abbâs'tan ve İbn Mes'ûd'dan bu doğrultuda nakledilen rivayetleri, bu görüşüne delil olarak kullanmıştır. Ayın ikiye bölünmesini Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerinden ve kıyâmetin yaklaştığının göstergelerinden biri kabul eden Zemahşerî, bunun aksine ayın henüz yarılmadığı ve kıyâmetin kopacağı gün iki parçaya ayrılacağı düşüncesinde olanlara katılmamaktadır. Ona göre Kamer sûresinin ikinci âyeti,[35] bu iddialara cevap niteliği taşımaktadır[36] Zira âyette inkârcıların mûcize görseler bile yüz çevirdikleri ve gerçekleşen olağanüstü hadiseleri büyü diye niteledikleri ifade edilmektedir. Buradan Zemahşerî'nin, bazı Mu'tezilî kelâmcıların[37] [a]ksine hissî mûcizeleri muhal saymayıp kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, ayın yarılması haricinde hurma kütüğünün inlemesi, çakıl taşlarının tesbihi ve az yiyecekle çok kişinin doyurulması gibi hadiseleri de Hz. Peygamber'in mûciceleri arasında zikretmektedir[38]

1.3. Kıyâmetin Ansızın Gerçekleşmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de kıyâmeti ifade etmek üzere kullanılan tabirlerden biri "saat" sözcüğüdür.[39] Zemahşerî'ye göre kıyâmete saat denilmesinin sebeplerinden biri, kıyâmetin beklenmedik bir anda ve aniden gerçekleşecek olmasıdır.[40]

[32] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/396-397.

[33] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1150-1153.

[34] Bk. Berzencî, *el-İşâ'a*, 31-32.

[35] "Onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve: Eskiden beri devam edegelen bir büyüdür, derler." (el-Kamer 54/2)

[36] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/468-469.

[37] Bir kısım Mu'tezilî kelâmcının hissî mûcizeleri muhal kabul ettiği yönündeki fikirler için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâmda Peygamberlik ve Vahiyle İlgili Kavramsal Çerçeve", *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 384-385.

[38] Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 69.

[39] Bk. el-En'âm 6/40; el-A'râf 7/187; el-Hicr 15/85.

[40] Zemahşerî açısından kıyâmete "saat" ismi verilmesinin bir diğer sebebi, kıyâmetin dünya

Ayrıca Kur'ân'da kıyâmetin gelişi "bağteten" sözcüğüyle ifade edilmektedir.[41] Âyetlerde zikredilen bu ifade de Zemahşerî nazarında kıyâmetin ansızın gerçekleşeceğini beyan etmektedir.[42]

Ona göre kıyâmetin ansızın gerçekleşmesi, bu olayın insanların gafil bir anlarında onların başlarına gelmesi demektir. Kendisi bu görüşünü Resûlullah'tan nakledilen bir rivayetle desteklemektedir. Bu rivayete göre kimi insan kuyusunu tamir ederken, kimisi hayvanlarını sularken, kimisi çarşıda malına değer biçerken, kimisi de malının tartıdaki ölçüsünü yükseltmeye ve indirmeye çalışırken kıyâmet onları sarsacaktır.[43] Dolayısıyla Zemahşerî'nin düşüncesine göre kıyâmetin, insanların hiç farkında olmadıkları bir anda başlarına gelip çatması, dünya işleriyle uğraşmalarından ötürü kıyâmetten gafilken başlarına gelmesi mânasındadır. Yoksa kıyâmet, insanlar uyanık ve dikkatliyken de ansızın gelebilir.[44]

Diğer taraftan Zemahşerî, cuma gününün fazileti hakkındaki rivayetlere yer verirken günlerin en hayırlısının cuma günü olduğunu, çünkü Hz. Âdem'in cuma günü yaratıldığını, cuma günü cennete konulduğunu ve yine cuma günü yeryüzüne indirildiğini, kıyâmetin de cuma günü kopacağını, cuma gününün Allah katında bereketli bir gün olduğunu ifade eden bir haber nakletmektedir.[45] Bu rivayetin zahiri, kıyâmetin cuma günü kopacağını ifade etmektedir. Zemahşerî de bu haberle ilgili herhangi bir tenkitte bulunmamaktadır. Bu durum zımnen, onun bu haberi kabul ettiğine işaret etmektedir. O halde denilebilir ki Zemahşerî, kıyâmetin cuma günü kopacağını ve bunun kıyâmetin ansızın kopmasına bir mâni teşkil etmeyeceğini düşünmektedir. Çünkü o kıyâmetin ansızın vaki olmasını, insanların dünya telaşına düşmelerinden dolayı kıyâmetten gafil olacakları düşüncesiyle açıklamaktadır.

Kanaatimizce böyle bir kabulü, kıyâmetin vaktinin belirsiz olması ve beklenmedik bir vakitte, aniden gerçekleşeceği ilkesiyle bağdaştırabilmek zor görünmektedir. Çünkü eğer kıyâmetin cuma günü kopacağı kabul edilirse bu bir nevi kıyâmete bir vakit tayin etme mânasına gelebilecektir. Bu ise kıyâmetin vaktini tayin etmenin imkansızlığı ve onun vaktini yalnızca Allah'ın bilmesi esasıyla mutlak bir uyum arz etmeyecektir. Aynı şekilde şayet kıyâmet cuma günü kopacaksa bu takdirde insanlar diğer günlerde kıyâmetin vaki olmasından kendilerini emniyette hissedebileceklerdir. Bu takdirde kıyâmetin her an kopabileceği ve başlarına ya ölüm ya da kıyâmetin geleceği düşüncesinden uzaklaşabileceklerdir.

hayatının son saatinde gerçekleşecek olmasıdır. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/252-253; 5/1174-1175.

[41] Bk. el-En'âm 6/31; el-A'râf 7/187; Yûsuf 12/107.

[42] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/628-629; 2/1050-1051.

[43] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/1052-1053.

[44] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/66-67.

[45] Bk. Müslim, "Cuma", 17-18; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/722-723.

Bunun yerine haftanın altı günü, kıyâmetin kopmayacağı garantisi içinde yaşayıp yalnızca cuma günü kıyâmetin kopmasından endişe eder hale gelebileceklerdir. Fakat bu emniyet durumunu, âyetlerde zikredilen kıyâmet tasviriyle bağdaştırabilmek mümkün görünmediği gibi bazı hadis rivayetleriyle uzlaştırabilmek de zor görünmektedir. Nitekim bu rivayetlerin birinde Peygamber efendimiz, kendisine kıyâmetin ne zaman kopacağı sorulduğunda soran kişiden daha fazla bilgiye sahip olmadığını ifade buyurmaktadır.[46] Bu ifadeler, kıyâmetin vaktinin belirsizliğini ve bilinmezliğini ifade eden âyetlerle bir uyum arz etmektedir. Ne var ki kıyâmetin cuma günü kopacağına dair haberler için aynı şeyi söyleyebilmek bize göre mümkün görünmemektedir.

1.4. Kıyâmet Alâmetleri - Teklif İlişkisi

Allah'ın, kulu bir şeyi yapmak veya yapmamakla sorumlu tutmasına teklif denilmektedir. Mu'tezile, kulların mükellef kılınmasını aslah prensibi dahilinde değerlendirmektedir. Bu çerçevede insanlara peygamber gönderilmesi, akıllara doğru olanın gösterilmesi, kulların sorumlu tutulmalarına engel olacak şeylerin ortadan kaldırılması, güçlerinin üzerindeki şeylerle yükümlü tutulmamaları ve boyun eğenlerin ödüllendirilip isyan edenlerin cezalandırılması gibi hususları Allah için vâcip görmektedir. Zemahşerî de kişiye sevaba nail olma imkânı sunduğu için teklifin hasen (iyi) olduğunu ifade etmektedir.[47]

İnsanlar bu dünyaya, Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirerek O'na kulluk etmek için gönderilmiş olup içlerinden kimin daha güzel işler yaptığının sınandığı bir hayat yaşamaktadırlar. Allah'ın mükellef kulları üzerindeki teklifi, imtihan âlemi olan dünya hayatıyla sınırlı tutulmuştur. Âhiret âlemi ise kulların, yaptıklarının karşılığını tastamam göreceği bir yer olarak tanıtılmıştır.[48] Peki âhiret yaklaşıp kıyâmetin büyük alâmetleri belirdiğinde insanların dünya hayatındaki imtihan süreci nasıl bir hal alacaktır? Büyük alâmetler zuhur ettiğinde mükelleflerin sorumluluğu bitmiş mi olacak, yoksa yükümlülükleri devam mı edecektir? Yahut imtihan süreci bazı alâmetlerden sonra devam edip bazılarından sonra mı bitecektir? Eğer böyle ise hangi alâmetlerden sonra teklif sona erecektir? Bu meseleler kıyâmet alâmetleri ve teklif ilişkisi bağlamında soru işareti oluşturan ve cevap bekleyen sorulardandır.

Zemahşerî'nin kıyâmet alâmetleri ve teklif meselesine yönelik fikirlerine bakıldığında görülür ki o, kıyâmet alâmetleri ortaya çıktığında kişinin üzerinden

[46] Bk. Buhârî, "İman", 37; "Tefsir", Lokmân 2.

[47] Ebü'l-Hasan Kadı Abdülcebbâr el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Hıdır M. Nebhâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 11/152; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 52-53; Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385-386.

[48] Bk. Mülk 67/2; ez-Zâriyât 51/56; ez-Zümer 39/70; ez-Zilzâl 99/7-8.

teklifin kalkacağını düşünmektedir. Çünkü ona göre kıyâmet alâmetleri insanı imana zorlayan ve onu iman etmeye mecbur bırakan alâmetlerdir. Bundan dolayı bu alâmetler ortaya çıktığında artık sorumluluk vakti sona ermiş olacaktır.[49] Aynı şekilde kıyâmet alâmetleri görüldüğü zaman bütün kullar Allah'ı bilmek zorunda kalacaktır.[50] En'âm sûresinin 158. âyetinde, Allah'ın âyetlerinin bir kısmının geldiği gün, bunun öncesinde iman etmeyen yahut da imanlı olarak hayır işlememiş kimseye, imanının fayda vermeyeceği ifade edilmektedir. Zemahşerî, bu âyette zikredilen "Allah'ın âyetleri"nden maksadın "kıyâmet alâmetleri" olduğunu düşünmektedir.[51]

O, ortaya çıkmasının ardından mükellefiyetin sona ereceği alâmetlerin, güneşin batıdan doğması gibi alâmetler olduğunu zikretmektedir. Bu düşüncesine dayanak olarak da Berâ' b. Âzib'den aktarılan bir habere yer vermektedir. Bu haberde Berâ' b. Âzib'in ifade ettiğine göre kendi aralarında kıyâmet hakkında konuşuyorlarken Resûlullah yanlarına gelmekte ve onlara ne hakkında konuştuklarını sormaktadır. Onlar kıyâmet hakkında konuştuklarını söyleyince Resûlullah kendilerine on işaret görülmeden evvel kıyâmetin kopmayacağını buyurmaktadır. Bu işaretleri de duman, dâbbetü'l-arz, üç yerde batma, deccâl, güneşin batı taraftan doğması, Ye'cûc ve Me'cûc, nüzûl-i Îsâ ve Aden tarafından bir ateşin çıkması şeklinde saymaktadır.[52] Zemahşerî'nin ifadelerinden, kendisinin bu rivayete itibar ettiği ve rivayette zikredilen hususları kıyâmet alâmeti olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat rivayette zikredilen ve büyük alâmetlerden kabul edilen diğer olayların her birinin ardından teklifin sonlanacağını kabul edip etmediği noktası açık değildir. Bununla beraber teklifin ortadan kalkmasıyla ilgili olarak bu rivayeti delil kullanması ve alâmetlerin ortaya çıkmasıyla birlikte teklifin sonlanacağını dile getirmesi, rivayet içindeki büyük alâmetlerin her birinin zuhuruyla beraber teklifin geçersizliğini kabul ettiği intibaını uyandırmaktadır.

Zemahşerî eğer hadis rivayetlerinde sıralanan büyük alâmetlerin her birinin gerçekleşmesiyle birlikte teklifin biteceğini düşünüyorsa bu bazı problemleri beraberinde getirecektir. Örneğin mükellef insanların, dünya hayatı henüz bitmemiş olmasına rağmen uzun yıllar boyunca Allah'ın buyruklarıyla sorumlu tutulmamaları söz konusu olabilecektir. Yahut teklif bitmesine rağmen mesuliyet bitmemiş gibi yaşanmaya devam edilmesinden bahsedilebilecektir. Konuyla ilgili bazı rivayetler çerçevesinde meseleye bakıldığında durum iyice karmaşık bir hal alacaktır. Örneğin güneşin batıdan doğmasının ardından insanların yeryüzünde yüz yirmi yıl

[49] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/790-791; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 68.

[50] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/976-977.

[51] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/790-791.

[52] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/790-791. *Nehcü'l-belâğa*'yı şerh eden ve Mu'tezile'ye meyyal fikirleri bulunan İbn Ebü'l-Hadîd'in de benzer görüşleri benimsediğine dair bk. Özkan Şimşek, *Mehdilik ve Nüzûl-i İsa Tartışmaları -İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 97.

daha kalacakları veya bütün alâmetlerin altı veya sekiz ay içinde gerçekleşeceği yönünde haberler nakledilmektedir.[53] Fakat henüz dünya hayatı devam ederken uzun bir süre sorumluluklardan muaf kalmak, dünyanın teklif âhiretin ise karşılık yeri olması ilkesiyle çelişir görünmektedir. Diğer taraftan çeşitli rivayetlerde Hz. Îsâ'nın gökten indikten sonra, kırk günden kırk yıla kadar farklı süreler boyunca dünyada kalacağı nakledilmektedir.[54] Bunun dışında Hz. Îsâ'nın yeryüzüne ineceği, mehdîyi namaz kılarken göreceği, mehdînin Hz. Îsâ'yı namaz kıldırmaya davet edeceği, onun ise bu daveti reddedeceği ve mehdînin arkasında namaz kılacağı aktarılmaktadır. Hz. Îsâ'nın yapacağı işler arasında cizyeyi kaldıracağından da bahsedilmektedir[55] Bu durumda hem -kıyâmet alâmetlerinden biri olan- Hz. Îsâ'nın gelmesiyle birlikte teklifin ortadan kalkacağı hem de o geldikten sonra uzun günler veya yıllar boyunca namaz ibadetine devam edileceği ortaya çıkmaktadır ki bu kendi içinde bir çelişki oluşturmaktadır. Aynı şekilde Hz. Îsâ'nın geldikten sonra cizyeyi kaldıracak olması gayri müslimler için yeni bir ahkâmın başlayacağı mânasına gelmektedir ki bu da teklifin sona ermesiyle çelişir görünmektedir.

2. ZEMAHŞERÎ'NİN KIYÂMET ALÂMETLERİNE BAKIŞI

2.1. Duman

Kur'ân-ı Kerîm'de, Duhân sûresi 10-11. âyetlerde, insanları sarıp kuşatacak bir dumandan bahsedilmiştir. Bazı hadis rivayetlerinde dumanın, kıyâmetin kopmasından yakın bir zaman evvel gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Bu sebeplerle duman, bazı âlimler tarafından büyük kıyâmet alâmetlerinden biri olarak benimsenmiştir. Bununla beraber diğer bazı rivayetlerin etkisiyle bahsi geçen görüşe katılmayıp dumanın ortaya çıkışının, Hz. Peygamber zamanında gerçekleşmiş bir hadise olduğunu ileri sürenler de olmuştur.[56]

Zemahşerî, Duhân sûresinin 10. âyetinde zikredilen "duman"ın, ne olduğu konusunda ihtilaf edildiğini belirtmektedir. Bu çerçevede Hz. Ali'den nakledilen bir hadis rivayetine göre duman, kıyâmet kopmadan önce gelecek, inkârcıların kulaklarına dolacak ve onların kafalarını kızartacaktır. Müminler ise bu dumandan yalnızca nezle olmuş kadar etkileneceklerdir. Yeryüzü bu duman nedeniyle yanmış bir eve dönecektir. Zemahşerî bununla ilgili başka bir nakle daha değinmiştir. Bu nakle göre Hz. Peygamber, ilk kıyâmet alâmetlerinin; duman, nüzûl-i Îsâ ve Yemen'den çıkacak olup insanları mahşer meydanına sürükleyecek olan ateş olduğunu buyurmuştur. Kendisine duman nedir diye sorulunca da bu âyeti okumuştur.

[53] Bk. Berzencî, *el-İşâ'a*, 309.

[54] Bk. Müslim, "Fiten", 110; Cebr, *Eşrâtu's-sâa*, 79-80.

[55] Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/ 326-332; 5/404-405; 6/62-63.

[56] Bk. Berzencî, *el-İşâ'a*, 325; Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecek*, 143-152; Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, 187.

Sonra bu dumanın doğuyla batının arasını dolduracağını, kırk gün kırk gece kalacağını, müminlerin bundan yalnızca nezle olmuş gibi etkileneceklerini, kâfirlerin ise sarhoş gibi olacaklarını, dumanın onların burunlarından girip kulaklarından ve arkalarından çıkacağını ifade buyurmuştur.[57]

Zemahşerî duman konusunda İbn Mes'ûd'un görüşlerini de aktarır. İbn Mes'ûd'a göre duman, ileride kıyâmet yaklaştığında gerçekleşecek bir hadise olmayıp bizzat gerçekleşmiş bir olaydır. Şöyle ki Kureyşliler Hz. Peygamber'e inatla karşı koyunca Resûlullah da onlara beddua etmiştir. Bunun ardından Kureyş'te şiddetli bir kıtlık baş göstermiş, insanlar açlıktan hayvanların leşlerini ve postlarını yemişlerdir. Ayrıca yerle gök arasında bir duman görmüşler, konuştuklarında birbirlerinin seslerini duymuşlar ancak dumandan dolayı konuşan kişiyi görememişlerdir. Sonra Ebû Süfyân beraberinde bazı kişilerle Hz. Peygamber'e gitmiş ve hepsi yemin etmişlerdir. Allah'a dua edip bu dumanı kaldırdığı takdirde iman edeceklerine söz vermişler, fakat duman kendilerinden giderilince yine şirk koşmaya devam etmişlerdir.[58] Ancak Zemahşerî'nin bu görüşe katılmadığı anlaşılmaktadır.

Zemahşerî; eğer bu duman büyük alâmetlerden biri olarak kıyâmetten önce zuhur edecek ise "*Azabı kaldıracak olsak eski halinize dönersiniz.*" âyetiyle[59] nasıl bağdaşır, şeklindeki farazî bir itiraza şöyle cevap vermiştir. Söylediğine göre mezkûr duman ortaya çıkınca onun azabına uğrayan münâfıklar ile kâfirler, acı içince kıvranacaklar, Rablerinden bu azabın üzerlerinden kaldırılmasını isteyecekler, mümin olduklarını ve şirki bırakıp imana döndüklerini ifade edeceklerdir. Bunun ardından kırk gün geçtikten sonra Allah onların üzerinden azabı kaldıracaktır. Ancak azap kalkar kalkmaz onlar eski hallerine geri döneceklerdir.[60] Neticede Zemahşerî'nin, dumanı kıyâmet kopmasına yakın zamanda gerçekleşecek bir kıyâmet alâmeti olarak kabul ettiği ve Hz. Peygamber devrinde gerçekleşen bir hadise olarak görmediği ortaya çıkmaktadır.

2.2. Dâbbetü'l-Arz

Kıyâmet alâmetleri arasında zikredilen olayların biri de "yer hayvanı" mânasına gelen dâbbetü'l-arzın ortaya çıkmasıdır. İslâm âlimlerinin geneli dâbbetü'l-arzın zuhurunu, kıyâmet kopmadan önce gerçekleşecek büyük alâmetlerden biri olarak benimsemiştir. Bazıları ise bu hadisenin kıyâmetin kopması esnasında vaki olacağını ileri sürmüş ve kıyâmetin büyük işaretlerinden biri olarak kabul etmemiştir.[61] Zemahşerî açısından dâbbetü'l-arz, kıyâmet saati yaklaştığında,

[57] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/90-93.

[58] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/92-93.

[59] ed-Duhân 44/15.

[60] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/94-95.

[61] Bk. Berzencî, *el-İşâ'a*, 305-306; Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecek*, 132-142; Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, 185-186.

kıyâmetin alâmetleri ortaya çıkıp tövbenin işe yaramadığı bir zamanda gerçekleşecektir[62] Dolayısıyla Zemahşerî de genel kabulün dışına çıkmamıştır ve diğer alâmetler hakkındaki düşünceleriyle dâbbetü'l-arz hakkındaki düşünceleri arasında bir tutarlılık göze çarpmaktadır.

Zemahşerî, dâbbetü'l-arz hakkında, rivayetlere dayalı birçok bilgiye yer verir. Bunlardan bazılarına göre dâbbetü'l-arzın boyu altmış arşındır. İnce tüyleri, iki kanadı ve dört ayağı vardır. Aslan yeleli, kaplan postlu, fil kulaklı, devekuşu boyunlu, kedi böğürlü ve deve tabanlıdır. İki ekleminin arası, Hz. Âdem'in arşını ile on iki arşındır. Sadece başını çıkaracaktır ve başı, göğün burçlarına veya bulutlara erişecektir. Kendisinde her renkten olacaktır. Onun yerden çıkmasının tamamlanması üç gün devam edecektir. Dâbbetü'l-arz, Mescid-i Harâm'dan çıkacaktır. Hz. Îsâ insanlarla birlikte tavaf ederken dâbbetü'l-arz, Hz. Mûsâ'nın asâsı ile Hz. Süleymân'ın mührü yanında olacak şekilde ortaya çıkacaktır. Asâ ile mümin kişinin yüzünü parlatacak, inkârcının burnunu ise mühürle damgalayacaktır. Daha sonra onlara cennetlik veya cehennemlik olduklarını söyleyecektir.[63]

Zemahşerî'nin kaydettiğine benzer birçok rivayet diğer dinî kaynaklarda da yer almıştır. Fakat bu gibi rivayetlerin sened ve metin yönünden tenkide açık oldukları da ifade edilmiştir.[64] Zemahşerî'nin ise bu rivayetlere itibar ettiği görülmektedir. Bu ve benzeri izahları sebebiyle onun bazı itikadî konularda izlediği yolun, akılcı bir epistemoloji takip eden klasik Mu'tezilî kelâmcılardan daha farklı olduğu göze çarpmaktadır. Mu'tezilî düşünceyi benimseyen, itikadî sahadaki *el-Minhâc* adlı eserinde Mu'tezilî akideyi tasdik eden, aynı şekilde meşhur tefsiri *el-Keşşâf*'ta da Mu'tezile savunusu yapan Zemahşerî'nin, bazı ihtilâflı itikadî konularda hadis rivâyetlerinden oldukça faydalandığı görülmektedir. Genel olarak kıyâmet alâmetleri ve özel olarak dâbbetü'l-arz ile ilgili fikirleri buna örnek verilebilir. Bu nedenle onun bu eserindeki tavrını, aklı esas alan Mu'tezilî din anlayışından, giderek rivayet merkezli bir din anlayışına doğru kayma şeklinde yorumlayabilmek mümkündür.

Tarihî açıdan bakıldığında Sultan Alparslan döneminde, Şâfiî ve Eş'arîliğin baskın çıkmasıyla birlikte Mu'tezile'nin Selçukluların başkentinde tutunamadıkları ve Horasan ile Hârizm bölgesine yöneldikleri kaydedilmektedir. Mu'tezile'nin bu coğrafyada kendine özgü kelâmî bir yapı geliştirdiği ifade edilmekte ve Zemahşerî'nin böyle bir atmosferde ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü bilinmektedir. Zemahşerî, Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) sonrasında Mu'tezile'nin en güçlü şahsiyeti olarak sayılmakla beraber kendisinin Selçuklu veziri Nizâmülmülk'le ve Melikşah'ın oğlu Muhammed'le yakın bir ilişki kurduğu da rivayet edilmektedir.

[62] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/1142-1143. Benzer görüşler için bk. Berzencî, *el-İşâ'a*, 305-306.

[63] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/1142-1145.

[64] Bk. Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecek*, 139-141; Seyhan, *Hadislerde Kıyâmet Alâmetleri*, 193.

el-Keşşâf adlı tefsirine Sünnîler tarafından eleştiriler yöneltilmesine rağmen bu tefsirden Ehl-i sünnet ulemasının da istifade ettiği bilinmekte, yine bu tefsirin Sünnî medreselerde okutulan ve yararlanılan bir eser olduğu kaydedilmektedir[65] Zemahşerî'nin âhâd haberlere dayanmak suretiyle Ehl-i sünnet'e yakın bazı görüşler serdetmesinin bu ilgide belli bir etkisi olduğu kanaatindeyiz.

2.3. Ye'cûc ve Me'cûc

Ye'cûc ile Me'cûc'un ortaya çıkışıyla ilgili Kur'an'daki bilgiler çok sınırlıdır. Hadislerde daha fazla mâlûmat yer almakta ve bu hadise kıyâmetin alâmetlerinden biri olarak zikredilmektedir. Ye'cûc ve Me'cûc'la ilgili çok farklı yorumlar mevcut olup onların çıkışı, genellikle kıyâmetin yakın zamanda gerçekleşeceğine işaret eden büyük alâmetler içinde sayılmaktadır. Fakat bu görüşe katılmayanlar ve bunu kıyâmet kopmasıyla birlikte gelişecek bir safha olarak yorumlayanlar da bulunmaktadır.[66]

Zemahşerî'nin Ye'cûc ve Me'cûc hakkındaki düşüncelerine göre bu ikisi, Hz. Nûh'un oğullarından biri olan Yâfes'in soyundan gelmektedirler. Rivayetlerde ifade edildiğine göre bunlar insan yemişler, bahar aylarında ortaya çıkıp her türlü yeşilliği tüketmişler, kuru olan şeyleri de beraberlerinde taşımışlardır. Ayrıca insanlar bunlardan çok zarar görmüşlerdir. Birçok kişi bunlar tarafından öldürülmüş ve birçoğu da tutsak edilmiştir. Bu sebeple insanlar kendisinden yardım isteyince Zülkarneyn onlar için bir set inşa etmiştir. Setin yapılışı hakkında aktarılan bazı bilgilere göre Zülkarneyn su çıkıncaya kadar setin temelini kazmıştır. Sonra setin temelini kayadan ve erimiş bakırdan, temelin üzerine inşa ettiği yapıyı ise demir kütlelerinden yapmıştır. İkisinin arasına odun ve kömür koyarak iki dağın arasını zirve noktasına ulaşıncaya kadar yüksek bir setle kapatmıştır. Daha sonra körükleri koymuştur. Bunlar iyice kızgın hale gelince erimiş bakırı, kızgın demir üzerine dökmüş, ikisi karışıp tek parça olmuş ve böylece dağ, çok sert bir hale gelmiştir.[67]

Zemahşerî'ye göre Allah bu seddi, kıyâmet gününün gelişi yakınlaştığı zaman yerle bir edecektir.[68] Onun bazı açıklamalarına göre seddin açılmasından sonra Ye'cûc ve Me'cûc kalabalık bir biçimde memleketlere gireceklerdir. Bir rivayete göre su kaynaklarını kurutup su ürünlerini tüketecekler, daha sonra ağaçları,

[65] Bk. Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 232-234; Osman Aydınlı, "Cârullah ez-Zemahşerî Özelinde Mu'tezile'nin Orta Asya İlim ve Kültür Hayatına Etkileri", *Uluslararası Sempozyum Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları*, ed. Muhittin Düzenli vd. (Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019), 267-268, 278-280.

[66] Bk. Berzencî, *el-İşâ'a*, 283, 288-289; Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecek*, 115-129; Seyhan, *Hadislerde Kıyâmet Alâmetleri*, 165, 219.

[67] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/124-129.

[68] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/128-129.

bunun ardından da ele geçirebildikleri insanları yiyeceklerdir. Ancak Mekke'ye, Medine'ye ve Kudüs'e giremeyeceklerdir. Sonra Allah onlara, bit illetini musallat edecektir. Bitler onların kulaklarından içeriye girecekler ve onlar bu şekilde ölüp gideceklerdir[69] Zemahşerî, yer verdiği bu rivayet merkezli bilgiler yanında Ye'cûc ve Me'cûc'un dönüşünün kıyâmet koptuğunda gerçekleşeceğini ve onların kıyâmet kopmadan evvel geri dönüşlerinin imkânsız olduğunu da ifade etmektedir.[70] Bundan dolayı Zemahşerî açısından Ye'cûc ve Me'cûc'un ortaya çıkmasının, kıyâmet vaki olmadan önce zuhur edecek alâmetlerden biri olmasından ziyade kıyâmetin kopması esnasında gerçekleşecek bir hadise olduğunu belirtilebilir.

2.4. Nüzûl-i Îsâ

Kıyâmet alâmetleriyle ilgili en tartışmalı konulardan biri Hz. Îsâ'nın gökten inişi meselesidir. Müslümanlar arasında âhir zamanda nüzûl-i Îsâ'nın gerçekleşeceğini savunanlar çoğunluktadır. Hatta bunu bir inanç meselesi olarak gören ve inkâr edenlerin küfre girdiğini söyleyenler vardır. Diğer taraftan nüzûl-i Îsâ'nın vaki olmayacağını, aksi takdirde hatm-i nübüvvetin ortadan kalkması gibi bazı inanç problemlerinin ortaya çıkacağını benimseyenler olmuştur. Bunun dışında Hz. Îsâ'nın cismen nüzûlünü benimsemeyip onun nüzûlünü çeşitli şekillerde yorumlayanlar da mevcuttur. Dolayısıyla aynı konu etrafında keskin tartışmalar ve ciddi görüş farkları söz konusudur.[71]

Zemahşerî'ye göre Hz. Îsâ mukarrabînden (Allah'a yakın olanlardan) biridir. Onun mukarrabînden biri olması ve ref edilmesi, meleklerle dostluğu ve birlikteliği anlamındadır.[72] Ayrıca Hz. Îsâ kıyâmet alâmetlerinden biridir. Nitekim Zemahşerî Hz. Îsâ'nın, kendisiyle kıyâmetin bilineceği alâmetlerden biri olduğunu söylemekte[73] ve bu sözlerle onun nüzûlünü kastetmektedir. Nüzûl-i Îsâ ile ilgili yer verdiği bir rivayete göre Îsâ peygamber, Arz-ı Mukaddes'te Efîk adı verilen bir tepeye inecektir. Saçına yağ sürülmüş olacaktır. Elindeki mızrakla deccâli öldürecektir. İnsanlar sabah namazını kılmaktayken Beyt-i Makdis'e gelecek, cemâatin önünde bulunan imam geri çekilecek, ancak Hz. Îsâ onu öne geçirecek ve arkasında namaz kılacaktır. Ardından domuzu öldürüp, haçı kıracak, kilise ve manastırları yıkacak, kendisine inananlar haricindeki diğer Hristiyanları öldürecektir.[74]

[69] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/130-131.

[70] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/484-485.

[71] Konuyla ilgili tartışmalar ve farklı görüşler hakkında bilgi için bk. Mahmûd Şeltut, "İsâ'nın Ref'i", çev. Ethem R. Fığlalı, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 319-324; İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. Îsâ'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 111-132; Adil Bebek, "Kelam İlminde Nüzûl-i Îsâ", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, ed. Mehmet Bulğen (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 127-134; Şimşek, *Mehdilik*, s. 25-267.

[72] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/942-943.

[73] Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/62-63.

[74] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/62-63; ayr. bk. 2/ 326-332. Zemahşerî'nin nüzûl-i Îsâ'yı kabul etmesiyle

Zemahşerî, Hz. Îsâ âhir zamanda ineceğine göre Hz. Peygamber nasıl son peygamber olabilir, şeklindeki farazî bir soruya şöyle cevap vermektedir. Ona göre peygamber efendimizin son peygamber olması kendisinden sonra hiç kimsenin peygamber kılınmayacak olması anlamındadır. Hz. Îsâ ise Resûlullah'tan önce peygamber kılınmış idi. Âhir zamanda geldiğinde de Hz. Peygamber'in dinine göre amel edecek ve kendisinin ümmetinden olan diğerleri gibi onun kıblesine yönelerek namaz kılacaktır.[75] Buna göre Hz. Îsâ'nın nüzûlünü kabul eden Zemahşerî, hatm-i nübüvvetle ilgili problemi, kronolojik olarak Hz. Îsâ'nın Hz. Peygamber'den önce gönderilmiş olması ve nüzûlünden sonra Hz. Peygamber'in dinine tâbi olacağı fikri ile açıklamakta, netice itibariyle nüzûl-i Îsâ'nın hatm-i nübüvvete engel teşkil etmediğini düşünmektedir.

Mu'tezilî kelâmcılardan Kadı Abdülcebbâr *Tenzîhü'l-Kur'ân* adlı kitabında "Şüphesiz ki o (İsa), kıyâmetin (ne zaman kopacağının) bilgisidir. Ondan hiç şüphe etmeyin"[76] mealindeki âyetten kasıt nedir denilecek olursa cevabımız şudur, demekte ve şu açıklamaları yapmaktadır. Ona göre nakledilen haberlerde ortaya çıkmıştır ki Hz. Îsâ, kıyâmet saati esnasında nüzûl edecektir ve yüce Allah onu kıyâmet için bir işaret kılacaktır. Allah bu sebeple "Ondan hiç şüphe etmeyin" buyurmuştur. Çünkü bilgi ve işaret şüpheyi ortadan kaldırır.[77] Dolayısıyla o, bu kitabında Hz. Îsâ'nın nüzûlünü, hadis rivayetlerine dayandırmaktadır. Hz. Îsâ'nın kıyâmet esnasında nüzûl edeceğini söylemekle onun teklif bittiğinde ineceğine işaret etmektedir. Kendisinin bu ifadeleriyle Zemahşerî'nin fikirleri arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır.

Kadı Abdülcebbâr *el-Muğnî* adlı eserinde ise nüzûl-i Îsâ hakkındaki rivayetlerin kesinlik bildirmediğini, bundan dolayı bu konu üzerinde tevakkuf edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre Hz. Îsâ'nın gelmesi durumunda herhangi bir mûcizevî hadisenin yaşanmaması gerekir. Eğer rivayetler mûcizevî hadiseleri içeriyorsa bu rivayetlerin iptal edilmesi gerekir. Rivayetler olağanüstü olayları içermiyorsa bu durumda ilgili rivayetlerin Hz. Îsâ'nın ümmet-i Muhammed'den biri olacağı yönünde te'vil edilmeleri gerekir. Ayrıca Kadı Abdülcebbâr, teklif devam ettiği müddetçe bilinen şekliyle nüzûl-i Îsâ'nın mümkün olmadığını düşünmektedir. Ona göre bilinen şekliyle nüzûl, ancak teklifin bitmesi durumunda söz konusu olur ve böylece bu hadise kıyâmet alâmetlerinden biri olur. Çünkü Kadı Abdül-

ilgili olarak ayr. bk. Muhittin Akgül, "Nüzûl-i Îsâ Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 55, 66-67, 74; Özkan Şimşek, "Mehdilik ve Nüzûl-ı İsa Tartışmalarında Mutezilî Yaklaşım", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 282-283.

[75] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/404-405.

[76] ez-Zuhruf 43/61.

[77] Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kadı Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin*, nşr. Hıdır Muhammed Nebha (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 374-375.

cebbâr -peygamberler dönemi haricinde- teklif devam ederken Allah'ın adetleri bozmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.[78]

Onun *Muğnî*'deki düşünceleri ile Zemahşerî'nin aynı konu hakkındaki görüşlerinin birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki bu eserinde Kadı Abdülcebbâr Hz. Îsâ'nın inişine kesin gözüyle bakmamakta ve bir ihtiyat payı bırakmaktadır. Zemahşerî ise Hz. Îsâ'nın nüzûlünü kabul etmektedir. Kadı Abdülcebbâr nüzûl-i Îsâ hakkındaki rivayetlerin delâletini problemli görürken Zemahşerî rivayetlerle ilgili böyle bir problemden söz etmemektedir. Kadı Abdülcebbâr olağanüstü olayları ihtivâ eden rivayetlerin iptalini gerekli görürken Zemahşerî'nin bu tür rivayetlere itibar ettiği anlaşılmaktadır. Kadı Abdülcebbâr'ın bu hacimli kelâm kitabı dikkate alındığında onun nüzûl-i Îsâ meselesine bakışı ile Zemahşerî'nin yaklaşımı arasında tam bir uyumdan bahsedilemeyecektir.

Basra Mu'tezilesi'nin önemli isimlerinden biri olan Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) görüşlerinin ise Zemahşerî'den tamamen farklı olduğu görülmektedir. Ebû Ali'ye göre nüzûl-i Îsâ'yı kabul etmek, Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddetmek demektir. Çünkü Hz. Peygamber nebîlerin sonuncusudur. Şayet onun vefatından sonra Hz. Îsâ gelirse Resûlullah nebîlerin sonuncusu olmaktan çıkacaktır. Halbuki ondan sonra başka peygamber gelmeyecektir. Peygamberimizden sonra Hz. Îsâ'nın değil, ancak kıyâmetin geleceğini ifade eden Ebû Ali'ye göre kıyâmetin alâmetlerinden biri sayılması gereken şey, Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderilmiş olmasıdır.[79] Dolayısıyla Ebû Ali'nin bu fikirleriyle Zemahşerî'nin düşünceleri, önemli zıtlıklar içermektedir.

Bu meselede Ebû Ali'nin görüşleri Mu'tezile'nin akılcı bakış açısını yansıtırken Zemahşerî'nin fikirleri, daha ziyade rivayet temelli bir görünüm arz etmektedir. Bu bağlamda Zemahşerî'nin Mu'tezile içindeki yeri incelendiğinde onun Basra ekolüne mensup olduğu genel olarak kabul edilmektedir. Ancak Basra Mu'tezilesi içinde Behşemî geleneğe mi yoksa Hüseynî ekole mi mensup olduğu tartışmalıdır.[80] Zemahşerî'nin ifadelerine ve görüşlerine bakıldığında onun, Ebû Hâşim el-Cübbâî'yle (ö. 321/933) başlayıp Kadı Abdülcebbâr'la devam etmiş olan Behşemî gelenekten etkilendiği yönünde daha fazla işaret olduğu söylenebilir. Fakat Behşemîler'den ve diğer Mu'tezilî kelâmcılardan farklı düşündüğü meseleler

[78] Bk. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 16/377-378; Şimşek, *Mehdilik ve Nüzûl-ı İsa*, 300-303; Şimşek, *Mehdilik*, 153-155, 219-221. Kadı Abdülcebbâr'ın konuya yaklaşımını, yorumlayarak kabul etmeme, şeklinde değerlendiren bir görüş için bk. Şimşek, *Mehdilik*, 161.

[79] Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât İtikadî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, thk. ve çev. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 52, 73-74.

[80] Zemahşerî'nin hangi geleneğe mensup olduğuyla alakalı farklı görüşler için bk. Aydınlı, "Cârullah ez-Zemahşerî", 271; Hilmi K. Altun, "Behşemiyye ve Hüseyniyye Arasında Zemahşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 716-733; U. Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca, "Zemahşerî ve el-Minhâc fî usûli'd-dîn", *Mu'tezile Akaidi Kitâbü'l-Minhâc fî Usûlü'd-Dîn* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 12-18.

de mevcuttur. Hissî mûcizeleri ve bir kıyâmet alâmeti olarak nüzûl-i Îsâ'yı kabul etmesi buna misal verilebilir.[81] Onun kıyâmet alâmetleri hakkındaki görüşleri içinde, diğer Mu'tezile kelâmcılarından farklı düşündüğü noktaların var olduğu ve bu konudaki fikirlerinin genel olarak Sünnî düşünceye yakın olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Keşşâf tefsiri merkezinde, kıyâmet alâmetlerine dair Zemahşerî'nin düşünceleri şöyledir: Zemahşerî açısından kıyâmetin zamanını sadece Allah bilir. Allah bu bilgiyi meleklere ve peygamberlere dahi bildirmemiştir. Bunun insanlardan gizlenmesinin sebebi onları daha çok kulluk etmeye teşvik etmektir ve kıyâmetin vakti daima gizli kalacaktır. Ona göre Peygamberimizin gelmesi ve ayın ikiye yarılması, kıyâmetin iyice yaklaştığının göstergeleridir.

O, kıyâmetin beklenmedik bir zamanda ve aniden ortaya çıkacağını düşünmektedir. Bu düşüncesini, insanların dünya işleriyle meşgul olmalarından ötürü kıyâmetten gafil olacakları şeklinde açıklamaktadır. Onun, kıyâmetin cuma günü kopacağı yönündeki rivayetlere de itibar ettiği anlaşılmakta ve o, diğer fikirlerine muvafık biçimde, bunu kıyâmetin beklenmedik ve bilinmedik bir zamanda gerçekleşmesiyle mütenâkız görmemektedir.

Zemahşerî, kıyâmet alâmetleri hususunda âhâd rivayetleri de dikkate almak suretiyle Ehl-i Sünnet'e yakın bir duruş sergilemiştir. Bu minvalde dumanı, dâbbetü'l-arzı, Hz. Îsâ'nın inişini ve batıdan doğacak güneşi kıyâmete yakın zamanda gerçekleşecek alâmetlerden kabul etmiştir. Kıyâmet alâmetlerinin en tartışmalı konularından biri olan nüzul-i Îsâ hakkındaki düşüncelerine göre Hz. Îsâ kronolojik olarak Hz. Muhammed'den (a.s) önce gönderilmiş bir peygamberdir ve tekrar geleceği zaman Hz. Peygamber'e tâbi olacaktır. Bundan dolayı o, nüzûl-i Îsâ'nın hatm-i nübüvvete engel teşkil etmediğini ileri sürmüştür.

O, Ye'cûc ve Me'cûc'un, kıyâmetin vukuuyla beraber ortaya çıkacağını benimsemiştir. Güneşin batı yönden doğması ve dâbbenin meydana çıkması gibi kıyâmet alâmetlerinden sonra teklifin ortadan kalkacağını ifade etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî, kıyâmetin büyük alâmetlerinin belirmesiyle birlikte teklifin biteceğini düşünmektedir. Fakat bilhassa büyük kıyâmet alâmetleriyle ilgili hadis rivayetleri dikkate alındığında bu düşüncenin kendi içerisinde çelişik olduğu ve dinî açıdan birçok probleme yol açabileceği ifade edilebilir. Çünkü böyle bir düşünce, bazı alâmetlerin ardından dünyada uzunca bir müddet mükellefiyetin kalkması sonucuna götürebilecektir. Bunu da dünyanın teklif yurdu, âhiretin ise

[81] Buna benzer örnekler için ayr. bk. Hasan Türkmen, "Nübüvvetin İspatı Bağlamında Zemahşerî'nin Mu'cize'ye Bakışı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 182; Selçuk Gezgin, "Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 802-803, 830; Kılavuz - Sarıca, "Zemahşerî", 13-14, 17-18.

karşılık yurdu olmasıyla uzlaştırabilmek zor görünmektedir. Yahut teklifin sona ermesine rağmen mesuliyetin devam etmesine işaret eden çelişkili anlatımlar ortaya çıkacaktır.

Nihayetinde Zemahşerî, Mu'tezilî fikirleri benimsemiş bir âlimdir. Fakat başlangıçtan itibaren bütün Mu'tezile'nin sabit bir metot takip ettiğini ve her konuda aynı fikirlere sahip olduğunu söylemek isabetli görünmemektedir. Bu çerçevede başlangıçta akla önem veren Mu'tezile'nin zaman ilerledikçe bazı meselelerde rivayetlerin etkisine daha çok girdiği görülmektedir. Özellikle *Keşşâf* tefsiri bağlamında Zemahşerî ve onun bu makalenin konusunu teşkil eden kıyâmet alâmetleri hakkındaki düşünceleri buna bir örnektir. Zira Zemahşerî'nin bu meselede, akılcı bir yöntem benimseyen ve haber-i vâhidlere mesafeli yaklaşan Mu'tezile kelâmcılarından uzaklaştığı fark edilmiştir. Âhâd haberlerin etkisinde kalarak büyük kıyâmet alâmeti olarak isimlendirilen birçok hadiseyi ve bu hadiselerin mahiyetlerine dair nakledilen rivayetleri kabul ettiği anlaşılmıştır. O, Mu'tezile'nin hezimete uğradığı ve Sünnî düşüncenin siyasî olarak desteklendiği bir dönemde yaşamış olup onun zihin dünyasının bu ilmî ve siyasî gelişmelerden etkilenmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Bize göre bu tablo, yalnızca Zemahşerî baz alınarak Mu'tezile'nin geneli hakkında yanıltıcı bir çıkarım yapılmaması açısından dikkate değerdir, zira günümüz araştırmalarında bu tür hatalara düşülebilmektedir. Ayrıca bu tablo, Mu'tezilî düşüncenin inkıraza uğradıktan sonraki seyrinin doğru şekilde analiz edilebilmesi için gözden kaçırılmaması gereken bir önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Abdülkadir, Muhammed Ahmed. *Akîdetü'l-ba's ve'l-âhire fi'l-fikri'l-İslâmî*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1986.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût, vd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Akgül, Muhittin. "Nüzûl-i İsâ Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 43-75.

Akman, Mustafa. "Kelâm Perspektifinden Kıyâmet Alâmetlerinin Mahiyeti". *Journal of Islamic Research* 32/1 (2021), 190-214.

Altun, Hilmi K. "Behşemiyye ve Hüseyniyye Arasında Zemahşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 711-738.

Aydınlı, Osman. "Cârullah ez-Zemahşerî Özelinde Mu'tezile'nin Orta Asya İlim ve Kültür Hayatına Etkileri". *Uluslararası Sempozyum Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları*. ed. Muhittin Düzenli vd. 267-281. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019.

Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Aytepe, Mahsum. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Bayram, İbrahim. "Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsâ'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 110-135.

Bebek, Adil. "Kelam İlminde Nüzûl-i İsâ". *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*. ed. Mehmet Bulğen. 127-134. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Berzencî, Muhammed b. Resûl. *el-İşâ'a li eşrâtı's-sâ'a*. nşr. Muhammed Zekeriyyâ el-Kandehlevî. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2005.

Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed el-Hanefî. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. nşr. Yûsuf Abdürrezzâk. Kahire: Mustafa el-Halebî, 1949.
Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm Ehl-i Sünnet İtikadı*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.
Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
Cebr, Muhammed Selâme. *Eşrâtu's-sâ'a ve esrâruhâ*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1993.
Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-Makâlât İtikadî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. thk. ve çev. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
Çelebi, İlyas. *Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2000.
Gezgin, Selçuk. "Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 795-835.
Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkihu'l-kelâm fî akaidi ehli'l-İslâm*. İstanbul: Necmi İstikbâl Matbaası, 1330.
İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır**,** 3. Basım, 1414.
İpek, Mikail. "Zemahşerî'nin Keşşaf'ında Nüzûl-i İsâ Meselesi". *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*. ed. Ömer Aslan - Hasan Özalp. 3 Cilt. 2/377-382. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023.
İsfahânî, Ebü'l-Kasım el-Hüseyin er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân A. ed-Dâvudî. Dımaşk: Dârü'ş-Şâmiyye, 1412.
Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan el-Esedâbâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Hıdır M. Nebhâ. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin*. nşr. Hıdır Muhammed Nebha. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
Karî, Ali b. Muhammed. *Dav'ul meâlî Şerhu Bed'il-emâlî*. thk. Haldûn Ali Zeynüddîn. Dımeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2011.
Kılavuz, U. Murat - Sarıca, A. İskender, "Zemahşerî ve el-Minhâc fî usûli'd-dîn", *Mu'tezile Akaidi Kitâbü'l-Minhâc fî Usûlü'd-Dîn*. 7-36. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
Müslim, Ebü'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim.* 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
Özkan, Sümeyra. *Müslüman Kelamında Kıyâmet Alâmetleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
Seffârînî, Ebü'l-Avn Şemseddin. *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye ve sevâtı'ü'l-esrâri'l-eseriyye*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
Seffârînî, Muhammed. *Ahvâlü yevmi'l-kıyâme ve 'alâmâtühe'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 2. Basım, 1986.
Seyhan, Ahmet Emin. *Hadislerde Kıyâmet Alâmetleri (Envâru'l-Âşikîn Örneğinde)*. Isparta: Tuğra Ofset, 2006.
Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Asiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
Soğukoğlu, Fehmi. "Cibrîl Hadisinde Geçen Kıyâmet Alâmetlerinin Yeniden Değerlendirilmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2018), 119-133.
Şaşa**,** Mehmet. "Niyazi Mısrî'nin Perspektifinden Kıyamet Alametleri". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu 17-19 Kasım 2017 Malatya*. ed. Nusret Akpolat vd. 1/581-597. 2 Cilt. Ankara: TDV, 2018.
Şeltut, Mahmûd. "İsâ'nın Ref'i". çev. Ethem R. Fığlalı. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 319-324.
Şimşek, Özkan. "Mehdilik ve Nüzûl-ı İsa Tartışmalarında Mutezilî Yaklaşım". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 273-316.
Şimşek, Özkan. *Mehdilik ve Nüzûl-i İsa Tartışmaları -İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. haz. Abdüsselâm b. Abdülhâdî *Şennâr. Şerhu'l-Akaid*. Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî, 2007.
Topaloğlu, Bekir. "Kıyâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/516-522. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım 2010.
Türcan, Galip. *Kur'an'da Ahiret İnancı*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006.
Türkmen, Hasan. "Nübüvvetin İspatı Bağlamında Zemahşerî'nin Mu'cize'ye Bakışı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 167-184.

Yavuz, Salih Sabri. "Vücûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıyâmet Alâmetleri". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/522-524. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâmda Peygamberlik ve Vahiyle İlgili Kavramsal Çerçeve". *Vahiy ve Peygamberlik*. 361-407. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *el-Keşşâf 'an haka'ıkı ğavâmidı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vîl Keşşâf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. çev. Abdulaziz Hatip vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil A. es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
Zemahşerî. *Mu'tezile Akaidi Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*. nşr. çev. U. Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 23-38

الإعجاز البياني في نفي الخوف والحزن عن المؤمنين في القرآن الكريم

Ḳur'ân-ı Kerim'de Mü'minlerden Korku ve Üzüntüyü Nefyetmenin Beyânî İ'câzı

Prof. Dr. Abdulbaki GÜNEŞ[1], Doktora Öğrencisi Abdurrahman ELHACHASAN[2]

[1]Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Van
· **abdulbakigunes@hotmail.com** · ORCİD > 0000-0001-5573-670X

[2]Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van
· **elhachasan@gmail.com** · ORCİD > 0009-0008-7893-1637

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 14 Şubat/February 2024
Kabul Tarihi/Accepted: 24 Haziran/June2024
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 23-38
Atıf/Cite as: Güneş, A., Elhachasan, A. "الإعجاز البياني في نفي الخوف والحزن عن المؤمنين في القرآن الكريم"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 23-38

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Doktora Öğrencisi Abdurrahman ELHACHASAN

Yazar Notu/ Author Note: "Bu makale, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Abdulbaki GÜNEŞ danışmanlığında yürütülen ve 2021'de kabul edilen "el-İ'câzu'l-Beyânî fi'l-Âyâti'lleti Veradet fihâ Kelimetâ el-Havfi ve'l-Hüzni" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

هذه المقالة أنتجت من رسالة ماجستير بعنوان "الإعجاز البياني في الآيات التي وردت فيها كلمتا الخوف والحزن" للطالب عبد الرحمن الحاج حسن المقدّمة لمعهد العلوم الاجتماعية جامعة وان يوزنجوييل، سنة 2021، وكانت بإشراف أ. د. عبد الباقي كونش.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1437139

الإعجاز البياني في نفي الخوف والحزن عن المؤمنين في القرآن الكريم

ملخص البحث

إن الإعجاز البياني للقرآن الكريم هو الدقة في اختيار كلماته، بحيث تكون كل كلمة في مكانها المناسب، ولا يمكن لأي كلمة أخرى أن تقوم مقامها ولا أن تؤدي تلك المعاني الرائعة والصور البديعة التي تؤديها تلك الكلمة، فيظهر عندها البيان القرآني بمظهرٍ إعجازي يدل على أن هذا القرآن وحي من عند الله سبحانه لا شبهة في ذلك ولا ريب.

لقد انصبت جهود العلماء قديما وحديثا حول إظهار بعض مزايا القرآن الكريم، من ناحية دقة التعبير، وجزالة النظم، وروعة الأسلوب، وتكمن أهمية هذه المقالة في كونها تحاول أن تجمع نبذة مما كتبه الأوائل، وتضيف إليها طابعا خاصا، وأسلوبا متميزا، يجمع بين سهولة العبارة، وإظهار جمال التعبير القرآني، كما تحاول هذه الدراسة توضيح طرف من الإعجاز البياني للقرآن الكريم؛ وتعنى بإبراز جمالية النظم القرآني من خلال عرض بعض الدلالات البيانية في الآيات التي نفت الخوف والحزن عن المؤمنين.

أما منهج الدراسة: فقد كان بتتبع الآيات التي نفت الخوف والحزن عن المؤمنين، ثم دراستها دراسة بيانية؛ بهدف إظهار إعجاز القرآن البياني في تلك الآيات؛ ثم تحليل الصيغة الواردة في نفي الخوف والحزن عن المؤمنين وتوضيح ما فيها من إعجاز بياني؛ ثم قارنا بين تلك الصيغة الواردة والصيغ المشابهة لها في اللغة؛ ليتبين لنا عظمة النظم القرآني وروعته.

أبرز النتائج: أولا: المؤمن عندما يستقيم على شرع الله يحميه الله من أضرار الخوف والحزن. ثانيًا: نفي الخوف والحزن عن المؤمنين لا يختص بزمان دون آخر، فهو منفي عن المؤمنين دائما. ثالثًا: كل كلمة في صيغة النفي التي وردت في القرآن الكريم جاءت ملائمة لمكانها، ولا يمكن لأي كلمة أو حرف أن يقوم مقامها، وهذا هو مفهوم الإعجاز البياني.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز، البيان، الخوف، الحزن، الأمان.

ḲUR'ÂN-I KERİM'DE MÜ'MİNLERDEN KORKU VE ÜZÜNTÜYÜ NEFYETMENİN BEYÂNÎ İʿCÂZI

ÖZ

Beyânî İʿcâz daha çok Ḳur'ân'ın dil ve üslup yönünü inceleyen, onun Allah tarafından olduğunu ispatlayan ve bir insan tarafından yazılmasının imkânsızlığını ortaya koymaya çalışan bir ilimdir. İʿcâzu'l-Ḳur'ân hakkında ilk olarak hicri ikinci asrın sonu ve üçüncü asrın başında konuşulmaya başlanmıştır. Bu olgunun gündeme gelmesi de Arap olmayan toplulukların İslâm'a girmesi, Arapçanın canlılığının zayıflaması, Ḳur'ân-ı Kerim'e dil uzatan bozuk fikirlerin İslâm dünyasına girip yaygınlık kazanması gibi sebeplerden dolayı olduğu söylenebilir. Böyle olunca birtakım iddialara cevap vermek için âlimler, Ḳur'ân'ın belagatle ilgili yönlerini ortaya çıkarma ihtiyacı duymuşlardır. Eski ve yeni âlimlerin çabaları; Kur'ân-ı Kerim'in anlatım inceliği, muhteşem belâgati ve üstün üslubu açısından bazı meziyetlerini göstermeye odaklanmıştır. Bu makale de; önceki âlimlerin yazdıklarının bir özetini toplamaya çalışması ve buna özel bir karakter ve farklı bir üslup katması, anlatım kolaylığını ve Kur'ân'ın anlatımının güzelliğini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca bu çalışmada Kur'ân'ın beyânî i'câzı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmış ve mü'minlerden korku ve üzüntüyü kaldıran âyetlerdeki belâgat güzelliğinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.

Çalışmamızda, mü'minlerden korku ve üzüntüyü nefyeden âyetleri ele alıp onları belâgat açısından inceledik ve bu âyetlerdeki Kur'ân'ın beyânî i'câzını göstermeye çalıştık. Sonra söz konusu âyetlerde geçen "ẖavf" ve "ḥuzn" kavramlarını analiz ettik ve onlardaki beyânî i'câzı açıkladık. Daha sonra da Kur'ân nazmının büyüklük ve yüceliğini göstermek için bu kavramlarla lügatteki benzer ifadeler arasında karşılaştırmalar yaptık.

En önemli sonuçlar: Birincisi: Mü'min Allah'ın şeriatına uyduğunda, Allah onu korku ve üzüntünün zararlarından korur. İkincisi: Mü'minlerden korku ve üzüntüyü gidermek, belirli bir zamana özgü değildir, her zaman mü'minlerden uzaklaştırılır. Üçüncüsü: Kur'ân-ı Kerim'de geçen her kelime bulunduğu yere uyumludur ve başka hiçbir kelime veya harf orada bulunan kelime ve harflerin yerine geçemez. İşte bu da beyânî i'câzın anlamıdır.

Anahtar Kelimeler: İ'câz, Beyân, Korku, Hüzün, Güven.

❋❋❋

THE DECLARATION OF THE ABSENCE BANISHMENT OF FEAR AND SADNESS FROM BELIEVERS IN THE HOLY KUR'ĀN

ABSTRACT

The rhetorical miraculousness clearly shows the magnificence of the Holy Quran. The inability of people to come up with a surah parable from its surahs is proven by visible and concrete evidence or a few verses of its verses. There is no wonder in that, for it is the words of Allah that the falsehood does not come from its hands nor from behind it, the download of the Mighty and the Hamid, and this distinguishes the rhetorical interpretation from other interpretations.

It proves, with evidence and examples, that it is not possible to replace one word with another even if we search in all the Arabic dictionaries. The efforts of old and new scholars have been focused on showing some of the advantages of the Holy Quran, in terms of accuracy of expression, eloquence of systems, and excellence of sentence. The importance of this article lies in that it tries to collect a summary of what the early scholars wrote, and adds to it a special character and a distinctive sentence, that combines ease of expression and showing the beauty of Quranic expression.

The article also tries to clarify a part of the rhetorical miracle of the Holy Quran, and it is concerned with highlighting the beauty of the Quranic systems by presenting some of the rhetorical indications in the verses that deny fear and sadness from the believers.

As for the methodology of the study: It was by following the verses that denied fear and sadness from the believers, then studying them in rhetorical research; to show the miracle of the Quranic rhetoric in those verses; and then analyzing the formula that came in denying fear and sadness from the believers and clarifying what is in it of a rhetorical miracle; then we compared between that formula and the similar ones in the language; to show us the greatness and beauty of the Quranic system.

The most important results are: Firstly, the believer, when he adheres to the law of Allah, Allah protects him from the harms of fear and sadness. Secondly denying fear and sadness from the believers is not specific to a time without another, for it is denied by the believers always. Thirdly every word in the negation formula that came in the Quran came appropriate for its place and no word or letter can take its place, and this is the concept of rhetorical miracle.

Keywords: I'djāz, Statement, Fear, Sadness, Safety.

❁❁❁

المقدمة

الحمد لله ولي المؤمنين، وناصر المتقين، الذي لا أمان إلا في حماه، ولا سعادة إلا بتقواه، ولا عز إلا بطاعته، ولا هداية إلا بنوره، ولا راحة إلا بلقائه. والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء، وتاج الأصفياء، وإمام المرسلين، أفصح الخلق لسانا، وأبلغهم بيانا، وعلى آله الأطهار، وأصحابه الأخيار، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

لقد أخذت قضية إعجاز القرآن الكريم حيزا واسعا من تاريخ هذه الأمة، ونالت مكانة مرموقة بين كافة القضايا الأخرى، فالقرآن هو المعجزة الخالدة التي اختص الله بها هذه الأمة، أما معجزات الأنبياء فكانت مرتبطة بذات النبي المرسل إليهم، فإذا حضر النبي وجدت المعجزة، وإذا غاب أفلت، أما هذه المعجزة فباقية إلى قيام الساعة، شاهدة على صدق النبي -ﷺ-، يرى ذلك كل منصف، ويقر به كل عاقل.

أول من فطن إلى جمع الآيات التي ورد فيها نفي الخوف والحزن، هو عبد المجيد بن نصوح الرومي (ت: 996هـ)، فجمعها في رسالة صغيرة؛ سماها "رسالة الخوف والحزن"[1] وهي لا تتجاوز العشرين صفحة، شرح فيها الكلمات الغريبة، وذكر بعض التعليقات المفيدة؛ دون الاهتمام بالنواحي اللغوية.

الدراسة الثانية كانت تحت عنوان، "هؤلاء لا خوف عليهم ولا هم يحزنون"، تتبع مؤلفها الآيات والأحاديث النبوية الواردة في هذا الموضوع، ثم تكلم عن صفات أصحابها فقط، ولم يعتنِ بالجوانب البلاغية، ولم يفصل القول في الخوف والحزن، واقتصر على سرد الآيات والأحاديث الواردة، وتقسيمها على حسب تلك الصفات، وضمنها أقوال المفسرين والمحدثين، وقد جاءت هذه الرسالة في ست وخمسين صحيفة، وهي من تأليف الدكتور محمد يماني، الدار البيضاء، المغرب، 2017.

الدراسة الثالثة جاءت تحت مسمى: "الدلالات النفسية واللغوية لمفهومي الخوف والحزن في القرآن الكريم"، وهي دراسة قيمة، ومقالة مفيدة، وقد عنيت بشرح الخوف والحزن، والتطرق لبعض مرادفاتهما، ومدى تأثير ذلك على الاضطرابات النفسية، ثم ركزت المقالة على بعض الجوانب البلاغية، والأسرار البيانية، وربطت بين ترتيب الآيات وصفات المؤمنين ربطا جميلا، ولكنها اهتمت بالجوانب النفسية للخوف والحزن أكثر من الجوانب البيانية، ولم تحلل الصيغة الواردة في نفي الخوف والحزن عن المؤمنين، وهي مقالة ضمن ثمانية وعشرين صحيفة، وقد جاءت مشتركة بين الأستاذ الدكتور: عبد الباقي دفع الله أحمد، والدكتورة: عائدة عبد الرحمن الأنصاري، جامعة الخرطوم، السودان، 2013. هذه أهم الدراسات التي اطلعنا عليها وهي صلة وثيقة بموضوع دراستنا.

تميزت دراستنا هذه عن الدراسات التي ذكرناها سابقا بعدة أمور؛ وهي تختلف في كثير من النواحي عن دراسة "الدلالات النفسية واللغوية لمفهومي الخوف والحزن في القرآن الكريم" التي لها تشابه في الاسم مع مقالتنا. ومن الأمور التي اختصت بها مقالتنا: الجمع والتحليل، فقد جمعنا وحللنا كل الآيات التي لها صلة بموضوع نفي الخوف والحزن عن المؤمنين، دون أن نتعرض للجوانب الفرعية التي يمكن إثارتها من خلال البحث؛ فاقتصرنا على صلب الموضوع فقط. ومنها: المقارنة والاستنتاج، فقد قارنا بين صيغة النفي الواردة في القرآن الكريم وبين الصيغ التي تجوز في العربية؛ وكانت النتيجة أن الصيغة الواردة في القرآن وصلت إلى مرحلة الإعجاز البياني، كما قارنا أيضا بين صيغة النفي الواردة للمخاطب والغائب؛ ووصلنا إلى عدة نتائج مهمة مسطرة في موضعها. كما تميزت الدراسة بأسلوبها البياني السهل؛ بعيدًا عن التعقيد اللفظي.

1. الإعجاز البياني في نفي الخوف والحزن عن المؤمنين

1. 1. الإعجاز البياني

كلمة "إعجاز" مشتقة من العجز، ومعناها يدور حول الضعف وعدم القدرة على الفعل، قال ابن فارس (ت: 1005/395): "عجز عن الشيء يَعْجِز عَجْزًا، فهو عاجز، أي ضعيف، ويقال أَعجَزَني فلان، إذا عَجزت عن طلبه وإدراكه".[2] وهذا الفعل ثلاثيٌّ لازمٌ غيرُ متعد. وأما الإعجاز فهو مصدر الفعل الرباعي أعجز، وهو متعد لغيره، قال ابن منظور (ت: 1311/711): معنى الإعجاز الفَوْت والسَّبق، يقال: أَعجَزني فلان أي فاتني، أو إذا عَجَزْت عن طلبه وإدراكه".[3] فعلى هذا يكون معنى الإعجاز هو إثبات العجز، وعدم القدرة.

وأما البيان فيدور معناه حول إظهار المعنى المراد، فهو يعبر عمَّا يختلج في النفس ويدور في الفكر، فقد ورد في "الصحاح" قوله: "البيان هو الفصاحة واللَّسَن. وفلان أبين من فلان، أي أفصح منه، وأوضح كلاماً".[4]

وأما مصطلح الإعجاز البياني فهو: "دقة القرآن الكريم في اختيار الكلمات المناسبة في السياق المناسب لها، بحيث لو أننا نزعنا تلك الكلمة من سياقها وبحثنا عن كلمة أخرى تناسب السياق لوصلنا إلى مرحلة العجز، فلا يمكن الوصول إلى مثل بيان القرآن وبلاغته".[5]

1. 2. الخوف

الخوف في اللغة: هو شعور نفسي بالقلق والاضطراب، ينتج عنه ضيقٌ في الصدر، وانقباض في النفس، وهو من الأحاسيس التي يشترك فيها كل الكائنات الحية، وأصل الكلمة في اللغة يدل على الذعر، قال ابن فارس: "الخاء والواو والفاء أصل واحد، يدل على الذعر والفزع؛ يقال خفت الشيء خوفا وخيفة".[6] وذكر في "المفردات" أن الخوف هو توقّع مكروه عن أمارة مظنونة، أو معلومة، ويضادّ الخوف الأمن، ويستعمل ذلك في الأمور الدنيوية والأخروية.[7]

أما مفهوم الخوف فيمكن أن نعبر عنه بقول الشريف الجرجاني (ت: 1413/816) بأنه: "توقع حلول مكروه، أو فوات محبوب".[8] فالخوف عنده ناتج من توقع حصول ما يكرهه الإنسان. كما يمكن أن نعبر عنه بأنه: كل ما يفكر فيه الفرد من عواقب وجوده في الموقف المعين، أو اتصاله بذلك الشيء، مما يعمل على شل قدرته على التفكير المنطقي والموضوعي، وبالتالي عدم قدرته على التعامل بإيجابية مع المحيط الذي يعيش فيه.[9]

---

1 مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1941م)، 863/1؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: مكتبة المثنى، د. ت)، 171/4.

2 أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، معجم مقاييس اللغة (دمشق: دار الفكر، 1979م)، 232/4-233.

3 محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الإفريقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 370/5.

4 إسماعيل بن حماد الفارابي الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، 2082/5.

5 مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية (بيروت: دار الكتاب العربي، 2005)، 146/1.

6 ابن فارس، مقاييس اللغة، 230/2.

7 الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (دمشق: دار القلم، 1412هـ)، 303/1.

8 علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 101/1.

9 عبد الباقي دفع الله أحمد- عائدة عبد الرحمن الأنصاري، "الدلالات النفسية واللغوية لمفهومي الخوف والحزن في القرآن الكريم" دراسات إسلامية 5 (2013م)، 290.

1. 3. الحزن

الحزن في اللغة: إن حروف كلمة "حزن" جاءت معبرة عن الصعوبات والشدائد، يقول الراغب: "الحُزْن والحَزْن: خشونة في الأرض وخشونة في النفس لما يحصل فيه من الغمّ".[10] إذن فكلمة الحزن تعبر عن الشدة النفسية التي يتعرض لها الإنسان عندما يتذكر مكروها أصابه، أو محبوبا فارقه.

أما مفهوم الحزن فيمكن أن نعبر عنه بأنه: "ألم ومشاعر شاقة يجدها الإنسان في قلبه لفقد شيء أو نحوه".[11] فهو حالة من الكآبة تحصل للإنسان بسبب الصعوبات التي تعرض له. كما يمكن أن نعبر عنه بأنه: "استجابة لا إرادية، مبالغ فيها، وتتم بوصفها نتيجة منطقية لمجموع التصورات أو الإدراكات السلبية للذات، أو للموقف الخارجي، أو للمستقبل، أو للعناصر الثلاثة مجتمعة".[12] وهذا المفهوم لا يقيد الحزن بزمان معين، بل يرجع سببه إلى التصورات السلبية الموجودة في ذهن الإنسان، وهذه التصورات السلبية هي التي تسبب حزن الإنسان.

إن الحزن يدور معناه حول جفاف وخشونة تخالط باطن الشيء، أو تمتد فيه فيغلظ ويخشن، كالجبال الغلاظ، والأرض المرتفعة، وليس مقيدا بفوات شيء في الماضي، ويدل على ذلك قول الله -ﷻ-: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾،[13] أي لا يشقّن عليك ما نحن فيه، وهذا هو المعنى المحرّر للحزن، وهو الشعور بقسوة الأمر وشدته وخشونته، وهذا الشعور قد يكون بسبب شيء في الحال أو في الماضي.[14]

2. مفهوم نفي الخوف والحزن

اجتمع نفي الخوف والحزن عن المؤمنين في أربعة عشر موضعًا في القرآن الكريم، وذلك على صيغتين، الأولى جاءت بصيغة المخاطب في موضعين، قال تعالى: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾،[15] وقوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾،[16] والثانية بصيغة الغائب، ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾،[17] وقد تكررت في اثني عشر موضعًا. وسنتكلم عن الإعجاز البياني في صيغة النفي الواردة، وسنذكر أولا صيغة الغائب وما فيها من اللمسات البيانية، ثم نقارن بينها وبين صيغة الخطاب.

2. 1. إعراب قوله تعالى: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

وردت قراءتان في قوله تعالى: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾،[18] فقد قرأ يعقوب (ت: 820/205)، "لا خوفَ" بفتح الفاء في كل القرآن الكريم، وقرأ باقي العشرة "لَا خَوْفٌ" بالضم والتنوين.[19] أما على قراءة الضم والتنوين فتكون "لا" نافية لا عمل لها، و"خوف" مبتدأ مرفوع وعلامة رفعه الضمة، وإنما جاز إعرابه مبتدأ مع كونه نكرة، لأن النكرة إن سبقها نفي اكتسبت العموم، فكان مسوّغا لجواز الابتداء بها، و"عليهم" الجار والمجرور متعلقان بخبر محذوف، فيكون تقدير الآية "لا خوف حاصل عليهم"، "ولا" معطوفة على الأولى، و"هم" مبتدأ، وجملة "يحزنون" في محل رفع خبر المبتدأ "هم". ويجوز أن تكون "لا" الأولى عاملة عمل ليس، ويكون "خوف" اسمها، و"عليهم" متعلق بخبرها، و"لا" الثانية عاملة عمل ليس، و"هم" اسمها، وجملة "يحزنون" في محل نصب خبر لا.[20] وإعمال "لا" عمل ليس هو لغة الحجازيين، ومن شروط عملها عندهم أن يكون اسمها وخبرها نكرتين، ولا يأتي اسمها

---

9 عبد الباقي دفع الله أحمد- عائدة عبد الرحمن الأنصاري، *"الدلالات النفسية واللغوية لمفهومي الخوف والحزن في القرآن الكريم"* دراسات إسلامية 5 (2013م)، 290.

10 الراغب، المفردات، 231/1.

11 محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: مكتبة الآداب، 2010م)، 422/1.

12 عبد الباقي دفع الله أحمد، عائدة عبد الرحمن الأنصاري، الدلالات النفسية واللغوية لمفهومي الخوف والحزن في القرآن الكريم، 291.

13 التوبة 40/9.

14 جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، 422/1-423.

15 الأعراف 49/7.

16 الزخرف 68/43.

17 البقرة 274/2.

18 البقرة 274/2.

19 محمد بن محمد بن يوسف ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، د. ت)، 211/2.

20 محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه، (حمص: دار الإرشاد للشئون الجامعية 1415هـ)، 88/1.

معرفة إلا نادرا، وأما باقي العرب فيهملونها.[21]

والأولى هنا أن تكون مهملة، ويكون ما بعدها مرفوعا بالابتداء في الموضعين، لأن إعمال لا عمل ليس قليل جدا،[22] وخصوصا مع المعرفة فقد نازع فيه أكثر النحاة،[23] وإذا أهملت "لا" فالأفضل أن تكرر، كما في هذه الآية.[24] وأما على قراءة يعقوب، فتكون "لا" نافية للجنس، ويكون "خوف" اسمها مبني على الفتح، و"عليهم" الجار والمجرور متعلقان بخبر "لا" المحذوف، ويكون "ولاهم" معطوف على محل "لا خوف" لأن محل لا مع اسمها هو الابتداء، فلذلك جاز عطف ضمير الرفع على المحل.[25]

2. 2. اختلاف المعنى البياني باختلاف القراءة للآية

يختلف المعنى البياني للآية بسبب اختلاف القراءتين، والفرق بين قراءة الجمهور برفع "خوف" وقراءة يعقوب بالبناء على الفتح، يرجع إلى "لا"، فعلى قراءة الجمهور تكون نافية، أو عاملة عمل ليس، وأما على قراءة يعقوب فتكون نافية للجنس لا غير. ومن المعلوم أن "لا" العاملة عمل ليس، تفيد نفي الوحدة يقينا، ونفي الجنس ظنا واحتمالا، وإنما أفادت نفي الجنس احتمالا، لكونها نكرة في سياق النفي فتفيد العموم، ولذلك فإنه يحسن عند إرادة نفي الوحدة فقط أن نأتي بما يزيل اللبس، فنقول مثلا "لا رجلٌ مسافرا بل رجلان"، فإذا لم نأت بما يزيل اللبس ترجح كون النفي للجنس. ويكون معنى الآية "لا خَوْفٌ" أن خوفا واحدا منفي يقينا، وأما جنس الخوف فهو منفي احتمالا، وقد رجح هذا الاحتمال لأنه لم يذكر في الكلام ما يدل على إرادة نفي الوحدة فقط.[26] ويمكن أن يقال هنا: إن الخوف هو من المعاني المحضة التي لا أفراد لها، فلا يتوهم نفي الفرد هنا، بل نفي الجنس قطعا.[27]

وأما "لا" التي لنفي الجنس فهي تفيد نفي الخبر عن كل فرد من أفراد اسمها نفيا قطعيا لا يحتمل التأويل، كقولنا: لا رجلَ في الدار، فقد نفت الوجود في الدار عن كل رجل، فلا يصح أن نقول بعدها بل رجلان، لأن النفي هنا استغرق جميع الأفراد.[28] ويكون الاسم المفرد بعدها مبنيا على الفتحة، فهي قد عملت فيه وبني معها كبناء خمسة عشر.[29] ويشترط في اسمها وخبرها أن يكونا نكرتين، وإذا كررت، جاز أن يكون الثاني مرفوعا، وتحمل عليه قراءة يعقوب،[30] فيكون معنى "لَا خَوْفَ" على قراءة يعقوب، أن جنس الخوف والحزن منفي عنهم، فلا يخافون ولا يحزنون مطلقا، ويكون التقدير "لا خوفَ عليهم ولا حزنَ" فيكون جميع أفراد الخوف والحزن منفية عن المذكورين يقينا على قراءة يعقوب، وترجيحا على قراءة الجمهور، ويمكن أن يكون النفي يقينا أيضا على قراءة الجمهور، وذلك باعتبار أن الخوف من المعاني المحضة التي لا تقبل الوحدة.

2. 3. المعنى الذي تفيده الآية

إن نفي الخوف والحزن عن المؤمنين، يقتضي بمفهومه العام نفي جميع أنواع المكاره، وإثبات السرور الدائم لهم، وذلك لأن الخوف غمٌّ يلحق الإنسان لأمر متوقع الحدوث، والحزن غمٌّ يلحقه لأمر واقع أو ماض، فالخوف للمستقبل، والحزن للماضي؛ وقد يكون للحال، فإذا انتفى الغمُّ في جميع الأزمنة حصل ضده وهو الأمن والسرور.

يمكننا أن نفهم من قوله -ﷺ-: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، أن نفي الخوف كناية عن نفي العقاب، ونفي الحزن كناية عن حصول الثواب، ويكون المعنى "لا خوف عليهم" فضلا عن أن يحل بهم مكروه، ولا يفوتهم محبوب فيحزنوا عليه، فالمنفي عنهم، هو خوف حلول المكروه والحزن، وفيه إشارة إلى أنه سيدخلهم الجنة التي هي دار السرور والأمن.[31]

---

21 مصطفى بن محمد سليم الغلاييني، جامع الدروس العربية، (بيروت: المكتبة العصرية، 1993م)، 294/2.

22 أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، (بيروت: دار الفكر، 1420ه)، 274/1.

23 أجاز ذلك ابن جني ووافقه ابن مالك. ينظر: حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م)، 293/1.

24 أبو سعيد، الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، شرح كتاب سيبويه، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م)، 326/1.

25 أبو محمد، يوسف بن الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، شرح أبيات سيبويه، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1974م)، 332/331/1.

26 أبو حيان، البحر المحيط، 274/1؛ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 332/2.

27 محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور التونسي، التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، (تونس: الدار التونسية، 1984م)، 78/3.

28 فاضل بن صالح السامرائي، معاني النحو، (عمّان: دار الفكر، 2000م)، 363/1.

29 ابن جني، أبو الفتح، عثمان الموصلي، اللمع في العربية، (الكويت: دار الكتب الثقافية، د. ت)، 44/1.

30 السيرافي، أبو سعيد، شرح كتاب سيبويه، 38/3.

31 شهاب الدين، محمود بن عبد الله الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415ه)، 240/1.

2. 4. أقوال العلماء في معنى الآية

اختلف المفسرون في معنى هذه الآية على أكثر من ثلاثين قولا،[32] ومعظم تلك الأقوال تقيد الآية، فكل قول يحدد نوعا من الخوف والحزن وينفيه، بينما نجد النفي في الآية قد جاء بصيغة النكرة المسبوقة بلا النافية، وهذا الأسلوب يفيد التوغل في النفي، واستغراق جميع الأفراد، ولذلك لا يقيّد بنوع أو صفة. ولا أريد هنا أن أذكر تلك الأقوال أو الرد عليها، وإنما أريد أن أسلط الضوء على جانب آخر، وهو توقيت نفي الخوف والحزن، بمعنى أن هذه الآيات نفت الخوف والحزن عن المؤمنين دون أن تحدد هذا النفي بزمان معين، فهل النفي مقيد بالآخرة والقيامة أم أنه شامل لجميع الأزمنة؟ وهل يلحق المؤمنين خوف في الدنيا أم لا؟

يمكن أن نرجع مذاهب العلماء في هذه المسألة إلى أربعة أقوال، **القول الأول**: إن نفي الخوف والحزن حاصل في الآخرة لا في الدنيا، وهذا قول جمهور المفسرين، حتى أن شيخ المفسرين الطبري ـرحمه اللهـ (ت: 922/310) لم ينقل في تفسيره قولا غيره، فقد قال عند تفسير هذه الآية: "لا خوفٌ عليهم"، يعني فهم آمنون في أهوال القيامة من عقاب الله، غير خائفين عذابه، بما أطاعوا الله في الدنيا واتبعوا أمْرَه وهُداه وسبيله، ولا هم يحزنون يومئذ على ما خلّفوا بعد وفاتهم في الدنيا".[33] وقد ذكر الفخر الرازي (ت: 1209/606) أقوالا ثم رجح هذا القول.[34] قال أبو حيان (ت: 1344/745): "وظاهر الآية عموم نفي الخوف والحزن عنهم، لكن يخص بما بعد الدنيا، لأنه في دار الدنيا قد يلحق المؤمن الخوف والحزن، فلا يمكن حمل الآية على ظاهرها من العموم لذلك".[35]

القول الثاني: أن الخوف والحزن في الآخرة حاصلان للمؤمنين، ولكن الله يخففهما عنهم، فينتاكم خوف وحزن لا كغيرهم من المشركين، ثم إذا دخلوا الجنة يذهبهما الله عنهم فكأنهم ما خافوا ولا حزنوا، فالمقصود النفي بعد دخول الجنة. وهذا القول نسبه الفخر الرازي لبعض المتكلمين، ثم ضعّفه، لكن أبا حيان استحسنه واستدل له بنكتة لطيفة، وهي أن الله لما نفى الخوف عن المؤمنين قال "لا خوف عليهم" فعبر عن نفي الخوف بعلى، وهي تفيد الاستعلاء والتمكن، وهذا لا ينفي الخوف القليل، فهم يخافون ولكن ليس مثل خوف غيرهم.[36] ويمكن أن نقول إن المقصود من قوله: "لا خوف عليهم" الاستعلاء المجازي، وهو المقارنة والملازمة، أي لا خوف يناهم، وليس الاستعلاء الحقيقي.[37]

القول الثالث: حصول الخوف والحزن في الدنيا والآخرة، فالمؤمن يخاف ولكن لا يلحقه خوفه، ولا يقع الشيء الذي يخافه، ذهب إلى ذلك ابن القيم (ت: 1350/751)، حيث قال: "أتى في نفي الخوف بالاسم الدال على نفي الثبوت واللزوم، فإن أهل الجنة لا بد لهم من الخوف في الدنيا وفي البرزخ ويوم القيامة، حيث يقول آدم وغيره من الأنبياء نفسي نفسي، فأخبر سبحانه أنهم وإن خافوا فلا خوف عليهم، أي لا يلحقهم الخوف الذي خافوا منه".[38]

القول الرابع: إبقاء النص على عمومه، وعدم تخصيصه بحالة دون أخرى، فالنفي عام في جميع الأوقات، وهو شامل للدنيا والبرزخ والآخرة، وإلى هذا القول ذهب جماعة من المفسرين. وأصحاب هذا القول يفسرون النفي بطريقين، الطريق الأول: معنى "لا خوف عليهم"، أي لا يعتريهم ما يوجب الخوف والحزن، يقول أبو السعود (ت: 1574/982): "فلا خوف عليهم في الدارين من لحوق مكروه، ولا هم يحزنون من فوات مطلوب، أي لا يعتريهم ما يوجب ذلك، لا أنه يعتريهم ذلك لكنهم لا يخافون ولا يحزنون، ولا أنه لا يعتريهم نفس الخوف والحزن أصلا، بل يستمرون على السرور والنشاط، والمراد بيان دوام انتفائهما لا بيان انتفاء دوامها".[39] والطريق الثاني: معنى لا خوف عليهم، أي أن غيرهم لا يخاف عليهم، ولا يلزم من ذلك أنهم لا يخافون، بل هو كناية عن حسن حالهم، فهم بحالة لا يُخاف عليهم، فالخوف مسند إلى غيرهم لا لهم، ذكر هذا القول الألوسي (ت: 1854/1270) عن بعض المفسرين ورجحه.[40]

---

32 جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م)، 483/2.

33 أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، (مكة: دار التربية والتراث، د. ت)، 551/1.

34 فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 537/3.

35 أبو حيان، البحر المحيط، 275/1.

36 أبو حيان، البحر المحيط، 274/1.

37 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 110/8.

38 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، 34/1.

39 أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، 93/1.

40 الألوسي، روح المعاني، 139/6.

وترى أن الأقرب للصواب هو القول بأن النفي عام يشمل الدارين، وذلك لعموم لفظ الآية وعدم تقييدها بزمان أو مكان. ويمكن عندها أن تحمل معنى "لا خوف عليهم"، على معنيين؛ **الأول**: لا يعتريهم ما يوجب الخوف والحزن، لأن المؤمن يعلم يقينا أن الدنيا عارية مستردة، وأن ما فيها مصيره الزوال والفناء، فهو يقتني منها ما هو ضروري فقط، فإن أخذ الله منه شيئا صبر ولم يحزن، لأنه يعلم أن الدنيا لا تدوم لأحد، وإن أعطاه الله شيئا شكر، ومن كانت هذه حاله فلا يخاف من زوال الدنيا عنه ولا يحزن لذلك،[41] لأن نفسه مطمئنة بإيمانها، راضية بقضاء الله وقدره، فحق فيه قول الباري -ﷻ-: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾،[42] فمن اهتدى فقد حصن نفسه بالأمن والرضا، ومن أعطاه الله الأمان فمن أي شيء سيخاف ويحزن!؟.[43]

الثاني: نؤول معنى "لا خوف عليهم" أنهم لا يخاف عليهم خائف، أي هم بمأمن من أن يصيبهم مكروه، فحالهم حال من لا ينبغي أن يُخاف، ولذلك لا يخاف عليهم أولياؤهم، لأنهم يأمنون عليهم من عاقبة ما يتوجسون منه خيفة، فالخوف في الآية مصدر يقدر مضافا إلى فاعله وهو "غيرهم"، أي "لا خوف يخافه أحد عليهم"، وهم أنفسهم إذا اعتراهم الخوف لا يلبث أن ينقشع عنهم وتحل السكينة محله، ولهذا المعنى تغير الأسلوب في قوله: "ولا هم يحزنون" فابتدأ بالضمير أولا، ثم بالفعل المضارع الدال على التجدد والاستمرار، فهم يحزنون، ولكن حزنهم بمقتضى الطبيعة البشرية، وسرعان ما ينقشع وتحل الطمأنينة مكانه، فلا يلحقهم حزن دائم، ولا خوف متمكن ثابت فيهم، فالكلام يفيد أن الله ضمن لهم أن لا يحصل ما يخافونه، وأن لا يحل بهم ما يحزنهم. ولما كان ما يُخاف منه من شأنه أن يحزن صاحبه، كان نفي الحزن عنهم مؤكِّدا لمعنى نفي الخوف،[44] فهم لما سلكوا طريق الهدى واستقاموا على شرع الله، أصبحوا بحيث لا يُخاف عليهم من الهلاك أو الضلال، لأن الله ضمن لهم ذلك فقال: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾،[45] فهم في أمن من الضلال والزيغ والشقاء، وليس المقصود أنهم لا يخافون، ولو كان مقصودا لقال "لا يخافون"، وإنما المقصود نفي الخوف عليهم، كما نقول لمن حفظ دروسه واجتهد، لا خوف عليك من الامتحان، أي أننا مطمئنون عليه بأنه سينجح، لأنه سلك سبيل النجاح، وهذا لا يعني عدم خوفه، فقد يكون خائفا وقد لا يكون، فالمهم هو أن لا يكون في موضع خطر، وليس المهم أن يخاف أو لا يخاف، يدلنا على هذا المعنى أن الخوف يتعدى بنفسه في حق الخائف، فنقول خفت الشيء، فإذا تعدى بحرف الجر "على" أفاد الخوف في حق غيره لا في حق نفسه، قال تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً﴾[46] فأوصياء اليتامى أمروا أن يخشوا الله ويخافوا على من في حجورهم من اليتامى،[47] فهذا الخوف لا يدل على أن اليتامى يخافون، وإنما المراد غيرهم من الأوصياء، ولذلك فإن معنى "لا خوف عليهم" أن نفي الخوف واقع على غيرهم، وأنهم بحالة من يجب أن لا يخاف.[48]

إن المؤمن يخاف من أهوال يوم القيامة، ومن سوء الخاتمة، ومن عذاب الله، وهو خوف طبيعي يدل على قوة الإيمان، وهذا الخوف هو سر أمان المؤمن، كما في الحديث القدسي «وعزتي لا أجمع على عبدي خوفين وأمنين إذا خافني في الدنيا أمنته يوم القيامة وإذا أمنني في الدنيا أخفته يوم القيامة»،[49] فطالما أن العبد خائف من الله في الدنيا، فلا خوف عليه، لأنه في الطريق الصحيح الموصل إلى الجنة، وبناء على ذلك فنفي الخوف شامل لكل الأوقات في الدنيا والآخرة. وأما الخوف من مصائب الدنيا وما تكرهه النفس، فيحصل لهم بالطبيعة البشرية التي جبلهم الله عليها، ولكنه عندما يحصل تتنزل عليهم الملائكة فتنهاهم عنه، وتبشرهم بما أعد الله لهم من النعيم، وتثبت أفئدتهم، ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾.[50] فتطمئن قلوبهم عندئذ لوعد الله، ويزول ما بهم من خوف وحزن.

---

41 الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، (مصر: جامعة طنطا، 1999م)، 165/1.

42 الأنعام 82/6.

43 أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى، زهرة التفاسير، (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت)، 2827/6.

44 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 217/9- 218.

45 طه 123/20.

46 النساء، 9/4.

47 محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 478/1.

48 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 216/11- 218.

49 محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988م)، باب ذكر البيان بأن حسن الظن الذي وصفناه يجب أن يكون مقرونا بالخوف منه جل وعلا، 640.

50 فصلت 30/41.

3. الإعجاز البياني في الصيغة الواردة في النفي

3. 1. تقديم الخوف على الحزن

كلما اقترن الحزن والخوف في القرآن الكريم أتى الخوف أولا ثم الحزن، وقد ذكر العلماء لهذا التقديم بعض الأسباب البيانية، والحكم البلاغية، نجملها على الشكل الآتي:

الأول: الآثار والنتائج السلبية التي يحدثها الخوف في النفس البشرية أكبر من التي يحدثها الحزن، فالخوف سبب لكثير من الأمراض النفسية، وإذا استحكم الخوف في الإنسان فإن حياته تنقلب جحيما لا يطاق، هذا بالإضافة إلى الأمراض الجسدية التي يسببها الخوف، ولا شك أن للحزن آثارا سلبية أيضا، ولكن آثار الخوف أشد وأكثر.

الثاني: إن الخوف قد يؤدي إلى الحزن، فالخائف إن تمكن منه الخوف تمكنا قويا فإنه يفقد قيمة الشعور بالحياة، فيصاب باليأس والقنوط، لعدم استطاعته العيش بشكل طبيعي، أما الحزن فهو لا يؤدي إلى الخوف، بل على العكس تماما، فالحزن إن تمكن من الإنسان قد يجره إلى الانتحار وإلقاء نفسه في مخاطر عديدة، وذلك بسبب يأسه من الحياة.[51]

الثالث: انتفاء الخوف مما يأتي آكد من انتفاء الحزن على ما فات، ولذلك جاءت جملة الخوف مُصدَّرة بالنكرة التي هي أوغل في باب النفي، وأبرزت الثانية مُصدَّرة بالمعرفة في قوله: "ولا هم يحزنون".[52]

الرابع: الخوف أشد من الحزن، فهو يزداد تعاظما بمرور الزمان وقرب وقوعه، أما الحزن فكلما تقدم الزمان فإنه يخفّ ويتلاشى.[53]

الخامس: إن الغاية القصوى في رعاية المصالح هي دفع المضار أولا ثم يأتي جلب المصالح إذ معلوم أن دفع المضرة أولى بالرعاية من جلب المصلحة، والمضرة إما أن تكون حاصلة في المستقبل أو في الحال أو في الماضي، والمضار التي يتوقع حصولها في المستقبل أولى بالدفع من المضار الماضية، والخوف عبارة عن تألم القلب بسبب توقع حصول مضرة في المستقبل، والغم عبارة عن تألم القلب بسبب فوات نفع كان موجودا في الماضي، وإذا كان كذلك فدفع الخوف أولى من دفع الحزن الحاصل بسبب الغم.[54]

السادس: قدم الخوف لأنه يكون من المستقبل، بينما الحزن يكون على شيء مضى أو يعيشه الإنسان في نفس اللحظة، والمستقبل مجهول بينما الماضي معلوم، والإنسان يهتم بمعرفة المستقبل أكثر من الماضي، لذلك جاء ذكر الخوف أولاً ليطمئن المؤمن على مستقبله، ثم جاء ذكر الحزن ليطمئن المؤمن على ماضيه وحاضره وبالتالي شمل جميع الأزمنة.[55]

3. 2. سبب نفي الخوف بالاسم والحزن بالفعل

يؤتى بالجملة الاسمية لإفادة الثبوت والاستقرار، بينما يؤتى بالجملة الفعلية للتجدد والحدوث.[56] والجملة الاسمية أقوى من الجملة الفعلية في الدلالة، فالاسم أبلغ من الفعل، وذلك لدلالة الاسم على الثبوت والاستقرار، بخلاف الفعل فهو دال على التجدد، ومع ذلك فاستخدام كل واحد في مكانه هو عين البلاغة، وغاية الإعجاز.[57]

فإن قيل لم نفي الخوف بلفظ الاسم، والحزن بلفظ الفعل في قوله تعالى: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾؟ مع أن الخوف هو التألم بسبب أمر يتوقع حدوثه، فينبغي في الخوف التجدد، أما الحزن فهو التألم بسبب أمر وقع وانتهى، فكان المناسب باعتبار الفهم أن يكون نفي الخوف بالفعل، لما فيه من التجدد، ونفي الحزن بالاسم لما فيه من الثبوت. والجواب على ذلك من وجوه بيانية كثيرة:

الأول: لقد راعى القرآن الكريم السبب في حدوثهما، فسبب الخوف مستقبل، والخوف متقدم على سببه في الزمن، فجعل الخوف ثابتًا واقعًا، فأتى فيه بلفظ الاسم المقتضي للثبوت، وسبب الحزن ماضٍ، فالحزن حاصل بسبب ما وقع في الماضي، لذا فالحزن متأخر عن سببه في الزمن، فجعل مستقبلاً، لتأخره عن سببه.

---

51 عبد الباقي دفع الله أحمد، عائدة عبد الرحمن الأنصاري، الدلالات النفسية واللغوية لمفهومي الخوف والحزن في القرآن الكريم، 303.

52 أبو حيان، البحر المحيط، 274/1.

53 إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د. ت)، 299/1.

54 الرازي، مفاتيح الغيب، 561/27.

55 عبد الباقي دفع الله أحمد، عائدة عبد الرحمن الأنصاري، الدلالات النفسية واللغوية لمفهومي الخوف والحزن في القرآن الكريم، 293.

56 أحمد بن علي بن عبد الكافي السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، (بيروت: المكتبة العصرية 2003م)، 367/1.

57 الألوسي، روح المعاني، 291/6.

الثاني: إن الحزن متعلق بالأمور الماضية، والخوف متعلق بالأمور المستقبلة، والأمور المستقبلة أكثر من الأمور الماضية، فأشبهت غير المتناهي، فالمؤمن يخاف من عذاب الدنيا والآخرة، وعذاب الآخرة غير متناه، أما الماضي فمتناه، فناسب الإتيان فيما لا يتناهى بالاسم النكرة في سياق النفي، ليفيد العموم، وهو أبلغ في النفي.

الثالث: الإنسان يمكنه دفع أسباب الخوف، والابتعاد عنها، لأن متعلق الخوف مستقبل، أما أسباب الحزن فلا يمكن أن يتحرز منها، لأنها وقعت وانتهت، فورد الخوف بلفظ الاسم ليفيد الثبوت والاستقرار.

الرابع: عبر القرآن عن الخوف بالاسم، لأن سبب الخوف مستقبل، فلا يعقل فيه تجدُّد، لأنه لم يقع، أما الحزن فهو يتجدد بالتذكر.[58]

الخامس: إن الخوف أمر لا شعوري فهو ليس في تحكم الإنسان، فجميع الكائنات الحية تخاف فلذلك جاء بصيغة المصدر "خوف"، بينما الحزن هو تصرف شعوري وإرادي، ويمكن لإنسان أن يحزن وآخر ألا يحزن في نفس الوقت، وعند نفس الظروف، ولذلك جاء بصيغة الفعل "يحزنون" مسندا للضمير.[59]

السادس: أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم بالإجماع، وأما الفعل في سياق النفي فمختلف فيه هل يفيد العموم أم لا؟ قلنا نفى الخوف بلفظ الاسم الدال على العموم بإجماع، ونفى الحزن بالفعل المحتمل للعموم، وعدمه.[60]

وقد أكد الله نفي الحزن (وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) بثلاثة أشياء، أولا: بتكرار كلمة "لا" النافية، فإنها مؤكدة للنفي المذكور في "لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ"، ثانيا: أكده بذكر الضمير "هُمْ". ثالثا: التعبير بصيغة المضارع، أي أنهم لا يداخلهم الحزن، لأن قلوبهم مطمئنة، والاطمئنان يطرد الحزن كقوله –ﷻ–: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾،[61] والقلب المطمئن هو الذي لا يعتريه خوف أو قلق أو حزن، لأنه اطمأن لوعد الله سبحانه.[62] ويمكن أن نقول: إن كل هذه التأكيدات على نفي الحزن، هي في الحقيقة مؤكدات لنفي الخوف، لأن الشيء الذي يخاف منه الإنسان، يحزنه وقوعه لا محالة، ولذلك فإن نفي الحزن والمؤكدات على نفيه، تعتبر مؤكدة لنفي الخوف عن المؤمنين.[63]

3. 4. سبب تقديم ضمير الرفع على الفعل

ورد في "البرهان" قوله: "تصدير الجملة بضمير مبتدأ يفيد التأكيد وهذا قيل بإفادة الحصر" ثم نسب القول بإفادة الحصر إلى أهل المعاني، واستدل عليه بما ذكره الزمخشري (ت: 538/1143)، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾،[64] بأن معناها: وما يوقن بالآخرة إلا هم،[65] ثم ذكر أدلة على هذا القول.[66] ولا يخفى أن هذا القول ليس على إطلاقه، فليس كل تقديم لضمير مبتدأ يفيد الحصر، وإنما ينظر في سياق كل جملة، ثم تفسر على حسبه. ولو نظرنا في قوله تعالى: (وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) لوجدنا إمكانية إفادتها للحصر أي حصر عدم الحزن بالمؤمنين فقط، لأن غيرهم سيطول حزنهم يوم القيامة. وفي هذه الصيغة تعريض أيضا بأن غيرهم يحزن، لذلك قال الزمخشري عند قوله –ﷻ–: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾،[67] "تقديم "هم"، تعريض بأهل الكتاب وبما كانوا عليه من إثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته، وأنّ قولهم ليس بصادر عن إيقان، وأن اليقين ما عليه من آمن بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك".[68]

---

58 أحمد بن محمد بن أحمد التونسي البسيلي، التقييد الكبير في تفسير كتاب الله المجيد، (الرياض: جامعة محمد بن سعود، د. ت)، 1/261–262.

59 عبد الباقي دفع الله أحمد، عائدة عبد الرحمن الأنصاري، الدلالات النفسية واللغوية لمفهومي الخوف والحزن في القرآن الكريم، 292.

60 البسيلي، التقييد الكبير في تفسير كتاب الله المجيد، 1/355.

61 الرعد 28/13.

62 أبو زهرة، زهرة التفاسير، 3604/7.

63 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 218/6.

64 النمل 3/27.

65 ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 347/3.

66 محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957م)، 2/412–414.

67 البقرة 4/2.

68 الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 42/1.

ولذلك فإن قوله -ﷺ-: ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ أفاد أمرين، الأول: اختصاص المذكورين بعدم الحزن. والثاني: التعريض بغيرهم بأنهم يحزنون، فلو أن الضمير لم يكن موجودا، وعطف الفعل على الخوف، لأفاد انتفاء الحزن فقط، دون التعريض بغيرهم، ودون اختصاصهم بنفي الحزن. والمناسبة بين "هم" وبين "يحزنون" أن الحزن مستقر في أعماق النفس البشرية فلذلك قدم الضمير، ثم جاء في الحزن بلفظ الفعل، لأنه يأد من باطن تفكيرهم في فاعلتهم، بينما جاء نفي الخوف منعزلاً عن فعلهم لأنه من خوف باد عليهم من غيرهم، منفصل عنهم.[69]

3. 5. الإعجاز البياني في اختيار صيغة نفي الخوف والحزن

من خلال فهمنا لما سبق من أقوال العلماء في خصائص الصيغة التي اختارها الله لنفي الخوف والحزن عن المؤمنين، يمكننا أن نقوم بمقارنة بيانية بين الصيغة القرآنية وبين ما يحتمله الكلام من الصيغ الأخرى لنرى سر البلاغة في اختيار هذه الصيغة على ما سواها.

الصيغة الأولى: "لا خوف عليهم ولا حزن" لقد نفى الله الخوف بصيغة الاسم، وكان المناسب أن يكون نفي الحزن بصيغة الاسم كذلك، ولكن الله اختار صيغة أخرى، وذلك لأنه لو قال "ولا حزن" لأفاد نفي الحزن عنهم فقط، ولم يفد اختصاصهم بالنفي، ولا التعريض بغيرهم بأنهم يحزنون، ثم إن الفعل المضارع فيه معنى التجدد والاستمرار، وهو يفيد أن غيرهم يتجدد حزنهم دائما، فكلما تذكر الكفار عدم إيمانهم بالأنبياء والرسل تجددت أحزانهم، وغرقوا في بحار الندم.[70]

الصيغة الثانية: "لا يخافون ولا يحزنون"، لقد نفى الله الحزن بالفعل، والمناسب أن ينفي الخوف بالفعل أيضا للتناسب، فلماذا عدل عن الفعل إلى الاسم؟، لقد جاء نفي الخوف بصيغة الاسم ليفيد نفي الثبوت والاستقرار، وجاء بلفظ المصدر ليشمل كل أنواع الخوف، فلو أنه جاء بالفعل لما أفاد ذلك، بالإضافة إلى أن المعنى يكون فاسدا، وذلك لأن المعنى يكون أنهم لا يخافون أبدا، وهذا المعنى -كما رأينا- غير مراد، بل المراد أن غيرهم لا يخاف عليهم، لا أنهم لا يخافون، لأنهم يخافون من أمور عدة، فهم يخافون من الله، ويخافون من عذابه، ويخافون من أهوال يوم القيامة وغير ذلك، فالمراد نفي الخوف عنهم، وأنهم في حالة توجب عدم خوفهم، وليس المراد أنهم لا يخافون مطلقا.[71]

الصيغة الثالثة: "لا يخافون ولا حزن عليهم"، أي بعكس ما ورد في الآية، وقد رأينا لماذا لا يصح نفي الخوف بالفعل، أما لو قال "لا حزن عليهم" لاقتضى ذلك ذما لا مدحا، لأن المعنى يكون عندئذ "مهما يحصل لهم من شيء فلا أحد يحزن عليهم"، أي أنهم لا يستحقون أن يحزن عليهم أحد، وهذا بلا شك ليس مرادا، لأن المهم أن لا يصيبهم الحزن، وليس المهم أن يحزن عليهم أحد أو لا يحزن، وهذا بخلاف الخوف، لأن المهم في الخوف هو أن لا يكونوا في خطر وقلكة، بحيث يخاف عليهم.[72]

الصيغة الرابعة: "لا عليهم خوف ولا هم يحزنون"، أي أنه عندما قدم الضمير في نفي الحزن لماذا لم يقدمه في نفي الخوف أيضا؟، إن الآية نفت عن المؤمنين أن يُخاف عليهم لأنهم على الطريق المستقيم، والمحجة البيضاء، ولو أنه قدم الضمير "عليهم" لأفاد أن الخوف حاصل على غيرهم، وهذا المعنى غير مراد، بل غير صحيح، لأن غير المؤمنين ليسوا معنيين بأن يُخاف عليهم أو لا.[73]

الصيغة الخامسة: "لا خوف عليهم ولا حزن لهم" أو "لا لهم حزن"، لماذا لم يأت التعبير القرآني بهذه الألفاظ؟، لأنه لو قال "لا حزن لهم" لنفى الحزن عنهم ولم يثبته لغيرهم، فليس في هذا التركيب تخصيص ولا تعريض، ولو قال "ولا لهم حزن"، لانتفى التخصيص على الجنس، لأن "لا" تكون نافية مهملة عندئذ، وليست نافية للجنس أو عاملة عمل ليس، لوجود الفاصل بينها وبين اسمها، وينتفي أيضا التجدد الموجود في الفعل، وتقصد بالتجدد أمرين، الأول نفي تجدد الحزن للمؤمنين ودوامه. والثاني هو التعريض بغير المؤمنين بأنهم في حزن دائم، يتجدد باستمرار، وهذان الأمران أفادهما الفعل المضارع.[74]

---

69 البقاعي، نظم الدرر، 300/1.

70 ينظر: عبد الباقي دفع الله أحمد، عائدة عبد الرحمن الأنصاري، الدلالات النفسية واللغوية لمفهومي الخوف والحزن في القرآن الكريم، 292-293؛ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 42/1.

71 ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 217/11.

72 ينظر: محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي. تفسير ابن عرفة. (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م)، 106/1؛ المسيلي، التقييد الكبير في تفسير كتاب الله المجيد، 261/1-262.

73 ينظر: الألوسي، روح المعاني، 138/6-139.

74 ينظر: السامرائي، معاني النحو، 363/1؛ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 42/1؛ عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني. دلائل الإعجاز في علم المعاني. (القاهرة: مطبعة المدني، الطبعة 3، 1992م)، 124-127.

كل هذه الصيغ صحيحة في اللغة، ولكن هذه الجملة ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، وصلت إلى حد الإعجاز. وإذا تأملنا كلمة "خوف" التي جاءت قبل "عليهم" وجدنا فيها إشارة إلى مجيء الخوف دون سابق إنذار؛ وهذا موافق للواقع، أما كلمة "عليهم" فهي دالة على أن مصدر الخوف هو المحيط الخارجي للإنسان. وإذا تأملنا الأسلوب الثاني، وهو تقديم الضمير "هم" على الفعل "يحزنون" لوجدنا فيه إشارة إلى أن الإنسان هو الذي يقوم بالحزن من داخله، فالضمير "هم" يشير إلى أعماق الإنسان وباطنه، وليس الحزن كالخوف، فالحزن قرار الإنسان، ولذلك تقدم الضمير أولا، ثم هناك ملحظ آخر، وهو مجيء الفعل المضارع المفيد للتجدد والاستمرار، ليضيف معنى آخر، وهو أن وقت الحزن طويل قد يستغرق أياما عديدة.[75]

3. 6. نفي الخوف والحزن بصيغة الخطاب

3. 6. 1. نفي الخوف والحزن عن أصحاب الأعراف

ورد نفي الخوف والحزن بصيغة الخطاب في سورة الأعراف، قال الله –ﷻ–: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾،[76] وهذا الكلام ورد في سياق قصة أهل الأعراف، وقد اختلف المفسرون في شأنهم وحقيقتهم على عشرة أقوال، يمكن أن نذكر هنا أشهرها، وهما قولان، الأول: أن أصحاب الأعراف هم قوم تساوت حسناتهم وسيئاتهم، فيحجزون على الأعراف بين الجنة والنار، ثم يأذن الله لهم بدخول الجنة فيدخلونها، والأعراف جمع عرف وهو المكان المرتفع، مأخوذ من عرف الفرس وعرف الديك.[77] والقول الثاني أنهم أشراف المؤمنين من كل أمة، وإنما يجلسون في تلك الأماكن المرتفعة تكريما لهم.[78]

والذي نراه أقرب للصواب أن أهل الأعراف هم خيار المؤمنين وأفاضلهم، وإنما أخر الله إدخالهم الجنة، ليطلعوا على أحوال أهل الجنة والنار، فيزداد نعيمهم واغتباطهم بوعد الله، ثم إن الله ينقلهم إلى الدرجات العالية في الجنة، ويمكن أن نستدل لصحة هذا الرأي بدليلين، الأول: أن الكلام عن أهل الأعراف خرج مخرج المدح، وذلك كقوله –ﷻ–: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا ۚ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾،[79] فالصيغة والسياق يدلان على مدح أصحاب الأعراف، ومعلوم أنهم لو كانوا أصحاب السيئات لما حسن مدحهم.[80] الثاني: ورد عن النبي –ﷺ– أنه قال: "إِنَّ لِكُلِّ عِبَادًا يُجَلِّسُهُمُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، وَيُكْسَى وُجُوهَهُمُ النُّورُ حَتَّى يَفْزَعَ مِنْ حِسَابِ الْخَلَائِقِ"[81] وقد تعددت الأحاديث في بيان صفات هؤلاء، فمرة ورد أنهم المقسطون، ومرة المتحابون في الله، ومرة أولياء الله، مما يدل على أن هؤلاء من خيار المؤمنين وأفاضلهم، وإذا أمكن الربط بين آيات أصحاب الأعراف –وهي الأماكن المرتفعة– وبين الأحاديث التي تقول إن الله يجلس خيار المؤمنين على المنابر يوم القيامة، لوصلنا إلى أن أصحاب الأعراف هم أفاضل المؤمنين، وهذا القول ذهب إليه جمع من المفسرين، ولكنهم اختلفوا في تحديدهم، فبعضهم قال أنهم أنبياء، وبعضهم قال أنهم الشهداء، ولا يخفى أن كلمة خيار المؤمنين تعم الجميع، والله أعلم.

3. 6. 2. نفي الخوف والحزن عن المتقين

الآية الثانية التي ورد النفي فيها بصيغة الخطاب هي قوله –ﷻ–: ﴿يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾،[82] وهذه الآية وردت في سياق الكلام عن المتقين يوم القيامة، قال تعالى: ﴿الْأَخِلَّاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾،[83] والأخلاء، جمع خليل، وهو الصاحب الملازم، وهو مشتق من التخلل، لأنه كالمتخلل لصاحبه والممتزج به.[84]

---

75 عبد الباقي دفع الله أحمد، عائدة عبد الرحمن الأنصاري، الدلالات النفسية واللغوية لمفهومي الخوف والحزن في القرآن الكريم، 293.

76 الأعراف 49/7.

77 محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م)، 211/7.

78 أبو حيان، البحر المحيط، 60/5.

79 التوبة 108/9.

80 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 211/7.

81 سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الكبير، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت)، باب محمد بن زياد الألهاني عن أبي أمامة، 7527.

82 الزخرف 68/43.

83 الزخرف 67/43.

84 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 252/25.

في هذا الخطاب الإلهي لأهل التقوى أنواع كثيرة مما يوجب الفرح والسرور، فهو أولا يكون بلا واسطة، ثم إن الله –ﷻ– يناديهم بصفة العبدية، وهي أرفع أنواع المراتب الدينية، وهي التي مدح الله بها رسوله –ﷺ– لما أسرى به فقال –ﷻ–: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ﴾،[85] ثم إنه سبحانه يضيفهم إلى ذاته، وهذا تشريف عظيم لهم، وإنما خصهم من بين الخلائق بالإضافة إليه، لأنهم خصوه بالعبادة دون من سواه، ثم إنه سبحانه ينفي عنهم الخوف والحزن. وإنما جيء في قوله –ﷻ–: "ولا أنتم تحزنون" بالضمير مقدما، وأخر عنه بالفعل، لإفادة التقوّي في نفي الحزن عنهم، وهذا التقوي أفاد تقوي النفي، لا نفي قوة الحزن، أي أنهم لا يحزنون مطلقا، لا أنهم يحزنون قليلا، فالمراد تقوية نفي الحزن.[86]

3. 7. مقارنة بين أسلوبي النفي

يمكن لنا أن نستنتج بعض الفوائد من خلال المقارنة بين أسلوب النفي في حالتي الخطاب والغيبة.

أولا: إن صيغة النفي لم تتغير في الحالتين، ولذلك فإن خواص الصيغة ثابتة في الأسلوبين، فكل ما ذكر من الإعجاز البياني في صيغة النفي للغائب يثبت لصيغة المخاطب.

ثانيا: المقصود بالنفي في الحالتين هم خيار المؤمنين، فالذين نفى الله عنهم الخوف والحزن بصيغة الغائب، هم ذاتهم الذين خاطبهم الله تعالى بنفي الخوف والحزن عنهم.

ثالثا: إن الذي اختلف في الحالتين إنما هو الزمان والمكان، ففي صيغة الغائب كان النفي متوجها لقوم مازالوا على قيد الحياة، وأما في صيغة الخطاب فالخطاب متوجه للمؤمنين في أرض المحشر قبل دخول الجنة.

رابعا: يمكن القول إن الصيغتين مكملتان لبعضهما من حيث استمرار النفي وتأكيده، فإن الله –ﷻ– لما نفى الخوف والحزن عنهم في الدنيا، كان النفي بصيغة الغائب لأن المقصود ليس شخصا بعينه وإنما المقصود هم أصحاب تلك الصفات الحميدة التي خولتهم تلك المرتبة، فلما استمر هؤلاء القوم على تلك الصفات حق وقفوا بين يدي الله –ﷻ–، خاطبهم الله باستمرار النفي عنهم، وأنهم في أمان لا يشوبه خوف ولا حزن أو كدر.

خامسا: نلاحظ عظيم فضل الله ومنّه على من أطاعه واتقاه، وأنه سبحانه ينفي عنهم الخوف والحزن في الدنيا والآخرة، ويدخلهم جنة الخلد التي وعدهم، وفي هذا حث واضح لكل الخلق على أن يكونوا مثل أولئك المتقين، ويسلكوا سبيل رضى الله –ﷻ–، لينالوا تلك الدرجة الرفيعة.

خاتمة

– إن الخوف والحزن من طبائع النفوس، ومن الغرائز التي فطر الله الناس عليها. والخوف من الله في الدنيا هو من أهم الأسباب الموصلة إلى الأمن يوم القيامة.

– إن الصيغة التي وردت في نفي الخوف والحزن عن المؤمنين، هي صيغة عائمة في النفي، غير مخصصة بزمان معين، فقد نفت الخوف والحزن في كل الأوقات، ولم يرد تحديدها بزمان أو مكان، وعلى هذا يكون معنى "لا خوف عليهم" أنهم بحالة لا ينبغي لهم فيها أن يخافوا، أو نقول إن الله لم ينفِ الخوف عنهم وإنما نفى الخوف عليهم. والمعنى أن هؤلاء المؤمنين على الهدى والاستقامة فينبغي على من يعرف ذلك أن لا يخاف عليهم لأنهم على الطريق الصحيح الموصل إلى الجنة. والمؤمن قد يخاف في بعض الأحيان، وهذا ليس متعارضا مع الآية، لأن الآية لم تقل إن المؤمن لا يخاف، ولم تنفِ عنه الخوف أصلا.

– بعد تحليل الصيغة الواردة في نفي الخوف والحزن ومقارنتها مع الصيغ المشابهة لها تبين أن فيها أسرارًا بيانية رائعة، لا تقوم مقامها أية صيغة أخرى، ومن الإعجاز البياني في هذه الصيغة ورود الخوف نكرة في سياق النفي؛ وهذا يفيد العموم، وورود الحزن بلفظ المضارع مسبوقا بالضمير مع تقدم النفي؛ وهذا يفيد نفي الاستمرار والتجدد. وتقدم الضمير "هم" على الفعل "يحزنون" يفيد اختصاص المؤمنين بنفي الحزن، والتعريض بغيرهم من الكفار والمنافقين بدوام حزنهم، واستمرار معاناتهم.

---

85 الإسراء 1/17.

86 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 254/25.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1437139

التوصيات:

– من الضروري لكل باحث في الإعجاز البياني للقرآن الكريم أن يعمل بجد واجتهاد ليصل إلى مستوى إدراك الخطاب الإلهي، وفهم دلالته البيانية، وكلما كان خوضه أعمق وفكره أدق، وصل إلى جواهر البيان القرآني أكثر. وأما من ناحية البحث فهناك جوانب أخرى في هذا الموضوع يمكن دراستها دراسة بيانية، مثل "الخوف والحزن ومرادفاتهما في القرآن الكريم"، فقد ورد الخوف والحزن منفصلين في آيات كثيرة.

– نرى أن من الأهمية بمكان أن يتعرض الباحثون لموضوع "الآثار النفسية والجسدية التي يسببها الخوف والحزن، دراسة تحليلية"، كما يمكن أيضا أن تنظر هذا الموضوع من الناحية الفقهية، فهناك كثير من الأحكام الفقهية المترتبة على الآثار الناتجة من الخوف والحزن، كتغيير هيئة الصلاة في حال الخوف، والتلفظ ببعض كلمات الكفر في حال الإكراه، والحداد على الميت، وهذا من آثار الحزن، إلى غير ذلك.

– توصي بالنظر في سياق الآيات التي ورد فيها الخوف أو الحزن في حق الأنبياء _عليهم السلام_، ودراسة ردود أفعالهم، أو ما ورد في حق النبي –ﷺ– وصحابته الكرام، مع مقارنتها بأحوال الكفار والمنافقين، ثم استخلاص نتائج وإسقاطها على الواقع، لتكون شعلة تضيء الطريق للأجيال القادمة.

المصادر والمراجع

ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف. *النشر في القراءات العشر*. مجلدان. تحقيق: علي محمد الضباع. القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، د. ت.

ابن حني، أبو الفتح عثمان الموصلي. *اللمع في العربية*. تحقيق: فائز فارس.، الكويت: دار الكتب الثقافية، د. ت.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد. *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان*.18 مجلدا. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988م.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي. *التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد*.30 مجلدا. تونس: الدار التونسية، 1984م.

ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي التونسي. *تفسير ابن عرفة*. 4 مجلدات. تحقيق: جلال الأسيوطي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. *مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة*. مجلدان. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الإفريقي. *لسان العرب*.15 مجلدا. بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414هـ.

أبو السعود، محمد بن مصطفى العمادي. *تفسير أبي السعود إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. 9 مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي. *البحر المحيط في التفسير*. 10مجلدات. تحقيق: صدقي محمد جميل.، بيروت: دار الفكر، 1420هـ.

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى. *زهرة التفاسير*. 10 مجلدات. القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.

الآلوسي، شهاب الدين محمود. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. 16 مجلدا. تحقيق: علي عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

البسيلي، أحمد بن محمد بن أحمد التونسي. *التقييد الكبير في تفسير كتاب الله المجيد*. الرياض: جامعة محمد بن سعود، د. ت.

البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. 22 مجلدا. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د. ت.

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. *دلائل الإعجاز في علم المعاني*. تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، الطبعة 3، 1992م.

الجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. 6 مجلدات. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 4، 1987م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. مجلدان. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1941م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن. *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير*. 32 مجلدا. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 3، 1420 هـ.

الراغب، الحسين بن محمد الأصفهاني. *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. دمشق: دار القلم، 1412هـ.

الراغب، الحسين بن محمد الأصفهاني. *تفسير الراغب الأصفهاني*. 5 مجلدات. تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني. طنطا: جامعة طنطا، 1999م.

الرافعي، مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد. *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 8، 2005م.

الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر. *البرهان في علوم القرآن*. 4 مجلدات. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957م.

الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. 4 مجلدات. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 3، 1407هـ.

السامرائي، فاضل بن صالح. *معاني النحو*. 4 مجلدات. عمّان: دار الفكر، 2000م.

السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي. *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح*. مجلدان. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصرية، 2003م.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. *شرح كتاب سيبويه*. 5 مجلدات. تحقيق: أحمد حسن مهدلي– علي سيد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م.

السيرافي، أبو محمد يوسف بن الحسن بن عبد الله بن المرزبان. *شرح أبيات سيبويه*. مجلدان. تحقيق: محمد علي الريح هاشم. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1974م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *معترك الأقران في إعجاز القرآن*. 3مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين. *التعريفات*. تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي. *المعجم الكبير*. 25 مجلدا. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، الطبعة 2، د. ت.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد. *جامع البيان في تأويل القرآن*. 24 مجلدا. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مكة: دار التربية والتراث، د. ت.

أحمد، عبد الباقي دفع الله–الأنصاري، عائدة عبد الرحمن. *"الدلالات النفسية واللغوية لمفهومي الخوف والحزن في القرآن الكريم"*، دراسات إسلامية 5 (2013)، 285–310.

الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم. *جامع الدروس العربية*. 3 مجلدات. بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة 28، 1993م.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. *الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي*. 20 مجلدا. تحقيق: أحمد الردويني– إبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة 2، 1964م.

الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم. جامع الدروس العربية. 3 مجلدات. بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة 28، 1993م.
القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي. 20 مجلدا. تحقيق: أحمد البردوني- إبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة 2، 1964م.
القزويني، أحمد بن فارس بن زكرياء. معجم مقاييس اللغة. 6 مجلدات. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر، 1979م.
كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. 15 مجلدا. بيروت: مكتبة المثنى، د. ت.
محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010م.
المرادي، حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المصري المالكي. الجنى الداني في حروف المعاني. تحقيق: فخر الدين قباوة- محمد نديم فاضل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study): AE(%50), AG(%50)

Veri Toplanması (Data Acquisition):AE(%50), AG(%50)

Veri Analizi (Data Analysis): AE(%50), AG(%50)

Makalenin Yazımı (Writing Up): AE(%50), AG(%50)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision): AE(%50), AG(%50)

KAYNAKÇA

Ahmed, Abdülbâkî Def‘ullah - el-Ensârî,‘Âide Abdurrahman. *ed-Delâlâtu’n-nefsiyye ve’l-luġaviyye li meſhumeyi’l-ḥavfî ve’l-ḥüzn fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*. Dirâsâtun İslâmiyye, 5. Basım (2013), 285/310.
el-Âlûsî, Şehâbuddin Mahmûd. *Rûḥu’l-meʿânî fî tefsîri’l-Ḳur’âni’l-ʿAẓîm ve’s-sebʿi’l-meşânî.* 16 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 14151994/.
el-Bikâî, İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât b. Ali. *Naẓmü’d-dürer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver.* 22 Cilt. Kahire: Dârü’l-Kitabi’l-İslâmî, ts.
el-Buseylî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûnisî. *et-Takyîdü’l-kebîr fî tefsiri Kitâbi’llâhi’l-Mecîd.* Riyad: Câmi‘atü Muhammed b. Su‘ûd, ts.
Cebel, Muhammed Hasan. *el-Mu‘cemu’l-iştiḳâḳî el-mu’ṣil li-elfazı’l-Ḳur’âni’l-Kerîm.* 4 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Âdâb, 1431/2010.
el-Cevherî, İsmâîl b. Ḥammâd el-Fârâbî. *es-Ṣıḥâḥtâcu’l-luġa ve ṣıḥâḥu’l-‘Arabiyye.* 6 Cilt.thk. Ahmed Abdulgafûr ‘Attâr. Beyrut: *Dârü’l-‘İlm li’l-Melâyîn*, 4. Basım, 1408/1987.
el-Cürcânî, Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâʾilü’l-iʿcâz.* thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Matbaatü’l-Medeni, 3. Basım, 1413/1992.
Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali. *el-Bahrü’l-muḥîṭfî’t-tefsîr,* 10 Cilt. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1421/2000.
Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zehretü’t-tefâsîr*. 10 Cilt. Kahire: Dârü’l-Kitabi’l-‘Arabî, ts.
Ebüssuûd, Muhammed b. Mustafael-‘İmâdî. *İrşâdü’l-ʿaḳli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâṣi’l-‘Arabî, ts.
el-Ġalâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm.*Câmiʿu’d-dürûsi’l-ʿArabiyye.* 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 28. Basım, 1414/1993.
İbn ‘Arafe, Muhammed b. Muhammed el-Vergammî et-Tûnisî. *Tefsîru İbn ʿArafe.* 4 Cild. thk. Celâl el-Asyûtî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1429/2008.
İbn ‘Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr taḥrîrü’l-maʿne’s-sedîd ve tenvîrü’l-ʿaḳli’l-cedîd min tefsîri’l-kitâbi’l-mecîd*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü’t-Tûnisiyye, 1404/1984.

İbn Balabân, el-Emîr Alâüddîn Ali. *el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân*. 18 Cilt. thk. Şuayb el-Arna'ut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-ḳırâati'l-ʿaşr.* 2 Cilt. thk.Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Kahire: el-Matbaatü't-Ticariyyetü'l-Kübra, ts.
İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsılî el-Bağdâdî. *el-Lümaʿ fi'l-ʿArabiyye*. thk. Fâiz Fâris. el-Kuveyt: Dârü'l-Kütübi's-Sakafiyye, ts.
İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Miftâḥu dâri's-saʿâde ve menşûru velâyeti'l-ʿilmi ve'l-irâde*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Aliel-İfrikî. *Lisânü'l-ʿArab.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
el-Kazvînî, Ahmed b. Fârıs b. Zekeriyâ. *Muʿcemu meḳâyısı'l-luġa.* 6 Cilt.thk. Abdusselam Muhammed Hârun. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1399/1979.
el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. 20 Cilt. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Ettafeyyiş. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mışriyye, 2. Basım, 1384/1964.
el-Murâdî, Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali el-Mışrî el-Mâlikî. *el-Cene'd-dânî fî ḥurûfi'l-meʿânî*. thk. Fahreddin Kabâve– Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1992.
er-Râfi'î, Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Sa'îd. *İ'câzü'l-Ḳur'ân.* Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 8. Basım, 1426/2005.
er-Râgıb, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed el-İşfahânî. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân.* thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 14121991/.
er-Râgıb, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed el-İşfahânî. *Tefsîru'r-Ragıb el-İşfahânî.* 5 Cilt. thk. Muhammed Abdulaziz Besyûnî, Tanta, Câmi'atü Tanta, 1420/1999.
er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîḥu'l-ġayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 3. Basım, 14201999/.
Kehhâle, Ömer Rızâ. Muʿcemu'l-müʾellifîn. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l- Müsennâ, ts.
Sâmerrâî, Fâzıl b. Sâlih. *Meʿâni'n-naḥv*. 4 Cilt. Amman: Dârü'l-Fikr, 1421/2000.
es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi*. 2 Cilt. thk. M. Ali er-Rîh Hâşim. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1394/1974.
es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*. 5 Cilt. thk. Ahmed Hasan Mehdelî- Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1429/2008.
es-Sübkî, Bahâüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâfî el-Mışrî. *ʿArûsü'l-efrâḥ fî şerḥi telhîşi'l-miftâḥ.* 2 Cilt. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1424/2003.
es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Muʾterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳur'ân.* 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1409/1988.
eş-Şerîf el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn. *et-Ta'rîfât.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1983.
et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî. *el-Muʿcemu'l-kebîr.* 25 Cilt.thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 2. Basım, ts.
et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli'l-Ḳur'ân.* 24 Cilt. thk. Ahmed Muahmmed Şâkir. Mekke: Dârü't-Terbiyeti ve"t-Türâş, 1421/2000.
ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâfʿan ḥaḳâʾikı ġavâmiḍi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 14071986/.
ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâhb. Bahâdır. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳur'ân.* 4 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1377/1957.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 39-65

Hanefî Doktrininde İhtiyatın Mahiyeti ve Keyfiyeti

The Nature and Arbitrariness of Discretion in Hanafi Doctrine

Doktora Öğrencisi Canan KÖSETÜRK BAŞ[1]

[1]Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun
· **canan55koseturk@hotmail.com** · ORCID > 0000 0002 0641 471X

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 11 Şubat/February 2024
Kabul Tarihi/Accepted: 07 Mayıs/May 2024
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 39-65

Atıf/Cite as: Baş Kösetürk, C. "Hanefî Doktrininde İhtiyatın Mahiyeti ve Keyfiyeti" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 39-65.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1435065

HANEFÎ DOKTRİNİNDE İHTİYATINMAHİYETİ VE KEYFİYETİ

ÖZ

Bu çalışmada, lehte ve aleyhte hüküm verilmesi mümkün olan meselelerin çözümünde mükellefi sorumluluktan büyük ölçüde kurtarmak gayesiyle en güvenilir ve en kuvvetli olan vecih ile amel etmek demek olan ihtiyat ilkesinin Hanefî doktrinindeki mahiyeti ve bu ilke ile nasıl amel edildiği konusu ele alınmıştır. Bu minvalde öncelikle Hanefî fakîhlerin kavramla ilgili tariflerinden hareketle doktrinde ihtiyatın ne ifade ettiği; niçin kendisine başvurulduğu; ne zaman ve nerede ihtiyatla amel edildiği sorularına cevap aranmıştır. Daha sonra Hanefî mezhebinde ihtiyaten verilen hükümler ve bu hükümlere ulaştıran yol - yöntem ve kâideler tespit edilerek doktrinde ihtiyat ilkesiyle nasıl amel edildiği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Buna göre ihtiyaten hüküm verilirken birtakım kâidelere dayanıldığı ve ihtiyatın istihsân, istishâb ve sedd-i zerâyi' gibi fer'î delillerle yakın ilişkili olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İhtiyat, İstishâb, İstihsân, Hanefî.

❁❁❁

THE NATURE AND ARBITRARINESS OF DISCRETION IN HANAFI DOCTRINE

ABSTRACT

In this study, the nature of the principle of discretion in the Hanafi doctrine, which means to act with the most reliable and strong angle in the solution of matters in which verdicts can be reached against or in favor to free the obligant from responsibility as much as possible, has been addressed. In this context, based on the definitions made by the Hanafi canonists regarding the concept, answers to the questions of what discretion means, why it is utilized, and when and where the action was taken with discretion were first sought. Then, by determining the discretionary judgments made in the Hanafi sect and the methods and rules that led to reaching these judgments, it was attempted to reveal how action was taken with the principle of discretion in the doctrine. Accordingly, it was found that certain rules were considered while making a discretionary judgment and that the principle of discretion was closely associated with ancillary evidence such as "istihsân, istishâb, and sedd-i zerâyi".

***Keywords*:** Discretion, İstishâb, İstihsân (juristic preference), Hanafi.

❁❁❁

https://doi.org/10.17120/omuifd.1435065

GİRİŞ

Hz. Peygamber döneminde Müslümanların, karşılaştıkları meseleler hakkında dinin ne buyurduğunu öğrenmek amacıyla (rasulullâha sorma imkanı bulamadıklarında) sahabîlere sorular sorduğu ve rasûlullâhın, sahabîlere bu sorulara cevap verirken nasıl bir yol izlemeleri gerektiğini öğrettiği, sahih kaynaklarda yer almaktadır.[1] Rasûlullâh'ın bu öğretisine göre, bu tür bir soruyla karşılaşıldığında başvurulacak ilk kaynak, lafzen ve ma'nen şâri'in iradesinin tezahürü olan *Kur'an-ı Kerîm*'dir. İkinci kaynak, şâri'in yeryüzündeki son elçisi olan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden oluşan *sünnettir*. Üçüncüsü ise şayet sorunun çözümü bu iki kaynakta net olarak belli değilse mesele, bu iki kaynağın temel kâidelerine uygun ya da en azından aykırı olmayacak şekilde *rey/içtihat* ile çözüme kavuşturmaktır. Bu bağlamda ihtiyatla amel etmek de bir içtihat metodudur.[2] Bu metoda ileride görüleceği üzere genellikle lehte ya da aleyhte hüküm vermenin zor olduğu meselelerin çözümünde başvurulmaktadır.

Birçok fakîh, ihtiyatla amel etmeyi düstur edinmiştir. Hanefî mezhebi imamları da bu konuda öne çıkmaktadır. Bu nedenle çalışmada Hanefî doktrini tercih edilmiştir. Literatürde (Türkçe yapılan çalışmalardan) Hanefî mezhebinde ihtiyat konusuyla ilgili bir yüksek lisans tezine ve bir bildiriye ulaşılmıştır. Tez çalışması, Hanefî mezhebinde aile hukuku bağlamında konuyu ele alırken;[3] bildiri, mezhebin önde gelen müelliflerinden es-Serahsî ekseninde yapılmış bir çalışmadır.[4] Bu çalışmada ise Hanefî doktrininde (ibâdât, muâmelât, ukûbât gibi) alan sınırlaması yapılmaksızın genel olarak Hanefî imamların ihtiyatla amel etme prensibi incelenmiştir.

1.1. İhtiyatın Mahiyeti

İhtiyat/احتياط kelimesi, Arapça'da "korumak, muhafaza etmek, gözetmek, kollamak," anlamlarına gelen حَوْط/ حِيطَة و حِيَاطة kökünden türemiş olup, iftiâl bâbından mastardır. Kelimenin bu haliyle anlamı, "en güvenilir olanı almak, en

[1] Bunun en meşhur örneği Muaz b. Cebel hadisidir. Buna göre, Hz. Peygember (s.a.v) ile Muaz bin Cebel arasında geçen diyalogda Muâz b. Cebel, Kitap ve Sünnet'te hükmünü açıkça bulamadığı konularda re'yini devreye sokacağını söylemekte ve Resûl-i Ekrem bunu onaylamaktadır. Bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebi Davud*, 3592 (el-Matbaatü'l-Ensariyye, 1323); Hacı Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/433.

[2] İhtiyatla amel etmenin meşrûiyeti hakkında deliller için bkz. Münîb b. Mahmûd eş-Şâkir, *El-Amelü bi"l-İhtiyât fi"l-Fıkhi"l-İslâmî*, (Riyâd: Dâru İhyâi't-Türâsi'l Arabî, 1998), s. 81 vd. Ali İhsan Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 223-248.

[3] Hafize Zehra Kelle, *Hanefî Hukuk Düşüncesinde Aile Hukukuyla İlgili Düzenlemelere Etkisi Bakımından İhtiyat İlkesi,* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi 2019).

[4] Ali İhsan Pala, "Serahsî'nin İhtiyat Anlayışı", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, (Ankara: DİB Yayınları 2013), 341-366.

sağlam olana tutunmak, bir şeyi korumak, kollamak, kuşatmak, sarmak, dikkatli ve tedbirli olmak" tır.[5] İmam Muhammed (ö. 189/805), haber-i vahid[6] ile amel ederken sika[7] ravilerin rivayetlerini delil almayı, ihtiyat olarak ifade etmekte ve burada ihtiyatı, en güvenilir olanı almak manasında sözlük anlamına uygun olarak kullanmaktadır.[8]

Hanefî fakîhlerinden Ebu Bekr el- Cessas (ö. 370/981) , fıkıh usûlü alanında telif ettiği eserinde ihtiyatı, *"iki ihtimali olan konularda en doğru ve en güvenilir olanı almak"* [9] şeklinde sözlük tanımına uygun olacak şekilde tarif etmektedir. Burada Cessâs, "iki ihtimali olan konularda" ibaresiyle ihtiyatın hangi durumlarda yapıldığına dikkat çekmekte ve ihtiyatın, belirsizliğin (şüphe/iştibah) söz konusu olduğu yani lehte de aleyhte de hüküm vermenin ihtimal dahilinde olduğu meselelerin çözümünde başvurulan bir ilke olduğuna dolaylı olarak işaret etmektedir.

Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'an adlı eserinde ise ihtiyatı, *"kendisi ile cezanın hak edileceğinden emin olunmayandan (ceza alma ihtimali olan şeyden) imtina etmektir"*[10] şeklinde tarif etmektedir. Onun bu tarifinde günah işlemekten, hataya düşmekten, azaba ve kınamaya sebep olacak bir şeyi yapmaktan sakınma manasında ihtiyatın yapılış gayesine işaret ettiği görülmektedir. İmam Muhammed'in ihtiyat ile tenezzüh (التنزه) ve verâ (الورع) kelimelerini aynı manayı ifade etmek için kullanmasında da bu gaye ortaya çıkmaktadır.[11]

Bir diğer Hanefî fakîh İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ihtiyatı, *"iki delilden kuvvetli olanı almaktır"* [12] şeklinde tarif etmektedir. İbnü'l-Hümâm'ın bu tarifi, Hanefî doktrininde sıklıkla kullanılan fer'î delillerden istihsân ile benzeşmektedir. İmam Muhammed de *el-Asl*'da ihtiyatın bir istihsân sebebi olduğunu zikrederek

---

[5] İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh Tâcu'l-luğa ve Sıhahi'l-'Arabiyye*, thk. Ahmet Abdulğafur Attâr, (Dâru'l-'İlm, 1987), 3/1121; Muhammed b. Mükerrem b. Alî Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâder, 1414), 7/279.

[6] Hanefî usulcüler, haber-i vâhidi, "bir veya birkaç kişi tarafından nakledilen, şeklen ve mânen şüphe taşıyan bir bağlantı ile Hz. Peygamber'e ulaşan haber" diye tanımlarlar. Şekil bakımından şüphe haberin Resûl-i Ekrem'e ulaşmasının kesin olarak sabit olmaması, mâna yönünden şüphe de ümmetin bu haberi yaygın biçimde kabul etmemiş olmasıdır. Hacı Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 14/356.

[7] "Adâlet ve zabt vasıflarına sahip râviler hakkında kullanılan ta'dîl lafızlarından biridir." Bkz. Ahmet Yücel, "Sika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/175.

[8] Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş- Şeybânî, *el-Asl*, (Matbaatü'l-Meclis Dâiratü'l-Meârif, 1973), 195.

[9] Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Kuveyt: Vizârâtü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 2/100.

[10] Ahmed b. Alî Ebû Bekr el-Cessâs er-Râzî el-Hanefî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Thk. Muhammed es-Sâdık, Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985), 3/75.

[11] Şeybânî, *el-Asl*, 291.

[12] Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sîvâsî, *Fethi'l-Kadîr,* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.), 1/341.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1435065

aralarındaki bu ilişkiye dikkat çekmektedir.[13] İbnü'l-Hümâm'ın bu tarifi, ihtiyatın yapılış gerekçelerinden bir diğeri olan, "*delillerin teâruz etmesine"* de işaret etmektedir.

İmam Muhammed'in, Cessâs'ın ve İbnü'l-Hümâm'ın ihtiyatla ilgili zikrettiklerinden hareketle Hanefî doktrininde ihtiyatın, *ihtiyata mebnî meselelerin çözümünde lehte de aleyhte de hüküm verilmesi mümkün olan durumlarda mükellefî sorumluluktan büyük ölçüde kurtaracak vecih ile hükmetme* olduğu söylenebilir. Bu vecih, kimi zaman en güvenilir (sikâ/evsak);[14] kimi zaman en kuvvetli (akvâ)[15] kimi zamanda en faziletli (efdal) ifadeleriyle kendini göstermektedir.

Tanımda *'ihtiyata mebnî meseleler'* ifadesiyle ihtiyatla amelin hukukun belirli alanlarında aktif olduğuna; '*lehte de aleyhte de hüküm verilmesi mümkün olan*' ifadesiyle bu meselelerde ihtiyata hangi durumlarda başvurulduğuna, '*mükellefi sorumluluktan büyük ölçüde kurtarmak'* ifadesiyle ihtiyata neden başvurulduğuna; 'bu amaca hizmet eden vecih ile amel etme' ifadesiyle de ihtiyatla amel etmede birden çok yol – yöntem olduğuna işaret edilmiştir. Doktrinde ihtiyat ilkesinin esas alındığı başlıca meseleler şöyledir: İbadetler,[16] haramlar – helaller,[17] hadler, kefâretler,[18] nikâh, talak, ric'at,[19] iddet,[20] nesep[21], iffet[22] ve ribevî akitler.[23]

1.2. İhtiyat ile Amel Etme Keyfiyeti

Hanefi doktrininde yukarıda zikredilen ihtiyata mebnî meselelerde ihtiyaten (mükellefi sorumluluktan azamî ölçüde kurtarmak için) hüküm verilirken birden çok yol ve yöntemin takip edildiği ve birtakım kâidelere isnâd edildiği görülmektedir. Bu bağlamda bazı meselelerde kurala aykırı hüküm vermenin; bazı meselelerde mevcut halin ibkâsına hükmetmenin; bazı meselelerde de sonuca götürmesi kuvvetle muhtemel olan vesilelere sonucun hükmünün verilmesinin ihtiyat olduğu

[13] Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), Mukaddime 220. Ebû Yusuf'a göre, küçük yaştaki kız çocuğuyla cinsî münasebete girmenin hürmet-i musahere oluşturacağı görüşünün delili de ihtiyat sebebiyle istihsandır.Bkz. Serahsî, *el-Mebsût,* 9/76. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Ünal Şahin, "Klasik Dönem İstihsân Taksiminin Artırılmasının İmkânı: İstihsân bi'l-İhtiyât Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30, (Haziran 2023), ss. 189-212.

[14] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/100.

[15] İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/341.

[16] Serahsî, *el-Mebsût,* 1/246, 2/87.

[17] Serahsî, *el-Mebsût,* 11/ 244, 17/150, 26/123.

[18] Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',* 3/62.

[19] Serahsî, *el-Mebsût,* 3/200.

[20] Serahsî, *el-Mebsût,* 6/31.

[21] Serahsî, *el-Mebsût,* 17/100.

[22] Serahsî, *el-Mebsût,* 11/ 25.

[23] Serahsî, *el-Mebsût,* 11/ 88, 12/178, 12/191, 13/123.

görülmüş ve ihtiyatın istihsân, istishâb ve sedd-i zerâyi' delilleriyle yakın ilişkili olduğu dikkat çekmiştir. Bunların yanı sıra ihtilaftan kaçınma, cem' yapma, kapsayıcı olan vecih (eb'adü'l-eceleyn, ekseru mâ kîle) ile hükmetme ve emrin fevre hamledilmesi de ihtiyat yapılırken başvurulan yöntemlerdir. Aşağıda bu yol ve yöntemlerin işletilmesiyle elde edilen görüşlerden bazıları ve bunların ihtiyatla ilişkisi ele alınmıştır.

1.2.1. Yakîn Olan Bilgiyle Amel Edilmesi

Kesin olarak bilinen bir şeyin aksine kesin delil bulunmadıkça, sonradan meydana gelen şüphe ve tereddüte itibar edilmeyip yakîn olarak bilinen ile hüküm verilmesi, ihtiyatla amel etme yöntemlerinden biridir. Bu yöntem literatürde istishâb delili[24] ve buna dayalı *"şekk ile yakîn zâil olmaz."*[25]; *"bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır"*[26] küllî kâideleri ile yakın ilişkilidir. Bu yöntemle hükme varılan meselelerden bazıları ve bunların ihtiyatla ilişkisi şöyledir:

-*"Elbiseye veya namaz kılınacak yere namazın sıhhatine engel teşkil edecek pis bir madde bulaşır ve nerede olduğu tespit edilemezse, elbisenin ya da mekânın tamamının yıkanması gerekir.*[27]

Namaz konusu yukarıda zikredildiği gibi ihtiyata mebnî meselelerdendir. Bu meselede elbiseye ya da mekâna, namazın sıhhatine engel oluşturan bir pisliğin bulaştığı bilgisi kesin; ancak nereye bulaştığı bilgisi net değildir. Dolayısıyla sadece bir kısmın temizlenmesi halinde pisliğin temizlendiği bilgisi kesin olmayacaktır. Böyle bir şüpheden kurtulmak, elbisenin veya mekânın tamamının yıkanması ile mümkün olmaktadır. Aksi takdirde pisliğin temizlendiği konusunda şüpheler devam edecektir. Bu durumda pislendiği kesin ancak temizlendiği şüpheli olan bir elbiseyle veya mekânda kılınan namazın, sıhhati de şüpheye girecek ve mükellef sorumluluktan tam olarak kurtulmuş sayılmayacaktır. Bu nedenle mükellefi sorumluluktan tamamen kurtarmak için ihtiyaten temizlik konusunda yakîn bilgiye ulaştıran vecih ile yani o elbisenin ya da mekânın tamamının temizlenmesi gerektiği şeklinde hüküm verilmiştir. Çünkü ihtiyatla verilen hüküm, ihtiyatla amel edilmesi amacına uygun olmalıdır[28] ki o amaç da yukarıda Cessâs'ın belirttiği gibi mükellefi sorumluluktan kurtarmaktır.

---

[24] İstishâb, ıstılâhta "bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça sonrasında da mevcut olduğuna hükmetmektir. Bkz. Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 23/376; Osman Şahin, "İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb", *OMÜİFD*, 12-13, (2001), 492.

[25] Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hukkâm*, 1/49.

[26] Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hukkâm*, 1/51.

[27] Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai'*, 1/81.

[28] Semâî, Muhammed Ömer, *Nazariyyetü'l- İhtiyâtı'l-Fıkhî,* (Ürdün: Doktora Tezi, 2006), 46.

-*"Kadın, üçüncü günde hayzından kesilir fakat kanaması, kendi âdet gününden önce kesilmiş olursa kocasıyla cinsî münasebete girmesi helal olmaz."*[29]

Bu meselede, hayız hâli mevcut hâl olup, kadının hayız hâlinden çıkıp çıkmadığı yani tuhûr hâlinde şüphe vardır. Şöyle ki kendi âdetinin bitiminden önceki günlerde kadından tekrar kan gelme ihtimali kuvvetlidir. Bu nedenle hayzın bittiği kesin bir delil ile sabit değildir. Dolayısıyla cinsî münasebeti haram kılan hayız illetinin varlığı ve buna binâen cinsî münasebetin haram olması da kuvvetle muhtemeldir. Hayızlıyken cinsî münasebetin yasak olduğu âyet-i kerime ile sabit olduğundan[30] bu yasağın işlenme ve günaha girme ihtimalini bertaraf etmek için ihtiyatla amel edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda mevcut hayız hâlinin aksini gösteren kuvvetli delil bulunmadığından ihtiyaten hayzın devam ettiğine ve bu durumdaki kadının, kocasıyla cinsî münasabette bulunmamasına hükmedilmiştir.

-*"Mefkûdun malı, mîrasçılarına pay edilemez."*[31]

Mefkûd, fıkıh terminolojisinde ölü mü, diri mi olduğu bilinmeyen kayıp kişiyi ifade eden terimdir.[32] Bu durumda mefkûdun malının vârislerine intikâlini gerektiren sebebin (ölüm hâlinin) varlığı ve dolayısıyla vârislerin mîrasçı olma durumları şüphelidir. Mîras konularında ihtiyata uygun olan şüphenin hakikat gibi addedilmemesi ve şüphe ile hüküm verilmemesidir. Zira bu durumda mefkûdun malının muhtemel vârislerine pay edilmesi, malının rızası dışında elinden çıkmasına ve zâyi olmasına neden olabilmektedir. Bu nedenle mefkûdun durumu hakikaten ya da hükmen netleşene kadar ihtiyaten malı mîrasçılarına taksim edilmemelidir. Burada ihtiyatla amel, istishâb delili ile yapılmıştır. Şöyle ki mefkûdun yaşadığı bilgisini aksi yönde değiştirecek (öldüğüne dâir) kesin bir bilgi olmadığından ihtiyaten önceki halinin (hayatının) devamına ve malının taksîm edilmemesine hükmedilmiştir.

-"*Hünsâ mirasçı olduğunda ihtiyaten iki hisseden (kızın ve erkeğin hissesinden) az olanı alır. Örneğin; ölen kişinin mirasçı olarak bir oğlu bir de hünsâ evladı varsa, oğula iki hünsâya bir hisse verilir"*[33]

Hünsâ kız ise bir, erkek ise iki hisse alması gerekir. Bir hisse alacağı kesin ancak ikinci hissede şüphe vardır. Şüphe ile mîras tahakkuk edemeyeceğinden[34]

[29] İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, 1/294.

[30] el-Bakara 2/222.

[31] Serahsî, *el-Mebsût*, 30/54; Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm*, 2/127.

[32] Beşir Gözübenli, "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/353.

[33] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 5/115.

[34] Heyet, *Fetavây-i Hindiyye*, 6/456.

ihtiyaten hünsânın az olan hisseyi alması yönünde hüküm verilmiştir.[35] Çünkü bir hisse alacağı bilgisi kesin; ancak ikinci hisseyi almasının hakkı olup olmadığı şüphelidir. Yani haksız kazanç olma ihtimali mevcuttur. Şüpheli olan vecih ile hüküm verilmesi, mükellefi günah işlemekten tamamen kurtarmayacaktır. Dolayısıyla ihtiyaten mükellefi sorumluluktan tamamen kurtaracak olan vecih ile yani her iki durumda da alacağı hisseyi alması gerektiği yönünde hüküm verilmiştir.

-*"Bir kimse iki günde iki vakit namazı unutsa, onların hangi namazlar olduğunu bilmese iki günün bütün namazlarını kaza etmesi gerekir."*[36]

Bir kimse, iki gün içinde iki vakit namazı kılmadığını kesin olarak bilse; ancak bu iki namazın hangisi olduğunda yani hangi iki namazı kaza edeceğinde şüphe etse, sorumluluktan tamamen kurtulmak için ihtiyaten iki günlük kaza namazı kılması gerekmektedir. Aksi halde kesin olarak iki vakit namazını kılmadığı bilgisi, kılmadığı namazları kaza edip etmediği konusundaki şüphesiyle zâil olmayacaktır. Dolayısıyla bu şüpheden kesin kurtuluş, iki günlük namazların hepsini kaza etmekle mümkündür.

-*"Zekâtını verip vermediği konusunda şüpheye düşen kişinin zekâtını yeniden vermesi gerekir."*[37]

İbadet konularında aslolan mükellefin sorumluluktan tam olarak kurtulmasını sağlayan vecih ile hükmetmektir.[38] Bu sebeple şayet kişi, zekâtını verdiğini hatırlamıyorsa bu durumda zekât yükümlülüğünün devâmına yani zekâtını vermediğine ve bu yükümlülükten kurtulmak için vermesi gerektiğine hükmedilir. Çünkü zekâtını verdiği halde tekrar vermesinin bir zararı olmamakla birlikte şayet vermemişse sorumluluğu devam ettiğinden zekâtını verme yükümlülüğünü yerine getirmesi gerekecektir. Ancak zekâtını vermiş gibi kabul edildiğinde vermemiş olma ihtimali ve yükümlülüğü yerine getirmeme ihtimali devam edecektir. İhtiyat olan mükellefi sorumluluktan tamamen kurtarmak olduğundan yakîn olan bilgiyle amel edilmiştir.

1.2.2. Sebebin, Sonuç Yerine İkame Edilmesi[39]

İhtiyatla amel etme yollarından bir diğeri, (bilhassa aile hukuku alanında) sonuca götürmesi kesin ya da kuvvetle muhtemel olan sebebin, sonuç yerine ikâme edilerek hüküm verilmesidir. Çünkü ancak bu şekilde yasaklanan bir şeyin

[35] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 5/115.
[36] Serahsî, *el-Mebsût,* 2/102.
[37] Heyet, *Fetavây-i Hindiyye*, 1/180.
[38] İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/300.
[39] Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',* 1/30, 2/259; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/188.

yapılması ihtimalinin önüne geçilmiş olunacak ve ceza alma ihtimali ortadan kalkacaktır. Bu da Cessâs'ın da zikrettiği gibi ihtiyat yapmanın esas amacıdır. Bu yöntemle hüküm verilen meselelerden bazıları şöyledir:

-*"Şehvetle dokunma, öpme, ve okşama, hürmet-i musâhere*[40] *oluşturur."*[41]

İslam hukukunun aslî kaynaklarına göre, nikah akdiyle birlikte bazı kişiler arasında dâimi evlenme engelleri oluşmaktadır. Ancak nikahsız olan ilişki, şehvetle dokunma, öpme vb. fiillerin evlenme engeli oluşturup oluşturmadığı meselesi nasslarda kesin olarak zikredilmiş değildir. Hanefîler, yasaklanan bir nikah akdine imkan verilmiş olmamak için cinsel ilişkiye götürmesi kuvvetle muhtemel olan bu sâikleri ihtiyaten sonuç yerine yani ilişki yerine ikâme etmiş ve tıpkı cinsel ilişkide olduğu gibi bu fiillerle de hürmet-i musâhere oluşacağı yönünde hüküm vermiştir.

-*"Halvet-i sahiha*[42] *gerçekleştiğinde cinsî münasebetin olması kuvvetle muhtemel olduğundan kadına iddet gerekir."*[43]

İddet, ayrılık vaki olduğunda kadının yeni bir evlilik yapmadan önce beklemesi gereken zorunlu bir süredir.[44] Aile hukuku alanında (nikâh, ric'at vs.) birçok meselenin hükmü de iddete bağlı olduğundan iddet, ihtiyatla amel edilmesi gereken konulardandır.[45]

Bu meselede cinsî münasebete götürme ihtimali kuvvetli olan halvet-i sahîha (sebep) mükellefi sorumluluktan tamamen kurtarmak için cinsel ilişki (sonuç) yerine ikâme edilmiş ve cinsel ilişki olmuş gibi addedilerek kadına iddet gerektiğine hükmedilmiştir.[46]

[40] Hürmet-i musâhere: Fıkıh terimi olarak sıhriyet ve musâheret "evlilik sebebiyle meydana gelen hısımlık" demektir. Bu hısımlık sebebiyle oluşan evlilik engeline "hürmet-i musâhere" denilir. Hamza Aktan, "Sıhriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2009), 37/111.

[41] Serahsî, *el-Mebsût*, 4/207, 9/117; Mevsılî, *el-İhtiyâr,* 3/88.

[42] Halvet-i sahîha: Sahih nikâh akdinden sonra eşlerin cinsel birlikteliğine engel teşkil etmeyecek şekilde birarada bulunmaları haline denir. Orhan Çeker, "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 15/384.

[43] Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',* 3/191.

[44] Halil İbrahim, Acar, "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 21/466.

[45] Serahsî, *el-Mebsût,* 6/31; Mevsılî, *el-İhtiyâr,* 3/104.

[46] Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',*3/ 191.

1.2.3. Genel Kurala Aykırı Hüküm Verme

İhtiyatla amel etmenin bir başka yolu da bir meselede benzerlerine göre hüküm vermek değil de daha güçlü görülen delile göre hüküm vermektir. İhtiyatın bu türü, istihsân delili ile yakın ilişkilidir. Şöyle ki istihsân, *"daha kuvvetli görülen bir hususun dolayı bir meselede benzerlerinin hükmünden başka bir hükme geçmektir."*[47] İhtiyatın istihsân yapma gerekçelerinden biri olduğunu İmam Muhammed *el-Asl*'da zikretmekte ve örnek olarak da Ebû Hanîfe'nin, *"Bir kuyuda ölmüş ve şişip dağılmış bir tavuk veya buna benzer bir hayvan görülürse; bu kuyudan abdest alan kişi, üç gün üç gecelik namazını kaza eder"*[48] görüşünü vermektedir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki gerekçesi şudur: Kişi abdest aldığında bu kuyunun suyu temiz bile olsa kişi bir kere daha namaz kılmış olmakta ve bunda herhangi bir zarar söz konusu olmamaktadır. Ayrıca böyle yapmakla kendine farz olan bir hususu terk etme ihtimalinden de kurtulmaktadır. Aksi halde sorumluluğu yerine getirip getirmediği hususu şüpheli olacaktır. Çünkü abdest aldığında suyun pis olma ve dolayısıyla namazın sıhhati için gereken hadesten taharet şartının yerine gelip gelmediği şüpheli olacaktır. İbadet konularında ise aslolan şüphe doğurmayan cihetin esas alınmasıdır. Bu sebeple Ebû Hanife, İmameynin yaptığı gibi istishâb delili ile hareket etmemiş; daha kuvvetli gördüğü istihsân delili ile amel etmiştir.

1.2.4. İhtilaftan Kaçınma:

İhtiyatla amel etmenin bir başka yolu, muhalif görüşleri dikkate alarak mükellefi sorumluluktan kurtaracak olan vecih ile hükmetmektir. Çünkü bir meselede ihtilaf olması, karşı tarafın görüşünün de doğru olma ihtimalinin varlığına delildir. Yani mezhebin görüşünün doğruluğuna bir nev'î şüphe karışmaktadır. İhtiyat ise şüpheden âri olacak vecih ile hükmetmektir. Çünkü ancak bu şekilde ihtiyat yapmanın amacı olan mükellefi sorumluluktan çıkarma işi gerçekleşmiş olmaktadır. Bu şekilde ihtiyaten verilen hükümlerden bazıları şöyledir:

-"*Öğle namazını, cisimlerin gölgesi fey-i zevâl hariç bir misli oluncaya kadar geciktirmemek, ikindiyi de iki misli olmadan kılmamak gerekir."*[49]

Öğle namazının çıkış vaktiyle ikindinin giriş vakti konusunda fâkihler arasında ihtilaf vardır. Fakîhlerin çoğu, cisimlerin gölgesi fey-i zeval hariç kendisinin bir misli olunca (asr-ı evvel), Ebû Hanife ise iki misli olunca öğle vaktinin çıktığı ve ikindi vaktinin girdiği (asr-ı sânî) görüşündedir. Buna göre namazın sıhhat şartı olan vakit hakkında şüpheden kaçınmak ve sorumluluktan kurtulmak amacıyla

[47] Ali Bardakoğlu, "İstihsân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 23/339; Osman Şahin, "İstihsan Yönteminin Aklî Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 8/4, (2008), 43.

[48] Şeybânî, *el-Asl*, 220.

[49] İbn Âbidîn, *Reddü'l- Muhtâr*, 1/359.

ihtiyaten öğle namazını cisimlerin gölgesi fey-i zevâl hariç bir misli oluncaya kadar geciktirmemek, ikindi namazını da cisimlerin gölge boyu iki misli olmadan kılmamak gerektiğine hükmedilmiştir.[50]

-*"Cuma namazının aynı şehirde birden çok yerde kılınması zarureten caiz olmakla birlikte hilaftan kurtulmak için ihtiyaten zuhr-i âhir kılınması gerekir"*[51]

Zuhr-i âhir namazının gerekliliği konusunda fakîhler arasında ihtilaf vardır. Bu tartışmanın çıkış noktası, Cuma namazının aynı şehirde birden çok yerde kılınmasının caiz olup olmadığıyla ilgilidir. Ebû Hanife'ye göre, aynı şehirde birden çok yerde Cuma namazı kılınabilir. Çünkü bu durumda *"Cuma namazı ancak şehirde kılınır*" hükmü gerçekleşmiştir. Burada sayı önemli değildir. Ancak Ebu Hanife'nin hilafında hüküm veren fakîhler de vardır. Bu fakîhlere göre, aynı şehirde müteaddid yerlerde Cuma namazı kılmanın caiz olduğu hiçbir sahabî veya tabiînden nakledilmemiştir. Hanefî fakîhler, bu meselede ihtilaf kuvvetli olduğundan ibadetin sıhhati hususunda şüpheden kurtulmak için ihtiyaten zuhr-i âhirin kılınması gerektiğine hükmetmiştir.[52]

-*"Hacir altındaki kişi umre yapmak istediğinde ona izin verilir."*[53]

Hanefîlere göre umre yapmak vacip değil, nafile bir ibadettir. Lâkin umreyi hac gibi vacip gören fakîhler de vardır. Bu konuda ihtilaf olması yani umrenin vacip olma ihtimalinin bulunması nedeniyle Hanefîler, mükellefi sorumluluktan tam olarak çıkarmak için ihtiyaten mahcûr olana umre için de izin verileceği şeklinde hüküm vermişlerdir.

-*"Kadın gusül abdesti alırken mazmaza ve istinşâk yapmasa da kocanın ric'at hakkı biter"*

Gusülde mazmaza ve istinşâkın hükmü konusunda fakîhler arasında ihtilaf vardır. Bazı fakîhler bunu gerekli görmemektedir. İmam Muhammed de bu fakîhlerin ihtilafı (mazmaza ve istinşâk olmadan guslün tamam olması ihtimali) sebebiyle karısını ric'î talakla boşayan kocayı günah işleme ihtimalinden tam olarak kurtarmak için ihtiyaten onun ric'at hakkının bittiğine hükmetmiştir.[54]

---

[50] İbn Âbidîn, *Reddü'l- Muhtâr*, 1/359; İrfan Yücel, "İbadet Vakitlerinde İhtiyat ve Temkin", İbadetler ve Aile Hayatı İle İlgili Bazı Meseleler, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısl-V,* (DİB Yayınları, Ankara: 2012),213.

[51] İbn Âbidîn, *Reddü'l- Muhtâr*, 2/145-146.

[52] İbn Âbidîn, *Reddü'l- Muhtâr,* 2/145-146.

[53] Şeybânî, *el-Asl*, 220; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/172.

[54] Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 2/179.

-*"Her rek'atta Fâtiha sûresinden önce besmelenin çekilmesi vâciptir."*[55]

Hanefîlere göre, besmele Fâtiha sûresi'nden bir âyet değildir. Ancak imam Şafiî'ye göre besmele, Fâtiha sûresinden bir âyettir. Hanefîler bu konuda Şafiî'nin ihtilafı sebebiyle besmelenin Fâtiha sûresinden bir parça olup okunmaması halinde eksik olma ihtimalini bertaraf etmek ve böylece mükellefin sorumluluktan tam olarak çıkması amacıyla ihtiyaten Fatiha sûresinden önce besmele çekmeyi vacip görmüşlerdir.

1.2.5. Cem' Yapma

Doktrinde ihtiyatla amel etmenin bir başka yolu, yapılması ya da terk edilmesi konusunda şüphenin bulunduğu bir meselede iki ayrı durumu da dikkate alarak hüküm vermektir. Örneğin: *"Temiz olup olmadığı belli olmayan şüpheli sudan başka suyu olmayan kişiye, bu suyun temiz olma ihtimaline binâen abdest alması, temiz olmama ihtimaline binâen de teyemmüm yapması gerektiği"*[56] şeklinde hüküm vermek bu tür ihtiyata girmektedir. Bu meselede abdestin alınması mı gerekir yoksa terk edilmesi mi gerekir şeklinde bir iştibah söz konusudur. Şayet yalnızca abdest alması gerektiği söylenirse suyun temiz olmaması durumunda abdesti; yalnızca teyemmüm yapması gerektiği söylenirse de eğer su temiz ise su varken teyemmüm yapmış olacağından teyemmümü geçersiz olacaktır. Mükellefi sorumluluktan kurtarmanın yolu ihtiyaten iki ihtimalin de gerektirdiği ile amel edilmesi olduğundan bu şekilde hüküm verilmiştir.

Bu şekilde çözüme kavuşturulan bir diğer mesele şöyledir:

-*"Bir yerde Cuma namazı kılınmasının caiz olup olmadığı konusunda şüpheye düşüldüğünde, Cuma ehlinin Cuma namazından sonra zuhr-i âhir kılması sorumluluktan tamamen çıkma açısından vaciptir."*[57]

Cuma namazının edâsının sıhhati için Cuma namazı kılınacak mekânda aranan birtakım şartlar vardır.[58] Bunlardan biri eksik olduğunda kılınan namazın sıhhatine halel gelmektedir. Dolayısıyla Hanefîler, böyle bir şüphe hâsıl olduğunda sorumluluktan tamamen kurtulmak için her iki ihtimale göre namazı sahih kılacak vecih ile yani Cuma namazı caizse kılınmış olmakla; caiz değilse öğle namazının farzı edâ edilerek sorumluluktan çıkılmış olacağından Cuma namazından sonra zuhr-i âhir kılınmasına hükmetmiştir.

---

[55] Serahsî, *el-Mebsût,* 1/16.

[56] Serahsî, *el-Mebsût,* 1/60.

[57] Nizameddîn el- Belhî vd., *Fetavây-i Hindiyye*, (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1310/1889), 1/145.

[58] Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm*, 1/136.

1.2.6. Kapsayıcı Olan Vecih ile Amel Etme

Doktrinde ihtiyatla amel etmenin bir başka yolu, kapsayıcı olan vecih ile amel ederek mükellefi sorumluluktan çıkarmış olmaktır. Bu şekilde ihtiyaten verilen hükümlere örnek şöyledir:

-*"Hamileyken kocası öden kadının iddeti, hamilelik iddeti ile vefat iddetinden uzun olandır."*[59]

İddet süreleri, Yüce Allah tarafından âyet-i kerimede bildirilmiştir. Buna göre kocası ölen kadının iddeti, dört ay 10 gün;[60] hamile kadının iddeti ise doğum yapıncaya kadardır.[61] Ancak kadın hamileyken kocası öldüğü takdirde hamilelik iddeti mi yoksa vefat iddet mi bekleyeceği konusu nasslarda açıkça belirtilmemiştir. Bu durumda vefat iddeti ile hamilelik iddeti konusundaki deliller teâruz etmiştir. Bu konuda Ebû Hanife, ihtiyaten uzun olanın esas alınması gerektiğine hükmetmiştir. Çünkü böyle yapıldığı takdirde her ikisiyle de amel edilmiş ve mükellef sorumluluktan kesin olarak kurtulmuş olmaktadır ki ihtiyat yapmanın amacı da budur.

Bu görüşe benzer bir diğer örnek şudur:

-*"Koca ölüm hastalığındayken karısını boşar ve kadının iddeti bitmeden kocası ölürse, kadının boşanma ile vefat iddetinden uzun olanı beklemesi gerekir."*

Boşanan kadının iddeti şayet kadın hayız görüyorsa üç kurû'dur.[62] (Kurû' Hanefîlere göre 3 hayız dönemidir) Vefat iddeti ise yukarıda belirtildiği gibi dört ay 10 gündür. Bu durumdaki bir kadının iddeti konusunda deliller teâruz ettiğinden Ebû Hanife ile İmam Muhammed, "her iki iddeti de beklemesi lazım gelir", der.[63] Bu sebeple uzun olan iddetin beklenmesi halinde kısa olan iddet de beklenilmiş olacağından uzun olan iddetin beklenmesine hükmetmişlerdir.

Bu yöntemle ihtiyaten verilen bir başka hüküm şöyledir:

-*"Bir kimse ifrad haccına mı yoksa kıran haccına mı niyet ettiğinde şüphe ederse haccını kıran haccı olarak yapar"*.[64]

İfrad haccı, umresiz olan hacc çeşididir. Kıran haccında ise hem umre hem de hacc birlikte yapılmakta olduğundan kıran haccı ifrad haccını da kapsamaktadır.

[59] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/13.
[60] el-Bakara 2/234.
[61] et-Talâk, 65/4.
[62] el-Bakara 2/228.
[63] Merğınânî, *el-Hidâye*, 2/275.
[64] Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',* 2/179.

Bu sebeple kıran haccı yapan kişi ifrad haccını da yapmış olduğundan niyetinde şüphe eden kişinin haccını ihtiyaten kıran haccı olarak yapması gerekir.

Bu meseleyle ilişkili bir diğer örnek şöyledir:

-*"Bir kişi, hac ya da umre için niyet etse ancak hangisine niyet ettiğini unutsa, sonra da muhsar*[65] *olsa hedy kurbanı ile ihramdan çıkar. Bu kişiye hem umre hem de hac kazası yapmak vacip olur."*[66]

Bu durumdaki kişinin her ikisine de niyet etmiş olma ihtimali olduğundan sorumluluktan tamamen kurtulması için ihtiyaten hem umre hem de hac kazası yapmasına hükmedilmiştir.

Bu yöntemle ihtiyaten çözümlenen bir diğer mesele, teşrik tekbirlerinin günleri konusudur. İmameyn, mükellefi sorumluluktan çıkarmak için ihtiyaten bu yöntemle amel etmiştir. Şöyle ki teşrik tekbirlerinin ne zaman başladığı ve bittiği konusunda sahabenin ileri gelenleri ihtilaf etmiştir. Abdullah b. Mes'ûd (r.a), teşrik tekbirlerinin arefe günü sabah namazında başlayıp birinci gün ikindi vaktiyle birlikte 8 vakit getirildiğini, Hz. Ali ve bir rivayetine göre Hz. Ömer, arefe günü sabah namazında başlayıp bayramın son günü ikindi namazıyla birlikte 23 vakit getirildiğini söylemektedir. Hz. Ömer'den tekbirlerin öğle namazında bittiği şeklinde bir rivayette de gelmiştir. Genç sahabelerden İbn Abbas ve İbn Ömer, tekbirlerin bayramın birinci günü öğle namazında başladığını rivayet etmişlerdir. Bu ihtilaf sebebiyle Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed, rivayetlerden vakit olarak daha kapsamlı olanı esas almayı, bu rivayetle amel edildiğinde şüpheden kesin çıkılacağı için ihtiyata uygun gördüklerinden tercih etmişlerdir.[67]

1.2.7. Emir Siğasını Fevre Hamletme

Doktrinde ihtiyatla amel edilirken izlenilen yollardan biri de emir siğasının fevre hamledilmesidir. Şöyle ki emir siğasının hem fevre (ilk imkan halinde derhal yapılması) hem de terâhîye (imkan varken ertelenmesi) hamledilmesi ihtimal dâhilindedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf, ihtiyatlı davranılması gereken ibâdet konularında sorumluluktan azamî ölçüde çıkmak için emrin fevre hamledilmesi gerektiği düşüncesindedir. Buna örnek şöyledir:

-*"Zekât fevrî, derhal yerine getirilmesi gereken bir farzdır. Onu mazeretsiz geciktiren kişi günahkâr olur."*[68]

[65] Muhsar: Hac veya umre rükünlerini îfâdan alıkonulan kimseye denir. Salim Öğüt, "İhsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 21/548.

[66] Serahsî, *el-Mebsût*, 4/116.

[67] Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai'*, 1/196-197; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/86.

[68] İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/271; Heyet, *Fetavây-i Hindiyye*, 1/170.

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre, zekât vermekle mükellef olan kişinin bunu mazeretsiz olarak geciktirmesi hoş görülmemektedir. Çünkü onda yoksulların ve ihtiyaç sahiplerinin hakkı vardır. Geciktirilmesi halinde zekât verilecek malın çalınması, telef olması gibi ihtimaller bulunduğundan ihtiyaten ertelenmemesine ve mümkün olan en yakın zamanda verilmesi gerektiğine hükmedilmiştir.

-*"Hacc, vacip olduğunda derhal yerine getirilmesi gereken farzlardandır."* [69]

Bu görüş, Ebû Yusuf 'a aittir. Ebû Hanife'nin de bu görüşte olduğu rivayet edilmektedir. İmam Muhammed ve Şafiî ise ömürde bir kere yerine getirilmesi vacip olduğuna göre, fevrî olmadığı görüşündedirler. Onlara göre, kişi namazı nasıl ki vakti içinde istediği anda kılabilirse hacca da istediği yıl gidebilir.

Ebû Yusuf ile Ebû Hanife ise hacc ibadetinin fevrî oluşunu ihtiyat gerekçesine dayandırmaktadır. Şöyle ki hacc ile ilgili emir, hem fevre hem de terâhiye hamledilebilir şekildedir. Bu durumda ihtiyat yapmanın amacı, mükellefi sorumluluktan azamî ölçüde kurtarmak olduğundan ihtiyata uygun olan vecih de emri fevre hamletmektir. Çünkü hacc, yılın belli bir ayında yapılabilmekte ve vacip olduğu yıl gidilmediği takdirde bir yıl daha beklemek gerekmektedir. Bir yıl ise uzun bir zamandır ve kişinin bu süre içinde ölme ihtimali vardır. Dolayısıyla kişinin hacc vazifesini yapmadan vefat etmemesi için imkan bulduğu ilk anda gitmesi ihtiyata uygun olur.[70]

1.3. İhtiyatla Amel Ederken Dayanılan Küllî Kâideler

Hanefî doktrininde ihtiyata mebnî meselelerin çözümünde hüküm verilirken birtakım kâidelere başvurulmaktadır. Bu kâideler, şunlardır:

"Haram ile helal çatıştığında haram yönü tercih edilir", "Şüphe, hakikat gibidir", "Zann-ı gâlib yakîn ifade eder", "Dörtte bir, küll makamındadır", "Çoğunluğa bütünün hükmü uygulanır", "Şüphe ile had cezaları düşer", "Şüphe, kefâreti düşürür".

1.3.1. Haram İle Helal Çatıştığında Haram Yönü Tercih Edilir[71]

Yukarıda bahsedildiği gibi ihtiyat ilkesi, mükellefi sorumluluktan azamî ölçüde kurtarmak gayesiyle işletilen bir ilkedir. Bu kâide, ihtiyata mebnî bir meselede yasaklayıcı ile mubah kılıcı iki durum çatıştığında şüpheden uzak durmak için

[69] Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/132; Semerkandî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebûbekr, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/380.

[70] Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/132; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 1/380.

[71] Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai'*, 5/198; Serahsî, *el-Mebsût*, 11/ 244, 17/150, 26/123; Semerkandî, *Mîzanü'l-Usûl*, 1/695.

yasaklayıcı olan yönün tercih edilmesini ifade etmekle ihtiyatın yapılış gayesine hizmet etmektedir. Bu kâideye dayalı ihtiyaten çözüme kavuşturulan meselelerden bazıları şöyledir:

-*"Hünsanın ipek giymesi ve altın ziynet eşya takınması mekruhtur."*[72] İpek ve altın ziynet eşyası kadınlara mubah, erkeklere ise haramdır. Ancak hünsâya haram olması için hükmün illetinin hünsâda varlığı (yani erkek oluşu) şüphelidir. Dolayısıyla erkek mi kadın mı olduğu belirsiz olan hünsânın bunları kullanması meselesinde hüküm ibâha ile tahrîm arasındadır. Haramlar – helaller konusu ihtiyata mebnî olup, ihtiyata mebnî meselelerde mükellefi günah işlemekten kurtaracak vecih ile amel etmek gerektiğinden burada ihtiyata uygun olan vecih haramlık yönünün tercih edilmesidir. Çünkü ancak bu şekilde günaha girmiş olma ihtimalinden tam olarak kurtulmuş olunur. Bu meselede haram hükmünü verebilmek için gereken kesin bilgi/kat'î delil bulunmadığından mekruh hükmü verilmiştir.

Buna bir başka örnek şöyledir:

-*"Bir kimsenin yanında bulunan câriye doğum yapsa, bu kişi de "ben onunla nikâhlandım çocuk da bu nikâh sebebiyledir" deyip nesebi ikrar etse; efendi ise "hayır ben onu bin dirheme sattım, çocuk da milk-i müt'a sebebiyledir" dese, her ikisi de çocuğun nesebinin ispatında ittifak ettiği için çocuğun nesebi bu kişiden sabit olur; ancak câriye ile cinsî münasebet her iki erkeğe de helâl olmaz. Çünkü cinsî münasebetin helâl olmasının sebebi konusunda ihtilaf vardır. Efendi nikâhı, koca da satın almayı inkâr etmektedir. İhtiyaten şüphe ile cinsî münasebete cevaz verilemez."*[73]

Bu meselede câriye ile cinsî münasebeti helal kılan nikâhlanma ya da satın alma konusunda her iki tarafın birbirinin iddiasını nakzetmesi nedeniyle cinsî münasebeti helal kılan durumların varlığı da şüpheli duruma düştüğünden ihtiyaten câriye her iki erkeğe de haram kılınmıştır. Efendi, câriyeyi sattığını söyleyerek onu reddetmektedir. Koca da câriyeyi satın almadığını söyleyerek reddetmektedir. Dolayısıyla câriyenin her iki tarafın da mülkü olmadığı sabit olmaktadır. Nikâh konusunda ise efendinin itirazı nedeniyle şüphe hasıl olduğundan kocanın tek başına ikrârı cinsî münasebeti helâl kılmaya yeterli değildir. Çünkü helâller ve haramlar konusu ihtiyata mebnîdir. Bu meselede câriyenin kocaya helâl olması ile haram olmasıbirbiriyle çatışmıştır. İhtiyata mebnî meselelerin çözümünde haram ile helal teâruz ettiğinde ihtiyatlı olan haram yönünün tercih edilmesi olduğundan cariye kocaya helal kılınmamıştır.

[72] Serahsî, *el-Mebsût,* 30/106.

[73] Serahsî, *el-Mebsût,* 17/150.

Bu yöntemle ihtiyaten verilen bir diğer hüküm şöyledir:

-*"Köpek avladığı avı yerse, önceden avlayıp sahibinin elinde olan avların yenilmesi de helal olmaz."* [74]

Köpeğin eğitilmişliğinin alâmeti, avı yememesidir. Avı yemesi, daha önceden avlayıp da yemediklerini, tokluğu sebebiyle yememe ihtimalini akla getirmekte ve bu da, onları sahibi için avladığı konusunda şüpheye sebebiyet vermektedir. Bu durumda köpeğin avlayıp da yemediği avların, sahibine helal mi haram mı olduğu konusunda hüküm, sahibi için avladığından helâl olması ihtimali ile aslında kendi için avlayıp tok olduğu için yememesinden dolayı haram olması ihtimali arasındadır. Mesele, ihtiyata mebnî alanda olduğundan ve ihtiyata mebnî alanda helal ile haram teâruz ettiğinde kâide, haram yönünün tercih edilmesi olduğundan hareketle bunların yenilmesinin helâl olmayacağına hükmedilmiştir.

1.3.2. Şüphe, Hakikat Gibidir

Hanefî doktrininde bu kâide, genellikle aile hukuku ve ribâ ile ilgili meselelerde hükme götüren münasip vasfın/illetin varlığı konusunda şüphe yaşandığında işletilmektedir. Şüphe, sözlükte "benzer ve denk olmak, birbirine benzemesinden dolayı iki şeyi birbirine karıştırmak; belirsizlik, karışıklık ve kuşku" gibi mânalara gelir.[75] Fıkıh usulünde şer'î bir hüküm, konu veya durumla ilgili kesin bilgi ve kanaate varamamaktan doğan tereddüt ve kararsızlığı ifade eder. Bu durum, müçtehidin ihtiyata başvurmasını gerektiren sebeplerin başında gelmektedir[76] Şöyle ki bu tür durumlarda cevabı aranan mesele, mükellefe serbest de olabilir yasak da olabilir. Hanefî mezhebi imamları prensip olarak, şüphenin hasıl olduğu mesele, aile hukuku, ribâ ya da haramlar - helâller konusundaysa şüphenin hakikat gibi kabul edilip amel edilmesinin ihtiyat olduğu görüşündedir[77] Bu konuya örnekler şöyledir:

- "*Alışverişte karşılıksız bir fazlalık olduğu ile ilgili şüphe edilmesi durumunda bu akit, fâsid olur.*"[78]

Alışverişte karşılıksız fazlalık ribâdır. Ribâ ise âyet-i kerîme ile haramdır.[79] Dolayısıyla alışverişte karşılıksız fazlalık olup olmadığında şüphe etmek, alışverişte ribâ olup olmadığında şüphe etmek demektir. Bu durumda ribâ yasağını

[74] Serahsî, *el-Mebsût,* 11/ 244.

[75] Hacı Mehmet Günay, "Şüphe", *Türkiye Diaynet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 39/263.

[76] Şeybânî, *el-Asl*, 119; Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',* 1/27.

[77] Serahsî, *el-Mebsût*, 12/179, 18/99-100; Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',* 3/192, 5/198.

[78] Serahsî, *el-Mebsût*, 12/179.

[79] Âli- İmrân 3/130-132.

işlemekten tamamen korunmanın yolu, bu tür akitlere cevaz vermemektedir. Bu nedenle bu tür akitlere, mükellefi ribâdan uzak tutmak için ihtiyaten fasit/geçersiz hükmü verilmiştir.

- "*Buğday, arpa ve mercimek başaklarındayken kendi cinsleri dışında birşey karşılığında satılabilir. Ancak kendi cinsleri karşılığında satılamazlar."* [80]

Buğday, arpa ve mercimek kendi cinsleriyle mübadele edilecekleri zaman ribânın tahakkuk etmemesi için miktarlarının eşit olması gereken ürünlerdir. Halbuki bu ürünler, başaklarındayken yani henüz hasat edilmeden miktarlarının belirlenmesi mümkün değildir. Bu durumda hemcinsleriyle mübadele edilmeleri halinde aralarında miktar eşitliği yönünden şüphe hâsıl olacaktır. Bu da alışverişe faiz şüphesi karışması anlamına gelecektir. Bu durumda mükellefi günah işleme ihtimalinden kurtaracak olan vecih, şüphenin, hakîkat gibi kabul edilmesi[81] yani ribâ tahakkuk ediyormuş gibi kabul edilip, hüküm verilmesidir.

-"*Satıcının, belli bir fiyata sattığı malı müşteriye teslim ettikten sonra henüz bedelini almadan sattığı fiyattan daha düşük bir fiyata müşterisinden geri satın alması caiz değildir.* [82]

Literatürde bey'ul-'îne[83] olarak ifade edilen bu tür alışverişler, faiz almak için formaliteden yapılmış bir akde benzetilmektedir. Bu sebeple de bünyesinde faiz şüphesi barındırmaktadır. Mükellefi ribâdan tamamen korumak için aslında şeklen caiz olan bu akde ihtiyaten cevaz verilmemiştir. Burada ribâ şüphesi hakikaten var gibi kabul edilmiştir.

-*"Buğday ile unun birbirleri karşılığında selem akdi yapılması caiz değildir.*[84]

Bu hükmün gerekçesi, buğday ile unun aynı cins olma ihtimali ve bu ihtimâle binâen aralarında ribânın cereyan etme şüphesi olmasıdır. [85] Dolayısıyla bu meselede de ihtiyaten buğday ile unun aynı cins olma şüphesi hakikaten aynı cinslermiş gibi kabul edilerek hüküm verildiği görülmektedir.

-*"Borç alınan gümüşlere ağırlığı belli olmayan gümüş karşılığı sulh yapmak caiz değildir."*

---

[80] Merğınânî, *el-Hidâye*, 3/26; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 5/329.

[81] Merğınânî, *el-Hidâye*, 3/26.

[82] Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',* 5/198.

[83] Hacı Yunus Apaydın, *"*Îne", *Türkiye Diaynet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 22/283.

[84] Serahsî, *el-Mebsût,* 12/177.

[85] Serahsî, *el-Mebsût,* 11/ 88.

Bu hükmün gerekçesi alınan ile verilenin aynı tür olmasından dolayı aralarında fazlalık ribâsı bulunma ihtimalidir. İhtiyat, olasılık dahilindeki bu fazlalığın hakikaten var gibi kabul edilerek hüküm verilmesidir.[86] Çünkü aksi halde ribâ yasağını işleme ihtimalinden tam olarak kurtulmuş olunmaz. Ribâ ise ihtiyata mebnî meselelerdendir.

- *"Bir kadının kocası ölse veya onu boşasa, kadın iddeti bittikten sonra bir çocuğu emzirse, kadının eski kocasıyla süt çocuğu arasında süt akrabalığı oluşur. Çünkü kadından süt gelmesine sebep, eski kocanın cinsî münasebetidir. Kadın, bu çocuğu emzirirken başka bir evlilik yapsa, o kocasından hamile kalmadıkça hüküm yine böyledir. Ancak hamile kalması durumunda ihtiyaten her iki koca da süt baba sayılır."*[87]

Emzirilen çocuk ile süt baba arasında sütten kaynaklı akrabalığın oluşmasının illeti, o anneden süt gelmesine sebep olan koca olmaktır. Kadının sütünün ilk geliş sebebi boşandığı kocasıdır. Bu kocanın sütün sahibi olan baba oluşunda şüphe yoktur. Ancak daha sonra evlenip, evlendiği kocasından hamile kalması durumunda ikinci kocanın sütün sahibi olma durumunda şüpheye düşülmüştür. Nesep konuları, ihtiyatla amel edilmesi gereken ve bu sebeple şüphenin hakikat addedildiği bir konudur.[88] Bu sebeple ikinci koca da ihtiyaten sütün sahibi baba gibi kabul edilir. Çünkü ancak bu şekilde muhtemelen nikâhlanması caiz olmayan kişilerin evlenmesinin önü kapanmış olur. Bu durumun tersi yani muhtemelen evlenmesi caiz olan kişilerin nikâhlanmasına cevaz verilmemiş olunması durumu ise sedd-i zerâyi' yöntemiyle ilişkilidir ki bu yönteme göre, harama götürmesi muhtemel olan mubahların önü kesilebilmektedir.[89]

1.3.3. Zann-ı Gâlib Kesin Bilgi İfade Eder[90]

İhtiyatla amel edilen meselelerde hüküm verirken başvurulan kâidelerden bir diğeri zann-ı ğâlibin[91] yakîn ifade etmesidir. Bu kâideye dayalı ihtiyaten verilen hükümlerden bazısı şöyledir:

[86] Serahsî, *el-Mebsût,* 14/38.

[87] Serahsî, *el-Mebsût,* 30/296.

[88] Serahsî, *el-Mebsût,* 17/100.

[89] Osman Şahin, "İslam Hukuk Metodolojisinde Zerayi Ve Uygulaması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* 7, (Nisan 2006), "210."

[90] Serahsî, *el-Mebsût,* 3/78, 154, 194, 10/ 153, 10/ 163.

[91] Zann-ı Ğalib: Kuvvetli olan, ağır basan, tercih edilen yakîne yakın olan zanna denir. Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 616.

-*"Yolcu namaza durmak istediğinde kendisince sözü makbul bir müslümanın necis olduğunu haber verdiği bir kaptakinden başka su bulamazsa, teyemmüm yapar.*[92]

[I]badetlerde aslolan ihtiyatlı davranmaktır.[93] Dolayısıyla bu mesele, zann-ı ğalibin kesin bilgi makamında kabul edildiği meselelerdendir. Kişi abdest almak için bulduğu suyun temizliğinden şüpheliyse güvenilir bir müslümanın verdiği haberle amel etmelidir. Şayet bu kişi, suyun pis olduğunu söylüyorsa o suyla abdest almamalı ve teyemmüm yapmalıdır. Çünkü bu takdirde kendisinin şüphesi zann-ı ğalib mertebesine yükselmiş olur. İhtiyata dayalı konularda da zann-ı ğalib kesin bilgi gibi addedilir. Dolayısıyla su yokmuş gibi kabul edip teyemmüm yapmalıdır.

-*"Bir kimse yolculukta namaz kılması gerekse ve kıbleyi araştırarak namazını kılsa daha sonra zann-ı gâlip ile namazını yanlış yöne doğru kıldığını anlasa ihtiyaten namazını iâde etmesi gerekir."*[94]

Kıble namazın kabul olması için gereken şartlardan biridir. Namaz konusu da ihtiyatla amel edilmesi gereken ve zann-ı galibin kesin bilgi gibi kabul edildiği konulardandır. Bu nedenle kişinin namaz kılacağı yerde kıblenin yönünü araştırarak namazını kılması; ancak daha sonra yanlış yöne kıldığına kanaat getirmesi halinde sanki kesin olarak yanlış yöne namazını kılmış gibi namazını tekrar kılmasına hüküm verilmiştir. Aksi halde namazın şartlarından birinin eksik olması ve namazın sahih olmaması ihtimali bertaraf edilmiş olmayacaktır.

-*"Kişi zann-ı gâlip ile fecr doğduktan sonra yediği kanaatinde ise o günün orucunu kaza etmesi müstehab olur."* [95]

Bu tür konularda aslolan şek ile yakîn zâil olmaz ilkesidir. Lâkin bu meselede fecrin doğması konusunda şekk değil, zann-ı ğâlib oluşması hâlinden bahsedilmektedir. İhtiyata mebnî olan ibadetler konusunda sorumluluktan tamamen kurtulmak asıl olduğundan bu tür durumlarda ihtiyat, zann-ı ğâlibin kesin bilgi gibi addedilmesidir. Bu nedenle böyle bir durumda tutulan orucun sıhhatindeki şüpheden kurtulmuş olmak için kaza edilmesi müstehab görülmüştür.

[92] Serahsî, *el-Mebsût,* 10/ 162.
[93] Serahsî, *el-Mebsût,* 1/246, 2/87.
[94] Serahsî, *el-Mebsût,* 10/ 192.
[95] Serahsî, *el-Mebsût,* 3/78, 154, 194.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1435065

1.3.4. Dörtte Bir Küll Hükmündedir[96]

İhtiyatla amel edilmesi gereken meselelerde dayanılan bu kâide daha çok abdest, setr-i avret, istikbâl-i kıble gibi namazın sıhhat şartlarıyla ilgili meselelerde karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki görüşler bu kâideye dayalı ihtiyaten verilen hükümlere örnektir:

-*"Elbiseye ya da bedenin bir uzvuna bulaşan hafif necaset dörtte bir veya daha fazla olursa bu pislik giderilmeden namaz sahih olmaz."*[97]

Bu görüşte elbiseye ya da bedene bulaşan hafif necasetin hangi miktarda olması halinde namaz kılmak için gereken necasetten taharet şartının ihlal edildiği konusunda bir miktar tayin edilmekte ve bu miktar dörtte bir ile kayıtlanmaktadır. Bunun nedeni yukarıdaki kâideye göre dörtte birin kirlenmiş olması, sanki bütünün kirlenmiş olması gibi olduğu içindir. Dolayısıyla necîs bir elbise ya da uzuv ile namaz kılınmış gibi olunmaktadır. Bu ise namazın sıhhatini bozan bir durumdur.

-*"Namaz kılarken avret mahallinin dörtte biri miktarından az olan açıklık, namazın sıhhatine halel getirmez."*[98]

Hanefî mezhebine göre setr-i avret namazın sıhhat şartlarındandır. Doktrinde bu şartın sınırları çizilirken bu kâide ile amel edilmiş ve ihtiyaten uzvun dörtte biri açıldığı takdirde tıpkı tamamı açılmış gibi olacağından namazın bozulacağına; bundan az bir kısmın açılmasının ise namazın sıhhatine halel getirmeyeceğine hükmedilmiştir.

1.3.5. Çoğunluğa Bütünün Hükmü Verilir[99]

İhtiyatla amel ederken sıklıkla dayanılan kâidelerden biri de çoğunluğa bütünün hükmünün verilmesidir. Bu kâideye dayalı ihtiyaten verilen hükümlerden bazıları şöyledir:

- "*Bir kimse tükürdüğünde tükürüğü ile birlikte kan çıkarsa.... eğer kan ile tükürük birbirine eşitse abdesti bozulur.*[100]

Tükürükle birlikte çıkan kan, tükürükten daha fazlaysa abdest bozulmakta; daha az olursa bozulmamaktadır. Bu meselede tükürükle kan eşit olduğunda ab-

[96] Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',* 1/80.

[97] Heyet, *Fetavây-i Hindiyye*, 1/46.

[98] Heyet, *Fetavây-i Hindiyye*, 1/58.

[99] Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',* 2/5.

[100] İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, 1/138; Muhammed b. Ferâmurzî b. Ali eş-Şehîr Molla Hüsrev, *Düreru'l- Hukkâm Şerhu Ğureru'l-Ahkâm,* (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.s.), 1/14.

destin bozulduğuna hükmedecek illetin varlığı ile yokluğu arasında deliller birbiriyle çatışmıştır ve şüphe oluşmuştur. Taharet konusu, bilhassa ihtiyatla amel edilmesi gereken meselelerdendir. Bu meselede ihtiyatla amel, çoğunluğa bütünün hükmünün verilmesiyledir. Çünkü ancak bu şekilde sorumluluktan tamamen kurtulunmuş olunur. Aksi halde namaz, tavaf vb. sahih olması için abdestin varlığı gereken ibadetlerin abdestsiz yapılmış olma ihtimali bertaraf edilmiş olmaz.

-*"Kocasından ric'î talakla boşanan hamile bir kadın doğum yaparken çocuğun bedeninin çoğu çıktığı takdirde kocanın ric'at hakkı biter."*[101]

Ricat konusu ihtiyatlı davranılması gereken önemli konulardandır.[102] Hamile kadının iddeti doğumla sona ermektedir. Bu meselede doğumun gerçekleşmesiyle ric'atin bitmiş olması hükmü ile doğumun gerçekleşmemiş ve ric'at hakkının devam etmesi hali şüpheli bir durum oluşturmuştur. İddet içerisinde kadını boşayan kocanın tekrar yeni bir nikâh akdi olmadan karısına dönme hakkı vardır. Çocuğun bedeninin çoğu çıktığında kocanın ric'at hakkının bittiğine hükmedilmesi, ric'at hakkının bitmediğine hükmedildiği takdirde şüpheli bir nikâhla ilişkinin sürdürülecek olması ve kadının yeni bir mehir alacağına engel olunması gibi ihtimallerin bertaraf edilmesi içindir. Böylece mükellefi sorumluluktan kurtarmış olmak için ihtiyaten ric'at hakkının bittiğine hükmedilmiştir. Nitekim kocanın böyle bir niyeti varsa bu vakte kadar bunu gerçekleştirmesi beklenir. Hakkını kullanmak için son vakti beklemesi bir nev'î onun ihmalidir. Bu nedenle bu durumda kocanın hakkı gözetilmez.

-*"Kadın, gusül abdesti alırken bedeninden küçük bir yer kuru kalsa, kocanın ric'at hakkı sona erer."*[103]

Boşanmış ve hayız gören kadınlar üç kuru'/(hayız dönemi) iddet beklerler.[104] İddet meseleleri de ric'at gibi ihtiyata mebnî meselelerdendir. Bu meselede, ihtiyata mebnî meselelerde çoğunluğa bütünün hükmü uygulanır kâidesince gusül alınmış ve kocanın ric'at hakkının bittiğine hükmedilmiştir. Çünkü aksi halde yukarıdaki meselede olduğu gibi aralarındaki nikah şüpheli hale gelir ve nikahsız birliktelik yaşıyor olma ihtimali hâsıl olur. Bu nedenle vücûdunun çoğu yıkandığında ihtiyaten tamamı yıkanmış gibi kabul edilip, hüküm verilir. Ancak kadının yeni bir nikâh yapması için tekrar gusül alması gerekli görülür. Bu konuda mevcut gusül geçerli görülmez.

-*"Bir kimse yılın çoğunu aklî dengesi yerinde geçirirse zekât mükellefi olur."* [105]

[101]İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 4/147-148.
[102]Serahsî, el-Mebsût, 3/200.
[103]Mevsılî, *el-İhtiyâr,* 3/149.
[104]el-Bakara 2/228.
[105]Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',* 2/383.

Bu görüş, Ebû Yusuf'a aittir. Ona göre, yılın çoğunda akıl sağlığı yerinde olan kişinin, hem ihtiyaç sahiplerinin hakkını gözetmek hem de onu sorumluluktan tamamen çıkarmış olmak için ihtiyaten zekât vermesi gerekmektedir. Nitekim ibadetler konusu, öncelikle ihtiyatlı olunması gereken meselelerdendir. Bu meselede zekât vermesine gerek olmadığına hükmedildiği takdirde zekât vermekle mükellef olma ihtimali bertaraf edilmiş olmamakta ve mükellef sorumluluktan kurtulmuş olmamaktadır. Halbuki ihtiyatın amacı, mükellefi sorumluluktan kurtarmaktır. Bu nedenle Ebû Yusuf, amaca ulaştıran vecih ile yani çoğunluğa bütünün hükmü verilir kâidesince amel ederek zekât mükellefi olacağına hükmetmiştir.[106]

1.3.6. Şüphe Hadleri Düşürür[107]

Had kelimesi ıstılâhta Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktarı ve keyfiyeti nass ile belirlenmiş cezaî müeyyideleri ifade etmektedir. Bunlar: Zinâ edene 100 sopa vurulması,[108] iffetli bir kadına zinâ iftirasında bulunana 80 sopa vurulması ve şahitliğinin kabul edilmemesi,[109] hırsızın elinin kesilmesi,[110] silâhlı gasp, yol kesme ve eşkıyalık gibi suçları işleyenlerin öldürülmesi, asılması, el ve ayaklarının çapraz kesilmesi veya sürgün edilmesidir.[111] Bu cezaların haksız yere tahakkukunu önlemek için fâilin suçu işlediğine dâir herhangi bir şüphenin bulunmaması gerekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) de *"...Affetmekte hata etmek, cezalandırmada hata etmekten daha hayırlıdır"*[112] buyurarak had cezalarının infâzında son derece titiz davranılmasına işaret etmektedir. Söz konusu ilke de suçun kemâlinde şüphe bulunduğunda ihtiyaten had cezasının düştüğünü ifade etmektedir.

Bu ilkeye dayalı ihtiyaten verilen hükümlerden bazıları şöyledir:

-*"Aralarında nikâh şüphesi bulunan kişilerin cinsî münasebette bulunması sebebiyle had cezası yoktur."*[113]

Nikâh şüphesi olan biriyle cinsî münasebete girmek, zina suçunun tam teşekkül etmesine engel olduğundan ihtiyaten bu kişilere had cezası uygulanmaz. Zira aralarında nikah olma ihtimali, bu fiilin zinâ olmama ihtimalinin varlığını; bu durumda zinâ cezasını gerektiren bir durumun olmama ihtimalini gösterir. Bu ihtimaller göz ardı edilerek zinâ haddini uygulamak telafisi mümkün olmayan so-

[106]Kasânî, *Bedâi'u's-Sanai',* 2/383.
[107]Serahsî, *el-Mebsût*, 9/52.
[108]en-Nûr 24/2.
[109]en-Nûr 24/4.
[110]el-Mâide 5/38.
[111]el-Mâide 5/33-34.
[112]Tirmizi, "Hudûd", 2; İbn Mace, "Hudûd", 5.
[113]Serahsî, *el-Mebsût*, 9/52.

nuçların meydana gelmesine yol açabileceğinden, bu tür durumlarda ihtiyatlı olan, şüphe durumunda had cezalarının düşürülmesidir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) de böyle buyurmuştur.

-"Hakimin şahitlere zinânın ne olduğunu, nasıl, nerede ve ne zaman işlendiğini sorması ihtiyaten gerekir." [114]

Yukarıda zikredildiği gibi had cezalarında affetmek hakısz yere cezalandırmaktan daha hayırlı olduğundan Hanefî fakîhler had suçlarının tespitinde hassas davranmışlardır. Zinâ haddi de bunlardan biri olduğundan bu suçun tespitinde taraflarda, suçun işlendiği yerde ve işlendiği zamanda birtakım kriterler aramışlardır. Bu şartlarda bir eksiklik olduğunda suç tespit edilememiş sayılmakta ve had cezası da düşmektedir. Bu nedenle hâkim, had cezasında yanılma ihtimalini bertaraf etmek ve muhtemel zânileri haksız yere had cezasına çarptırmamak için suçun işlendiği yer, zaman ve kişiler hakkındaki bilgileri tanıklara detaylıca sorar. Zinânın ne demek olduğunun sorulması, bazı kişilerin öpme, dokunma, bakma gibi eylemleri zinâ olarak adlandırması sebebiyledir. Hukuken ise zinâ, cinsî münasebeti ifade eder. Ne zaman işlendiğinin sorulması, olayın zaman aşımına uğramış olmaması içindir. Çünkü zaman aşımına uğradığında şahitlik ile suç ispat edilemez. Nerede işlendiğinin sorulması, dâru'l-harpte işlenmiş olabileceği içindir. Bu ülkelerde işlenen zinâ suçuna müslüman yöneticilerin ceza verme yetkisi yoktur. Kiminle zinâ ettiğinin sorulması, arada nikah şüphesi olma ihtimali sebebiyledir. Bu bilgilerin hepsi suçun tam tespiti için gerekli bilgiler olup, cezada yanılmayı önlemek yani haksız yere cezalandırmış olma sorumluluğundan korunmak için ihtiyaten gerekli görülmüştür.

-"Hâkimin, hırsızlığın mahiyetini, nerede ve ne zaman olduğunu sorması ihtiyattandır."[115]

Hırsızlık suçu da zinâ suçu gibi cezası nass ile sabit olup ihtiyatla amel edilen suçlardandır. Hanefî fakîhleri bu konuda da ihtiyatla amel etmeyi öncelemiş ve zinâ suçunda olduğu gibi, hırsızlık suçunun tespitinde de yanlışlık yapılmaması için tanıklara öncelikle hırsızlığın ne olduğunun sorulmasını gerekli görmüşlerdir. Çünkü hukuken hırsızlık, başkasına ait nisap miktarı malı, hırz (malın âdet üzere korunmasına mahsus mahal) altından mülkiyetine geçirmek kastıyla gizlice almaktır. Dolayısıyla zorla ya da hile ile almak; nisap miktarından az (değersiz addedilebilecek) bir şey almak hukuken hırsızlık değildir. Ancak bazen örfen bu gibi durumlarda hırsızlık olarak addedilebilmektedir. Bu sebeple hâkim, öncelikle tanıkların hırsızlığın mahiyetini bilip bilmediklerini araştırmaktadır. Hırsızlığın nerede ve ne zaman yapıldığı soruları da bir önceki görüştekine benzer gerekçeler

[114]Serahsî, *el-Mebsût,* 9/38.
[115]Merğınânî, *el-Hidâye*, 2/363.

sebebiyledir. Tüm bu sorular had cezasında yanılmayı bertaraf etmek ve sorumluluktan kurtulmak için ihtiyaten gerekli görülmüştür.

1.3.7. Şüphe, Kefâreti Düşürür.[116]

Bu kâide, kefâret ödenmesini gerektiren durumun varlığında şüphe hasıl olduğunda ihtiyaten kefâretin îcâbına hükmedilmeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü kefâret, bir nev'î cezadır ve cezalarda aslolan berâet-i zimmettir.[117] Bu sebeple söz konusu kâide istishâb deliliyle de yakın ilişkili olup, cezaî müeyyidelerde şüphe ile amel edilmediğini vurgulamaktadır. Bu kâideye dayalı ihtiyaten verilen hükümlere şunlar örnek verilebilir:

-*"Bir kişi zevalden önce oruca niyet etse ve kasten oruca aykırı bir iş yapsa, o kişiye kaza gerekir ancak kefâret gerekmez."*[118]

Ramazan ayında zevalden önce yapılan niyet, Hanefîlere göre geçerlidir. Bu durumdaki kişi, oruçlu kabul edilir. Bu kişi, kasten orucu bozacak bir davranışta bulunsa kurala göre kefâret ödemesi îcâb eder. Ancak İmam Şafiî'ye göre, oruca gündüz niyet edilmesi sahih değildir. Dolayısıyla ona göre öğleden önce oruca niyet eden kişi oruçlu kabul edilmemekte ve kasten oruca aykırı bir iş yapsa oruçlu olmadığından kefâret ödemesi gerekmemektedir. Hanefîler, İmam Şafiî'nin ihtilafı nedeniyle bu durumdaki kişinin sahih orucunu bozmuş olmama ihtimaline binâen ihtiyaten kefâreti gerekli görmemiştir. Çünkü kefâret bir nev'î cezadır. Cezanın tahakkuk etmesi için suçun işlendiğine dâir şüphe olmamalıdır. Aksi takdirde ihtiyaten ceza düşmektedir.[119] Burada istihsân delilinden de söz edilebilir. Nitekim hüküm, kurala göre değil de daha güçlü görülen bir başka veche göre verilmiştir.

-*"Bir kimse unutarak oruca aykırı bir şey yapsa ve orucum bozuldu zannı ile kasıtlı olarak yemek yese ya da birşey içse, o kişiye kefâret gerekmez."*[120]

Hanefîlere göre, orucu bozacak bir eylemin kasıtlı olarak yapılmış olması kefâreti gerektirirken; unutularak yapılanlar da oruç bozulmuş kabul edilmemektedir. Ancak İmam Malik'e göre, oruca aykırı bir şeyin unutarak veya kasten

[116]Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudurî, *et-Tecrîd,* (Kâhire: Dâru's-Selâm 2006), 3/1486.

[117]Mecelle'nin sekizinci maddesinde ele alınan bu küllî kâidenin ifade ettiği mana, insanların günahsız, suçsuz, borçsuz ve hür olarak doğmasıdır. Buna "masumiyet karinesi" denilmektedir. Bkz. Mustafa Boran, Berâet-i Zimmet Asıldır" Kaidesinin Temelleri, Kapsamı ve Evrenselliği, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5/10, 2022, 95.

[118]İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/403.

[119]İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/403.

[120]İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/401.

yapılması arasında fark yoktur. Ona göre, kişi unutarak su içse veya yemek yese, orucu bozulmuş olur ve kaza etmesi gerekir. İmam Malik'in bu ihtilafı nedeniyle unutarak oruca aykırı bir iş yapan kişinin orucunun sıhhati şüpheli hâle gelmiştir. Şüphe ise kefâretin sâkıt olmasını îcâb ettiğinden Hanefîler, böyle bir durumda kefâreti gerekli görmemişlerdir. Dolayısıyla bundan sonra kişinin kasıtlı olarak yemesi – içmesi sahih orucu bozan bir davranış olarak addedilememektedir. Yani bu kişinin kefâret ödemesini gerektiren sebebin varlığı kesin olarak sabit değildir. Bu nedenle kefâret sakıt olmaktadır.[121] Yukarıdaki meselede olduğu gibi bu görüşte de kurala göre değil; istihsân delili ile hüküm verilmiştir. İstihsânın gerekçesi de ihtiyattır.

SONUÇ

Hanefî doktrininde ihtiyatın mahiyeti ve keyfiyeti konusunda yapılan çalışma neticesinde doktrinde ihtiyat ilkesine ihtiyata mebnî alanlarda hem lehte hem aleyhte hüküm verilmesi mümkün olan meselelerin çözümünde başvurulduğu; bu tür meselelerde ihtiyatla amel edilmesinin amacının, mükellefi sorumluluktan azamî ölçüde kurtarmak olduğu görülmüştür. Buna göre doktrinde ihtiyatın, lehte ve aleyhte hüküm verilmesi mümkün olan iki ihtimalli meselelerin çözümünde mükellefi sorumluluktan büyük ölçüde kurtaracak vecih ile hükmetmek olduğu tespit edilmiştir. Yine doktrinde ibadetler, haramlar – helaller, hadler, kefâretler, nikâh, talak, ric'at, iddet, nesep gibi aile hukuku alanında ve ribevî akitlerde ihtiyatla amel edilmesinin prensip haline geldiği görülmüştür.

Doktrinde ihtiyatla amel edilirken mükellefi sorumluluktan kurtarmak gayesiyle birçok yol- yöntem ve kâideye dayanıldığı görülmüştür. Bunlar kısaca şöyledir: Yakîn olan bilginin esas alınması, sebebin sonuç yerine ikâme edilmesi, daha güçlü bir sebeple kurala aykırı olarak hüküm verilmesi, ihtilaftan çıkaran, ihtimalleri cem eden ve kuşatıcı olan vecih ile hükmedilmesi, emir siğasının fevre hamledilmesidir. Bunların yanı sıra ihtiyatla amel edilmesi gereken konularda hüküm verirken haram ile helal çatıştığında yasaklayıcı olan vecih ile hükmetmenin; aile hukuku ve ribevî akitlerde şüphenin hakikat makamında kabul edilmesinin; ukûbât alanında ise şüpheye itibar edilmemesinin ilke haline geldiği; yine ihtiyata dayalı meselelerde ihtiyat olanın, zann-ı ğalibin kesin bilgi ifade etmesi, dörtte birin küll hükmünde olması ve çoğunluğa bütünün hükmünün verilmesi olduğu tespit edilmiştir.

[121]İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/401.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1435065

KAYNAKÇA

Acar, Halil İbrahim. "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Aktan, Hamza. "Sıhriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37/111-112. İstanbul: TDV Yayınları 2009.

Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendizâde. *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm.* İstanbul: DİB Yayınları, 2017.

Apaydın, Hacı Yunus. "İhtiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 21/577-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Apaydın, Hacı Yunus. "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 14/356. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Apaydın, Hacı Yunus, "İne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 22/283-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bardakoğlu, Ali, "İstishâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Bardakoğlu, Ali, "İstihsân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Boran, Mustafa, Berâet-i Zimmet Asıldır" Kaidesinin Temelleri, Kapsamı ve Evrenselliği. *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5/10, (2022), ss. 91-108.

Buharî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillah el-Cu'fî, *Sahîhi Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dımaşk: Dâru Tavku'n-Necât, 1422.

Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Hanefî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.

Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Hanefî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Vizârâtü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcu'l-luğa ve Sıhahi'l-'Arabiyye*. thk. Ahmet Abdulğafur Attâr. Dâru'l-'İlm, 1987.

Çeker, Orhan. "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/384-386. İstanbul: TDV Yayınları 1997.

Damad Efendî, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleymân Şeyhîzâde. *Mecmau'l-Enhur fî Şefhi Mülteka'l-Ebhur.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebi Davud*, el-Matbaatü'l-Ensariyye, 1323.

Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

Gözübenli, Beşir, "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 28/353-356. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Günay, Hacı Mehmet. "Şüphe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 39/262-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz Âbidîn ed-Dımeşkî el-Hanefî. *Reddü'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, 2 Cilt, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.s.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Alî Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâder, 1414.

İbn Nüceym, Zeynüddîn İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik.* 8 Cilt, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sîvâsî. *et-Tahrîr*. Kâhire: Matba'atü'l-Halebî, 1932.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sîvâsî. *Şerhu Fethi'l-Kadîr.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.

Kasânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-Sanâi'fî Tertîbi'ş-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kelle, Hafize Zehra, *Hanefî Hukuk Düşüncesinde Aile Hukukuyla İlgili Düzenlemelere Etkisi Bakımından İhtiyat İlkesi.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi 2019.

Kudurî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *et-Tecrîd.* Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006.
Merğınânî, Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. 4 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr.* Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurzî b. Ali eş-Şehîr. *Düreru'l- Hukkâm Şerhu Ğureru'l-Ahkâm.* 2 Cilt, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.s.
Müslim, el-Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhi Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
Nizamettin El-Belhî vd., *Fetavây-i Hindiyye*. 6 Cilt, Y.y. Dâru'l-Fikr, 1310/1889.
Öğüt, Salim. "İhsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/548-549. İstanbul: TDV Yayınları 2000.
Pala, Ali İhsan, "Serahsî'nin İhtiyat Anlayışı", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, (DİB Yayınları), 341-366.
Pala, Ali İhsan, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
Pehlivan, Zuhal. *Hanefî Mezhebinde İhtiyat Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2011.
Raysunî, Ahmet. *Nazariyyetü'l-Takrîb ve't-Tağlîb ve Tatbîkuha fi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye.* Mısır: Dâru'l-Kelimeti li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1997.
Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'fire, t.s.
Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 32 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
Semâî, Muhammed Ömer, *Nazariyyetü'l- İhtiyâtı'l-Fıkhî,* Ürdün: Doktora Tezi, 2006.
Semerkandî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebûbekr. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. 3 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
Şahin, Osman, "İslam Hukuk Metodolojisinde Zerayi Ve Uygulaması". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* 7, (Nisan 2006) 209-243.
Şahin, Osman, "İstihsan Yönteminin Aklî Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 8/4, (2008), 41-74.
Şahin, Osman, "İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb". *OMÜİFD*, 12-13, (2001), 489-516.
Şahin, Ünal, "Klasik Dönem İstihsān Taksiminin Artırılmasının İmkânı: İstihsān bi'l-İhtiyât Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30, (Haziran 2023), 189-212.
Şâkir, Münîb b. Mahmûd, *El-Amelü bi"l-İhtiyât fi"l-Fıkhi"l-İslâmî*, Riyâd: Dâru İhyâi't-Türâsi'l Arabî, 1998.
Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *el-Asl*. Matbaatü'l-Meclis Dâiratü'l-Meârif, 1973.
Tirmizi, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *Sünen-i Tirmizi*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt, Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
Yücel, Ahmet, "Sika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 37/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
Yücel, İrfan, "İbadet Vakitlerinde İhtiyat ve Temkin", İbadetler ve Aile Hayatı İle İlgili Bazı Meseleler. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V,* Ankara: DİB Yayınları 2012.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 67-95

İslam Hukukunda Reşit Kızın Veliden İzinsiz Nikahlanma Yetkisi Bağlamında Üniversiteli Kız Öğrencilerin Evliliğinin Değerlendirilmesi

Evaluation of the Marriage of Female University Students in the Context of the Authority of Girls at the Age of Majority to Marry Without Parental Consent in Islamic Law

Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR[1]

[1]İlahiyat Fakültesi, Ordu Üniversitesi, Ordu
· **sevketpekdemir@odu.edu.tr** · ORCİD > 0000-0001-7656-5348

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 23 Ocak/January 2024
Kabul Tarihi/Accepted: 12 Haziran/June 2024
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 67-95

Atıf/Cite as: Pekdemir, Ş. "İslam Hukukunda Reşit Kızın Veliden İzinsiz Nikahlanma Yetkisi Bağlamında Üniversiteli Kız Öğrencilerin Evliliğinin Değerlendirilmesi"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 67-95.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1424312

İSLAM HUKUKUNDA REŞİT KIZIN VELİDEN İZİNSİZ NİKAHLANMA YETKİSİ BAĞLAMINDA ÜNİVERSİTELİ KIZ ÖĞRENCİLERİN EVLİLİĞİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

ÖZ

Bekar kızın evliliği konusu geçmişte olduğu gibi günümüzde de aile hukukunun tartışmalı alanlarından birini oluşturur. Dolayısıyla İslam aile hukukunda da reşit kızın evliliği konusu güncelliğini korumaya devam etmektedir. Çalışmada üniversiteli kız öğrencilerin evliliği klasik dönem İslam hukukçularının görüşleri ve modern hukukçuların değerlendirmeleriyle mukayeseli olarak ele alınmıştır. Bu kapsamda günümüzde üniversitede eğitim gören kız öğrencilerin babaları tarafından habersiz veya rızasız evlendirilmesi ile kendiliğinden özgür iradeleriyle anne veya babasından habersiz ya da rızaları olmadan evlenebilmeleri tartışılmıştır. Makalede feminist teologların naslarda kadına negatif ayrımcılık yapıldığı, erkeğe göre akit ehliyetinin sınırlandığı iddiaları ehliyet, sosyokültürel arka plan ve ailenin kurumsal yapısı bakımından değerlendirilmiştir. Bu bağlamda üniversiteli kız öğrencilerin kendi iradeleriyle evlenebilecekleri ancak ebeveynin rızasının gözetilmesinin ve tecrübelerinden istifade edilmesinin evlilikten beklenen maslahatların gerçekleşmesinde etkili olduğu vurgulanmış, fukahanın çoğunluğunun menfi tutumunun nasların sosyokültürel şartlara göre yorumlanmasından kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Aile, Ehliyet, Evlilik, Kültür

❋❋❋

EVALUATION OF THE MARRIAGE OF FEMALE UNIVERSITY STUDENTS IN THE CONTEXT OF THE AUTHORITY OF GIRLS AT THE AGE OF MAJORITY TO MARRY WITHOUT PARENTAL CONSENT IN ISLAMIC LAW

ABSTRACT

The issue of a single girl's marriage, as in the past, remains one of the controversial areas of family law today. Therefore, the marriage of an adult girl continues to maintain its relevance in Islamic family law as well. In this study, the marriage of university female students is discussed comparatively with the views of classical period Islamic jurists and the evaluations of modern jurists. In this context, the discussion has focused on female students currently attending university being married off by their fathers without their knowledge or consent, as well as their

https://doi.org/10.17120/omuifd.1424312

ability to marry on their own free will without their parents' knowledge or consent. The article evaluates the claims of feminist theologians that the religious texts negatively discriminate against women and limit their contractual capacity compared to men, in terms of capacity, socio-cultural background, and the institutional structure of the family. In this context, it is emphasized that university female students can marry of their own free will, but considering and benefiting from parental consent and experience is effective in realizing the expected benefits of marriage. It is concluded that the negative attitude of the majority of jurists stems from interpreting religious texts according to socio-cultural conditions.

Keywords: Islamic Law, Family, Capacity, Marriage, Culture

❋❋❋

GİRİŞ

İnsanlığın medeniyet mirasının ilk dönemlerinden itibaren birçok ünlü filozofun bile kadına bakışı problemlidir. Mesela Aristoteles, döneminin sosyokültürel yapısına uygun olarak kadını yok sayan, kişilik haklarını görmezden gelen uygulamaları, bırakın eleştirmeyi felsefi olarak temellendirmeye çalışmıştır.[1]

Antik dönemde gerek Doğu'da gerekse Batı'da pek çok ülkede kadın, erkeğe nispetle hukuki tasarruflarının geçerliliği bakımından arka planda kalmıştır.[2] Bu kapsamda Hammurabi, Yunan, Roma, Babil, Asur, Mezopotamya ve Hint medeniyetlerinin ortak özelliği, erkeklerin aksine kızların evlenecekleri eşlerini seçme hakkının engellenmesi, evlendirme yetkisinin baba veya hâkim tarafından kullanılmasıdır.[3]

Kadına yönelik bakış açısından tevarüs eden anlayış İslam öncesi Arap toplumunda da görülmektedir. Arap toplumunda, nadiren anaerkil nizamın izleri görülse de nikahta erkeğe büyük bir serbestlik tanıyan, kadını görmezden gelen ataerkil sisteme dayanan bir evlenme usulü geliştirilmiştir.[4] Bu zihniyetin etkisiyle İslam öncesi Arap toplumunda kızlar ancak velisinin iradesine bağlı olarak evlenebil-

[1] Celaleddin Vatandaş, *Modern Çöküş: İnsanın Modern Halleri* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 109.

[2] Nihal Şahin Utku, "Antik Çağ'dan İslam'a Kadın - Tarihi Bir Perspektif", *Kadın Olmak İslam, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 119.

[3] Ekrem Buğra Ekinci, *Hukukun Serüveni* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017), 40-87.

[4] Ali Osman Ateş, "Câhiliyyeden İslâm'a: Peygamberimiz Döneminde Ailenin Değişimi", *Peygamberimizin Sünnetinde Aile*, ed. Huriye Martı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 5.

miştir.[5] Aslında cahiliye döneminde de nikah, tarafların rızası ile kurulan akit niteliğindedir. Fakat kızın yerine velisinin iradesi esas alınmıştır.[6]

Yukarıdaki bilgilerden filozoflardan yöneticilere, Araplardan Yunanlılara, Hammurabi'den Roma'ya toplumun her kesiminde kadına bakışın genellikle aynı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak günümüzde hukuk anlayışının değişimiyle evlenme ehliyetinin kullanımında da değişiklikler olmuştur. Özellikle haklar bağlamında kadının aleyhindeki düzenlemeler terk edilerek erkekle eşitlik düşüncesi öne çıkmıştır.

İki ana bölümden oluşan makalenin birinci bölümünde klasik fıkıh doktrininde reşit kızın kendi iradesiyle evlenme yetkisi ele alınacak, ikinci bölümde ise üniversiteli kızların veliden izinsiz veya gizli evlenmesi değerlendirilecektir. Dolayısıyla buluğa ermeyen küçüklerin ve buluğdan sonra on sekiz yaşına girmeyen kız çocuklarının evlendirilmesi araştırma konusunun dışında tutulmuş, çalışma on sekiz yaşın üstündeki kızlar ve daha ziyade üniversiteli kız öğrencilerle sınırlandırılmıştır.

1. REŞİT KIZIN VELİDEN İZİNSİZ EVLENME YETKİSİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Temyiz, buluğ ve rüşd şartlarını taşıyan her erkek veya kadının tüm hukuki işlemlerde bulunabileceğini savunan fukaha, evlenme ehliyeti bakımından nikah akdini diğer akitlerden farklı değerlendirmiştir. Bu bağlamda reşit erkeğin, velilerinin bilgisi veya rızası olmadan evlenebileceği konusunda ittifak edilirken hiç evlenmemiş reşit kızın evlenmesi konusunda ihtilaf edilmiştir. Klasik fıkıh literatüründe reşit kızın veliden izinsiz evlenme yetkisiyle ilgili olarak üç görüş oluşmuştur.

1.1. Reşit Kızın Velisinden İzinsiz Evlenebileceğini Savunanlar ve Delilleri

Ebû Hanife (ö. 150/767) ve bazı Malikilere göre bekar reşit kızlar kendi iradeleriyle evlenebilir.[7] İbn Hazm (ö. 456/1064) da velinin, kızını istemediği bi-

[5] Reşat Ahmet Ağaoğlu, *İslam'ın İlk Yıllannda Evlilikler ve Evlendirmeler* (İstanbul: Hiper Yayın, 2018), 31.

[6] Adnan Demircan, *Cahiliyeden İslam'a Kadın ve Aile* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 74.

[7] Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 5/10; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 3/39.

riyle evlendiremeyeceğini savunur.[8] Caferilere göre reşit olunca baba ile dedenin kızın üzerindeki velayeti kalkar.[9] Bu görüşteki fakihlerin delilleri şunlardır:

i. Kur'ân'da ergen kızın, velisinin izni olmaksızın evlenmesini yasaklayan ayet bulunmamaktadır. Aksine birçok ayette reşit kızın evlenme ehliyetine sahip olduğuna işaret edilmektedir. *"Eğer yine boşarsa, (kadın) bir başka erkekle evlenmedikçe, artık ona (ilk kocasına) helâl olmaz."*[10] ayetinde evlilik doğrudan kadının kendisine izafe edilmiştir. Ayrıca " يَتَرَاجَعَا " fiili tekrar nikah akdine dönmeyi ifade etmekte olup hem erkeğe hem de kadına yönelik kullanılmıştır.[11]

"Kendileri için meşru olanı yapmalarında sizin sorumluluğunuz yoktur."[12] ayetinden ise kadının kendi tasarrufu ile evlenebileceği anlaşılmaktadır. Çünkü ayette nikah doğrudan kadına nispet edilmiştir.[13] *"Onların kendilerini (eski) kocalarına nikahlamalarına engel olmayın."*[14] *a*yetinde de yukarıda yer verilen iki ayette olduğu gibi nikah akdi kadına izafe edilmiş, iddeti biten kadınların kendi tasarruflarıyla evlenebilecekleri, velilerin engelleme hakkının olmadığı belirtilmiştir.[15] Zira ayette engellemekten hem duygusal olarak kadının iradesini baskı altına almak hem de fiziksel olarak eve hapsederek eski eşiyle evlenmesine mâni olmak kastedilmektedir.[16]

Kadının kendi adına nikah akdi yapabileceğine *"Kendini Peygamber'e hibe eden, Peygamberin de onunla evlenmek istediği mümin kadını, sadece sana özel olarak helâl kıldık."*[17] ayeti de delalet etmektedir.[18] Üstelik *"Bekârlarınızı, kö-*

[8] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 9/40.

[9] Ebü'l-Kasım Necmüddîn Ca'fer b. Hasen b. Ebî Zekeriyyâ Yahyâ el-Hilli, *Şerâ'i'u'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm* (Beyrut: Dâru'l-Kâri, 2004), 2/516; Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 7/447, 462.

[10] el-Bakara, 2/230.

[11] Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1405), 2/89; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/248; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/431.

[12] el-Bakara, 2/234.

[13] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/37; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010), 4/257.

[14] el-Bakara, 2/232.

[15] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/11; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/248; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Dâru'l-Fikr, ts.), 6/462; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 5/74.

[16] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/462.

[17] el-Ahzab, 33/50.

[18] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/248; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 9/4239.

lelerinizden ve cariyelerinizden salih olanları evlendirin."[19] ayetinde veli şart koşulmamıştır. Çünkü Araplarda erkeklerin de bulunduğu bir topluluğa kadınların katılmaları örfe göre hoş karşılanmadığı için veli muhatap alınmıştır.[20]

Buna karşılık olarak *"Müminlerin erkekleri ve kadınları birbirlerinin velileridir; iyiyi emreder kötülükten alıkoyarlar."*[21] ayetine göre hem erkek hem kadın birbirinin velayetini üstlenebilir.[22] *"Herkesin kazandığı kendisinedir."*[23] ayetinde ise akitlerde son söz kişinin özgür iradesine bırakılmıştır.[24]

ii. Yukarıdaki ayetlerin yanı sıra birçok hadiste de kadınların velilerinin izni olmaksızın evlenebilecekleri belirtilmiştir. Bu hadislerden bazıları şunlardır:

"Velinin dul kadın üzerinde otoritesi yoktur."[25] hadisinde evlenme konusunda dul kadının velisinden daha yetkili olduğu ifade edilmektedir. *"Eyyim (dul kadın) nikah konusunda velisinden daha fazla hak sahibidir."*[26] hadisinin umumiliğinden ise hem dul kadının hem de ergen bakire kızın babanın evlendirme velayeti altında olmadığı anlaşılmaktadır. Zira hadiste geçen " " ismi yaygın kanaate göre kocası olmayan dul kadını ifade etmenin yanında bakire kızları da kapsar.[27] Bu da nikah akdinde reşit kadınlar üzerinde velinin velayet hakkı olmadığını gösterir. Diğer taraftan *"Ergen oluncaya kadar çocuktan sorumluluk kaldırılmıştır."*[28] rivayetine göre, ergen olandan izin almaksızın onun adına hukuki tasarruflarda bulunulamaz.[29] Çünkü aşağıda yer verilen bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber, ergen kızın rızası alınmadan yapılan nikahı ya bizzat kendisi feshetmiş ya da kızın kendisine nikahı feshetme hakkı vermiştir.

Ayrıca evlenme teklifine cevap olarak velilerinden kimsenin yanında olmadığını söyleyen Ümmü Seleme'ye Hz. Peygamber'in "*Senin velilerin arasında bana*

[19] en-Nûr, 24/32.

[20] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/248.

[21] et-Tevbe, 9/71.

[22] Faruk Beşer, "İslam Fıkıh Kültüründe Kadın Algısının Analizi", Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 116.

[23] el-En'âm, 6/164; en-Necm, 53/39; el-Câsiye, 45/22.

[24] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/41; İsmail Hakkı Ünal, *Hadisler ve Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 291.

[25] Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî Ebû Davud, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, ts.), "Nikah", 25.

[26] Ebû Davud, "Nikah", 24.

[27] Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 102.

[28] Buhârî, "Talâk", 11; İbn Mâce, "Talâk", 15.

[29] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/12; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/40; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/248.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1424312

razı olmayacak hiç kimse bulunmamaktadır."[30] buyurması veli olmadan da nikah yapılabileceğini göstermektedir.[31]

Diğer bir nakle göre babasının kendisini istemediği halde evlendirdiğini söyleyen bakire bir kızı, Hz. Peygamber akdi sürdürme veya feshetme konusunda muhayyer bırakmıştır.[32] Başka bir rivayete göre Hz. Peygamber, babası tarafından kendisinin izni olmaksızın evlendirildiğini söyleyen kızı, eşinden ayırmıştır.[33] Ayrıca *"Bekar bir kız, Hz. Peygamber'e, istemediği halde babasının evlendirdiğini söyledi. Hz. Peygamber de nikahı reddetti*."[34], *"Bir adam bakire kızını evlendirdi. Kız istemediği için Hz. Peygamber'e şikayet etti. Hz. Peygamber de evliliği feshetti*"[35] rivayetleri de ergen kızın rızası olmadan yapılan nikahların geçersiz olduğunu göstermektedir.[36]

Hz. Peygamber ergen kızların evlenme ehliyetinin olduğunu sadece söylememiş, pratikte de uygulayarak akit hürriyetine sahip özgür bireyler olduğunu göstermiştir.[37] Bu bağlamda kızlarının rızalarına göre hareket ederek susanı evlendirmiş, istemeyeni evlendirmemiştir.[38]

Bu görüşü savunan fukahaya göre nikahın velisiz yapılamayacağı belirtilen rivayetlerden akit esnasında velinin bulunmasının daha uygun olacağı kastedilir.[39] Veliden izin almaksızın yapılan nikahın geçersiz olduğu ifade edilen rivayetler ise evlenenin cariye, küçük kız çocuğu ya da zihinsel engelli olduğu şeklinde yorumlanır.[40] Ayrıca Hanefîlere göre mefhumu muhalefet, hüküm çıkarma yöntemlerinden değildir.[41] Buna göre yalnızca dul kadından söz edilmesi, onun dışındaki kadınlar için bu hükmün zıddının geçerli olduğunu göstermez.[42]

---

[30] Nesâî, "Nikah", 28.

[31] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/12; Saffet Köse, "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 107.

[32] Ebû Davud, "Nikah", 24; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 2009), "Nikah",12.

[33] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), "Nikah", 32.

[34] Nesâî, "Nikah", 32; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/189.

[35] Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/342.

[36] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/41,42.

[37] Ateş, "Ailenin Değişimi", 19.

[38] Ünal, *Hadisler ve Yorum*, 292.

[39] Nihat Dalgın, "Aile Kurumunun Nikâh Aşamasıyla İlgili Fıkhî Sorunları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 38.

[40] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/12.

[41] Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 390.

[42] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/9.

iii. Şer'î hüküm çıkarma yöntemlerinden kıyasa göre de reşit kız, evlenme hürriyetine sahiptir. Çünkü malında dilediği gibi tasarrufta bulunabilen ergen kız, nikah akdini de kendi iradesine göre yapabilir. Zira kişinin mal varlığı kendi canından daha değerli değildir.[43]

iv. Sahabe söz ve uygulamaları ergen kızların kendi iradeleriyle evlenebileceklerini göstermektedir. Zira Hz. Ömer ve Hz. Ali ile Abdullah b. Ömer'e göre velisiz nikâh câizdir. Yukarıda da geçtiği gibi Hz. Ayşe kardeşinin kızını ondan izin almadan evlendirmiştir.[44] Hz. Ali'nin velilerin itiraz etmesine rağmen rızasını alarak kızını evlendiren kadının evliliğini onaylaması, kendisi evlendiğinde veya velisi dışında vekalet verdiği kişi evlendirdiğinde nikahın geçerli olacağına delalet etmektedir.[45]

v. Koca ile birlikte hayat sürecek olan baba veya diğer veliler değil, kadının bizzat kendisidir. Dolayısıyla kadın ancak kendisinin seçtiği kişiyle huzurlu bir aile kurabilir. Böyle önemli bir olayda kızın fikrinin ve onayının alınmamasının haklı bir gerekçesi bulunmamaktadır.[46] Nitekim Kâsânî (ö. 587/1191), kızın evleneceği kişiyi seçme hakkının engellenmesinin dinin temel ilkelerine ve evliliğin maksadına aykırı olduğunu ifade etmektedir.[47]

1.2. Reşit Kızın Velisinden İzinsiz Evlenemeyeceğini Savunanlar ve Delilleri

İslam hukukçularından Şafiîler,[48] Hanbelîler[49] ve Mâlikîler'e[50] göre ergen kızların kendi iradeleriyle evlenme yasağı mutlak olup hiçbir istisnası yoktur. Hatta velinin izni bile olsa ergen kızın kendi iradesiyle yaptığı nikah geçersizdir. Bu bağlamda bazı Mâlikî fakihler, altmış yaşındaki bekar kızın ancak babasının izniyle evlenebileceğini ifade etmektedir.[51] Bu görüşteki fukahanın delilleri şunlardır:

[43] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/103; Kâsânî, *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ*, 2/248; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/431; Dalgın, "Nikâh Aşamasıyla İlgili Fıkhî Sorunları", 38; Beşer, "Fıkıh Kültüründe Kadın", 110; Ünal, *Hadisler ve Yorum*, 291; Halit Çalış, "Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Malî Özerkliğinin Erkeğin İznine Bağlanması", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2004), 28; Muhammed Mehdi Aksoy, "İslâm Hukuku Açısından Nikâh Akdinde Velâyet", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 9/18 (2022), 474; Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, 248.

[44] Serahsî, el-Mebsût, 5/12.

[45] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10.

[46] Serahsî, *el-Mebsût*, V/9; Muhammet Ali Danışman, "İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velayet ve Kapsamı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 257.

[47] Kâsânî, *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ*, 2/248,249.

[48] Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/239.

[49] Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 7/6.

[50] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/36.

[51] Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 2/222.

i. Ergen kızın evliliği konusunda birçok ayette veliye hitap edilmiştir. Bu ayetlerin bir kısmı ergen kızların evlendirilmesi bir kısmı da kimlerle evlendirilemeyecekleriyle ilgilidir. Mesela *"İnanıncaya kadar müşriklerle kızlarınızı nikahlamayınız."*[52] ayetinde kadınlar değil veliler muhatap alınmıştır. Velinin evlendirme yetkisi olmasaydı, kullanması da yasaklanmazdı.[53] Aynı şekilde *"Bekârlarınızı, kölelerinizden ve cariyelerinizden salih olanları evlendirin."*[54] ayetinde de velilere hitap edilmiştir. Eğer ergen kızların kendi başlarına evlenme hakkı olsaydı, emir doğrudan onlara yöneltilirdi.[55] Diğer taraftan "*Sekiz yıl bana çalışırsan şu iki kızımdan birini seninle evlendireceğim.*"[56] ayetinde Hz. Şuayb, kızını Hz. Musa ile evlendirirken istişare etmemiştir.[57]

Kızların evlenmesinin yasak olduğu hallerde de veli muhatap alınmıştır. Bu kapsamda *"Eşlerinizi boşadığınızda, onlar da bekleme müddetlerini bitirdiklerinde, aralarında iyilikle anlaşmışlarsa, onların kendilerini (eski) kocalarına nikahlamalarına engel olmayın."*[58] ayeti kızı evlendirme yetkisinin velide olduğuna açık şekilde delalet etmektedir.[59] Çünkü kızın kendiliğinden evlenme yetkisi olsaydı, velinin evliliği engelleme hakkı olmazdı. Zira engellememe emri engelleme yetkisi olana verilir.[60] Ayrıca ayet kadının nikah akdinin kurucusu değil mahalli olduğuna delalet etmektedir. Bu durumda kadının kendi kendine evlenmesi mümkün değildir.[61] Ayetin nüzul sebebi de ergen kızın evlenme yetkisinin olmadığı görüşünü desteklemektedirler.[62]

"Eğer mihr belirleyip birleşmeden boşarsanız, kadının kendisi veya nikâh bağı elinde olanın bağışlaması hariç mihrin yarısı onlarındır."[63] ayetindeki *"nikah bağı elinde olan"* ifadesinden İbn Abbas, Mücahid, İkrime, Şa'bî, Nâfi' ve İbn Sîrîn gibi birçok fakihe göre veli kastedilmiştir.[64]

---

[52] el-Bakara, 2/221.

[53] Aksoy, "Velâyet", 475; Köse, "Velâyet", 111.

[54] en-Nûr, 24/32.

[55] Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 9/66; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, *el-ʿAzîz şerhu'l-Vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 7/528.

[56] el-Kasas, 28/27.

[57] İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ fi'l-Müdevvene min ġayrihâ mine'l-ümmehât min mesâʾili Mâlik ve ashâbih* (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1999), 4/395; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 13/271.

[58] el-Bakara, 2/232.

[59] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1990), 5/178.

[60] Şâfiî, *el-Ümm*, 5/13; Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, 4/243; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/7; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/37; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/434.

[61] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/7.

[62] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/39; Râfiî, *el-ʿAzîz şerhu'l-Vecîz*, 7/528.

[63] el-Bakara, 2/237.

[64] Köse, "Velâyet", 110.

Son olarak İmam Şâfiî *"Erkekler, kadınlar üzerinde yönetici (kavvam)dirler."*[65] ayetinin de reşit kızın velisinin izni olmadan evlenemeyeceğine delalet ettiğini belirtmiştir.[66]

ii. Bazı hadislerde ergen kızın kendi veya başkası adına nikah akdi yapma hakkının olmadığı açıkça ifade edilmiştir. Bu hadislerden bazıları şunlardır:

Hz. Peygamber'den nakledilen *"Nikah, velisiz olmaz."*[67], *"Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikahı batıldır."*[68] rivayetleri kadının kendiliğinden nikah akdi yapma hürriyetinin olmadığını göstermektedir.[69] Hadisin mefhumu muhalefetinden kızın nikahının ancak velisinin izni ile geçerli olduğu anlaşılır.[70] *"Kadın, kadını evlendiremez, kendi başına da evlenemez."*[71] hadisinde ise daha mutlak ifade kullanılmış olup velinin iznine yer verilmeksizin kadının kendiliğinden evlenemeyeceği belirtilmiştir.

Hz. Peygamber'den nakledilen *"Dul kadın (eyyim) nikah konusunda velisinden daha fazla hak sahibidir. Bakire kızı ise babası evlendirir."*[72] rivayetinde de bekar kızı sadece babasının evlendirebileceği belirtilmiştir. Bazı rivayetlerde ifade edilen babanın kızına danışma fiili mendub veya müstehab olarak yorumlanmıştır.[73]

Reşit kızın evlenme yetkisinin olduğunu kabul edenler bu rivayetleri senet bakımından tenkit etmişlerdir. Bu bağlamda *"Nikah, velisiz olmaz."*[74] hadisinin Hz. Peygamber'e, sahabeye ve tabiuna izafe edildiği, sened bakımından farklı tariklerden gelen rivayetin çoğunluğunun zayıf olmakla birlikte bazılarının sahih olduğu, metin bakımından lafzen farklılıklar olsa da içerik bakımından aynı olduğu belirtilmiştir.[75] İlgili hadisin sıhhat bakımından zayıf,[76] delalet bakımından da zannî

[65] en-Nisâ, 4/34.

[66] Şâfiî, *el-Ümm*, 5/13; Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, 4/241.

[67] Ebû Davud, Nikah,18; İbn Mâce, Nikah,15.

[68] Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/182; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, Sünen (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1998), Nikah,14.

[69] Şâfiî, *el-Ümm*, 5/13; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 7/7; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/434.

[70] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/8.

[71] İbn Mâce, "Nikah",15.

[72] Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985), 1/570.

[73] Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, 4/246; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/435.

[74] Ebû Davud, "Nikah",18; İbn Mâce, "Nikah",15.

[75] Rivayetlerin senet ve metin yönünden değerlendirmesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Salih Karacabey - Mutlu Gül, "Fıkhî Hadislerin Özellikleri Bağlamında 'Velisiz Nikah Olmaz' Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2012), 35-42.

[76] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr* (Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 3/7-9; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/103; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/259; Danışman, "Velayet ve Kapsamı", 253; Köse, "Velâyet", 112.

olduğu belirtilmiştir.[77] Diğer taraftan Hz. Ayşe'nin nikahın velisiz olamayacağı hadisini nakletmesine rağmen rivayete aykırı davranarak kardeşinin kızını ondan izin almadan evlendirmesi, Hanefîlerin bu hadisle amel etmemelerinin sebebi olarak değerlendirilmiştir.[78] Ayrıca Mâlikîlerden İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) hadisin sıhhatinde ihtilaf edildiği, lafız yönünden "veli"nin farklı mânâlarda yorumlanabildiği görüşlerine dikkat çekilmiş,[79] evlenme yetkisi olmadığından bahsedilen kişinin "cariye", "küçük kız çocuğu" ya da "zihinsel engelli" olabileceği ifade edilmiştir.[80] Buhârî'nin ilgili rivayeti hadis olarak nakletmeyip bab başlığı olarak alması da söz konusu iddiaların desteklendiği şeklinde yorumlanmıştır.[81]

Hanefîler *"Velisinden izin almadan kendiliğinden evlenen kadının nikahı batıldır."*[82] hadisi zayıf veya sıhhati ihtilaflı olduğu için amel etmemiştir. Üstelik sahih kabul edilse bile ilgili rivayet, küçük kız çocuğunun veya matuhun evliliğinde velinin olmasının gerektiği ya da ehliyeti tam olan kızların nikahında velinin de bulunmasının nikahı daha faziletli kılacağı şeklinde yorumlanmıştır.[83] Diğer yandan hadis alimleri cerh ve ta'dil bakımından rivayetin metninde sıhhatini etkileyecek nitelik görmemekle birlikte senedinde yer alan birçok ravinin güvenirliliği hakkında farklı değerlendirmeler yapmıştır.[84] Özelikle hadisi Hz. Peygamber'den nakleden tek kişinin Hz. Ayşe olması onun da hadise aykırı davranması, Zühri'nin (ö. 124/742) ise böyle bir rivayeti hatırlamadığını söylemesi Hanefîlerin bu hadisle amel etmemesinin en önemli sebepleri olarak gösterilmiştir.[85]

iii. Kadının nikah akdine katılması âdâb-ı muâşerete aykırıdır. Haya ve utanma duygusu kadının nikah işlerinden uzak durmasını gerektirir.[86] Aksi halde toplum tarafından hayasız ve erkeklere meyilli olmakla itham edilebilir.[87]

---

[77] Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 3/9; Danışman, "Velayet ve Kapsamı", 253; Aksoy, "Velâyet", 483.

[78] Karacabey - Gül, "Velisiz Nikah Olmaz Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi", 45.

[79] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/39.

[80] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/12; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 3/9.

[81] Karacabey - Gül, "Velisiz Nikah Olmaz Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi", 48.

[82] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 2/182; Tirmizî, "Nikah", 14.

[83] Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslami, ts), 3/117; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/38,39.

[84] Hadisin sened özellikleri ve tenkidi hakkında daha geniş bilgi için bk. Mutlu Gül, "Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikâhın Batıl Olduğunu İfade Eden Rivayetlerin Tahric ve Tenkidi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 363-371.

[85] Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 2/249; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/259; Gül, "Velisiz Kıyılan Nikâhın Batıl Olduğunu İfade Eden Rivayetlerin Tahric ve Tenkidi", 369; Köse, "Velâyet", 112; Danışman, "Velayet ve Kapsamı", 250.

[86] Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, 4/240; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/434.

[87] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/8; Mansur b. Yunus b. Salahiddin el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-Kınâ' an Metni'l-İkna'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/54.

iv. Kadın olmaktan kaynaklanan dînî ve aklî özellikler nikah akdiyle ilgili hukuki tasarruflarda erkekten farklı hükümlere tabi olmasını gerektirir. Ayrıca ergen kızın fizyolojik ve psikolojik yapısı da kendi başına evlenme ehliyetine engel oluşturur.[88] Zira duygusallığı sebebiyle kolay aldatılabilir.[89] Bu nedenle kendi iradesiyle evlilik yapması engellenir.[90] Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855) de ergen kızın velisi olmadan evlenememesini aynı sebeplerle açıklamıştır.[91] Bu noksanlık sebepleri genelde küçüklük ve bekaret iken[92] bazen kadınlık da eklenerek üç başlıkta toplanmıştır.[93]

v. Kızının menfaatlerini daha iyi koruyabileceği kanaatiyle velisi tarafından evlendirilmesi tercih edilmiştir.[94] Şirbînî (ö. 977/1570), maksadın kızın korunması olduğunu, kendisine denk biriyle evlenmek istediğinde babanın evliliği onaylamaya zorlanmasıyla örneklendirir. Babanın, erkeğin kızına denk olmadığı iddiası mahkeme tarafından reddedildiğinde evliliği engelleme hakkı ortadan kalkar. Ancak bu durumda kızı, veli değil hâkim evlendirmiş olur.[95]

vi. Nikâhta şahıs üzerindeki velâyet ile maldaki velâyet birbirinden farklıdır. Evlendirme yetkisi olmayan veliler malî konularda velâyet hakkına sahip olabilirken nikâhta değildirler. Başka bir ifadeyle mali velayet şahıs velayetinden daha geniştir. Bu durum mali velayetin nikah velayetine kıyas edilerek ergen kızın tek başına evlenebileceği hükmünün doğru olmadığını göstermektedir.[96]

1.3. Reşit Kızın Velisinden İzinsiz Evlenmesinin Mevkuf Olduğunu Savunanlar ve Delilleri

Velinin izni alınmadan yapılan nikah mevkuftur. Yani hukuken nikah akdi kuruluş/inikad ve geçerlilik/sıhhat şartlarını taşısa da işlerlik/nefaz şartlarını taşımaz.[97] Klasik ifadeyle akit, münakid ve sahih olsa da nafiz olmaz. Kızın yetki eksikliği sebebiyle babanın velayet hakkının korunması için akit askıda kalır. Ergen kızın sözlü tasarrufuyla akit kurulsa bile velinin izniyle yürürlüğe girer. Aksi

[88] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/11.

[89] Zeydan, *el-Mufassal*, 7/435.

[90] Köse, "Velâyet", 110.

[91] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/8; el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-Kınâ' an Metni'l-İkna'*, 5/54.

[92] Nemerî İbn Abdilber, *el-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne* (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, ts.), 2/523; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/33,34.

[93] Mehmet Erdoğan, "İmam Ebû Hanife ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (ts.), 256.

[94] Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/253.

[95] Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/253.

[96] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/67; Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb* (Beyrut: Daru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 9/63.

[97] Detay için bk. Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku* (Çorum: Öncü Basım Yayım, 2017), 141.

halde aile hukuku açısından zahiren hüküm ifade etmez. Ancak velinin onayından sonra işlerlik kazanır. Buna göre veli ile ergen kız akit yetkisini ortak kullanır. Ne baba sormadan kızını evlendirebilir ne de kız babasının izni olmadan evlenebilir. Hanefîlerden Muhammed eş-Şeybânî bu görüştedir. Daha sonra onun da Ebû Hanife'nin görüşüne döndüğü nakledilir.[98]

Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde de Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşü tercih edilmiş olup "Onyedi yaşını itmam etmiş olan kebîre, bir şahıs ile tezevvüc etmek üzere müracaat ettikde hâkim keyfiyyeti velisine tebliğ eder ve velî i'tiraz etmediği veya i'tirazı vârid görülmediği halde izdivacına müsade eyler."[99] şeklinde maddeleştirilmiştir.

2. ÜNİVERSİTELİ KIZ ÖĞRENCİLERİN EVLİLİĞİ

Bu başlıkta fukahanın ergen kızın evliliği hakkındaki görüşlerinden hareketle üniversiteli kız öğrencilerin kendi iradeleriyle evlenebilmeleri konusunu ehliyet, sosyokültürel arka plan, ailenin kurumsal yapısı ve gizli nikah açısından ele alacağız.

2.1.Ehliyet Bağlamında Üniversiteli Kız Öğrencilerin Evliliği

"Haklardan faydalanmaya, bu hakları kullanmaya ve borçlanmaya elverişlilik"[100] olarak özetlenebilen ehliyet, literatürde "vücûb ehliyeti" ve "edâ ehliyeti" olmak üzere iki kısımda ele alınmış olup[101] gerek usul gerekse furu' fıkhın tüm konularıyla doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda aile hukukunun en önemli konularından birini oluşturan evlenme yetkisi de ehliyetin temel alanlarından birini oluşturur.

Konumuzla ilişkili olarak ergen kızın evlenme ehliyeti klasik kaynaklarımızda evlendirme velayeti ile birlikte değerlendirilmiştir. Çünkü temyiz, buluğ ve rüşd niteliklerini taşıyan ergen kız ya tam ehliyet sahibi kabul edilerek kendi iradesiyle evlenebilecek ya da evlenme ehliyeti bakımından kısıtlı sayılarak evlendirme velayetine sahip olan velileri tarafından evlendirilecektir. Hukuken evlendirme yetkisine sahip olma klasik literatürde şer'î/kanuni velayet olarak isimlendirilmiş olup terim olarak, kişinin rızasına itibar etmeksizin bir sözün başkası üzerinde

[98] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/247; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî* (Kahire, ts.), 1/191.

[99] HAK, md. 8.

[100] Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/534.

[101] Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, 244, 245.

hukuken sonuç doğurması şeklinde tanımlanmıştır. İslam hukukunda bu yetkinin baba ve dede tarafından kullanılabileceğinde ittifak edilmiştir.[102]

Evlenme ehliyeti bakımından velayet, velayet-i icbar ve velayet-i nedb/istihbab olarak iki kısımda ele alınır. Velayet-i icbara göre, veli kızını istediğiyle evlendirme yetkisine sahiptir. Velayet-i nedb/istihbab ise kızın nikah akdini kendiliğinden yapma yetkisi olmakla birlikte örfen bazı ithamları engellemek için bu hakkını velisine devretmesidir. Pratikte ise kız velisine kendisini evlendirmesi için vekalet verir.[103] Bu durumda klasik bakışa göre velayet-i icbarla akit hürriyetinden mahrum olan ergen kız, ehliyet bakımından kısıtlılar kapsamında ele alınır.

Klasik kaynaklarımızda ergen kızların kendiliğinden evlenememesinin en önemli sebeplerinden biri olarak duygusallıkları öne çıkarılmıştır. Ancak usul müktesebatımızda duygusallık, ehliyeti ortadan kaldıran veya zayıflatan bir unsur olarak yer almamaktadır. Bu hükümde duygusallığın subjektifliğinin etkili olduğu kanaatindeyiz. Buna göre ergen kızın evlendirme velayeti altında tutulmasının ya küçük çocuk ya da zihinsel engelli veya matuh ya da kölede olduğu gibi objektif kriterlere göre değerlendirilmesi gerekir. Çünkü velayet, hukuk mantığı açısından hükmen veya hakikaten acziyetle temellendirilir. Akli zayıflık hakiki, kölelik ise hükmi acziyet olarak nitelenir. Esasen velayet ile bireyin korunması, sözlü ve fiili tasarruflarında zarar görmemesi amaçlanır. Böylece ehliyet eksikliği telafi edilmeye çalışılır. Bu kriterlere göre ergen kız ne hakiki olarak ne de hükmi olarak velayet altına alınabilir. Bu durumda kanaatimizce evlenme yetkisi bakımından reşit kıza velayet-i icbarla muamele edilmesi ehliyet hukukuna aykırı olacaktır.

Bayındır'a göre *"Eğer yine boşarsa, (kadın) bir başka erkekle evlenmedikçe, artık ona (ilk kocasına) helâl olmaz."*[104] *"Onların kendilerini (eski) kocalarına nikahlamalarına engel olmayın."*[105] ve *"Onların kendi haklarında meşru olanı yapmalarında sizin sorumluluğunuz yoktur."*[106] ayetleri doğrudan ergen kızlara hitap etmese de genel olarak kadınların nikah akdinin kurucu unsuru olduğuna delalet etmektedir.[107] Ayrıca *"Onların kendilerini (eski) kocalarına nikahlamalarına engel olmayın."* ayeti mutlak olarak velinin evlendirme yetkisini beyan etmek yerine böyle bir hakkı olmadığına delalet ettiği şeklinde de yorumlanabilir. Çünkü

[102]H. Yunus Apaydın, "Velâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/16; Ayhan Ak, İslam Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teorisi ve Pratiği (Samsun: Üniversite Yayınları, 2020), 125, 126.

[103] Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 2/241; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/432.

[104]el-Bakara, 2/230.

[105]el-Bakara, 2/232.

[106]el-Bakara, 2/234.

[107]Abdulaziz Bayındır, "Fıkha Göre Nikâh Sözleşmesinde Velinin Yeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 60.

bir kişi hakkı olmadığı halde gerçek hak sahibini engelleyebilir. Ayette engellemenin niteliği belirtilmemiştir.

Yukarıda belirtildiği gibi klasik kaynaklarımızda velinin evlendirme velayetini kullanma hakkı yaş küçüklüğü, bekaret ve kadın olma vasıflarına dayandırılmıştır. Kanaatimizce bu kriterlerin günümüz şartlarında ayet ve hadislerden çıkarılan evrensel hukuk ilkeleri bağlamında yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Hukuki olarak kimin küçük kimin yetişkin olduğu belirlenmiştir. İslam hukukunda doğduktan sonra ergen oluncaya kadar geçen süre çocukluk dönemi olarak isimlendirilmekte olup mümeyyiz ve gayr-ı mümeyyiz olmak üzere iki kısımda değerlendirilir.[108] Hukuki olarak çocukluk dönemi buluğ ile sona erer. Bu dönemin sona ermesi kendi başına hukuki tasarruflarda bulunabilmek açısından önemlidir.

İslam hukukçuları bireylerin kendi iradeleriyle veya velileri tarafından kaç yaşından itibaren evlenebileceği konusunda ihtilaf etmiştir. Konu içtihadî bir mesele olup zamana, topluma ve kültüre göre değişebilir. Nitekim geçmişte erken yaşlarda evlenilebilirken günümüzde daha olgun yaşlarda evlenilmektedir. Bu bağlamda Topal'a göre ibadetle yükümlü olmak için buluğ esas alınmakla birlikte medeni hakların kullanımında buluğ döneminden ziyade belli bir yaşın tayin edilmesi hukuki standardı yakalamak için daha uygun olur.[109] Günümüzde genellikle İslam ülkelerinde evlenme yaşı 15 ila 20 olarak kanunlaştırılmıştır. Daha erken yaşlar da olmakla birlikte en çok 18 yaş kriteri getirildiği görülmektedir. Bu yaştaki bireylerin evlilikle ilgili her türlü hukuki tasarrufları tek başlarına yapabileceği kabul edilmektedir.[110] Bu yaşın altında yapılan evlilikler ise çocuk evliliği olarak değerlendirilip izin verilmemektedir. Günümüz hukukuna göre kişilerin evlenebilmeleri için gerekli şartlardan birisi yaştır. Türk Medeni Kanunu, 17 ve 16 yaşını doldurmuş kişiler için özel düzenleme getirmiştir. Buna göre 17 yaşını dolduranlar ya yasal temsilcilerinin ya da hakim izniyle, 16 yaşını dolduranlar ise hakim izni ile evlenebilirler. Yürürlükteki Medeni Kanunumuz "Erkek ya da kadın 17 yaşını doldurmadıkça evlenemez."[111] demek suretiyle temelde 17 yaşını dolduran kişinin evlenmesine karşı olmadığını ortaya koyuyor. Ancak 18 yaşını doldurmamış olması nedeniyle 17 yayını doldurmuş kişinin çocuk olduğunu hesaba katarak

[108]Mehmet Akif Aydın, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/361; Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, 246-248.

[109]Şevket Topal, "Velâyet ve Vesâyet Yetkisi Açısından İslâm Hukukunda Korunmaya Muhtaç Çocukların Bakım ve Gözetimi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu,* (Rize, 2005), 295,296.

[110]Adem Yenidoğan, "Doktrinde Çocuk Evliliği Kabul Edilen Yaş Sınırı Bağlamında Günümüz İslam Toplumlarının Aile Hukuku Kanunlarında Asgari Evlilik Yaşı", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022), 184-198.

[111]TMK, md. 124/1.

"Küçük, yasal temsilcisinin izni olmadan evlenemez."[112] kuralını da ekliyor. Buna göre kural, 17 yaşını dolduran kişinin yasal temsilcisinin izni ile evlenebileceği şeklindedir. Yasal temsilci, çocuk üzerindeki velayet hakkına sahip ana baba olabileceği gibi, vasisi de olabilir. Türk Medeni Kanunu'nda 16 yaşını dolduranların hangi şartla evlenebileceğini belirtmektedir.[113] Maddeye göre 16 yaşını dolduran bir kişinin evlenebilmesi için, olağanüstü bir durumun ve pek önemli bir sebebin mevcut olması gerekir. Eğer bu durum ve sebep mevcutsa hakim, 16 yaşını dolduran kişinin evlenmesine izin verebilir. 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesinin ise ilgili maddeleri şöyledir: "…17 yaşını tamamlamış kız bir şahısla evlenmek için müracaat ettiğinde hakim durumu velisine bildirir. Veli itiraz etmez veya itirazı yerinde görülmezse hakim evlenmelerine müsaade eder."[114] Buna göre hem biyolojik olarak gelişen hem de akli melekeleri tam olan üniversite öğrencisi bir kıza, evlenme ehliyeti bakımından küçük muamelesi yapılması hukuk kriterlerine aykırıdır. Dolayısıyla reşid sayılabilecek üniversiteli kız öğrenci kendi özgür iradesiyle nikah akdini yapma hürriyetine sahiptir. Sözlü ve fiili tasarruflarının geçersiz sayılması hukuk mantığı ve felsefesi ile çelişmektedir.

Bir kimsenin eda/fiil ehliyetinden mahrum bırakılabilmesi için akıl ve temyiz gücünün olmaması gerekir. Üniversiteli kız öğrenciler ergen ve reşit olup tam eda ehliyetine sahiptir. Bu bağlamda Ebû Hanife'nin de belirttiği gibi evlenme konusunda baba veya dedenin ergen kız üzerinde velayet sorumluluğu yoktur. Dolayısıyla küçüklükten kaynaklanan akli noksanlığı olmayan ergen kızın başkasının velayeti altında bulunması hukuken geçersizdir. Bu durum bazı hallerde hak gaspı, özgür insanın engellenmesi olarak da değerlendirilebilir. Çünkü tam ehliyet sahibi, başkasının denetimi ve gözetimi altında tutulamaz. Kendi iradesi olmaksızın istemediği kişiyle evlendirilemediği gibi eşini seçme hakkından da mahrum bırakılamaz.

Dalgın'a göre nikah akdinde İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından göz ardı edilen önemli bir husus da taraflardan birinin rızasının olmadığı akdin ya batıl ya da fasit olması, fesat sebebi ortadan kalkmadığında ise akdin bozulmasıdır.[115] Bu durumda ergen kızın iradesine aykırı olarak sadece velinin rızasıyla yapılan evlilikler hukuken geçersiz sayılmalıdır.

Bekaret cinsel tecrübenin olup olmadığına delalet etse de evlenme ehliyetinin belirleyici unsuru olamaz. Çünkü evlilik sadece cinsellikten ibaret olmayıp birlikte yaşama, aile olma sorumluluğunu üstlenebilme kabiliyeti gerektirir. Bu

[112]TMK, md. 126/1.
[113]TMK, md. 124/2.
[114]HAK, md. 8.
[115]Dalgın, "Nikâh Aşamasıyla İlgili Fıkhî Sorunları", 36.

bağlamda hiç evlenmeyen otuz yaşındaki bir kadının sırf bakire olduğu için evlenme ehliyetinin kısıtlanması objektif hukuk ilkeleriyle çelişmektedir.

Kadın olma vasfını da evlendirme velayeti altında tartışmayı yersiz görüyoruz. Artık insanlığın ortak medeniyet mirası ile ayet ve hadis kaynaklı evrensel hukuk değerleri bu ayrımı geride bırakmıştır. Sırf kadın olmak, evlilikten beklenen maslahatın korunamamasının gerekçesi olamaz.

Cinsiyet farklılığının hukuk normlarına etkisi bazen pozitif bazen de negatif olarak karşımıza çıkar. Ancak İslam hukukçularının çoğunluğuna göre, yaratılıştan gelen biyolojik özelliklere bağlı olarak buluğ ve rüşt yaşı dışında kız ile erkek arasında hükümlere muhatap olma bakımından önemli farklılıklar yoktur. Buluğa eren ve reşit sayılan kız, erkek gibi malında dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir. Buna göre gerek çift veya tek taraflı akitlerde kız veya kadın olmak tek başına ne kısıtlılık ne de ehliyetsizlik sebebidir.[116] Tıpkı erkek gibi akıl, temyiz ve buluğ şartlarını taşıyan kız veya kadın vücub (hak) ve edâ (fiil) ehliyetine sahiptir. Buna göre temel hak ve sorumluluklar bakımından ilkesel olarak kadınla erkek arasında ayrım söz konusu değildir.[117]

"Hak Ehliyeti" açısından "görevler" ve "külfetler"in yanı sıra yaratılıştan gelen bazı farklılıklar kadını veya erkeği "eşitler arasında öncelikli" hale getirebilir. Bu kapsamda erkeğe bazı imtiyazlar sağlanmış olabilir. Bu durum Kur'ân'da *"Kadınların, sorumlulukları kadar örfe uygun olarak hakları da vardır. Fakat erkeklerin onlar üzerinde bir derece farkı vardır."*[118] ayetinde ifade edilmiştir.[119] Fakat dar anlamda insan hakları bağlamında kadın ile erkeğin hiçbir farkı yoktur.[120] Evlenme ehliyetini kullanma bakımından da kadın ve erkek eşit haklara sahiptir.[121]

2.2. Sosyokültürel Arka Plan Bağlamında Üniversiteli Kız Öğrencilerin Evliliği

Ergen kızın kendi iradesiyle evlenmesi konusunda erken ve klasik dönemden itibaren iki farklı görüşün oluşmasının en önemli nedenlerinden biri kültürel çevre ile örf ve adetlerdir. Bunun en çarpıcı örneğini Hanefîler ile cumhurun değerlendirmelerinde görmekteyiz. Nikahta velayet konusundaki naslar anlam bakımından

[116] Abdullah Kahraman, "İslam Hukukunda Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 29; Beşer, "Fıkıh Kültüründe Kadın", 109; Çalış, "Teberru Ehliyeti", 27.

[117] Kahraman, "Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti", 31; Beşer, "Fıkıh Kültüründe Kadın", 109; Çalış, "Teberru Ehliyeti", 27; Ünal, *Hadisler ve Yorum*, 293.

[118] el-Bakara 2/228.

[119] Hüseyin Hatemî, *Ilâhî Hikmet'de Kadın* (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013), 37,38.

[120] Hatemî, *Kadın*, 42.

[121] Hatemî, *Kadın*, 37; Ünal, *Hadisler ve Yorum*, 291.

daraltmaya müsait görülür. Ama Hanefiler genişletici yorumu tercih ederek[122] kadının hukuki kişiliğine dayanarak özgür iradesiyle kendi başına evlenebileceğini belirtmişlerdir. Erdoğan'a göre Ebû Hanîfe'nin cumhurdan farklı düşünmesinde kültürel çevresi ve şehir hayatı etkili olmuştur. Çünkü şehir hayatında insanlar kendi benliklerini öne çıkarma eğilimindedir. [123]

Ark'a göre feminist teologların iddia ettiğinin aksine Kur'ân'da kadına karşı negatif ayrımcılık yapılmamış kadının hürriyeti sınırlanmamıştır.[124] Fakat Turgut'a göre bazı konularda kadının tasarruflarının sınırlandırılması Kur'an'a rağmen, vahiy döneminden hemen sonra zamanla kadına bakış açısında maalesef İslâm öncesi alışkanlıklara tekrar dönüldüğü eleştirilerine sebep oluşmuştur. Özellikle konuyla ilgili ayet ve hadislerin mevcut örf ve adetlere göre yorumlanması menfi yaklaşımları desteklemiştir.[125]

Fukaha arasındaki ihtilaf nasların kendisinden ziyade, yorumlanma şeklinden kaynaklanmaktadır. Zira nasların velayet şartına delaleti açık/zahir değildir.[126] Diğer bir ifadeyle ergen kızın evlenme ehliyeti konusundaki ayetler delalet itibariyle zannidir.[127] Hatta ayetler velinin kim olduğu, sıfatları ve tertibi bakımından içtihada açıktır. Nitekim ayetlerde yer alan "*evlendirin*", "*evlendirmeyin*" veya "*evlenmelerine mâni olmayın*" hitabının velilere, yöneticilere veya tüm Müslümanlara yönelik olması muhtemeldir.[128]

Bu bağlamda fukahanın çoğunluğunun ergen kızın velinin izni olmadan evlenemeyeceği görüşü kendi dönem şartları için geçerlidir. Diğer bir ifadeyle bu görüşler dönemin ve coğrafyanın kültürünü, bilgi birikimini ve zihniyetini yansıtan bir yaklaşımdır.[129] Nitekim Ebû Hanîfe'nin reşit kızların kendiliğinden evlenme yetkisinin olduğunu savunmasında da bu faktörler öne çıkmaktadır.[130] Erkek egemen toplumda kadının hak ve sorumluluklarıyla ilgili naslar kadın aleyhinde yorumlanmıştır. Bu durum o dönem için mazur görülebilir.[131] En nihayetinde ergen kızın kendi iradesiyle evlenebilmesi sorununu örf ve adetlerin zamana, topluma

[122]Beşer, "Fıkıh Kültüründe Kadın", 110,111.

[123]Erdoğan, "Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması", 257.

[124]Ümmühan Ark, "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2018), 82.

[125]İhsan Turgut, *İslam'da Çağdaşlaşma* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996), 95.

[126] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/36; Beşer, "Fıkıh Kültüründe Kadın", 110; Köse, "Velâyet", 111.

[127]Aksoy, "Velâyet", 483; Köse, "Velâyet", 110-112.

[128]İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/37; Danışman, "Velayet ve Kapsamı", 257; Köse, "Velâyet", 111.

[129]Beşer, "Fıkıh Kültüründe Kadın", 116; Vildan Sali Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvuru* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 100-109.

[130]Beşer, "Fıkıh Kültüründe Kadın", 117.

[131]Cuma Karan, "Aile Bağlamında Cinsiyet Eşitliğinin Arka Planı ve İslam'ın Buna Bakışı", *Farklı Yönleriyle İslam'da Aile*, ed. Ömer Sabuncu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 181, 182; Duman, *Fukahânın Kadın Tasavvuru,* 109-110.

hatta coğrafyaya göre değişebileceği bazen de birbiriyle taban tabana aykırı olabileceği düşüncesiyle değerlendirmek gerekir.[132]

Aile hukukunda, Arap örfü görmezden gelinerek Hz. Peygamber'in konuyla ilgili söz ve uygulamaları doğru anlaşılamaz.[133] Arap kültüründe kız, nikahın tarafı değildir.[134] Zira cahiliye döneminde Araplar, evlenme hukukunda kadını erkekle eşit görmemiştir. Bunun yansıması olarak evlenmede kadına erkek gibi söz hakkı tanınmamıştır.[135] Ancak Hz. Peygamber kendi döneminde yüzyıllardır kadın aleyhine oluşan alışkanlıkları değiştirmeye çalışmış, bu kapsamda birçok olayda kızın evlenme ehliyetine sahip olması sebebiyle babanın zorla evlendirmesini reddetmiş, buna rağmen yapılan evlilikleri de feshetmiştir.

Hz. Peygamber döneminde bazı kadınlar da evlenme ehliyeti konusunda hukuki kişiliklerine zarar veren bu durumdan rahatsızlıklarını açıkça ifade etmiştir. Bunun en güzel örneği *"Babam kendi konumunu yükseltmek için beni kardeşinin oğluyla evlendirdi. Bu konuda kızların hakkı olup olmadığını öğrenmek istedim."*[136] diyen kadın sahabinin serzenişinde görülmektedir. Ayrıca yukarıda da belirtildiği gibi başta Hz. Ayşe ve bazı kadın sahabi olmak üzere evlenme konusunda kadının iradesini yok sayan uygulamalara itiraz etmişlerdir.

İrade hürriyetini ve sorumluluğun şahsiliğini vurgulayan ayetlerle Hz. Peygamber'in uygulamaları dikkate alındığında, kanaatimizce reşit kızlara evlenme hürriyeti tanıyan görüşün referans alınması daha uygun görünmektedir. Buna göre nikahın velisiz olamayacağını ifade eden hadisleri mutlak olarak velinin kızını dilediğiyle evlendirebileceği şeklinde yorumlamak ve reşit bekar kızın iradesini yok saymak Hz. Peygamber'in uygulamalarına aykırı davranmaktır. Nitekim Abdullah b. Ömer'in "*Hz. Peygamber döneminde hakkımızda ayet nazil olmasından korktuğumuz için eşlerimize elimizi uzatmaktan ve kötü söz söylemekten çekinirdik. Hz. Peygamberin vefatından sonra eşlerimize dilimizi ve ellerimizi uzattık.*"[137] sözü Müslümanları cahiliye dönemi eski alışkanlıklarına geri dönülmemesi gerektiği noktasında uyarmaktadır.

2.3. Ailenin Kurumsal Yapısı Bağlamında Üniversiteli Kız Öğrencilerin Evliliği

Üniversite eğitimi için il dışına veya yurt dışına gitmek zorunda kalan öğrenciler ailelerine haber vermeden veya izin almadan evlenebilmektedir. Maalesef son

[132]Kemal Özcan, *Hz. Peygamberin Söz ve Uygulamalarının Tarihselliği Üzerine* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 108.

[133]Özcan, *Hz. Peygamberin Söz ve Uygulamalarının Tarihselliği Üzerine*, 109.

[134]Bayındır, "Nikâh Sözleşmesinde Velinin Yeri", 61; Aksoy, "Velâyet", 483.

[135]Özcan, *Hz. Peygamberin Söz ve Uygulamalarının Tarihselliği Üzerine*, 326.

[136] Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/342.

[137]Buhârî, "Nikâh", 81.

dönemlerde bu türden evlilikler yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu durum reşit kızların evliliği konusunun bireylerin hukuki kişiliğinin korunması amacıyla ehliyet ve gelenek açısından değerlendirilmesi kadar ailenin kurumsal yapısının korunması bakımından da değerlendirilmesini gerektirmektedir. Zira nikah akdi sadece kadınla erkeği ilgilendiren bir akit olmaktan çok tarafların ailelerini, çocuklarını, toplumu ve devleti etkileyen özel bir akit türüdür. Aile hukukuyla ilgili olmakla birlikte ceza hukukundan borçlar hukukuna kadar hayatın her alanıyla doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle İslam'ın ilk yıllarından itibaren nikah diğer akit türlerinden farklı değerlendirilmiş ve bazı şekil şartları belirlenmiştir. Bu bağlamda nikah akdinin kuruluşundan sürdürülmesine hatta sonlandırılmasına kadar tüm aşamaların dinin gözettiği hukuki ilke ve amaçlara göre yürütülmesine dikkat edilmiş, nikah akdinden doğan hak ve sorumlulukların güvenliğinin sağlanması için sıhhat, inikad, nefaz gibi birtakım şartlar belirlenmiştir.[138]

Yukarıda da belirtildiği gibi fukahanın çoğunluğuna göre velinin izninin olmadan bekar kızların evliliği geçersizdir. Buna göre nikah akdinin geçerli olması için velinin mutlaka haberinin olması ve onaylaması gerekir. Hanefîlere göre ister kız isterse erkek olsun reşit kişilerin nikahında veliden izin alınmasına gerek yoktur. Bu durum velinin, kızının evliliğinden haberinin olmamasının da aynı şekilde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusunu akla getirir. Araştırmalar bu soruya iki farklı şekilde yaklaşılabileceğini göstermiştir.

i. Ebû Hanîfe'nin nikah akdinde velinin iznini şart koşmaması reşit kızların veliden gizli evlenebileceği anlamına gelmez. Çünkü reşit kızların velinin izni olmaksızın evlenmesine izin verilmesinin asıl nedeni velayet hakkının kötüye kullanılmasını engellemektir. Diğer taraftan reşit kızın veliden gizli evlenmesi veliyi rencide eder, ayıplanmasına neden olur ve itibarına zarar verir. İşte bu tür olumsuzluklara mâni olmak için veliye bazı konularda itiraz edip evliliğin feshini talep etme hakkı tanınır.[139] Bu yaklaşıma göre Ebû Hanîfe, nikah akdinde veliden izin alınmasının gerekliliği konusunda cumhurdan ayrılırken, dengi olmayan birisiyle evlenemeyeceği konusunda aynı görüşte birleşmektedir.

Reşit kızların veli iznine bağlı olmadan evlenme hakkının olması, ailesine karşı sorumsuz olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bireyin evlenme ehliyetine sahip olması, başkalarının haklarını ihlal edecek tasarruflarda bulunması hakkını vermez. Bu kapsamda reşit kızlara kendiliğinden evlenme hakkı tanıyan Hanefîler hem ailenin hem de kızın topluma karşı rencide olmaması, zarar görmemesi, onur ve saygınlığının korunması için denklik şartının sağlanmasını aksi halde nikahın feshini talep etme hakkının korunmasının şartlarını belirlemiştir. Bu yöntem aile

[138]Kâsânî, Bedâiü's-Sanâi', 2/232, 233; Halil İbrahim Acar, İslâm Aile Hukuku (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 113.

[139]Saffet Köse, "Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet ve Türkiye'de İmam Nikâhı Uygulaması" *Dinlerde Nikâh, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı,* (İstanbul, 2012), 491, 492, 500.

hukukunda kefâet olarak ifade edilmiş olup erkeğin evleneceği kıza mal, din ve meslek gibi konularda denk olmasını, kızın emsalleriyle aynı mihri almasını ifade eder.[140] Böylece bir taraftan velilerin hakları korunurken diğer taraftan velayet hakkının kötüye kullanılması engellenir.[141]

ii. Ebû Hanîfe'nin reşit kızın velinin izni olmadan evlenebileceği görüşünden, haberi olmadan da evlenilebileceği sonucuna ulaşılabilir. Çünkü evliliğin kurulabilmesi için şahitlerin yanı sıra tarafların irade beyanları yeterlidir. Erkek ve kadının evlenme ehliyetine sahip olması nikah esnasında ayrıca velinin bulunmasını gerektirmez.[142]

2.4. Gizli Nikah Bağlamında Üniversiteli Kız Öğrencilerin Evliliği

Günümüzde özellikle üniversitede okuyan reşit kız öğrenciler fıkıh ekollerinin ihtilaflarını suistimal ederek zahiren nikah şartlarını taşıyan ancak makasıd ve maslahatlarından uzaklaşan evlilikler yapabilmektedir. Ailenin kurumsal yapısının[143] önemi reşit kızın velisinden habersiz yaptığı evliliğin gizli nikah, imam nikahı ve nikahın tescili bağlamında hem İslam hukuku hem de pozitif hukuk açısından ele alınmasını gerektirmektedir.

Ülkemizde gizli nikah kavramıyla ifade edilen evlilikler klasik fıkıh literatüründe "nikâh-ı sır"[144] terimiyle ifade edilmekte olup iki farklı şekilde tanımlanmıştır.

i. Şahitler olmadan yapılan evlilikler gizli nikahtır. Hanefî, Şafiî ve Hanbelî fakihlerden oluşan İslam hukukçularının çoğunluğu bu görüştedir.[145] Bu bağlamda üniversiteli erkek ve kız öğrencilerin şahit olmaksızın evlenmeleri gizli nikah kapsamındadır.

ii. Akit esnasında bulunmakla birlikte şahitlerin veya velilerin topluma ilan etmeme konusunda anlaştığı evlilikler gizli nikahtır. Malikiler bu görüştedir.[146] Cumhura göre veli ile şahitlerin hazır bulunduğu ancak ilan etmemek için anlaş-

[140] Denklik konuları ve değerlendirmeler için bk. Şevket Pekdemir, "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 15* (2015), 122 vd.

[141] Saffet Köse, "Nikah Hak ve Değer Bağlamında Fıkhi Bir Analiz", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 30 (2017), 29, 30.

[142] Elif Betül Güneş, *Tarafların Maksatları Açısından İslâm Fıkhında Nikâh* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 23.

[143] Topluma zarar veren tasarruflardan kaçınmanın hukuki bir sorumluluk olduğu konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Şahin, "İslam Hukuk Metodolojisinde Zerâyi' ve Uygulaması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 241.

[144] Şâfiî, *el-Ümm*, 5/23; Kâsânî, *Bedâiu's- Sanâi'*, 2/252, 253.

[145] Şâfiî, *el-Ümm*, 5/23; Kâsânî, *Bedâ'i'u's- Sanâi'*, 2/253; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/200.

[146] Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayni Hattab, *Mevahibü'l-Celil li-Şerhi Muhtasarı Halil* (Dâru'l-fikr, 1992), 3/444.

tıkları akitler gizli nikah değildir. Çünkü toplumun haberi olmasa da şahitlerin bulunması ve velilerin onayı nikahı gizli olmaktan çıkarır.[147] Buna göre üniversiteli öğrencilerin ailelerin huzurunda yaptıkları fakat topluma ilan etmedikleri evlilikler de Malikilere göre gizli nikahtır.

Yukarıdaki görüşlere ilaveten günümüzde tescil edilmeyen ve imam nikahı olarak da bilinen dini nikah, gizli nikah kapsamında değerlendirilmektedir.[148] Buna göre Üniversite öğrencilerinin velilerinin haberi olmaksızın yaptıkları ve resmi olarak kayıt altına alınmayan sadece imam nikahı olan evlilikler gizli nikah kapsamına girmektedir. Bu bağlamda değişen şartlara göre nikahın gizli olup olmamasının ölçüsü, resmi makamlar tarafından kayıt altına alınıp alınmamasıdır. Umumi velayet kapsamında veli şartının,[149] tescille de aleniyet şartının sağlanması[150] resmi nikahı gizli olmaktan çıkaran iki özellik olarak görülmektedir. Bu durumda ailesinin haberi olmasa da üniversiteli kız öğrencilerin resmi olarak kayıt altına aldıkları evlilikler gizli nikah olarak değerlendirilmemektedir.

Hem klasik fıkıh doktrininde hem de modern düşüncede gizli nikâhın hükmü konusunda oluşan görüşler aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

i. Fukahanın çoğunluğuna göre şahitler hazır olmadan yapılan gizli nikah geçersizdir.[151] Zira akit esnasında şahitlerin hazır bulunması Şafiîlere göre nikahın rüknü, Hanefî ve Hanbelîlere göre sıhhat şartı sayılmıştır. Çünkü Hz. Peygamber gizli nikahı yasaklamıştır.[152] Hz. Ömer de şahitlerin hazır bulunmadığı akdi gizli nikah olarak ifade ederek onaylamadığını belirtmiş böyle evlilik yapanları recmedeceğini söylemiştir.[153] Buna göre üniversiteli kız öğrencilerin kendi rızaları olsa bile ailelerinden habersiz ve şahitsiz yaptıkları nikah İslam hukukuna göre batıldır.

ii. Başta Hanefîler[154] olmak üzere Şafiî[155] ve Hanbelî[156] fakihlere göre velilerin, tarafların ve şahitlerin gizlenmesinde anlaştıkları nikah mekruh olmakla birlikte geçerlidir. Çünkü iki şahidin olması nikahı gizli olmaktan çıkarır. Ancak

[147]Bu konu ileride kaynaklarıyla birlikte açıklanacaktır.

[148]Bilal Esen, "Güncel Olgular Bağlamında Nikâh Akdiyle İlgili Farklı Bazı Görüşlerin Değerlendirilmesi" (Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI: Zekât, Evlilik, Kadınların İbadet ve Sosyal Hayatı ile İlgili Farklı Görüşlerin Yeniden Değerlendirilmesi, Ankara: DİB Yayınları, 2013), 103.

[149] Esen, "Güncel Olgular Bağlamında Nikâh", 114.

[150] Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 46.

[151]Esen, "Güncel Olgular Bağlamında Nikâh", 95.

[152]Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahîh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 9/374; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsat* (Kahire: Dârul'l-Haremeyn, ts.), 7/68.

[153] Şâfiî, *el-Ümm*, 5/23; Malik b. Enes, *el-Muvattaʾ* , 1/583; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/204.

[154]Kâsânî, *Bedâiu's- Sanâi'*, 2/252, 253.

[155]Şâfiî, *el-Ümm*, 5/23.

[156]İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/83.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1424312

Malikilere göre şahitlerin gizlemek için anlaştıkları nikah geçersiz olup zifaftan önce feshedilmelidir.[157] Malikiler görüşlerini, "*Nikâhı duyurun. Mescitlerde kıyın, defler çalın*.",[158] "*Bu nikâhı ilan edip def çalın*."[159] rivayetleri ile tanıklığın gizlenmesini yasaklayan ayete[160] dayandırmıştır. Buna göre üniversiteli kız öğrencilerin şahitlerle toplumdan gizlemekte anlaştıkları nikah, cumhura göre mekruh olmakla birlikte geçerli iken Malikilere göre geçersizdir.

Konuyu değerlendiren Apaydın, iki şahit olmasına rağmen ailelerden veya toplumdan gizlenen nikahın her durumda geçerli olduğunu söylemenin fıkıh mantığı içerisinde imkansız olduğunu ifade etmiştir.[161] Çalık ise toplumsal değişimin aleniyet anlayışını da değiştirdiğini bu sebeple günümüzde iki şahidin aleniyet şartı için yeterli olmadığını, resmi olarak kayıt altına alınması gerektiğini ifade etmektedir.[162] Şahitlerin gizlemek üzere anlaştığı nikah kazaen geçerli olsa da konuyla ilgili nasların maksat ve ruhuna aykırıdır.[163]

iii. İmam nikahını gizli nikah kapsamına alan husus evliliğin tescil edilmemesi ya da şahitlerin bu evliliği gizlemeleridir. Şahitler evliliği gizlemez, aileler ve akrabalar bu evliliğin varlığından haberdar olursa bu tür nikahlara "örfi nikah" denilir. İslam toplumunda yakın zamana kadar evliliklerin çoğu bu şekilde yapılmış olup devlet ve kurumlar tarafından tanınmış nesep, miras ve nafaka dahil tüm hak ve sorumluluklar kabul edilmiştir.

Ancak geçmişte yapılan bu uygulama ile günümüzdeki imam nikahı şekli ve sonuçları itibariyle farklılaşmıştır. Öncelikle devlet ve kurumları bu tür nikahları kabul etmediği gibi evlilik olarak da tanımamaktadır. Halk arasında ise birçok istismar ve mağduriyetlere, hak kaybına yol açan bir şekilde uygulanmaktadır. Dolayısıyla günümüzde kıyılan imam nikahları ile Hz. Peygamber ve sahabe dönemi uygulamaları aynı fonksiyona sahip değildir. Zira dini nikah meşruluğunu tartışılır hale getiren daha önce görülmeyen zararlara sebebiyet vermektedir. Bu nedenle nikahın geçmişteki uygulamalarından ziyade amaçları göz önünde bulundurulmalıdır. Geleneksel uygulama, zahiren İslamî görünmekte olup hukuken İslam'ın sağladığı hakları koruyamaz hale gelmiştir.[164] Bu nedenle resmi nikah

[157]İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/44.

[158]Tirmizî, "Nikah", 6.

[159]İbn Mâce, "Nikah", 20.

[160]el-Bakara, 2/283.

[161] H. Yunus Apaydın, "Nikah Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 378.

[162]Bünyamin Çalık, "Kur'an ve Sünnetin Aileye ve Evliliğe İlişkin Tavsiyeleri ve 'Dini Nikâh' Olgusunun İslam Hukuku Bağlamında Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2015), 117.

[163]Esen, "Güncel Olgular Bağlamında Nikâh", 95.

[164]Apaydın, "Nikah Akdinin Mahiyeti", 375; İsmail Köksal, "Uygulamadaki Resmî ve Dinî Nikahların Fıkhî Yönü", *Bilimname : Düşünce Platformu* 7/16 (2009), 36; Hilal Özay, "Nişanlılıkta Yaptırılan

günümüzde isteğe bağlı olmanın ötesinde hem mecburiyet hem de zaruret kesb etmiştir.

Nikahın devlet tarafından kayıt altına alınması İslam toplumunun yabancı olduğu bir uygulama değildir. Osmanlı dönemi ve öncesinde nikahın kadı iznine bağlandığı ve tescil edildiği bilinmektedir.[165] Öyle ki Osmanlıda kadı izni alınmadan yapılan nikahlarda taraflar arasındaki ihtilaflar mahkeme tarafından dinlenmemiştir.[166] Osmanlı dönemi şeyhülislamlarından Ebussuûd Efendi, padişahın nikahın hakim marifetiyle yapılması emrine aykırı yapılan evliliklerin geçersiz olduğu yönünde fetva vermiştir.[167] İbn Kemal ise Ebussuûd gibi nikahın caiz olmadığını ifade etmenin ötesinde çocuğun nesebinin de sabit olmayacağını belirtmektedir.[168] Devlet, istihsan ve sedd-i zerayi ilkelerine göre şer'î hükümlere ilave şekil şartı koyabilir. Bu şekilde alınan kararlar halk için bağlayıcıdır.[169]

Son dönemde 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde[170] de nikahın tescili şart koşulmuştur. Konuyla ilişkili olarak 1858 tarihli Ceza Kanunu'nun Zeylini tadil eden 30 Ekim 1917 tarihli kararnameyle tescil şartını yerine getirmeyen erkeğe, şahitlere, yetkisi olmadığı halde nikah kıyan imama bir aydan altı aya kadar hapis cezaları hükme bağlanmıştır.[171] 1926 tarihli Medeni Kanun'la[172] evliliklerin kayıt altına alınması ve nikah memuru tarafından yapılması zorunlu hale getirilmiş, bu şartları taşımayan evlilikler yok hükmünde sayılmıştır.

Klasik fıkıh literatüründe yer almayan, şer'î zannedilerek halk arasında yaygın olarak başvurulan imam nikahı, Apaydın'ın ifadesiyle, Osmanlı döneminde kadı kontrolünde imamlara bırakılan uygulamanın ülkemizdeki bozulmuş ve amacından sapmış şeklidir. Modern hukukçuların Hıristiyanlıkta ruhani bir şahsın önünde evlenmeye ilişkin bilgilerinin İslam toplumuna uyarlanmasıdır. Zira nikah akdinin imam tarafından yapılması ne rükun ne de sıhhat şartıdır.[173]

İmam Nikâhının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (2020), 135,

[165]M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1985), 85-95; Apaydın, "Nikah Akdinin Mahiyeti", 374; Köksal, "Resmî ve Dinî Nikahların Fıkhî Yönü", 30; Mustafa Arasoğlu, "Günümüzde Uygulamada Olan Resmî Nikâh ile İmam Nikâhının Fıkhî Açıdan Mukayesesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (ts.), 632; Özay, "İmam Nikâhı", 135,136.

[166] Köksal, "Resmî ve Dinî Nikahların Fıkhî Yönü", 31.

[167]Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku,* 91; Nihat Dalgın, "Aile Kurumunun Nikâh Aşamasıyla İlgili Fıkhî Sorunları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 45; Esen, "Güncel Olgular Bağlamında Nikâh", 104; Köksal, "Resmî ve Dinî Nikahların Fıkhî Yönü", 30; Özay, "İmam Nikâhı", 138.

[168] Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku,* 91; Özay, "İmam Nikâhı", 138.

[169]Dalgın, "Aile Kurumunun Nikâh Aşamasıyla İlgili Fıkhî Sorunları", 44.

[170]HAK, md. 37.

[171] Köse, "Nikâhta Aleniyet", 495.

[172]TMK, md.108.

[173]Apaydın, "Nikah Akdinin Mahiyeti", 375, 376.

Evliliğin mutlaka kayıt altına alınması ve devlet tarafından tanınmayan nikahın geçersiz sayılmasının gerekçelerini aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

i. Resmi nikahın klasik fıkıh doktrini açısından geçerli olduğu konusunda modern İslam hukukçuları ittifak etmiştir.[174] Bu konudaki görüş birliği evliliklerin Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki gibi ya da erken dönem fıkıh kaynaklarımızda yazılı olduğu şekliyle yapılmasını yeterli görüp imam nikahını şart koşan ve dini zorunluluk olarak değerlendirenlerin iddialarını boşa çıkarması bakımından önemlidir.

ii. Resmi nikah akitten beklenen maslahatın gerçekleşmesini sağlar. Çünkü evliliğin kayıt altına alınması evliliğe meşruluk kazandırır, kadının nafaka, mihr ve miras haklarını devlet garantisi altına alır, çocuğun nesebinin bilinmesini sağlar, ihtilaf halinde anlaşmazlıkların çözülmesine yardımcı olur, gizli ve geçici dost hayatı yaşandığı algısının oluşturulmasına yani zina yapıldığı iddiasına engel olur, insanlık onur ve şerefini korur.[175] Zira İslam hukukunda evliliklerin yapılış şeklinden daha ziyade maslahat önemsenmiştir. Kur'ân'da aile hukukuyla ilgili pek çok ayet olmasına rağmen akdin kuruluşuyla ilgili hükümlere yer verilmemesi, evliliğin yapılış biçiminden çok amaçlarının vurgulandığını göstermektedir. Şahitlerin huzurunda kıyılması gibi şekil şartlarının zorunluluğu aslında söz konusu maslahatın gerçekleşmesine hizmet etmektedir. Öyle görülüyor ki bugünkü şartlarda imam nikahı evliliğin makasıd ve maslahatını sağlama fonksiyonunu kaybetmiştir.

iii. Evliliklerin devlet ve kanun desteği altına alınmaması[176] birçok mefsedete vesile olur. Çünkü medeni kanun şahitler huzurunda resmi olarak yapılmayan evlilikleri "hukuk dışı birleşme", "metres hayatı" ve "serbest birleşme" gibi değişik şekillerde değerlendirmektedir.[177] Buna göre üniversiteli kız öğrencilerin kayıt altına almaksızın sadece imam nikahıyla evlenmeleri modern kültürün etkisiyle dini değerlerin istismar edilmesi ve flört hayatına kılıf uydurulması anlamına gelir. Böylece evliliğin makasıd ve maslahatı gözetilerek yuva kurmanın ötesinde başta aileler olmak üzere insanların aldatıldığı, ailelerin onur ve şerefine zarar veren ve genel ahlak kurallarına aykırı birliktelikler yapılmış olur.[178] Kadının nafaka, mihr ve miras gibi hakları ispatlanamadığı gibi çocuğun nesebi şaibeli hale gelir. İmam nikahı geçerli sayıldığında erkeğin boşamayarak kadını cezalandırmasına ya da

[174]Apaydın, "Nikah Akdinin Mahiyeti", 377.

[175]Apaydın, "Nikah Akdinin Mahiyeti", 374; Özay, "İmam Nikâhı", 144; Köse, "Nikâhta Aleniyet", 484-490.

[176]Köksal, "Resmî ve Dinî Nikahların Fıkhî Yönü", 26.

[177]Apaydın, "Nikah Akdinin Mahiyeti", 376; Köksal, "Resmî ve Dinî Nikahların Fıkhî Yönü", 28.

[178]Apaydın, "Nikah Akdinin Mahiyeti", 378; Köse, "Nikâhta Aleniyet", 491-493; Özay, "İmam Nikâhı", 149.

başkasıyla evlendiğinde dinen gayr-ı meşru evlilik yapmış sayılmasına zemin hazırlanmış olur.[179]

Öğretim hayatı devam ederken resmi kayıt altına alınmadan yapılan gizli nikahlar erkeği akitten kaynaklanan sorumluluklarını yerine getirmeye zorlamadığı gibi aileler arasında akrabalık bağı ve evlenme engeli de oluşturmamaktadır. Dini ve ahlaki sorumluluğun yanı sıra emanet bilincinin azalması, boşanan kadının ciddi mağduriyetler yaşamasına sebep olmaktadır.

Kanaatimize göre üniversiteli kız öğrencilerin iki şahit olsa bile ailelerine haber vermeden, resmi olarak kayıt altına almadan, sadece imam nikahıyla yaptıkları evlilikleri hem pozitif hukuk hem de İslam hukukuna göre feshedilmelidir. Yürürlükteki hukukumuz tarafından uygulanan medeni kanunun ilgili hükmü İslam'ın nikah ahkamına aykırı değildir. Hatta evlilikten beklenen maslahatı destekler niteliktedir. Bu bağlamda Osmanlı dönemi uygulamaları ile yürürlükteki medeni kanun ve nikah akdinin amaçları değerlendirildiğinde üniversiteli kızların resmi kayıt olmaksızın yaptıkları evlilikler dini ve fıkhî açıdan da geçersiz sayılmalıdır. Hanefilerin reşit kızın velisinin izni ya da onayı olmadan evlenebileceği görüşü günümüz şartlarında resmi kayıt altına alınması koşuluna bağlanmalıdır. Yoksa Hanefilerin görüşü gizli evliliklerin teşvik edildiği anlamına gelmemektedir. Hukuk nosyonuna uygun olarak reşit kızın kazaen (hukuken) böyle bir hakkının bulunduğu ifade edilmiştir.

SONUÇ

Kaynağı ister din isterse toplum olsun her hâlükârda gelenek insanların düşüncelerini şekillendirir. Çatışma halinde kendisine uygun davranmaya zorlar. Bu özelliği ile her insan yaşadığı dönemin aynası gibidir. Ergen kızların kendi iradeleriyle evlenmeleri konusunda da naslarla gelenek karşı karşıya gelmiştir. Birçok fukaha nasları yorumlarken doğal olarak geleneğin etkisinde kalmıştır. Bu durum tarihsel süreçte anlaşılabilir olup mazur görülebilir. Ancak eğitimden ekonomiye hayatın tüm alanlarında kadınların statüsü müçtehid imamlar dönemindeki şartlara göre çok daha iyileşmiştir. Dolayısıyla her kademede erkeklerle aynı eğitimi alan, iş dünyasının her alanında çalışabilen, devlet kadrolarında ve özel sektörde üst düzey yöneticilik yapabilen üniversiteli kız öğrencilerin kendi iradeleriyle evlenebilmesi problemini fıkhın teşekkül dönemindeki şartlara göre daraltıcı yorumlarla çözmek gerçekçi bir yaklaşımdan çok uzak görülmektedir. Ehliyete zarar veren ârizî veya semavi kusurları olmayan üniversiteli kız öğrencilerin sadece "*bekaret*" ve "*kadınlık*" gerekçesiyle evlenme iradesini kullanma bakımından "*kısıtlılar*" gibi değerlendirilmesi ayet ve hadislerin ruhuna aykırıdır.

[179] Özay, "İmam Nikâhı", 150; Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 209, 210.

Kur'ân'da reşit kızların evlenme konusunda eda ve hak ehliyetini açıkça sınırlayan herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Buna karşılık birçok ayet reşit kızların kendi iradesiyle evlenebileceğine işaret etmektedir. Reşit kızların velisinin onayı olmadan evlenemeyeceğini ifade eden hadisler ise hem sened hem de metin özellikleri bakımından problemlidir. Konuyla ilgili rivayetler Hz. Peygamber'e isnadı, ravilerin rivayet ettikleri hadise aykırı davranması, veli ile velayet altındaki kişinin kim olduğunda ihtilaf edilmesi, daha kuvvetli hadislerle ve ayetlerle çelişmesi gibi sebeplerle farklı açılardan eleştirilmiştir. Bu itibarla konuyla ilgili ayetlerin delaleten kat'î olmaması, hadislerin de metin ve sened özellikleri bakımından cerh edilmesinin yanı sıra insan haklarındaki iyileşmeler reşit kızların evlenme ehliyeti bakımından erkeklerle aynı haklara sahip olduğu görüşünün tercih edilmesinin günümüz şartlarına daha uygun olduğunu göstermektedir. Ancak evlilik sadece eşler arasında kurulan bir birliktelik olmayıp tarafların ailelerini, toplumu hatta devleti doğrudan etkileyen bir yapı olduğu için reşit kızlar, evlenme ehliyetini anne ve babalarının itibarını ihlal etmeden, ebeveynlik haklarını çiğnemeden kullanmalı, onların evlilik deneyimlerinden istifade etmelidir. Bu bağlamda üniversiteli kızlar ailelerine ve topluma karşı sorumluluklarının bilincinde olarak hukuken evlenmek için kimseden izin almak zorunda olmasalar da yaptıkları evliliği ebeveynlerinden gizleyemeyeceklerini ve diyaneten anne ile babalarından habersiz/gizli evlilik yapamayacaklarını bilerek hareket etmelidir.

Üniversiteli kız öğrencilerin kendi rızaları olsa bile ailelerinden habersiz ve şahitsiz olarak yaptıkları nikah İslam hukukuna göre geçersizdir. Hz. Peygamber ve sahabe dönemi uygulamalarına uygun olarak yapılan imam nikahı klasik fıkıh doktrinine göre sahih olsa bile nikahın amaçlarına yönelik fonksiyonunu yitirdiğinden üniversiteli kız öğrencilerin iki şahitle, ailelerine haber vermeden ve resmi kayıt olmadan yaptıkları evlilikler, pozitif hukukta olduğu gibi İslam hukukuna göre de geçersiz sayılmalıdır.

KAYNAKÇA

Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Ağaoğlu, Reşat Ahmet. *İslam'ın İlk Yıllannda Evlilikler ve Evlendirmeler*. İstanbul: Hiper Yayın, 2018.

Ak, Ayhan. *İslam Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teorisi ve Pratiği*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2020.

Aksoy, Muhammed Mehdi. "İslâm Hukuku Açısından Nikâh Akdinde Velâyet". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 9/18 (2022), 465-487.

Apaydın, H. Yunus. "Velâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Apaydın, H. Yunus, "Nikah Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 371-380.

Arasoğlu, Mustafa, "Günümüzde Uygulamada Olan Resmî Nikâh ile İmam Nikâhının Fıkhî Açıdan Mukayesesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (ts.), 628-642.

Ark, Ümmühan. "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Din ve Kadın". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2018), 77-116.

Ateş, Ali Osman. "Câhiliyyeden İslâm'a: Peygamberimiz Döneminde Ailenin Değişimi". *Peygamberimizin Sünnetinde Aile*. ed. Huriye Martı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019, 1-23.

Aydın, Mehmet Akif. "Çocuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/361-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
Aydın, Mehmet Akif. *İslam-Osmanlı Aile Hukuku,* İstanbul: İFAV Yayınları, 1985.
Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
Bayındır, Abdulaziz. "Fıkha Göre Nikâh Sözleşmesinde Velinin Yeri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 45-67.
Beşer, Faruk. "İslam Fıkıh Kültüründe Kadın Algısının Analizi". Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar, 105-118. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *es-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbnü Kesîr, 1987.
Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahiddin. *Keşşâfü'l-Kınâ' an Metni'l-İkna'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1405.
Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010.
Çalık, Bünyamin, "Kur'an ve Sünnetin Aileye ve Evliliğe İlişkin Tavsiyeleri ve 'Dini Nikâh' Olgusunun İslam Hukuku Bağlamında Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2015), 115-134.
Çalış, Halit. "Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Malî Özerkliğinin Erkeğin İznine Bağlanması". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2004), 7-28.
Çolak, Abdullah. İslam Aile Hukuku, Çorum: Öncü Basım Yayım, 2017.
Dalgın, Nihat. "Aile Kurumunun Nikâh Aşamasıyla İlgili Fıkhî Sorunları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 35-50.
Danışman, Muhammet Ali. "İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velayet ve Kapsamı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 239-258.
Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
Demircan, Adnan. *Cahiliyeden İslam'a Kadın ve Aile*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ala Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
Duman, Vildan Sali. *Fukahânın Kadın Tasavvuru.* Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
Ebû Davud, Süleyman b. El-Eş'as el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, ts.
Ekinci, Ekrem Buğr. *Hukukun Serüveni*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017.
Erdoğan, Mehmet. "İmam Ebû Hanife ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (ts.), 255-257.
Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Rağbet Yayınları.
Esen, Bilal, "Güncel Olgular Bağlamında Nikâh Akdiyle İlgili Farklı Bazı Görüşlerin Değerlendirilmesi". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI: Zekât, Evlilik, Kadınların İbadet ve Sosyal Hayatı ile İlgili Farklı Görüşlerin Yeniden Değerlendirilmesi*, Ankara: DİB Yayınları, (2013), 87-119.
Gül, Mutlu. "Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikâhın Batıl Olduğunu İfade Eden Rivayetlerin Tahric ve Tenkidi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 361-376.
Güneş, Elif Betül. *Tarafların Maksatları Açısından İslâm Fıkhında Nikâh*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
Hâkim en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
Hatemî, Hüseyin. *İlâhî Hikmet'de Kadın*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013.
Hilli, Ebü'l-Kasım Necmüddîn Ca'fer b. Hasen b. Ebî Zekeriyyâ Yahyâ. *Şerâ'i'u'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm*. Beyrut: Dâru'l-Kâri, 2004.
İbn Abdilber, en-Nemerî. *el-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne*. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, ts.
İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslami, ts.
İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fethu'l-kadîr*. Dâru'l-Fikr, ts.
Kahraman, Abdullah. "İslam Hukukunda Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 25-39.
Karacabey, Salih - Gül, Mutlu. "Fıkhî Hadislerin Özellikleri Bağlamında 'Velisiz Nikah Olmaz' Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2012), 33-48.
Karan, Cuma. "Aile Bağlamında Cinsiyet Eşitliğinin Arka Planı ve İslam'ın Buna Bakışı". *Farklı Yönleriyle İslam'da Aile*. ed. Ömer Sabuncu. 177-197. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
Kayrevânî, İbnü Ebi Zeyd. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ fi'l-Müdevvene min ġayrihâ mine'l-ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve ashâbih*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1999.
Koçak, Muhsin vd. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
Köksal, İsmail, "Uygulamadaki Resmî ve Dinî Nikahların Fıkhî Yönü", *Bilimname : Düşünce Platformu* 7/16 (2009), 25-41.
Köse, Saffet. "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 101-116.
Köse, Saffet. "Nikah Hak ve Değer Bağlamında Fıkhi Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 9-44.
Köse, Saffet. "Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet ve Türkiye'de İmam Nikâhı Uygulaması". 471-501. İstanbul, 2012.
Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu.* Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.
Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
Malik b. Enes. *el-Muvatta'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.
Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-Kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî*. Kahire: ts.
Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
Özay, Hilal, "Nişanlılıkta Yaptırılan İmam Nikâhının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (2020), 131-159.
Özcan, Kemal. *Hz. Peygamberin Söz ve Uygulamalarının Tarihselliği Üzerine*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
Öztürkoğlu, Sema. *İslâm Hukukuna Göre Gizli Nikâh Sebepleri ve Sonuçları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
Pekdemir, Şevket, "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15 (2015), 113-149.
Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-ʿAzîz şerhu'l-Vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
Rûyânî, Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed. *Bahrü'l-mezheb*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
Şahin, Osman. "İslam Hukuk Metodolojisinde Zerâyi' ve Uygulaması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 209-243.
Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1990.
Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muġni'l-muhtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Muʿcemü'l-evsat.* Kahire: Dârul'l-Haremeyn, ts.
Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. Riyad: Âlemü'l-kütüb, 1994.
Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1998.
Topal, Şevket. "Velâyet ve Vesâyet Yetkisi Açısından İslâm Hukukunda Korunmaya Muhtaç Çocukların Bakım ve Gözetimi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu,* 286-309, Rize: 2005.

Turgut, İhsan. *İslam'da Çağdaşlaşma*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996.
Utku, Nihal Şahin. "Antik Çağ' dan İslam'a Kadın - Tarihi Bir Perspektif". *Kadın Olmak İslam, Gelenek, Modernite ve Ötesi*. ed. H. Şule Albayrak. 115-174. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
Ünal, İsmail Hakkı. *Hadisler ve Yorum*. Ankara: Ankara Okulu, 2021.
Vatandaş, Celaleddin. *Modern Çöküş: İnsanın Modern Halleri*. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
Yenidoğan, Adem. "Doktrinde Çocuk Evliliği Kabul Edilen Yaş Sınırı Bağlamında Günümüz İslam Toplumlarının Aile Hukuku Kanunlarında Asgari Evlilik Yaşı". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022), 179-204.
Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1424312

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 97-125

Gıpta Duygusunun Bireyin Kişisel ve Dinî Hayatındaki Rolüne Dair Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Research on the Role of Benign Envy in the Personal and Religious Life of the Individual

Dr. Arş. Gör. Esra İRK[1], Arş. Gör. Sümeyra SARI BEYATLI[2], Prof. Dr. İbrahim GÜRSES[3]

[1]İlahiyat Fakültesi, Pamukkale Üniversitesi, Denizli
· **eirk@pau.edu.tr** · ORCİD > 0000-0002-0607-9210

[2]İlahiyat Fakültesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa
· **sumeyrasari@uludag.edu.tr** · ORCİD > 0000-0002-3442-1220

[3]İlahiyat Fakültesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa
· **igurses@uludag.edu.tr** · ORCİD > 0000-0002-1424-4626

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 02 Ağustos/August 2023
Kabul Tarihi/Accepted: 06 Kasım/November 2023
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 97-125

Atıf/Cite as: Beyatli Sarı, S., İrk, E., Gürses İ. "Gıpta Duygusunun Bireyin Kişisel ve Dinî Hayatındaki Rolüne Dair Nitel Bir Araştırma" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 97-125.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Sümeyra SARI BEYATLI

Yazar Notu/ Author Note: "Bu makale çalışması için gerekli olan Etik Kurul İzin Raporu Bursa Uludağ Ünversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulunun 31.03.2023 tarihli ve 03 sayılı toplantısında alınan "73" nolu karar ile kabul edilmiştir."

https://doi.org/10.17120/omuifd.1336875

GIPTA DUYGUSUNUN BİREYİN KİŞİSEL VE DİNÎ HAYATINDAKİ ROLÜNE DAİR NİTEL BİR ARAŞTIRMA

ÖZ

Bu araştırmanın temel amacı, gıpta duygusunu incelemek ve bu duygunun katılımcıların yaşantılarında nasıl bir rol oynadığını tespit etmektir. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu araştırmada, yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiştir. Araştırmaya katılmayı kabul eden 30-50 yaş aralığında en az lisans eğitimine sahip olan 8 erkek ve 8 kadın olmak üzere toplam 16 katılımcı ile yüz yüze ve online olarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler MAXQDA 2022 programı kullanılarak tematik içerik analizi ile yorumlanmıştır. Araştırma sonucunda katılımcıların, gıptayı içinde iyi niyet ve sevgi barındıran pozitif bir duygu olarak ele aldıkları ve özenme, hayranlık, takdir etme gibi duygularla ilişkilendirdikleri görülmüştür. Katılımcılar, gıptanın kişisel gelişime yardımcı olduğunu ve önemli bir motivasyon kaynağı olduğunu dile getirmişlerdir. Ayrıca gıptanın dinî/manevî gelişimi destekleyen bir yönü olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İslam Düşüncesi, Gıpta Duygusu, Kişisel Gelişim, Dinî Şahsiyetler.

❋❋❋

A QUALITATIVE RESEARCH ON THE ROLE OF BENIGN ENVY IN THE PERSONAL AND RELIGIOUS LIFE OF THE INDIVIDUAL

ABSTRACT

The main purpose of this research is to examine the emotion of benign envy and to determine what role this emotion plays in the lives of the participants. In this study, where qualitative research method is used, semi-structured interview technique is preferred. Face-to-face and online interviews are conducted with a total of 20 participants, consisting of 8 men and 8 women, who have at least undergraduate education in the aged between of 30-50 years who agreed to participate in the research. The obtained data is analyzed with thematic content analysis using the MAXQDA 2022 program. As a result of the research, it is seen that the participants considered benign envy as a positive emotion containing good-will and like and associated it with emotions such as emulation, admiration, and appreciation. Participants state that benign envy helps personal growth and is an important source of motivation. It is also determined that benign envy contributes to religious/spiritual development.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1336875

Keywords: Psychology of Religion, Islamic Thought, Benign Envy, Personal Growth, Religious Personality.

❋❋❋

GİRİŞ

Duygular bilişsel, duygusal ve davranışsal düzeyde bireyin yaşantısını düzenlemekte ve ona yön vermektedir. İnsan beyninin işleyişi söz konusu olduğunda yargı, algı ve kararlarımızda hem duygusal hem de rasyonel bileşenler etkilidir. İnsanlık tarihi ve bilişsel yapımız sebebiyle genellikle bilinçdışı duygusal düşüncelerin rasyonel kararlarımızdan önce gelmesi ve güçlü bir şekilde etkilemesi söz konusudur. Çünkü insan davranışını açıklamada belirleyici unsur rasyonalite değildir. Aksine çoğu zaman duygular hem zamanlama hem de etki açısından rasyonelliğin önüne geçer (Massey, 2002, 25; Ouspensky, 2021, 78).

Duygular, kişiyi harekete geçirecek enerjiyi temin etmeye hizmet eder ve kişinin kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için uygun davranışları seçmesinde yönlendirici bir fonksiyon icra eder. Kişiyi harekete geçiren bu enerji kişinin ihtiyaçlarını karşılamasında kendi davranışlarını ve çevreyi yönlendirmesine fırsat veriyorsa olumlu duygular meydana gelir. (Passons, 1975, 183-185; Akt: Tuğrul, 1999, 13). İşte bu olumlu duygulardan biri olan gıpta, harekete geçirici bir enerji inşa ederek çeşitli açılımlara ve kişinin kendisini keşfetmesine imkân sağlamaktadır. Özellikle gençlerin hedeflerine ulaşma ve başarılı olma süreçlerinde gıpta duygusunun sağladığı motivasyondan istifade etmeleri önem arz etmektedir.

Diğer yandan günümüzde kişisel gelişim alanında başarılı olma teması üzerine yapılan bazı yayınlar, söylemleri açısından birey üzerinde yoksunluk duygusu uyandıran, rekabet hissini arttıran bir etki bırakmaktadır. Bu tarz söylemler, kısa vadede bireyin hedefine ulaşmasına yardımcı olabilmektedir. Fakat birey hedeflediği konuma iç bütünlüğünü koruyarak ulaşabilirse, gerçek anlamda kendini gerçekleştirme seviyesine yaklaşabilir. Bu açıdan gıpta, bireyin iç bütünlüğünü koruyarak dinî ve dünyevî hedeflerini elde etmede, katkı sağlayabilecek bir duygudur. Dolayısıyla gıpta duygusunun geliştirilmesi, başarıya ulaşmadaki psikolojik süreçlere dahil edilmesi üzerine yapılacak çalışmalara hem sosyal psikoloji hem de din psikolojisi alanlarında ihtiyaç duyulmaktadır.

Mülakat tekniğinin kullanıldığı araştırmamızda, gıptanın anlamını, ilişkili olduğu duyguları, bireyin hayatındaki rolünü ve dinî açıdan nasıl yorumlandığını ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu çalışma ile din psikolojisi sahasına bir katkı sağlamayı ve daha sonra yapılacak tecrübî çalışmalar için öncü bir çalışma olmasını hedefliyoruz.

1. GIPTA KAVRAMI

Batı literatüründe haset duygusunu kavramsallaştırırken onu tek boyutlu bir kavram olarak ele almak ile alt boyutlara sahip bir kavram olarak ele almak gerektiği konusunda tartışmalar olmakla birlikte (Cohen-Charash - Larson, 2017a, 182) haset, genellikle iki boyutlu olarak ele alınmaktadır. Bu boyutlardan biri hasedin kötücül yönüne (malicious envy) işaret ederken, diğeri gıpta (benign envy/emulation envy) olarak adlandırılan hasedin iyicil yönüne işaret etmektedir (Crusius - Lange, 2014, 9; Lange - Crusius, 2015a, 292; Rawls, 1999, 467; Smith, 1991, 93-96). Hasedin bu iki boyutu çeşitli dillerde farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Türkçe (haset ve gıpta), Arapça (hasad ve gibtah), Lehçe (zazdrość ve zawiść), Felemenkçe (benijden ve afgunst) gibi dillerde haset ve gıptayı ifade etmek için farklı kelimeler kullanılırken, İngilizce (envy), İspanyolca (envidia) ve İtalyanca (invidia) gibi dillerde haset, tek kelime ile ifade edilmektedir. Bununla birlikte hasedin tek kelime ile ifade edildiği dillerde de bireyler iki farklı duygusal deneyimi hatırlamaktadır (van de Ven vd., 2009, 420).

Gıpta duygusunda kişi, bir başkasının enerjisine, yeterliliğine, becerilerine veya ahlâkî niteliklerine öykünmektedir. Gıpta eden kimse gıpta ettiği kişinin avantajlarına veya özelliklerine hayranlıkla bakar ve kendisi de onlara sahip olmak ister. Ancak bu arzusunu gayret ve özveriyle birlikte gıpta ettiği kişinin değerini küçültmeden veya ona zarar vermeden gerçekleştirmeye çalışır (Hacker, 2018, 201). Bu açıdan haset ve gıpta, duygu, düşünce, davranış eğilimleri ve motivasyonel hedefler açısından birbirlerinden farklılık göstermektedir (Lange - Crusius, 2015a, 293; van de Ven vd., 2012, 195). Haset, diğerinin üstün konumuna zarar vermeyi amaçlayan düşmanca duygu, düşünce ve eylem eğilimlerini içerirken, gıpta, kişisel gelişimi hedefleyen ve gıpta edilen kişiye benzeme arzusunu içeren duygu, düşünce ve eylem eğilimlerini içerir (Crusius vd., 2020, 4).

Haset ve gıpta duygusunun ortaya çıkmasında kontrol ve hak etme algısı belirleyici bir rol oynamaktadır (Crusius vd., 2020, 14). Sosyal karşılaştırma sonucunda kontrol algısı yüksek (kendilerini arzu edilen nesneye ulaşabilecek durumda gören) bireylerin kişisel gelişim odaklı tepkiler verme olasılığı daha yüksek iken, kontrol algısı düşük bireylerin, düşmanca duygular veya depresif tepkiler gösterme olasılığı daha yüksektir (Henniger - Harris, 2014, 91). İlişki yakınlığı, haset ve gıptanın ortaya çıkmasını etkileyen bir diğer faktördür. Lin ve Utz (2015, 34-36) mutluluk ve haset duygusunda ilişki yakınlığının rolünü inceledikleri çalışmada, yakın ilişkinin gıpta hissini arttırdığını tespit etmişlerdir. Taraflar arasındaki bağın gücü, mutluluk ve gıptayla pozitif yönlü ilişkiye sahiptir. Rol modele ulaşılabilirlik de haset ve gıpta duygularından hangisinin ortaya çıkacağını etkilemektedir. Lockwood ve Kunda (1997, 97) yukarı doğru karşılaştırmada rol modelin ulaşılabilir olmasının ilham verici olduğunu ve

kendiliği güçlendirdiğini, ulaşılması mümkün olmayan rol modellerin ise tehdit edici ve kendiliği küçültücü (self-deflation) bir etkiye sahip olduğunu tespit etmişlerdir.

2. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GIPTA

İslam düşüncesinde gıpta, bir kimsenin başkasının sahip olduğu iyiliklerin ve nimetin benzerini kendisi için istemesi olarak tanımlanmaktadır. Bu duyguda başkasında olan nimetin yok olması arzu edilmez (Ateş, 2004, 414; İsfahânî, 2019, 261; Yazçiçek, 2014, 109; Yazır, 1992, 10/173). Sözlük anlamı olarak incelemek, araştırmak, yoklamak gibi anlamlara gelen gıpta, nimete kavuşma arzusu, sevinç anlamında kullanılır. Istılahta ise "bir kimsenin maddî veya manevî imkân ve meziyetlere sahip olan başka birine imrenmesi, onun elindeki nimetlerin yok olmasını isteme gibi kötü bir düşünceye kapılmadan kendisinin de aynı şeylere kavuşmayı arzulaması" (Erdem, 1996, 44/50) anlamına gelir. Gıpta bir şeyi beğenme, sevme ve hoşlanma gibi anlamları içinde barındırmakla beraber (Cevziyye, 2012, 302) hayır ve güzelliklerin artmasını temenni etmek anlamını da taşımaktadır (Nevevî, 2009, 3/360).

İslam kaynaklarında bazı müfessirlerin gıptayı, hasedin bir türü veya aşamalarından biri olarak ele aldığı görülmektedir (Ateş, 1989, 3182; Cevziyye, 2011, 664-665; Gazâlî, 2019, 552). Örneğin Kurtûbî (2001, 2/273) hasedi, yerilmiş ve övülmüş haset olmak üzere iki kısma ayırmış ve övülmüş hasedi "gıpta" olarak adlandırmıştır. Hasedin yerilmiş bir duygu olması, haset eden kimsenin kendisinden başkası için iyilik istememesinden ve başkasına verilen iyiliğin ondan gitmesini istemesinden kaynaklanır. Çünkü o kişi, Allah'ın başkasına verdiği iyiliği, kendisi için bir kötülük olarak görmektedir (Beyhâkî, 2015, 6/420). Bu anlamda haset, Allah'ın ilâhî takdirde yaptığı taksimin kabul edilmediğinin bir göstergesidir (Cebecioğlu, 2009, 230). Halbuki gıpta, başkasındaki nimetin, Allah'ın iradesini sorgulamadan veya yargılamadan, kendisi için de tahayyül ve tasavvur etmesidir.

İslam düşüncesinde gıpta ile yakın veya eş anlamlı olarak münâfese kavramı da kullanılmaktadır. Münâfese, genellikle haset edilen kimsenin sahip olduğu iyiliğin benzerini arzulamak, dinî ve dünyevî nitelikli bu iyilikten kendisi mahrum kaldığı için üzülmek ve o iyiliğe kavuşup o kişi gibi olmayı istemek anlamlarına gelmektedir (Gazâlî, 2019, 545; Muhâsibî, 2011, 551). İsfahânî (2019, 261) gıptanın, başkasının sahip olduğu iyiliğin benzerinin ya da onun daha iyisini elde etmek için çaba harcanmasının münâfeseye karşılık geldiğini bildirir. Bu bağlamda gıptaya, münâfese (hayırlarda yarış) adının verilmesi mümkündür. Nitekim Kur'an-ı Kerîm de *"Rabbinizden bir mağfiret için yarışın."* (el-Âl-i İmrân, 2/133) ve

"…*O halde yarışanlar bunun için yarışsınlar.*" (el-Mutaffifîn, 83/26) ayetleri münâfeseye örnek olarak gösterilebilir.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Amacı ve Soruları

Bu araştırmanın temel amacı, gıpta duygusunu incelemek ve bu duygunun katılımcıların yaşantılarında nasıl bir rol oynadığını tespit etmektir. Araştırmanın alt soruları şu şekildedir:

i. Katılımcılar, gıpta duygusunu nasıl ifade etmektedir?

ii. Katılımcılarda gıpta duygusunu uyandıran durumlar nelerdir?

iii. Gıpta duygusu, katılımcıların günlük hayatlarında nasıl bir rol oynamaktadır?

iv. Gıpta duygusunun dinî/manevî yönden bireye katkıları nelerdir?

3.2. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma, nitel bir araştırmadır. Nitel araştırma, kelimeler ya da gözlemler gibi ölçülmesi zor olan nitelikler üzerine odaklanmakta ve bu niteliklerin çözümlenmesine ve yorumlanmasına dayanmaktadır (Glesne, 2013, 385). Bu araştırmada, katılımcıların gıpta kavramını nasıl anlamlandırdıklarını ortaya koymak ve gıpta ile ilgili deneyimlerini yorumlamak amaçlandığı için yorumlayıcı fenomenolojik desen tercih edilmiştir (Creswell, 2013, 47; Alase, 2017, 18).

3.3. Katılımcıların Belirlenmesi ve Verilerin Toplanması

Araştırmada katılımcılar amaçsal örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Amaçsal örnekleme tekniği içerisinde maksimum çeşitlilik metodu kullanılmıştır. Bu yaklaşımın tercih edilmesindeki temel neden, bulguların farklı bakış açılarını veya farklılıklarını yansıtma ihtimalini arttırmasıdır (Creswell, 2013, 298) Araştırmamızda veri toplama tekniği olarak yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiştir. Görüşmede katılımcılara 9 adet açık uçlu soru ve 4 adet demografik bilgilerin talep edildiği kapalı uçlu soru olmak üzere toplam 13 adet soru yöneltilmiştir.

Araştırma verileri 2023 Nisan-Mayıs ayı içerisinde toplanmıştır. Araştırmamız 30-50 yaş aralığında olan ve lisans eğitimini tamamlamış gönüllü 8 erkek ve 8 kadın olmak üzere toplam 16 katılımcı ile gerçekleşmiştir. Katılımcılar üniversite mezunu ve aktif olarak mesleklerini icra eden bireylerden seçilmiştir. Gıpta kavra-

mı ile ilgili nitelikli veri toplamak adına katılımcıların belirli bir hayat tecrübesine sahip 30-50 yaş aralığında olan bireylerden oluşmasına özen gösterilmiştir.

Örneklem sayısı belirlenirken veri doygunluğuna ulaşmak esas alınmıştır. Görüşmelerin her üç araştırmacı tarafından ayrı ayrı incelenmesi sonucu veri doygunluğuna ulaşıldığına dair ortak bir kanaat oluşmuştur. Fenomenolojik yaklaşımda katılımcı sayısının 2 ile 25 arasında olması da yeterli görülmektedir (Polkinghorne, 1989; akt. Creswell, 2013, 61). Bu sebeple örneklem sayısı 16 katılımcı ile sınırlı tutulmuştur. Mülakatlar ortalama 25-35 dakika arası sürmüştür. Görüşmeler, katılımcıların izniyle kayıt altına alınmıştır. Katılımcıların isimleri anonim tutulmuş, isim kullanmak yerine katılımcılara G-01-K, G-01-E, G-02-K (Görüşmeci 2: Kadın/Erkek) gibi numaralar verilmiştir.

3.4. Verilerin Analizi

Katılımcılardan elde edilen veriler, MAXQDA 22 nitel veri analiz programına aktarılmıştır. Verilerin düzenlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde sunulması amaçlandığı için betimsel analiz ve toplanan verileri açıklamaya yardımcı olacak kavramlara ve ilişkilere ulaşmak için içerik analizi uygulanmıştır (Şimşek - Yıldırım, 2018, 259). Çalışmamızda içerik analizi tekniklerinden elde ettiğimiz kodların, anlamsal olarak kendilerini kapsayan üst temalar altında toplandığı kategorisel (tematik) analiz tekniği benimsenmiştir.

3.5. Araştırmanın Geçerlik ve Güvenirliği

Çalışmamızda veri çeşitliliğini sağlayabilmek için farklı meslek gruplarından olan ve farklı illerde yaşayan katılımcıların araştırmaya dâhil edilmesi sağlanmıştır. Ayrıca araştırma konumuz olan gıpta duygusuyla ilgili hem anlam belirsizliğinin olması hem de gündelik hayatta yaygın ve sıkça ifade edilen bir duygu olmaması nedeniyle katılımcıların en az üniversite mezunu düzeyinde olmasına dikkat edilmiştir. Sorular hazırlanırken bir psikolojik danışman ve rehberlik uzmanı ile din psikolojisi alanında çalışan üç akademisyenden görüş alınmıştır. Belirlenen kriterlere uygun olan 4 katılımcı ile ön görüşme gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmelerden elde edilen veriler sonrasında sorular tekrar gözden geçirilmiş ve bu veriler ışığında iki sorunun çıkarılmasına karar verilmiştir. Gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra görüşmelere başlanmıştır.

Görüşmeler yüz yüze ve online olarak gerçekleşmiştir. Gıpta duygusuyla ilgili yarı yapılandırılmış mülakatlarımızda katılımcıların gıpta duygusu bağlamında neler düşündüklerini ve hissettiklerini mümkün olduğunca açabilmelerine dikkat edilmiştir. Katılımcıların onayı alınarak görüşmeler ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Daha sonra bu kayıtların deşifresi yapılmıştır. Katılımcıların yanıtları

yazılı olarak kendilerine aktarılmış ve yanıtların doğruluğuna dair kendilerinden teyit alınmıştır. Katılımcılardan elde edilen veriler saklanmış ve üçüncü kişilerle paylaşılmamıştır. Elde edilen veriler iki araştırmacı tarafından ayrı ayrı kodlanmış ve hazırlanan kod listeleri araştırmacılar tarafından incelenerek ön değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Her iki araştırmacının da ortak seçtikleri kodlar kabul edilmiş ve dışarıda kalan kodlar araştırmaya dahil edilmemiştir. Daha sonra yeniden revize edilen kod listeleri din psikolojisi ve din sosyolojisi alanında çalışan iki öğretim üyesine gönderilmiş ve kodlar hakkında geri bildirim alınmıştır. Araştırmadan elde edilen ham veriler okuyucuya değerlendirme yapılmadan aktarılmış ve sık sık doğrudan alıntılara yer verilmiştir.

4. ARAŞTIRMA BULGULARI VE YORUMLAR

Çalışmanın bu bölümünde elde edilen bulgular, sosyo-demografik bulgular ile ve nitel bulgular olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmıştır.

4.1. Sosyo-Demografik Bulgular

Bu bölümde katılımcıların sosyo-demografik bilgilerine yer verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

Demografik Değişkenler	N	Demografik Değişkenler	N
Cinsiyet		**Yaşanılan Şehir**	
Erkek	8	Bursa	8
Kadın	8	Çanakkale	4
Meslek		Çorum	1
Öğretmen	5	İstanbul	1
Mühendis	3	Kütahya	1
Memur	4	Şırnak	1
Akademisyen	2	**Eğitim Durumu**	
Gazeteci/Fotoğrafçı	1	Lisans	10
Vaize	1	Lisansüstü	6

4.2. Nitel Bulgular

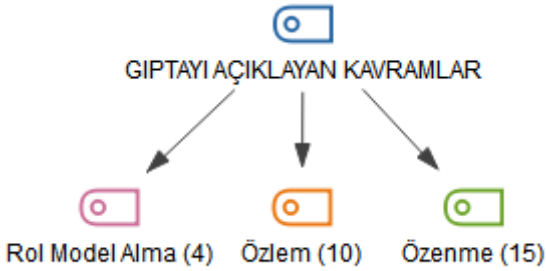
Araştırmamızda elde ettiğimiz nitel verilerden yola çıkarak belirlediğimiz temalar, kategoriler ve kodlar aşağıdaki tabloda verilmiştir. Tabloda yer alan kodlar ile ilgili katılımcıların bire bir ifadelerine dayalı olarak yaptığımız yorumlar ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Tablo 2: Nitel Bulgular

Temalar	Kategoriler	Kodlar
Gıptanın Anlamı	Gıptayı Açıklayan Kavramlar	Rol Model Alma (4), Özlem (10), Özenme (15)
	Gıptanın İlişkili Olduğu Duygular	Kısmen Aşağılık Duygusu (1), Kıskançlık (5), Empati (1), Takdir/Hayranlık (3), Mutluluk (3), Sevgi (4), Özlem (4)
Gıptanın Nedenleri	Gıptayı Uyandıran Durumlar	Güzel Sanatlar (5), Kişilik Özellikleri (18), Dinî Özellikler (5), Diğer Özellikler (12)
Gıptanın Günlük Hayattaki Rolü	Gıptanın Faydaları	Motivasyon Sağlama (8), Harekete Geçirme (6), Rol Model Sunma (3), Öz Kontrol (1), Kişisel Gelişim (4), Sosyal Fayda (5), Tamamlanmışlık Hissi (1), Hedef Belirleme (2)
	Gıptanın Olumsuz Etkileri	Olumsuz Duygular (6), Kişisel Problemler (8), Sosyal ilişkiler (1)
	Gıptanın Davranışsal Sonuçları	Kendi Odaklı Eylemler (9), Muhataba Odaklı Eylemler (11)
Gıpta Duygusunun Dinî /Manevî Katkıları	Gıpta Edilen Dinî Şahsiyetler	Hz. Muhammed (4), Sahabeler (11), Mutasavvıflar (3), İslam Alimleri (2), İlahiyat Hocaları (1), Din Görevlisi (1)
	Dinî Şahsiyetlere Gıpta Etme Nedenleri	Dinî Özellikler (14), Kişilik Özellikleri (17)
	Gıptanın Dinî/Manevî Yönü	Dinî Motivasyon (1), İyi Davranışlar (9), Dinî İnancı Arttırma (4), İmtihan (1)

4.2.1. Gıptanın Anlamı

4.2.1.1. Gıptayı Açıklayan Kavramlar



Şekil 1: Gıptayı Açıklayan Kavramlar (MAXQDA 22-hiyerarşik kod-alt kod modeli)

Katılımcılar gıpta duygusunun ne anlama geldiğini açıklarken bazı kavramlardan faydalanmışlardır. Bu kavramlar Şekil 1'de yer alan "özenme", "özlem" ve "rol model alma" olmak üzere 3 kod altında toplanmıştır. Elde edilen bulgular toplamda 29 defa kodlanmıştır. Bu kavramlara baktığımızda katılımcıların gıptanın ne olduğunu açıklarken gıptanın duyguya ve davranışa yansıyan yönlerinden hareket ederek bir açıklama yaptıkları görülmektedir. Gıptanın ilişkili olduğu duygular, gıptanın faydaları ve gıptanın davranışsal sonuçları kategorileri altında da karşımıza çıkan bu üç kavram gıpta duygusunun anlaşılmasında belirleyici bir rol oynamaktadır.

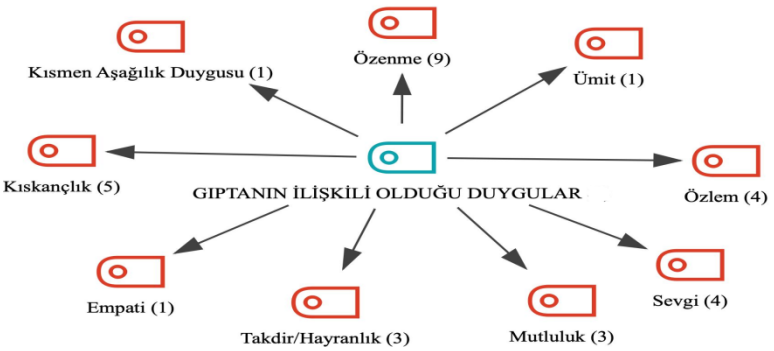
Katılımcıların gıptayı ifade ederken en çok özenme kavramını dile getirdikleri görülmüştür. Bazı katılımcılar bu durumu şöyle dile getirmişlerdir. "*Senden daha iyi imkanlara sahip birinin haset olmadan, kötülüğünü istemeden, ona özenmek, olumlu hisler beslemektir." (G-05, E), "Bir şeye çok özenmek gıpta ile bakmak. Bende de olsa keşke demek." (G-02, K), "Gıpta, karşı tarafın başarılı bulduğun yerlerini beğenme ve ona ulaşma çabası. İmrenme ile eş değer bence*." (G-08, E).

Diğer yandan özlem duyma ve rol model alma kodları da katılımcıların gıptayı ifade ederken kullandıkları diğer kavramlardır. "*Gıpta benim için gıpta ettiğim kişiyi rol model alma, bu şekilde bir yol haritası çizme, esin kaynağı demektir*." (G- 03, E), "*Olumlu hislerle özenme anlamı taşıyan bu kavram günlük hayatımızda örnek aldığımız insanların özelliklerini taşıma arzusu. Kıskançlıkla çok benzer bir kavramdır ancak kıskançlıkta olumsuz hisler vardır*". (G-07, K), "*İçinde haset barındırmayan, rekabet hissi barındırmayan güzele olan özlem, güzele olan istek anlamına geliyor*." (G-01, K).

Katılımcıların gıpta duygusuna yönelik ifadeleri incelendiğinde gıptanın kötü niyet, kıskançlık, haset gibi olumsuz duygulardan uzak, gıpta edilen kişinin çeşitli özelliklerini, davranışlarını veya imkanlarını arzulamak ve onlara özlem duymak şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Gıpta, "*Keşke ben de sahip olsam*" dileğinin iyicil duygularla tecrübe edilmesidir. Sosyal karşılaştırma neticesinde ortaya çıkan bu duyguda, karşılaştırma sürecinde ve sonrasında gıpta edilen kişiye karşı düşmanlığı imleyen agresif ve yıkıcı tepkiler söz konusu değildir. Batı literatüründe de gıpta, içinde düşmanlık barındırmayan, kötü niyetten yoksun, hayranlığa benzeyen (Powell vd., 2008, 161; Smith, 1991, 93-96; Smith - Kim, 2007, 47; Lange - Crusius, 2015a, 285) ve sempatiye yol açan (Feather vd., 2013, 581) bir duygu olarak tasvir edilmektedir. Protasi (2016, 13) gıptanın, iyiye odaklanmanın ve iyiyi elde edebileceğine inanmanın bir sonucu olarak ortaya çıktığını ifade eder. Gıpta edilen kimse, bir rakip olmaktan ziyade saygı duyulan, örnek alınan bir modeldir. Gıpta eden kişi, gıpta ettiği kişinin sahip olduklarını kaybetmesiyle ilgilenmez veya o kaygıyı taşımaz. O, sadece arzuladığı şeyi elde etmek için bir motivasyona sahiptir.

Gıptada düşmanca duyguların olmayışı, bu duyguyu hem hissedilen deneyim hem de sonuçları açısından gıptanın karşıtı olarak nitelendirilen hasetten farklı kılmaktadır (Smith - Kim, 2007, 47). Gıpta "Keşke senin gibi olsaydım" ya da "senin sahip oldukların bende olsaydı" (Neu, 1980, 439) arzularının, diğerine yönelik kötü niyet ve düşüncelerden arınmış bir şekilde hissedilmesidir. Bu bilişsel ve duygusal tavır, gıptanın aslî unsurunu oluşturmaktadır. Gıpta, yapıcı ve gıpta edilen diğer kişi ile ilişkiyi olumlayan bir duygudur. Bu duyguda diğer bireye karşı bir düşmanlık algısı üretilmez. Onu pasifleştirmeyi, etkisiz hale getirmeyi veya tasfiye etmeyi amaçlayan yöntemler benimsenmez.

4.2.1.2. Gıptanın İlişkili Olduğu Duygular



Şekil 2: Gıptanın İlişkili Olduğu Duygular (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli)

Gıptanın ilişkili olduğu duyguları gösteren Şekil 2'ye bakıldığında, elde edilen bulguların toplamda 31 defa kodlandığı ve gıptanın büyük ölçüde başka pozitif duygularla ilişki içinde olduğu görülmektedir. Bu ilişki ağı bazı katılımcılar tarafından şöyle ifade edilmiştir: "*Takdir etme, paylaşma duygusu, empati. Çünkü kendini de orada hayal ediyorsun." (G-06, K), "Beğenme duygusu, sevgi" (G-08, E), "Özenmek, takdir etmek, sevinç, o kişi adına sevinmek." (G- 05, E). "Özlemek, sevmek, olmak isteyip de olamadığın şeylere duyulan özlem. Sevgiyle alakalı olabilir. Çünkü insan sevdiği beğendiği şeylere gıpta duyar. Arzu, yoğun bir istek*." (G- 01, K). (G- 07, E), "Kendini ispatlama duygusu ile ilgisi olduğunu düşünüyorum. Ben de o beğendiğim kişi gibi olabilirim diyerek kendini ispatlamaya çalışmak." (G- 04, E). Diğer yandan gıpta, pozitif duygulara nazaran az sayıda olmakla birlikte kıskançlık/haset ve kısmen aşağılık duygusu ile de ilişkilendirilmiştir. "*Bence kıskançlık duygusu ile çok ilişkili aslında." (G-02, K), "Haset, kıskançlık duygusu ile zıt yönlü bir ilişkisi vardır. Aynı yönde ise beğenme duygusuyla."*

Genel olarak katılımcıların gıptayı olumlu çağrışımlarla yüklü duygularla ilişkilendirdikleri görülmektedir. Çünkü gıpta, Şekil 1'de de görüldüğü üzere, olumlu hislerin güçlü ve etkin olduğu iyi/güzel bir duygu olarak tarif edilmektedir. Literatüre baktığımızda gıptanın, imrenme (Hacker, 2018, 229), hayranlık ve özlem (Smith - Kim, 2007, 49; Belk, 2011, 125; Parrott, 1991, 13-14; Parrott - Smith, 1993, 911), övgü ve empati (Quintanilla - Jensen de López, 2013, 79) duygularıyla yakın ilişkili olduğu görülmektedir. Özellikle gıpta ile eş anlamlı olarak kullanılan imrenme/öykünme, kilit bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır. Schoeck (1969, 21) imrenmeyi, çıkarcılık (self-seeking), kindarlık ve nefret duygularından yoksun bir şekilde başkasının yaptığını yapmak için uğraşma ve çabalama olarak tanımlamakta; imrenilen kişinin, bir rakip olarak algılansa bile düşman olarak görülmediğini ifade etmektedir. Bu tanım incelendiğinde, gıptanın semantik açıdan imrenme ile ne kadar yakın bir duygu olduğu açıkça görülmektedir.

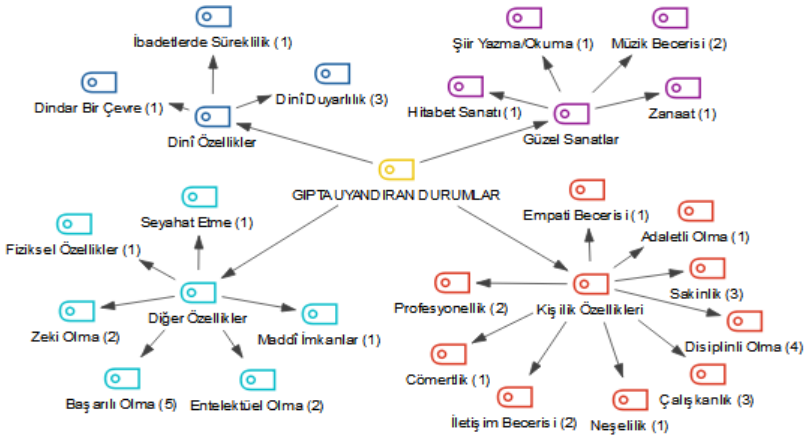
Gıpta ile yakından ilişkili bir diğer duygu olarak hayranlık karşımıza çıkmaktadır. Model alma ve taklit etme eğilimi ile ilintili olan hayranlık, sadece onaylamak veya beğenmekle sınırlı kalmayan dinamik bir duygudur (Zagzebski, 2015, 205). Hayranlık da gıpta gibi sosyal karşılaştırma sonucunda meydana gelmektedir. Ancak bu karşılaştırma, büyük oranda kişiye acı çektirmeden ve benlik saygısını düşürmeden gerçekleşmektedir (Miceli - Castelfranchi, 2007, 471). Çeşitli araştırma bulguları da bu görüşü doğrular niteliktedir. Nitekim Algoe-Haidth (2009, 115-125) tarafından yapılan bir dizi araştırma sonucunda, hayranlık ile kişisel gelişim arasında pozitif yönlü bir ilişki tespit edilmiştir. Hayranlığın yüksek enerji duygularıyla karakterize edildiği ve hedefe ulaşmak için kişiyi daha çok çalışmaya sevk eden bir duygu olduğu görülmüştür. Schindler ve arkadaşlarının (2015, 2-6) birlikte yürüttükleri araştırmada da hayranlığın, hayran olunan kişiyle ilişki kurma ve taklit etme eğilimi ile bireyin performansını iyileştirme arzusuna

yol açtığı gözlenmiştir. Hayranlığın öykünme yoluyla benlik genişlemesine (self-expansion) vesile olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında hayranlığın, motive edici bir yönünün olmadığını ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur. van de Ven ve arkadaşları (2011b, 786) tarafından gerçekleştirilen bir çalışma sonucunda, gıpta duygusunun, bireylerin kendilerini geliştirmek için motive edici bir değer olarak ortaya çıktığı ancak hayranlığın herhangi bir etkisinin bulunmadığı saptanmıştır. Protasi (2016, 14) de gıptayı, algılanan bir dezavantaja karşı, hayranlıktan daha etkili ve uygun bir tepki olarak değerlendirme eğilimindedir. Çünkü hayranlığın güzel bir duygu olduğunu doğrulamakla birlikte, gıptadan farklı olarak, üstün konumda algılanan kişiyle aradaki farkı kapatmak için bireyi motive edici bir etkisinin olmadığını düşünmektedir.

Diğer yandan gıpta, aşağılık hisleri ile haset/kıskançlık duyguları ile ilişkili bir duygu olarak da ifade edilmiştir. Ancak katılımcıların gıptayı, haset ve kıskançlıkla ilişkilendirmelerini, bu iki duyguyu gıptada yerleşik bir öz olarak görmelerinden ziyade gıptanın karşıtı olarak dile getirdiklerini vurgulamak gerekir. Zira haset, "keşke (sen değil de) ben sahip olsaydım" ya da "keşke sende olmasaydı" gibi kıskanç düşünceleri yansıtırken, gıpta "başarın harika, sana gıpta ediyorum" gibi hayranlık ve iyi niyet hislerini yansıtmaktadır (Bedeian, 1995, 51). Aynı zamanda gıpta duygusunun acı verici ve sinir bozucu deneyimler ile aşağılık duyguları üreten bir duygu olduğuna da işaret edilmektedir (Yang - Tang, 2021, 8). Belk (2011, 130) haset ve gıptayı metaforik olarak kanserli tümörlere benzetir. Buna göre bir tümörün iyi huylu olması büyük bir rahatlama sağlamakla birlikte bu, tümörün iyi bir şey olduğu anlamına gelmemektedir. Aynı şey gıpta duygusu için de geçerlidir. Gıpta her ne kadar ekonomik olarak büyüme, moda, maddî arayış vb. için önemli bir motivasyon olmakla birlikte bizatihi iyi bir şey değildir. Lange ve arkadaşları (2018, 605) da gıptanın makyavelist davranış stratejileri ile ilişkili olduğunu ortaya koyan bulgular elde etmişlerdir. Bu bulgulara rağmen gıpta deneyimine eşlik eden eksiklik ve aşağılık duyguları, uzun süreli duygusal bir durum değildir. Sonraki kısımlarda ifade edileceği gibi, gıpta yeni başlangıçların ve dönüşümlerin tetikleyicisi olabilmekte, bu da bireylerde iyimserlik ve umut duygularını daha güçlü hale getirmektedir.

4.2.2. Gıpta Nedenleri

4.2.2.1. Gıpta Uyandıran Durumlar



Şekil 3: Gıpta Uyandıran Durumlar (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli)

Şekil 3'te görüldüğü üzere, gıptaya yol açan durumlar, kişilik özellikleri, güzel sanatlar, diğer özellikler ve dinî özellikler olmak üzere 4 kategoride ele alınmıştır. Elde edilen bulgular toplamda 40 defa kodlanmıştır. Katılımcılarda en çok gıpta uyandıran durumlar arasında kişilik özellikleri ilk sırada yer almaktadır. Bu özellikler toplamda 18 defa kodlanmıştır. Katılımcıların ifadeleri şu şekildedir: "*Düzenli ve disiplinli oldukları için hedeflerinden şaşmayıp kararlı oldukları için gıpta ederim*." (G- 04, E), "*Bir kere en çok çalışkanlık, sistemli olmak, mesleğini önemsemek, ciddiye almak, mesleği uğruna fedakârlık yapmak. Çevresiyle iyi ilişkiler kurabilen. Bunu kötü duygularından arınarak yapanlar. Kötü duygularını bastırarak insanlarla saygı, nezaket çerçevesinde konuşabilen insanlara. Morali bozuk olsa da yüzü asık olmayan, fevri olmayan." (G- 06, E), "Kriz anlarını iyi yönetme, kıvrak zekâ, adaletli davranma, insanlara statü, yaş, konum ayırmaksızın insanca yaklaşma." (G-08, E). Bu ifadelerden olumlu kişilik özelliklerine sahip olmanın katılımcılar tarafından oldukça değerli görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu sonuç üzerinde çalıştığımız örneklem grubunun maddî zenginliklerden ziyade kişilik gücüne dayalı zenginliklere gıpta ettiğini göstermektedir. Bu da bize gıptanın varoluşsal düzlemde hasetten farklı olarak bireyin* üzerindeki pozitif etkisini açıklamaya dönük anlamlı bir veri sunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki örneklem grubumuzdaki bireyler çabalayarak elde edebileceklerine inandıkları insanî özelliklerine daha çok gıpta etmektedir.

Gıptaya yol açan ikinci kategori diğer özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Başarı, zekâ, bilgi, maddiyat gibi kaynaklar, gıptayı uyandıran durumlar olarak zikredilmiş ve toplamda 12 kez kodlanmıştır. Katılımcılar görüşleri şu şekilde dile getirmişlerdir: "*Benden daha zeki, daha başarılı olanlara gıpta ederim." (G- 05, E), "Mesela ben seyahat etmeyi severim. Seyahat eden birine gıpta ederim. Ekonomik kazancını ne güzel buralara harcıyor derim.", (G-07, E), "Azmedip başarmış kimselere çok gıpta ederim*." (G-01, K), "*Başarılı olan, başkalarına faydalı olan, başkalarına örnek olan insanlara gıpta ederim*." (G-03, K), "*Genellikle ilmî anlamda kendisini geliştirmiş yetkin insanlara gıpta ederim." (G-07, K). Özellikle bu kategoride başarı, katılımcılarda gıptaya en çok yol açan faktör olarak görülmektedir. Azim, gayret ve çabayla birlikte görece başarılı olmuş kimseler takdir edilmekte ve onlara gıpta duyulmaktadır.*

Gıptaya yol açan üçüncü kategori ise belli bir sanat dalında beceri sahibi olmayı kapsamaktadır. Toplamda 5 defa kodlanmıştır. "*Hitabeti güçlü, sesi güzel ve kendini iyi ifade eden, veciz sözler söyleyebilen insanların bu yönüne gıpta ederim." (G-01, E), "Güzel şiir yazan ve okuyan insanlara gıpta ederim. Ben gitar çalmaya çalışıyorum. Güzel gitar çalan insanlara, sanatçı ruhlu insanlara, beste yapanlara gıpta ederim. Keşke ben de yapabilsem diye." (G- 07, E), "El becerisi olan insanlara çok gıpta ediyorum. Benim hiç becerim yok. Etrafımda da pek çok arkadaşımda el işi becerisi olan var. Bu konuda eksik tarafımı görüyorum." (G-05, K). Şiir, müzik, el işleri gibi bazı sanat dallarında yetenekli olma, katılımcılarda estetik bir hazza yol açmakta ve katılımcıların bu dallarda yetenekli olan kimselere gıptayla bakmalarına yol açmaktadır.*

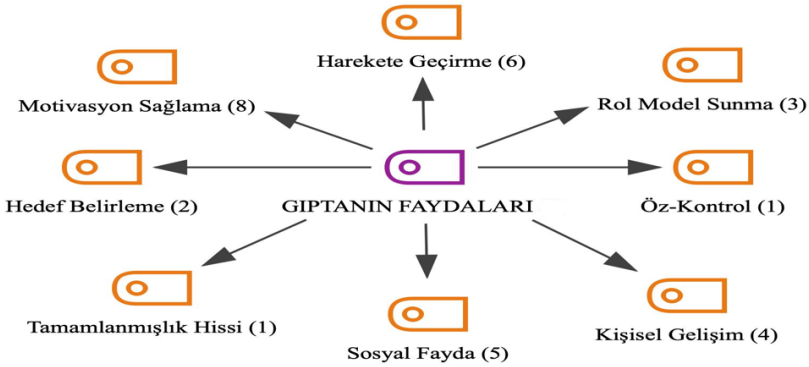
Son kategori olan dinî özellikler ise gıptaya yol açan bir diğer faktördür. Toplamda 5 defa kodlanmıştır. Katılımcılar özellikle dinî duyarlılığı olan kişilere hem gıpta etmekte hem de saygı duymaktadırlar. "*Dinî hassasiyetini derin olarak yaşayan, hayatını bu yönde şekillendirebilen, dinî kuralları nefsi arzularına tercih edebilen insanlara gıpta ederim. Çünkü böyle bir yaşantıya sahip olmak isterim*." (G-07, K). "*Ben küçüklüğümden beri çok dindar bir çevrede yetişmediğim için küçüklüğünden beri dindar bir ortamda yetişen ve dinini çocukluğundan beri güzel yaşayan insanlara çok gıpta etmişimdir*." (G-02, K).

Belirli bir zaman - mekan algısıyla sınırlı, basit ve tekdüze bir duygu olmayan gıpta, birbirinden farklı ve çeşitli alanlarda ortaya çıkmaktadır. Araştırmamızda çeşitli kişilik özellikleri ile diğer özelliklerin gıpta üretmede daha çok belirleyici bir rol oynadığını görmekteyiz. Bununla birlikte araştırmamızın bu kısmında dikkatimizi çeken bir konuya işaret etmek istiyoruz. Daha önce ifade edildiği gibi, haset ve gıpta en yalın haliyle başkasında olan bir şeyin elde edilmesine yönelik bir arzudur. Konu ile ilgili Batı'da yapılan çalışmalarda haset kaynaklarının daha çok maddî zenginlik, fiziksel çekicilik, akademik başarı, popülerlik ve şöhret alanları etrafında toplandığı görülmektedir (Salovey - Rodin, 1991; 401-408; Greenier,

2021; 1225; Hill vd., 2011; 659; Teigen, 1997, 319-321). Halbuki araştırmamızda gıptaya yol açan kaynakların hasede yol açan kaynaklardan farklılaştığı görülmüştür. Çünkü hasedin aksine gıptanın tabiatındaki iyicil duyguların varlığı, ahlakî ve bireysel zenginleşmeye ve derinleşmeye daha çok imkân tanımaktadır.

4.2.3. Gıptanın Günlük Hayattaki Rolü

4.2.3.1. Gıptanın Faydaları



Şekil 4: Gıptanın Faydaları (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli)

Gıptanın faydalı olduğu alanları gösteren Şekil 4'e bakıldığında, gıptanın 8 kod altında ele alındığı görülmektedir. Motivasyon sağlama, harekete geçirme, sosyal fayda ve kişisel gelişim alanları daha fazla kodlanmıştır. Katılımcılar, gıptanın dinamik bir süreç olmasının yanı sıra etkileyen ve değiştiren gücüne vurgu yapmışlardır: "*Motive ediyor en başta. Sonuçta karşıdaki de insan ve elde etmek istediğin şeyi o yapabildiyse, onun şartlarında sen de farklı olmazsın. Sen de yapabilirsin. Başarabileceğin inancını veriyor. Harekete geçirme enerjisi oluyor*." (G-06, K), "*Çünkü pozitif bir duygudur. Kendi bireysel gelişimin için, mesela, o şeyi birinin başarmış olması o işin yapılabildiğini gösteriyor. Bu da senin için iç motivasyon kaynağı olabilir*." (G- 05, E), "*İnsanın kişisel gelişimine katkıda bulunur. Başarmak istiyorsan ve örneğin varsa ona ulaşmak daha kolay olur. Toplum için faydalıdır. Topluma faydalı insanların artmasını sağlar. İyiliğin, başarının yayılmasına vesile olur*." (G-03, K), "*Bir kere insanı canlı tutar. İnsanın kendi uğraşısı olmadan insana bir amaç verir gıpta. Hiç çaba sarf etmeden, ilham alarak bende öyle olabilirim, ben de bunları yapabilirim diye düşünebilir ve kendini canlı tutar. İnsanı başarıya götürebilir. Harekete geçiricidir*." (G-06, E).

Bazı katılımcılar gıpta-rol model ilişkisi üzerinden gıptanın işlevini ifade etmişlerdir. "*Gıptanın faydası ise beğendiğin rol modele evrilirsin zamanla. Nasıl ki çocuk ailede yetişirken anne babayı örnek alıyorsa çevredeki insanlarla da hayat böyle devam ediyor. Gıpta ettiğin özelliği simüle etmeye çalışıyorsun. Gözlemliyorsun ve uygulamaya çalışıyorsun*." (G-08, E), "*Model aldığımız kişinin özelliklerine bürünmemize yardım eder.*" (G- 03, E). Bu ifadeler, gıptada olumlu sosyal karşılaştırma sürecinin yaşandığının bir göstergesidir. Bu olumlu karşılaştırma, örnek alınan kişiyle pozitif bir ilişki biçiminin kurulmasına imkân tanımaktadır.

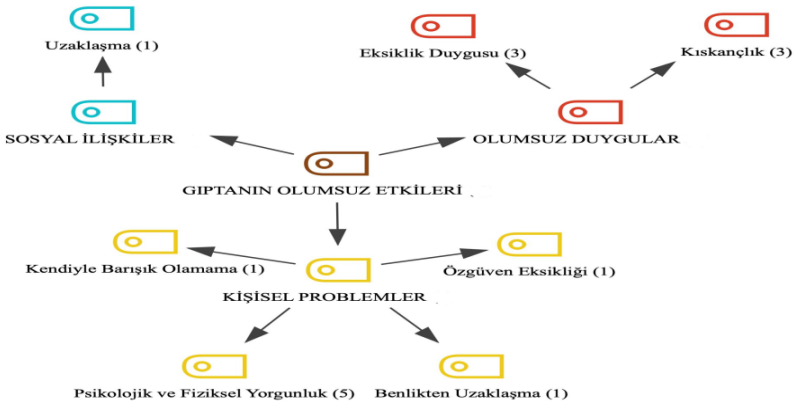
Bir katılımcı ise gıpta ile ilgili görüşlerini şöyle ifade etmiştir. "*Kişinin kendisinde eksik gördüğü şeylere gıpta ettiğini düşünüyorum. Dolayısıyla seni daha iyiye seni bütünlemeye, tamamlamaya götüren bir duygu olduğunu düşünüyorum. Kendindeki, kişiliğindeki, hayatındaki eksikliği gidermeye götüren bir çaba olarak düşünüyorum. Bu da güzel bir şey*." (G-01, K). Onun bu ifadesinden gıptanın bireyi tamamlanmaya ve bütünleşmeye sevk ettiği anlaşılmaktadır.

Genel olarak katılımcılar gıptayı iyileştirici, ateşleyici, olumlayıcı bir duygu olarak nitelendirmiş, eksik yanları telafi etmeye yarayan işlevsel bir duygu olarak görmüşlerdir. Gıpta duygusuyla ilgili araştırmalar incelendiğinde, gıptanın kişisel gelişime sağladığı katkılarla ilgili zengin bir teorik ve pratik alt yapının olduğu görülmektedir. Bu araştırmalarda gıptanın motive edici bir güç olduğuna dair destek sağlanmıştır ve gıpta ile haset arasındaki davranış kalıplarına ve paradoksal durumlara işaret edilmiştir. van de Ven (2016, 340) gıptayı tanımlarken, onun da haset gibi hoş olmayan ve sinir bozucu bir deneyim olduğuna işaret etmekte ve gıptanın olumlu sonuçlarının, aslında gıptanın bizatihi hoş bir duygu olmasından değil, gıpta neticesinde doğabilecek olan olumlu motivasyondan kaynaklandığını ifade etmektedir. Gıpta ve haset duygusu bazen kişinin kendisiyle diğeri arasındaki eşitsizliğin üstesinden gelme arzusu olması bakımından benzerlik göstermekle birlikte, bu arzunun farklı şekillerde gerçekleşmesiyle ayrışmaktadır (Neu, 1980, 440). Nitekim konuyla ilgili öncü iki çalışmada gıptanın, bireyin daha iyi bir konuma gelmesi için çaba harcaması yönünde, hasedin ise diğerini aşağıya çekme yönünde bir motivasyon sağladığı tespit edilmiştir (van de Ven vd., 2009, 421; van de Ven vd., 2011b, 786). Kwon ve arkadaşları (2017, 44) tarafından yürütülen araştırmada gıptanın doğasındaki kendini geliştirme motivasyonunun artan risk alma davranışı ile ilişkili olduğu görülmüştür. Çünkü gıpta edilen kişinin seviyesine gelebilmek için ortaya çıkan başarma arzusu, gıpta edeni hedefine ulaşmasına yardımcı olacak riskli seçeneğe yönlendirmektedir. Sterling ve arkadaşları (2016, 71) gıpta hisseden katılımcıların iş yerinde çalışma gayretlerinin artış gösterdiğini saptamıştır. Benzer şekilde Lange ve Crusius (2015a, 291) gıpta duygusunun daha yüksek hedef belirleme ve yüksek düzeyde performans ile pozitif ilişkili olduğunu tespit etmişlerdir. Gıpta duygusu, maraton koşucularının daha hızlı yarış performansı sergilemelerine yol açarken, haset duygusu, koşucuların yarış hedefinden kaçınmalarına neden olmuştur. Son olarak Yang ve Tang (2021, 8) tarafından yapılan

yakın tarihli bir araştırmada, gıpta duygusunun çaba gösterme eğilimi, haset duygusunun saldırganlık eğilimi üzerinde anlamlı bir etkisinin olduğu kanıtlanmıştır. Yerli literatürde ise Polat (2017, 40) tarafından 30 yetişkin bireyle yürütülen araştırma neticesinde katılımcıların büyük çoğunluğunun haset duygusunun günlük hayattaki olumsuz ve yıkıcı etkilerine, gıpta duygusunun pekiştirici ve yapıcı etkilerine vurgu yaptığı görülmüştür.

Gıpta duygusunun agresif nitelikli davranışlardan uzak, çaba, azim, kararlılık gibi duyguların hareket alanlarını genişlettiğini söylememiz mümkündür. Savunmacı ve reaktif değil, arındırıcı ve inşa edici bir duygu olan gıpta, bireyin yükselmesine ve gelişmesine izin vermektedir. Bireyin dinamik unsurlarını harekete geçirerek yeni bir atmosfer oluşturmakta içsel değişimlere yol açmaktadır. Yapıcı mekanizmaların çalışmaya devam etmesini sağlayarak, pozitif yönde düşünsel ve eylemsel hareketliliğe izin vermektedir. Olumsuz duyguları minimize ederek, bireyin kendisiyle ve diğeriyle ahenk ve uyum içinde bir yaşantı sürmesini kolaylaştırmaktadır. Fakat bunun her zaman böyle cereyan ettiği de söylenemez. Literatürde örneklerine rastlanmakla birlikte (Lange vd., 2018, 605) bu araştırmada da katılımcılar gıptanın faydalarının yanı sıra olumsuz etkilerinden bahsetmektedirler.

4.2.3.2.Gıptanın Olumsuz Etkileri



Şekil 5: Gıptanın Olumsuz Etkileri (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli)

Şekil 5'te görüldüğü üzere, gıptanın olumsuz etkileri kişisel problemler, olumsuz duygular ve sosyal ilişkiler olmak üzere 3 ana kategoride ele alınmıştır. Elde edilen bulgular toplamda 15 defa kodlanmıştır. Katılımcılar, gıptanın en çok psikolojik ve fiziksel yorgunluğa yol açabileceği potansiyeli üzerinde durmuşlardır. *"İnsanın neye gıpta ettiği de önemli. Çok parası var, çok kariyeri var diye, bende öyle olayım diye kendini gereksiz yere yorabilirsin. Gereksiz ya da hayatında çok*

eksik olmayan bir şeye gıpta edebiliyor insan." (G-05, K), "*Bazen insan asla ulaşamayacağı kişilere gıpta edebilir. Bu da olmayacak duaya âmin demek gibi bir durum. Boşa kürek çekmesine sebep olabilir bazen insanın*." (G-03, E). Kişinin hep daha fazlasını elde etmeye yönelik ısrarı iyi oluş halini zayıflatarak, yorgunluğa ve tükenmişliğe yol açabilir. Bu yüzden gelişmiş bir öz-farkındalık ve öz-bilinç düzeyi, gıptanın bu tür olumsuz etkilerine karşı bir çözüm olabilir.

Gıptanın olumsuz etkilerinden birisi de benlik algısının zayıflamasına neden olmasıdır. Olumsuz karşılaştırmalar yetersizlik ve aşağılık hisleriyle birlikte kendilik imgesinin zayıflamasına da yol açacaktır. İki katılımcı bu durumu şöyle dile getirmektedir: "*Kişinin kendisini sürekli kıyaslaması, kendini hep eksik görüp diğerlerini özenmesi, ya ben şöyle eksiğim, böyle eksiğim duygusuna düşebilirsin, birazcık da insanın kendisini de kendisi gibi kabul edebilmesi önemli.*" (G-05, K), "*Gıpta etmek faydalıdır ancak aşırıya kaçarsan kendi benliğinden uzaklaşabilirsin. Seni sen yapan özelliklerden uzaklaşmana sebep olabilir*." (G-01, E).

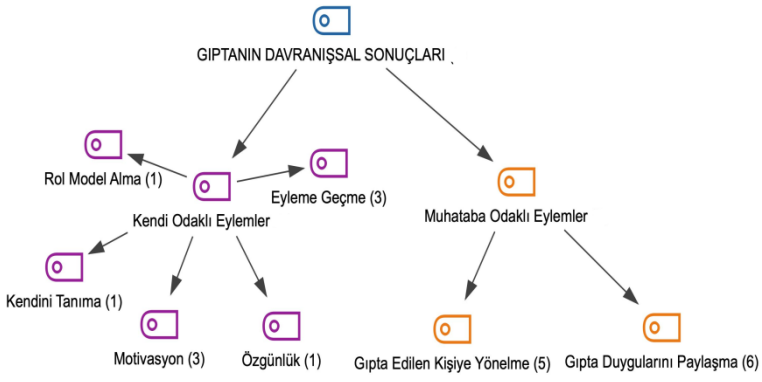
Gıptanın, kıskançlığa yol açma potansiyeli, katılımcıların üzerinde durduğu olumsuz olası etkilerden bir diğeridir. "*Gıpta etmek içinde iyiyi de kötüyü de barındırıyor. Gıpta ettiğimiz insanlara kıskançlık da besliyor olabiliriz. Fiili olarak karşı tarafa zarar vermiyorsak kıskançlık problem değil. Ancak Türk insanında ayağını kaydırma güdüsü var. Ben yıllar önce motor almıştım. Çalındı. Sizde olan başkasında yoksa zarar vermek isteyebilir." (G- 07, E). "Gıptanın olumsuz tarafı kıskançlıktır." (G- 08, E), "Gıpta, hasetliğe götürebilir." (G- 08, K). Aslında bu ifadelerde* kastedilen, gıptanın bizatihi kıskançlığa dönüşmesi değil bazı kişisel ve psikolojik eksiklikler neticesinde gıptanın, kıskançlığa evrilme tehlikesidir. Nitekim daha önce bahsi geçen Polat (2017, 39) tarafından yapılan çalışmada, gıpta duygusunu tetikleyen bir durum karşısında, katılımcıların yaklaşık %70'inin gıpta ve kıskançlık duyguları arasında gelgit yaşadıkları tespit edilmiştir.

Araştırmamızda elde ettiğimiz sonuçlar, gıpta duygusunun problem teşkil edebilecek alanlarını göstermektedir. Gıpta, canlanmaya ve çeşitli kazanımlara yol açmakla birlikte benlik saygısının azalmasına yol açabilmektedir. Benlik saygısının azalmasıyla da yetersizlik, eksiklik hatta suçluluk yaşayan birey, kişisel gelişimine yönelik pasif bir tutum veya direnç sergileyebilmektedir. Çünkü gıptayla birlikte başlayan öz sorgulama ve iç eleştirel süreç, içsel uyumu zedeleyerek psiko-sosyal düzeyde dalgalanmalara ve gerilimlere neden olabilmektedir. Shrand ve Levine (2013, 65)'e göre hem gıpta hem haset deneyimi, bireyleri hayal kırıklığına uğratmaktadır. Çünkü bu iki duygu eşit oranda yoğun ve olumsuzdur. Vrabel ve arkadaşlarının (2018, 102) birlikte yürüttükleri çalışma bu görüşü destekler niteliktedir. Bu çalışma sonucunda öz saygı düzeyi ile gıpta duygusu arasında negatif bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte tersi yönde sonuçlar ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur. Çırpan ve Özdoğru (2017, 582) those studies were limited to conceptualization and definition where studies of

measurement have been carried out only in recent years. In the literature search, when the scales developed in different languages have been examined, it was seen that the commonly used scales evaluate envy only with its malicious dimension and do not measure motivating and positive dimension of envy, which is referred to as 'gıpta' in Turkish. Benign and Malicious Envy Scale (BeMaS orijinal adı *BeMaS: Benign and Malicious Envy Scale* olan ölçeğin Türkçeye uyarlamasını yaptıkları çalışmada, gıpta ile benlik saygısı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkiye ulaşmamışlardır. Ergün Çalşimşek (2020, 64-73) tarafından 415 kişi üzerinde yapılan yüksek lisans çalışmasında ise katılımcıların gıpta ve öz saygı puanları arasında pozitif ve düşük düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir. Ona göre bu sonucun, öz saygı düzeyi yüksek olan bireylerin kendileriyle daha barışık olmalarından ve başkalarında olan olumlu özelliklere gıpta edip kişisel gelişimlerine yönelik eğilimlerinin öz saygısı düşük bireylere göre daha yüksek olmalarından kaynaklanması muhtemeldir.

Araştırmamızda gıpta duygusunda kastedilen olumsuz etkilerin, yoğun düzeyde öfke, kızgınlık, nefret gibi daha güçlü ve baskın duyguların varlığı ya da benlik yitimi, kalıcı aşağılık duygusu gibi daha ileri psikolojik problemler değil, denetimi ve iyileştirilmesi görece mümkün olan etkiler olduğunun altını çizmek gerekir. Zira gıpta duygusundaki sevgi ve sempatinin varlığı, yoğun düzeyde yaralayıcı deneyimlere izin vermemektedir. Aynı zamanda gıpta eden bireyin bu olumsuz duyguların farkında olması gıpta ve haset duygusunun ayırt edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Zira gıpta eden bireyin bu potansiyel olumsuzlukların işaretlerini benliğinde hissetmesinin ardından bu potansiyeli yapıcı yönde inşa etmeyi tercih ettiği gözlemlenmiştir.

4.2.3.3. Gıptanın Davranışsal Sonuçları



Şekil 6: Gıptanın Davranışsal Sonuçları (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli)

Şekil 6'da gıptanın davranışsal sonuçları, kendi odaklı eylemler ve muhataba odaklı eylemler olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır. Elde edilen bulgular toplamda 20 defa kodlanmıştır. Bu kategorilerden ilki kişinin kendisi için yaptığı eylemlerdir. Örneğin "*Önce kendimin bir analizini yaparım. Gıpta ettiğim kişi ile aramızdaki farkı tespit ederim. Bu fark benim kendimi geliştirmem için bana ivme kazandırır. Bunu doğru kullanabilirsem o kişiyi kendime rol model alırsam, onun özelliklerine bürünmek için bir çaba sarf ederim. Ben de bir motivasyon duygusu oluşacaktır*." (G- 03, E), "*Kıskançlık boyutuna getirmemeye çalışırım. Kendi orijinalimi bulmaya çalışırım. Yani gıpta ettiğim şahsiyet bunu yapmış. Birebir kopyalamak yerine kendime has bir davranış modeli oluşturmaya çalışırım*." (G-04, E) ifadeleri, katılımcıların, kendi kişisel gelişimlerine yönelik bilişsel ve eylemsel çabada bulunduklarını göstermektedir. Analiz ve değerlendirme, muhasebe ve yüzleşme süreçleriyle, birey kendi üzerindeki kontrolünü ve iradesini bir nevi yeniden ele almaktadır.

Kategorilerden ikincisi katılımcıların gıpta edilen kişiye yönelik sergiledikleri çeşitli eylemleri ihtiva etmektedir. "*Gıpta ettiğim şey bir kişinin sahip olduğu bir özellik ise veya bir organizasyondaki bir özellik ise eğer, o şeye aşırı fokuslanıyorum ben. O an dünyam tamamen onunla doluyor ve oradan bir şeyler kapmaya çalışıyorum. Mesela bu bir kişi olsun. Kendi iç sükûnuna erişmiş, çok gıpta ettiğim bir kişi olsun, o kişiyle bir araya geldiğimde o kişiyi gördüğümde, yani o kişiye yakın olduğumda onu çok fazla gözlemleyerek ondan alabileceğim maksimum şeyi almak istiyorum. Gıpta halinde iken alıcılarım çok fazla açık oluyor bunu hissediyorum*." (G- 01, K), "*Yanında olmaya çalışırım, vakit geçirmeye çalışırım. Nezaketli davranırım, saygı duyarım, bir şeyler öğrenmeye, almaya çalışırım kendisinden. Onu izlerim, belli etmeden." (G-06, E), "İçimden hediye almak gelir. Onu mutlu etmek isterim. Bir şeyler yapma isteği oluşuyor." (G- 06, K). "Olumlu hislerde olurum. Karşımdakini takdir eder ve gıpta ettiğimi ifade ederim. Eğer ulaşılması benim için kolay özelliklerse o özellikleri kazanmak için tavsiyeler isterim." (G-07, K)*. Bu kategorideki eylemler, gıpta duygusunun, bireyin arzu ettiği konuma ulaşmasında gerek bilişsel gerekse motivasyonel düzeyde onu yapıcı adımlar atmaya sevk ettiğini göstermektedir.

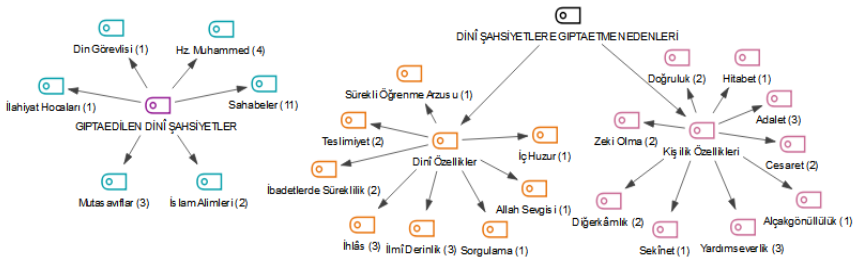
Katılımcıların gıpta ettikleri kişiyle bir bağ kurmaya ve onlarla sosyal etkileşim içinde olmaya çalıştıkları görülmüştür. Ayrıca katılımcıların sadece bu eylemlerle sınırlı kalmayıp gıpta duygularını açığa vurdukları, gıpta ettikleri kişilere karşı beğeni, takdir, hayranlık duygularını çekinmeksizin ifade ettikleri tespit edilmiştir. Bu durum, haset ve gıptanın dışavurumunda ortaya çıkan ayırıcı farklılıklardan biridir. Haset, toplumsal olarak onaylanmış bir duygu olmadığı için genellikle maskelenir (Hacker, 2018, 229), bu yüzden bireyler onu gizlemek için daha fazla çaba sarf ederler (Alicke - Zell, 2008, 77). Halbuki gıpta duyan bir kişi, duygularını bastırmadan veya reddetmeden bunu açıkça ifade edebilmektedir (Quintanilla - Jensen de López, 2013, 79). Diğer yandan haset eden kimselerin, başkalarının

niteliklerini takdir etme olasılıkları da düşüktür. Aksine onların bu niteliklere sahip olanları küçük görme veya bu kişilere karşı kötü niyet ve kin barındıran tipik ve nahoş tepkiler gösterme olasılıkları daha yüksektir (Smith - Kim, 2007, 59).

Buradan hareketle gıptanın, diğeriyle ilişkiyi olumlayan pozitif ilişki biçimine ve davranış kalıplarına zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Gıpta edilen kişiye yönelik önyargılı tanımlamalar, karalayıcı sıfatlar, kısır çekişmeler, genellemeler ve basitleştirmeler yerine, muhabbet ve samimiyet eksenli prososyal davranışlar ön plana çıkmaktadır. Anlama ve öğrenme eksenli çabalar, bozucu ve yıkıcı eksenli arayışların önüne geçmektedir. Gıpta, insan insana iletişime dayalı ilişki biçimlerini destekleyen bir forma sahip olmasının yanında diğerlerine yönelen dikkat ve ilgi, rekabetçi eğilimden uzak, ilham verici bir nitelik arz etmektedir.

4.2.4. Gıptanın Dinî /Manevî Katkısı

4.2.4.1. Gıpta Edilen Dinî Şahsiyetler ve Gıpta Etme Nedenleri



Şekil 7: Gıpta Edilen Dinî Şahsiyetler ve Onlara Gıpta Nedenleri (MAXQDA 22-hiyerarşik kod-alt kod modeli)

Şekil 7'de gıpta edilen dinî şahsiyetler gösterilmektedir. Elde edilen bulgular 21 defa kodlanmıştır. Katılımcıların bir kısmı gıpta ettikleri dinî şahsiyetlerin kim olduğunu, mülakat sorularında yer almamakla beraber, ifade etmeyi tercih etmiştir. Dinî şahsiyetlere gıpta etme nedenleri ise kişilik özellikleri ve din özellikler olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır. Bu kategorideki bulgular toplamda 31 defa kodlanmıştır. Katılımcıların en çok Hz. Muhammed'e ve sahabelere gıpta ettikleri tespit edilmiştir. "*Mesela Hz. Ömer'in adaletine, yoksulları gözetmesine gıpta ederim. Hz. Ali'nin cesaretine gıpta ederim. Hz. Ebu Bekir'in cömertliğine gıpta ederim*." (G-01, E), "*Hz. Osman. Galiba diğerkam olması. En çok öne çıkan. İnsanları kırmamak adına, mağdur olmuş. Dinin emri ve ahlakın gerektirdiği ölçüde nazik olmuşlar, ama diğer yandan da kendileri mağdur olmuşlar. Dünyalarından vazgeçmişler ama bu tavırlarından vazgeçmiyorlar.*" *(G-06, E),* "*Hz. Peygamber*

ve yakındakilere. Çünkü onların yaşadıkları daha samimi ve doğru. Dini direkt kaynağından öğreniyorlar. Daha samimi inanç ve yaşayış var. Bilgi kirliliği yok. Bizim daha çok çaba sarf etmemiz gerekiyor." (G-06, K). Dinî şahsiyet denildiğinde akla çoğunlukla Hz. Peygamberin ve ashabının gelmesi doğal karşılanmalıdır. Çünkü onların iyinin, doğrunun ve güzelin taşıyıcısı olarak görülmeleri, inanç ve eylem bütünlüğüne sahip olmaları, ahlakî değerleri taşıyor olmaları Müslümanların zihninde Peygamberin ve ashabının konum olarak yerini genişleten bir sonuç doğurmaktadır.

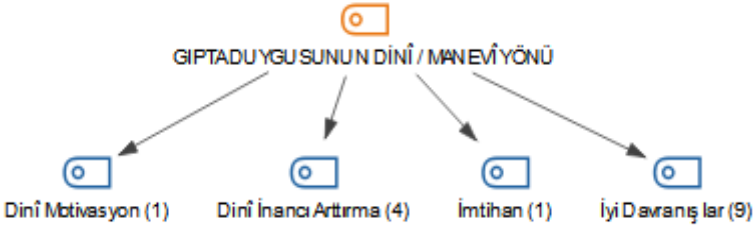
Mutasavvıf, alim, ilahiyatçı, din görevlileri de gıpta edilen diğer dinî şahsiyetler arasında yer almaktadır. Bir katılımcı bu durumu şöyle ifade etmektedir: "*Bursa'da Üftâde Hazretleri ve onun öğrencilerinden Aziz Mahmut Hüdai. Aziz Mahmut Hüdai hazretlerinin hocasını yanıltmayıp o tasavvufi eğitime teslim olması ve o tasavvufi eğitime çabuk uyum sağlamasına gıpta ediyorum. Hani böyle insanlar hayatta yüzyıllar önce sorunları çözmüşken biz hala neyi düşünüyoruz diye düşünüyorum. Adamlar sayfa sayfa kitaplar yazmışlar. Pek çok şey gözümüzün önünde biz göremiyoruz. Mevlânâ da gıpta ettiğim şahıslardan biridir. Cennet dedikleri birkaç köşk ile birkaç huri/ İsteyene ver onu/ Bana seni gerek seni diyen Yunus Emre sadece Allah sevgisi için ibadet eden bir dinî şahsiyet olarak benim en çok gıpta ettiğim kişilerden biridir. İnsanlık olarak o noktaya gelsek bütün çekincelerimiz yok olur ve daha cesur olurduk. Ve şu an aşmaya çalıştığımız pek çok engeli aşmış olurduk*." (G-04, E). Bir başka katılımcı ise yakınlarından bir din görevlisine duyduğu gıptayı şu sözlerle ifade etmiştir: "*Aile büyüklerimizden eşimin dedesi kendisi emekli din görevlisidir. Ona gerçekten gıpta ediyorum. Olaylara bakış açısındaki yaklaşımına gıpta ediyorum. Bu yaklaşımındaki aklına, zekâsına mantıklı oluşuna gıpta ediyorum. Dindarlığına, dinî yönüne, sorunlara getirdiği çözümlere, her anlamda hayata bakış açısına gıpta ediyorum*." (G- 02, K). Katılımcıların ifadelerinden de anlaşıldığı üzere hayatta karşılaşılan sıkıntılarla baş etmede sahip oldukları maneviyat ve yüzyıllar öncesinden bıraktıkları hikmetli sözler ile günümüz insanına rehber olmaya devam eden Mevlânâ ve Yunus Emre gibi tasavvuf büyükleri de İslam peygamberi ve ashabından sonra en çok gıpta edilen dinî şahsiyetlerden olmuşlardır. Din görevlisi, ilahiyatçı gibi modern hayatta dini temsil eden meslek gruplarına mensup olup insanların güvenini kazanmış kişiler de gıpta edilen dinî şahsiyetler arasında yer almaktadır.

Herhangi bir dinî şahsiyet ismi vermemekle birlikte gıpta etme nedenlerini bazı katılımcılar şöyle ifade etmişlerdir. "*Sorgulamaları. Akılla bazı sonuçlara varmaları. İkna edici argümanlarla. Hem Kuranı anlayıp aynı zamanda doğayı anlamaya çalışan aynı zamanda felsefeyi anlamaya çalışan ve bunlarla bağlantı kurarak açıklama yapmaları bende gıpta uyandırıyor." (G-05, E)*, "*Klasik bir hoca değil. Çok aktivist. Kendisi tamamen mal-mülkten uzak. Hatta komünizme kayan bir yanı var. İslam da ihtiyaçtan fazlasını biriktirmek yasaktır. Sermaye biriktirmek yasaktır. O kişi arta kalanını birileriyle paylaşıyor. Kuytuda kalan in-*

sanlara yardım etmek çok önemli. Bu, yaptığımız kişisel ibadetlerden daha önemli diyor. Çok yardımsever ama klasik bir yardımsever değil. Kendi hayatından da çok fedakârlık yapıyor." (G-05, K).

Katılımcıların gıpta ettikleri dinî şahsiyetlerin genel olarak zihnî, ahlâkî ve dinî yeterliliklerine gıpta ettikleri görülmektedir. Gıpta edilen dinî şahsiyetlerin aklî muhakeme ve mülahazaları, ebedi mutluluğa erişmeyi gaye edinen davranışları, ahireti hiç unutmamaları ve ibadet ve ilme sarılmaları gıptayı arttıran nitelikler olarak görülmelidir. Allah ve insan ile kurdukları sağlıklı ilişki katılımcılarda onlara yönelik gıpta duygusunu arttırmaktadır. Dinî şahsiyetlerin entelektüel ve manevî olgunluklarıyla hayata müdahil olmaları, sevgi ve sempati alanları oluşturmaktadır. Onların kutsal olanı ve hayatı kavrayış biçimleri katılımcılarda gıpta uyandıran güçlü bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira insan doğası, aşkın bir varlığa ve manevi temelli bir yaşantıya ihtiyaç duymaktadır. Dinî şahsiyetlerin ise insan ile aşkın varlık arasındaki asli bağı sürdürme çabaları, aşkın varlıkla olan çift yönlü ve dinamik ilişkileri, onlara yönelik imrenme ve hayranlığı arttırmaktadır.

4.2.4.2. Gıpta Duygusunun Dinî/Manevî Yönü



Şekil 8: Gıpta Duygusunun Dinî/Manevî Yönü (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli)

Gıpta duygusunun dinî/manevî yönünü gösteren Şekil 8 iyi davranışlar, dinî inancı arttırma, imtihan ve dinî motivasyon olmak üzere dört kategoriden oluşmaktadır. Elde edilen bulgular toplamda 15 defa kodlanmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğu gıpta duygusunun dinî/manevî bir yönü olduğunu ve Allah katında değerli bir duygu olduğunu dile getirmişlerdir. Sadece 3 katılımcı gıptayı nötr bir duygu olarak değerlendirmiş, diğer duygular gibi klasik bir duygu olduğunu ifade etmiştir. Gıptaya dinî/manevî anlam yükleyen katılımcılar bu duygunun olumsuz davranışları devre dışı bırakan iyiye ve doğruya yönlendiren motivasyonel bir öz taşıdığını düşünmektedirler. Katılımcılardan üçünün görüşleri şu şekildedir: "*Dinî bir yönü vardır. Allah'ın hoşnutluğunu kazandığımı düşünürüm. Gıpta etmek seni*

iyi ameller işlemeye yönlendirdiği için Allah katında değerlidir. Özellikle de bu depresyon çağında. İnsanların depresyona girmek için bahaneler ürettiği bu çağda birisinin bir başkasına gıpta ederek hayatını bir düzene sokması Allah katında değerlidir." (G- 04, E), "*Dinî bir yönü var. İlim ve ibadet alanında olması gerekli diye biliyorum. Eğer kişiyi helal dairesinde iyiye, doğruya, sevk ettiriyorsa ve de haset devreye girmiyorsa, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya vesile olabilir.*" (G- 08, K). "*Çok bilmiyorum ama güzel bakmak diye tabir var bizde. Baktığınız şeyde güzelliği görebilirseniz mükafatı vardır. Eğer gıptayı, haset ve kıskançlığın tersi olarak ele alırsak. Haset ve kıskançlık nasıl yaratıcının hoşuna gitmeyecekse, hüsn-ü zanla bakmak yaratıcının hoşuna gidecektir."* (G-07, E). Gıpta, bireyi iyi yönde güdüleyen bir duygudur. Bu güdü, iyi yöndeki eylemlerin üretilmesine yönelik kanalları zenginleştirerek, kötücül eylemlerin aktif hale gelmesine mâni olmaktadır. Katılımcıların bazısı dinî şahsiyetlere gıpta ettiklerinde bununla Allah'ın rızasını kazanacaklarını düşünmektedirler.

Gıptanın dinî/manevî yönünü ihtiva eden diğer boyutlar ise katılımcılar tarafından imtihan, kuvvetli bir dinî inanç ve dinî motivasyon olarak ifade edilmiştir. Katılımcılardan bazıları bu boyutları şöyle açıklamışlardır: "*Gıptaya dinî açıdan bakarsak gıpta kişi için bir sınamadır. Acaba o insana sen temiz duygularla mı bakıyorsun yoksa şeytanî duygularla mı yaklaşıyorsun. Onun bir sınamasıdır gıpta.*" (G-02, E). "*Peygamber Efendimiz: 'Mü'min imrenir ama haset etmez.' buyurmuştur." Haset, kıskançlık olduğu için zemmedilmiş kötü bir duygu. Ama böyle örnek şahsiyetlere benzeme duygusu bence dinin ta kendisidir.*" (G-03, E), "*Tabi ki de dinî bir yönü vardır. İnsanın nefsini terbiye etmesini sağlar. Mesela çoğu insan bir başkasını beğendiğini söyleyemez o kişinin yüzüne karşı. Gıpta ettiğin kişiye bunu söylemek insan nefsine ağır gelen bir şeydir. Bunu yapabilirse bu onun manevî olarak olgunlaşmasına vesile olur*." (G-02, K). "*Kesinlikle dinî bir yönü olduğunu düşünüyorum. Ben çabalamış zorlukların üstesinden gelmiş ve başarmış birisini gördüğümde Allah'ım sen nelere Kâdirsin diyerek hayran oluyorum. Bu benim imanımın bir kat daha artmasına vesile oluyor. Ben gıpta edilecek bir şahsiyetle karşılaştığımda onu Allah'tan bana gelen bir işaret olarak değerlendiririm. Kendi kendime hadi toparlan bak Rabbimin izni ve yardımıyla insanlar neler başarıyor. Sen de yapabilirsin. Allah'ın merhameti çok geniştir. Ona veren Rabbim sana da verir. Bunaldığım zamanlarda bende gıpta uyandıran biri ile karşılaştığımda o bana Hızır gibi gelir. Kendimi toparlarım. Daha çok motive olurum*." (G- 03, K). Bu dinî/manevî boyutlar gıptaya bağlı olarak değişen bir durum olarak yorumlanmış, dinî nitelikli sonuçların olumlu bir şekilde ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Tüm bu görüşlerden hareketle, gıptanın bir yönüyle maddî bir yönüyle manevî gelişime destek veren hem dinî hem de dünyevî hayat alanının zenginleşmesini sağlayan bir duygu olduğu çıkarımı yapılabilir. Gıptanın, ilahî takdirle barışık olmayı sağlayan bir motivasyon içermesi, gıptanın manevî boyutunu zenginleş-

tirmektedir. Gıpta eden kimsenin, Allah'ın taksimine, takdirine ve iradesine rıza göstermesi, diğerine yönelik agresif nitelikli tepkisel eylemlerde bulunmayı zorlaştırmaktadır. Diğer yandan gıpta edilen kişiye yönelik değer ve ahlak eksenli tutum ve davranışların sergilenmesi manevî bir atmosfer oluşturmakta, bu da dinî bilinç ve canlanmaya katkı sağlamaktadır.

Diğer yandan katılımcılar, gıptanın türünün ve niteliğinin önemine de vurgu yapmışlardır. "*Neye gıpta ettiğine göre değişir. Güzel şeylere gıpta ediyorsan Allah da ondan razı olur. Güzel olmayan bir şeye gıpta edersen tabi ki de Allah bundan razı olmaz*." (G-04, K), "*Bu, gıpta edilen özelliğe göre değişir. Kişi Allah yolunda, O'nun rızası çerçevesinde olan fiillere gıpta ediyor ve bu özellikler için çaba gösteriyorsa Allah katında değerlidir*." (G-07, K). Bu durum, Beyhakî (2015, 6/446)'nin eserinde şöyle geçmektedir: "*Zünnûn der ki: Üç şey hasedin zıttı olan gıpta etmenin göstergelerindendir. Bunlardan biri hayırlı olan kişilere gıpta etmek ve onlar gibi amellerde bulunmak için çaba göstermektir."* Katılımcıların ifade ettikleri nitelikte olan gıptanın, Allah'ın hoşnutluğunu ve sevgisini kazanmaya yardımcı olacağı öngörülmektedir. İslam ahlakında da gıptanın dine, dinî değerlere ve ahirete yönelik olanı teşvik edilmiş, inananların bu yönde çabalaması istenmiştir (Özafşar vd., 2014, 572).

SONUÇ VE ÖNERİLER

Gıptayı ve gıpta duygunun bireyin hayatındaki rolünü ele aldığımız bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Gıpta, özlem, özenme ve rol model alma gibi kavramlar ile ifade edilmiş sevgi, özlem, ümit, takdir, hayranlık gibi diğer olumlu duygularla da ilişkilendirilmiştir. Bu da gıptanın, bireyler tarafından hasetten farklı, olumlu bir duygu olarak görüldüğünü göstermektedir.

Gıpta duygusunun bireyin belirlediği hedeflere ulaşıp başarılı olmasında etkili bir duygu olduğu tespit edilmiştir. Gıpta, bireye öz değerlendirme yapma imkânı sağlamakta, gelişim sürecine aracılık etmektedir. Bununla birlikte gıpta duygusunun bazı olumsuz hisleri ortaya çıkardığı görülmüşse de bu olumsuz duyguların gıpta edilen kimseye karşı duyulan sevgi, hayranlık, takdir gibi olumlu hislerin önüne geçecek derecede tecrübe edilmediği gözlemlenmiştir.

Katılımcıların en çok Hz. Peygamber'e ve sahabelere gıpta ettikleri gözlemlenmiştir. Onların dinî ve ilmî yetkinliklerini ahlakî ve manevî olgunluk ile harmanlayarak bunu eylemlerine, düşüncelerine ve hayat tarzlarına mal etmiş olmaları başlıca gıpta sebebi olarak yer almıştır. Zaten çalışmamızda da katılımcıların en çok olumlu kişilik özelliklerine sahip kişilere gıpta ettiği bulunmuştur. Bu bulgu, modern hayatta olumlu kişilik özelliklerinin hâlâ önemli bir zenginlik olarak gö-

rüldüğünü göstermektedir. Diğer yandan gıpta duygusuna katılımcılar tarafından dinî/manevî bir değer yüklendiği görülmüştür. Gıptanın iyi davranışları teşvik etmesi, birey üzerinde Allah katında değerli olan eylemleri yapmaya dönük güçlü bir motivasyon sağlaması, gıpta duygusunu dinî/manevî açıdan güçlü bir konuma yerleştirmektedir.

Bu sonuçlara baktığımızda gıpta duygusunun bireyin hem dinî hem dünyevî hayatında ulaşmak istediği hedeflerde başarılı olmasını sağlayan bir duygu olduğunu görmekteyiz. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde en üst basamakta yer verdiği kendini gerçekleştirme kavramı da hem maddî hem de manevî açıdan bireyin tatmin olduğu bir seviyeyi göstermektedir. Bu duygu tıpkı kendini gerçekleştirme kavramında olduğu gibi bireyin kendi içinde derinleşmesine ve günlük hayatta başarılı ve ruhen sağlıklı olmasına yardımcı olacak iyileştirici bir duygu olarak görülmüştür. Bu açıdan gıpta duygusunun bireyin hem maddî hem de manevî ihtiyacına cevap veren bir duygu olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu duygunun tespit edilmesi, farklı değişkenlerle olan ilişkisinin ortaya çıkarılması ve nasıl geliştirilebileceği sorusu üzerine yapılacak nitel ve nicel araştırmalar literatürde önemli bir boşluğu doldurmaya yönelik faydalı olacaktır.

Hasedin ruhsal rahatsızlıklara zemin hazırladığı göz önünde bulundurulursa bu yıkıcı duygunun neden olduğu duygusal ve davranışsal bozuklukların tedavisinde farklı tedavi yöntemlerinin özellikle manevî temelli yaklaşımların alan uzmanlarınca kullanılması danışman psikologların elini zenginleştirecektir. Bu araştırma sonuçları bize göstermiştir ki haset duygusu ile mücadelede gıptanın sağaltıcı gücünden faydalanmak bu tedavi yöntemlerinin başarıya ulaşmasında etkili olacaktır.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study): SSB(%35), Eİ(%35), İG(%30)

Veri Toplanması (Data Acquisition):SSB(%35), Eİ(%35), İG(%30)

Veri Analizi (Data Analysis): SSB(%35), Eİ(%35), İG(%30)

Makalenin Yazımı (Writing Up): SSB(%35), Eİ(%35), İG(%30)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision): SSB(%35), Eİ(%35), İG(%30)

KAYNAKÇA

Alase, Abayomi. "The Interpretative Phenomenological Analysis (IPA): A Guide to a Good Qualitative Research Approach". *International Journal of Education and Literacy Studies 5/2* (2017), 9-19. https://doi.org/10.7575/aiac.ijels.v.5n.2p.9.

Algoe, Sara B.-Haidt, Jonathan. "Witnessing Excellence in Action: The 'Other-Praising' Emotions of Elevation, Gratitude, and Admiration". *The Journal of Positive Psychology 4/2* (2009), 105-127. https://doi.org/doi:10.1080/17439760802650519.

Alicke, Mark D.-Zell, Ethan. "Social Comparison and Envy". *Envy: Theory and Research*. ed. Richard H. Smith. 73-93. Oxford University Press, 2008.

Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 4. Basım, 2004.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri.* 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1989.

Bedeian, Arthur G. "Workplace Envy". *Organizational Dynamics* 23/4 (1995), 49-63. https://doi.org/10.1016/0090-2616(95)90016-0.

Belk, Russell. "Benign Envy". *AMS Review* 1/3-4 (2011), 117-134. https://doi.org/10.1007/ s13162-011-0018-x.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Alî. *el-Câmi'li-Şuabi'l- Îmân*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayınları, 2015.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.* İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.

Cevziyye, İbn Kayyım. *Allah Sevgisi. çev.* İshak Emin Aktepe-Ahmet Akbaş. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2012.

Cevziyye, İbn Kayyım. *İbn Kayyim Tefsiri: Bedâi'u't-Tefsîr. çev.* Mehmet Ali Kara. thk. es-Seyyid Yüsrî Muhammed. 4 Cilt. İstanbul: Polen Yayınları, 2011.

Cohen-Charash, Yochi-Larson, Elliott C. "An Emotion Divided: Studying Envy Is Better Than Studying 'Benign' and 'Malicious' Envy". *Current Directions in Psychological Science* 26/2 (2017a), 174-183. https://doi.org/10.1177/0963721416683667

Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design Choosing Among Five Approaches.* Thousand Oaks: SAGE Publications, 2013.

Crusius, Jan vd. "Envy: An Adversarial Review and Comparison of Two Competing Views". *Emotion Review* 12/1 (Ocak 2020), 3-21. https://doi.org/10.1177/1754073919873131.

Crusius, Jan-Lange, Jens. "What Catches the Envious Eye? Attentional Biases Within Malicious and Benign Envy". *Journal of Experimental Social Psychology 55* (Kasım 2014), 1-11. https://doi.org/10.1016/j. jesp.2014.05.007.

Çırpan, Yasemin-Özdoğru, Asil Ali. "BeMaS Haset ve Gıpta Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması: Dilsel Eşdeğerlik, Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışması." *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 18/6 (2017), 577-585.

Erdem, Hüsameddin. "Gıpta". *TDV İslam Ansiklopedisi.* 44 C. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ergün Çalşimşek, S. Zeynep. *Dinî Tutum ve Öz Saygının Haset ve Gıptayla İlişkisi.* Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Feather, Norman T. vd. "Integrating Multiple Perspectives on Schadenfreude: The Role of Deservingness and Emotions". *Motivation and Emotion* 37/3 (2013), 574-585. https://doi.org/10.1007/ s11031-012-9331-4

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. , *İhyâ-i 'Ulûmi'd-Dîn.* çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 2019.

Glesne, Corrine. *Nitel Araştirmaya Giriş.* çev. Ali Ersoy-Pelin Yalçınoğlu. Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2013.

Greenier, Keegan D. "The Roles of Disliking, Deservingness, and Envy in Predicting Schadenfreude". *Psychological Reports* 124/3 (2021), 1220-1236. https://doi.org/10.1177/0033294120921358.

Hacker, P.M.S. *The Passions: A Study of Human Nature.* Oxford: Wiley/Blackwell, 2018.

Henniger, Nicole E-Harris, Christine R. "Can Negative Social Emotions Have Positive Consequences? An Examination of Embarrassment, Shame, Guilt, Jealousy, and Envy". *The Positive Side of Negative Emotions.* ed. W. Gerrod Parrott. 76-97. New York: Guilford Press, 2014.

Hill, Sarah E. vd. "The Cognitive Consequences of Envy: Attention, Memory, and Self- Regulatory Depletion". *Journal of Personality and Social Psychology* 101/4 (2011), 653-666. https://doi.org/10.1037/a0023904

İsfahânî, Ebu'l-Kâsım er-Râgıb. *Erdemli Yol.* çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4.B., 2019.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'ân.* çev. M. Beşir Eryarsoy. 20 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 2. Basım, 2001.
Kwon, Mijin vd. "Envy Takes You Further: The Influence of Benign Envy on Risk Taking". *Social Behavior and Personality: An International Journal* 45/1 (2017), 39-50. https://doi.org/10.2224/sbp.5977.
Lange, Jens vd. "Elucidating the Dark Side of Envy: Distinctive Links of Benign and Malicious Envy With Dark Personalities". *Personality and Social Psychology Bulletin* 44/4 (2018), 601-614. https://doi.org/10.1177/0146167217746340.
Lange, Jens-Crusius, Jan. "Dispositional Envy Revisited: Unraveling the Motivational Dynamics of Benign and Malicious Envy". *Personality and Social Psychology Bulletin* 41/2 (2015a), 284-294. https://doi.org/10.1177/0146167214564959.
Lin, Ruoyun-Utz, Sonja. "The Emotional Responses of Browsing Facebook: Happiness, Envy, and the Role of Tie Strength". *Computers in Human Behaviour 52* (Kasım 2015), 29-38. https://doi.org/10.1016/j.chb.2015.04.064.
Lockwood, Penelope-Kunda, Ziva. "Superstars and Me: Predicting the Impact of Role Models on the Self". *Journal of Personality and Social Psychology* 73/1 (1997), 91-103. https://doi.org/10.1037/0022-3514.73.1.91.
Massey, Douglas S. "A Brief History of Human Society: The Origin and Role of Emotion in Social Life". *American Sociological Review* 67 (Şubat 2002), 1-29.
Miceli, Maria-Castelfranchi, Cristiano. "The Envious Mind". *Cognition and Emotion* 21/3 (2007), 449-479. https://doi.org/10.1080/02699930600814735.
Muhâsibî, Haris b. Esed. *er-Riâye, Nefs Muhasebesinin Temelleri.* çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2011.
Neu, Jerume. "Jealous Thoughts". *Explaining Emotions.* ed. Amelié Oksenberg Rotry. 425-463. Berkeley CA: University of California Press, 1980.
Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri. *Riyâzü's-Sâlihîn.* çev. M. Yaşar Kandemir vd. 8 Cilt. İstanbul: Erkam, 2009.
Ouspensky, Peter D. *İnsanın Olası Dönüşüm Psikolojisi. çev.* Şule Özgezer. İstanbul: Hermes Yayınları, 2021.
Özafşar, Mehmet Emin vd. *Hadislerle İslam.* 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
Parrott, W. Gerrod. "The Emotional Experience of Envy and Jealousy". *The Psychology of Jealousy and Envy.* ed. Peter Salovey. 3-30. Guilford Press, 1991.
Parrott, W. Gerrod-Smith, Richard H. "Distinguishing the Experiences of Envy and Jealousy". *Journal of Personality and Social Psychology* 64/6 (1993), 906-920. https://doi.org/10.1037/0022-3514.64.6.906.
Passons, William R. *Gestalt Approaches in Counseling.* Newyork: Holt, Rinehart and Winston, 1975.
Polat, Yeliz B. "Haset, İmrenme ve Kıskançlık Duygu Durumlarının Ayrıştırılması". *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi 3/2* (01 Aralık 2017), 29-42.
Polkinghorne, Donald E. "Phenomenological Research Methods". *Existential-Phenomenological Perspectives in Psychology: Exploring the Breadth of Human Experience.* ed. Ronald S. Valle-Steen Halling. 41-60. New York, US: Plenum Press, 1989.
Powell, Caitlin A. J. vd. "Schadenfreude Caused by an Envied Person's Pain". *Envy: Theory and Research.* ed. Richard H. Smith. 148-164. New York: Oxford University Press, 2008.
Protasi, Sara. "Varieties of Envy". *Philosophical Psychology* 29/4 (2016), 535-549. https://doi.org//10.1080/09515089.2015.1115475.
Quintanilla, Laura-Jensen de López, Kristine. "The Niche of Envy: Conceptualization, Coping Strategies, and the Ontogenesis of Envy in Cultural Psychology". *Culture & Psychology* 19/1 (2013), 76-94. https://doi.org/10.1177/1354067X12464980.
Rawls, John. *A Theory of Justice.* Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
Salovey, Peter-Rodin, Judith. "Provoking Jealousy and Envy: Domain Relevance and Self-Esteem Threat". *Journal of Social and Clinical Psychology* 10/4 (1991), 395-413. https://doi.org/10.1521/jscp.1991.10.4.395.
Schindler, Ines vd. "Linking Admiration and Adoration to Self-Expansion: Different Ways to Enhance One's Potential". *Cognition and Emotion 29/2* (2015), 292-310. https://doi.org/10.1080/02699931.2014.903230.
Schoeck, Helmut. *Envy: A Theory of Social Behavior.* New York: Harcourt, Brace & World, 1969.

Shrand, Joseph-Leigh, Devine. *Outsmarting Anger: 7 Strategies for Defusing Our Most Dangerous Emotion.* San Francisco: Jossey-Bass, 2013.
Smith, Richard H. "Envy and the Sense of Injustice". *The Psychology of Jealousy and Envy.* ed. Peter Salovey. 79-99. Guilford Press, 1991.
Smith, Richard H.-Kim, Sung Hee. "Comprehending Envy". *Psychological Bulletin* 133/1 (2007), 46-64. https://doi.org/10.1037/0033-2909.133.1.46
Sterling, Cheristopher M. vd. "The Two Faces of Envy: Studying Benign and Malicious Envy in the Workplace". *Envy at Work And In Organizations: Research, Theory, and Applications.* ed. Richard H. Smith-Michelle K. Duffy. 57-84. Oxford University Press, 2016.
Şener, Abdülkâdir vd. (ed.). Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 5. Basım, 2016.
Şimşek-Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Seçkin yayıncılık, 11. Basım, 2018.
Teigen, Karl Halvor. "Luck, Envy and Gratitude: It Could Have Been Different". *Scandinavian Journal of Psychology 38/4* (1997), 313-323. https://doi.org/10.1111/1467-9450.00041.
Tuğrul, Ceylan. "Duygusal Zeka" *Klinik Psikiyatri 1* (1999), 12-20.
van de Ven, Niels. "Envy and Its Consequences: Why It Is Useful to Distinguish Between Benign and Malicious Envy." *Social and Personality Psychology Compass 10/6* (Haziran 2016), 337-349. https://doi.org/10.1111/spc3.12253.
van de Ven, Niels vd. "Appraisal Patterns of Envy and Related Emotions". *Motivation and Emotion 36/2* (2012), 195-204. https://doi.org/10.1007/s11031-011-9235-8.
van de Ven, Niels vd. "Leveling Up and Down: The Experience of Benign and Ealicious envy". *Emotion Review 9/3* (2009), 419-429. https://doi.org/10.1037/a0015669.
van de Ven, Niels vd. "Why Envy Outperforms Admiration". *Personality and Social Psychology Bulletin 37/6* (2011b). https://doi.org/10.1177/0146167211400421.
Vrabel, Jennifer K. vd. "Self-Esteem and Envy: Is State Self-Esteem Instability Associated with the Benign and Malicious Forms of Envy?" *Personality and Individual Differences 123* (01 Mart 2018), 100-104. https://doi.org/10.1016/j.paid.2017.11.001.
Yang-Tang, Rixin. "Validating the 'Two Faces' of Envy: The Effect of Self-Control". *Front. Psychol 12* (Ekim 2021). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.731451.
Yazçiçek, Ramazan. *Haset.* İstanbul: Ekin Yayınları, 2. Basım, 2014.
Yazır, E.M.Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili.* 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 1992.
Zagzebski, Linda. "Admiration and Admirable". *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary 89/1* (2015), 205-221.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 127-153

Tokat Şehir Merkezinde Yer Alan Camilerde Baldaken Planlı Şadırvanlar

Baldachin Planned Fountains in the Mosques Located in Tokat City Center

Dr. Öğr. Üyesi Yavuz SARI[1]

[1]Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tokat
· **yavuz.sari@gop.edu.tr** · ORCİD > 0000-0001-6847-2600

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 12 Mart/March 2024
Kabul Tarihi/Accepted: 06 Haziran/June 2024
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 127-153

Atıf/Cite as: Sarı, Y. "Tokat Şehir Merkezinde Yer Alan Camilerde Baldaken Planlı Şadırvanlar" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 127-153.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1451724

TOKAT ŞEHİR MERKEZİNDE YER ALAN CAMİLERDE BALDAKEN PLANLI ŞADIRVANLAR

ÖZ

Ruh ve beden temizliğini şart koşan İslamiyet'te su, aziz bir varlık olmuştur. Gerek kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerde gerekse Hz. Peygamberin hadislerinde bu konu ile ilgili önemli sözler mevcuttur. Suya büyük önem verilmiş olması topluma su sağlamanın en önemli hayır işlerinden biri olduğu düşüncesini doğurmuştur. Bu nedenle Türk-İslam mimarisinde çeşmeler, sebiller ve şadırvanlar her daim önemli olmuştur.

Hazırlamış olduğumuz bu çalışmada Tokat şehir merkezinde yer alan camilere ait baldaken planlı şadırvanlar ele alınmıştır. Yapılan saha incelemesinde söz konusu şadırvan örneklerine Hatuniye Camii, Ali Paşa Camii, Takyeciler Camii ve Alaca Mescit Camii'nde rastlanmıştır. Literatürde bu camileri konu edinen çok sayıda çalışma olmasına rağmen şadırvanlarına birkaç cümle dışında değinilmemiştir. Bu tespitten hareketle çalışmaya konu olan şadırvanları plan, mimari, süsleme ve malzeme-teknik özellikleri açısından ayrıntılı şekilde inceleyip, şadırvan mimarisi içerisindeki yerlerini belirlemek amacıyla çalışma kaleme alınmıştır.

Şadırvanlar, bünyesinde yer aldıkları camilere göre daha geç tarihlerde inşa edilmiş olmalarına rağmen sahip oldukları özelliklerle hem camilerle bütünlük sağlamışlar hem de inşa edildikleri dönemin sanat üsluplarını belli ölçüde yansıtmayı başarabilmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Su Mimarisi, Hazne, Fıskiye, Ahşap, Sütun.

❋❋❋

BALDACHIN PLANNED FOUNTAINS IN THE MOSQUES LOCATED IN TOKAT CITY CENTER

ABSTRACT

Water has become a sacred asset in Islam, which reguires cleansing the soul and body. Both in the werses of our holy book, the Holy Quran, and in the Probhet Muhammad. There are important words on this subjects in the hadiths of the probhet. The fact that water is given great importance has led to the idea that providing water to the society is one of the most iportant in Turkish-Islamic architecture.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1451724

In this study we have prepared, baldachin planned fountains belonging to mosgues located in Tokat city center are discused. During the field investigation, examples of fountains in question were found in Hatuniye Mosque, Ali Paşa Mosque, Takyeciler Mosque and Alaca Mescit Mosque. Although there are many studies in the literatüre about these mosques, their fountains have not been mentioned except for a few sentences. Based on this determination, the study was written in order to ezamine the fountains that are the subject of the study in detail in terms of plan, architecture, decoration and material-technical features and determine thair place within th fountain architecture.

Although the fountains were built at a later date than the mosques thay are located in, they both provided integrity with the mosques with their features and managed to reflect the artistic styles of the period in which they were built to a certain extent.

Keywords: Water Architecture, Reservoir, Fountain, Wood, Column.

❁❁❁

GİRİŞ

İslam'da susamış bir varlığın, özellikle de insanın bu ihtiyacını gidermek en büyük sevap sayılmıştır.[1] Suya büyük önem verilmiş olması topluma su sağlamanın en önemli hayır işlerinden biri olduğu düşüncesini doğurmuştur. Bu sebeple şadırvan, çeşme ve sebillerin Türk mimarisinde her zaman mühim bir yeri olmuştur. Kendine has mimari özellikleri bulunan şadırvanlar; imaret, han, hamam benzeri yapıların bir unsuru olmalarına rağmen müstakil olarak da inşa edilmişlerdir.[2]

Şadırvan terimi, "Farsça kökenli olup, "çok" anlamına gelen "şad" ve "akar" anlamına gelen "revan" kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmektedir."[3] Üstü çadır şeklinde bir dam veyahut bir ahşap kubbe ile örtülü yüksek bir mermer havuz olup içinde bir fıskiyeden veya bir lüleden akan sular toplanarak dış tarafına fırdolayı sıra ile takılmış musluklardan akar suretinde tarif olunan şadırvan için Sanat Ansiklopedisi'nde şu izahat da verilmiştir. *"Şadırvanların Türk mimarisinde mühim bir yeri vardır. Üslupları da ait olduğu caminin mimari üslubunda olur. Şadırvanların damları direkler veya sütunlar üzerine oturtulmuş olup ileriye taş-*

[1] Yılmaz Önge, *Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 19.

[2] R. Eser Gültekin, "Tarihi Kemeraltı Çarşısındaki 'Ali Paşa Meydanı ve Şadırvanı ÜZerine Görüşler'", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 14 (2010), 83

[3] Hüseyin Ulusoy - Erdem Köymen, "Şadırvan Mimarisinin Tarihsel Süreci Bağlamında Abdest Alma Mekânları Üzerine Bir Araştırma", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 55 (2022), 278.

kın saçakları olur. Muslukları önünde fırdolayı tahtadan sabit oturacak sıralar ve ayak koyacak taşlar vardır. Musluktan akan suyun sıçramaması için derince olarak yapılmış yalaklar olur. Bazı şadırvanlarda kuşların suyu kirletmemesi için hazne denilen yüksek havuzun üstü tel kafesle örülmüştür. Şadırvanlar genellikle dairesel veya çokgen olduğu gibi dördül veya mustatil olanları da vardır. Her ufak caminin bile behemehal bir şadırvanı bulunur." ifadesiyle mevcut bilgileri derlenmektedir.[4]

"Anadolu'da bilinen en eski şadırvan örneği Harran Ulu Camii'nde inşa edilen sekizgen planlı şadırvandır. Diyarbakır Ulu Camii'nde günümüzde yer alan şadırvan yerinde insan büyüklüğünde yuvarlak bir havuzun olduğu, XI. yüzyılda İranlı seyyah Nâsır-ı Hüsrev'in Sefernâme'sinde belirtilmiştir."[5]

Anadolu'da avluya sahip olmayan camilerde şadırvan harim kısmında yer alır. Niğde Alaaddin Camii (1223) ve Divriği Ulu Camii (1229) şadırvanı buna örnektir. Günümüzdeki şadırvan örneklerine benzeyen ortası fıskiyeli, havuzlu, musluklu abdest şadırvanları Beylikler dönemi yapılarında görülmektedir. Aydınoğlu Beyliği döneminde yapılan Hacı İsa Bey Camii şadırvanı (1375) ile Saruhan Beyliği döneminde inşa edilen Manisa Ulu Camii şadırvanı (1366) bu örnekler arasında yer alır.

Osmanlı dönemindeki ilk şadırvan örneği 1470 tarihli İstanbul Fatih Camii'nde görülmektedir. "Evliya Çelebi her ne kadar bu tesisten havuz olarak bahsetmekte ise de caminin vakfiyesinde "şadırvan-ı Hurşit-nişan" şeklindeki ifadeye göre şadırvan tabirinin 15. yüzyılın sonlarından itibaren bugünkü manasıyla kullanılmaya başlandığı kabul edilebilir. 1512 tarihli Konya Mevlâna Dergâhı şadırvanının, 1752 tarihli Kastamonu Nasrullah Camii şadırvanının kitabelerinde de "şadırvan" ismi geçmektedir."[6]

Şadırvanlar biçimlerine göre dört gruba ayrılmaktadır. Bunlar; bir havuzdan ibaret şadırvanlar, üst örtüsü havuz köşelerine yerleştirilmiş sütunlarla taşınan şadırvanlar, münferit tipteki şadırvanlar ve baldaken tarzı şadırvanlar olarak sıralanabilir. Bir havuzdan ibaret şadırvanların çoğunluğu süs elemanı olup poligonal planlıdır. Üst örtüsü havuz köşelerine yerleştirilmiş sütunlarla taşınan şadırvanlar, üstü kapalı bir havuzdan ibaret olup kenarlarında geniş saçaklar bulunur. Saçaklar abdest alanları yağmur ve güneşten korumaktadır. Osmanlı mimarisinde yaygın olarak gördüğümüz baldaken tarzındaki şadırvanlar ise "iki ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm kare plandan çokgen plana kadar çeşitlilik gösteren, ortadaki abdest alma kısmına örtü vazifesi gören baldaken kuruluştaki dış yapıdır.

[4] Yılmaz Önge, "Çeşme, Sebil ve Şadırvan", *Z Dergisi*, (2017), 198.

[5] Nuran Kara Pilehvarian - Selim Kılıçoğlu, "İslâm Mîmârîsinde Şadırvan", *Z Dergisi* 1/2 (ts.), 238

[6] Önge, *Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları*, 9.

Bu bölümün direk veya sütunlarla taşınan üst örtüsü içten düz veya kubbe, dıştan kubbe veya piramidal külah şeklinde olabilmektedir. Sütun ve direkleri kemerlerle birbirine bağlanan şadırvanlardan başka üst yapısının doğrudan taşıyıcı elemanların üzerine oturtulmuş şadırvanlarda vardır. İkinci bölüm baldaken kuruluşun ortasında abdest almak için kullanılan havuz kısmıdır."[7] "Hazne" adı verilen havuzlar taş ya da mermer malzeme ile inşa edilmiştir. Genellikle sekizgen olan havuzlar çokgen, silindirik veya dikdörtgen planlı olarak da inşa edilmektedir. Havuzlarda bulunan suyun kirlenmemesi için üzere metal şebeke veya tel kafesle örülmüştür. Havuz ortasında suyun akışıyla birlikte ses etkisi yaptığı birer fıskiye vardır. Havuz üzerinde yer alan musluklardan akan sular kullanıldıktan sonra zeminde bulunan kanallar vasıtasıyla tahliye edilir.[8] Musluklar genel olarak küçük tercih edilir. Bunun sebebi, su israfını ve abdest alanların üzerine su sıçramasını önlemektir. Her bir musluğunun karşısında insanların abdest alırken oturabileceği taş veya ahşap malzemeli birer oturak mevcuttur. Örtü sistemini taşıyan sütunların arasında iç alanı sınırlayan oturma sırası bulunur.[9]

Hazırlamış olduğumuz bu çalışmada Tokat şehir merkezinde yer alan camilere ait baldaken planlı şadırvanlar ele alınmıştır. Yapılan saha incelemesinde yalnızca dört caminin baldaken planlı şadırvana sahip olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu camiler Hatuniye Camii, Ali Paşa Camii, Takyeciler Camii ve Alaca Mescit Camii'dir. Yakın geçmişteki kaynakları incelediğimizde Behzat Camii'nin de baldaken planlı şadırvana sahip olduğunu görüyoruz. Ancak söz konusu şadırvanın yerine günümüzde yeni bir şadırvan inşa edilmiştir. Bahsi geçen camileri konu edinen birçok çalışma kaleme alınmıştır. Ancak bu çalışmalar incelediğinde camilerin önemli bir unsuru olan şadırvanlara sadece birkaç cümle ile değinildiği görülmektedir. Bu tespitlerden hareketle çalışmaya konu olan şadırvanları plan, mimari, süsleme, malzeme-teknik başlıkları altında ayrıntılı şekilde ele alıp, şadırvan mimarisi içerisindeki yerlerini belirlemek amacıyla çalışma kaleme alınmıştır.

1. ŞADIRVANLAR

1.1. Hatuniye Camii Şadırvanı

Medrese ve imaret yapılarından müteşekkil külliyenin bir parçası olan Hatuniye Camii, Tokat şehir merkezinin, Meydan Mahallesi'nde yer alır.[10] Taç kapısında bulunan kitabeye göre H.890 (1485) yılında Sultan II. Bayezid tarafından annesi Gülbahar Hatun adına inşa ettirilmiştir.

[7] Ali Kılcı, "Şadırvan", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 220-221

[8] Mustafa Bektaşoğlu, *Anadolu Şehrinin Su Yapıları* (Ankara: ASKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2013), 40.

[9] Kılcı, "Şadırvan", 38/220-221.

[10] Hamza Gündoğdu vd., *Tarihi Yaşatan İl Tokat* (Ankara, 2006), 53.

Ters "T" planlı caminin kuzeyinde beş gözlü son cemaat yeri, doğusunda ve batısında ise birer kapı ile harime bağlanan kare planlı ve kubbeli birer tabhane yer alır. Kare planlı ibadet mekanı pandantif geçişli kubbe ile örtülüdür. Yapının minaresi batı yöndeki tabhane odasına bitişik olarak yerleştirilmiştir. Özgün olmayan[11] şadırvan ise yapının kuzeyindeki avlunun ortasındadır.

Şekil 1. Hatuniye Camii Şadırvanı Genel Görünüm

Caminin giriş eksini üzerindeki şadırvanın kitabesi su haznesinde yer alır. Altı satırlık kitabede;

"Amele Muhammed/Mehmed

Geliniz nûş ediniz ab-ı hayat

Hüzn-ü nazar kevser-i ab-ı itimad

Abdest alsun perehya ile ibâd

Hayır havleha ne gelirsen hasenat

Sene 1331" yazar.[12] Kitabeden de anlaşılacağı üzere şadırvan H. 1331/M. 1913 tarihinde Muhammed/Mehmed isimli bir kişi tarafından yaptırılmıştır.

[11] Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Meydan Camii", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2004, 29/499.

[12] Özlem Kaşıkeman, *Tokat İli ve Niksar İlçesi Çeşme İle Şadırvanları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 197.

Şekil 2. Hatuniye Camii Şadırvanı Kitabe

Baldaken tarzındaki şadırvan camiye yaklaşık 11-12 m uzaklıktadır. İki bölümden meydana gelen şadırvanın ilk bölümü sekiz ahşap sütunun oluşturduğu sekizgen formdan oluşur. Her bir köşesi 3,51 m uzunluğundaki sekizgeni oluşturan dikdörtgen formlu sütunlar 20x14 cm çapındadır. Söz konusu sütunlar ayaklar üzerine oturmaktadır. Sütun araları yaklaşık 57 cm yüksekliğindeki moloz duvarla kapatılmıştır. Moloz duvar üzerine 72 cm genişliğinde ahşap oturma sırası yerleştirilmiştir. Oturma sırası şadırvanın sınırlarını belirlemekte olup kuzey ve güney yönden kesintiye uğramıştır. Bu kesinti insanların hazneye ulaşmasını sağlamaktadır. Yuvarlak kemerlerle birbirine bağlanan ahşap sütunlar şadırvanın sekizgen formlu ve alaturka kiremit kaplı piramidal örtü sistemini taşımaktadır. Örtü sisteminin yaklaşık 1 m genişliğinde dışa taşkın saçak kısmı mevcuttur. Ahşap sütunların meydana getirdiği sekizgen formlu düzenlemenin ortasında 13,71 m çapında dairesel formlu hazne yer alır. Avlunun zemin kotuna göre yaklaşık bir basamak aşağıda yer alan hazneyi oluşturan taş duvar 1 m yüksekliğinde ve 20 cm kalınlığındadır. Haznenin ortasında geniş ağızlı kadeh formunda fıskiye çanağı yer alır. Haznenin üzerinde 67 cm yüksekliğinde demir korkuluk bulunmaktadır. Dairesel formlu hazne üzerinde etrafını çevreleyen on musluk yer alır. Ayrıca haznenin üst kenarında tahliye olukları bulunmaktadır. Musluklardan akan sular kullanıldıktan sonra hazne önünde bulunan 20 cm genişliğinde ve 10 cm derinliğindeki kanal vasıtasıyla tahliye edilmektedir. Muslukların karşısında abdest alanların oturabilmeleri için gövdesi demir, oturacağı ise ahşap malzemeden yapılmış oturaklar yer alır. Hazneye yaklaşık 60 cm uzaklıktaki oturakların çapı 72 cm dir.

Şekil 3. Hatuniye Camii Şadırvanı Örtü Sistemi

Şekil 4. Hatuniye Camii Şadırvanı Hazne

Sade bir görünüme sahip şadırvanın örtü sisteminde ve az da olsa haznesinde süsleme öğesi görülmektedir. Örtü sisteminin ortasında ince çıtalarla oluşturulan iç içe geçmiş yedi yıldız formu vardır. En dıştaki yıldız formu kıvrım dal ile içtekiler ise tek sıra halinde yan yana sıralanan yarım daireler ile çevrelenmiştir. En içteki yıldızın ortasında sarkıt şeklinde kabara yer alır. Yüzeyi kıvrımlarla hareketlendirilen kabara dıştan kalp formu oluşturacak şekilde yerleştirilen kıv-

rımlarla çevrelenmiştir. Saçağın dış kenarında sarkıt şeklinde kıvrım dal şeridi uzanmaktadır. Saçağın iç kenarında ise belli aralıklarla yerleştirilen yine sarkıt şeklinde ahşap boğumlar mevcuttur. Haznenin camiye bakan güney cephe ekseninde oval formlu kitabe vardır. Kitabe, yaldız renkli bitkisel motiflerden oluşan barok çerçeve ile çevrelenmiştir. Gerek kitabe gerekse onu çevreleyen süslemeler kabartma tekniğinde yapılmıştır. Bahsi geçen kitabe ve süslemenin her iki yanına yerleştirilmiş benzer birer süsleme kompozisyonu daha mevcuttur.

Şekil 5. Hatuniye Camii Şadırvanı Örtü Sistemi İç Görünüm

1.2. Ali Paşa Camii Şadırvanı

Türbe ve hamamla birlikte bir külliye içerisinde yer alan Ali Paşa Camii, Cumhuriyet Meydanı'nın kuzeybatısında yer alır. Yapının inşa tarihini gösteren kitabesi mevcut değilse de 1566-1572[13] yılları arasında Şehzade Bayezıd'ın damadı Kemer Ali Paşa tarafından yaptırıldığı kabul edilir.[14]

Kare planlı harime sahip yapının üzeri tromp geçişli kubbe ile örtülüdür. Caminin kuzeyinde yedi gözlü son cemaat yeri bulunur. Minaresi harimin kuzeybatı köşesine, şadırvanı ise kuzey yöndeki avlunun ortasına yerleştirilmiştir.

[13] Naciye Altaş, *T.C Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü Tarafından Tescili Yapılan Camiler (Amasya-Sivas-Tokat)* (Ankara: Semih Ofset, 2008), 168.

[14] Gündoğdu vd., *Tarihi Yaşatan İl Tokat*, 69.

Şekil 6. Ali Paşa Camii Şadırvanı Genel Görünüm

Caminin giriş aksında bulunan baldaken tarzındaki şadırvan camiye yaklaşık 11 m uzaklıktadır. Vakıf kayıtlarına göre caminin inşasından sonra eklenen şadırvan 1800'lerin başına tarihlendirilmektedir.[15] İki bölümden oluşan şadırvanın ilk bölümü sekiz ahşap sütunun oluşturduğu sekizgen formdan meydana gelir. Her bir köşesi 3,16 m uzunluğundaki sekizgeni oluşturan dikdörtgen formlu sütunlar 16x34 cm çapındadır. Kare formlu küçük taş kaideler üzerine oturan sütunların arasına 55 cm yüksekliğindeki ahşap korkuluk yerleştirilmiş olup önünde 56 cm yüksekliğinde ve 59 cm genişliğinde oturma sırası mevcuttur. Şadırvanın sınırlarını belirleyen oturma sırası kuzey ve güney eksende kesintiye uğramaktadır. Bu kesintiler insanların hazneye ulaşmasını sağlamaktadır. Sivri kemerlerle birbirine bağlanmış ahşap sütunlarla taşınan örtü sistemi içten düz ahşap tavan, dıştan ise piramidal formludur. Piramidal formlu çatı alaturka kiremitle kaplanmıştır. Örtü sisteminin yaklaşık 1,5 m genişliğinde dışa taşkın saçak kısmı bulunmaktadır.

Sekizgen planlı baldaken düzenlemenin ortasında 11,94 m çapında dairesel formlu ve taş malzemeli hazne bulunmaktadır. Hazneyi oluşturan taşlar demir kancalarla birbirine bağlanmıştır. 90 cm yüksekliğindeki hazne 20 cm kalınlığındadır. Hazne ortasında geniş ağızlı kadeh formunda fıskiye çanağı yer alır. Fıskiyenin üzeri açık olup yalnızca hazne üzerine yerleştirilen 81 cm yüksekliğindeki demir korkulukla koruma altına alınmıştır. Dairesel formlu hazne üzerinde etrafını çevreleyen on musluk vardır. Ayrıca üst kenarına yakın noktada muhtelif yerlere yerleştirilmiş tahliye olukları mevcuttur. Şadırvanda kullanılan su hazne önünde bulunan 21 cm genişliğinde ve 10 cm derinliğindeki kanal va-

[15] Vakıflar Genel Müdürlüğü Tescil Fişi: 60.01.01/13

sıtasıyla tahliye edilmektedir. Muslukların karşısına taş oturaklar yerleştirilmiştir. Hazneye 64 cm uzaklıkta bulunan 36 cm yüksekliğindeki dikdörtgen formlu oturaklar 30x50 cm. ölçülerindedir.

Şekil 7. Ali Paşa Camii Şadırvanı Hazne

Şekil 8. Ali Paşa Camii Şadırvanı Fıskiye

Ali Paşa Camii şadırvanı özgün olmayan süslemelere sahiptir. Ahşap üzerine kalemişi ve çıtakari tekniğiyle yapılan söz konusu süslemelerin büyük çoğunluğu

ahşap ayakları birbirine bağlayan sivri kemerlerin köşeliklerinde ve düz ahşap tavanda toplanmıştır. Kemerlerin dışa bakan köşeliklerinde, siyah zemin üzerine beyaz renkle yapılmış geometrik motifli süsleme şeridi kullanılarak üçgen alanlar meydana getirilmiştir. Zemini beyaz boyalı bu alanın içerisi turuncu renkli bitkisel motiflerle bezenmiştir. Ayrıca üçgen alanların sağ ve sol yöndeki uçlarına birer palmet motifi yerleştirilmiştir. Her bir kemerin ucunda birer yazı panosu görülür. Panolarda beyaz zemin üzerine siyah renklerle yazılmış yazılar mevcuttur. Bu yazılar genel itibariyle Esmaü'l Hüsna'dan oluşmaktadır. Kemer köşeliklerinin içe bakan yüzünde ise yeşil zemin üzerine sarı renkle oluşturulan birer üçgen görülür. Üçgenlerin içerisinde yüzeyi mavi, beyaz ve kırmızı renklerle yapılmış bitkisel motiflerin olduğu birer yarım daire formlu madalyon yer alır. Madalyon dışında kalan yüzeyler bitkisel motiflerle bezenmiştir.

Şekil 9. Ali Paşa Camii Şadırvanı Süsleme Detayı

Şadırvanın düz ahşap tavanının ortasında iç içe geçmiş iki kare form yer alır. Dıştaki kare formun yüzeyi beyaz, turuncu, mavi renkli geometrik ve bitkisel motiflerle süslenmiştir. Kare formlar arasında kalan yüzey, birbirini kesen ve ahşap çıtaların çakılmasıyla meydana getirilen sekizgenlerle hareketlendirilmiştir. Turuncu renkli sekizgenlerin ortada meydana getirdiği kare alanlar yeşil renge boyanmıştır. İçteki kare alanın içerisinde kahve renkli ince çizgiyle oluşturulan ve içerisi mavi, beyaz ve turuncu renklerden meydana gelen bitkisel motiflerle doldurulmuş dairesel form bulunur. Dairesel form dışında kalan köşelerdeki alanlar bitkisel motiflerle süslenmiştir. Tavan ortasındaki bu iç içe geçmiş kare alanların dışında kalan tüm yüzey, yatay ve dikey olarak çakılan ince çıtaların meydana getirdiği küçük kare alanlara bölünmüştür. Taşıyıcı unsurlarla örtü sistemin birleş-

https://doi.org/10.17120/omuifd.1451724

tiği noktada belli aralıklarla yerleştirilmiş dikdörtgen formlu yazı kuşakları vardır. Turuncu çizgilerle oluşturulan kuşakların içerisinde beyaz zemin üzerine siyah renk harflerle yazılmış Esmaü'l Hüsna ile ilgili yazılar vardır. Dikdörtgen formlu kuşakların her iki ucuna bitkisel motifli birer süsleme yerleştirilmiştir.

Şekil 10. Ali Paşa Camii Şadırvanı Onarım Kitabesi

Şadırvanın dışa taşkın saçak kısmının alt yüzeyi, ince çıtalarla meydana getirilen dikdörtgenlerle hareketlendirilmiştir. Saçak ucunda, tek sıra halinde yan yana uzayan ve aşağı sarkan dilimli motiflerin oluşturduğu süsleme şeridi mevcuttur. Şadırvanın örtü sisteminin ucuna üzerinde "Allah" yazılı alem yerleştirilmiştir.

Alt ve üst kısmı silmelerle çevrili haznenin camiye bakan yüzünde kabartma tekniğinde yapılmış barok ve rokoko üslubu tarzında madalyon bulunur. Madalyonun içerisinde "Evkaf tarafından yapılmıştır 1930" yazmaktadır. Söz konusu tarih şadırvanda yapılan restorasyonu göstermektedir.

1.3 Takyeciler Camii Şadırvanı

Sulu Sokak semtinde, Bedesten'in batısında yer alan Takyeciler Camii'nin inşa tarihini gösteren herhangi bir kitabesi yoktur. Ancak XV. yüzyıl Osmanlı ulu camilerine benzeyen plan şemasından hareketle XV. yüzyıla tarihlemek mümkündür.[16] "Tapu Tahrir Defterlerinde yer alması, yapının XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edildiğini teyit etmektedir."[17]

[16] Gündoğdu vd., *Tarihi Yaşatan İl Tokat*, 79.

[17] Ali Açıkel, "Osmanlı Dönem,nde Tokat Takyeciler Camii Vakıfları", *Vakıflar Dergisi* 55 (2011), 11.

Takyeciler Camii, çok destekli ve çok kubbeli ulu cami plan şemasına sahiptir. Yapının kare planlı harimi, dördü serbest olarak konumlandırılan, sekizi ise harim duvarlarına dayandırılan on iki payenin taşıdığı pandantif geçişli dokuz kubbe ile örtülüdür. Yapının minaresi ve şadırvanı güneybatı yöndedir.

Şekil 11. Takyeciler Camii Şadırvanı Genel Görünüm

Baldaken tarzındaki şadırvan camiye yaklaşık 1,34 m uzaklıktadır. Şadırvan, mevcut kaynaklara göre 1871-72 tarihlerinde eklenmiştir.[18] İki bölümden meydana gelen şadırvanın ilk bölümü on iki ahşap sütunun oluşturduğu düzgün olmayan dikdörtgen formdan oluşur. Şadırvanın kuzey köşesi 7,93 m, güney köşesi 7,13 m, doğu köşesi 9,12 m iken batı köşesi 8,23 m uzunluğundadır. Şadırvanı meydana getiren ahşap sütunlar 62 cm yüksekliğinde ve 61 cm genişliğindeki moloz taş malzemeli duvar üzerine oturmaktadır. Moloz taş duvarın üzeri ahşap kaplanarak oturma sırasına dönüştürülmüştür. Sekizgen formlu ahşap sütunların her bir köşesi 9 cm genişliğinde olup yükseklikleri 2,43 m dir. Sütun araları yaklaşık 69 cm yüksekliğindeki ahşap korkulukla kapatılmıştır. Basık kemerlerle birbirine bağlanan sütunlar örtü sistemini taşımaktadır. Ahşap malzemeli ve alaturka kiremit kaplı örtü sistemi içten bağdadi kubbeli olup dıştan dört omuz kırma çatılıdır. Çatı, yukarıya doğru genişleyen yaklaşık 1,20 m dışa taşkın saçağa sahiptir. Doğu yöndeki saçak cami duvarı ile birleştirilerek cami ile şadırvan arasında üzeri kapalı bir sahanlık oluşturulmuştur. Kuzey, güney ve batı cephe eksenlerindeki kemerlerin üzerine dilimli ve oval formlu birer pencere açıklığı yerleştirilmiştir. Şadırvanı sınırlayan moloz taş duvar kuzey cephe eksenin her iki yanındaki sütunların arasında kesintiye uğramaktadır. Bu kesinti insanların hazneye ulaşmasını sağlamaktadır.

[18] Ersal Yavi, *Tokat (Komana)* (İstanbul: Tokat Otelcilik Turizm A.Ş Yayınları, 1986), 80.

Şekil 12. Takyeciler Camii Şadırvanı Genel Görünüm

Ahşap sütunların oluşturduğu yamuk dikdörtgen formlu düzenlemenin ortasında 9,67 çapında dairesel formlu özgün[19] hazne yer alır. Normal zemin kotuna göre biraz daha aşağı seviyede yer alan hazneyi oluşturan duvar yaklaşık 1,20 m yüksekliğinde ve 20 cm kalınlığındadır. Haznenin ortasında oldukça yüksek fıskiye çanağı bulunmaktadır. Haznenin üzeri suyun kirlenmemesi için demir şebekeli camekanla kapatılmıştır. Etrafı 77 cm yüksekliğindeki demir korkulukla çevrili camekanın ucuna hilal yerleştirilmiştir. Dairesel formlu haznenin üzerinde etrafını çevreleyen on iki musluk vardır. Muslukların yerden yüksekliği 64 cm dir. Haznenin üst kısmında muhtelif yerlere yerleştirilmiş taşmayı önleyici tahliye olukları bulunur. Musluklardan akan sular kullanıldıktan sonra hazne önünde bulunan 17 cm genişliğinde ve 5 cm derinliğindeki oluk vasıtasıyla tahliye edilmektedir. Her bir musluğun karşısında abdest alanların oturabilmesi için birer oturak yerleştirilmiştir. Hazneye yaklaşık 66 cm uzak olan oturaklar 73 cm çapında ve 46 cm yüksekliğindedir. Gövdesi demir olan oturakların oturma yerleri ahşaptır. Haznenin güney yüzünde kitabe bulunur. Söz konusu kitabede;

"Bin üç yüz on iki tarih-i hicret

Sarf-ı himmet etdi amel-i hamiyyet

Tecdidine havuzun ettiler gayret

Hak nasip eyleye şarab-ı cennet, fî sene rebiü'l-ahir 1312"[20] yazmaktadır. Kitabeden de anlaşılacağı üzere şadırvan H. 1312/M. 1894-95 yıllarında yenilenmiştir.

[19] Altaş, T.C *Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü Tarafından Tescili Yapılan Camiler (Amasya-Sivas-Tokat)*, 234.

[20] A. Osman Uysal, "Tokat'taki Osmanlı Camileri", *Tokat'taki Osmanlı Camileri* (Türk Tarihinde ve Tük Kültüründe Tokat Sempozyumu, Ankara: Gelişim Matbaası, 1986), 343.

Şekil 13. Takyeciler Camii Şadırvanı Hazne

Şekil 14. Takyeciler Camii Şadırvanı Onarım Kitabesi

Şadırvan süsleme özellikleri açısından oldukça sadedir. Haznenin kuzey cephe ekseninde dilimli dairesel form içerisine yerleştirilmiş yeşil renkli servi ağacı motifi vardır. İçerisinden yaprak benzeri kıvrımların çıktığı bir vazo içerisine yerleştirilen ağacın ucunda mavi ve kırmızı renkli çiçek motifi görülür. Çiçek ile servinin ucu arasından çıkan birer kıvrım sağa sola doğru uzamaktadır. Kıvrımlardan

https://doi.org/10.17120/omuifd.1451724

terazi kefesine benzer mavi ve bordo renkli birer unsur asılmaktadır. Dilimli madalyonun her iki yanına simetrik olarak yerleştirilmiş sarı renkli birer gülbezek motifi vardır. Mavi zemin üzerine kabartma olarak uygulanan gülbezekler dıştan sarı renkli testere ağzı motifi ile çevrelenmiştir. Haznenin güney ekseninde üst üste yerleştirilmiş sarı çerçeveli iki pano mevcuttur. Yatay dikdörtgen formlu üstteki pano içerisinde mavi zemin üzerine sarı renkli harflerle kabartma olarak şadırvanın onarım kitabesi yazılmıştır. Kare formlu alt panoda vazodan çıkan çiçek motifi vardır. Mavi zemin üzerine yapılan vazo kırmızı ve sarı renkli, çiçeğin yaprakları yeşil, tomurcukları sarı, çiçekleri ise sarı ve kırmızı renklidir. Son olarak hazne alttan ve üstten kalın silmelerle çevrelenmiştir. Şadırvanı örten bağdadi kubbenin ortasında ahşap malzemeli çiçek formunda göbek vardır. Dikdörtgen formlu şadırvanın örtü sistemindeki bağdadi kubbeyi oturtmak amacıyla köşelerdeki sütunlar dışta bırakılacak şekilde çapraz birer kemer atılmıştır. Böylelikle köşelerde kalan üçgenimsi alanlar pandantif benzeri bir görünüme kavuşmuştur. Bu pandantif görünümlü bölümlerin yüzeyi oval formlu olarak çökertilerek içerisine birer çiçek motifi yerleştirilmiştir.

Şekil 15. Takyeciler Camii Şadırvanı Hazne Süsleme Detayı

Şekil 16. Takyeciler Camii Şadırvanı Örtü Sistemi İç Görünüm

1.4. Alaca Mescit Camii Şadırvanı

Alaca Camii veya Küçük Minareli Camii adıyla bilinen yapı, Sulu Sokak (Saman Pazarı) civarında bulunur. Yapının üç kitabesi vardır. Minare kaidesinde, cümle kapısı üzerinde ve çeşmede yer alan kitabelere göre cami ilk olarak Alaaddin Keykubat zamanında 697/700 (1300 yılları) yıllarında İbrahim oğlu Abdülaziz tarafından yaptırılmıştır. Ancak Uzun Hasan'ın Tokat'ı yaktığı yıllarda harap olmuş, II. Bayezid zamanında, 1505-1506 yıllarında yenilenmiştir.

Alaca Mescit Camii kubbeli bir ibadet mekânı ile bunun kuzeyindeki giriş bölümünden oluşmaktadır. Batı cepheye bitişik tek minaresi vardır. Kuzey yönünde duvarla çevrili avlu içinde şadırvanı mevcuttur.[21]

[21] Gündoğdu vd., *Tarihi Yaşatan İl Tokat*, 45-50.

Şekil 17. Alaca Mescit Camii Şadırvanı Genel Görünüm

Avlunun kuzeydoğu köşesinde yer alan baldaken tarzındaki şadırvan camiye yaklaşık 8 m uzaklıktadır. Şadırvanın caminin yenilendiği 1505-1506 tarihlerinde eklendiği düşünülmektedir.[22] İki bölümden meydana gelen şadırvanın ilk bölümü sekiz ahşap sütunun oluşturduğu sekizgen formdan meydan gelir. Her bir kenarı yaklaşık 2,46 m uzunluğundaki sekizgeni oluşturan kareye yakın dikdörtgen formlu sütunlar 16x15 cm çapındadır. Sütunların her iki yanında örtü sistemine doğru atılmış üçgen payandalar vardır. Sütunlar, taş ve ahşap ayaklar üzerine oturan 56 cm genişliğindeki ahşap oturma sırası üzerine yerleştirilmiştir. Oturma sırası şadırvanın sınırlarını belirlemekte olup yalnızca güneybatı yönde kesintiye uğramıştır. Bu kesinti insanların hazneye ulaşmasını sağlamaktadır. Şadırvanın sekizgen formlu ve alaturka kiremit kaplı piramidal örtü sistemi doğrudan ahşap direkler üzerine oturmaktadır. Örtü sisteminin 1 m genişliğinde dışa taşkın saçağı mevcuttur.

[22] Yavi, *Tokat (Komana)*, 76.

Şekil 18. Alaca Mescit Camii Şadırvanı İç Görünüm

Ahşap sütunların meydana getirdiği sekizgen formlu düzenlemenin ortasında 9,05 m çapında dairesel formlu hazne yer alır. Avlunun zemin kotuna göre yaklaşık bir basamak aşağıda yer alan hazneyi oluşturan taş duvar 95 cm yüksekliğinde ve 20 cm kalınlığındadır. Haznenin ortasında geniş ağızlı kadeh formunda fıskiye çanağı yer alır. Haznenin üzeri suyun kirlenmemesi için demir şebekeli camekanla kapatılmıştır. Etrafı 42 cm yüksekliğindeki demir korkulukla çevrili camekanın ortasında demir malzemeli külah bulunmaktadır. Dairesel formlu hazne üzerinde etrafını çevreleyen altı musluk yer alır. Haznenin muhtelif yerlerinde açılmış ancak günümüzde kapalı olan musluk izleri de görülmektedir. Musluklardan akan sular kullanıldıktan sonra hazne önünde bulunan 22 cm genişliğinde 8 cm derinliğindeki kanal vasıtasıyla tahliye dilmektedir. Muslukların karşısında abdest alanların oturabilmesi için gövdesi demir, oturma yeri ise ahşap malzemeden yapılmış oturaklar yer alır. Hazneye yaklaşık 70 cm uzaklıktaki oturakların çapı 38 cm, yüksekliği ise 40 cm dir.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1451724

Şekil 19. Alaca Mescit Camii Şadırvanı Hazne

Şekil 20. Alaca Mescit Camii Şadırvanı Fıskiye

Tezyini yönden sade olan şadırvanın haznesi alttan ve üstten kalın silmelerle çevrelenmiştir. Şadırvanın ahşap tavanı ortasında kademeli olarak dışa doğru taşıntı yapan dairesel formlu halkalar vardır. Söz konusu halkalardan örtü sitemini taşıyan sütunlara birer ince çıta atılarak tavan yüzeyi şekiz eşit parçaya bölünmüştür. Her bir parçanın yüzeyi belli aralıklarla paralel olarak yerleştirilen ince çıtalarla doldurularak tavana örümcek ağı görünümü kazandırılmıştır. Şadırvanın çatısı, ağzı aşağıya bakacak şekilce yerleştirilen kulplu testi ile nihayetlendirilmiş olup, testinin üzerinde alem bulunur. Alemin ucunda hilal motifi görülür.

Şekil 21. Alaca Mescit Camii Şadırvanı Örtü Sistemi İç Görünüm

DEĞERLENDİRME VE KARŞILAŞTIRMA

Müslüman inancına göre insanlığın ortak malı olarak kabul edilen su kutsaldır. Su, Allah'ın yarattığı ilk şeylerden biri olup O'nun güzelliğini, yüceliğini temsil eder ve hay ismine işaret eder. Yaradılışın temel unsuru olan su, aynı zamanda Türk geleneğinin de köklerini oluşturur. Dolayısıyla gerek dinin suya verdiği önem gerekse Türk geleneklerinin köklerini oluşturması sebebiyle su mimarisi Türk sanatının önemli öğeleridir. Söz konusu mimari içerisinde de şadırvanlar önemli bir unsurdur.

İncelenen şadırvanların konumu yapıya göre değişkenlik göstermektedir. Bazen yapıların içinde yer alırken bazen de bir yapıyla birlikte inşa edilmektedir. Çalışmada baldaken planlı şadırvanlar ele alındığı için bu şadırvanların hepsi avlu içerisinde müstakil olarak inşa edilmiştir. Hatuniye Camii ve Ali Paşa Camii şadırvanı caminin giriş ekseninde avlunun ortasında, Takyeciler Camii şadırvanı caminin güneybatı köşesinde neredeyse camiye bitişik olarak, Alaca Mescit Camii şadırvanı ise avlunun kuzeydoğu köşesinde konumlandırılmıştır.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1451724

Çalışmaya konu edilen şadırvanlar abdest şadırvanları grubuna girmektedir. Genellikle hazne, musluklar, hazne ortasında fıskiye, oturaklar, yalak ve örtü sisteminden oluşan abdest şadırvanları cemaatin abdest ihtiyacını karşılamak amacıyla inşa edilmiştir. Bahsi geçen şadırvanlar abdest ihtiyacını karşılamanın yanı sıra inşa edildiği dönemin sanat üsluplarını yansıtmaları açısından da önemlidir. Amasya II. Bayezid Camii Şadırvanı, Çorum Ulu Camii Şadırvanı, Üsküdar Mihrimah Sultan Camii şadırvanı (1548)[23], Eminönü Yeni Camii şadırvanı (1663), Edirne Selimiye Camii şadırvanı (1575)[24], Kadırga Sokullu Mehmed Paşa Camii şadırvanı (1571), Aydın Cihanoğlu Camii (1756), İzmit Pertev Paşa Camii şadırvan (1579) ve Konya Karapınar Sultan Selim Camii şadırvanı (1563) Anadolu'da inşa edilen ve abdest şadırvanları grubuna giren örneklerden bazılarıdır.

Şadırvanlar, sahip oldukları fonksiyon açısından musluklu ve musluksuz olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Musluklu şadırvanlar bir ihtiyacı karşılarken, musluksuz şadırvanların fonksiyonu suyu havalandırmaktır. Bu tarz şadırvana sahip camilerin herhangi bir yerinde sıra halinde musluklar görmek mümkündür. Hatuniye Camii, Ali Paşa Camii, Takyeciler Camii ve Alaca Mescit Camii şadırvanı musluklu şadırvanlar içerisinde yer alır.

Şadırvan mimarisi incelendiğinde haznelerin dikdörtgen, çokgen veya silindirik planlı olduğu görülmektedir. Çokgen plandan sonra en yaygın olarak görülen tip silindirik plandır. Söz konusu plan tipi Osmanlının klasik döneminde fazlaca kullanılsa da en önemli örnekleri geç dönemde ortaya konmuştur. İncelemiş olduğumuz şadırvanların haznesi silindirik planlıdır. Havuzu oluşturan levhalar hafif bombeli "dışbükey" şeklindedir. Ali Paşa Camii şadırvanında olduğu gibi haznenin sağlamlığını arttırmak amacıyla taş levhalar üstten demir kancalarla birbirine bağlanabilmektedir. Silindirik planlı hazneye sahip şadırvanlara Amasya II. Bayezid Camii şadırvanı (1468), Konya İplikçi Camii şadırvanı (1808), Kastamonu Topcuoğlu Camii şadırvanı (1727), Manisa Hafsa Sultan Camii şadırvanı (1522), Edirne Bayezid Camii şadırvanı (1488)[25], Edirne Üç Şerefeli Camii şadırvanı (1445), Yavuz Sultan Selim Camii şadırvan (1522), Mimar Acem Ali Camii şadırvanıdır (1524), Topkapı Kara Ahmed Paşa Camii şadırvanı (1554-1558), Edirnekapı Mihrimah Sultan Camii şadırvan (1566)[26] ve Üsküdar Eski (Atik) Valide Camii şadırvanını (1583) örnek verebiliriz.

---

[23] Fatma Sedes, "İstanbul Şadırvanları", *Akademik Tarih ve Dusunce Dergisi* 8/3 (01 Ocak 2021), 1204-1205.

[24] Ahmet Köse, *Edirne Selimiye Camii'nde Yazının Süsleme Unsuru Olarak Kullanımı* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 62.

[25] Özlem Özbalkan vd., "Edirne II. Bayezid Külliyesi", *Edirne II. Bayezid Külliyesi* (Edirne Camileri ve Selimiye Sempozyumu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 471.

[26] Şerife Tali, *Osmanlı Dönemi İstanbul Camilerinde Şadırvanlar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 134.

Örtü ve taşıyıcı sistemlerine göre şadırvanlar üç gruba ayrılır. Bunlar, taşıyıcıları hazneden ayrı revaklı, taşıyıcıları havuza bağlı olan ve örtü sistemi iki sıra destekle taşınan şadırvanlardır. Hazırlamış olduğumuz makale kapsamında incelenen şadırvanların taşıyıcıları hazneden ayrı revaklı şadırvanlar içerisindedir. Fonksiyonelliğin öne çıktığı bu tarz şadırvanlar oldukça fazla tercih edilmiştir. Söz konusu şadırvanların üst örtüsü sayesinde gerek hazne gerekse abdest alan insanlar dış etkilerden korunmaktadır. Üst örtü, hazneye belli bir mesafede konumlandırılan destekler vasıtasıyla taşınmaktadır. Bu destekler yaygın olarak mermer olsa da inceleme konusu yaptığımız şadırvanlarda ahşaptır. İstanbul Şehzade Camii şadırvanı (1548)[27], Kılıç Ali Paşa Camii şadırvanı (1581), Fatih Camii şadırvanı (1767)[28], İzmir Yeşil İmaret Camii şadırvanı (XV. yüzyıl), Aydın Cihanoğlu Camii şadırvanı (1756), Bursa Muradiye Camii şadırvanı (1426), Milas Firuz Bey Camii şadırvanı (1394), Selçuk İsa Bey Camii şadırvanı (1375), Trabzon Hatuniye Camii şadırvanı (1514), Amasya II. Bayezid Camii şadırvanı (1468), Amasya Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii şadırvanı (1666), Yozgat Çapanoğlu Camii şadırvanı (1964)[29], Ankara Hacı Bayram Camii şadırvanı (1427-28), Diyarbakır Ulu Camii şadırvanı (XVIII. yüzyıl), Konya Aziziye Camii şadırvanı (1878), Konya İplikçi Camii şadırvanı (1808)[30] ve Konya Şerafeddin Camii şadırvanını (1814) taşıyıcıları hazneden ayrı revaklı şadırvanlar arasında yer alan bazı örneklerdir.

Şadırvanların en önemli parçası haznedir. Harran Ulu Camii şadırvanı ile başlayan Anadolu'daki şadırvan mimarisi 16. yüzyılda en mükemmel şeklini almıştır. Söz konusu dönemde haznelerin boyu yükselmiştir. Başkent İstanbul'da inşa edilen haznelerde genellikle mermer malzeme tercih edilmesine rağmen incelemiş olduğumuz şadırvanların haznesi taştır.

İlk inşa edildikleri dönemlerde bir su yolu üzerinde yer alan şadırvan hazneleri farklı bir su sistemine sahipti. Ancak gelişen şartlar doğrultusunda su şebekesine bağlanmaları ile birlikte mevcut işlevlerini yitirmişlerdir. Çalışmada ele aldığımız şadırvanlarında su sistemleri günümüzde şehrin su şebekesine bağlanıp plastik boru ile yenilenmiştir.

Oldukça sade bir görünüme sahip hazneler silmelerle hareketlendirilmiştir. Osmanlının son dönemine tarihlendirilen Hatuniye Camii, Takyeciler Camii ve Ali Paşa Camii'nin şadırvan haznesinde silmelerin yanı sıra az da olsa dönemin barok-rokoko tarzını yansıtan bezemeler vardır.

---

[27] Şerife Tali, "İstanbul Su Mimarisinde Selâtîn Cami Şadırvanları Üzerine Bir Değerlendirme", *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul'da Sanat, Mimari, El Sanatı, Resim, Müzik* (7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul, Konya: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2012), 306.

[28] Tali, "İstanbul Su Mimarisinde Selâtîn Cami Şadırvanları Üzerine Bir Değerlendirme", 303.

[29] Hakkı Acun, *Tüm yönleri ile Çapanoğulları ve eserleri* (TBMM Yayınları, 2016), 150.

[30] Osman Özyurt, "Teknik Yönleriyle Bazı Konya Camilerinin Şadırvanları ve Bunların Türk Şadırvan Mimarisindeki Yeri", *Vakıflar Dergisi* 22 (1991), 124.

Namaz ibadeti öncesinde abdestin gerekliliği abdest şadırvanlarını camilerin önemli bir unsuru haline getirmiştir. Ancak bu şadırvanlarda suyun temiz olması da oldukça önemlidir. Suyu dış etkenlerden korumak amacıyla bazı önlemlerin alındığı görülmektedir. Takyeciler Camii ve Alaca Mescit Camii şadırvanın haznesi demir şebekeli camekanla, Hatuniye Camii ve Ali Paşa Camii şadırvanının haznesi ise demir korkulukla koruma altına alınmıştır.

Şadırvan haznelerinin ortasında dolan suyun hazneye akmasını sağlayan fıskiye yer alır. Ortası göbekli şadırvanlar ilk olarak XIII. yüzyılda görülmeye başlanmıştır. Klasik dönemde su çanakları yuvarlak, geniş ağızlı veya tek çanaklı olup uzun sütun benzeri kaideler üzerine yerleştirilmiştir. İncelediğimiz Takyeciler Camii, Hatuniye Camii, Alaca Mescit Camii ve Ali Paşa Camii, şadırvan haznesinin ortasında silindirik bir kaide üzerinde yükselen geniş ağızlı kadeh şeklinde fıskiye vardır. Hatuniye Camii ve Ali Paşa Camii şadırvan fıskiyesinin gövdesi zikzaklı, Alaca Mescit Camii'nin şadırvan fıskiyesi dilimli, Takyeciler Camii şadırvan fıskiyesi ise sadedir. Amasya II. Bayezid Camii şadırvanı (1486), Tire Rum Mehmed Paşa Camii şadırvanı (1471)[31], Edirne Üç Şerefeli Camii şadırvanı (1437-1447) ve Edirne II. Bayezid Camii şadırvanı (1488) kadeh şeklinde fıskiyeye sahip şadırvanlara örnektir.

Şadırvan haznelerinin etrafını dolanan musluklardan akan su kullanıldıktan sonra kanallar vasıtasıyla tahliye edilmektedir. Söz konusu kanallar farklı genişliğe ve derinliğe sahip olup, haznenin formuna göre şekillenmektedir. Çalışmamızda yer alan hazneler dairesel formlu olduğu için kanallar da dairesel formdadır.

Hazne üzerinde bulunan muslukların karşısına abdest alanların oturabilmesi için oturak yerleştirilmiştir. Bu oturaklar genelde taş, ahşap veya mermer yapılmış olup, dairesel, kare veya dikdörtgen formlu olabilmektedir. Ancak günümüzdeki şadırvan oturaklarının büyük çoğunluğu orijinal değildir. Hatuniye Camii, Takyeciler Camii ve Alaca Mescit Camii'nin şadırvan oturakları dairesel planlı olup, gövde kısımları demir, oturakları ise ahşaptır. Dikdörtgen forma sahip Ali Paşa Camii'nin şadırvan oturaklar ise taş malzemelidir. Söz konusu camilerin şadırvan oturakları birçok yapıda olduğu gibi orijinal değildir.

Şadırvan haznelerinin etrafında abdest alanları güneş veya yağmurdan koruyan, sütunlar üzerine oturmuş ahşap sundurmalar, revaklar bulunmaktadır. Söz konusu sütunların üzerinde saçak ve genellikle hazneyi örten kubbe bulunmaktadır.[32] Şadırvan mimarisi incelendiğinde sundurma ya da revak şeklindeki ilk uygulama Emevi saraylarından Hırbet el-Mefcer'in (743-744)[33] ön avlusunda

[31] Gül Geyik, *İzmir Su Yapıları (Çeşme, Sebil, Şadırvan* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 376.

[32] Önge, *Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları*, 32.

[33] Kara Pilehvarian - Kılıçoğlu, "İslâm Mîmârîsinde Şadırvan", 237.

bulunan baldaken planlı üstü kubbe ile örtülü kare havuz sayılabilir. Diğer bir önemli örnek ise Tolunoğlu Ahmed Camii (876-879) şadırvanıdır. Osmanlı şadırvan mimarisindeki ilk örnek ise İstanbul Fatih Camii şadırvanıdır. Çalışmada ele aldığımız şadırvanların hepsi sundurmaya sahiptir. Hatuniye Camii, Ali Paşa Camii ve Alaca Mescit Camii'nin şadırvan sundurması sekiz ahşap sütunun oluşturduğu sekizgen planlıyken, Takyeciler Camii şadırvanının sundurması on iki ahşap sütunlu olup düzgün olmayan dikdörtgen planlıdır.

Şadırvanlar üst örtüye sahip veya sahip olmayan şeklinde iki gruba ayrılabilir. Çalışmanın konusunu baldaken planlı şadırvanlar oluşturduğu için incelediğimiz şadırvanlar üst örtüye sahiptir. Söz konusu örtüler ahşap ayaklar tarafından taşınmaktadır. Hatuniye Camii, Ali Paşa Camii ve Alaca Mescit Camii şadırvanı dıştan piramidal külah ile Ali Paşa Camii şadırvanı ise kırma çatı ile örtülüdür. Şadırvanların iç örtüsüne baktığımızda ise Ali Paşa Camii şadırvanı düz ahşap tavanla, Takyeciler Camii şadırvanı bağdadi kubbeyle, Hatuniye Camii ve Alaca Mescit Camii şadırvanı ise piramidal külah benzeri kubbeyle örtülüdür.

Hatuniye Camii, Takyeciler Camii ve Alaca Mescit Camii şadırvanının üst örtüsü alaturka kiremitle, Ali Paşa Camii'nin ise kurşun kaplıdır. Şadırvanların haznesi taş, taşıyıcı ve örtü sistemleri ise ahşaptır. Hatuniye Camii, Takyeciler Camii ve Alaca Mescit Camii'nin şadırvanı oldukça sade olsa da Ali Paşa Camii şadırvanı ahşap üzeri kalem işi süslemelerle tezyin edilmiştir.

SONUÇ

Çalışmamızda yer alan şadırvanlar camilere daha sonraki dönemlerde eklenmiştir. Alaca Mescit Camii şadırvanı en erken tarihli olanı olup 1505-1506 yıllarında eklendiği düşünülmektedir. Diğer camilerin şadırvanları ise 19. ve 20. yüzyılın başlarına tarihlenmektedir. Ancak günümüzde bu yapıları karşılaştırdığımızda birbirine oldukça benzer olduğunu söyleyebiliriz.

Türk sanatında başkentler her daim sanata yön veren merkezler olmuş ve diğer merkezleri sanatın her alanında etkilemiştir. Ancak bu etkilenmenin yanında her merkez sahip olduğu yerel unsurları da sanata dahil edebilmiştir. Şadırvan mimarisinin en güzide örneklerini İstanbul'da görüyoruz. İncelemiş olduğumuz şadırvanlar İstanbul şadırvanlarıyla benzer özelliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak malzeme açısından farklılık görülmektedir. İstanbul şadırvanlarının gerek hazne gerekse destek unsurlarında ana malzeme mermerdir. Tokat'ta bulunan baldaken planlı şadırvanlarda ise taş ve ahşap malzeme ön plana çıkmaktadır. Taş malzeme haznelerde, ahşap ise destek ve örtü sisteminde kullanılmıştır.

Şadırvan mimarisinin gelişiminde silindirik formlu ve sade silmelerle hareketlendirilmiş hazne örneklerini erken dönemlerde daha yaygın görüyoruz. İnce-

lemiş olduğumuz şadırvanların hazneleri Osmanlı'nın klasik ve geç dönemlerine tarihlense de silindirik formları ve sade silmeleri ile erken dönemde yaygın olarak görülen haznelere benzemektedir. Bu tespitin yanı sıra geç döneme tarihlendirdiğimiz Ali Paşa Camii, Hatuniye Camii ve Takyeciler Camii şadırvanlarının haznesinde azda olsa dönemin süsleme özelliklerini yansıtan öğeler mevcuttur.

Şadırvan tipolojisini incelediğimizde farklı türler karşımıza çıkmaktadır. Tokat'taki baldaken planlı şadırvanlarda abdest alma ihtiyacının ön plana çıktığını görüyoruz. Bunun yanı sıra içerisinde bulundukları avlularla bütünleşip avlu peyzajında önemli bir yere sahip olmuşlardır. Özellikle Ali Paşa ve Hatuniye Camii'nde şadırvanlar avlu merkezini teşkil etmektedir. Böylelikle sahip oldukları özelliklerle insanların abdest ihtiyacını karşılamakla birlikte hem huzur hem de ferahlık sağlayarak sosyal hayatlarında önemli bir yer edinmişlerdir.

Ele almış olduğumuz şadırvanlar muhtelif dönemlerde yenileme çalışmalarına tabi tutulmuşlardır. Özellikle su sistemi şehir su şebekesine bağlanarak tamamen değiştirilmiş, oturakları yenilenmiştir. Ancak her ne kadar bazı değişimlere maruz kalsalar da Tokat'taki su mimarisinin önemli örnekleri arasında yer alan bu şadırvanlar günümüzde dahi mevcut fonksiyonlarını sürdürmektedirler. Bizlere düşen geçmişten bize miras kalan bu kültür öğelerini mevcut haliyle muhafaza edip gelecek kuşaklara aktarmaktır. Aksi takdirde ya bilinçsizce yapılan yenilemelerle özgünlüklerini tamamen kaybedecekler ya da Behzat Camii şadırvanı örneğinde olduğu gibi tamamen yok olacaklardır.

KAYNAKÇA

Acun, Hakkı. *Tüm yönleri ile Çapanoğulları ve eserleri*. TBMM Yayınları, 2016.

Açıkel, Ali. "Osmanlı Dönem,nde Tokat Takyeciler Camii Vakıfları". *Vakıflar Dergisi* 55 (2011), 9-25.

Altaş, Naciye. *T.C Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü Tarafından Tescili Yapılan Camiler (Amasya-Sivas-Tokat)*. Ankara: Semih Ofset, 2008.

Bektaşoğlu, Mustafa. *Anadolu Şehrinin Su Yapıları*. Ankara: ASKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2013.

Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "Meydan Camii". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/499-500, 2004.

Geyik, Gül. *İzmir Su Yapıları (Çeşme, Sebil, Şadırvan*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Gültekin, R. Eser. "Tarihi Kemeraltı Çarşısındaki 'Ali Paşa Meydanı ve Şadırvanı ÜZerine Görüşler'". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 14 (2010), 81-93.

Gündoğdu, Hamza vd. *Tarihi Yaşatan İl Tokat*. Ankara, 1. Baskı., 2006.

Kara Pilehvarian, Nuran - Kılıçoğlu, Selim. "İslâm Mîmârîsinde Şadırvan". *Z Dergisi* 1/2 (ts.), 237-239.

Kaşıkeman, Özlem. *Tokat İli ve Niksar İlçesi Çeşme İle Şadırvanları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Kılcı, Ali. "Şadırvan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/219-221. İstanbul, 2010.

Köse, Ahmet. *Edirne Selimiye Camii'nde Yazının Süsleme Unsuru Olarak Kullanımı*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Önge, Yılmaz. "Çeşme, Sebil ve Şadırvan". *Z Dergisi*, 196-199.

Önge, Yılmaz. *Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1. Baskı., 1997.

Özbalkan, Özlem vd. "Edirne II. Bayezid Külliyesi". *Edirne II. Bayezid Külliyesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.

Özyurt, Osman. "Teknik Yönleriyle Bazı Konya Camilerinin Şadırvanları ve Bunların Türk Şadırvan Mimarisindeki Yeri". *Vakıflar Dergisi* 22 (1991), 117-131.
Sedes, Fatma. "İstanbul Şadırvanları". *Akademik Tarih ve Dusunce Dergisi* 8/3 (01 Ocak 2021). https://doi.org/10.46868/atdd.154
Tali, Şerife. "İstanbul Su Mimarisinde Selâtîn Cami Şadırvanları Üzerine Bir Değerlendirme". *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul'da Sanat, Mimari, El Sanatı, Resim, Müzik*. 301-320. Konya: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2012.
Tali, Şerife. *Osmanlı Dönemi İstanbul Camilerinde Şadırvanlar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
Ulusoy, Hüseyin - Köymen, Erdem. "Şadırvan Mimarisinin Tarihsel Süreci Bağlamında Abdest Alma Mekânları Üzerine Bir Araştırma". *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler DErgisi* 55 (2022), 276-291.
Uysal, A. Osman. "Tokat'taki Osmanlı Camileri". *Tokat'taki Osmanlı Camileri*. 313-364. Ankara: Gelişim Matbaası, 1986.
Yavi, Ersal. *Tokat (Komana)*. İstanbul: Tokat Otelcilik Turizm A.Ş Yayınları, 1986.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 155-184

Ebu'l-Kâsım Eş-Şâbbî'nin "Ey Gece" Adlı Şiiri Üzerine Eleştirel Ve Edebi Bir İnceleme

"O Night" Poem by Abu Al-Qasim Al-Shabi: A Literary and Critical Study

Yüksek Lisans Öğrencisi Alparslan YENER[1], Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Derviş MÜEZZİN[2]

[1]Lisansüstü Eğitim Enstitüsü , Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun
· **arslanyener044@gmail.com** · ORCİD > 0009-0005-6181-8142

[1]İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi , Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun
· **moazen.ahmad@gmail.com** · ORCİD > 0000-0002-8702-6371

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 14 Şubat/February 2024
Kabul Tarihi/Accepted: 30 Mayıs/May2024
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 155-184

Atıf/Cite as: Yener, A., Müezzin, A. D. "Ebu'l-Kâsım Eş-Şâbbî'nin "Ey Gece" Adlı Şiiri Üzerine Eleştirel Ve Edebi Bir İnceleme" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 155-184.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Alparslan YENER

https://doi.org/10.17120/omuifd.1437318

EBU'L-KÂSIM EŞ-ŞÂBBÎ'NİN "EY GECE" ADLI ŞİİRİ ÜZERİNE ELEŞTİREL VE EDEBİ BİR İNCELEME

ÖZ

20. yüzyılın ilk yarısında, Avrupa işgali altındaki Kuzey Afrika'nın sesi olarak öne çıkan Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî, edebiyat ve sanat dünyasındaki durağanlığa karşı güçlü bir duruş sergilemiştir. Modern ve özgür ifade biçimlerini benimseyen Şâbbî, şiiri sadece bir sanat formu olarak değil, aynı zamanda topluma bilinç aşılamak ve ilham vermek amacıyla araç olarak kullanmıştır. Bu yaklaşımı, onun şiirlerinin sadece estetik bir değer taşımakla kalmayıp, aynı zamanda toplumsal ve politik bir mesaj taşımasını sağlamıştır. Bu çalışmada, Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî'nin "Ey Gece" adlı şiiri, yapı ve anlam açısından analiz edilerek, retorik (belâgat) eleştiri üzerine bir inceleme yapılacaktır. Bu inceleme, yapısal, ritmik, morfolojik ve tanımlayıcı yöntemler gibi eleştiri yaklaşımlarını içerecek ve belirli edebi unsurların tespiti üzerinden ilerleyecektir. Ayrıca şiirdeki önemli konulara, şairin hayatına, yaşadığı döneme ve şiirlerinin amacına da odaklanılacaktır. Bu çalışma neticesinde şairin düşünce yapısını, usul ve yöntemini kendi eserine ne ölçüde yansıttığı ve edebi unsurları ne yoğunlukta kullandığı gözlemlenecektir.

Anahtar kelimeler: Belâgat, Edebiyat, Eleştirel Bakış, Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî, Ey Gece Şiiri.

❋❋❋

"O NIGHT" POEM BY ABU AL-QASIM AL-SHABI: A LITERARY AND CRITICAL STUDY

ABSTRACT

In the first half of the 20th century, Abu al-Qasim al-Shabbi emerged as a voice for North Africa under European occupation, taking a strong stance against stagnation in the world of literature and art. Al-Shabbi adopted modern and free forms of expression, using poetry not only as an art form but also as a tool to educate and inspire society. This approach made his poetry carry aesthetic value while also conveying a social and political message. In this study, al-Shabbi's poem "O Night" will be analyzed in terms of structure and meaning, along with a rhetorical critique. The study will include critical approaches such as structural, rhythmic, morphological, and descriptive, and will focus on identifying certain rhetorical elements. Additionally, the study will address key themes in the poem, the poet's life, the era he lived in, and the goals he sought to achieve through his poetry. As

a result of this study, it will be observed how the poet reflected his thoughts, style, and methods in his works, and the extent to which he used literary elements.

Keywords: Eloquence, Literature, Criticism, Abu Al-Qasim Al-Shabi, “O Night” poem.

❋❋❋

قصيدة "أيها الليل" لأبي القاسم الشابي، دراسة بلاغية نقدية

الملخص

في النصف الأول من القرن العشرين، برز أبو القاسم الشابي كصوت لشمال أفريقيا تحت الاحتلال الأوروبي، متخذاً موقفاً قوياً ضد الركود في عالم الأدب والفن. اعتمد الشابي أساليب تعبيرية حديثة وحرة، واستخدم الشعر ليس فقط كشكل من أشكال الفن، بل كأداة لتوعية المجتمع وإلهامه. هذا النهج جعل شعره يحمل قيمة جمالية وفي الوقت نفسه ينقل رسالة اجتماعية وسياسية. في هذه الدراسة، سيتم تحليل قصيدة " أيها الليل " لأبي القاسم الشابي من حيث البناء والمعنى، مع إجراء نقد بلاغي. وستشمل هذه الدراسة مناهج نقدية مثل الأساليب البنيوية والإيقاعية والصرفية والوصفية، وستركز على تحديد عناصر بلاغية معينة. كما ستتناول الدراسة الموضوعات الرئيسية في القصيدة، كحياة الشاعر، والفترة التي عاش فيها، والأهداف التي سعى إلى تحقيقها من خلال شعره. نتيجة لهذه الدراسة، سيتم ملاحظة كيف عكس الشاعر تفكيره، وأسلوبه وطريقته في أعماله، ومدى استخدامه للعناصر الأدبية.

الكلمات المفتاحية: البلاغة، الأدب، النقد، أبو القاسم الشابي، قصيدة أيها الليل.

GİRİŞ

Arap edebiyatı 19.yy’ın sonlarında büyük bir gelişme göstermiştir. Bu dönemde Arap edebiyatı Arapların yaşadığı politik, sosyal ve entelektüel koşullarla büyük ölçüde bağlantılıdır. Modern Arap edebiyatının başlangıcı sayılan bu dönemde edebi çevrelerde iki önemli hareket görülmüştür. Bunlardan birisi eski edebi mirasın canlandırılmasını amaçlayan revizyon hareketi, diğeri ise Batı edebiyatını Arap ülkelerine taşıyan çeviri hareketidir. Modern Arap edebiyatının gelişiminde rol oynayan bu hareketlerin önemli merkezlerinden biri de Tunus olmuştur. Tunus, edebiyatta eleştirel yaklaşımıyla öne çıkar. Tunuslu birçok yazar yurt dışında yaşamış ve Fransızca eserler yazmıştır. Tunus’taki modern Arap edebiyatı, Arap edebiyatı genelinde önemli bir gelişmeyi temsil eder. Tunus, modern Arap edebiyatının gelişimine ve genişlemesine katkıda bulunan bazı öncü isimlerin doğduğu yerdir. Tunus’un önde gelen modern Arap şairlerinden biri de Ebu’l Kâsım eş-Şâbbî’dir. Şâbbî, Kuzey Afrika’nın Fransız sömürgeciliğinin etkisi altında olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu süreç, 1830’da Cezayir’in işgaliyle başlamış, 1881’de Tunus’un ve 1912’de Fas’ın bazı bölgelerinin kontrol altına alınmasıyla devam etmiştir. Fransa, bu dönem boyunca Kuzey Afrika’nın ekonomisini kontrol etmek ve doğal

kaynaklarını sömürmek için çeşitli politikalar uygulamıştır. Bu politikalar, yerel halkın ekonomik faaliyetlerini kontrol altına almayı ve Fransız yatırımlarını teşvik etmeyi içermiştir. Fransız kolonileri kurularak Fransız yerleşimciler bölgeye yerleştirilmiştir. Bu durum büyük bir demografik değişikliği beraberinde getirmiştir. Fransızların mülk ve arazi üzerinde kontrol sahibi olması, yerel halkın dışlanarak ırkçı ayrımcılığa maruz kalmasına yol açmıştır. Fransız dil ve kültürünün zorla dayatılması, bölgedeki Amazigh (Berberiler) ve Arap halklarının yerel kültürlerini ve dillerini zayıflatmıştır.[1] Tüm bu olumsuzluklar, Kuzey Afrika'nın bağımsızlık mücadelesine yol açmış, 20. yüzyılın ikinci yarısında, Cezayir'de Ulusal Kurtuluş Cephesi, Tunus'ta Neo Destour ve Fas'ta Milli Hareket gibi hareketler sayesinde Fransa'dan bağımsızlıklarını elde etmişlerdir. Ancak, Fransız sömürgeciliğinin etkileri hala hissedilmekte ve Kuzey Afrika'nın ekonomik, siyasi ve kültürel gelişimini etkilemektedir. Bu durum, Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî gibi şairlerin eserlerinde de görülmektedir. Bu eserler, sömürgecilik döneminin etkilerini ve bağımsızlık mücadelesini anlatmakta önemli rol oynamaktadır.

1. TUNUS FRANSIZ KOLONİSİ

12 Mayıs 1881'de Bardo Antlaşması'nın imzalanmasıyla Tunus'ta Fransız sömürge dönemi başlamıştır[2]. Fransa, Cezayir'e yerleştikten sonra hedefi Tunus olarak belirlemiştir. Tunus'a sadece Fransa değil İtalya' da göz koymuş fakat İngiltere ve Almanya gibi Avrupalı devletler kendi çıkarlarıyla bağlantılı olarak Fransa'ya destek vermişlerdir.[3] Osmanlı Devleti ise 1877-1878 Rus harbinin çöküntüsü içerisindedir. Bunu kaçırılmayacak bir fırsat olarak gören Fransa, bazı Tunuslu aşiretlerin Cezayir'e yaptıkları akınları da bahane ederek 1881'de Tunus'a çıkarma yapmıştır. Fransa, Mehmed Sâdık Paşa ile 12 Mayıs 1881' de imzaladığı Kassâr Said (Bardo) Antlaşmasıyla resmen Tunus'ta olduğunu kabul ettirmiştir.[4] Osmanlı Tunus'un işgalini ve imzalanan antlaşmayı kabul etmese de antlaşma, Tunus'un askerî, malî ve dış işlerinde Fransız kontrolünü sağlamıştır.[5]Cezayir'den sonra Osmanlı'nın önemli ve bir o kadar da stratejik ehemmiyete sahip parçası kendisinden koparılmıştır. Tunus, 1881'den 1956'da bağımsızlığını yeniden kazanana kadar Fransız sömürge yönetimi altında, "Tunus Fransız Kolonisi" olarak adlandırılır[6]. Tunus'un hem doğal hem de insan kaynakları kullanılarak altyapı, demiryolları, yollar ve limanlar geliştirilmiş, kaynakların sömürülmesi ve

[1] Nâzlî Mu'avvad Ahmed, *et-Ta'rîbu ve'l-Kavmiyyetu'l-Arabiyye fi'l-Mağribi'l-Arabî (Beyrut: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti›l-›Arabiyye, 1986), 57-60.*

[2] Ahmet Kavas, "Tunus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/388-393.

[3] Kavas, "Tunus", 41/388-393.

[4] Atilla Çetin, "Hüseynîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/26- 28.

[5] Çetin, "Hüseynîler", 19/26- 28.

[6] Kavas, "Tunus", 41/388-393.

Fransa'ya ihracatının kolaylaştırılması sağlanmıştır. Bununla beraber Fransızcanın resmi dil olarak kabul edilmesi, Fransız eğitim sisteminin okullarda ve üniversitelerde uygulanmasıyla Tunus kimliği ve Arap kültürü baskı altında kalarak marjinalleşme yaşamıştır. Ancak halk tüm bu olanlara sessiz kalamayarak Fransız işgalini protesto etmeye başlamıştır. Bağımsızlık, özgürlük ve Tunus halkının onuru için çağrıda bulunan direniş hareketleri, dernekler ve siyasi partiler oluşmuştur.[7] Ebu'l Kasım eş-Şâbbî bu süre zarfında milli mücadelede önemli bir rol oynamıştır. Düşünceleri ve şiirleriyle sömürgeye karşı ileride destanlaşacak büyük bir bağımsızlık ve direniş mücadelesi vermiştir. Bu bağlamda Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî Tunus'ta milli direniş ve bağımsızlık mücadelesinin sembolü olarak kabul edilir. Şiirlerinde özgürlük, onur ve sosyal adalet gibi konuları ele alarak yeni nesil aktivistler ve entelektüellere ilham vermiştir. Bunun neticesinde 1956'da Tunus'un bağımsızlığını yeniden kazanmasına katkıda bulunmuştur.

2. EBU'L KÂSIM EŞ-ŞÂBBÎ'NİN HAYATI

Tunuslu şair ve yazar Ebu'l-Kâsım b. Muhammed b. Ebi'l-Kāsım b. İbrâhîm eş-Şâbbî et-Tûnisî, 24 Kasım 1909'da Tunus'un güneyindeki Tûzer vilayetinin Şâbbiye köyünde doğmuştur. Eğitime önem veren, dini değerlere bağlı bir ailede yetişmiştir.[8] Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî, Tunuslu bir din adamı ve öğretmen Şeyh Muhammed b. Bulkâsım eş-Şâbbî'nin oğludur. Babası Muhammed eş-Şâbbî, Kahire el-Ezher Camii'nde eğitim almak için yirmi iki yaşında Mısır'a gitmiş ve yedi yıl Mısır'da kalarak el-Ezher'den icazet (diploma) almıştır. Ardından Tunus Zeytûne Üniversitesi'nde eğitimini tamamladıktan sonra tedvi denilen dönemin en yüksek dereceli diplomasını almış ve şer'i hâkim olarak atanmıştır. Muhammed eş-Şâbbî, hayatının büyük bir kısmını memleketin farklı yerlerinde şer'i kadılık vazifesini sürdürmekle geçirmiştir. Kâbis (1914), Silyâna, Tâla dağları (1917), Mecâz el-Bâb (1918), Ra's el-Cebel (1924) ve Zağvân kasabası (1927) onun görev yaptığı yerlere örnek verilebilecek yerlerden bazılarıdır.[9] Muhammed eş-Şâbbî ve ailesinin Tunus'un farklı beldelerine yaptıkları yolculukların yirmi yıl sürdüğünü ve bu bölgelerin coğrafi olarak uzun mesafelerle ayrıldığını belirtmekte fayda var. Aynı zamanda görev sebebiyle gidilen bu bölgeler, iklimleri, gelenekleri ve lehçeleri ile de birbirlerinden farklıdır. Örneğin Zağvân dağlık bir bölge, Ra's el-Cebel meyve bahçeleri açısından zengin, Kâbis sıcak bir iklime sahipken, Tâla'da kar yağıyor, yine Kâbis'te insanlar balıkçılığa bağlıyken, Mecâz el-Bâb' da tarım ve çiftçilik yapılıyordu. Bunlara bağlı olarak, Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî Tunus'ta birçok yeri gezme, görme ve tanıma imkânı bulmuş, yerel lehçelere de vakıf olmuştur.[10]

---

[7] Kavas, "Tunus", 41/388-393.

[8] Abdulazîz en-Nûmânî, *Rihletu tâ'ir fi dunyâ'ş-şi'r* (Kahire: Dâru'l-Misriyyeti'l-Lubnâniyye, 1997), 21.

[9] Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî, *Eğâni'l-Hayât*, (Mısır: Dâru'l Kütübü'ş-Şarkiyye,1955), 8.

[10] en-Nûmânî, *Rihletu Tâ'ir fi Dünyâ'ş-Şi'r*, 22; Metin Parıldı, "İşgal Dönemi Tunus Şiirinde Avangard Bir Romantik: Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî" *Avrasya Etütleri Dergisi* 40 (2011-2), 331.

Muhammed eş-Şâbbî son görev yeri olan Zağvân kasabasında hastalanmış ve 1929 yılının Temmuz ayı sonuna kadar bu bölgede kalmıştır. Daha sonra hastalığı nedeniyle Tûzer'e dönmüş ve 8 Eylül 1929› da vefat etmiştir. Babasının ölümü Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî'nin en büyük acısı olmuştur. Yakın tarihte sevdiği kızı da kaybeden şairin acısı ikiye katlanmıştır. Muhammed eş-Şâbbî vefat etmeden çok kısa bir süre önce oğlu Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî'nin evlenmesini istemiş ve bunda ısrarcı olmuştur. Şair Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî, Tunus'un güneyinde yaygın olan geleneklere uygun olarak hem bir aile kurma arzusuyla hem de ebeveynlerinin memnuniyeti adına evlenmiştir. Daha sonra iki erkek çocuğu olmuşsa da evliliğinde mutlu olamamıştır.[11]

Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî babasının vefatına kadar huzurlu ve mutlu bir yaşam sürmüştür. Ancak, birbirine yakın tarihlerde gerçekleşen sevdiği kızın ölümü, mutsuz olacağı evlilik ve babasının ölümü onun hayatında büyük değişikliklere yol açmıştır. Babasının ölümünden sonra annesi ve küçük kardeşlerinin sorumluluğunu da yüklenmek zorunda kalan şairin, içinde bulunduğu genel koşullar ve yaşadığı kişisel zorluklar birleşerek üzerinde büyük bir baskı oluşturmaya başlamıştır. Bu durum fiziksel sağlığı açısından olumsuz bir etki bırakmış ve kalp büyümesi hastalığına yakalanmasına neden olmuştur.[12] Hastalığı nedeniyle doktorlar fazla yorulmaması gerektiğini tavsiye etmiş olsalar da şair hem ruhen hem de bedenen kendini yoracak davranışlarda bulunmaya devam etmiştir. Şâbbî'nin hayatının son dönemlerinde yaşamış olduğu acılar, tattığı keder ve üzüntüler şiirlerinde de değişimi beraberinde getirir.[13] Şairin Ma'temu'l-Hubb (Aşk Matemi, Ağustos-1927) ve Cedvelu'l-Hubb (Ağustos-1927) adlı şiirlerinde, sevdiği kızın ölümünün onun ruhunda derin izler bıraktığı dolayısıyla da üzerini matem bulutlarının kapladığı görülür. Şairin hayatı, özelikle de çocukluk ve öğrencilik dönemi çok hareketli ve enerjik geçer. Sürekli edebiyat meclislerinde bulunur, okumalar yapar, konferanslar verir, yazma ve neşretme faaliyetlerinde bulunur. Ayrıca, edebiyat kulüpleri kurarak edebiyatta ıslahat çalışmaları çerçevesinde öğrencileri organize etmede de büyük çaba gösterir. Şair, ömrünün son dönemlerinde daha çok yalnızlığı tercih ederek kendini okuma ve tefekküre adamış olmasına rağmen edebî faaliyetlerine devam etmekten geri durmamış hem şiir yazmış hem de eserlerini neşretmeye çalışmıştır. 1934 yılında o zamana kadar yazdığı şiirlerini Mısır'da yayımlamak ister ve "Eğâni'l-Hayât" isimli divanında birleştirir. Fakat bu eserin neşredilmesi sonraki zamanlarda gerçekleşir. Daha sonra ağırlaşan hastalığı neticesinde baş-

[11] Ömer Ferrûh, *Şâ'irân Mu'âsirân İbrâhîm Tûkân ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1954), 159.

[12] Abdu'l-Hafîz Hasen, *er-Rûmensiyye fi'ş-şi'ri'l-Arabiyyil-muâsır* (Kahire: Mektebetu'l Âdâb, 2009), 27; Ferrûh, *Şâ'irân Mu'âsirân*, 160.

[13] Hasen, *er-Rûmensiyye fi'ş-şi'ri'l-Arabiyyil-muâsır, 24-28.*

kentte bulunan İtalyan hastanesine kaldırılır, 9 Ekim 1934'te burada hayata veda eder.[14] Şair doğduğu yer olan Şâbbiye'ye defnedilir.[15]

Şair genç yaşta hayatını kaybetmiştir. Ancak, kısa yaşamına rağmen, Arap edebiyatına değerli katkılarda bulunmuştur. Şiirleri ve yazıları Arap dünyasında, özellikle Tunus'ta hâlâ büyük ilgi görmektedir.

3. EBU'L KÂSIM EŞ-ŞÂBBÎ'NİN EĞİTİM HAYATI

Şair ilköğrenimini Arapça olarak Kâbis beldesindeki Kur'ân okullarında almıştır. Dokuz yaşında Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ezberlemesini sağlayan güçlü bir hafızası vardır. 1920'de on iki yaşındayken, Ağlebîler döneminde inşâ edilen kadîm Zeytûne Cami'inde ortaöğrenimine devam etmek üzere başkente gönderilinceye kadar babasından Arapça ve din eğitimi almıştır. Aldığı derslerle yetinmemiş, ilmi ve fikri yönden kendini geliştirmek için okumalar yapmıştır. Eski ve modern Arap edebiyatının yanı sıra bazı çevirilere bağlı olarak Avrupa edebiyatını da takip etmiş; kadîm kütüphaneler olan Sâdıkiye ve Haldûniye kütüphanelerine sık sık gitmiştir. Buna paralel olarak Mısır, Lübnan, Suriye ve Irak edebiyatı üzerine de okumalar yapmıştır. Şâbbî, 1927'de Zeytûne'den o dönemin en yüksek dereceli diploması olan tedvî'yi almaya hak kazanmıştır. Ardından Tunus Hukuk Fakültesi'ne girmiş ve 1930'da mezun olmuştur.[16]

Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî edebi yönüyle eski Arap şiir usulüne hâkim olduğu gibi Apollo, ed-Divân, el-Mehcer gibi ekollerin cereyanına tutulmuş, modern edebiyata da iyi derecede vakıf olmuştur.[17] 1923 yılında kaleme aldığı «Ah Aşk» şiiri ilk şiirlerinden biri olmuştur. 1926'da her pazartesi el-Nahdâ gazetesinin edebiyat sayfasında yazılar yazmıştır. 1927'de Kudemâyı Sadıkiyye Kulübü'nde daha sonra bir kitap haline getirdiği "Arapların Şiirsel Tasavvuru" başlıklı bir konferans vermiştir. O dönem şiirlerinde Müslüman hareketin dirilişi ve yenilikçi hareketlerin desteklenmesinden bahsetmiş, sürekli Arapların şiirsel tasavvuru üzerinden edebiyatta yenilenme çağrısında bulunmuştur. Bu durum, kendisini eleştirenler ve yenilenme karşıtları tarafından şahsına karşı yürütülen şiddetli bir kampanyaya maruz kalmasına sebep olmuştur. Ancak babasının pek çok konuda olduğu gibi

---

[14] Abdusselâm el-Meseddî, *Kırâ'at me'a eş-Şâbbî ve el-Mutenebbî ve el-Câhiz ve İbni Haldûn* (Kuveyt: Dâr Suad Subah, 1993), 16; Ahmed Hasan Besec, *Divânu Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 7; Parıldı, "İşgal Dönemi Tunus Şiirinde Avangard Bir Romantik: Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî", 332.

[15] Mahmûd Tarşûne, *Mebâhis fi'l-edebi't-Tûnisiyyi'l-mu'âsır,* (Tunus: el-Matâbiu'l-Muvahhade, 1989), 12.

[16] Mecîd Tırâd, *Divânu Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî ve Resâ'iluhu* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1415/1994), 9-15; Selmâ el-Hadra Cayyûsî, *el-İtticâhât ve'l-harekât fi'ş-şi'ri'l-Arabiyyi'l-hadîs,* (ter. Abdulvâhid Lu'lue), (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2007), 431.

[17] Süleyman Tülücü, "Şâbbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/216-217.

ıslahatçı fikirlerinde de ona verdiği destek, yürüdüğü yolda kararlı adımlar atmasına, haksız eleştiriler karşısında sağlam durmasına olanak tanımıştır.

Şâbbî, Fransız kültürü ve edebiyatıyla da ilgilenmiştir. Bu nedenle şiirlerinde ve yazılarında hem Arap hem de Fransız etkilerini görmek mümkündür. Fransız işgali altındaki Tunus'ta yetişmesi onun milliyetçi ve bağımsızlık duygularını beslemiştir. Tunus'un başkentinde olması, onun edebiyat meclisleri ve entelektüel forumlara katılmasını sağlamıştır. Edebi yetenekleri, yenilikçi ruhunu ve kalıplaşmış olanı aşma arzusunu yansıtan şiirlerinde ve derslerinde öne çıkmaya başlamıştır. Şâbbî, genç yaşta Arapça ve Fransızca dillerinde edebiyat çalışmaları yapmış, Kudemâyı Sadıkiyye Kulübüne katılmıştır. Arap şiirinin klişeleşmiş halinden kurtarılıp düşünceye, hayal gücüne ve yeni ifade biçimlerine açık olması çağrısında bulunan son derece hassas ve duygusal bir şairdir. Ahmed Hasen ez-Zeyyât, Tâhâ Huseyn, Cibrân Halîl Cibrân şairin etkilendiği şahsiyetlerden bazılarıdır.

4. ŞİİRLERİ VE GAYESİ

"Tunus devriminin şairi" olarak adlandırabileceğimiz Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî, Kuzey Afrika'da romantizmin öncüsü olarak kabul edilen çağdaş Arap edebiyatı şairlerinden biridir. Şiirlerinde ve yazılarında Arap dünyasının bağımsızlık ve özgürlük mücadelesine dikkat çekmiştir. Ayrıca sosyal adalet, eşitlik ve insan hakları gibi konulara da değinmiştir. Şâbbî'nin şiirleri romantizm yönü baskın olmakla birlikte realizmin de etkilerini gösterir. Şiirleri ve yazıları, Arap dünyasında büyük etki yaratmış ve yaşadığı dönemin tarihsel sürecine ışık tutmuştur. Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî'ye göre şiir sadece bir sanat değildir. Daha çok, doğru bulduğu ve benimsediği ilkelerini, topluma iletebilmesine katkıda bulunacak araçlardan biridir. Şair şiirlerinde, halkın daldığı derin uykudan uyanmasını, işgal ve zulme boyun eğmemelerini, ülkesindeki haksızlığın sona ermesini istemektedir. Bu nedenle, insanların kayıtsızlıktan sıyrılıp kendilerine gelmelerini teşvik etmek için hayatı ve güzellikleri şiirleştirir. Sonra da dikkatlerine sunduğu tabiatı düşünmelerini, hayatın ve özgürlüğün önemini anlamalarını sağlar.[18] Şair, şiirsel çağrısına olan karşılığın, toplum için duyduğu acı ve hüzün kadar büyük olmadığını görür. Buradan hareketle tepkileri yer yer şiddetli olur, hareketsiz ve tembel insanları azarlar, onlardan uzaklaşır, romantiklerden etkilenerek bütünüyle doğaya yönelir. Nitekim onun bu yönelimi ruhunun bir nebze huzura kavuşmasını sağlamıştır. Dış dünyadan kendini soyutlar ve kendi iç dünyası romantik anlamda duygusal bir hayal dünyasıdır. Şâbbî'nin bu durumu ailesi ve halkı arasında olduğu halde gurbet yaşadığına işaret eder. Bu duygu ve hisler, zamanla aklın tasdik etmediği, dinle bağdaşmayan eski geleneklere ve örflere bağlı kalanlara karşı can sıkıntısına, umutsuzluğa dönüşür.

---

[18] Ebu'l-Kâsım Muhammed Kerru, *eş-Şâbbî Hayâtuhu ve Şi'ruhû* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1954), 99-104.

Onun nazımda kullandığı yöntem bakımından iki temel prensibi vardır. Bunlar, anlamların derinliği ve ifadelerin kolaylığıdır. Şiirdeki hareket noktaları bu iki temele dayanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında anlam ve manalar kişiyle, yaşamla, duygularla ilgilidir. Kelimeler kolay ve yumuşaktır, kendi içinde güçlü ve farklı anlamlar taşıyarak ortaya çıkar. Şiirlerin içerdiği gizem ve derin hayal gücü, ifadeyi sembolizme yaklaştırmıştır. Sembollerin ve sözcüklerin musikisi vasıtasıyla duyguların en küçük parçalarına inilmeye çalışılmış, bu yönüyle de Cibrân Halîl Cibrân'a benzerlik göstermiştir. Kelimeler ve derin manalara önem verdiği gibi, anlatmak istediğini müzikal ritimlerle uyuşan zarif şiir vezinlerini kullanarak sunmaya çalışmıştır. Şiiri kişinin duygularını gıdıklayan akıcı bir müzik haline getirebilmeyi başarmıştır. Başarılı bir şair olması yanında ritim ve ahenkte de becerisini sergileyebilmiş, bazen heyecanlandırırken bazen de duyguları ateşlemiştir.

Şair şiirleri ile Arap milliyetçiliğinin sembolü olmuş, insan hakları, özgürlük ve adalet temaları etrafında şiirler yazmıştır. Doğa ve aşk gibi evrensel temaların yanı sıra Arap dünyasının sosyal ve siyasi meselelerine de değinmiştir. Özellikle Arap milliyetçiliği ve bağımsızlık mücadelesi Şâbbî'nin eserlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu konular, onun yaşadığı dönemin tarihsel sürecine ışık tutan önemli unsurlardır. Sömürgecilik karşıtı şiirleri ile Arap dünyasında hâlâ ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. "Eğer Halk Yaşamak İsterse" adlı şiiri en çok ses getiren eseridir. Şiirde Tunus halkını sömürgeden kurtulmaya, özgürlük, adalet ve onur içinde yaşamaya çağırır. Milli kurtuluş ve özgürlük mücadelesinin sembolü olarak kabul edilir. Şiir, Şâbbî'nin özgür ve bağımsız bir Tunus hayalini anlatır.

Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, şiirlerinde Arap dünyasının kültürel ve tarihsel mirasına da büyük önem vermiştir. Bu nedenle eserlerinde Arap mitolojisi, tarihi ve folkloru ile ilgili unsurlar bulunmaktadır. Ayrıca Arap dili ve edebiyatının güzelliklerini ve zenginliklerini vurgulamıştır. Şiirlerinde kişisel duygularını ve yaşam deneyimlerini ifade etmek için psikolojik bir yöntem kullanır. Aşk, kayıp, özgürlük, kimlik ve milli kurtuluş gibi konuları şiirsel bir şekilde ele alır. Şiirleri güçlü duygusallık ve dil zenginliğiyle dikkat çeker. Duygularını ve düşüncelerini ifade ederken sembolik bir üslup ve çeşitli benzetmeler kullanır.[19]

[19] Tırâd, *Divânu Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî ve Resâ'iluhu*, 16-22.

5. ESERLERİ

Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî'nin şöhreti birinci derecede divanına dayanır. Daha sonra eserlerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. ***el-Hayâlu'ş-Şi'r 'inde'l-'Arab:*** (Araplarda Şiir Tasavvuru) Haldûniyye kütüphanesinde konferans olarak sunmuş daha sonra kitap haline getirmiştir.[20]

2. ***Eğâni'l-Hayât:*** (Hayatın Şarkıları) Şair yayımladığı *"Araplarda Şiir Tasavvuru"* adlı kitabın son sayfasında *"Eğâni'l-Hayât"* ismini verdiği divanını da yakında yayımlayacağını söylemiş, fakat maddi sebeplerden ötürü gecikmiştir. Daha sonra yayımlanmıştır.

3. ***Fi'l-Makbar:*** (Mezarda)

4. ***es-Safahâtu'd-Dâmiye:*** (Kanlı sayfalar)

5. ***el-Edebu'l-Arabiyyi fi'l-'Asri'l-Hâdir:*** (Modern asırda Arap edebiyatı.)

6. ***Şu'arâü'l-Mağribi'l-Aksâ:*** (Mağribin şairleri) Edebiyat kulübünde hazırladığı bir çalışmadır.[21]

7. ***Müzekkirât:*** (Şairin hatıralarını kayıt altına aldığı eseridir. 1930 yılında kayıt altına almaya başlamıştır.)

8. ***Resâilü'ş-Şâbbî:*** (eş-Şâbbî'nin Mektupları) Mısırlı, Suriyeli, Lübnanlı birçok edebiyatçı arkadaşıyla mektuplaştığı veya karşılıklı değiş tokuş yaptıkları kıymetli ve edebi mektuplardır.[22]

9. ***Cemîl Buseyne:*** (Güzel Büseyne) Benzersiz şiir üslubuyla yazdığı güzel bir hikayedir.[23]

10. ***es-Sekîr:*** (Sarhoş) İki bölümden oluşan bir piyes türüdür.

11. ***Kıssatu'l- Hicreti'l -Muhammediyye:*** (Muhammedî hicretin kıssası) Hz. Muhammed'in (s.a.v) hicretinin yıl dönümü anısına 1932 yılında talebeler kulübünde verdiği bir konferanstır. el-Âlem dergisi Tunus'ta neşretti.[24]

12. ***Dîvânu'l-Eşvâki't-Tâihe***[25]

---

[20] Kerrû, *eş-Şâbbî, Hayâtuhu ve Şi'ruhû*, 98.

[21] Hüseyin Yazıcı, Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım Eş-Şâbbî, *Şarkiyat Araştırmalar Dergisi* 2/5 (2002), 49-67.

[22] Kerrû, *eş-Şâbbî, Hayâtuhu ve Şi'ruhû*, 101.

[23] Kerrû, *eş-Şâbbî, Hayâtuhu ve Şi'ruhû*, 102.

[24] Kerrû, *eş-Şâbbî, Hayâtuhu ve Şi'ruhû*, 103-104.

[25] Beseç, *Divânu Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî,* 7-9.

أيُّها الليل

أبُو القَاسِم الشَّابِي

أيُّهـا الليـلُ يا أبا البؤسِ والهَوْ ... لِ أيا هيكـلَ الحَيـاةِ الرهيـبِ!
فيـكَ تَحْنُو عرائسُ الأمَـلِ العـذْ ... ـبِ تُصَـلِّي بِصَـوتِها المحبوب
فَيُثيرُ النَّشـيـدُ ذكرى حيـاةٍ ... حَـجَبَتْهـا غُيومُ دَهْرٍ كئيـبِ
وتَرِفُّ الشُّـجونُ من حول قلبي ... بسُـكـونٍ وَهَـيْـبَـةٍ وقُـطـوبُ
أنْتَ يا ليلُ! أنْتَ ذرّةُ صَـعِدَتْ ... كون من مَوْطِئِ الجحيمِ الغَضوبِ
أيُّهـا الليـلُ أنْـتَ نَغْمٌ شَـجِيٌّ ... في شـفـاهِ الدُّهورِ بَيْنَ النَّحيبِ
إنَّ أُنشـودة السُّـكونِ التي تر ... تجّ في صَـدْرِكَ الرَّكودِ الرَّحيبِ
تُسْـمِعُ النَّفْسَ في هدوءِ الأمانِي ... رَنّـةَ الحَـقِّ والجـمـال الخَـلـوبِ
فَتَصـوغُ القلوبُ منها أغـاري ... د تَهُـزُّ الحـيـاةَ هـزَّ الخُـطـوبِ
تـتـلـوّى الحـيـاةُ مـن ألَمِ البـؤْ ... س فـتـبـكـي بِـلَـوْعَـةٍ ونَحـيـبِ
وعلى مِسْـمَعيكَ تَنْهالُ نوحاً ... وعويلاً مُرًّا شـجونُ القُلوبِ
فـأرى بُرْقُعـا شـفيفـاً من الأو ... جاعِ يُلقي عليكَ شـجوَ الكَئيبِ
وأرى في السُّـكونِ أجنحة الجَبْ ... ـبار مُخْضَـلَّةً بِدَمعٍ حبيبِ
فَـلَـكَ اللهُ! مـن فـؤادٍ رَحـيـمٍ ... ولـكَ اللهُ! مـن فـؤادٍ كـئـيـبِ
يَهْجَعُ الكَونُ في طمأنينةِ العُصْـ ... ـفُورِ طِفْلاً بِصَـدرِكَ الغَرِّيبِ
وبأحْضـانكَ الرَّحيمةُ يَسـتَيـ ... ـقِظُ في نضرة الضَّحوكِ الطَّروبِ
شـادياً كـالطُّيورِ بالأمـلِ العَـذْ ... بِ جميلاً كَبَهْجَـةِ الشُّـؤبوبِ
يا ظلامَ الحيـاةِ! يا رَوْعـة الحُزْ ... نِ ويا مِعْزَفَ التَّعيسِ الغَريـبِ
وبقيثـارةِ السَّـكينـةِ في كفـ ... ـفَيْكَ تَنْهَـلُّ رَنَّـةُ المكْروبِ
فيـكَ تنمو زَنابقُ الحُلُمِ العـذْ ... بِ وتَذوي لَدى لَهيبِ الخُطوبِ
خَلْفَ أعماقكَ الكئيبةِ تَنْسـا ... بُ ظِلالُ الـدُّهورِ ذاتَ قُطوبِ
وبِفَوْديكَ في ضَـفائِرِكَ السُّـو ... دِ تَـدِبُّ الأيَّامُ أيَّ دَبـيـبِ

Ey Gece[26]

Ey gece, sefaletin ve eğlencenin babası. Ah! hayatın korkunç yapısı.

Tatlı umudun gelinleri diz çöküyor sende, sevgili sesiyle dua ediyor.

Şarkı, kasvetli zamanın bulutlarının gölgelediği bir hayatın hatırasını canlandırıyor.

Hüzünler, durgunluk, heybet ve asık yüzüyle kalbimin etrafında çırpınıyor.

Sen ey gece, öfkeli cehennemin gazabından varlığa çıkan bir zerresin.

Ey gece, sen feryat ile ağlayışlar arasında, sonsuzluğun dudaklarında hüzünlü bir ezgisin.

Geniş ve cömert göğsünde titreşen sessizliğin şarkısı

Arzuların dinginliğinde, hakikatin ve aldatıcı güzelliğin çınlamasını ruha işittirir.

O zaman kalpler ondan hayatı sarsan şarkılar, sözler oluşturur.

Hayat, ızdırabın acısından kıvranır, öyle ki bir hüzün ve feryatla ağlar.

Ve kalplerin üzüntüsü, acı feryatları ve haykırışları senin kulaklarına yağdırır.

Kederlinin hüznünü sana bırakan şeffaf bir sancı perdesi görüyorum.

Ve bir sevgilinin gözyaşlarıyla sırılsıklam olmuş kudretin kanatlarını görüyorum sessizlikte.

Hay Allah! Ne merhametli bir kalpsin. Hay Allah! Ne kadar hüzünlü bir kalpsin.

Evren senin garip göğsünde çocuk gibi, yavru bir kuşun sükûnetinde uykuya dalar.

Ve senin şefkatli kollarında, neşeli kahkahaların tazeliğinde uyanır.

Tatlı bir umutla seslenen kuş gibi, güneşin parlaklığı kadar güzel.

Ey hayatın karanlığı, ey hüznün görkemi, ey garip mutsuzluğun şarkısı.

Ve avuçlarındaki sessizliğin arpı ile ıstırabın sesi dökülüyor

Sende tatlı bir rüyanın zambakları büyüyor, sıkıntılar ve talihsizliklerin alevinde soluyor.

Mahzun derinliklerinin ardında, çağların çatık kaşlı gölgeleri akıyor.

Ve başının iki yanındaki siyah örgülerinle, günler bir şekilde hareket ediyor.

[26] Beseç, *Divânu Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 29-32; *Mu'cemu'l Vasît*, li Nuhbeti el Müellifine ve Lugaviyyine el-Mısriyyine, 2. Baskı (Kahire: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 1392/1972).

6. ŞİİRİN TAHLİLİ VE BELÂGAT UNSURLARI AÇISINDAN İNCELENMESİ

Bu kısımda, şairin "Ey Gece" şiiri edebi eleştiri metodu açısından incelenecek ve şiirde sık kullanılmaları ile öne çıkan edebi unsurlara değinilecektir.

6.1. Yapısal Yaklaşım (المنهج البنيوي)

Yapısalcılık kavramını açıklığa kavuşturmak için öncelikle lügat anlamına bakmak önem taşımaktadır. Sözlüklere göre, "yapı" kelimesinin Arapça karşılığı "بِنَاءً", "يَبْنِي", "بَنَى" (inşa etti, inşa ediyor, inşa etmek) sülâsî fiilinden türemiş olan "بُنْيَةٌ" kelimesidir.[27] Arapçada "بُنْيَةٌ" kelimesi, bir şeyin oluşumunu veya bir yapının inşa edilme keyfiyetini ifade eder. Burada bahsedilen "yapı" (بنية) sadece bir şeyin kendisi üzerine inşa edildiği görüntü, biçim, fiziksel birim, genel tasarım değil aynı zamanda bir şeyin oluşumunu ve idrak edilebilmesini açıklayan kanundur.[28] Terminolojik açıdan edebi analizde yapısal yaklaşım kavramı, eseri incelerken tüm dış gerçeklik, tarih ve insan gibi dış unsurların ayıklanıp dışarıda bırakılmasına dayanan eleştirel bir yaklaşımdır. Başka bir deyişle metni incelerken sadece dilin kendisine dikkat ederek eserin iç yüzünü ve sırlarını metnin inşasına sebep olan dış bağlamdan uzakta açığa çıkartmaktır.[29] "Ey Gece" şiirinin yapı bakımından incelenmesi aşağıdaki farklı başlıklar altında gerçekleştirilecektir.

6.1.1. Ritmik Seviye (المستوى الإيقاعي)

Ritim, bir dizede vurgulama, uzunluk, kısalık veya ses özelliklerinin tertipli bir şekilde tekrarından kaynaklanan ses uygunluğudur. Yazı veya şiirde ritmik düzey, müzikal bir üslubun varlığını ifade eden terimdir. Ritim düzeyinin edebiyat eleştirisinde önemli bir yeri vardır. Ritim seviyesine ulaşmak için kafiye, ses uyumu, vezinlerin dağılımı, tekrarlama gibi çeşitli dilsel ve şiirsel teknikler kullanılır. Bir eserdeki duygu ve düşünceyi etkili bir şekilde aktarmaya yardımcı olan tutarlı ve dengeli bir ritim oluşturmak, uzun ve kısa hecelerin belirli kalıplarının kullanılmasıyla gerçekleşebilir. Ritim, şiirin yapısının ve anlamının ayrılmaz bir parçası olup kelime telaffuzlarından doğan seslerin süslenmesi ve renklendirilmesidir.[30] Ritim olmadan şiir güzelliğinin çoğunu kaybeder.

---

[27] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), "بنى" 14/93-94.

[28] Zekeriyyâ İbrâhîm, Müşkiletu'l-bünyeti ev edvâun ale'l-binyeviyyeti (Kahire: Mektebetu Mısr, 1975), 29-30.

[29] Şemlel Emine - Lecrub Reşide, *et-Tahlîlu'l-bünyeviyyi li'n-nassi'ş-şi'r, Kasidetu ünşüdetu'l-matar li bedr şâkiru's-siyâb unmûzecen,* işrafu'd-doktor abdul ubeyd en nasreddin (Cezayir: Câmiatu Doktor Mevlâye Tâhir, Külliyetü'l-âdâbi ve'l-luga Kısmu'l- Lugati'l-Arabiyye, 2020), 12.

[30] İzzüddîn İsmâîl, *el-Usüsü'l-cemaliyyeti fi'n-nakdi'l-Arabiyyi, arzun ve tefsirun ve mukarenetun,* (Kahire: Dâru'l- Fikri'l-Arabî, 1994), 376.

Arap edebiyatında terminolojik olarak ritmin (الإيقاع) geniş kapsamlı bir tanımı yapılmamıştır. Her münekkit ya da her edebiyatçı ritmi kendi bakış açısına göre tanımlamış, bazı konularda hemfikir, bazılarında ise farklı düşünmüşlerdir.[31] Seyyid el-Bahrâvî ritmi şöyle tarif etmiştir: "Ritim, eş zamanlı aralıklar üzere zaman içindeki ses olaylarının bir dizisidir. Yani seslerin koordinasyonudur".[32] Ona göre ritim, aruz yapısı ve fonetik yapıyı kapsaması yönüyle vezin (ölçü) den daha ön plandadır. Şiirde ritim (إيقاع) terimini ilk kez kullanan İbn Tabâtabâ [33] ritimden bahsederken, "Vezinli şiirde beyitlerin bir denge üzerine inşâ edilerek cümlelerin güzel olması (hüsn-i terkib), mananın isabetli olması, anlayışı hoşnut kılan ve algıyı harekete geçiren ritim (إيقاع) in olduğunun göstergesidir."[34] şeklinde bir tanım yaparak ritmin vezin (ölçü) den başka bir şey olmadığını ifade etmeye çalışmıştır. Ona göre ritim, verilmek istenen asıl mananın isabetli, vezinlerin (ölçülerin) ise dengeli oluşuyla bağlantılıdır.[٣٥]

Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî'nin incelediğimiz şiirinde çeşitli ritmik özellikler bulunur. Şair'in şiirinde "bâ" (با) kafiyesini seçtiği açıktır. Bâ (با) harfi dudak (şefevî) harflerinden biri olarak kabul edilir. Güzel bir müzikal ritmi olması nedeniyle sıklıkla ravî harfi olarak kafiyelerin sonunda kullanılır. Bu ses, aynı zamanda sevgiyi, hayranlığı ve özlemi ifade etmek gibi büyük duygusal çağrışımlara da sahiptir. Derinlerden çığlık atan, içinde fırtınalar kopan şairin psikolojik durumuna uygun, bariton, yekpare bir sestir. Beyitlerin sonlarında bulunan tüm kelimeler bu duruma örnektir.

[31] Muhammed Ulvân Sêlmân vd., *el-Îkâ'u fî şi'ri'l-hadâseti, dirâse tatbîkiyye alâ devâvîn* (İskenderiye: el-İlmu ve'l-İmânu li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2008), 21-33.

[32] Cüdne Alî Hatice – el-Abbâdi Yemîne, işrafu'd-doktor Tektek İkrâm, *el-Îkâ'u'şi'ri fi Dîvâni "âyâtin min kitâbis'sehvi" li Fâtih Allâk ünmûzecen* (Cezayir: Vizeratu't-ta'limi'l-âlî ve'l-bahsi'l-ilmî, Küllîyetü'l-âdâbi ve'l-luga Kısmu'l- Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbuha, 2016-2017), 14.

[33] Hatice – Yemîne, *el-Îkâ'u'şi'ri fi Dîvâni "âyâtin min kitâbis'sehvi",* 6.

[34] İbn Tabâtabâ, *İ'yaru'ş-şi'r* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 21.

[35] Sêlmân vd., *el-Îkâ'u fî şi'ri'l-hadâseti, dirâse tatbîkiyye alâ devâvîn,* 21-33.

	الَّتِي تَنْتَهِي بِحَرْفِ "الْيَاءِ" و "الْبَاءِ"	الَّتِي تَنْتَهِي بِحَرْفِ "الْوَاوِ" و "الْبَاءِ"
	"ي" ve "ب" harfi ile biten kelimeler	"و" ve "ب" harfi ile biten kelimeler
١	الرَّهِيبِ	المَحْبُوبِ
٢	كَئِيبِ	قُطُوبُ
٣	النَّحِيبِ	الغَضُوبِ
٤	الرَّحِيبِ	الخَلُوبِ
٥	نَحِيبِ	الخُطُوبِ
٦	حَبِيبِ	القُلُوبِ
٧	الغَرِّيبِ	الطَّرُوبِ
٨	الغَرِيبِ	الشُّؤْبُوبِ
٩	دَبِيبِ	المَكْرُوبِ

Tabloda gösterilen örneklerden de anlaşılacağı üzere şair eserdeki dokuz beyitte ravîden önce "yâ" (يا) harfini kullanırken, diğer dokuz beyitte ise "vâv" (و) harfini kullanmıştır. Son harf olan ravînin hemen öncesinde bu harflerin kullanılması beyitlerin son kelimelerinde "ridf" (الردف) olduğunu açıkça göstermiştir. Ravî, kafiye düzeninde tekrarlanan son sahih harftir. Diğer bir ifadeyle "med" (ا, و, ي) veya "hê" (ها) harflerinden biri olmaması şartıyla, şairin şiirin tamamı boyunca bağlı kaldığı, beyitlerin son harfidir.[36] Ridf (الردف) ise ravîden hemen önce med harflerinden birinin gelmesiyle gerçekleşir. Klasik şiir anlayışına göre şairin med harflerinden "elif" (ا) ile ridf yapması halinde, tüm beyitlerin sonlarında buna bağlı kalması gerekir. Yani başka bir harf kullanması doğru kabul edilmez; ama ravîden önce "vav" veya "yâ" harfini kullanırsa şiirde farklı harfler arasında geçiş yapma hakkı vardır.[37]

Bu kurala şiirdeki şu beyitler örnek verilebilir:

يا ظَلامَ الحياةِ! يا رَوْعةَ الحُزْ ... نِ ويا مِعْزَفَ التَّعيسِ (الغَرِيْبِ)

وبقيثارةِ السَّكينةِ في كفـ ... ـفَيْكَ تَنْهَلُّ رَنَّةُ (المَكْرُوْبِ)

Yukarıda verilen parantez içindeki örneklerde görüldüğü üzere şair her iki beyitte de ravîden önce birbirinden farklı harfler kullanmıştır.

[36] Abdülaziz Atîk, *İlmu'l arûz ve'l kâfiye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1407/1987), 137.

[37] Atîk, *İlmu'l arûz ve'l kâfiye,* 155.

الغَريبِ	القَافِيَةُ = (الرَّوِيُّ) ravî (ب) + (الرِّدْفُ) ridf (ي)
المَكْروبِ	القَافِيَةُ = (الرَّوِيُّ) ravî (ب) + (الرِّدْفُ) ridf (و)

Tahlîli yapılan iki beytin son kelimelerinde "bâ" (با) harfi ravî, onun öncesindeki "ya" (يا) ile "vav" (و) harfleri ise "ridf" tir. Ravî ve ridf, kâfiye harfleri, (الدخيل الرَّوِيُّ, الوَصْلُ, الخُرُوجُ, الرِّدْفُ, التَّأْسِيسُ,) grubundandır.

Kafiye harfleri altı tanedir:[38]

- **Ravî:** Şiirin dayandırıldığı ve atfedildiği harftir. Son harfler "ل" ile biterse "lâmiyye" "م" ile biterse "mîmiyye" şeklinde isimlendirilmesi gibi.
- **Vasıl:** Harekeli olan ravînin uzatılmasıyla ortaya çıkan med harfleri ya da ravinin ardından gelen "hê" harfidir.
- **Hurûc:** Vasıl harflerinin uzatılması sonucu ortaya çıkan med harflerine denir.
- **Ridf:** Ravîden önce gelen med ya da lin harflerine denir.
- **Te'sîs:** Ravî harfinden önce gelen harekeli harfin önündeki elife te'sîs denir.
- **Dahîl:** Ravî harfi ile te'sîs harfi arasında bulunan harfe verilen isimdir. Dahîl harfinin harekeli olması gerekir.

Şairin ravîden önce "yâ" (يا) harfi kullanarak yaptığı ridf, beyitlerde hüzünlü bir ritim havası oluşturmuştur. Buna, şu dört kelime örnek verilebilir:

نَحِيْبِ *(İç çekerek ağlama)*	الرَّهِيْبِ *(Endişe verici)*	الْكَئِيْبِ *(Ağlamaklı)*

6.1.2. Dış Ahenk (الموسيقى الخارجية)

Dış ahenk ile kastedilen, aruz bahirlerinden kaynaklanan ritimdir. Şiirin oluşumunda vazgeçilmez iki temel öğe olan vezin ve kafiye, dış ahenk kapsamında değerlendirilir. Bu iki temel, Arap şiirinin iskeletini oluşturur. Şâbbî, şiirini kulağa hoş gelen ve zevki okşayan "bahr-i hafîf" ten faydalanarak kaleme almıştır. "Hafîf" bahrini oluşturan ritmik birimler (tef'ile) şu şekildedir:

[38] Muhammed Emin b. Hayrullah b. Mahmûd b. Mûsa el-Hatîb el- Amrî, *el-Menâhilu's-sâfiyeh fi ilmi'l-arûzi ve'l-kâfiyeh,* thk. Abdullah Halîf Hudayr el-Hayyânî-Abdullah Fethî Zâhir (Musul: Dâru Nûn li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1443/2022), 257.

فَاعِلاَتُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلاَتُنْ		فَاعِلاَتُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلاَتُنْ
0/0//0/	0//0/0/	0/0//0/		0/0//0/	0//0/0/	0/0//0/

Yukarıda verilen kalıpta görüldüğü gibi "bahr-i hafîf" üç kısımdan (tef'ile) müteşekkildir. Bir beytin bütünü dikkate alındığında bu altı tef'ileye ulaşır. "Bahr-i hafif" (Hafif bahri) Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "müştebihe" denilen dördüncü dâirenin üçüncü bahri olup genel sıralamada on birinci bahir olarak geçer.[39] Eserde bu bahrin işlenmesi şairin hüznünü, gam ve kederini dile getirmiştir. Şair, kalbindeki acıyı hafifletmek ve ferahlamak için geceyle hasbihâlde bulunarak kişileştirme yapmış, bu sırada hissettiği duyguları eserine işlerken bahsi geçen unsurları kullanmıştır. Beyitlerde elem, keder ve hüznü bildiren anlamca yakın pek çok kelime şairin hissettiği duyguları yansıtmıştır. Şairin farklı hisleri ve duyguları ifade etmesini sağlayan en önemli etken, kendisinde pek çok incelik, zihafât ve esneklik barındıran hafif bahirlerden oluşmuş şiir vezinleridir. Örnek:

فيكَ تَجْثو عرائسُ الأمَلِ العذْ	بِ تُصَلِّي بِصَوتِها المحبوب
0/0 ///0 //0// 0/0/ /0/	0/0/0/0 //0// 0/0///
فَاعِلَاتُنْ مُتَفْعِلُنْ فَعِلَاتُنْ	فَعِلَاتُنْ مُتَفْعِلُنْ فَالَاتُنْ

Şair, verilen beyitte kendisinde zihaf bulunan hafif bahri kullanmıştır.

Aşağıda verilen örnekte ise zihafat'tan "habn" (Müstef'ilün kelimesinde ikinci sakin harfin düşürülerek mütef'ilün haline dönüştürülmesi) olduğu görülür.

إنَّ أُنشودة السُّكونِ التي تر	تجّ في صَدْرِكَ الرَّكودِ الرَّحيبِ
0/ 0//0/0//0//0/ /0/	0 /0//0/0//0//0/ 0/ /0/
فَاعِلَاتُنْ (مُتَفْعِلُنْ) فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُنْ (مُتَفْعِلُنْ) فَاعِلَاتُنْ

6.1.3. Morfolojik İnceleme (المستوى الصرفي)

Dil biliminin temel alanlarından birisi olan morfoloji, bazen "biçimbilim"[40] bazen ise "şekil bilgisi" diye isimlendirilir.[41] Daha farklı tanımları bulunmakla

[39] Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hafîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/113-114.

[40] Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual, 2002), 41.

[41] Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), 142.

birlikte Vecihe Hatiboğlu bu alanı, "Kelimelerin kök, gövde ve eklerinin yapısını, işleyişini inceleyen bilim" diye tarif etmiştir.[42] Morfolojinin (biçimbilimi) işlediği konular açısından Arap dilindeki karşılığı "sarf" (الصرف) ilmi olarak bilinir. Konusu i'lâl, sahih, ziyade ve asıl gibi açılardan Arapça lafızların durumlarını incelemek olan[43]sarf, sözlükte "çevirmek, döndürmek" demektir. Terim olarak ise amelî ve ilmî (nazarî) olmak üzere iki kısımdır. Amelî sarf, tek olan aslın (masdar veya mâzî) istenilen manayı elde edebilmek için muhtelif vezinlere dönüştürülmeü sidir ki buna tasrif de denir.[44] Yani kök olarak bilinen kelimenin farklı isim veya fiil formlarında kullanılmasıdır. İlmî (Nazarî) sarf ise "i'rab ve binâ dışında kelime durumlarının kurallarını inceleyen ilim" diye tanımlanır. Son dönem dilciler sarf ile tasrîf (çekimlemek) ilmini birbirinin aynı kabul ederler. Fakat Sîbeveyhi gibi kadim dilciler tasrîfi sarf ilminin alt dalı olarak kabul ederler.[45]

Morfolojinin faydası, bir kelimenin yapısını ve bu yapının konuşmacının istediği spesifik anlam üzerindeki önemini bilmeye yardımcı olmasıdır. Aşağıda verilen başlıklar altında şiiri morfolojik açıdan incelemeye çalışacağız.

6.1.3.1. Fiiller (الأفعال)

Şairin şiirinde muzârî fiillere (şimdi veya geleceği ifade eden fiil) çokça yer vermesi, hissettiği farklı duyguların devam etmesinden kaynaklanır. Bazı durumlarda karamsarlığa kapıldığı hissedilen Şâbbî'nin bu fiil formunu kullanarak yaşadığı keder ve elemin gelecekte de devam edeceğine işaret eden yakın anlamlı kelimelere yer verdiğini görmek mümkündür.

تَهُزُّ الحياة	يُثيرُ النَّشيد	تَجْثُو عَرائِس
(...Hayatı sarsıyor)	*(...Şarkı canlandırıyor)*	*(...gelinleri diz çöküyor)*
تَنْهَالُ نوحًا	تبكي بِلَوْعَةٍ	تَرِفُّ الشُّجونُ
(...Üzüntüyü yağdırır)	*(...Üzüntüyle ağlar)*	*(...Hüzünler çırpınıyor)*

Şair muzârî fiili mâzî fiilden daha fazla kullanmıştır. Beyitlerin incelediğimiz kısımlarında yirmi bir yerde muzârî fiil tespit edilmiştir. Mâzî fiilin sadece dört yerde kullanıldığı görülmüştür.

[42] Oya Adalı, *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler* (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2004), 11.

[43] Ahmed el-Hamlâvî, *Şeze'l-arfi fi fenni's-sarf* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1999), 9.

[44] el-Hamlâvî, *Şeze'l-arfi fi fenni's-sarf*, 9.

[45] Hulusi Kılıç, "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/136-137.

Bazen acı veren bir olayın meydana geldiğini belirtmek için mâzî fiili (geçmiş zaman fiili) kullanır.

أمثلة على الأفعال الماضية التي استخدمها الشاعر في قصيدته (Şairin şiirinde kullandığı mâzî fiillere örnekler)	
▪ (حَجَبَتْها) غُيومُ دَهْرٍ *(Zamanın bulutlarının gölgelediği)*	▪ نَظْرَة (مزقت) *(Rahatsız eden bakış)*
▪ (صَعِدَتْ) للكون من مَوْطِئ الجحيمِ *(Cehennemin gazabından yükselen)*	▪ (أَصْغَتْ) الى صُراخِ القُلوبِ *(Kalplerin feryadını dinledi)*

Şiirdeki mazi fiillerle yapılmak istenen betimleme, geçmiş zamana işaret etmese de *"Mâzi fiil ile müstakbeli (geleceği) kastetmek"* (بصيغة الماضي تنبيها على تحقّق وقوعه التعبير عن المعنى المستقبل) kuralınca, henüz gerçekleşmemiş ama gerçekleşeceği düşünülen bir durumu ifade etmek için de bu fiil kullanılır.[46]

Şair, şiirin diğer bölümlerinde "emir fiilini" (الفعل الأمر) de kullanmıştır. Yüzleştiği zor durumlar karşısında bu fiiller ile çağrıda bulunduğu muhatabından yardım istediğini ifade etmeye çalışır.

- رتِّلْ عَلى الحَيَاة نَحيبي *(feryadımı hayata güzel bir makamla oku)*
- أُسْكُبْ على الصَّباحِ *(Sabaha saç)*

6.1.3.2. Çoğul Formları (صيغ الجموع)

Morfolojik açıdan inceleyeceğimiz diğer bir bölüm ise şiirde kullanılan çoğul kalıplarıdır. Aşağıda verilen tablo beyitlerde kullanılan çoğul kelimeleri ve kalıpları gösteriyor.

[46] Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî* (Kum: Dârü'l-Fikr, 1411/1990), 81.

الأسماء	الوزن	نوع الجمع
غُيُوم	فُعُولٌ	جَمْعُ التَّكْسِير
شُجُون	فُعُولٌ	جَمْعُ التَّكْسِير
دُهُور	فُعُولٌ	جَمْعُ التَّكْسِير
رُكُود	فُعُولٌ	جَمْعُ التَّكْسِير
قُلُوب	فُعُولٌ	جَمْعُ التَّكْسِير
عَرَائِس	فَعَائِل	جَمْعُ التَّكْسِير
صَفَائِر	فَعَائِل	جَمْعُ التَّكْسِير
أَغَارِيد	أَفَاعِيل	جَمْعُ التَّكْسِير
أَوْجَاع	أَفْعَال	جمع القلة
أَحْضَان	أَفْعَال	جمع القلة
أَعْمَاق	أَفْعَال	جمع القلة

Cemî müennes sâlim (جمع المؤنث السالم) kalıpları yalnızca "ذكريات"، "رائعات" gibi birkaç kelimede kullanılmıştır. Şair bahsettiği şeylerin azlığına ve çokluğuna dikkat çekmek için cemî teksir formları kullanır. Merhametin az olduğunu belirtmek için "أَحْضَان" kelimesinde "أَفْعَال" kalıbından istifade ederken, aynı şekilde "أحلام" (hayaller) kelimesinde, mahzun bir kalpte hayal etmenin az olacağını "أَفْعَال" kalıbıyla anlatmak istemiştir. Bazı kelimelerde çoğulluk bildiren "فعول" veznini kullanmıştır. Kendisinde çokluk manası olan kelimelere şu örnekler verilebilir: (الشُّجُون، الدُّهُور، الخُطوب)

Kesret (çokluk) manasını ifade eden diğer bir vezin ise "فعال" veznidir. Şair "ظِلال الدُّهور" terkibinde bu kalıbı kullanmıştır. Şiirde kullanılan cemî kalıpları arasında şairin en çok kullandığı cemî çeşidinin cemî teksir olduğu göze çarpar. Bu şekilde bir kullanım şairin yaratıcılığını ve şiirsel yeteneğini ön plana çıkarır.

Cemî kalıpları mana açısından çokluğa işarettir. Dolayısıyla bu kalıplar sadece şiirdeki vezinlerin oluşturulması için kullanılmamıştır. Aynı zamanda şairin bu cemî kalıplarının cümleye katacağı azlık ya da çokluk manalarını da göz önünde bulundurarak kendi düşünceleri ve hislerini daha iyi ifade ettiği anlaşılır.

6.1.3.3. Zamirler (الضمائر)

Zamirler, metnin tutarlılığı ve uyumunda önemli bir rol oynamıştır. Şair kişi zamirlerini sıklıkla kullanmıştır. Aşağıda buna örnek verilmiştir.

- فيك
- مسمعيك
- قلبك
- كفيك
- ضفائرك

Beyitlerde, merfu munfasıl zamir (انت) kullanımı da mevcuttur.

Örnek: (أنت يا ليل، أنت تدري)

Şair aşağıda verilen örneklerde birinci tekil şahıs zamirlerini kullanarak (müfred-mütekellim) kalbindeki acıya ve sıkıntıya değinmiştir.

- سالتُ الحياة
- تَبرَّمتُ
- كرهتُ

6.2. Psikolojik Yaklaşıma Göre İnceleme

Şiir üzerinde gerçekleştirilen analiz, şairin bu şiiri psikolojik olarak kötü, mutsuz ve üzüntülü olduğu bir dönemde yazdığını göstermiştir. Bu durum, onun fikrî olarak olumluya değil olumsuza yönelmesinde etkili olmuştur. Her şeyin kötüye gideceğini düşünerek iyi ve güzel olanı, kötü ve çirkin görmesine sebebiyet vermiştir.

أَيُّها الليلُ يا أبا البؤسِ والهَوْ ... لِ أيا هيكلَ الحَياةِ الرهيبِ!

Şâbbî, şiire başlarken geceyi gam, kederin babası ve korkunç hayatın yapısı olarak nitelendirmiştir.

أَنْتَ يا ليلُ! أَنْتَ ذرّةٌ صَعِدَتْ لل ... كون من مَوْطِئِ الجحيمِ الغَضوبِ
أَيُّها الليلُ أَنْتَ نَغْمٌ شَجيٌّ ... في شفاهِ الدُّهورِ بَيْنَ النَّحيبِ

Daha sonra geceyi cehennemin gazabından kâinata yükselen bir zerre olarak tasvir etmiştir. Onu, sonsuzluğun dudağı ve feryat ile ağlama arasında keder verici bir melodi olarak görmüştür.

تتلوّى الحياةُ من ألَمِ البؤْ ... س فتبكي بِلَوْعَةٍ وَنَحيبِ

Burada ise hayatın, sefaletin acısıyla kıvrandığını, acı acı ağladığını, feryat ettiğini görmüştür. Ona göre bu bir hüzün şarkısıdır. Kadehi gözyaşlarıyla dolup taşmıştır. İnsanların yüzündeki gülümsemenin sahte olduğunu görmüş ve buna aldanmak istememiştir. Çünkü hakikatte kalplerin gülümsemesi çok uzaktır. Gecenin derinlerindeki sessiz bir çığlığın varlığını ve onu dinlemeye sürüklendiğini anlatmıştır. İnsanın gürültüden rahatsız olduğu gibi huzurdan da rahatsız olduğuna

inanmıştır. Aslında şair, alınyazısı ve nasibinden hoşnut değildir. Kısacası okuyucu, neredeyse üzüntü, keder, bunalım, gözyaşı, talihsizlik ve ızdırabın olmadığı beyit bulamaz.

6.3. Tarihsel Yönteme Göre İnceleme

Şairin "Ey Gece" şiiri incelendiğinde, bu şiiri hayatının üzüntü, keder ve zorluklarla geçtiği bir dönemde, henüz yirmili yaşlarından önce yazmış olduğu anlaşılıyor. "Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî Hayatı ve Şiirleri" adlı kitabın yazarı, şairin "Eğâni'l-Hayât" adlı divanından bazı şiirleri seçmiş ve bu şiirden bahsederken Şâbbî'nin yirmili yaşlardan önceki şiirlerinden olduğunu söylemiştir.[47] Onun bu şiiri Zeytûne Koleji'ndeki öğrenimi sırasında veya kısa bir süre sonra yazması mümkün görülebilir. Şair ömrünün bu merhalesinde ailesinden uzakta yalnız yaşamıştır. Hiç şüphe yok ki ailesinden ve yaşadığı beldeden uzak kalmasının onun üzerinde büyük etkisi olmuştur. Bu şiirin her satırında, hatta bu dönemde kaleme aldığı şiirlerinin çoğunda üzüntüye, sıkıntıya ve karamsarlığa kapılmış olduğu da aşikardır.

7. ŞAİRİN SIKLIKLA KULLANDIĞI EDEBİ UNSURLAR

Usta bir hatip kalplerde büyüleyici etki bırakmalıdır. Muhataba aktarılmak isteneni teşbih, istiare ve kinaye gibi belagat unsurları ile ruha işlemelidir. Burada şairin şiirlerinde sıklıkla kullandığı bazı edebi unsurlar ele alınacaktır.

7.1. Takdim ve Tehir (التقديم و التأخير)

Bir belâgat üslubu olarak, cümlede bulunan sözcüklerin başa veya sona alınmak suretiyle yerlerinin değiştirilmesine takdim ve tehir denilir.[48] Takdim ve tehir Arap dili ve edebiyatında çokça kullanılan bir sanattır. Cümleyi zenginleştiren, belâgatı gösteren şiirsel olgulardan biridir. Bu nedenle bu olgu belâgatle ilişkilendirilir. Takdim ve tehir metodu sadece sözcükleri önceki veya sonraki başka bir yere nakletmek değildir. Aynı zamanda, bu söz sanatının temelinde düşünce ve dilin birleşimini temsil etmek vardır.

Düşünce ve dil aynı madalyonun sadece iki yüzüdür. Bu nedenle cümle veya sözcüklerin yapısındaki herhangi bir değişiklik, o yapıyı şekillendiren fikrin değişimini de zaruri kılar. Ebu'l Kâsım eş-Şâbbî'nin heyecan, keder ve elemin doruğundaki şiiri, üslup ve estetik açısından zengindir. Bununla beraber okuyucuda farklı his ve duygular uyandırması bakımından da değişkenlik gösteren bir şiirdir.

---

[47] Kerrû, *eş-Şâbbî Hayâtuhu ve Şi'ruhû*, 139-142.

[48] Ali b. Halef el-Kâtîb, *Mevâddu'l-Beyân,* Thk. Hatem Sam ed-Damin (Suriye: Dâru'l-Beşâir, 2003), 147.

Bir cümleyi değerli kılacak olan şey, o cümlenin temsil ettiği edebi etkiler ve ifade ettiği yenilikçi çağrışımlardır. Şairin bu bilinçle hareket ederek takdim ve tehir sanatını, metni zenginleştirecek, metnin güzelliğini artıracak ve metne daha fazla anlamsal derinlik kazandıracak bir biçimde kullandığı görülür. Aşağıda verilen tablo şiirde kullanılan takdim ve tehir örneklerini içermektedir.

• يَهْجَعُ الكَونُ في طمأنينةِ العُصْفورِ طِفْلاً
• أرى في السُّكونِ أجنحة
• خلف أعماقك الكئيبة
• فيك تجثو
• فيك تنمو

Tabloda verilen birinci örnekte, "في طمأنينةِ العُصْفورِ" terkibi, "طِفْلاً" kelimesinin önüne geçirilmiştir. Bu sayede zarfa gereken vurgulama yapılmıştır. Aynı şekilde ikinci örnekte "السُّكونِ في" kelimesi "أجنحة" kelimesinin önüne, dördüncü ve beşinci örneklerde ise zarflar fiilin önüne geçirilmiştir. Burada kullanılan takdim ve tehir sanatı, fiildeki mananın, cümlenin ögelerinin sıralanışı bakımından olması gerekenden farklı bir yere nakledilmiş zarf üzerinde yoğunlaşmasını sağlamıştır.

7.2. Tekrar (التكرار)

Zerkeşî'ye göre tekrar, bir lafzın veya eş anlamlısının yinelenmesidir.[49] Başka bir ifadeyle, edebi bir eserin farklı bölümlerine benzer öğelerin yerleştirilmesidir. Ritmin ve şiirdeki kafiye nazariyesinin temel unsurlarından biri olan tekrar, müzikal bir niteliği olduğundan, doğal olarak müzikte de mevcuttur. Ayrıca bu unsurun kullanımı, bedîʿ ilminde birçok estetik başarının arkasındaki sır olarak kabul edilir.[50] Çünkü bir kelimenin birden fazla tekrarı, dilbilimsel ve semantik açılardan çeşitli inceliklerin vurgulanmasına olanak sağlar. Bu tekrarlar, bir durumu abartmak, yüceltmek, bir noktayı vurgulamak, bir uyarının yoğunluğunu artırmak veya sadece tekrarlanan ifadenin estetik zevkini tatmak için kullanılabilir.[51] Şiirde yapılan tekrarlar dilin gücünü ve esnekliğini göstererek, yazarın veya konuşmacının iletişim kurmak istediği kitleye mesajı etkili bir şekilde iletmesine yardımcı olur.

---

[49] Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi-ʿUlûmi'l-Kurân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l Hadîs, 1427/2006), 628.

[50] Mecdî Vehbe - Kâmil Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-Arabiyye fi'l-Luğati ve'l-Adâb*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984), 117-118.

[51] es-Seyyid ibn Masûm Alî Sadruddîn, Envâru'r-rebʿî fî Envâʿi'l-bedʿî, thk. Şâkir Hâdî Şükr (Necef: Matbaatu'n-Nûmân, 1389/1969), 5/345-352.

Şair "أيُّها الليلُ" (Ey gece) terkibini, birinci ve altıncı beyitlerde tekrarlamıştır.

- البيت الأوّل (أيُّها الليلُ يا أبا البؤسِ والطّوَلِ)
- البيت السادس (أيُّها الليلُ أنْتَ نَغْمٌ شَجِيٌّ)

Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, kişileştirme sanatını kullanarak geceye insan özellikleri atfetmiştir. Söylediklerini ona duyurmak için nidâ harfi (يا) ile çağrıda bulunmuştur. Bu çağrıyı farklı şekillerde tekrar etmiştir.

Örnek:

- يا أبا البؤس
- يا ظلام الحياة
- يا ليل
- صاح

Bazen ise "كئيب", "الرهيب", "الخطوب" kelimelerinde olduğu gibi anlamca yakın kelimelerin kullanımını tekrarlayarak hislerini açığa çıkarmaya çalışmıştır.

7.3. Türev Tekrarı (التكرار اللاإشتقاقي)

Türev tekrarı, tek bir köke dayanan ve tek bir kökten türeyen kelimelerin farklı formlarda kullanılarak tekrar edilmesidir. Bu doğrultuda beyitler incelendiğinde şairin bu yöntemi sıklıkla kullandığı söylenemez. Beyitlerde bunun iki örneği vardır;

- (تَهُزُّ) الحَياة (هزّ) الخُطوب
- (تَدُبُّ) الأيّام أيَّ (دَبيب)

7.4. İstiâre

Arap edebiyatında istiarenin geniş bir yeri vardır. Bu edebî unsura dair Câhiz'dan Sekkâkî'ye, Sekkâkî'den Hatib el-Kazvînî'ye kadar birçok belâgat aliminin tanımları mevcuttur. Bu tanımlar bazı noktalarda birbirlerinden farklıdırlar fakat içerdikleri mana açısından benzerlik ve yakınlık gösterirler. Belâgat alimlerinin yapmış oldukları tanımlar çerçevesinde, bir sözcüğün, aktarılan anlam ile kullanılan anlam arasındaki ilişki (benzerlik) nedeniyle, bir karineye dayandırılarak asıl anlamının dışında kullanılması istiare olarak tabir edilebilir.[52] Şair eserinde istiare sanatına çokça yer vermiştir. Çünkü belâgat ilminde istiare güzel bir etkiye sahiptir. Konuşmaya kuvvet vererek cümleleri güzellik ve zarafetle kaplar. Farklı hisler ve tutkular uyandırır. Aşağıdaki tabloda verilen örnekler, istiare içeren belâgatlı terkipler arasında yer alır ve muhatap üzerinde güçlü bir etki bırakır.

[52] Abdülazîz Atîk, *İlmü'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'n-nehzati'l-arabiyyeti, 1405/1985), 173-175.

Ey Gece	استعارة مكنية	(kapalı istiare)	أيها الليل
Tatlı umudun gelinleri	استعارة مكنية	(kapalı istiare)	عرائس الأمل تصلي
Hüzünler çırpınıyor	استعارة مكنية شبه الشجون بالطائر	(kapalı istiare)	الشجون ترفّ
Sonsuzluğun dudağında	استعارة مكنية	(kapalı istiare)	شفاه الدهور
Hayat acıyla kıvranıyor	استعارتان مكنيتان	(kapalı istiare)	تتلوى الحياة فتبكي
Senin kulağına	استعارة مكنية	(kapalı istiare)	على مسمعيك
Senin siyah örgülerin	استعارة مكنية	(kapalı istiare)	ضفائرك السود

7.5. Teşbîh-i Belîğ

Şairin şiirinde çok sık kullandığı diğer bir unsur ise teşbihtir. Teşbih iki veya daha çok şey arasındaki benzerlik durumudur. Burada benzerlikle kastedilen sıfattaki ortaklıktır. Benzer bir ifadeyle teşbih, aralarında bir veya birden fazla vasıfta benzerlik bulunan iki şeyin birini diğerine benzetmektir.[53] Teşbîhin, benzeyen (Müşebbeh), kendisine benzetilen (müşebbehun bih), benzerlik yönü (vech-i şebeh) ve teşbih edatı olmak üzere dört unsuru vardır.

زرتُ حَدِيقَةً كَأَنَّهَا الفِرْدَوسُ فِي الجَمالِ والبَهَاء

Güzelliği ve ihtişamı cennet gibi görünen bir bahçeyi ziyaret ettim

زرتُ حَدِيقَةً كَأَنَّهَا الفِرْدَوسُ فِي الجَمالِ والبَهَاء			
المشبه (Benzeyen)	**المشبه به** (Kendisine benzetilen)	**وجه الشبه** (Benzerlik yönü)	**أداة التشبيه** (Teşbih edatı)
حَدِيقَةً	الفِرْدَوسُ	فِي الجَمالِ والبَهَاء	كَأَنَّ

Teşbihin farklı çeşitleri olmakla birlikte burada ele alacağımız çeşidi, şairin şiirinde çokça yer verdiği teşbih-i belîğdir. Teşbîh-i belîğ, dört unsur içerisinden sadece benzeyen (müşebbeh) ve benzetilenin (müşebbehüün bih) zikredildiği teşbih çeşididir.[54] Aşağıdaki tabloda şairin sık kullandığı teşbih çeşidine örnekler verilmiştir.

[53] Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), "Teşbih", 434.
[54] Hikmet Koçdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 367.

Tatlı umudun gelinleri	تشبيه بليغ	(Teşbîh-i Belîğ)	عرائس الأمل العذب
Sen yükselen bir zerresin	تشبيه بليغ	(Teşbîh-i Belîğ)	أنت ذرة صعدت
Sen kasvetli bir ezgisin	تشبيه بليغ	(Teşbîh-i Belîğ)	أنت نغم شجي
Avuçlarındaki sessizliğin arpı	تشبيه بليغ	(Teşbîh-i Belîğ)	قيثارة السكينة
Tatlı bir rüyanın zambakları	تشبيه بليغ	(Teşbîh-i Belîğ)	زنابق الحلم
Talihsizliklerin alevinde	تشبيه بليغ	(Teşbîh-i Belîğ)	لهيب الخطوب

7.6. Kinâye

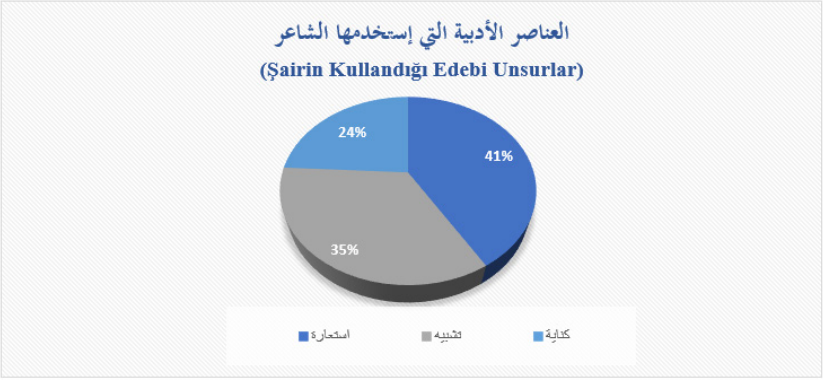
Şiirde yer alan diğer bir belâgat unsuru ise kinayedir. Kinaye, zikredilen lafız ile lafzın kendisine yüklenen anlamı dışında farklı bir şeyin kastedilmesidir. Beyân âlimlerine göre kinaye, söz içinde geçen asıl anlamın yanında bir başka lâzımî mânanın anlatıldığı kelime veya terkiptir.[55]

Nispetten (kinâye)	كناية عن نسبة	أبو البؤس (Sefaletin babası)
Gam ve kederden (kinâye)	كناية عن الهموم	غيوم الدهر (Zamanın/sonsuzluğun bulutları)
Gece yarısından (kinâye)	كناية عن منتصف الليل	صدرك الركود الرحيب (Geniş ve cömert göğsünde)
Gündüzün yaklaşmasından (kinâye)	كناية عن إقبال النهار	يستيقظ في نضرة الضحوك الطروب (Senin şefkatli kollarında neşeli uyanır)
Gece saatlerinden (kinâye)	كناية عن ساعات الليل	في كفيك (Senin avuçlarında)
Gecenin başlangıcı ve bitişinden (kinâye)	كناية عن أوّل الليل وآخره	بفوديك (Başının iki yanında)

[55] İsmail Durmuş, "Kinaye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/36-37.

Kısa ve öz bir ifade ile bir sözün herhangi bir amaç doğrultusunda hem gerçek hem mecazi anlama uygun bir şekilde kullanılmasına kinâye denir. Fakat bu kinayeyi tam olarak anlatmaya yetmeyebilir. Dilciler arasında çokça kabul görmüş kinaye tanımı "Gerçek manayı düşünmeye engel olacak bir karine bulunmamak şartıyla bir sözü gerçek manasına da gelebilmek üzere onun dışında kullanma sanatıdır"[56] şeklindedir. Yukarıda verilen örnekler şairin eserinde kullandığı kinaye sanatının örnekleridir.

Verilen tabloların neticesine özet mahiyetinde değinmek gerekirse, şair eserinde edebi unsurları birinci mısradan son mısraya kadar kullanmıştır. Şairin belâgat unsurları içerisinde en çok teşbih, istiare ve kinayeye yer verdiği gözlemlenmiştir. Ayrıca teşbihleri ve istiareleri diğer edebi unsurlara oranla daha fazla kullandığı söylenebilir.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Şair, şiirinde nidâ ve münâdâdan oluşan "Ey Gece" (أيها الليل) başlığını kullanmıştır. Şiirin bütününde, insan ve canlı varlıklara özgü özellikleri geceye atfederek kişileştirme sanatını uyguladığı görülmüştür. Bu yüzden şairin "Ey Gece" başlığını seçmesi manidardır.

Şairin yaşam evrelerini incelediğimizde, çocukluk döneminin, ailesinden ilk kez ayrıldığı ve eğitim hayatına başladığı döneme kıyasla, daha kaygısız ve mutlu bir dönem olduğunu gözlemleyebiliriz. Bu gözlem, şairin yirmili yaşlarından önce, öğrencilik sürecinde veya hemen sonrasında yazdığı şiirlerden çıkarılan bir sonuçtur. Bu süre zarfında, şairin eğitim nedeniyle ailesinden ve yaşadığı bölgeden uzaklaşması, onda bir özlem ve hüzün duygusu oluşturmuştur. Bu durum, şairin

[56] Nusrettin Bolelli, *Belâgat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri* (İstanbul: İFAV, MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 123.

şiirlerinde belirgin bir şekilde hissedilir. Yirmili yaşlardan önce yazdığı "Ey Gece" şiiri ve bu döneme tekabül eden diğer şiirleri, şairin hüznünü ve kederini ifade etme noktasında iç sesi olmuştur. Bu bağlamda şairin bu dönemde yazdığı şiirler, onun duygusal durumunu, kişisel gelişimini, yaşadığı deneyimleri ve şiirlerindeki temaların nasıl evrildiğini anlamak için kaynak olarak kabul edilebilir.

Şairin babasının ve sevdiği kadının hayatını kaybetmesi, onun duygusal dünyasında derin yaralar açmış ve büyük bir melankoliye sürüklenmesiyle sonuçlanmıştır. Nitekim şairin divanında buna örnek olacak şiirler bulmak mümkündür. Bu trajik olayların, şairin eserlerine çeşitli şekillerde yansıdığı, onun sanatsal ifadesini ve duygusal yoğunluğunu belirgin bir şekilde etkilediği gözlemlenmiştir.

Ebu'l Kasım eş-Şâbbî'nin yaşadığı dönemde Tunus'un Fransız sömürgeciliğine maruz kalmasının, onun mücadeleci bir kişilik kazanmasında etkisi olduğu görülmüştür. Tunus'un özgürlüğüne kavuşmasında Şâbbî'nin büyük bir katkısı olduğu göz ardı edilmemelidir. Fikirleri ve eserleri ile öncülük ettiği milli mücadele, ilerleyen zamanlarda adeta bir destana dönüşecektir. Bu bağlamda, Ebu'l Kasım eş-Şâbbî'nin bazı çalışmaları, sömürgecilik karşıtı mücadele ve milli özgürlük arayışının sembolü olarak kabul edilebilir. "İrâdetu'l-hayât" (Yaşama İradesi) başlıklı şiiri buna verilebilecek en iyi örnektir.

إِذَا الشَّعْبُ يَوْماً أَرَادَ الحَيَاةْ | فَلَا بُدَّ أَنْ يَسْتَجِيبَ الْقَدَرْ

"Eğer halk bir gün yaşamayı murad ederse, kader mutlaka buna cevap verecektir."[57]

Bu nedenle, Ebu'l Kasım eş-Şâbbî'nin yaşamının ve eserlerinin hem edebi hem de tarihsel bir perspektiften incelenmeye değer olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Ebu'l Kasım eş-Şâbbî, şiiri sadece bir sanat olarak değil, aynı zamanda topluma kendi inançlarını ve değerlerini aktarmak için bir iletişim aracı olarak kullanmıştır. Şiirlerinde doğanın ve güzelliklerin öne çıkarılmasıyla, insanları harekete geçirmeye çalışmıştır. Ancak toplumun tepkisi genellikle onun beklentilerini karşılamamış, bu da onun zaman zaman sert tepkiler vermesine ve doğaya yönelmesine neden olmuştur. İncelediğimiz şiirde de görüldüğü gibi, bu durum okuyucunun şairi bazen umutsuz, bazen hüzünlü, bazen kaygılı, bazen de heyecanlı ve mücadeleci olarak algılamasına neden olmuştur. Bu, şiirin hem düşünsel hem de duygusal bir boyutu olduğunu ortaya koymuştur.

[57] Ebu'l Kasım eş-Şâbbî, *Dîvânu Ebi'l-Kâsım-eş-Şâbbî ve Rasâiluh* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 90.

Şairin hem inceleme konumuz olan şiiri hem de diğer şiirleri göz önünde bulundurularak, şiir anlayışında iki ana prensip olduğu söylenebilir. Bunlar anlamların derinliği ve ifadelerin kolaylığıdır. Şairin "Ey Gece" şiirinde, kelimeleri ve anlamları derinlemesine inceleyerek seçtiği, somut ve soyut kavramları bir arada kullandığı görülmüştür. Şâbbî'nin "Ey Gece" şiirinde, güçlü bir duygusallık ve dil zenginliği vardır. Duygularını ve düşüncelerini ifade ederken sembolik bir üslup ve çeşitli benzetmeler kullanır. İnceleme konusu olan şiirinde olduğu gibi aşk, kayıp, hüzün, özgürlük, kimlik ve milli kurtuluş gibi konuları şiirsel bir şekilde ele almıştır.

Eserin kelime ve cümle yapısı incelendiğinde cemî teksir formlarının baskın bir şekilde kullanıldığına tanıklık ederiz. Bu çoğul kalıpları, şiirin ritmini ve akışını belirleyen etkenlerdendir. Diğer yandan takdim ve têhir olgusu, metnin zenginliğini ve estetik değerini artırırken, ona anlamsal derinlik kazandıran bir unsur olarak karşımıza çıkar. Şair, bu sanatı kullanarak, duygularını, yaşadığı olumlu veya olumsuz hisleri etkileyici bir şekilde ifade eder. Fiil cümleleri de bu şiirde ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Nitekim şiir, ince ve derin manalar taşıyan kelime gruplarıyla doludur. Şair bu kelime gruplarıyla, cümlelerin kazandığı edebi değeri ve duygusal dünyasının yoğunluğunu okuyucuya yansıtmayı başarmıştır.

Şiirsel imgeler, şairin tüm üzüntülerini, düşüncelerini ve arzularını insan ruhunun derinliklerine aktarmayı hedeflemiştir. Bu imgeler, doğrudan insanın hayal gücünü harekete geçirerek onu gerçekçi algılara yönlendirmiş ve zihinde bir görüntüyü temsil edebilme hissi vermiştir.

Ey Gece şiirinin, modern edebi bir metinde olması gereken özellikleri barındırdığı görülür. Bu özellikleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Şair, dilin sanatsal işlevinden faydalanarak sözcükleri asıl manasının dışında kullanmıştır.
- Modern bir şiirde belâgat unsurlarının kullanımı fazladır. Tahlilini yaptığımız şiirde de çokça belâgat unsuru bulunmaktadır.
- Şiirde basit ve açık bir dil stili kullanılmasının yanı sıra, zor deyimlerin kullanımı da söz konusudur.
- Modern şiir, klasik şiirde bulunmayan sembolizmi içermekle beraber, Batı edebiyatını taklit etme özelliği modern şiirde daha ön plandadır. Söz konusu şiir, Avrupa'da ortaya çıkan ve gelişen sembolizmin özelliklerini taşıyarak baştan sona sembolist bir şiir örneğidir.
- Şiir belirli bir tema etrafında oluşturulmuş, duygu ve hayallere dayandırılmıştır.
- Okuyucuda güzel duygular, hayaller ve zevkler uyandırmıştır.

- Şiir belirli bir zamanla sınırlı değil, kalıcı ve etkileyicidir.

İncelediğimiz şiirin sayılan kriterleri karşılıyor olması, sonuç olarak hem biçimsel hem de içeriksel özellikleriyle modern edebi bir şiirle karşı karşıya olduğumuzu hissettirmiştir.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study): AY(%75), ADM(%25)

Veri Toplanması (Data Acquisition): AY(%75), ADM(%25)

Veri Analizi (Data Analysis): AY(%75), ADM(%25)

Makalenin Yazımı (Writing Up): AY(%75), ADM(%25)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision): AY(%75), ADM(%25)

KAYNAKÇA

A'tîk, Abdülazîz. *İlmu'l arûz ve'l kâfiye.* Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1407/1987.

A'tîk, Abdülazîz. *İlmü'l-Beyân*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1405/1985

Adalı, Oya. *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2004.

Ahmed, Nâzlî Mu'avvad. *et-Ta'rîbu ve'l-Kavmiyyetu'l-Arabiyye fi'l-Mağribi'l-Arabî.* Beyrut: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1986.

el-Alevî, Muhammed Ahmed İbn Tabâtabâ. *İ'yaru'ş-şi'r*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1426/2005.

el-Amrî, Muhammed Emin b. Hayrullah b. Mahmud b. Musa el-Hatib. *el-Menâhilu's-sâfiyeh fi ʿilmi'l-ʿarûzi ve'l-kâfiyeh,* thk. Abdullah Halîf Hudayr el-Hayyânî-Abdullah Fethî Zâhir. Musul: Dâru Nûn li't-Tibâʿati ve'n-Neşr, 1. Basım, 1443/2022.

Behiyyu'd-Din Sâlim, Muhammed. *İbn Bâdîs: Fârisu'l-ıslâh ve't-tenvîr.* Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1. Basım, 1420/1999.

Beseç, Ahmed Hasan. *Divânu Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l 'İlmiyye, 4. Basım, 1426/2005.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015.

el-Cârim, Ali-Emin, Mustafa. *el-Belâgatu'l-vâdıha*. Karatâşî: Mektebetu'l-Büşrâ, 1. Basım, 2010/1471.

Cayyûsî, Selmâ el-Hadra. *el-İtticâhât ve'l-harekât fi'ş-şi'ri'l-'Arabiyyi'l-hadîs,* (ter. Abdulvâhid Lu'lue), Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2. Basım, 2007.

Durmuş, İsmâîl. "Kinâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 26/36-37. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Emine, Şemlel- Reşide, Lecrub. *et-Tahlîlu'l-bünyeviyyi li'n-nassi'ş-şi'r, Kasidetu ünşüdetu'l-matar li bedr şâkiru's-siyâb, unmûzecen*. Cezayir: Câmiatu Doktor Mevlâye Tâhir, Külliyetü'l-âdâbi ve'l-luga Kısmu'l- Lugati'l-Arabiyye, 2020.

Fâsî, Allal, *Muhâdarât fi'l-Mağribi'l-'Arabî Munzu'l-harbi'l-'âlemiyyeti›l-ûlâ,* Beyrut: Matbaatu'n-Nahda, 1967.

Ferruh, Ömer. *Şâ'irân Mu'âsirân İbrâhîm Tûkân ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî.* Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1954.

el-Hamlâvi, Ahmed. *Şeze'l-arfi fi fenni's-sarf*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1999.

Hasen, Abdu'l-Hafîz. *er-Rûmensiyye fi'ş-Şi'iri'l-Arabiyyi'l-Muâsır.* Kahire: Mektebetu'l Âdâb, 2009.

Hatice, Cüdne-Yemine, Elabbadi. *el-Îkâ'u'şi'ri fi Dîvâni "âyâtin min kitâbis'sehvi" li Fâtih Allâk ünmûzecen,* Cezayir: Vizeratu't-ta'limi'l-âlî ve'l-bahsi'l-ilmî, Külliyetü'l-âdâbi ve'l-luga Kısmu'l- Lugati'l-Arabiyye, 2016-2017.

el-Hilâlî el-Meylî, Mübârek b. Muhammed, *Târîhu'l-Cezâir fi'l-kadîm ve'l-hadîs*, Beyrut: Mektebetu'n-Nahdati'l-Cezâiriyye, 1964.
İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-ʿArab.* 14.Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı, 1993.
İbrâhîm, Zekeriyyâ. *Müşkiletu'l-bünyeti ev edvâun ale'l-binyeviyyeti*. Kahire: Mektebetu Mısr, 1. Baskı, 1975.
İsmail, İzzüddin. *el-Usüsü'l-cemaliyyeti fi'n-nakdi'l-Arabiyyi, arzun ve tefsirun ve mukarenetun.* Kahire: Dâru'l- Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1994.
el-Kâtib, Ali b. Halef. *Mevâddu'l-Beyân*. Suriye: Dâru'l-Beşâir, 2003.
Kavas, Ahmet. "Tunus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 41/388-393. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
Kerrû, Ebu'l-Kâsım Muhammed. *eş-Şâbbî Hayâtuhû ve Şi'ruhû*. Beyrut: el- Mektebetu'l-İlmiyye, 2. Basım, 1954.
Kılıç, Hulusi. "Sarf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 36/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
Koçdemir, Hikmet. *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi.* İzmir: Nil Yayınları, 1999, 367.
Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
el-Mahcûbî, Ali, *İntisâbu›l-himâyeti›l-Ferensiyye bi-Tûnis.* Tunus: Serâs li'n-Neşr, 1986.
el-Meseddî, Abdusselâm. *Kırâ'at me'a eş-Şâbbî ve el-Mutenebbî ve el-Câhiz ve İbni Haldûn.* Kuveyt: Dâr Suâd Subah, 4. Basım, 1993.
Mu'cemu'l Vasît, li Nuhbeti el Müellifine ve Lugaviyyine el-Mısriyyine, Kahire: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 2. Baskı, 1392/1972.
en-Nûmânî, Abdulazîz. *Rihletu tâ'ir fi dunyâ'ş-şi'r*, Kahire: Dâru'l-Misriyyeti'l- Lubnâniyye, 1. Baskı, 1997.
Parıldı, Metin. "İşgal Dönemi Tunus Şiirinde Avangard Bir Romantik: Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî". *Avrasya Etütleri Dergisi* 40 (2011-2), 331.
Parıldı, Metin. "İşgal Dönemi Tunus Şiirinde Avangard Bir Romantik: Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî". *Avrasya Etütleri Dergisi* 40 (2011-2), 332.
Sadruddîn, es-Seyyid ibn Mʿasûm Alî. *Envâru'r-rebʿî fî Envâʿi'l-bedʿî*, thk. Şâkir Hâdî Şükr. 5.Cilt. Necef: Matbaatu'n-NûmâN, 1389/1969.
Selman, Muhammed Ulvân vd. *el-Îkâ'u fi şi'ri'l-hadâseti, dirâse tatbîkiyye alâ devâvîn.* İskenderiyye: el-İlmu ve'l-İmanu li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2008.
eş-Şâbbî, Ebu'l Kâsım. *Dîvânu Ebi'l-Kâsım-eş-Şâbbî ve Rasâiluh.* Beyrut: Daru'I-Kitâbi'I-Arabî, 1994.
eş-Şâbbî, Ebu'l Kâsım. *Eğâni'l-Hayât*. Mısır: Dâru'l Kütübü'ş-Şarkiyye,1955.
Tarşûne, Mahmûd. *Mebâhis fi'l-edebi't-Tûnisiyyi'l-mu'âsır.* Tunus: el-Matâbi'u'l Muvahhade, 1989.
Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Muhtasarü'l-meânî.* Kum: Dârü'l-Fikr, 1411/1990.
Tırâd, Mecîd. *Divânu Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî ve Resâ'iluhu*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1415/1994.
Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hafîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
Tülücü, Süleyman. "Şâbbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/216-217. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2002.
Vehbe, Mecdî – Mühendis, Kâmil. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-Arabiyye fi'l-Luğati ve'l-Adâb*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984.
Yazıcı, Hüseyin. "Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım Eş-Şâbbî". *Şarkiyat Araştırmalar Dergisi* 2/5 (2002), 49-67.
ez-Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fî-Ulûmi'l-Kurân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l Hadîs, 1427/2006.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 185-212

Prososyal Davranışların Etik Temellendirmesi: 6 Şubat Depremleri Sonrası Kurtarma Çalışmalarına Katılan Maden İşçileri Üzerine Nitel Bir İnceleme

Ethical Justification of Prosocial Behaviors: A Qualitative Study of Mine Workers Who Participated in Rescue Operations Following The 6 February Earthquakes

Doktora Öğrencisi Feyza KARAAHMETOĞLU[1], Prof. Dr. Hasan MEYDAN[2]

[1]İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya
· **feyza.karaahmetoglu@ogr.sakarya.edu.tr** · ORCİD > 0000-0002-6042-6631

[2]İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya
· **hasanmeydan@sakarya.edu.tr** · ORCİD > 0000-0002-9093-7555

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 11 Mart/March 2024
Kabul Tarihi/Accepted: 24 Haziran/June 2024
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 185-212

Atıf/Cite as: Karaahmetoğlu, F., Meydan, H. "Prososyal Davranışların Etik Temellendirmesi: 6 Şubat Depremleri Sonrası Kurtarma Çalışmalarına Katılan Maden İşçileri Üzerine Nitel Bir İnceleme" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 185-212.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Feyza KARAAHMETOĞLU

Yazar Notu/ Author Note: "Bu makale çalışması için gerekli olan Etik Kurul İzin Raporu Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 03.05.2023 tarihli ve 57 sayılı toplantısında alınan "13" nolu karar ile ile kabul edilmiştir."

https://doi.org/10.17120/omuifd.1450849

PROSOSYAL DAVRANIŞLARIN ETİK TEMELLENDİRMESİ: 6 ŞUBAT DEPREMLERİ SONRASI KURTARMA ÇALIŞMALARINA KATILAN MADEN İŞÇİLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR İNCELEME

ÖZ

Bu çalışma, bir prososyal davranış örneği olarak maden işçilerinin 6 Şubat 2023 depremlerinde arama-kurtarma faaliyetlerindeki özverili çabalarının etik kaynağını anlamayı amaçlamaktadır. Araştırma olgu bilim deseninde nitel bir araştırmadır. Araştırma kapsamında amaçlı ve kartopu örnekleme yöntemiyle ulaşılan 17 katılımcıyla yüz yüze ve online mülakat yapılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu Zonguldak'ta TTK ve özel maden ocaklarında çalışan, 6 Şubat 2023 depremlerinde arama kurtarma faaliyetlerine gönüllü katılmış olan maden işçileri oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmış ve elde edilen veriler betimsel analiz tekniğiyle analiz edilmiştir. Tema, kategori ve kodlar; araştırma soruları, katılımcı görüşleri ve literatür incelemesiyle oluşturulmuştur. Bulgular dört tema altında incelenmiştir: (i) arama-kurtarma çalışmaları esnasında yaptığı işi tanımlama, (ii) arama-kurtarma çalışmaları esnasında yaptığı işi etik açıdan temellendirme, (iii) başarıyı tanımlama, (iv) arama-kurtarma çalışmaları esnasında karşılaşılan güçlükler ve başa çıkma yolları. Araştırma bulguları prososyal davranışları temellendirmede toplumsallık duygusunun en belirgin etken olmakla birlikte inanç, vicdan ve empatinin önemli faktörler olduğunu göstermektedir. Bununla beraber etik değerler ile profesyonel yetkinliğin bir arada olmasının riskli çalışma ortamlarında verimi arttırdığı saptanmıştır. Araştırma sonuçlarının ahlak ve değerler eğitimine katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Etik, Değerler Eğitimi.

❋❋❋

ETHICAL JUSTIFICATION OF PROSOCIAL BEHAVIORS: A QUALITATIVE STUDY OF MINE WORKERS WHO PARTICIPATED IN RESCUE OPERATIONS FOLLOWING THE 6 FEBRUARY EARTHQUAKES

ABSTRACT

This study aims to understand the ethical source of the selfless efforts as a prosocial behavior taken by mine workers during search and rescue operations after 6 February earthquakes. The study is qualitative and follows a phenomenological methodology. In this regard, face-to-face and online interviews with 17 individuals were conducted using the intentional and snowball sampling methods. Partici-

https://doi.org/10.17120/omuifd.1450849

pants are mine workers from TTK and private miners in Zonguldak who voluntarily helped in search and rescue operations following the earthquakes on February 6, 2023. A semi-structured interview form prepared by the researchers was used as a data collecting technique, and the results were analyzed using the descriptive analysis method. Themes, categories, and codes were developed by reviewing the literature, research questions, and participant responses. The findings were analyzed under four themes: (i) description of the work performed during the search and rescue operations, (ii) ethical justification of the work done during the search and rescue operations, (iii) definition of success, (iv) challenges encountered during search and rescue operations and ways to overcome them. The results indicate that while a sense of community is the most essential aspect in justification prosocial behaviors, belief, conscience, and empathy are all important. Additionally, it has been found that in high-risk workplaces, at combination of ethical principles and professional skills enhances productivity. These results are predicted to contribute to moral and values education.

Keywords: Morality, Ethics, Values Education.

❋❋❋

GİRİŞ

1829 yılında Zonguldak havzasında keşfedilen taşkömürü 1980'li yılların ilk yarısına kadar Türkiye'nin en önemli enerji kaynağı olmuştur.[1] Keşfedilen kömürün işletilmeye başlanması 1840'lı yılları bulurken kurulan ilk şirketlerden istenen verimin alınamadığı düşüncesiyle 1848 tarihinde kömür madenlerinin işletilmesine dair esaslar belirlenmiş ve 1849'da Maden Havza Müdürlüğü kurulmuştur.[2] Taşkömürünün sanayileşmedeki öneminin giderek artmasına bağlı olarak kamu ya da özel şirketler tarafından işletilen madenlerin sayısı artmış, böylelikle büyük bir iş kolu ortaya çıkmıştır. Yer altındaki madenlerin tespit edilip, çıkarılıp, işletilmesine dayanan bir iş kolu olarak madencilik, Türkiye'de ve dünyada en tehlikeli meslekler arasında yer almaktadır.

Madenlerde çalışan ilk işçi grubunu çoğunlukla bölge halkının köylüleri oluşturmuştur. Köylüler madenden önce tarım yaparak geçindikleri için madende çalışmaya başlasalar da köylerinden kopamamışlar, madenlerde de yeterince verimli olamamışlardır.[3] Bu nedenle işçi ihtiyacı farklı bölgelerden işçi transferi,

[1] Tamer Güven, "Zonguldak Kozlu'da Kömür Madenciliği: İşletmecilik ve Çalışma Hayatı (1848-1921)", ed. Çeştepe, Hamza-Yıldırım, Kadir (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014).

[2] Ahmet Özeken, "Ereğli Kömür Havzası Tarihi Üzerinde Bir Deneme", *Journal of Istanbul University Law Faculty* 9/3-4 (1944), 518.

[3] Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Madenciler ve Devlet Zonguldak Kömür Havzası 1822-1920*, çev. Azat Zana Gündoğan-Nilay Özak Gündoğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009), 93.

askerlerin istihdamı ve tecrübe gereken konularda yabancı işçilerle giderilmeye çalışılmıştır.[4] Üretimin arttırılması ihtiyacının doğduğu 1940-1947 yılları arasında mükellefiyet kanunu çıkarılarak bölge halkından düzenli işe sahip olmayanlar madenlerde zorunlu çalıştırılmıştır.[5] Bölge, büyük ölçekli tarıma elverişli olmadığı için madencilik zamanla bölge halkının önemli bir kısmının geçim kaynağı[6] haline gelmiştir.[7]

Maden işçiliği, toplumumuzun meslek tercihi eğilimlerini ele alan "*Türkiye'de çalışma hayatı ve meslekler*" adlı raporda yapılmak istenmeyen meslekler arasında yer almaktadır.[8] Aynı araştırmada iyi bir işte aranan özellikler sıralanırken *iş garantisi, iyi bir ücret ve yapılan işin kaza ve ölüm riski içermemesi* ifadeleri ilk sıralarda gelmektedir.[9] Dolayısıyla maden işçiliğinin çalışma koşullarının zorluğu ve güvenlik riskleri nedeniyle az tercih edilen meslekler arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Üretimde verimliliği önceleyen politikalar sebebiyle -teknolojik ilerlemelere rağmen- "işçi"nin sağlığı ve güvenliğinin göz ardı edilmesinin, bunun temel nedeni olduğu değerlendirilmektedir.[10]

Madenlerde meydana gelen iş kazaları çoğunlukla yangınlar, patlamalar ve göçüklerden ibarettir. Her ne kadar olası kazaların sayısını azaltma konusunda önemli ilerlemeler kaydedilmiş olsa da madencilik halen dünyada ve Türkiye'de ölüm riskinin en yüksek olduğu meslek grupları içerisinde yer almaktadır.[11] Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK) verilerine göre ülkemizde madencilik sektöründe 2010 yılından 2022 yılına kadar toplamda 135.349 sigortalı iş kazası yaşanmış ve 1042 maden işçisi hayatını kaybetmiştir.[12] Bu kayıpların yanı sıra aynı dönemde 1220 meslek hastalığı tespit edilmiştir.[13] Maden işçilerinde çalışma hayatı boyunca maruz kaldıkları kömür ve taş tozuna bağlı olarak akciğer kaynaklı meslek hastalıkları sık görülmektedir.[14]

---

[4] Güven, "Zonguldak Kozlu'da Kömür Madenciliği: İşletmecilik ve Çalışma Hayatı (1848-1921)", 21.

[5] Ereğli Kömür Havzasında Tatbik Edilecek Ücretli İş Mükellefiyeti Hakkında Karar, *Resmî Gazete* 4444 (27 Şubat 1940); Murat Kara, "Ereğli Kömür Havzası'nda II. Mükellefiyet Zorunlu Çalıştırma, 1940-1947", *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2011), 411-435.

[6] Ocak 2023 Resmî Gazete verilerine göre ülkemizde madencilik ve taş ocakçılığı iş kolunda, toplamda 211.349 işçi çalışmakta ve bunun 43.098'i sendikalıdır (İşkollarındaki İşçi Sayıları, 2023). 2023 Ocak TÜİK verilerine göre ise madencilik ve taş ocaklığı sektöründe 139.928 ücretli çalışan bulunmaktadır *Ücrete Dayalı Çalışan İstatistikleri* (Türkiye İstatistik Kurumu-TÜİK, Ocak 2023)..

[7] Sina Çıladır, *Zonguldak havzasında işçi hareketlerinin tarihi, 1848-1940* (Ankara: Yeraltı Maden-İş Yayınları, 1977), 29-30.

[8] Lütfi Sunar, *TYAP Türkiye Çalışma Hayatı ve Meslekler Araştırması* (2020), 176.

[9] Sunar, *TYAP Türkiye Çalışma Hayatı ve Meslekler Araştırması, 21*.

[10] Güven, "Zonguldak Kozlu'da Kömür Madenciliği: İşletmecilik ve Çalışma Hayatı (1848-1921)".

[11] Güven, "Zonguldak Kozlu'da Kömür Madenciliği: İşletmecilik ve Çalışma Hayatı (1848-1921)", 192.

[12] TMMOB'nin SGK'dan aldığı verilere göre 115.950 sigortalı iş kazası yaşanmıştır.

[13] *Madencilikte yaşanan iş kazaları raporu (2010-2020)* (TMMOB Maden Mühendisleri Odası), 7.

[14] Güven, "Zonguldak Kozlu'da Kömür Madenciliği: İşletmecilik ve Çalışma Hayatı (1848-1921)", 200.

İş kazalarını önlemek adına aldıkları eğitimle çalışma koşullarının oluşturduğu deneyim madencilerin afetlerde arama-kurtarma için ilk akla gelen ekipler olmalarını sağlamıştır. Özellikle ülkemizde yaşanan yüksek şiddetli depremlerde madencilerden oluşturulan ekipler, madencilikte kullanılan özel tahkimat metotları sayesinde enkaz altından çok sayıda can kurtarmıştır. Türkiye Taş Kömürü Kurumu (TTK) bünyesinde çalışan tüm işçiler yaptıkları işin doğası gereği arama kurtarma tecrübesine sahiptir. Bununla birlikte kurumda Doğal Acil Yardım ekipleri de bulunmaktadır. Bu ekipler en azı üç, en çoğu altı kişilik, çeşitli iş tecrübelerine sahip, ilkyardım konusunda ehliyetli, yılda en az en az yılda bbir kez tekâmül kursundan geçirilmiş işçilerden oluşmaktadır.[15]

Çeşitli afetlerde maden işçilerinin gösterdikleri yararlılıklar madenciliğin toplum hafızasında hayat kurtarmak için özveride bulunan bir meslek olarak kodlanmasını sağlamaktadır.[16] Aynı zamanda maden işçileri farklı prososyal davranış örnekleriyle de zaman zaman gündeme gelmektedir. Zonguldak'ta bir grup maden işçisinin koltuklar kirlenmesin diye otobüste ayakta yolculuk yapması[17] ve Soma maden kazasından kurtarılan bir maden işçisinin ambulansa alınırken sedyeyi kirletmemek için çizmelerini çıkarmak istemesi[18] gibi örnekler kamuoyunda uzunca müddet takdirle yâd edilmiştir. Madencilerin kamuoyunda birlikte anıldığı örneklerdeki gibi toplum ya da öteki bireye yönelik iyilik yapmayı, fedakârca davranışta bulunmayı tanımlayan davranışlar literatürde prososyal davranışlar ya da özgeci/diğerkâm davranışlar olarak adlandırılmaktadır.[19]

Prososyal davranışlar, başkalarının faydası için yapılan olumlu sosyal davranışlardır.[20] Yardım etme davranışına yönelik farklı disiplinlerde kullanılan diğerkâmlık, fedakârlık, elseverlik, özgecilik, altürizm, îsâr gibi kavramlar psikoloji literatüründe "prososyal davranış" adı altında yer almaktadır.[21] Selam vermek gibi küçük bir iyilikten, başkası için hayatını tehlikeye atmaya kadar geniş bir ölçekte tanımlanabilen prososyal davranışlar; davranışın amacı, niyeti, davranışı gösterenin aldığı sorumluluk ve fedakârlığın büyüklüğü gibi farklı parametrelere göre değişik isimler alabilmektedir.[22] Örneğin bu kavramlardan diğerkâmlık, bireyin bir başkasına yardım ederken karşılık beklememesi anlamına gelirken ken-

[15] "Türkiye Taşkömürü Kurumu-TTK".

[16] "Madenciler binlerce hayat kurtardı" (Erişim 30 Ağustos 2023); "Madenciler enkazlarda 'domuz damı' yöntemiyle hayat kurtarıyor" (Erişim 30 Ağustos 2023).

[17] "'Koltuklar kirlenmesin' diye ayakta yolculuk yapan madenciler konuştu" (Erişim 30 Ağustos 2023).

[18] "Çiftçilikten Soma Katliamı'na giden süreç: Çizmelerimi çıkarayım mı?" (19 Kasım 2022).

[19] Abdulkadir Çekin, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Prososyal Davranış Eğilimleri Üzerine Nicel Bir İnceleme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/28 (2013), 34-45.

[20] Richard A. Fabes vd., "Prosocial development", *Handbook of child psychology*, ed. Nancy Eisenberg (John Wiley & Sons, Inc., 2006), 646.

[21] Sevde Düzgüner, "Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı ve Konumu", *Bilimname* 2019/40 (31 Aralık 2019), 351-373.

[22] Düzgüner, "Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı ve Konumu".

dinden fedakârlık edip etmemesi durumunu içermemektedir. Bunu içeren kavram ise İslam ahlakının sunduğu îsâr kavramıdır.[23]

Prososyal davranışlar bireyde diğer insanların yardım ihtiyacına ilişkin farkındalığın oluşumu, ihtiyacı giderecek doğru müdahalenin belirlenmesi ve gözlemlenen ihtiyaç ya da olumsuzluğu gidermeye yönelik motivasyon geliştirilmesi adımlarından oluşur.[24] Prososyal davranışın gerçekleşmesi için perspektif alma, empati, sempati ve özgeci kişilik özelliklerinin bütünleşmesi beklenir. Kişi başkasının gözünden olaylara bakabildiğinde, onunla aynı duyguları paylaşabildiğinde zorda kalana destek olmaya yönelik bir eğilim ortaya çıkar. Bu eğilimin sürdürülebilir özgeci eyleme dönüşebilmesi içinse bireyin insan, toplum ve varlığa ilişkin anlamlandırma mekanizmaları ile desteklenen bir motivasyonla birleşmesi beklenir. Ahlaki bir eylem ve kişiliğin oluşmasında temel bileşenlerden biri kabul edilen ahlaki motivasyon, kişinin erdemli davranışı göstermeyi her türlü kişisel öncelik ve değerinin üstünde bir yere yerleştirmesi olarak tanımlanmaktadır.[25]

Bireyin prososyal davranışı göstermesini sağlayan motivasyonun kaynağına ilişkin farklı değerlendirmeler yapılabilir. Literatürde prososyal davranışın kaynağının bireyin içsel eğilimlerinden hareket eden özgeci/içsel motivasyon olduğuna dair değerlendirmelerle beraber toplumsal ilgilerden hareket eden dışsal/kamusal motivasyon unsurlarının prososyal davranışı motive ettiği yönünde görüşler de bulunmaktadır.[26] Özgeci prososyal davranış empati, sempati, ötekini önemseme gibi duygusal faktörlerle ilişkiliyken, aynı zamanda sosyal davranış uyumu sürdürme ve onaylanma gibi yine dışsal güdüleri tatmine de yönelir. Prososyal davranışın özgeci ve kamusal boyutlarını ölçmeye yönelik ölçme araçları literatürde mevcuttur.[27]

[23] Düzgüner, "Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı ve Konumu".

[24] Kristen A. Dunfield-Valerie A. Kuhlmeier, "Classifying Prosocial Behavior: Children's Responses to Instrumental Need, Emotional Distress, and Material Desire", *Child Development* 84/5 (2013), 1767.

[25] Darcia Narváez-James Lies, *Ethical motivation* (Alliance for Catholic Education Press at the University of Notre Dame, 2009), 11.

[26] Jerzy Karylowski, "Two Types of Altruistic Behavior: Doing Good to Feel Good or to Make the Other Feel Good", *Cooperation and Helping Behavior* (New York: Elsevier, 1982), 397-413; Asiye Kumru vd., "Olumlu sosyal davranışların ilişkisel, kültürel, bilişsel ve duyuşsal değişkenlerle ilişkisi", *Türk Psikoloji Dergisi* 19/54 (2004), 109-128; Temel Çalık vd., "İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Zorbalık Statülerinin Okul İklimi, Prososyal Davranışlar, Temel İhtiyaçlar Ve Cinsiyet Değişkenlerine Göre İncelenmesi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 15/60 (01 Ocak 2009), 555-576; Samet Ata - İsmihan Zeliha Arten, "Adolescent Prosociality Scale: Validity and Reliability Study", *Turkish Journal of Child and Adolescent Mental Health* 28/1 (26 Şubat 2021), 38-44; Engin Karadağ - Işıl Mutafçilar, "Prososyal davranış ekseninde özgecilik üzerine teorik bir çözümleme", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (01 Eylül 2009), 41-69.

[27] Gustavo Carlo vd., "Sociocognitive and Behavioral Correlates of a Measure of Prosocial Tendencies for Adolescents", *The Journal of Early Adolescence* 23/1 (01 Şubat 2003), 107-134.non-Hispani

https://doi.org/10.17120/omuifd.1450849

Yavuzer,[28] özgeci motivasyonun en önemli kaynağının empatik kaygı olduğunu, bunun yanında ahlaki muhakeme ve içselleştirilmiş prososyal değerler gibi pek çok faktörün özgeci motivasyonun kaynağı olarak sunulabileceğini belirtmektedir. Kolektivizm bu faktörlerden biri olabileceği gibi yardım edilecek olan kişiye sempati, şefkat gibi duygular beslemek de yardım etmeye olan eğilimi artırmaktadır.[29] Bunun dışında yardım edilen bireye yönelik bir saygı duyma eğiliminin de yardım etme davranışını harekete geçirdiğine yönelik bulgular söz konusudur.[30] Diğer taraftan insanın başkalarına yardım ederken kendi sorunlarına aşırı yoğunlaşmaktan uzaklaşma gibi kendine fayda sağlayıcı motivasyon unsurlarını dikkate alabileceğini öne süren yaklaşımlardan da söz edilebilir.[31]

Prososyal davranışın motivasyonuna ilişkin tartışmalar ahlaki davranışı motive eden faktörlere ilişkin tartışmalarla paraleldir. Oser[32] ve Blasi[33] gibi araştırmacılara göre ahlaki olanı bilme ile ahlaki davranış arasındaki bağlantıyı sağlayan kişilik bileşeni ahlaki motivasyondur. Diğer bir deyişle prososyal davranışın teoriden pratiğe, düşünceden eyleme geçişini sağlayan ahlaki motivasyondur. Oser[34] ahlaki motivasyonun kaynağını incelediği araştırmasında ahlaki yargılama yeteneği, duygusal güçlerin bir amaç/karar doğrultusunda yönlendirilmesi ve irade ile birleştiğinde ahlaki davranışın ve nihayetinde ahlaki kişiliğin ortaya çıktığını belirtir. Blasi[35] ise kişinin kendi deneyim ve inanç sistemi ile oluşturduğu ahlaki benliğinin ahlaki davranışa içsel enerjiyi sağladığını ifade eder. Ona göre ahlaklı olma idealini inşa edebilen birey, bu ideale ters düşen her türlü eylemi kendi benliğine ihanet olarak değerlendirir ve böylece her durumda ahlaki eylemi gerçekleştirmeye motive olur.

Prososyal davranışlar ve ahlaki motivasyonun kaynağına ilişkin tartışmaları felsefedeki ahlakın temellendirilmesi probleminden bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Ahlakın temellendirilmesi, doğru davranışın bilgisine ve onu yapmaya yönelik motivasyonun bireyin anlamlandırma mekanizmalarıyla ilişkisi-

[28] Nurgül Yavuzer, "Bir Prososyal Davranış Kaynağı Olarak Özgeci Motivasyonun İlgili Alan Yazını Işığında Değerlendirilmesi", *HAYEF Journal of Education* 14/1 (02 Nisan 2017), 105-126.

[29] C. Daniel Batson, "How social an animal? The human capacity for caring", *American Psychologist* 45/3 (1990), 336-346.

[30] Yavuzer, "Bir Prososyal Davranış Kaynağı Olarak Özgeci Motivasyonun İlgili Alan Yazını Işığında Değerlendirilmesi".

[31] Elizabeth Midlarsky, "Helping as Coping", *Prosocial Behavior*, ed. Margaret S. Clark, Review of Personality and Social Psychology, Vol. 12 (Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc, 1991), 240.

[32] Fritz Oser, "Models of Moral Motivation", *Handbook of Moral Motivation: Theories, Models, Applications*, ed. Karin Heinrichs - Terence Lovat (Rotterdam: SensePublishers, 2013), 7-27.

[33] Augusto Blasi, "Emotions and Moral Motivation", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 29/1 (1999), 1-19.

[34] Oser, "Models of Moral Motivation".

[35] Blasi, "Emotions and Moral Motivation".

ne işaret eder.[36] Prososyal davranışın gerekliliği ve nasıl gösterilebileceğine yönelik karar ahlaki farkındalık ve muhakeme ile ilgiliyken özellikle birey için risk oluşturan ahlaki kararların yerine getirilebilmesi güçlü bir motivasyon ve iradeye bağlıdır. Bu motivasyon ve irade, bireyin aşkın inançlarıyla birlikte insan, toplum ve varlığa yüklediği anlam ile şekillenmektedir. Bireyin bazen inançları (dini temellendirme) bazen topluma karşı sorumluluk duygusu (toplumsal temellendirme) bazen de bireysel idealleri (hümanist temellendirme) prososyal davranışı destekleyen etik motivasyonun kaynağı olarak görülebilir.[37]

Dini temellendirme, ahlaki davranışın kaynağının dini otorite tarafından belirlendiği, kişiyi ahlaki davranışa yönlendiren motivasyonun inançlarından geldiği tezine dayanır.[38] Toplumsal temellendirmede ahlaklı olmak sosyal olmayla özdeşleştirilirken sosyal düzen içinde yaşamanın sağlıklı bir toplum yapısı için gerekliliği vurgulanmaktadır.[39] Sosyal düzenin devamı için bireylerin iş bölümü yapması ve bu iş bölümünün gereği olarak da yardımlaşmaları ve karşılıklı fedakârlık göstermeleri doğal kabul edilir. Batson'un[40] işaret ettiği kolektivizmi de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Hümanist temellendirmeye göre ahlaki ilkeler insan aklına, sezgilerine ve duygularına dayanmaktadır. İnsanın iyi ya da kötü ahlaki davranışın bilgisine ve onu yapmak için gerekli ödev bilincine salt akıl yoluyla erişebileceğini belirten Kant[41] ve ahlaki eylemin kaynağını vicdan duygusunda gören Hume'un[42] perspektifi hümanist temellendirmeye uygun düşmektedir.

Prososyal davranış dışa akseden yönüyle ne kadar sade görünürse görünsün salt dini, toplumsal ya da rasyonel gerekçelerle açıklanabilir değildir. Teolojiden etiğe, toplumsallaşmadan bireysel tatmine çok boyutlu bir arka plana işaret eden prososyal davranış kapsamlı bir değer sistemine vurgu yapmaktadır. İnsanın değer tercihlerini bir inanç organizasyonu olarak tanımlayan Güngör'ün[43] belirttiği gibi iyilik davranışı yalnızca teolojik inançlarımızdan kaynaklanmaz. İnsanlarla ilişkilerimizden çıkardığımız deneyimlerimiz insanın değerine, iyilik yapmanın vereceği vicdani huzura, yardımseverliğin toplumsal barışa yapacağı katkıya ve Tanrının iyilik edenleri seveceğine dair tüm bu inançlarla bütünleşerek iyilik davranışını motive etmektedir. Aslında davranışın ardındaki bu girift değer sistemi onu tutum

[36] Recep Kılıç, "Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları", *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, ed. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 56.

[37] Recep Kılıç, "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası* 8 (1993), 67-78; Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002); Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2020).

[38] Cevizci, *Etiğe Giriş*.

[39] Cevizci, *Etiğe Giriş*.

[40] Batson, "How social an animal?".

[41] Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 1999).

[42] David Hume, *Ahlak,* çev. Şimşek, Nil (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010).

[43] Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar* (Ötüken Neşriyat, 1998).

adı altında çok daha sağlam; idrak, bilgi, duygu ve davranışa işaret eden insani bir olgu ile açıklamayı makul kılmaktadır.

Bu çalışma maden işçilerinin prososyal davranışları anlamlandırırken hangi temellendirme biçimlerini kullandıklarını anlamayı amaçlamaktadır. Zor koşullarda çalışan ve afetlerde arama kurtarma ekiplerine gönüllü katılım sağlayan madencilerin göstermiş oldukları prososyal davranışların motivasyonunu anlamak, ahlak öğretiminde ahlaki motivasyonu geliştirmeye yönelik çalışmalara katkı sağlayacaktır. Zor şartlar altında başkaları için fedakârlık yapabilen bireylerin motivasyon kaynakları eğitimcilere eğitim-öğretim süreçlerinde ahlaki temellendirmeyi nasıl yapmaları gerektiğine ilişkin ipuçları verebilir. Bu amaç doğrultusunda araştırmada cevaplanmaya çalışılacak sorular şunlardır:

- Arama kurtarma faaliyetlerine katılan maden işçileri yaptıkları işi etik açıdan nasıl tanımlamaktadır?
- Arama kurtarma faaliyetlerine katılan maden işçileri yaptıkları işin oluşturduğu riski anlamlandırmada etik temellendirme biçimlerini nasıl kullanmaktadır?
- Arama kurtarma çalışmalarına katılan maden işçileri karşılaştıkları güçlükleri anlamlandırmada başka ne tür temellendirmeler kullanmaktadır?
- Arama kurtarma faaliyetlerine katılan maden işçileri kendilerini bu tür özverili çalışmalara nasıl motive etmektedirler?

YÖNTEM

Bu araştırma veri toplama ve analiz süreçlerinde nitel yaklaşımın kullanıldığı, olgu bilim deseninde yapılandırılan betimsel bir çalışmadır. Nitel araştırma paradigmasına dayalı bir araştırma deseni olarak olgu bilim; araştırmacının, az çok hakkında bilgi sahibi olduğu deneyim, duygu, düşünce, algı ve olayları doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya koymak amacıyla izlediği süreci ifade eden araştırmadır. Nitel araştırma, bir probleme başlarken herhangi bir denence geliştirmez. Duruma dâhil olan aktörlerin bakış açılarından yola çıkarak durumu anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Bu nedenle nitel araştırmada sonuçlar ilke veya norm koymak yerine birer deneyim ve bakış açısı yansıması sunar.[44] Bu çalışmada anlamlandırılmaya çalışılan olgu, madencilerin deprem sonrası kurtarma çalışmalarında somutlaşan prososyal davranışları ve bu davranışları motive eden etkenlerdir.

[44] Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005).

Çalışma Grubu

Nitel araştırmalarda veri kaynaklarının belirlenmesinde birincil kaygı genelleme yapacak bir örneklem belirlemek değildir. Muhtemel veri evreninde var olan çeşitlilik ve aykırılıkları araştırmaya dâhil edebilecek çalışma grupları oluşturmak esastır. Bu nedenle çoğunlukla amaçlı örnekleme teknikleri tercih edilir.[45] Bu araştırmada da çalışma grubunun oluşturulmasında amaçlı/ölçüt örnekleme ve kartopu örnekleme teknikleri kullanılmıştır. Katılımcıların belirlenmesinde ölçüt olarak Osmaniye, Kilis, Şanlıurfa, Gaziantep, Diyarbakır, Adıyaman, Hatay, Adana, Malatya, Kahramanmaraş, Elâzığ'da gerçekleşen 6 Şubat 2023 depremleri için arama-kurtarma çalışmalarına gönüllü olarak katılmış farklı yaş, eğitim ve medenî duruma sahip madencilere ulaşılması amaçlanmıştır. İlk katılımcıların belirlenmesinde araştırmacıların yaşadığı bölge ve yakın çevresi etkili olmuştur. Buna göre tercih edilen ilk katılımcılardan, araştırmacıları, çalışmanın niteliğine uygun şekilde görüşmeye yönlendirebilecek diğer katılımcılara ulaştırması talep edilmiştir. Bu şekilde toplamda 17 katılımcıya ulaşılmış ve veri doygunluğunun sağlandığı anlaşıldığı için katılımcı sayısı bununla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla, Zonguldak TTK (Türkiye Taşkömürü Kurumu)'nda çalışan 11 kişi ve yine Zonguldak özel maden ocaklarında çalışan 6 kişi olmak üzere, örneklemin tamamı 6 Şubat 2023 depremlerinde arama kurtarma faaliyetlerine gönüllü katılmış olan 17 madenciden oluşmaktadır. Katılımcılar görüşme sırasına göre K1, K2 şeklinde kodlanmıştır. Katılımcılara ait demografik bilgiler Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo 1. Çalışma Grubu ve Özellikleri

Kod	Yaş	Medenî Durum	Eğitim Durumu	Aylık Gelir Düzeyi	Meslekî Kıdem	Görüşme Tarihi	Görüşme Yeri
K1	43	Evli	Lise	20-22	Nezaretçi	06.05.2023	Araştırmacının Evi
K2	34	Evli	Lise	Orta	Usta	06.05.2023	Araştırmacının Evi
K3	39	Evli	İlköğretim	Orta	İşçi	06.05.2023	Araştırmacının Evi
K4	43	Evli	Lise	21-22	Kazmacı Ustası	20.05.2023	Araştırmacının Evi
K5	33	Bekâr	Ön lisans	22	İşçi	21.05.2023	Araştırmacının Evi
K6	32	Evli	Ön lisans	25	İşçi	21.05.2023	Araştırmacının Evi
K7	45	Evli	Lise	20	İşçi	18.05.2023	Araştırmacının Evi
K8	36	Evli	Lise	20	İşçi	18.05.2023	Araştırmacının Evi
K9	35	Evli	Ön lisans	25	İşçi	18.05.2023	Araştırmacının Evi
K10	40	Evli	Ortaokul	20	Usta	22.05.2023	Online
K11	35	Bekâr	Lise	20-22	İşçi	22.05.2023	Online
K12	40	Evli	İlkokul	20-21	İşçi	24.05.2023	Online
K13	39	Evli	Lise	17	İşçi	24.05.2023	Online
K14	35	Bekâr	Lise	20	İşçi	24.05.2023	Online
K15	42	Evli	Lise	50	İşçi	24.05.2023	Online
K16	37	Evli	Lise	35	İşçi	18.06.2023	Araştırmacının evi
K17	44	Evli	Ortaokul	30	İşçi	18.06.2023	Araştırmacının evi

[45] Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 2005.

Verilerin Toplanması

Araştırmanın veri toplama sürecinde araştırmacılar tarafından geliştirilmiş yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme, soru formunda yer alan sorular yanında ilave sorulara da yer açarak araştırmanın amacına uygun olacak şekilde katılımcıların duygu ve düşüncelerini derinlikli bir şekilde ortaya koymalarına imkân verdiği için tercih edilmiştir.[46] Soru formunun hazırlanması için öncelikle literatür incelenerek prososyal davranışları motive eden faktörler belirlenmiştir. Prososyal davranışları açıklamaya yönelik yeterli sayıdaki çalışmadan yararlanarak araştırmanın amacına uygun şekilde etik temellendirme biçimlerini tespite imkân verecek soru havuzu oluşturulmuştur. Ardından iki uzman görüşü alınmış ve önerilen düzeltmeler yapılmıştır. Soruların yeterince anlaşılıp anlaşılmadığı ve haricen başka sorulara ihtiyaç duyulup duyulmadığına karar vermek üzere ilk üç katılımcıyla pilot görüşme yapılmıştır. Görüşmelere, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulundan 04.05.2023 tarih, 57/13 sayılı izin alındıktan sonra başlanmıştır. 6 Mayıs-18 Haziran tarihleri arasında görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara görüşme öncesi araştırmanın amacı ve kapsamı hakkında ön bilgi verilmiş, kimliklerinin gizli kalacağı belirtilmiş ve görüşmelerin sonradan yazıya dökületeceği ifade edilerek ses kaydı için açık rıza alınmıştır. Görüşmelerin bir kısmı araştırmacının evinde bir kısmı ise online platformlar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Yapılan görüşmelerde toplamda 316 dakika görüşme kaydı alınmıştır. Bu görüşmelerin en kısası 16 dakika en uzunu ise 30 dakika sürmüştür. Kayıtlar deşifre edildiğinde ise 40 Microsoft Word sayfası doküman elde edilmiştir.

Verilerin Analizi

Verilerin analiz edilebilmesi için belirlenen tema, kategori ve kodlara (konu, alt konu ve ilgili ana kavramlara), literatür incelemesi yapılarak ulaşılmıştır. Ardından deşifre edilen görüşmeler araştırmacılar tarafından eş zamanlı okunarak incelemeye tabi tutulmuştur. Temaların belirlenmesinde, literatür incelemesi, araştırma soruları ve görüşme metinleri etkili olmuştur. Bu kapsamda "Arama-kurtarma çalışmaları esnasında yaptığı işi temellendirme" teması ve bu temaya ait kategoriler (dini, toplumsal, hümanist temellendirme) Kaymakcan ve Meydan'ın[47] açıkladığı temellendirme biçimlerinden faydalanılarak oluşturulmuştur. Bunun dışındaki tema, kategori ve kodlar, görüşme verileri üzerinde araştırmacılar tarafından birkaç defa yapılan detaylı okumalarla oluşturulmuştur. Araştırmacılar belirledikleri kodları karşılaştırmış ve araştırmanın amacına uygun olabilecek dört tema üzerinde fikir birliği sağlamıştır. Bunun ardından iki alan uzmanından görüş alınmış ve analiz aşamasına geçilmiştir. Analiz yapılırken görüşmeler bütüncül olarak değerlendirilmeye çalışılmış, katılımcıların kullandıkları kelimelerin kodlarla eşleştirilmesi, ifadenin geçtiği yerdeki bağlamı dikkate alınarak yapılmıştır.

[46] Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*.

[47] Kaymakcan-Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi*.

"Sorumluluk duygusu" kodu hümanist ve toplumsal temellendirme biçimlerinde tekrarlanmıştır. Bunun sebebi katılımcıların toplumun bir parçası olarak hissettikleri sorumluluk duygusu ile insan olmanın gereği olarak duydukları vicdani sorumluluk duygusunun görüşmelerde iki farklı şekilde belirginleşmesidir.

Tüm kodlamalar betimsel analize imkân verecek ölçüde Microsoft Excel programı aracılığıyla yapılmıştır. Analizde kullanılan tema, kategori ve kodlar Tablo 2'de gösterilmektedir.

Tablo 2. Analizde Kullanılan Tema, Kategori ve Kodlar

Tema	**Kategori**	**Kod**
1.Tema: Arama-Kurtarma Çalışmaları Sırasında Yaptığı İşi Etik Açıdan Tanımlama	Yardım	
	Fedakârlık	
	Görev	Toplumsal Görev
		İnsanlık Görevi
2.Tema: Arama-Kurtarma Çalışmaları Esnasında Yaptığı İşi Temellendirme	Dinî	İnanç-Müslümanlık
		Allah Rızasını Gözetmek
		Kur'an-Sünnet Temelli Gerekçelendirme
	Toplumsal	Vatanî Görev
		Toplumsal Barış, Fayda ve Güvene Hizmet
		Kahramanlık
		Sorumluluk Duygusu
	Hümanist	Merhamet
		Empati
		Vicdanî Muhasebe
		Sorumluluk Duygusu (Vicdan Ağırlıklı, Duygusal)
3. Tema: Arama-Kurtarma Çalışmaları Esnasında Elde Edilen Başarıyı Tanımlama	Hayır Dua Almak	
	Enkazdan Canlı Çıkarmak	
	Yardımlaşarak Çalışmak	
	Enkazdan Cenaze Çıkarmak	
	Başkalarının Yapamadığını Yapmak	Diğer Arama-Kurtarma Ekiplerinin
		Depremzedelerin
4. Tema: Arama-Kurtarma Çalışmaları Esnasında Karşılaşılan Güçlükler ve Başa Çıkma Yolları	Sosyal	Depremzede Yakınları Tarafından Kabullenilmek
		Ekip Arkadaşlarıyla Sağlıklı İletişim
		Kendilerine Duyulan İhtiyaç
		Canlı Kurtarmanın Sevinci
	Bireysel	Kişisel Güvenliği Sağlayabilme
		Alışıldık Çalışma Şartlarının Zorluğu

Nicel araştırmalardaki geçerlik ve güvenirlik kavramlarının nitel araştırmalardaki alternatifi olarak inandırıcılık, aktarılabilirlik, tutarlılık ve teyit edilebilirlik kavramlarından söz edilebilir.[48] Bu çalışmada inandırıcılığın sağlanabilmesi amacıyla veri toplama sürecinde ses kayıt cihazı kullanılmış, bunun için katılımcılardan açık rıza alınmış ve elde edilen veriler gerekli görüldüğünde sunulmak üzere saklanmıştır. Bununla beraber veriler araştırmacılar tarafından yorumlanarak karşılaştırılmıştır. Aktarılabilirlik için deşifre edilen verilerin, doğrudan alıntı metinleriyle bulgular içerisinde yer alması sağlanmıştır. Araştırmada tutarlığın sağlanabilmesi için ise görüşme sorularının hazırlanmasında uzman görüşüne başvurulmuş, tema, kategori, kodlar araştırmacılar tarafından ayrı ayrı oluşturulmuş, sonrasında bir araya gelinerek bunlar teyit edilmiş ve böylece görüş birliği sağlanmıştır. Görüşmelere başlamadan önce üç katılımcıyla soruların doğru anlaşılıp anlaşılmadığını tespit etmek üzere pilot görüşmeler yapılmıştır.

BULGULAR

Araştırmada elde edilen bulgular dört ana tema altında incelenmiştir. Bu temalar arama-kurtarma çalışmaları esnasında yaptığı işi tanımlama, arama-kurtarma çalışmaları esnasında yaptığı işi temellendirme, başarıyı tanımlama, arama-kurtarma çalışmaları esnasında karşılaşılan güçlükler ve başa çıkma yollarıdır.

Tema 1: Arama-Kurtarma Çalışmaları Esnasında Yaptığı İşi Tanımlama

Arama-kurtarma faaliyeti esnasında yaptıkları işi etik açıdan nasıl tanımladıklarını öğrenebilmek için sorulan sorulara verilen cevaplar, katılımcılar arasında yardım, fedakârlık ve görev şeklinde üç eğilimin belirgin olduğunu göstermiştir. Verilen cevaplardan elde edilen sonuçlar Tablo 3'te gösterilmektedir.

Tablo 3. Arama-Kurtarma Çalışmaları Esnasında Yaptığı İşi Tanımlama

Sıra	Kategori	Kod	Frekans[49]
1	Yardım		4
2	Fedakârlık		3
3	Görev	Toplumsal Görev	8
		İnsanlık Görevi	4

[48] Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016).

[49] Tablolardaki frekans değerleri, belirtilen koda karşılık gelen katılımcı ifadelerinin toplam sayısını oluşturmaktadır. Tüm frekans değerleri toplandığında katılımcı sayısından fazla sayıya ulaşılıyor olması nitel araştırmanın doğası gereği katılımcıların birden fazla koda konu olabilecek cevaplar vermelerine işaret etmektedir. Bu sebeple tablolarda toplam sayı verilmemiştir.

Tablo 3'te verilen frekans değerleri incelendiğinde katılımcıların önemli bir kısmının bu işi bir fedakârlık veya yardım faaliyetinden ziyade bir görev gibi tanımladığı tespit edilmiştir (K6, K7, K8, K9, K11, K12, K13, K14, K16, K17). Bu görevi bazı katılımcılar güçlü bir vatanperverlik vurgusu içeren toplumsal bir görev gibi görmüş (K6, K9, K11, K13, K14) ve bu katılımcıların biri hariç (K11) tamamı vatanî göreve vurgu yaparak toplumsal görevi, "vatan meselesi, vatan borcu, vatan duygusu, vatanî bir görev" şeklinde ifade etmişlerdir (K6, K9, K13, K14). Diğer katılımcı ise bu işi, milliyetçiliğin gereği, böylesi zor durumlarda üstlenilmesi gereken bir sorumluluk olarak gördüğünü belirtmiştir (K11).

İnsanın bir birey olarak, sorumluluklarını özsaygı temelli yerine getirmesi gerektiği yönünde katılımcı ifadelerinin tümünde yer alan ifadeler ise insan aklı ve vicdanına işaret eden etik temellendirmeler içermektedir. Bu tür temellendirmeler "insanlık görevi" kodu altında toplanmıştır. Katılımcılardan yalnızca bir kişi bu işi sadece insanlık görevi olarak tanımlarken (K7) bazı katılımcılar ise bu işi hem görev hem yardım olarak (K16, K17); başka bir katılımcı ise hem fedakârlık hem de görev olarak tanımlamıştır (K12). Yapılan işi hem görev hem de yardım olarak değerlendiren bir katılımcı, o ortama girmeden önce bu işi bir yardım faaliyeti gibi düşündüğünü ancak deprem bölgesine gittikten sonra bunu bir sorumluluk olarak gördüğünü ifade etmiştir (K16). Görev kategorisine ait örnekler:

> *"Bu bence vatani bir görev, bir askerlik gibi vatanını seven herkesin elini taşın altına koyması gereken bir olay. Kişisel inisiyatif alınmaması gereken bir durum. Gücü yeten, vicdanı yeten, sorumluluk sahibi olan herkesin bence bu görevi üstlenmesi gerekir." (K6)*

> *"Ben bunu insanlık görevi olarak görüyorum. Sonuçta oraya gidip hiçbir şey yapmadan da dönebilirdim, kimse benim kafama silah dayamadı şöyle yapacaksın diye ama oradayken bir an önce şu cesedi de çıkarayım diye insan kendini parçalıyor." (K7)*

"Yardım" ifadesini kullanan ve tahlisiye (kurtarma) ekibi üyesi olan bir katılımcı (K4), deprem felaketinde yaptığı işi özel bir yardım faaliyeti olarak tanımlamaktan ziyade yaptığı işin (tahlisiye/kurtarma ekibinde bulunmanın) gereği olan bir yardım faaliyeti olduğunu ifade etmiştir. Ancak bunun da gönüllülük esasına dayalı olduğunu ve kişinin bunu baştan kabul ettiğini belirtmiştir. Yaptığı işin bir fedakârlık olduğunu belirtenler, kendi özel gayretlerine ve oradaki ortamın herkesin katlanamayacağı bir ortam olduğuna vurgu yapmışlardır (K5, K12, K15). Aynı zamanda bu katılımcılardan ikisi fedakârlık gösterdiklerini dile getirmiş olsa da orada kendileri için tehlikeli herhangi bir durumun olmadığını, olsa da iş tecrübeleri gereği bunu bertaraf edebilecek yetkinlikte olduklarını ifade etmişlerdir (K5, K12). Bu ifade biçimi katılımcıların neredeyse tamamına yakınında görülmekte (15 kişi), katılımcılar meslekleri gereği alışkın oldukları bu durumu, önlem al-

mayı bildikleri için bir tehlike olarak görmediklerini hatta bu sayede pek çok arama-kurtarma ekiplerinin cesaret edip giremediği yerlere kendilerinin girdiklerini ifade etmişlerdir. Bu ifadelerden katılımcıların önemli bir kısmının kendilerinin aslında büyük bir fedakârlık göstermediğini düşündüğü, mesleğe bağlı gündelik yaşam koşullarının çok daha zor olması nedeniyle bu durumlara alışık olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla maden işçileri için depremde arama-kurtarma faaliyetlerinde yüklendikleri risk faktörü kendi canlarını hiçe sayarak fedakârlık etmekten çok iş tecrübesi/meslekî bilginin getirdiği öngörü ve özgüvenle açıklanabilir görünmektedir. Fedakârlık kategorisine dair örnekler:

> *"Yok bence fedakârlık değildi. Biz işi bildiğimiz için kendimizi feda etmedik yani". (K8)*

> *"Biz yeraltında çalışırken emin olun daha zor şartlarda çalışıyoruz. Yer altında bir, metan var; tek nefes aldığında seni öldürüyor, çok riskli… Sadece sekiz katlı bina çökmüş zaten, bina çökmüş oturmuş yerine bir direk kurarız, gaz yok, patlama yok, grizu yok, degaj yok, hiçbir şey yok… Yine de biz domuzdamı kurup daha da garantiye alıp o şekilde giriyorduk… Yoksa böyle bir güvencesi olmasa insan kendisi de çıkar. İnsan canı o kadar ucuz değil yani." (K1)*

Tema 2: Arama-Kurtarma Çalışmaları Esnasında Yaptığı İşi Temellendirme

Ahlaki temellendirme biçimleri literatürde dinî, toplumsal ve hümanist temellendirme biçimleri olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu araştırmada arama-kurtarma çalışmaları esnasında katılımcıların yaptıkları işi hangi ahlaki temellendirme biçimiyle gerekçelendirdikleri sorgulanmıştır. Buna yönelik sorulan sorulara katılımcıların verdikleri cevaplar, yapılan kodlamalar dâhilinde Tablo 4'te kategorize edilmiştir.

Tablo 4. Arama Kurtarma Çalışmaları Esnasında Yaptığı İşi Temellendirme

Sıra	Kategori	Kod	Frekans
1	Dinî	İnanç-Müslümanlık	9
		Allah rızası	5
		Kur'an-Sünnet	3
2	Toplumsal	Vatanî görev	6
		Toplumsal barış, fayda ve güvene hizmet	17
		Kahramanlık	4
		Sorumluluk	8
3	Hümanist	Merhamet	15
		Empati	13
		Vicdanî muhasebe	10
		Sorumluluk	12

Tablo 4'te kodlara ait frekans değerlerinin dağılımından anlaşılacağı üzere katılımcılar arama-kurtarma çalışmaları esnasında yaptıkları işi temellendirmede dinî, toplumsal ve hümanist temellendirme biçimlerini sıklıkla birlikte kullanmışlardır. Dinî temellendirme biçimlerini kullanan katılımcılar yaptıkları işi inanç, Allah rızası gibi kavramlara ve temel dini kaynaklara atıfta bulunarak açıklamışlardır. Bu katılımcılardan yaptıkları işi yalnızca inançla bağdaştıranlardan (K2, K3, K5, K6, K11, K13, K17) bir katılımcı inancı vicdanla ilişkilendirirken (K3), bir katılımcı Allah korkusuyla bağdaştırmıştır (K5). Dinî, toplumsal ve hümanist temellendirme biçimlerinin tümünü bir arada kullanan bir katılımcı ise inanç konusunda net bir ifade verememiş; bu işi hem inançla bağdaştırmış hem de inançtan bağımsız olarak insan sevgisi, sorumluluk bilinci gibi motivasyonların kişinin başka birinin hayatını kurtarmaya aracılık etmesi için yeterli olabileceğini vurgulamıştır (K6). Diğer bir katılımcı ise başkalarının hayatlarını kurtarırken yaptıkları bu işe karşılık Allah'ın da onları gördüğünü ve ailesini gözeteceğini düşündüğünü ifade etmiştir (K17). Bunun yanı sıra Allah rızasını gözettiğini belirten katılımcılar (K4, K9, K12, K14, K15) arasından yalnızca üç kişi (K9, K14, K15) yaptıkları işi gerekçelendirirken temel dinî kaynaklara atıfta bulunmuşlardır. İki katılımcı bunu İslam'ın şehitliğe verdiği önemle ifade ederken (K9, K15), bir katılımcı insanlığı kurtarmaya vurgu yapmıştır (K14). Dinî temellendirme kategorisine dair örnekler:

> *"Bence inanç gereği. Her şeyin başında inanç geliyor. Bu bir gerçek". (K13)*

> *"Ne bileyim hani öyle parayla veya işte zorunlu iş verip de yapma gibi bir şey değil de ben Allah rızası için burada bunu yapmam gerekiyor". (K15)*

> *"Hadiste geçer ya bir insanı kurtaran bütün insanlığı kurtarmış gibidir. Yani benim eğitimimde bu var. Ben bu maneviyatla çalıştım". (K14)*[50]

Ahlaki eylemi toplumun yararına hizmet etmek olarak gören toplumsal temellendirme kategorisi için görüşmelerden elde edilen verilere göre vatanî görev, toplumsal barış fayda ve güvene hizmet, kahramanlık, sorumluluk kodları oluşturulmuştur. Katılımcıların tamamı arama-kurtarma çalışmaları esnasında yaptıkları işi temellendirirken bu temellendirme biçimlerinden "toplumsal barış, fayda ve güvene hizmet" kodu üzerinde hemfikir olmuştur. Katılımcılardan üç kişi milliyetçilik duygusunun kendileri için önemli bir motivasyon kaynağı olduğunu, orada bulunma sebeplerinden en önemlisinin depremzede bireylerle aynı milletten oldukları için fayda sağlamak olduğunu belirtmiştir (K1, K9, K11). Bazı katılımcılar canlı kurtarmanın dışında orada saniyelerle yarışıldığı için bir taş kaldırmanın bile önemli olması ve insanlara destek olmak gibi başka toplumsal faydalara da işaret etmişlerdir (K2, K9, K15). Yaptıkları işi vatandaşlık göreviyle ilişkilendirerek açıklayanların çoğu bunu "vatanî görev" vurgusuyla betimlemiştir. Katılımcılar bu işi askerlikle özdeşleştirerek bu durumun inisiyatif alınmaması gereken

[50] Katılımcının hadis olarak tanımladığı ifadenin Maide Suresi 32. ayet olduğu değerlendirilmektedir.

askerlik gibi bir durum ve askerlerin de görevlerinin ülkesini korumak olduğunu, gerekirse bu uğurda şehit olacaklarını ifade etmiştir (K6, K9, K11). Kahramanlık kodu, katılımcıların bir kısmı tarafından "İnsan kendini kahraman gibi hissediyor" ifadesi gibi olumlu bir duygunun dışavurumu anlamında kullanılırken (K2, K10, K11, K17) bir kısmı tarafından da olumsuz bir anlam çağrıştırıyormuşçasına reddedilerek kullanılmıştır (K4, K6, K8). Rahatsızlık duyduğu anlaşılan katılımcıların kahraman olmayı daha çok medyada görünür olmak ve menfaatle özdeşleştirdikleri ve bunda devlet tarafından maddî ödülle onurlandırılan ve medyada görüntü paylaşanların "kahramanlar" diye nitelendirilmelerinden duyulan rahatsızlığın payı olduğu anlaşılmaktadır. Sorumluluk kodu ise, katılımcıların, insanî ve vicdanî bir sorumluluk duygusundan ziyade meslekî tecrübelerinin bir gereği olarak duydukları sorumluluğa işaret etmektedir. Toplumsal temellendirme kategorisine ilişkin katılımcı görüşlerine dair örnekler:

> *"... yani şöyle düşünüyorsun: çalışan adama bir su getirsem o bile kardır, kazmasını versem, yorulanla yer değiştirsem o bile yeter". (K9)*

> *"Gidemeseydim kendimi herhalde böyle bir vatan haini gibi hissederdim". (K6)*

> *"Ben askerliğimi komando olarak yaptığım için aşırı eğitimli şartlarda yetiştirildim ben. Çok zorlu şartlara girdim, aşırı dayanıklılık testlerine girdim, çok zorladılar bizi. O duyguyu orada bize yüklediler. Askerin görevi nedir? Vatanını korumaktır. O duygu benim beynime askeriyede yüklendi. O yüzden ülkemizde ne olursa olsun her şeyine giderim ..." (K11)*

> *"... kesinlikle kahraman olmak değil. Biz kahraman olmak isteseydik televizyonlardan hiç düşmezdik. Bizim hiçbir olayımızda kamera yoktur. Asıl göçüğe giden biz, asıl canlıyı çıkaran biz ama her zaman göz önünde olan kahramanlardır. Asıl kahraman aşağıdakiler". (K4)*

Ahlaki eylemi insanın vicdani bir sorumluluğu olarak açıklayan hümanist temellendirme, katılımcıların ağırlıklı bir biçimde kullandıkları temellendirme biçimi olarak göze çarpmaktadır. Ancak hiçbir katılımcı yaptığı işi tek bir temellendirme biçimiyle gerekçelendirmemiş, hümanist temellendirme biçimlerinden empati, merhamet, vicdanî muhasebe ve sorumluluk kodu; toplumsal temellendirme biçimlerinden toplumsal barış, fayda ve güvene hizmet kodu ile çoğunlukla birlikte kullanılmıştır. Tüm katılımcılar bu iki temellendirme biçimini (toplumsal ve hümanist) kullanmıştır, bunun yanı sıra bazı katılımcılar buna dinî temellendirme biçimlerini de eklemiştir. Bu da hümanist temellendirmenin toplumsal barış, fayda ve güvene hizmetten hatta inançtan ayrıştırılamadığını göstermektedir. Merhamet duygusu, iki katılımcı hariç (K7, K9) tüm katılımcıların dile getirdiği bir ifade olmuştur ve empatiyle birlikte sıklıkla kullanılmıştır. Katılımcılar deprem bölgesinde olmanın ve bu durumlara maruz kalmanın her insanın merhamet

duygusunu açığa çıkaracağını savunmaktadırlar. Dört katılımcı hariç (K8, K13, K14, K16) katılımcıların tümü empatiye vurgu yapmışlardır. Empati yaparken kullanılan ifadeler çoğunlukla "onların yerinde biz de olabilirdik, aynı şey bizim başımıza da gelebilir (K2, K12)" minvalindedir. Bir katılımcı ise depremzedelerle empati yaparken kendi yaşam koşullarını ne kadar konforlu bulduğunu belirtmiştir (K10). Bunun dışında iki katılımcı madenci oldukları gerekçesiyle göçük tehlikesiyle hep burun buruna olduğunu ifade etmiştir (K9, K15). Katılımcıların empati düzeyinin yüksek olmasında meslekî yaşam koşullarının etkili olduğu düşünülmektedir. Çünkü bir maden işçisi iş arkadaşlarıyla aynı zor koşullarda çalıştığı için birbirlerinin can güvenliğinden sorumludur. Bununla beraber meslekî tecrübenin getirdiği sorumluluk, bir vicdan muhasebesini de beraberinde getirmektedir. Katılımcılardan çoğunun (10 kişi) vicdanî muhasebeyle hareket ettikleri tespit edilmiştir. Zaman zaman merhamet ve empatiyle desteklenen vicdanî muhasebe daha çok bir iç hesaplaşmanın sonucu olarak düşünülüp kodlanmıştır. Bunda da çoğunlukla öncesinde belirtilen bir durumun sonucu olarak "vicdanım el vermedi" anlamına gelen ifadeler esas alınmıştır. Eşinin rahatsızlığı gerekçesiyle deprem bölgesine gitmemek için başta izin kâğıdı yaptıran bir katılımcının, sonrasında vicdanı el vermediği için iznini iptal edip gitmeye karar verdiğini ifade etmesi buna bir örnektir (K3). Bununla beraber katılımcılar sıklıkla "vicdanen rahatsız olmak, vicdan azabı duymak, insanın içinin rahat etmemesi" gibi ifadeler üzerinde durmuştur. Buna ek olarak katılımcılar daha bireysel, duygusal, vicdanî bir sorumluluk duygusuna vurgu yapmış (12 kişi) ve bu ifade toplumsal temellendirme biçimlerindeki sorumluluktan ayrıştırılarak hümanist temellendirme biçimleri arasında kodlanmıştır. Bir katılımcı bu iş için kendini mecbur hissettiğini ifade ederken (K2), başka bir katılımcı "gidemeseydim içimde büyük bir ukde kalırdı" şeklinde ifade etmiştir (K12). Bazı katılımcılar kendilerini zor durumdaki insanlara yardım etmekle yükümlü hissettiklerini belirtmişlerdir (K1, K2, K6, K9, K11, K15). Bir kısmı da her insanın zor zamanlarda diğer insanlara yardımcı olmakla yükümlü olduğunu ifade ederek bu sorumluluğu tüm insanlığa atfetmiştir (K5, K16, K17). Kategoriye ait örnekler:

> *"Merhamet duygusu tabii ağır basıyor ... orada yakınları yalvarıyor 'kurtarın' diyor. Ses geliyor ... o milletin yalvarması. Arabaya saldırıyorlar 'ne olur bizimkini kurtarın' diye. 'Canlıyı geçtik cenazeyi kurtarın, mezarı olsun…" (K3)*

> *"Konuşmasanız bile bir arkadaşınızla, sonuçta canı size emanet. Beraber kömür kazarken biri kazarken biri diğer arkadaşını yukarıdan tavandan taş gelecek mi bir şey düşecek mi diye devamlı kollar. Eğer ki tehlike hissettiğinde 'varda' dediğimiz bir kelime var. Bunu söylediğiniz zaman kömürü kazan arkadaşımız oradan kaçar." (K9)*

https://doi.org/10.17120/omuifd.1450849

"Sonuçta orada bekleyen orada sana ses veren… Benim iki tane evladım var, belki benim eşim olacaktı, iki tane evladım olacaktı. Onun için uğraşıyorsunuz zaten. Kendi evladını kurtarır gibi, eşini kurtarır gibi, anne babanı kurtarır gibi uğraşıyorsunuz orada. Benim ailemden biri olsaydı ne yapardım, hiç olmazsa bir mezarı olsun". (K4)

"Orada bebek cesedi görünce, 'ben burada oturayım, yemek yiyim' nasıl yiyeceksin yiyemezsin ki ya da annesi evladının cesedini bekliyor, sen onu orada beklerken 'aman o kalsın' nasıl diyeyim, nasıl kendi ihtiyaçlarını gidereceksin". (K1)

Tema 3: Arama-Kurtarma Çalışmaları Esnasında Elde Edilen Başarıyı Tanımlama

Katılımcılara arama kurtarma çalışmaları esnasında elde ettikleri başarıyı nasıl tanımladıklarına ilişkin sorular yöneltilmiştir. Verilen cevaplar dâhilinde oluşturulan kategori, kodlar ve frekans değerleri Tablo 5'te yer almaktadır.

Tablo 5. Arama-Kurtarma Çalışmaları Esnasında Elde Edilen Başarıyı Tanımlama

Sıra	Kategori	Kod	Frekans
1	Hayır Dua Almak		4
2	Başkalarının Yapamadığını Yapmak	Diğer Arama-Kurtarma Ekiplerinin	7
		Depremzedelerin	1
3	Enkazdan Canlı Çıkarmak		8
4	Enkazdan Cenaze Çıkarmak		5
5	Yardım Etmek		1
6	Yardımlaşarak Çalışmak		1

Katılımcılar arama-kurtarma esnasında elde ettikleri başarıyı farklı şekillerde tanımlamışlardır. Katılımcıların bir kısmı (8 kişi) "başarı" ifadesini "enkazdan canlı çıkarmak" olarak dile getirmiştir. Bir katılımcı bunu, kendilerinin vakit kaybetmeden giden ilk ekiplerden biri olmalarıyla ilişkilendirirken (K4), başka bir katılımcı ise öncelikli hedeflerinin canlı kurtarmak olduğunu, cenazeyi başka ekiplerin de çıkarabileceğini, o yüzden tecrübeli biri olarak kendinin enkazdan hiç cenaze çıkarmadığını, hep canlı çıkardığını belirtmiştir (K11). Ancak bununla beraber katılımcılar böyle bir felakette başarının yalnızca canlı çıkarmakla sınırlandırılamayacağını, depremzedelerin yakınlarının cenazesine bile ulaşamadığı durumlarda cenaze çıkarmanın da bir başarı olduğunu ifade etmişlerdir (K13, K15). Bir katılımcı ise enkazdan cenaze çıkarmak bir yana; dağılmamış, toplu bir cenaze çıkarabilmeyi bir başarı olarak gördüğünü vurgulamıştır (K7). Bazı katılımcılar ise sadece enkazdan canlı ya da cenaze çıkarmakla değil depremzedelerden hayır dua almanın da bir başarı olduğunu ifade etmişlerdir (K1, K5, K13, K17).

İnsanlardan aldıkları hayır dualarla mutlu olduklarını ifade eden katılımcılardan biri (K17) bunun kendilerine ayrı bir enerji ve motivasyon sağladığını belirtmiştir. Başka bir katılımcı deprem bölgesine gidip yardım etmiş olmayı da başlı başına bir başarı olarak görürken (K16) diğer bir katılımcı, ekip arkadaşlarıyla birbirlerini kırmadan bir problem çıkarmadan yardımlaşarak çalışmış olmayı başarı olarak gördüğünü dile getirmiştir (K12). Katılımcılar depremzedelerin hatta bu iş için orada bulunan diğer arama-kurtarma ekiplerinin cesaret edip giremedikleri enkazlara girmeyi başarı olarak gördüklerini belirtmişlerdir (K1, K3, K5, K8, K9, K10, K11, K15). Katılımcı görüşlerine ait örnekler:

> *"Çok ekip girmiş alamamışlar, biz aldık ama tabii cenaze. Hatta ilk gün bir ekip gitmiş bakmış, üzerine 8 yazmış binanın gitmiş. Biz başladık hemen kazmaya. Direk koyduk. 16 yaşında çocuk… Cenazeye ulaştık". (K3)*

> *"Allah razı olsun diye dua ediyorlardı hep bize insan çok mutlu oluyor tabii bunları duyunca". (K13)*

> *"Biz hiç canlı kurtaramadık. Ama bizim de şöyle başarımız oldu: Ekip arkadaşlarımızla yardımlaşarak çalıştık, birbirimize hiç kırıcı bir şey aramızda geçmedi, hiçbir problem yaşamadık". (K12)*

> *"Başarı elde ettik … Çünkü en yakını görüyor ama içeriye giremiyor cesaret edemiyor, diyor ki 'benim şurada annem var evladım var ya keşke çıkarsanız' diyorlar; o yüzden onların ulaşamadıklarına biz ulaştık". (K1)*

Tema 4: Arama-Kurtarma Çalışmaları Esnasında Karşılaşılan Güçlükler ve Başa Çıkma Yolları

Kurtarma çalışmaları sırasında yaşanan güçlükler yalnızca kurtarma faaliyetinin kendisi ile ilgili olmamıştır. Katılımcı ifadelerinde farklı bir sosyoloji içerisinde hareket etmek, olayın büyüklüğü, daha önce tecrübe edilmemiş olması itibariyle ortaya çıkardığı psikolojik sarsıntı gibi güçlükler kurtarma işinin zorluklarını artıran faktörler olarak dikkat çekicidir. Bölgenin sosyo-demografik yapısından kaynaklı bazı güvenlik endişeleri, deprem koşullarının oluşturduğu güvenlik açıkları ve strese bağlı toplumsal baskılar, çeşitli aile ya da grupların bilinçsiz müdahaleleri, katılımcıların karşılaştıkları güçlükler arasında zikredilmiştir (K11). Deprem koşullarının fiziki olarak yaşamı zorlaştırması, artçı sarsıntı, hijyen eksikliği, depremde vefat edenlerin cesetleri ve halkın çaresizliğinin oluşturduğu psikolojik baskılar zorlanılan konular arasındadır (K1, K6). Elde edilen veriler katılımcıların arama-kurtarma çalışmaları esnasında karşılaştıkları bu tür güçlüklerle başa çıkmada bazı toplumsal pekiştireç unsurlarını ve bireysel kazanım veya telafi mekanizmalarını başa çıkmak için kullandıklarını göstermektedir. Katılımcıların eğilimleri Tablo 6'daki şekilde gerçekleşmiştir.

Tablo 6. Arama-Kurtarma Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlüklerle Başa Çıkma Yolları

Sıra	Kategori	Kod	Frekans
1	Sosyal	Depremzede Yakınları Tarafından Kabullenilmek	5
		Kendilerine Duyulan İhtiyaç	5
		Ekip Arkadaşlarıyla Sağlıklı İletişim Kurma	10
		Canlı Kurtarmanın Sevinci	9
2	Bireysel	Kişisel Güvenliği Sağlayabilme	1
		Alışıldık Çalışma Şartlarının Zorluğu	4

Tablo 6'ya bakıldığında katılımcıların karşılaştıkları güçlüklerle başa çıkmada sosyal ve bireysel dayanak noktalarını kullandıkları görülmektedir. Sosyal etki "depremzede yakınlarının teveccühü", "ekip arkadaşlarıyla sağlıklı iletişim kurma" ve "canlı kurtarmanın sevinci" gibi eğilimler üzerinde yoğunlaşmıştır. Katılımcılardan bazıları (K2, K4, K6, K7, K9, K12, K13, K14, K15, K17) deprem bölgesine, madende birlikte çalıştığı ekip arkadaşıyla gitmenin güvenlik endişesini azalttığını belirtmişlerdir. Bazı katılımcılar madendeki ekip arkadaşlarıyla birlikte çalışmanın alışıldık iletişimi sürdürerek çalışma verimini artırma yönünde fayda sağladığını ifade etmişlerdir (K6, K9). Bazı katılımcılar ise yıllardır tanıdığı, birlikte çalıştığı ekip arkadaşlarıyla deprem bölgesinde zaman zaman birlikte üzülüp birlikte sevindiklerini, bu şekilde birbirlerine destek olduklarını belirtmişlerdir (K2, K12, K13, K14, K17). Bir katılımcı ise deprem bölgesine madende çalıştığı ekiple gittiğini ancak orada bunun önemli olmadığını, motivasyonuna herhangi bir katkısının olamayacağını, orada kendilerinin yalnızca canlı kurtarmaya odaklandığını belirtmiştir (K11). Katılımcılardan 9 kişi canlı kurtarmanın insanın tüm yorgunluğunu, stresini alıp götürdüğünü ve bambaşka bir mutluluk, enerji verdiğini ifade etmiştir (K4, K5, K6, K7, K8, K9, K11, K12, K13). Bazı katılımcılar depremzedelerden gördükleri ilginin motivasyonlarını sürdürmeye katkısı olduğunu dile getirmişlerdir (K4, K7, K10, K11, K17). Bu katılımcılardan biri depremzedelerden görülen ilginin aynı zamanda yabancı kimselerden (depremzedeler) gelebilecek muhtemel tehlikeleri bertaraf ettiğini belirtmiştir (K11). Katılımcılar, bir başka motivasyon kaynağının da çaresiz olana yardım etmenin insana verdiği güç olduğunu ifade etmişlerdir (K1, K3, K11, K16, K17). Kategoriye ilişkin katılımcı görüşleri:

> *"Sağ olsun oradaki insanlar, mesela biz giderdik çay yemek falan her şey getiririlerdi, tebrik ederlerdi bizi. Evi yıkılmayanlar evine çağırırdı, lavaboya gitmek için mesela". (K10)*

> *"Oradaki insanlar çok çaresizdi, hiç kimse yoktu. Bütün beklentileri bizden yanaydı. Gözlerimizin içine bakıyordular resmen. Her yere gözümü kartıp girebilme cesareti vardı o an üzerimde". (K11)*

"Bizim hep ekip tanıdık da aynı yerde çalıştığımız insanlardı. Onun da vermiş olduğu anlaşma, dayanışma, birbirimizi anlama vardı. Mesela o gün akşam yatma yerine geldiğimiz zaman o günkü olayları unutabiliyorduk bir şekilde. Kendimizi farklı şekilde motive edebiliyorduk. Çünkü hepimiz birbirimizi tanıyorduk. O ona espri yapıyor, şaka yapıyor, muhabbet ediyoruz; çaydı, kahveydi, tanıdık olunca daha bir farklı oluyor tabii". (K2)

"Çünkü herkes güvendiği insan yanında olursa daha sağlam çalışır… Bir kişi bir sıkıntı çıkarsa birisi üşüyorum dese o karnım acıktı dese böyle sorunlar çıksa o zaman verimli sonuç alamıyorsunuz, sizin de şevkiniz kırılıyor. O zaman o sizin çalışma şeklinizi de etkiliyor. Ekip arkadaşınız iyi olduğu zaman siz de daha dirayetli oluyorsunuz". (K9)

Katılımcıların bir kısmı yalnızca sosyal başa çıkma yollarını kullanırken diğerleri bireysel ve sosyal başa çıkma yollarını birlikte kullanmışlardır. Bu katılımcılardan biri tedbirli davranarak kendini güvene almayı, başa çıkma yolu olarak gördüğünü belirtmiştir (K16). Bazı katılımcılar madende çalışma şartlarının zorluğundan bahsedip bu güçlüklere zaten alışkın olduklarını bu yüzden daha kolay başa çıkabildiklerini ifade etmişlerdir (K2, K6, K7, K8). Bireysel başa çıkma mekanizması olarak kullanılan "alışıldık çalışma şartlarının zorluğu" nu her katılımcı bir başa çıkma mekanizması olarak belirtmese de bu gerekçelendirme neredeyse tüm katılımcıların görüşme sırasında belirttiği bir ifadedir. Bununla beraber katılımcıların pek çoğu arama-kurtarma esnasında olası bir tehlike veya kaza durumunda kendi canlarının öncelikli olduğunu sıklıkla belirtmişlerdir. Kategoriye ilişkin katılımcı görüşleri:

"Yok, bizde şöyle. Bizim öncelikle esasımız kendi canımız. Çünkü oradaki canı aldığınızda ne durumda olduğunu bilmiyorsunuz, ya da kurtardığınızda ne kadar yaşayacağını bilmiyorsunuz. Ama oradaki ufak bir hareketin, ekibindeki altı yedi kişinin ölümüne de neden olabilir". (K4)

"Zaten bizim kendi iş şartlarımız ondan daha farklı değildi. Değişen bir şey yoktu yani. Sadece oranın havası temizdi". (K2)

Katılımcıların kullandıkları başa çıkma mekanizmaları her ne kadar sosyal ve bireysel şeklinde sınıflandırılsa da bireysel mekanizmaları kullanan katılımcılar aynı zamanda sosyal mekanizmalara da atıfta bulunmuşlardır. Kuşkusuz ki bunda olayın toplumsallığının payı büyüktür. Buna rağmen bireylerin böyle bir durumda bile en çok "ekip arkadaşlarıyla sağlıklı iletişim kurma" ve "canlı kurtarmanın sevinci" yönünde ifade vermeleri sosyal başa çıkmanın önemine vurgu yapmaktadır. İnsanların birbirlerine duydukları ihtiyaç, hem kendilerinin ekip arkadaşlarına ihtiyaç duyması hem de çaresiz durumda olanın kendilerine (madencilere) ihtiyaç

duyması şeklinde iki yönlü var olmaktadır. Dolayısıyla bu da sorunlarla başa çıkma ya da iyiliğe motive olmada sosyal mekanizmaların önemine işaret eden bir diğer faktör olarak değerlendirilebilmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kişinin, başkasının yararını gözetme amacıyla eylemde bulunmasını ifade eden prososyal davranışlar; işi yapanın niyetine, kendisine ve karşısındakine fayda sağlayıp sağlamama veya zarar verip vermeme durumuna göre farklı kavramlarla tanımlanmıştır.[51] İnsanları prososyal davranışlara yönlendiren faktörlerin neler olduğu ise uzun yıllardır sorgulanmaktadır. Prososyal davranışlardan karşılıksız yapılan gönüllü iyiliği ifade eden diğerkâmlık, büyük ölçüde ahlaki motivasyonla güdülenmektedir.[52] Ahlaki motivasyonun kaynağına ilişkin değerlendirmeler ahlakın temellendirilmesine dair kavramsallaştırmalar ile ilişkili olarak incelenir. Ahlaki olanın bilgisi ve ahlaki olana bireyi yönlendiren güç, ahlaki temellendirmenin en önemli problem alanıdır. Bu çalışmada 6 Şubat depremlerinde arama-kurtarma faaliyetlerine gönüllü katılan ve benzer fedakârlık, diğerkâmlık davranışlarıyla medyada zaman zaman yer bulan maden işçilerinin prososyal davranışlara yönelik ahlaki motivasyonlarının kaynağı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Çalışmada elde edilen bulgulara göre katılımcıların önemli bir kısmı arama-kurtarma faaliyetlerinde yaptığı işi görev ve sorumluluk olarak tanımlamışlardır. Bu görev ya da sorumluluk kimi zaman meslekî yeterliliğin getirdiği bir sorumluluk olmuş kimi zaman da vicdan muhasebesinin bir sonucu; insanî duyguların dışavurumu olmuştur. Ancak sıklıkla vatan borcu, vatan meselesi, askerlik gibi vatanî duygulara vurgu yapan toplumsal bir görev tanımlamasına işaret edilmiştir. Maden işçilerinin bu faaliyete gönüllü katılımı toplum tarafından büyük bir fedakârlık olarak görülürken[53] (Devlet Üstün Fedakârlık Madalyası, 2023) kendilerinin bu işi fedakârlıktan ziyade üstlerine düşen sorumluluk gibi görmüş olmaları, madencilerin hem toplumsal duyarlılığının yüksek oluşu hem de bilgi ve tecrübenin insana yüklediği sorumluluk duygusuyla ilişkilendirilebilir. Katılımcıların görüşlerinde toplumsal/kolektivist ve insani göreve yapılan vurgu ön plana çıkmakla birlikte bu vurgunun hem milli, vatan sevgisine bağlı hem de vicdani/duygusal ve kısmen dini bir renk içerdiği gözden kaçmamaktadır.

Katılımcılar sorumluluk duygusunu hem mesleki ve toplumsal ilgilerle hem de insani/vicdani öğelerle ilişkilendirerek kullanmışlardır. Kendilerini, zor şartlar altındaki insanlara yardım etmekle sorumlu olan, tüm insanlığın bu şekilde dav-

[51] Düzgüner, "Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı ve Konumu".

[52] Engin Karadağ-İşıl Mutafçilar, "Prososyal Davranış Ekseninde Özgecilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (01 Eylül 2009), 61.

[53] "T.C. Cumhurbaşkanlığı, "Cumhurbaşkanı Erdoğan, Devlet Üstün Fedakârlık Madalyası ve Nişanı Tevcih Töreni'ne Katıldı" (Erişim 06 Mart 2024).

ranması gerektiğine; bu duruma kayıtsız kalınamayacağına inanan kişiler olarak ifade etmişlerdir. Bunu da empati duygusu ve aynı vatanı paylaşmış olmayla detaylandırmışlardır. Görüşler toplumsal ilgi ve özen ile harekete geçen bir insani sorumluluğa işaret etmektedir. Nitekim katılımcıların tümü toplumsal fayda, barış ve güvene hizmet kodu üzerinde hemfikir olmuşlardır. Bu, katılımcıların bu işi toplumsal bir görev olarak görmüş olmasıyla ilişkilendirilebilirken merhamet, empati, vicdan gibi hümanist duyguların toplumsal ilişkileri kuvvetli bireylerde daha yoğun yaşanmasıyla da ilişkilendirilebilir. Durkheim'e[54] göre kolektif bilincin hâkim olduğu mekanik toplumlarda birey toplumla özdeşleştiği için toplumsal bütünlük, ortak değerler önemlidir. Bu araştırmada katılımcılar tarafından "canlı kurtarmak, insanlara destek olmak" olarak ifade edilen toplumsal faydalar, bireyselleşmenin düşük olduğu, ortak değerlere, inanışlara ve yaşam tarzlarına sahip insanlar tarafından benimsenmiş ve sorumluluk gibi üstlenilmiştir.

Ahlakın temellendirilmesine ilişkin yaygın eğilimler olan dinî, toplumsal ve hümanist temellendirme biçimleri madenciler tarafından sıklıkla bir arada kullanılmaktadır. Bu durum Karadağ ve Mutafçılar'ın[55] da belirttiği üzere insan için prososyal davranışın motivasyonunun kolayca tanımlanabilir ve kategorize edilebilir olmadığı, pek çok motivasyon kaynağının prososyal davranışlarda bütünleştiği görüşü ile örtüşmektedir. Tüm katılımcılar toplumsal ve hümanist temellendirme biçimlerinin her ikisine de uygun düşecek yanıtlar vermekle beraber bu katılımcılardan yalnızca beşi hariç diğerleri dinî temellendirme biçimlerine de atıf yapmışlardır. Hümanist temellendirme biçimleri üzerinde yoğunlaşan katılımcılar bu kategorinin tüm kodları (empati, merhamet, vicdanî muhasebe ve sorumluluk) ile toplumsal temellendirme biçimlerinden toplumsal barış, fayda ve güvene hizmet kodunu çoğunlukla bir arada kullanmıştır. Bu da katılımcıların toplumsal barış, fayda ve güvene hizmeti hem toplumsal bir görev hem de insani bir sorumluluk olarak düşündüğü şeklinde değerlendirilebilir. Katılımcıların eğilimi Güngör'ün[56] iyilik davranışını teolojik, vicdani, toplumsal ve deneyimsel bir inanç sisteminin ürünü olarak tanımlayan yaklaşımı ile örtüşmektedir.

Hümanist temellendirmede neredeyse tüm katılımcılar "merhamet" duygusu üzerinde durmuştur. Bununla beraber empati ile ilişkilendirme durumu da oldukça yoğundur. Katılımcılar günlük iş hayatlarında göçük tehlikesiyle burun buruna yaşadıkları için deprem olmasa bile, benzer felaketin kendilerinin de başına gelme olasılığını göz ardı edememişlerdir. Nitekim Yavuzer'in[57] çalışmasında da özgeci motivasyonun en önemli kaynağının empatik kaygı olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların merhamet ve empatiye yaptıkları vurgu prososyal yardım davranışını

[54] Emile Durkheim, *Toplumsal İş bölümü*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2014).

[55] Karadağ-Mutafçılar, "Prososyal davranış ekseninde özgecilik üzerine teorik bir çözümleme".

[56] Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar, 28-29*.

[57] Yavuzer, "Bir Prososyal Davranış Kaynağı Olarak Özgeci Motivasyonun İlgili Alan Yazını Işığında Değerlendirilmesi".

temellendirmede hümanist eğilimin duygu boyutunu öne çıkaran Hume'un[58] yaklaşımına uygun düşmektedir. Hume'a göre toplumsal bir varlık olarak insanı kendi konforundan vazgeçerek ötekini düşündürecek ahlaki motivasyonun kaynağını akılda değil sevgi, vicdan, merhamet ve yardımseverlik gibi duygularda aramak gerekmektedir. Öte yandan katılımcıların yaptıkları işi ve ardındaki motivasyonu tanımlarken güçlü bir görev ve kurtarma faaliyeti süreçlerinde akılcı eylem ve profesyonellik vurgusu yaptıkları görülmektedir. Bu durum Hume'un şiddetle karşı çıktığı; Kant'ın ahlaki motivasyon ve eylemi akıl ile temellendiren perspektifine oldukça uygun düşmektedir.[59]

Literatürde prososyal davranışta karşılık beklemeksizin yapılan olumlu davranış vurgusu öne çıkmakla birlikte prososyal davranışların doğasının tahmin edildiği kadar basit açıklanamayacağına dair değerlendirmeler de yapılmaktadır.[60] Değerlendirmeler prososyal davranışların bir yönünün özgeci eğilimle açıklanabilirken diğer yönünün de bireysel tatmine imkân tanıması nedeniyle benmerkezci olabileceğini belirtmektedir. Prososyal davranış aslında onu gösteren kişi için en hafif haliyle olumsuzluğa şahit olmanın getirdiği hayal kırıklığını, üzüntü halinden kurtulup iyiliği başarabilme doyumunu hissetmenin vesilesidir. Katılımcıların vicdan ve sorumluluk duygusu gibi kavramları herhangi bir toplumsal bağlamdan bağımsız olarak kullandıkları çeşitli ifade örnekleri ve başarıyı tanımlamada başka ekiplerin yapamadıklarını başarma vurguları, onların bu prososyal davranışları, iyiliğin/başarının verdiği mutluluk ile tatmin olma şeklinde deneyimlediklerini de göstermektedir.

Katılımcıların prososyal davranışlarını temellendirirken dini kavramlara sıklıkla atıf yaptıkları görülmektedir. Hayır dua almak yapılan işte önemli bir başarı ölçütü olarak değerlendirilirken katılımcılar, kendilerini enkaz çalışmalarında motive eden unsurlar olarak inanç, Müslümanlık, Allah rızası ve Kur'an-Sünnet gibi olgulara temas etmişlerdir. Dindarlık ile prososyal davranışlar arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar, bu ilişkinin dindarlık tipolojilerine (içsel-dışsal) ve prososyal davranışın türüne göre değiştiğini göstermektedir. Literatürde dindarlık ile hayırseverlik arasında genelde pozitif yönlü ilişki bulunduğuna dair bulgular[61] olsa da bu ilişkinin içsel dindarlıkta daha güçlü olduğu[62] ve prososyal davranışların geneline yönelik bir pozitif yönlü eğilimden çok hayır kurumlarına ve organizas-

[58] Hume, *Ahlak*.

[59] Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*.

[60] Karylowski, "Two Types of Altruistic Behavior"; Çalık vd., "İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Zorbalık Statülerinin Okul İklimi, Prososyal Davranışlar, Temel İhtiyaçlar ve Cinsiyet Değişkenlerine Göre İncelenmesi"; Ata-Artan, "Adolescent Prosociality Scale".

[61] Melih Demirkol, "Dinî Bir Tutum Olarak Yardımseverlik", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019), 211-232.

[62] Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009).

yonlarına yönelik eğilimin daha bariz olduğu anlaşılmaktadır.[63] Çalışmamızda dini motivasyon unsurlarının tek başına öne çıkmaması, bunların toplumsal ve insani motivasyon unsurları ile iş gören unsurlar olarak belirginleşmesinin literatür ile uyumlu olduğu söylenebilir.

Çalışma bulgularında katılımcıların arama-kurtarma faaliyetleri sonucunda elde ettikleri başarıyı tanımlamada farklı ifadeler kullandıkları saptanmıştır. Enkazdan canlı çıkarmak en önemli başarı ve ekiplerin bölgede bulunmalarının öncelikli amacı olarak görülmektedir. Böylesi bir felakette depremzedelerin yakınlarının cenazesine bile ulaşabilmesinin de bir başarı olarak tanımlandığı görülmüştür. Görüşmeler esnasında kendi çalışma koşullarının arama kurtarma çalışmalarında onlara sorumluluk yüklediğine yaptıkları vurgular deontolojideki[64] ödev bilincini çağrıştırırken; gösterdikleri çabaların takdir edilmesi ve depremzedelerden hayır dua almak da katılımcıları motive eden bir faktör/ödül olarak görülmüştür. Ayrıca ekip arkadaşlarıyla uyum içerisinde çalışmış olmak da bazı katılımcılar tarafından başarı sayılmıştır. Bu durumu toplumsal faydaya hizmet etme davranışı ile bütünleştirerek açıklamak mümkündür.

Katılımcıların deprem bölgesinde karşılaştıkları güçlükler, yalnızca enkaz üzerinde arama-kurtarma çalışmalarının getirdiği güçlükler değil, ayrıca farklı bir coğrafyanın sosyokültürel yapısı içerisinde hareket etmek, deprem koşullarının oluşturduğu stres, toplumsal baskı ve buna bağlı güvenlik endişeleri de katılımcıların zikrettiği güçlükler arasında yer almaktadır. Katılımcılar bu tür güçlüklerle başa çıkmada bazı sosyal ve bireysel başa çıkma mekanizmaları geliştirmişlerdir. Bireysel başa çıkma yollarından biri katılımcıların meslekî yaşantıları gereği alışmış oldukları zorlukların deprem bölgesinde karşılaştıklarından fazla olmasıdır. Deprem bölgesinde yaptıklarını bir fedakârlık olarak tanımlamayan eğilimde öne çıkan da bu işin benzerini her zaman yapıyor olmalarıdır. Bunun dışında bir katılımcı kendi güvenliğini sağlamış olmanın zorluklarla başa çıkmaya yardımcı olduğunu ifade etmiştir. Katılımcılar kendi güvenliklerinin her koşulda öncelikli olduğunu görüşme sırasında sıklıkla dile getirmişlerdir. Medyaya yansıyan görüntülerde canlarını hiçe sayarak hareket ettikleri görülen maden işçileri bu gibi yanılsamaları, insanın kendi canının her koşulda öncelikli olduğunu ancak meslekî tecrübenin sağladığı öngörüyle kendini güvenceye aldığından emin olduğunda bu şekilde hareket edebileceği şeklinde açıklamışlardır. Dolayısıyla temel bir insani ihtiyaç[65] olarak güvenliğin, kurtarma çalışmaları sırasında medyaya yansıyan istisnai durumlar dışında verimliliği artırıcı bir unsur olarak öne çıktığı görülmektedir.

[63] René Bekkers-Nan Dirk De Graaf, "Field of Education and Prosocial Behavior", *Marktdag Sociologie*, (2005); Çekin, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Prososyal Davranış Eğilimleri Üzerine Nicel Bir İnceleme".

[64] Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*.

[65] A. H. Maslow, "A theory of human motivation", *Psychological Review* 50/4 (1943), 370-396.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1450849

Katılımcıların önemli bir kısmı karşılaştıkları zorluklarla baş etmede sosyal mekanizmaları kullanmayı tercih etmişlerdir. Bunun ilk ve katılımcılar tarafından en çok tercih edilen adımı deprem bölgesine gitmeden önce madende birlikte çalıştığı ekip arkadaşıyla birlikte olmayı ve deprem bölgesinde bu beraberliğin sürmesini talep etmek olmuştur. Katılımcılar bu talebin bir sebebini yine kendi güvenliğini sağlamaya dayandırmış, "olası bir şiddet, baskı vs. durumunda birbirlerine sahip çıkabilmek" olarak ifade etmişlerdir. Diğer nedenleri ise birbirlerine moral vererek psikolojik destek sağlamak, üzüntüyü paylaşabilmek ve çalışırken arama kurtarma faaliyetlerinin birbirini tanıyan, çalışma şeklini bilen insanlar tarafından daha pratik yürütülebilmesini sağlamak olarak zikredilmiştir. Diğer taraftan katılımcıların ifade ettiği "depremzede yakınları tarafından kabullenilmek", kişilerin sosyal onay alma ihtiyacının, yabancı oldukları bir bölgede, stres altında açığa daha çok çıktığını düşündürmektedir. Katılımcılar bunu, gösterdikleri özveri sayesinde kazandıklarını ifade etmektedir. Bir başka sosyal başa çıkma yolu olarak katılımcılar, depremzedeler tarafından kendilerine ihtiyaç duyuluyor olmasını zikretmişlerdir. Çaresiz insana yardım edebilmenin kendilerini motive ettiğini belirtmişlerdir. Benzer şekilde çaresiz bir insanın hayatını kurtarabilmek de katılımcıları ekip arkadaşlarıyla sağlıklı iletişim kurmak kadar motive eden bir faktör olmuştur. Katılımcılar bir insanın hayatını kurtardığında tüm yorgunlukların, güçlüklerin kaybolduğunu, tarif edilemez duygular yaşadıklarını ve ilk günkü enerjiyle çalışmaya devam edebilir hale geldiklerini ifade etmişlerdir.

Araştırmamızın bulguları madenciler özelinde prososyal davranışların motivasyonunda "biz" bilincinin, toplumsallık duygusunun, toplumsal görev ve vatan(-daşlık) görevi anlayışının önemli bir faktör olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla eğitimde ve özelde de ahlak/değer eğitiminde toplumsallık duygusunu güçlendirici çalışmaların artırılması, toplumsal bilinci yok sayan bireyselleşme eğilimlerinin ahlaka zarar verdiği bilinci ile hareket edilmesi gerekmektedir. Ayrıca inanç, vicdan ve empati duygusu prososyal davranışları destekleyen önemli bir güç olarak belirginleşmektedir. Eğitimde bunların desteklenmesine yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Çalışmanın ortaya koyduğu en dikkat çekici sonuçlardan birisi ise etik değerler ile profesyonellik birleştirilebildiğinde en stresli durumlarda dahi iş görme motivasyonundaki artıştır. Bu durum tüm eğitim ve iş alanlarında iş etiğini profesyonellikle birleştiren bir anlayışın desteklenmesinin önemli olduğunu göstermektedir. Sınırlı bir örnekleme sahip çalışmamız sonucunda genelde kriz ve afet durumlarında insan davranışını anlama ve özelde de prososyal davranışların doğasını isabetli okuyarak kamu politikası oluşturma amacına yönelik veri sağlayacak daha kapsamlı araştırmalar yapmaya ihtiyaç olduğu anlaşılmıştır.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study): FK(%50), HM(%50)

Veri Toplanması (Data Acquisition): FK(%50), HM(%50)

Veri Analizi (Data Analysis): FK(%50), HM(%50)

Makalenin Yazımı (Writing Up): FK(%50), HM(%50)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision): FK(%50), HM(%50)

KAYNAKÇA

Ata, Samet-Artan, İsmihan Zeliha. "Adolescent Prosociality Scale: Validity and Reliability Study". *Turkish Journal of Child and Adolescent Mental Health* 28/1 (26 Şubat 2021), 38-44. https://doi.org/10.4274/tjcamh.galenos.2020.14632

Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.

Batson, C. Daniel. "How social an animal? The human capacity for caring". *American Psychologist* 45/3 (1990), 336-346. https://doi.org/10.1037/0003-066X.45.3.336

Bekkers, René-De Graaf, Nan Dirk. "Field of Education and Prosocial Behavior". *Marktdag Sociologie*.

Blasi, Augusto. "Emotions and Moral Motivation". *Journal for the Theory of Social Behaviour* 29/1 (1999), 1-19. https://doi.org/10.1111/1468-5914.00088

Carlo, Gustavo vd. "Sociocognitive and Behavioral Correlates of a Measure of Prosocial Tendencies for Adolescents". *The Journal of Early Adolescence* 23/1 (01 Şubat 2003), 107-134. https://doi.org/10.1177/0272431602239132

Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Çıladır, Sina. *Zonguldak havzasında işçi hareketlerinin tarihi, 1848-1940*. Ankara: Yeraltı Maden-İş Yayınları, 1977.

Çalık, Temel vd. "İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Zorbalık Statülerinin Okul İklimi, Prososyal Davranışlar, Temel İhtiyaçlar ve Cinsiyet Değişkenlerine Göre İncelenmesi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 15/60 (01 Ocak 2009), 555-576.

Çekin, Abdulkadir. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Prososyal Davranış Eğilimleri Üzerine Nicel Bir İnceleme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/28 (2013), 34-45.

"Çiftçilikten Soma Katliamı'na giden süreç: Çizmelerimi çıkarayım mı?" *https://www.gazeteduvar.com.tr/ciftcilikten-soma-katliamina-giden-surec-cizmelerimi-cikarayim-mi-haber-1589832*.

Demirkol, Melih. "Dinî Bir Tutum Olarak Yardımseverlik". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019), 211-232. https://doi.org/10.5281/zenodo.3594044

Dunfield, Kristen A.- Kuhlmeier, Valerie A. "Classifying Prosocial Behavior: Children's Responses to Instrumental Need, Emotional Distress, and Material Desire". *Child Development* 84/5 (2013), 1766-1776. https://doi.org/10.1111/cdev.12075

Durkheim, Emile. *Toplumsal İş bölümü*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 2014.

Düzgüner, Sevde. "Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı Ve Konumu". *Bilimname* 2019/40 (31 Aralık 2019), 351-373. https://doi.org/10.28949/bilimname.595847

Ereğli Kömür Havzasında Tatbik Edilecek Ücretli İş Mükellefiyeti Hakkında Karar, 4444 (27 Şubat 1940). chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/4444.pdf

Fabes, Richard A. vd. "Prosocial development". *Handbook of child psychology*. ed. Nancy Eisenberg. 646-718. John Wiley & Sons, Inc., 6. Basım, 2006.

Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*. Ötüken Neşriyat, 1998.

Güven, Tamer. "Zonguldak Kozlu'da Kömür Madenciliği: İşletmecilik ve Çalışma Hayatı (1848-1921)". ed. Çeştepe, Hamza-Yıldırım, Kadir. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.

Hume, Hume. *Ahlak*. çev. Şimşek, Nil. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

İşkollarındaki İşçi Sayıları ve Sendikaların Üye Sayılarına İlişkin 2023 Ocak Ayı İstatistikleri Hakkında Tebliğ. *Resmî Gazete* (Sayı: 32078). Ocak 2023, chrome extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.csgb.gov.tr/media/90468/ocak_2023-isci.pdf.

Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1999.

Kara, Murat. "Ereğli Kömür Havzası'nda II. Mükellefiyet Zorunlu Çalıştırma, 1940-1947". *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2011), 411-435.

Karadağ, Engin-Mutafçilar, İşıl. "Prososyal davranış ekseninde özgecilik üzerine teorik bir çözümleme". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (01 Eylül 2009), 41-69.

Karylowski, Jerzy. "Two Types of Altruistic Behavior: Doing Good to Feel Good or to Make the Other Feel Good". *Cooperation and Helping Behavior*. 397-413. New York: Elsevier, 1982.

Kaymakcan, Recep-Meydan, Hasan. *Ahlak Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2020.

Kılıç, Recep. "Ahlâkı Temellendirme Problemi". *Felsefe Dünyası* 8 (1993), 67-78.

Kılıç, Recep. "Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları". *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*. ed. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Kumru, Asiye vd. "Olumlu sosyal davranışların ilişkisel, kültürel, bilişsel ve duyuşsal değişkenlerle ilişkisi". *Türk Psikoloji Dergisi* 19/54 (2004), 109-128.

Maslow, A. H. "A theory of human motivation". *Psychological Review* 50/4 (1943), 370-396. https://doi.org/10.1037/h0054346

Midlarsky, Elizabeth. "Helping as Coping". *Prosocial Behavior*. ed. Margaret S. Clark. 238-264. Review of Personality and Social Psychology, Vol. 12. Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc, 1991.

Narváez, Darcia-Lies, James. *Ethical motivation*. Alliance for Catholic Education Press at the University of Notre Dame, 2009.

Oser, Fritz. "Models of Moral Motivation". *Handbook of Moral Motivation: Theories, Models, Applications*. ed. Karin Heinrichs-Terence Lovat. 7-27. Rotterdam: SensePublishers, 2013. https://doi.org/10.1007/978-94-6209-275-4

Özeken, Ahmet. "Ereğli Kömür Havzası Tarihi Üzerinde Bir Deneme". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 9/3-4 (1944), 516-563.

Quataert, Donald. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Madenciler ve Devlet Zonguldak Kömür Havzası 1822-1920*. çev. Azat Zana Gündoğan-Nilay Özak Gündoğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009.

Sunar, Lütfi. *TYAP Türkiye Çalışma Hayatı ve Meslekler Araştırması* (2020). https://tyap.net/turkiye-calisma-hayati-ve-meslekler-arastirmasi

SGK, Sosyal Güvenlik Kurumu. *Veri Uygulaması,* https://veri.sgk.gov.tr/

T.C. CUMHURBAŞKANLIĞI, "Cumhurbaşkanı Erdoğan, Devlet Üstün Fedakârlık Madalyası ve Nişanı Tevcih Töreni'ne katıldı". Erişim 06 Mart 2024. https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/145892/cumhurbaskani-erdogan-devlet-ustun-fedak-rlik-madalyasi-ve-nisani-tevcih-toreni-ne-katildi

TMMOB Maden Mühendisleri Odası, *Madencilikte yaşanan iş kazaları raporu (2010-2020)*. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://api.maden.org.tr/uploads/portal/resimler/ekler/f4e5d6912a_2079309069_ek.pdf

TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. *Ücrete Dayalı Çalışan İstatistikleri* (Ocak 2023). https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=%C3%9Ccretli-%C3%87al%C4%B1%C5%9Fan-%C4%B0statistikleri-Ocak-2023-49359&dil=1

TTK, Türkiye Taşkömürü Kurumu. http://www.taskomuru.gov.tr/

Yavuzer, Nurgül. "Bir Prososyal Davranış Kaynağı Olarak Özgeci Motivasyonun İlgili Alan Yazını Işığında Değerlendirilmesi". *HAYEF Journal of Education* 14/1 (02 Nisan 2017), 105-126.

Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.

Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.

"'Koltuklar kirlenmesin' diye ayakta yolculuk yapan madenciler konuştu". Erişim 30 Ağustos 2023. https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/koltuklar-kirlenmesin-diye-ayakta-yolculuk-yapan-madenciler-o-anlari-anlatti/918146

"Madenciler binlerce hayat kurtardı". Erişim 30 Ağustos 2023. https://www.konhaber.com/guncel/madenciler_binlerce_hayat_kurtardi-1902784h

"Madenciler enkazlarda 'domuz damı' yöntemiyle hayat kurtarıyor". Erişim 30 Ağustos 2023. https://www.ntv.com.tr/turkiye/madenciler-enkazlarda-domuz-dami-yontemiyle-hayat-kurtariyor,I-pp0TmQ8EGNd6gbhGxjcA

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 213-232

أثر اختلاف القراءات والوقف والابتداء على تنوع المعاني في قصة سُليمان في سورة النّمل

Kıraat, Vakf ve İbtida Farklılıklarının Mana Çeşitliliğine Etkisi (Neml Suresinde Yer Alan Süleyman Kıssası Özelinde)

Dr. Öğr. Üyesi Israa Mahmood EID[1]

[1]İslami Bilimler Fakültesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin
· **israaeidd@gmail.com** · ORCİD > 0000-0002-9102-6665

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 10 Mart/March 2024
Kabul Tarihi/Accepted: 25 Haziran/June2024
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 213-232

Atıf/Cite as: Eid, M., İ. " أثر اختلاف القراءات والوقف والابتداء على تنوع المعاني في قصة سُليمان في سورة النّمل ". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 213-232.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1450576

أثر اختلاف القراءات والوقف والابتداء على تنوع المعاني في قصة سُليمان في سورة النَمل

الملخص:

إنّ تعدد القراءات مما تميّز به القرآن الكريم عن غيره من الكتب السماوية الأخرى، ويُعدُّ علم القراءات من أهم العلوم التي تُعين المُفسر على التفسير الصحيح، وقد جاء هذا البحث ليُسلط الضوء على اختلاف القراءات المتواترة والشاذة معًا في قصة سُليمان عليه السلام في سورة النَّمل، وأثر ذلك الاختلاف في توسُّع المعنى، وإثراء دلالاته، وقد بلغت عدد المواضع المختلف فيها أكثر من عشرين موضعًا تقريبًا، بعضها نتج اختلافه من لهجات العرب ولغاتهم ولا أثر له في المعنى، وبعضها الآخر له أثر بيّن في المعنى، كما سلط البحث الضوء على مواضع الوقف والابتداء المختلف فيها بين العلماء وأثر ذلك في المعنى أيضًا، ومما ظهر جليًا في البحث أن اختلاف القراءات يوسّع المعنى بلا تضاد ولا تناقض، بل يؤيد بعضها بعضًا لإظهار جمال الإعجاز وكمال البلاغة في القصة.

الكلمات المفتاحية: القراءات، الوقف والابتداء، المعاني، اختلاف، سليمان عليه السلام، سورة النمل.

KIRAAT, VAKF VE İBTİDA FARKLILIKLARININ MANA ÇEŞİTLİLİĞİNE ETKİSİ (NEML SURESİNDE YER ALAN SÜLEYMAN KISSASI ÖZELİNDE)

ÖZ

Kıraat çeşitliliği, Kur'an-ı Kerîm'i diğer semavi kitaplardan ayıran özelliklerdendir. Kıraat ilmi müfessirin sahih tefsire ulaşmasına yardımcı olan en önemli ilimlerdendir. Bu çalışma, Neml suresinde yer alan Süleyman kıssasındaki bazısı mütevatir bazısı şaz olan farklı kıraatlere ışık tutacaktır. Bu farklılıklar anlam genişliği ve mana zenginliği üzerinde etkili olmuştur. Söz konusu kıssadaki ihtilaf edilen yerlerin sayısı yaklaşık yirmidir. Bunların bir kısmı Arap lehçelerinin farklılığından kaynaklı olup mana üzerinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Diğer bir kısmı ise açıkça anlama etki etmektedir. Aynı zamanda bu araştırma, kıssada bulunan ve alimler arasında ihtilaflı olan vakf ve ibtida yerleri ile bunların mana üzerindeki etkilerini incelemektedir. Araştırma neticesinde kıraat farklılıklarının herhangi bir çelişki veya zıtlığa sebep olmaksızın anlam genişliği sağladığı ortaya çıkmıştır. Hatta kıssadaki belagatin tam olması ve i`câzın güzelliğinin ortaya çıkmasında bu manaların birbirini desteklediği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Vakf ve İbtida, Anlam, İhtilaf, Süleyman (As), Neml Suresi.

❋❋❋

THE IMPACT OF VARIATIONS IN RECITATIONS, PAUSES, AND COMMENCEMENTS ON THE DIVERSITY OF MEANINGS IN THE STORY OF SOLOMON IN SURAH AN-NAML

ABSTRACT

The science of Qira'at (recitations) is among the most crucial disciplines aiding interpreters in achieving accurate exegesis. This research aims to shed light on the variations in both well-established and anomalous recitations within the story of Solomon (peace be upon him) in Surah An-Naml, exploring the repercussions of such variations on the broadening of meanings and the enrichment of their connotations. This study identifies over twenty locations where variations occur, with some stemming from regional Arabic dialects and linguistic nuances that bear no impact on the intended meaning, while others significantly influence the interpretation. Additionally, this research highlights discrepancies in pauses and commencements among scholars and examines their implications on the overall meaning. The findings of the study demonstrate that variations in recitations contribute to an expanded understanding without introducing contradictions. Instead, these variations complement each other, emphasizing the beauty of linguistic marvels and the perfection of rhetoric within the narrative.

Keywords: Recitations, Pauses and Commencements, Meanings, Variations, Solomon (peace be upon him), Surah An-Naml.

❁❁❁

مدخل

إن تعدُّد القراءات من رحمة الله تعالى وتيسيره لعباده قال تعالى: "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ"،[1] حيث نزل القرآن على أمة أعجمية، فجاء القرآن بقراءاته المختلفة موافقًا للهجاتهم المختلفة، وكانت دليل صدق الرَّسول الكريم في نبوته، بحيث يُكمل بعضها بعضًا بلا تناقض ولا تعارض، وكانت شاهد حق على إعجاز القرآن الكريم، وأنّه وحي يوحى. كما كانت القراءات منهلًا عذبًا ومعينًا دفاقًا للمفسرين، لما تحتويه من معان ودلالات جديدة، فكانت القراءات بمثابة آيات أخرى تعطي المعنى أبعادًا جديدة، وآفاقًا واسعة ودلالات رحبة تُثري التفسير وتزيد من شموله واتساعه.

وقد تتبعت في هذا البحث جميع الآيات التي شملت قصة سليمان عليه السلام في سورة النَّمل، وبيّنت اختلاف القراءات العشر المتواترة وكذلك الشاذة التي لها أثر في المعنى غالبًا، كما تتبعت مواضع الوقف والابتداء التي لها أثر بائن في المعنى، وحاولت قدر المستطاع عدم التطرق إلى الإسرائيليات والقصص غير المقطوع بصحتها من قصص الأنبياء والمنتشرة كثيرًا في كتب التفاسير.

[1] المزمل: 20/73.

من معان ودلالات جديدة، فكانت القراءات بمثابة آيات أخرى تعطي المعنى أبعادًا جديدة، وآفاقًا واسعة ودلالات رحبة تُثري التفسير وتزيد من شموله واتساعه.

وقد تتبعت في هذا البحث جميع الآيات التي شملت قصة سليمان عليه السلام في سورة النّمل، وبيّنت اختلاف القراءات العشر المتواترة وكذلك الشاذة التي لها أثر في المعنى غالبًا، كما تتبعت مواضع الوقف والابتداء التي لها أثر بائن في المعنى، وحاولت قدر المستطاع عدم التطرق إلى الإسرائيليات والقصص غير المقطوع بصحتها من قصص الأنبياء والمنتشرة كثيرًا في كتب التفاسير.

وتتمثل أهمية هذا البحث في إبراز القراءات القرآنية المتنوعة في قصة سُليمان في سورة النمل وما ينتج عنها من تنوع في المعاني، وكذلك الاختلاف في الوقف والابتداء في الآيات وما ينتج عنها من معاني مختلفة.

وقد جاء البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية: هل لتنوع القراءات أثر في تنوع معاني قصة سليمان في سورة النمل؟ هل جاءت بمعانٍ جديدة للقصة؟ هل للوقف والابتداء أثر في تغير معاني بعض الآيات واختلاف دلالاتها؟

وقد استدعت طبيعة البحث استخدام المنهج الاستقرائي وذلك باستقراء القراءات القرآنية المتنوعة في قصة سليمان عليه السلام، واستقراء مواضع اختلاف الوقف والابتداء، ثم المنهج التحليلي الوصفي، والذي استخدمته في بيان اختلاف المعاني الناتج عن اختلاف القراءات، إضافة لبيان المعاني الناتجة عن اختلاف الوقف والابتداء.

ومن الدراسات المُشابهة دراسة للأستاذ لرفعت عبالاي نُشرت في مجلة دجلة عن اختلاف القراءات في سوره الكهف في فهم قصة أصحاب الكهف، عام 2021، المجلد: 24، العدد: 2. 133-144. وكذلك مقالة بعنوان: "أثر اختلاف القراءات في القصص القرآني في سورة يوسف"، للأستاذ أحمد نبيه المكاوي، في المجلة العلمية لكلية القرآن الكريم بطنطا، العدد الثالث، 211-274.

وكلا المقالتين لا يتناولان قصة نبي الله سليمان عليه السلام في سورة النمل.

وقد قسمت البحث إلى مبحثين ومقدمة وخاتمة.

1. أثر اختلاف القراءات على تنوع المعاني في قصة سُليمان في سورة النّمل

سُليمان عليه السلام هو ابن نبي الله داود عليهما السلام، ورث عنه العلم والحكم والنُّبوة، وهو من أُولي العزم من الرُّسل عليهم السلام، تكرر اسمه في القرآن الكريم بما يقارب ست عشرة مرة وذلك في سبع سور مختلفة، وكان أطولها في سورة النمل، وذُكر فيها قصته مع النّملة، ومع الهدهد، ومملكة سبأ.

وسأورد آيات القصة كاملة مع ذكر القراءات المختلفة فيها إن وجدت ثم التفسير؛ لتكون القصة كاملة في ذهن القارئ، ولينسنى له فهم المعاني والدلالات الرحبة التي أضافها اختلاف القراءات.

-قال تعالى: ***"وورث سليمان داوود وقال يا أيها الناس عُلِّمْنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين"*** [الآية: 16].

القراءات: (**عُلِّمْنَا**) القراءة المتواترة المشهورة، بُني الفعل فيها للمجهول، والفاعل معروف معلوم وهو الله تعالى؛ فحُذف لعدم الحاجة إليه، وفي هذه القراءة لم يُسمِّ سُليمان عليه السلام من علّمه العلم؛ لأنه واضح ومفهوم ولا حاجة لبيانه، فالله تعالى مصدر كل العلوم، ومُعلمها للخلق كلهم.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1450576

وعن "أبي البرهسم: (عَلَّمْنا) بثلاث فتحات، (وآتانا) بالمد والألف".[2] وفي هذه القراءة الشاذة بُني الفعل للمعلوم، وفيها تصريح بأنَّ الله تعالى علَّمه الكتاب والعلم والحكمة ومنطق الطَّير والحيوان، وفيها بيان سهولة تلقي هذا العلم وتعلّمه بيُسر وبلا مشقة.

التفسير: ورث سُليمان أباه داود عليهما السلام في النُّبوة والعلم والحكمة والحُكم دون سائر إخوته، وقيل كان له تسعة عشر أخًا،[3] ولا يقصد بالميراث المال؛ لأن رسولنا الكريم أخبرنا في الحديث الصحيح أن الأنبياء لا تُورّث فقال: "لا نورث، ما تركنا صدقة".[4]

و (قال) هذا من كلام سُليمان عليه السلام، وهو تحدَّث بنعم الله عليه واعتراف بها، فقد آتاه الله نعمًا كثيرة عظيمة، منها فهم كلام الطير، وهي نعمة خاصة به لم يُشاركها فيه غيره، وتسخير الريح تُقِلّه حيثما أراد، وتسخير الإنس والجن لخدمته؛ وهذا كله من فضل الله العظيم المبين. وفي قوله هذا تعليم وإرشاد بالقدوة في تعداد نِعم الله وشُكرها ظاهرًا وباطنًا.

-قال تعالى: ***"وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ"*** [الآية: 17].

القراءات: قرأ الشيرازي عن أبي جعفر (حَشَرَ) بثلاث فتحات، (جنودَه) بالفتح.[5]

التفسير: جمع الله لسُليمان جنوده وهم من جنس الجنّ والإنس والطّير يأتمرون بأمره، مُسخرين لطاعته، وفي القراءة المتواترة (حُشِرَ) بُني الفعل على مالم يُسمَّ فاعله، وهو يوحي بتسخير الله تعالى الجنَّ والإنس والطّير لخدمته والقيام بأمره وهم منقادون طائعون، وفي قراءة الشيرازي (حَشَرَ) على البناء للمعلوم توحي بوجود أمراء مسخرين لخدمته، ينظمون ويُديرون أمور الجنود عامة؛ ويدلّ على ذلك قوله تعالى في نهاية الآية "فَهُمْ يُوزَعُونَ".

وقد بدأ الله تعالى بـ: (الجنّ) في الترتيب؛ وذلك لصعوبة ومشقة جمعهم، ثم ثنى بـ: (الإنس)؛ لأن الله شرفهم على الجنّ وجعلهم أيضًا مُسخرين لطاعته ومنقادين بأمره، وكلاهما مما يعقل وهما أشرف مما لا يعقل فأخره الله تعالى فقال: (والطّير).[6]

ولا شك أن هذه الجموع الكبيرة تحتاج إلى تنظيم وإدارة وترتيب فقال الله تعالى: "فَهُمْ يُوزَعُونَ" أي: جعل على كل صنف وَزْعة، يضبط الخارجين عن الصف، ويُسرع المُتأخرين، ويرد المتقدمين؛ كي ينتظم الجميع في المسير، وهذا دأب ملوك اليوم.

وقد تكلم المفسرون كثيرًا في ضخامة جنود سُليمان وعددهم،[7] ولا مجال لذكرها والإطالة في ذلك، كما لا دليل صحيح عليها. والصحيح أنه كان له مُلكًا عظيمًا لم يؤت لأحدٍ بعده. كما أشارت الآية إلى واجب الملوك المتمثل في تفقد حاجات الجنود، وتنظيم ومُراقبة حركاتهم؛ وتعهدهم ليكونوا على أهبة الاستعداد دائمًا؛ ليُرهبوا عدو الله وعدوهم.

---

[2] محمد بن أبي نصر الكرماني، *شواذ القراءات*، تحقيق: شمران العجلي، (بيروت: مؤسسة البلاغ، د.ت.)، 352.

[3] علي بن محمد الخازن، *لباب التأويل في معاني التنزيل*، تحقيق: محمد علي شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 339/3.

[4] محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، تحقيق: مصطفى البغا (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، 1993)، 1126/3، (2926).

[5] الكرماني، *شواذ القراءات*، 352.

[6] إبراهيم بن عمر البقاعي، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور* (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.)، 141/14.

[7] عبد الحق بن غالب ابن عطية، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 253/4؛ أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، *البحر المحيط في التفسير*، تحقيق: صدقي محمد (بيروت: دار الفكر، 1420)، 218/8؛ محمد الطاهر بن محمد ابن عاشور، *التحرير والتنوير* (تونس: الدار التونسية، 1984)، 239/19.

-قال تعالى: ***"حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ"*** [الآية: 18].

القراءات: قرأ "الحسن وطلحة ومعتمر بن سُليمان (النَّمْل ونَمْلة) على وزن رَجُل ورَمْرَة بضم الميم وفتح النون، وقرأ سُليمان التَّيمي بضمتين فيهما".[8] ولا أثر لذلك في المعنى لأن كلها لغات من لغات العرب في الواحد والجمع.

وقرأ "أُبَيٌّ: (ادْخُلْن مَساكِنَكُنَّ لا يَحْطِمَنْكُنَّ)".[9] وقرأ "شهر بن حوشب: (مَسْكَنَكُمْ) بالإفراد".[10]

وقراءة الجمهور المتواترة: "(لا يَحْطِمَنَّكم) بشد النون وسكون الحاء، ووجه النون الخفيفة والتَّشديدة هاهنا حسنان، ووجه الشديدة في (لا يحطمنكم) أن الفاعلين كثرة، فثقّلت الين للدّلالة على الكثرة".[11]

وقرأ "عِيسَى بْنُ عُمَرَ، والحسن البصري، وَقَتَادَةُ، وأبو رجاء، ونُوحٌ الْقَاصِّي: (لا يُحَطِّمَنَّكم) بضم الياء وفتح الحاء وكسر الطاء وشدها وشد النون، مُضَارِعُ حَطَّمَ مُشَدَّدًا".[12] والزيادة في المبنى زيادة في المعنى، وفيها مبالغة في الحطم وهو التدمير والإهلاك الشديدين.

التّفسير: سار نبي الله سُليمان بجيشه العظيم، واختلف المفسرون هل كانوا يسيرون على الأرض أم كانت الريح تُقلّهم فوق وادي النَّمل، فقالت النَّمل تخاطب جماعتها كما يُخاطب الآدميين بميم الجمع فقالت (ادْخُلوا) وهو يُستخدم لما يعقل، ويُستخدم للنّاس والملائكة والجنّ، وإما الحيوانات والنّمل منهم فنقول (ادخُلْن)، وكذلك كل ما لا يعقل، والنملة في الآيات تحدثت كما يتحدث الآدميون؛ فشُبهت بهم.

وبهذا تكون القراءة المتواترة فيها خطاب للعاقل؛ حيث شبه النَّمل بالبشر الذي يتكلم ويُنادي ويفهم الخطاب، وعلى قراءة أُبي "ادْخُلْنَ مَساكِنَكُنَّ لا يَحْطِمَنَّكُنَّ" فيها خطاب لما لا يعقل على أصل طبيعة الحيوان وعلى التأنيث لجماعة النَّمل.

وفي قراءة الحسن: "لا يُحَطِّمَنَّكم" تشديد فيه زيادة تخويف للنَّمل ليأخذوا حذرهم، وزيادة تهويل لما قد يحدث لهم عندما رأت سُليمان وجيشه العظيم الذي لم تعهد مثله.

وفي قراءة شهر بن حوشب: (مَسْكَنَكُمْ) بالإفراد على أصل الجنس، وقد تكون النَّملة قد صغّرت مساكن النَّمل الذي عُرف عنه أنه يعيش في مساكن مجموعة بمسكن؛ لِما رأت من ضخامة الجيش وكثرة عدده وتنظيمه؛ فإنه سيُهلك مساكنهم كلهم بقدر ما يحتاجه مسكن واحد من القوة والزّمن.

وقد ألهم الله النَّمل أنّ نبيّه الكريم ليس بظالم ولا جبار؛ لذلك أتبعت كلامها بعبارة لطيفة (وهم لا يشعرون)، وهذا من حُسن أدب النَّملة وتأدبها مع نبي الله الكريم، فقد نبهت قومها أن سليمان وجنوده يتحلون بالعدل والحكمة والرحمة فلا يُمكن أن يُحطموا نملة فما فوقها إلا إذا كان لا شعور لهم بذلك، فجمعت بين النداء والأمر، والتنبيه والإنذار، وهذا التفات رائع.

-قال تعالى: ***"فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ"*** [الآية: 19].

---

[8] أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط*، 220/8؛ أحمد بن يوسف السمين الحلبي، *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*، تحقيق: أحمد الخراط (دمشق: دار القلم، د.ت.)، 586/8.

[9] الكرماني، *شواذ القراءات*، 358.

[10] السمين الحلبي، *الدر المصون*، 588/8.

[11] الحسن بن أحمد أبو علي الفارسيّ، *الحجة للقراء السبعة* (بيروت: دار المأمون للتراث، 1993)، 381/5.

[12] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 254/4؛ أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط*، 220/8.

التّفسير: علّم الله تعالى سُليمان عليه السلام لغة الطّير والحيوان، وقد سخر الله الريح لسُليمان عليه السلام تنقل لسمعه كل ما يتكلم به مخلوقات الله،[13] وعندما سمع كلام النّملة تبسّم عليه السّلام، وهذا من أدب كل الأنبياء عليهم السلام، ولا يليق بهم غير ذلك، وقد يكون تبسمه عليه السّلام لأنه سمع كلام النّملة وفهمه، لأن من عادة الإنسان إذا لقي ما لا علم له به ولا خبرة ضحك وتعجب، وقد يكون تبسُّمه عليه السلام من كلام النّملة التي نفت عنه وعن جنوده تعمد الأذى والإفساد. ثم دعا عليه السّلام دعوته المشهورة التي يطلب من الله فيها أن يُلهمه التّفرغ إلى شكر نعمته عليه وعلى والديه، وقد شمل والديه

بالدعاء لأنّ أي نعمة على الولد تكون نعمة وخير على الوالدين، وخصوصًا نعمة الإيمان والدّين، فإن كان الولد تقيًا نفع والديه ببره ودعائه في الدنيا وشفاعته لهم يوم القيامة، كما طلب عليه السلام من الله سبحانه أن يوفقه لعمل الصالحات الباقيات، وكذا دأب الأنبياء كلهم رضي الله عنهم كلهم يناشدون الله الصلاح ومُرافقة الصالحين، كما دعا يوسف عليه السّلام: "تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ" [يوسف: 101/12].

-قال تعالى: ***"وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ * لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ"***. [الآيتان: 20، 21].

القراءات: قرأ "ابن كثير وحده (لَيَأْتِيَنِّنِّي) بنونين، وهي كذلك في مصحف أهل مكة. وقرأ سائر القراء (أَوْ لَيَأْتِيَنِّي) بنون واحدة مشددة".[14]

النون الأولى في قراءة ابن كثير جاءت "مشددة وهي نون التّوكيد، وأما الثّانية فهي نون الوقاية". وقرأ باقي القُراء (لَيَأْتِيَنِّي) بحذف نون الوقاية، وبنون واحدة مشدّدة".[15]

وفي هذه الكلمة اختلاف في الرّسم بين مصاحف الأمصار؛ ففي مصحف أهل مكة بنونين، وفي باقي المصاحف بنون واحدة. ولا أثر لهذا الاختلاف على المعنى كما يظهر.

التّفسير: تفقد سُليمان عليه السّلام جنده ورعيته كعادة الحكام والمسؤولين، واستفقد الهدهد فسأل عنه، وقد اختلف المفسرون في سبب السُّؤال عن الهدهد فقيل لأنّه كان يُظِلُّ سُليمان عليه السّلام فمسّته الشّمس لعدم وجوده، وقيل لأنّه كان يرى ظاهر الأرض وباطنها ويعلم عمق الماء فيها فطلبه وهو في سفر لحاجته للماء،[16] فلمّا تيقن عليه السّلام من غيابه وعد بتعذيبه عذابًا مُبرحًا أو قتله ليكون عبرة لغيره من الرَّعيّة والجُند، إلّا أن يأتي بعذر واضح صريح يدفع عنه العقاب.

---

13 الحسين بن مسعود بن البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 495/3.

14 محمد بن أحمد الأزهري، *معاني القراءات* (السعودية: مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، 1991)، 235/2.

15 ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 248/19.

16 أبو حيان، *البحر المحيط*، 223/8.

-قال تعالى: *"فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ"* [الآية: 22].

القراءات: وقرأ "عاصم ويعقوب: (فَمَكَثَ) بفتح الكاف، وقرأ جمهور القراء: (فَمَكُثَ) بضم الكاف، ومعناه في القراءتين أقام، والفتح في الكاف أحسن لأنها لغة جاءت في القرآن الكريم في قوله: "ماكِثِينَ" [الكهف: 3/18]".[17] مع أن الفتح قراءة عاصم ويعقوب فقط إلّا أنّه أشهر في اللّغة.

وقرأ جمهور القُراء: "(من سبإٍ) بالكسر أي: مصروفًا، وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو: (من سَبَأٍ) بفتح الهمزة، أي غير مصروف، فمن صرفه جعله اسما للحي أو الموضع أو للأب، ومن منعه الصرف جعله اسما للقبيلة أو البقعة".[18] "وروي عن أبي عمرو أنه سُئل: لِمَ لم تُجْرِ سَبَأ؟ فقال لا أجر لأني لا أدري ما هو، والعرب إذا سمت بالاسم المجهول لم تُجره. ومن أجرى (سبأ) جعله اسم رجل. وقال أبو إسحاق النّحوي: من لم يصرف (سبأ) جعله اسم مدينة، ومن صرفه جعله اسم رجل".[19]

فعلى قراءة الجمهور تكون (سبإٍ) اسم لحي أو لقب لأبيهم، ومن قرأ (سبأ) دلّ على أنه اسم القبيلة أو اسم المدينة سبأ. قال الزجاج: "سبأ هي مدينة تعرف بمأرب من اليمن، بينها وبين صنعاء ثلاثة أيام".[20]

التّفسير: لم يتأخر الهدهد في الحضور؛ لأن التعبير القرآني وصفه بأنه (غير بعيد)، وقد أسرع الهدهد في المجيء خوفًا من الملك سليمان، فقد سخرّه الله تعالى لخدمته، وسائر الطير كذلك، وهذا معجزة كبيرة من الله تعالى أيد بها نبيه، تدلّ على قدرة الله تعالى وصدق نبوة سُليمان عليه السلام. وعندما حضر الهدهد قال للملك سُليمان: علمت بما لم تعلم به من أمور الدُّنيا وأنا طائر ضعيف وأنت نبي وملك، وجئتك بخبر مهم من سبأ، وقد ابتدأ قوله بعبارة: (أحطت بما لم تحط به) فيها تنبيه لسُليمان أنه ما آتاه الله تعالى من النُّبوة والعلم والحكمة والمُلك إلّا أن طائرًا صغيرًا ضعيفًا أحاط علمًا بما لم يعلمه نبي الله؛ فيكون ذلك أدعى له على التواضع وترك الخيلة والكبرياء، ونبذ العُجب الذي هو آفة العلم وفتنة العُلماء.

إنّ خبر مملكة سبأ هو حجة الهدهد في درء العذاب عنه، وهو أخبار الأمم والممالك الأخرى، وهو ما تستهويه النفوس، وتشتاق لسماعه الأذهان، وتستعين الأمم بتجاربهم على نوائب الدهر.

- قال تعالى: *"إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ * أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ * اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ"* [الآيات: 23، 24، 25، 26].

القراءات: "(ألا يسجدوا) قرأ ابن عباس، وأبو جعفر، والكسائي، ورويس[21]: بلام خفيفة، ووقفوا في الابتداء (ألا يا)، وابتدؤوا (اسجدوا) بضم الهمزة على الأمر، على معنى: (ألا يا هؤلاء)، أو (يا أيها

---

17 ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 255/4.
18 أبو حيان، *البحر المحيط*، 225/8.
19 الأزهري، *معاني القراءات*، 236/2.
20 إبراهيم بن السري الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، تحقيق: عبد الجليل عبده (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 114/4.
21 ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 256/4.

الناس اسجدوا)، فحذفت همزة الوصل بعد "يا" وقبل السين من الخط على مراد الوصل دون الفصل".[22] ويُحتَمل أَنْ تكونَ (يا) للنداء والتنبيه أيضًا وهو الأرجح، والمنادى محذوف؛[23] أو قد تكون حرف توكيد لـ (ألا) التي للتّنبيه، وذلك بهدف المبالغة في التوكيد.[24] وهذا موضع سجدة رويت عن رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم واحتج الكسائي بهذا لقراءته،[25] وهذا مما يقوي هذه القراءة ويعضدها.

وقراءة الجمهور "أَلَّا يَسْجُدُوا"، بتشديد اللام، "والقراءتان مشهورتان في بلاد المسلمين، وكلاهما معناهما صحيح، قرأ بهما علماء المسلمين في الأمصار".[26]

وقرأ "الأعمشُ (هَلاَّ)، و (هَلا) بقلب الهمزة هاءً مع تشديدِ (لا)، وتخفيفها وكذا هي في مصحفِ عبد الله. وقرأ عبدُ الله بتاء الخطابِ ونونِ الرفع (تَسْجُدون). وقُرِئَ كذلك بالياءِ مِنْ تحتُ. فمَنْ أَثْبَتَ نونَ الرفع فـ (ألا) سواء شُددت أو خُففت للتَّحضيض، وقد تكونُ المخففةَ للعَرْض أيضًا، وفي حرف عبدِ الله أيضًا: (ألا هَلْ تَسْجدُون) بالخطاب".[27]

وفي "قراءة أُبي: (ألا تسجدون لله الذي يخرج الخبء من السَّماءِ والأرض ويعلمُ سرَّكم وما تُعلنون)".[28]

وقرأ عاصم في رواية حفص والكسائي: "مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ" بالتاء فيهما. وقرأ بقية القُراء: "مَا يُخْفُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ" بالياء فيهما على الغيبة.[29]

وقرأ ابن مُحيصن: "ربُّ العرشِ العظيمُ"[30] برفع (العظيمُ)، ويكون بذلك صفة لله تعالى رب العرش. وأما القراءة المتواترة (العظيمِ) فهو صفة لعرش الله عز وجل.

التّفسير: شرع الهدهد يُبرر تأخره ويُدافع عن نفسه، فأخبر سُليمان عليه السَّلام بأن هذه المدينة أو القبيلة التي لم يصلها علمه تحكمها امرأة، وصدّر الجملة بأداة التوكيد (إنّ)؛ ليؤكد خبره الذي ساقه حيث أن ذلك لم يكن معروفًا في بني إسرائيل في ذلك الزمان أن تحكمهم امرأة، ثم تكلّم عن ما أوتيت من زينة الدُّنيا وزُخرفها ومحاسنها، ولها عرش ضخم لم يرَ مثله من قبل ووصفه بالعظيم؛ للدلالة على عظمة

---

22 محمد بن محمد بن يوسف ابن الجزري، *النشر في القراءات العشر*، تحقيق: علي الضباع (مصر: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت.)، 337/2.
23 السمين الحلبي، *الدُّر المصون*، 601/8.
24 أبو حيان، *البحر المحيط*، 230/8.
25 ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 256/4.
26 الطبري، *جامع البيان*، 41/18.
27 السمين الحلبي، *الدُّر المصون*، 604/8.
28 أبو حيان، *البحر المحيط*، 229/8.
29 ابن الجزري، *النشر*، 337/2.
30 الكرماني، *شواذ القراءات*، 359.

حجمه، وضخامة هيكله، وسعة ذاته، وقيل عكس ذلك أنه لا يدلّ على الجانب المادي المحسوس، وإنما يُركز على الجانب المعنوي في عظيم خطره وقدره.[31]

ولم يكتفِ الهدهد ببيان المظاهر الدُّنيوية الفارهة الفخمة عند قوم سبأ، فنبي الله سُليمان أوتي مُلكًا عظيمًا لم يُؤت أحد بعده مثله، بل سَرع في وصف الحالة الدّينية لهم؛ لأنَّ هذا ما يدعو نبي الله سُليمان لدعوتهم إلى الإيمان وإفراد الله سبحانه بالعبادة، فوصفهم بأنهم قوم يعبدون الشّمس من دون الله سبحانه، وقد أحسن الهُدهد الحجة فهو يعرف نُبل هدف سُليمان عليه السلام ونيته السامية في الدعوة لله سبحانه، وتوحيد عبادته عز وجل؛ فقدم عُذرًا جليًّا لإزالة العقوبة عن نفسه.

وقد أرجع الهدهد سبب غوايتهم إلى الشّيطان الرَّجيم؛ فهو سبب في إغواء البشر من زمن آدم عليه السلام.

وحديث الهدهد هذا يدلّ على العلم والعقلانية، وهو ليس منطق حيوان، بل وحي ألهمه الله إياه.

وقرأ الجمهور"(أَلَّا يَسْجُدُوا) مشددًا، والمعنى: (فصدَّهم عن السبيل أَلَّا يَسْجُدُوا)، أي: لأن لاَ يَسْجُدُوا"، وبهذا لا يكون هذا موضع سجدة.[32]

وفي قراءة التخفيف المتواترة أيضًا (ألا يسجدوا) فالمعنى هو (ألا يا هؤلاء اسجدوا) فيها حض وحث على السجود لله تعالى، وترك عبادة الشمس وغيرها من دون الله، وهو موضع سجدة عندهم. وهنا يتبادر لنا سؤال نتيجة اختلاف أقوال العلماء:

هل سجدة التلاوة في قراءة الكسائي ومن معه على التخفيف فقط أم في القراءتين معًا؟ "هي واجبة فيهما جميعًا، لأنّ مواضع السجدة إما أمر بها، أو مدح لمن أتى بها، أو ذم لمن تركها، وإحدى القراءتين أمر بالسجود، والأخرى ذم للتّارك"،[33] "وهو قول أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما".[34]

وقراءة عبد الله وأبي بإثبات نون (يسجدون) وفيها تحضيض واضح على السجود لله تعالى، وعبادته وحده سبحانه.

و (الخبء) هو الشيء المُخبأ والمستور، وهو كل ما خفي في السَّماوات والأرض، يعلمه الله تعالى، وعلى قراءة الجمهور بتشديد (ألّا) يكون المعنى أنه يعلم ما يُخفون خلقه، مما زيَّن لهم الشيطان أعمالهم، وممن تبعه وأغوي بغوايته، وأما على قراءة التخفيف (ألا) يكون المعنى: أنه يعلم ما يُخفون خلقه الذين أمرهم بالسجود له، وحثهم على طاعته وعبادته.

---

[31] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق: عبد الله التركي (المدينة المنورة: دار هجر، 2001)، 39/18.
[32] الأزهري، *معاني القراءات*، 238/2.
[33] الزمخشري، *الكشاف*، 362/2.
[34] محمد بن عمر الرازي، *مفاتيح الغيب = التفسير الكبير* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 553/24.

ثم قال تعالى: "وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ" أي: ويعلم الله سبحانه الخبيئة والعلانية جميعًا، والضمير (الواو) عائد على ملكة سبأ وقومها، وقراءة الجمهور بياء الغيبة أي أن الشيطان زيّن لهم ألا يسجدوا لله سبحانه، وهو ربهم ويعلم ما يخفون وما يعلنون، ويجوز أن يكون المُخاطب هنا المؤمنون عامة أو المؤمنون أتباع سُليمان عليه السلام أو الكافرون من قوم سبأ، وفي قراءة الكسائي بالتاء؛ لأن الكلام فيه خطاب للكفار من قوم سبأ وحث لهم على السجود لله الذي يعلم ما يُعلنون وما يُسرون، وقد يكون موجهًا لسُليمان ومن معه.[35]

وأما رواية حفص عن عاصم بالتاء فتُأول على أن الهدهد بعد أن أنهى الحديث عن أهل سبأ، وجّه حديثه للحاضرين وهم سليمان ومن معه، وقد يكون أسلوب التفات من الغائب إلى الحاضر. وهذا أسلوب بلاغي رفيع زخر القرآن الكريم بالكثير من أمثاله.

ويرى بعض المفسرين أنّ ياء الغيبة توحي بأن هذه الآية خطاب موجه من الهدهد، وأن القراءة بتاء الخطاب توحي بأنها من الله عز وجل يُخاطب أمة محمد صلى الله عليه وسلم،[36] وأغلب الظن أنّها الكلام كله من الهدهد.[37]

وقوله تعالى: "اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ" اختلف المفسرون هل هي من كلام الهدهد استدراكًا بعد وصفه عرش ملكة سبأ بالعظيم، أم من كلام الله تعالى ردًا على كلام الهدهد بعد أن نعت عرشها بالعظمة؟

إنّ الهدهد حين وصف عرش ملكة سبأ بالعظيم فهذا مقارنة منه بعرش غيرها من ملوك الدنيا، وأما عندما وصف عرش الله تعالى بالعظيم؛ فلأن العرش هو أعظم مخلوقات الله تعالى، وكل المخلوقات دونه في العظمة.

وفي قراءة الجمهور المتواترة (العظيمِ) بالكسر فتكون العظمة صفة للعرش، وعلى قراءة ابن محيصن (العظيمُ) تكون العظمة صفة لله تعالى رب العرش وخالقه.

-قال تعالى: ***"قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ"*** [الآيتان: 27، 28].

التّفسير: قال سُليمان عليه السلام للهدهد أنه سينظر في صدق كلامه وعدمه، وكلمة النظر هنا توحي بالتأني والتثبت من الخبر، والتحري عن صحته، وعدم قبول الأخبار إلا بعد التيقن من صدقها بكل السُّبل المُتاحة، ولنا في سُليمان عليه السلام في هذا الموقف القدوة الحسنة في التّثبت والتّأكد مصداقًا لقوله

35 أبو حيان، *البحر المحيط*، 231/8.
36 أبو حيان، *البحر المحيط*، 232/8.
37 السمين الحلبي، *الدر المصون*، 606/8.

تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ" [الحجرات: 6/49].

وللتّأكد من صدق الهدهد أمره سُليمان عليه السّلام أن يذهب بكتاب منه ويُلقيه عليهم ثم يتوارى عنهم؛ ليسمع ما يقولونه، ويعرف ما يُكنونه في صدورهم، ولئلا يقولون بحضرته غير ما يبطنونه، وحتى لا يكون له إلحاح عليهم.

-قال تعالى: ***"قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ"*** [الآيات: 29، 30، 31].

القراءات: قراءة القُراء العشرة (إنّه ... وإنّه)، وقرأ عبد الله بزيادة واو: "(وإنّه من سُليمان وإنّه) عطفًا على: إنّي. وقرأ ابن أبي عبلة وعكرمة: "(أنّه من سُليمان وأنه) بالفتح فيكون بذلك بدلًا من كتاب، وقرأ أبي: (أن من سُليمان وأن بسم الله)".[38]

وفي رواية الأشهب العقيلي ووهب بن منبه أن ابن عباس قرأ: "(أنْ لَا تَغْلُوا) بالغين معجمة".[39]

التفسير: جمعت ملكة سبأ أشراف قومها وساداتهم وقالت لهم إنّها أُلقي إليها كتابًا، ووصفته بالكريم، وهنا يتبادر لنا سؤال: لماذا وصفت ملكة سبأ الكتاب بالكرم؟ ولأي شيء كَرُم عندها؟ والجواب قد يكون لأنها سمعت عن سليمان ومُلكه وجنوده فكرمت الكتاب إكرامًا لسُليمان عليه السلام، وإما لأن الكتاب فيه ختم سليمان عليه السلام، وجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "كرم الكتاب ختمه"،[40] وقد يكون لبدئه بـ (بسم الله)، وغير ذلك، وفي القراءة المتواترة (إنّه) تكون بدلًا من (إنّي)، أي: (إني أُلقي إليّ كتاب كريم وإنه ...)، وقراءة عبد الله تُشبهها في زيادة حرف العطف واو في (إنّه) الأولى، أي أنه عطف على جملة (إنّي أُلقي إليّ ...)، وفي قراءة ابن أبي عبلة (أنّه ... وأنّه) بمعنى: أُلقي إليّ أنّه من سليمان، ويجوز: لأنه من سُليمان ولأنه، فعللت كرم الكتاب بكونه جاء من سليمان، وأنه استفتحه باسم الله الرحمن الرحيم، وفي قراءة أبي بـ (أنْ) تكون (أن) المُخففة من الثقيلة، ومُفسرة للجملة قبلها.

وفي قوله تعالى: "أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ" فعلى القراءة المتواترة بالغين أي: لا تتكبروا وتترفعوا كما يفعل أكثر المُلوك، فإن الكِبر يمنعهم عن رؤية الحق الأبلج والإيمان به، وفي قراءة ابن عباس (تغلوا) بالغين من (الغُلو) أي: "ألا تتجاوزوا الحد".[41] بمعنى لا يتجاوزوا الحد في الطغيان والكفر، ولا يتطاولوا

---

38 الزمخشري، *الكشاف*، 363/3. يوسف بن علي الهُذلي، *الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها*، تحقيق: جمال الشايب (الإمارات: مؤسسة سما للنشر، 2007)، 396. أبو حيان، *البحر المحيط*، 234/8.

39 أبو الفتح عثمان بن جني، *المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها* (وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999)، 139/2. أبو حيان، *البحر المحيط*، 235/8.

40 رواه القضاعي عن ابن عباس مرفوعًا بزيادة "إني ألقي إليّ كتاب كريم"، وأخرجه الطبراني في "الأوسط"، عن ابن عباس رضي الله عنهما أيضًا بسند فيه متروك. (إسماعيل بن محمد العجلوني، *كشف الخفاء ومزيل الإلباس*، تحقيق: عبد الحميد بن هنداوي (بيروت: المكتبة العصرية، 2000)، 128/2.

41 أبو حيان، *البحر المحيط*، 235/8.

على نبي الله، ويظهر من الآيات أن نبي الله سليمان نهاهم عن التعالي والكِبر، ودعاهم إلى الذهاب إليه وهم مسلمون موحدون لله هجروا عبادة الشمس، وقد يكون المعنى أنّه دعاهم ألّا يتجاوزوا الحد في الطغيان والكفر والبُعد عن الدين الحق، والتطاول على نبي الله، ولا يتكبروا في الرد عليه، أو يمتنعوا عن إجابته؛ فتكون القراءتان مكملتان للصورة متممتان للمعنى في أحسن وجه.

-قال تعالى: ***"قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ * قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ * قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ * وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ"***. [الآيات: 32، 33، 34، 35].

القراءات: القراءة المتواترة (قاطعة)، وقرأ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "قاضية".[42] وقيل: "فاصلة".[43]

التفسير: استشارت ملكة سبأ أشراف قومها، وقالت لهم أنها لا تَبُتّ أمرًا مُهمًا دون مشورتهم وحضورهم، وقصدت بجمعهم واستشارتهم استعطافهم وجمع قلوبهم وتأييدهم لها، وقراءة (قاضية) بمعنى أنها لا تقضي ولا تَبُتّ أمرًا إلا وهم حاضرون مؤيدون لها، وقراءة (فاصلة) لها نفس المعنى، فأجابها القوم بأنّهم أهل القوة في الأجساد والعدد والعتاد والشّدة، وفوضوا الأمر إليها، وأنّهم تحت إمْرتِها فيما تقضي به، وفي هذا الجواب تفويض كامل للملكة باتخاذ القرار المُناسب، وتعريض بميلهم إلى استخدام القوة إن أراد إكراههم على الدخول في الدين، وتصريح بأنهم أهل للدفاع عن مملكتهم.

وقد عُرفت ملكة سبأ برجاحة عقلها وسداد رأيها؛ فرجَّحت السِّلم على الحرب، وخافت على قومها مما قد يصيبهم إذا وقعت الحرب من الإفساد والإذلال والتخريب والقتل والسَّلب والنَّهب، بعدما لمست منهم ميلًا للحرب، وقد استعظمت أمر سُليمان أيضًا، وقالت: إنّ هذه هي عادت الملوك إذا دخلوا القُرى عِنوة، وهي ثابتة لا تتغير. واختلف المُفسرون وعلماء القراءات في جملة (وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ) هل هي من قول بلقيس؟ وفيها تأكيد وتثبيت للمعنى الذي تحدثت عنه، أم هي من قول الله تعالى؟ وفيها إخبار وإعلام من الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم وأمته.

وبعدها أرادت ملكة سبأ اختبار سُليمان عليه السلام بإرسال هدية عظيمة له؛ لتعرف هل هو ملك تُغريه الهدايا فينصرف عنهم، أم أنّه نبي لا يقبل الهدية منهم ولا يرضى إلا باتباع الدين الحق.

- قال تعالى: ***"فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ * ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ"*** [الآيتان: 36، 37].

---

[42] الزمخشري، *الكشاف*، 364/3.
[43] الكرماني، *شواذ القراءات*، 354.

القراءات: قرأ "نافع: (أَتُمِدُّونِنِي) بنون واحدة خفيفة النون، وياء في الوصل والوقف، وقرأ ابن عامر وعاصم والكسائي: (أَتُمِدُّونَنِ) بغير ياء في الوصل والوقف. وقرأ حمزة: (أَتُمِدُّونِّي بمال) بنون واحدة مشددة ووقف على الياء، والتشديد حسن".[44] "وكل هذه القراءات متقاربة وجميعها صواب؛ لأنها معروفة في لغات العرب، مشهورة في منطقها".[45]

وقرأ عبد الله بن مسعود: "(فلما جاؤوا سليمان) وقرأ (ارجعوا)".[46] وواو الجماعة ضمير عائد على (المرسلون).

وقرأ "عبد الله بن مسعود: (لا قِبَلَ لهم بهم)"،[47] وميم الجماعة هنا عائدة على الجنود.

التفسير: لمّا جاء الرَّسول إلى سُليمان بالهدايا استفهم واستنكر عليه السلام ذلك وقال: (أَتُمِدونَنِ بمال)؛ وذلك لأنه عليه السلام لا طمع عنده بالدنيا وزينتها وزخرفها، وجُلّ همه هو الدعوة لدين الله ونشر رسالته، وفي قراءة حمزة بالتَّشديد (أَتمدّونّي) زيادة في المبنى وهي زيادة في المعنى؛ فكانت قراءة حسنة، ويُمد فيها الواو ست حركات مدًّا لازمًا، فتكون أجمل في التعبير عن استفهام سُليمان عليه السلام واستنكاره من إغرائه بالهدايا. وأخبرهم أنّ الله قد أعطاه من العلم والحكم والنُّبوة وتسخير الطير والريح وغيرها من النِّعم ما هو خير ممّا آتاهم من متاع الدُّنيا، وقوله تعالى: (فَمَا آتَانِيَ) فيها تعليل بالفاء أن ملْكة سبأ تجهل ما وهب الله سُليمان عليه السلام من المُلك الذي لم يُعطَ أحد من قبله ولا من بعده مثله، ولو كانت تعلم ذلك لما أرسلت إليه بالهدايا التمينة، ولما احتاج إلى التعليل والتفريع. وأخبرهم أنه لا يفرح بهديتهم؛ لأنه زاهد عن الدنيا ومتاعها، وهم من يفرحون بالهدايا، ويتكاثرون منها ويتفاخرون بها، وتتوق نفوسهم إليها. ففرحه وفرحهم ليس سواء، ثم طلب من الرَّسول ارجاع الهدية إلى قومه، وتوعدهم بجنود لا طاقة ولا قدرة لهم على مُقاومتهم، والخروج أذلاء من سبأ، ووقوعهم في الأسر والاستعباد، وذلك كله إن لم يُسلموا لله ويستسلموا لرسوله.

-قال تعالى: ***"قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ * قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ"*** [الآيات: 38، 39، 40].

---

[44] أبو علي الفارسي، *الحجة*، 388/5.
[45] الطبري، *جامع البيان*، 57/18.
[46] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 259/4.
[47] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 259/4.

القراءات: "قرأ الجمهور: (عِفْرِيْتٌ)، وأبو حيوة: (عَفْرِيت) بفتح العين. وقرأ أبو رجاء، وأبو السماك، وعيسى، ورويت عن أبي بكر الصديق: (عِفْرِيَة)، وقرأت فرقة: (عِفْرٌ)، ويقال في لغة طيء وتميم: (عِفْرَاةٌ)، وفيه لغة سادسة: (عُفَارِيَةٌ)، ويوصف بها الرجل"،[48] وكلّها لها معنى واحد.[49]

التفسير: لمّا وصل خبر رد الهدية ورسالة سُليمان إلى ملكة سبأ لم تجد بُدًّا من القدوم عليه، فلمّا علِم سُليمان ذلك نادى أشراف قومه وجنوده من الجنّ والإنس وغيرهم، وطلب منهم احضار عرش ملكة سبأ قبل وصولهم إليه وهم مسلمين مستسلمين، واختلف المفسرون في سبب طلبه لعرش ملكة سبأ، وتباينت آراؤهم في ذلك، ومنها قول ابن زيد وابن عباس أنّه أراد أن ترى قدرة الله تعالى التي أنعم بها عليه، وليغرُب عليها،[50] وقد يكون لأنه لما وصله خبر قدومهم إليه أراد أن يُفاجئها بإحضار عرشها العظيم، الذي تفتخر بكونه نادرة من نوادر الدنيا، فطلب من ملئه احضاره؛ ليظهر لملكة سبأ وقومها منتهى قوتهم وقدرتهم وعلمهم، ويكون ذلك أدعى لهم على الإذعان والإيمان.

فأجابه عفريت من الجنّ، "والعفريت النّافذ في الأمر المُبالغ فيه مع خُبث ودهاء"،[51] وقال لسُليمان إنا سأُحضره قبل أن تقوم من مجلس حكمك الذي تحكم بين الناس فيه، وقيل إنه كان يجلس إلى منتصف النّهار، أو قبل أن يقوم من مقعده الذي يقعد عليه،[52] وقال: إنه قوي قادر على حمله بأمانة. قوله تعالى: (قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ) فقد اختلف المفسرون كثيرًا هل هو من الإنس أم هو مَلَك على أقوال كثيرة، واختلفوا في الكتاب هل هو التّوراة أم اللّوح المحفوظ أم كتاب سُليمان،[53] وقد أبهم الله ذلك، ولا سبيل إلى اليقين إلا بخبر قاطع. وقال الذي عنده علم من الكتاب أنا سأحضره بمقدار أن تُرسل طرفك بالنظر إلى حدود مملكتك، وقبل أن ترد طرفك تجده أمامك، أو قبل أن تغمض عينيك وتفتحهما،[54] ومعلوم أنّ هذا ليس من مقدرة البشر إحضار العرش بهذه السُّرعة الكبير، ولكنّها من كرامات الله تعالى التي خصّ بها بعض عباده، وأكرم بها أنبياءه.

فلمّا رأى سُليمان عليه السّلام العرش ماثلًا أمامه تابتًا أقرّ بفضل الله عليه وشكره على ما سخّره له من جنود يتميزون بالعلم والقوة والقدرة لخدمته، فقال: هذا من فضل ربي وإحسانه ليختبرني أأشكر أم أكفر، أأشكر على أن سخر لي جنودًا مُطيعين قادرين على إحضار العرش بلمح البصر؟ أم أكفر بنسبة هذه المقدرة لنفسي وأنسى نعمة الله علي بها، أم أكفر إذا رأيت من جنودي من هو أقدر مني وأعلم. ثم قال: "وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ"؛ لأن الشّكر على النِّعم هو امتحان أيضًا يعود بالنفع على الشاكر، لا على المُمتحِن، ولأن الشّكر يستوجب المزيد من النِّعم قال تعالى: "لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ" [إبراهيم: 7/14] وهذا هو من تفضل الله تعالى بوعده بالمزيد من الخيرات والنِّعم جزاء الشكر، ومن كفر وجحد وترك الشّكر

48 أبو حيان، *البحر المحيط*، 239/8.
49 الزّجاج، *معاني القرآن*، 120/4.
50 ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 260/4.
51 الزجاج، *معاني القرآن*، 120/4.
52 الطبري، *جامع البيان*، 67/18.
53 أبو حيان، *البحر المحيط*، 240/8.
54 أبو حيان، *البحر المحيط*، 240/8.

فإنّ الله غنيّ عن عبادته وشُكره، كريم مُتفضل على عباده بالإنعام وإن لم يعبدوه كما قال تعالى: "مَنْ عَمِلَ صالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَساءَ فَعَلَيْها" [فصلت: 46/41].

-قال تعالى: ***"قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ * فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ * وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ"*** [الآيات: 41، 42، 43].

القراءات: قرأ الجمهور: (تنظرْ) بالجزم وهو جواب للأمر (نَكِّروا). وعن أبي البرهسم وأبي حيوة: (تنظرُ)[55] بالرفع على الاستئناف، أي: "ثم استأنف الإخبار عن نفسه بأنّه ينظرُ".[56]

وقرأ الجمهور: (إنّها)، "وقرأ ابن أبي عبلة وسعيد بن جبير: (أنّها) بفتح الهمزة وهو بمعنى: (ذلك أنها)، أو تكون على البدل من (ما)".[57]

التفسير: الآية الأولى هي جزء من المحاورة التي جرت بين سُليمان عليه السلام وملئه، فطلب من أصحاب المقدرة تنكير العرش وتغيير بعض ملامحه؛ لأنه "أراد مفاجأتها واختبار مظنتها"،[58] كما رغب عليه السلام أن تنظر إلى عرشها فتعرف به صدق نبوته، حيث أحضره من قصرها في مدينة سبأ البعيدة إليه، وقد قضت أيام في الطريق حتى وصلته، فتتيقن على قدرة الله وتأييده وأنه ليس من فعل البشر ومقدرتهم.

وعندما وصلت وسُئلت: "أهكذا عرشك" قالت: "كأنّه هو" "تبهوا عليها فشبهت عليهم"،[59] لم تقل نعم؛ لأنه قد تمّ تنكيره، ولم تقل لا؛ فهو عرشها مع بعض التغييرات عليه، عند ذلك قال سُليمان عليه السلام لقومه: "وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ" أي قد حبانا الله تعالى العلم به وبقدرته، والإيمان به، وشُكر نعمه، وسبقناها إلى العلم بالله والإيمان به، والاستسلام لأوامره، وهذا من تحديد نعم الله عليه. ويجوز أن يكون من كلام ملكة سبأ ومُتصلًا بكلامها السابق بمعنى أنها حصل لها العلم بصِحَّة نبوَّة سُليمان بما عاينت من الآيات السابقة، وتقصد بذلك أمر الهدهد والرُّسُلِ التي أحضرت الهدايا وعرشها الماثل أمامها، وهي منقادة لأمر سليمان قبل مجيئها إليه ومسلمة لله تعالى.

وقوله تعالى: "وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ" أي: صدها عن الدُّخول في الإسلام واتباع دين سُليمان عليه السلام أنَّها نشأت في قوم كفار يعبدون الشمس من دون الله، مع ما امتازت به من رجاحة عقلها واتزان آرائها إلا أنها كانت على دين آبائها الكافرين.

---

55 الكرماني، *شواذ القراءات*، 360. ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 261/4.
56 أبو حيان، *البحر المحيط*، 242/8.
57 ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 262/4.
58 ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 273/19.
59 ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 261/4.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1450576

-قال تعالى: ***"قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"*** [الآية 44].

القراءات: قرأ كل القُراء (ساقيها) بالألف، إلا "ابن كثير وحده قرأ (سأقيها) بالهمز في رواية أبي الأخريط، وقرأ ابن مسعود (رجليها)".[60] والساق والرجل مترادفتان.

التفسير: إنّ الله تعالى لما ذكر لنا إقامة ملكة سبأ على الكفر وتمسكها بدين آبائها مع ما رأت من الآيات الباهرات بيَّن لنا أن سُليمان عليه السَّلام لم ييأس ولم يفتر، بل أظهر لها أدلة أخرى تدعوها إلى الإسلام، وهو دخول الصرح، وقد رويت قصص كثيرة في سبب بناء الصَّرح ولكن ليس فيها شيء مقطوع بصحته، ولا شك أنه أمر ببناء قصر عظيم غير معهود بمثله في زمانه، وجعله آية في الحسن والبهاء؛ لترى ملكة سبأ بعينيها ما لم تره في حياتها، ولتوقن بصدق نبوة سليمان، وأنه رسول رب العالمين المؤيد من عنده بالمعجزات؛ فتؤمن بالله رب العالمين، وقد دعاها لدخوله فقال لها: "ادخلي الصرح"، فخافت من ابتلال ثيابها فكشفت عن ساقيها؛ لأنها حسبته ماء، فقيل لها: إنّ هذا القصر من زُجاج أبيض شفاف مُمَلس، فلُهرت بما رأت وما عاينت، وعلمت زيف دينها ودين قومها، وصدق سُليمان فيما دعاهم إليه من عبادة الله وحده، وأنه نبي مؤيد بالمعجزات والكرامات، فقالت: ربِّ إني ظلمت نفسي بالكفر وعبادة الشمس من دونك وأسلمت مع سُليمان واتبعت دين الله رب العالمين، ودخلت في دين الحق.

2. أثر اختلاف الوقف والابتداء على تنوع المعاني في قصة سُليمان في سورة النّمل

علم الوقف والابتداء من علوم القرآن المهمة، إذ إنّ فهم معاني القرآن يقوم على تدبر آياته وفهمها، ويتوقف فهم معانيه على الوقف والابتداء الصحيحين، وقد اعتبر العلماء من لم يعرف الوقف لم يعرف ما يقرأ ولم يعي من كتاب الله مراده، واعتبر الإمام علي رضي الله عنه التنزيل الذي اختص به القرآن الكريم بقوله تعالى: "ونزلناه تنزيلًا" [الإسراء: 106/17] أنه معرفة الوقوف ما يصح منها وما لا يصح، وتحقيق الحروف بإعطائها حقها ومُستحقها من المخارج والصفات.[61] وقد عدّه ابن الأنباري من تمام معرفة القرآن وإعرابه ومعانيه الدقيقة وغريبه؛[62] لما له من عظيم الشأن وكثرة الفائدة.

لذا تتبعت مواضع الوقف والابتداء المختلف فيها بين القُراء والعلماء، والتي لها أثر في المعنى وحاولت تبيينها وإيضاحها في قصة سليمان عليه السلام في الآيات السابقة الذكر.

-ففي قوله تعالى: ***"حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ"*** [الآية: 18].

---

[60] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 262/4.
[61] الهذلي، الكامل، 132.
[62] محمد بن القاسم الأنباري، *إيضاح الوقف والابتداء*، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1971)، 108/1.

اختلف العلماء في قوله تعالى: (وهم لا يشعرون) هل هو من كلام الله تعالى أم من كلام النملة؟ فذهب أكثر علماء الوقف والابتداء أن الوقف على (وَجُنُودُهُ) تام،[63] وأن عبارة (وهم لا يُشعرون) من كلام الله تعالى تعقيبًا على كلام النَّملة؛ لأن سُليمان يفهم كلامها، وهي وقومها لا يشعرون بذلك، ويكون الوقف على (لا يشعرون) كاف.[64]

لأنَّه جاء في مؤخرة كلام النَّملة، ثم قال تعالى بعدها: (وهم لا يشعرون)، أي: لا يشعرون أنَّ سُليمان يفقه كلامهم. أي أن عبارة (وهم لا يُشعرون) من كلام الله تعالى

ولكن إذا كانت عبارة (وهم لا يُشعرون) من كلام النَّملة لقومها فيكون الوقف في نهاية الآية، ويكون فيها تأدب جميل من النَّملة التي تلتمس العُذر لسُليمان وجنوده إذا حطّموا مساكنهم بأنهم لا يشعرون.

والملاحظ أن أكثر مصاحف الأمصار لا تضع إشارة وقف على كلمة (وجنوده) مما يوحي بأن عبارة (وهم لا يُشعرون) من كلام النَّملة.

-وفي قوله تعالى: ***"إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ * أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"*** [الآيات: 23، 24، 25].

اختلف العلماء في الوقف على (وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ)، وانقسموا لقسمين:

الطائفة الأولى: اعتبرت أن كلمة (العظيم) صفة لعرش ملكة سبأ مرفوع مثله، إذ إن الهدهد لما رأى من طوله وعرضه وضخامته وما فيه من الزينة بما لم يعهده، فوصفه بالعظمة، وعلى رأي هذه الطائفة يكون الوقف على (عظيم) تام. وأكثر علماء القراءات والمفسرين على هذا الرأي، فهو أبلغ وأجود.

الطائفة الثانية: ترى أن كلمة (عظيم) وصف لعبادة ملكة سبأ وقومها للشمس من دون الله، بمعنى (عظيم عبادتهم للشمس)، فتكون كلمة (عظيم) مرفوعة على الابتداء، وخبرها (وجدتها)، وذلك أنهم يرون أن عرش ملكة سبأ أحقر وأذل من أن يوصف بالعظيم، وأن الهدهد استعظم عبادتهم للشمس، واستقبح سجودهم لغير الله تعالى، ولأن الله تعالى أعطى سُليمان مُلكًا عظيمًا وأمرًا جسيمًا لم يُعطه لأحدٍ بعده، فأتى

---

63 أحمد عبد الكريم الأشموني، *منار الهدى في بيان الوقف والابتدا*، تحقيق: عبد الرحيم الطرهوني (القاهرة: دار الحديث، 2008)، 109/2. عثمان بن سعيد الداني، *المكتفى في الوقف والابتدا*، تحقيق: محيي الدين رمضان (عمّان: دار عمار، 2001)، 153.
الوقف التام: هو الوقف على كلمة قرآنية ليس بينها وبين ما بعدها تعلق لفظي (إعرابي) ولا معنوي، وحكمه: يوقف عليه ويُبتدأ بما بعده.
الوقف الكافي: هو الوقف على كلمة قرآنية بينها وبين ما بعدها تعلق معنوي ولا لفظي (إعرابي)، حكمه: يوقف عليه ويُبتدأ بما بعده.
الوقف الحسن: هو الوقف على كلمة قرآنية بينها وبين ما بعدها تعلق لفظي ومعنوي، إلّا أنّ الوقف عليها يُعطي معنًى حسنًا، حُكمه: يوقف عليه، ولا يُبتدأ بما بعده، بل يرجع القارئ كلمة أو أكثر حتى يبدأ بمعنى تام.
الوقف القبيح: هو الوقف على كلمة قرآنية بينها وبين ما بعدها تعلق لفظي ومعنوي، إلّا أنّ الوقف عليها يعطي معنًى ناقصًا (قبيح) أو مرفوضًا (أقبح). (رحاب محمد سّقي، *حلية التلاوة* (جدة: مكتبة روائع المملكة، 2017)، 291-293).
64 الأشموني، *منار الهدى*، 109/2.

يكون للهدهد أن يستعظم عرش ملكة سبأ؛ فيكون الوقف على (ولها عرش)، والابتداء (عظيم ...).[65] وقليل من العلماء من يرى هذا الرأي وإن كان التفسير يؤيده.

واستنكر ابن الأنباري هذا الرأي ورده وهو من كبار العلماء في هذا الشأن؛ لأنه يرى أن (العرش) مذكر و (العظيم) نعت له مذكر أيضًا، وأما (عبادة قوم سبأ للشمس) فهو مؤنث، والأصل أن يُقال (عظيمة) أيضًا بالتأنيث، ولم يرد ذلك وهو من كل الوجوه محال.[66]

كما اختلف القراء في الوقف على (أعمالهم) و(يهتدون) في الآية (24) فعلى قراءة الكسائي وأبي جعفر ورويس بالتخفيف يكون هناك الوقف على (يهتدون) تام؛[67] لأنه أتى بعده بتحضيض وحث على السجود لله تعالى، وعلى قراءة الجمهور بتشديد (ألّا) يكون الوقف على (يهتدون) غير تام؛ لأن المعنى يكون أنّ الشيطان زين لهم ألا يسجدوا لله سبحانه.

-وفي قوله تعالى: ***"قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ"*** **[الآية 34].**

اختلف العلماء في جملة (وكذلك يفعلون) هل هي من قول ملكة سبأ أم من كلام الله تعالى، فانقسموا لقسمين:

الطائفة الأولى: ترى أن هذه الجملة من كلام ملكة سبأ، وقد كان لديها خبرة وحنكة في أمور الحكم، وقصدت به أنّ هذه عادة الملوك الثابتة في كل العُصور، فيكون الوقف بذلك على نهاية قولها وهو (يفعلون) تام.

الطائفة الثانية: ترى أن جملة (وكذلك يفعلون) من كلام الله تعالى؛ فيكون الوقف على (أذلة) تام،[68] ثم يُبتدأ (وكذلك يفعلون)؛ لأنه من تصديق الله تعالى لكلام ملكة سبأ، وقد روي هذا الوقف "عن ابن عباس صحيحًا".[69]

خاتمة

إنّ لكتاب الله تعالى دقائق عجيبة، وأسرار فريدة، فلا تنقضي عجائبه، وإن المُتبحر في كتاب الله تعالى الكاشف عن دُرره لا يزيده ذلك إلا انبهارًا بإعجازه وعجزًا عن إدراك جميع دقائقه، ومما ظهر لنا في هذا البحث:

1-إنّ لاختلاف القراءات أثر في إثراء المعنى وإيضاحه وتوسيع دلالاته، مثل قوله تعالى: "(أَنْ لَا تَعْلُوا عليّ) و (أَنْ لَا تَعْلُوا عليّ) فالقراءة بالعين تعني: لا تتكبروا وتترفعوا كما يفعل الملوك، في القراءة بالغين بمعنى: لا يتجاوزا الحد في الطغيان والكفر، ولا يتطاولوا على نبي الله، أو يمتنعوا عن جوابه.

2-كثير من القراءات كانت مختلفة في اللفظ مُتفقة في المعنى؛ لأنها من لغات العرب ولهجاتهم؛ وهذا من رحمة الله تعالى وتيسيره على عباده، وليس لها أثر في التفسير، ولا نستطيع الجزم بذلك فإنه قد يفتح الله على غيرنا فيظهر لهم ما تخفى لنا من أسرار هذا الكتاب المعجز، ومثل قراءة ابن كثير (سأقيها)، وقراءة ابن مسعود (رجليها) في الآية 44.

---

[65] الداني، *المُكتفى*، 153.
[66] ابن الأنباري، *الإيضاح*، 815/2.
[67] ابن الأنباري، *الإيضاح*، 816/2. الأشموني، *منار الهدى*، 110/2.
[68] ابن الأنباري، *الإيضاح*، 817/2. الداني، *المُكتفى*، 154. الأشموني، *منار الهدى*، 111/2.
[69] أحمد بن محمد النَّحَّاس، *القطع والائتناف*، تحقيق: عبد الرحمن المطرودي (السعودية: دار عالم الكتب، 1992)، 501.

3-ظهر لنا جليًا من خلال الآيات أن اختلاف القراءات المتواترة والشاذة كان اختلاف تغاير وتنوع لا تضاد فيه ولا تناقض، مثل قوله تعالى: (قاطعة) قُرئت: (قاضية) و (فاصلة)، وكلها ذات معنى واحد لا تناقض فيها.

4- يعدّ اختلاف القراءات من أبرز أسباب اختلاف التفسير والمفسرين، مثل كلمة (سبأ) هل تُصرف أم لا، ويتحدد معناها تبعًا لذلك.

5-للمفسرين جهد مبارك في تحليل النصوص، وتأويل وجوه كثيرة للمعنى، واستنباط الحكم والمواعظ من اختلاف القراءات، وهذا ظاهر في قوله تعالى (ألّا يسجدوا).

6-علماء الوقف والابتداء أبدعوا في بيان وجوه الوقوف الجائزة، والتي يترتب عليها معانٍ مختلفة في كل وجه، تُضفي لمسة رائعة تزيد الآيات حُسنًا، مثل اختلافهم في جملة (وهم لا يُشعرون) في الآية 18؛ فإذا كان من كلام النّملة لقومها فيكون الوقف تامًا في نهاية الآية (يشعرون)، وإذا كان من كلام الله تعالى كان الوقف قبلها تامًا؛ لأنه نهاية كلام النملة.

7-الابتداء والوقف الصحيحان اللذان يتفقان مع وجوه القراءات يُعينان على فهم الآيات وتدبرها بشكل صحيح، مثل قوله تعالى: "فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ * أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ".

KAYNAKÇA

Aclûnî, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbas.* tsh. Ahmed Kalaş. Haleb: Mektebetü't-Türûsi'l-İslâmî, [t.y.].

Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî meâni'l-tenzîl,* thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1415).

Bikâî, İbrahim b. Ömer b. Ali b. Ebî Bekir. *Nazmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suver.* Kahire: Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, es-Sahîh, thk. Muhammed en-Nâsir, Riyad: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Ebû Ali el Farisi, el-Hasan b. Ahmed, *el-Hücce li'l-Kurraü's-Seb`a,* Dımeşk: Daru'l-Me'mun, 2. Baskı, 1993.

Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr,* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

ed-Dânî, Osman b. Saîd, *el-Müktefa fi'l-vakf ve'l-ibtida fî kitâbillahi azze ve celle.* thk. Yusuf Mar'aşli. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984/1404.

el-Kirmânî, Muhammed b. Ebî Nasr, *Şevazü'l-Kıraat,* thk. Şemran İclî. Beyrut: Müessesetü'l-Belağ, t.y.

el-Beğavî, el-Hüseyin b. Mesut b. el-Ferâ'. *Meâlimu't-Tenzîl.* Thk: Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dâr-u İhyâ-u't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1420.

el-Ezheri, Muhammed b. Ahmed, *Meâni'l-Kıraat,* Suudi Arabistan: Camiatü'l-Melik Suud, 1991.

el-Hüzelî, Yusuf b. Ali b. Cebbara, *el-Kamil fi'l-Kıraat ve'l-Erbaîn ez-zâide aleyha,* BAE: Müessesetü semâ, 2007.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hasan, *Miftâhu'l-Ğayb-et-Tefsîrü'l-Kebîr.* Beyrut: Dâr-u İhyâ-u't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 2017.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân,* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmet, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm',* Beyrut: Daru'l-ğarb, 2003.

ez-Zemahşerî, Muhammed b. Amr, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 3. baskı, 1407.

İbn Âşûr, Muḥammed Ṭâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr.* Tunus: Dâru't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Atiyye, Abdulhak b. Ğâlib, *Maharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kurân'il-'Azîz,* thk: Abdusselam Abduşşâfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1422.

İbn-i Cinnî, Osman b. Cinnî, *el-Muhtesib fî Tebyîn-i Vücûh-i Şevâzzi'l-Kiraât,* Vizâretü'l-Evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1999.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşru fi'l-kırââti'l-Aşer,* thk.: Ali Muhammed, er-Riyad: Mektebetu'r-Riyadi'l-Hâdise, 1985.
İbnü'l-Enbârî, Muhammed b. Kasım, *İzâhû'l-Vakf ve'l-İbtidâ',* thk. Muhiddin Ramazan, Dımaşk, Matbuâtu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1971.
Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *el-Kat'u ve'l-İ'tinâf,* thk. Abdurrahman el-Matrûdî, Suudî Arabistan, Dârû Âlemi'l-Kutup, 1992.
Şekakî, Rihab Muhammed, *Hilyetü't-Tilave fi Tecvîdi'l-Kur'an,* Cidde, Mektebetü Revâiu'l-Memleke, 2017.
Semîn el-Halebî, Aḥmed b. Yûsuf. *ed-Durru'l-meṣûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn.* thk. Ahmed Harrat. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an te'vil-i ayi'l-Kurân,* thk. Abdullah et-Türki, Mısır: Dâru Hecer, 2001.
Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed, *Menarü'l-hüda fî beyâni'l-vakf ve'l-ibtida.* 2. Bs. Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1973/1393.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 233-267

Günümüzde Arap Dilinde Görülen Bazı Yaygın Dil Hataları

Common Linguistic Errors Observed in Contemporary Arabic Language Usage

Dr. Öğr. Üyesi Alaaddin ŞÜKÜR[1]

[1]İlahiyat Fakültesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun
· **alaaddinsukur@omu.edu.tr** · ORCİD > 0000-0003-2445-9644

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 13 Mart/March 2024
Kabul Tarihi/Accepted: 27 Haziran/June2024
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 233-267

Atıf/Cite as: Şükür, A. "Günümüzde Arap Dilinde Görülen Bazı Yaygın Dil Hataları" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 233-267.

https://doi.org/10.17120/omuifd1452515

GÜNÜMÜZDE ARAP DİLİNDE GÖRÜLEN BAZI YAYGIN DİL HATALARI

ÖZ

Bu makale günümüzde Arap dilinde görülen bazı yaygın dil hatalarını konu edinmiştir. Dil, insanların aralarında anlaşma sağladıkları, arzu ve isteklerini dile getirdikleri en önemli iletişim aracıdır. Tüm dillerde olduğu gibi Arap dilinde de günlük kullanımlarda küçük ya da büyük çaplı birtakım hataların yapılma ihtimali her zaman vardır. Bu çalışmanın amacı, günümüzde fasih Arapça yerine halk dilinin tercih edilmesi sebebiyle yanlış olmasına rağmen doğru kabul edilip kullanılan lafızlar, harekeler, edatlar, kelime türetim ve çekimlerinde yaygın olarak görülen hatalara bazı örneklerle dikkat çekmektir. Ayrıca söz konusu hataların kaynakları ve nedenleri araştırılırken siyaset, medya ve eğitim gibi dil ile arasında güçlü bir bağ olan ve dilin gelişimine önemli katkı sağlayan alanlarda yapılan yanlış uygulama ve kullanımların bu hataların daha da normalleşmesine olan etkilerine değinilmiştir. Sonuç olarak çalışmada, yaygın görülen dil hatalarının giderilmesine ve doğru kullanımlarına yönelik olarak ayet, hadis ve kadim Arap şiirlerinden örnekler verilmiş; ardından günümüzde bu hataların düzeltilebilmesi için bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Dil Hataları, Lahn, Halk, Medya.

❋❋❋

COMMON LINGUISTIC ERRORS OBSERVED IN CONTEMPORARY ARABIC LANGUAGE USAGE

SUMMARY

This article addresses some common language errors seen in the Arabic language today. Language is the most important means of communication through which people reach agreements and express desires and intentions. Just like in all languages, there is always a possibility of making various errors, whether minor or major, in the Arabic language. The aim of this study is to draw attention, with some examples, to the common mistakes observed in the usage of words, grammatical constructions, prepositions, word derivation, and inflections, which, despite being incorrect, are accepted and widely used due to the preference for colloquial Arabic over formal Arabic nowadays. Furthermore, while investigating the sources and reasons for these errors, the study also delves into the effects of incorrect practices and usages in areas strongly linked to language such as politics, media, and education, which contribute significantly to the development of the language,

on the normalization of these errors. Consequently, the study provides examples from verses of the Quran, hadiths, and ancient Arabic poetry as well as some suggestions for correcting these errors in contemporary usage.

Keywords: Arabic Language, Language Mistakes, Lahn, Public, Media.

❁❁❁

GİRİŞ

Sâmî diller ailesine mensup olan Arapça, dünyada yaklaşık 350 ila 400 milyon arasında insanın ana dilidir. Suudî Arabistan, Yemen, Birleşik Arap Emirlikleri, Mısır, Irak ve Suriye başta olmak üzere 24 ülkenin resmi dili olan Arapça sadece Araplar tarafından değil Arap olmayan Müslüman ve gayrimüslim toplumlar tarafından da kullanılmaktadır. Öyle ki Arapça dünyada en çok konuşulan diller sıralamasında 5. sırada yer alırken Birleşmiş Milletler nezdinde kullanılan resmi dillerden biri olma özelliğine de sahiptir. Dünyanın en zengin dilleri arasında yer alan Arapçayı ön plana çıkaran en önemli özellik ise Kur'ân'ın ve hadislerin dili olmasıdır.

Arap dilinde özellikle İslâmî fetihler sonrası birtakım bozulmalar ve hatalar meydana gelmiş ve dilde hata yapmak, dili hatalı ve yanlış kullanmak, fasih bir şekilde ve kurallarına uygun olarak kullanmamak[1] anlamına gelen *lahn olgusu* ortaya çıkmıştır. Hatta Kur'ân'ın nüzulü sürecinde de konuşmada gramatik hatalar yani lahn yapan kimseler görülmüştür. Bu konuda ilk olarak lahn Hz. Peygamber'in (s) huzurunda bir adamın konuşmasında görülmüş ve Hz. Peygamber (s) ashabına "*Kardeşinizin hatasını düzeltin zira o yanıldı (fekad dalle)*"[2] buyurmuştur. Hz. Peygamber'in dilde yanılma olarak ifade ettiği bu durum vahiy döneminde de varlığının bir delilidir.[3]

Geçmişten günümüze gerek konuşma gerekse yazma esnasında pratikte birtakım hataların yapıldığı görülmektedir. Bu duruma örnek olarak şunlar gösterilebilir:

---

[1] Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997), 8/53; Ebu'l-Hüseyin Ahmet b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mekâyisu'l-lüğa,* thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 2. Basım,1972), 5/239; Muhibbuddîn Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî el-Vâsıtî el-Hanefî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: 1975), 9/231-232; Emîl Bedî Ya'kûb, *Mu'cemü'l-hata ve's-savâb fi'l-lüğa* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1983), 12-19.

[2] Alâeddîn Ali b. Hüsâmeddîn el-Medenî el-Burhân el-Fevrî el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl fî sünen-i'l-ekvâl ve'l-ef'âl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1985), 1/611.

[3] Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lügati ve envâihâ,* thk. Komisyon (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ty.), 2/396; Ya'kûb, *Mu'cemu'l-hatâ ve's-sevâb fi'l-lüga*, 19.

Bir gün Hz. Ömer (ra) okçuluk talimi yapan bir gruba rastlamış, atışlarının çok kötü olduğunu ve bir türlü hedefe isabet ettiremediklerini görünce kendilerine daha dikkatli olmalarını ve daha fazla çalışmaları gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine onlar اِنَّا قَوْمٌ مُتَعَلِّمِينَ "Biz atış eğitimi yapan bir grubuz" diyerek hata yapmışlardır. Dil kurallarına göre اِنَّا قَوْمٌ مُتَعَلِّمُونَ demeleri gerekmektedir.[4] Çünkü اِنَّا daki نَا inne'nin ismi, قَوْمٌ haberi ve مُتَعَلِّمُونَ ise قَوْمٌ kelimesinin sıfatıdır.

Rivayete göre bir adam Irak valisi Ziyâd b. Ebîhi'nin (ö. 53/673) huzurunda إِنَّ أَبِينَا هَلَكَ وَإِنَّ أَخِينَا غَصَبَنَا عَلَى مِيرَاثِنَا مِنْ أَبَانَا diyerek birçok i'rab hatası yapmıştır. Halbuki dil kurallarına uygun olarak إِنَّ أَبَانَا هَلَكَ وَإِنَّ أَخَانَا غَصَبَنَا عَلَى مِيرَاثِنَا مِنْ أَبِينَا demesi gerekmektedir.[5]

Ebû Mûsâ el Eş'arî (ö. 42/662-63) Hz. Ömer'e (ra) kâtibine yazdırdığı bir mektup göndermiştir. Mektubun başında مِنْ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيّ ibaresini gören Hz. Ömer (ra) Ebû Mûsa'ya cevabî bir mektup göndererek yaptığı hatadan dolayı kâtibini bir kırbaç vurarak cezalandırmasını istemiştir.[6] Çünkü dil kurallarına göre مِنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيّ diye yazması gerekmektedir. Zira مِنْ harf-i cerdir ve kendisinden sonra gelen isim mecrur olur.

Benzer bir örnek ise şöyledir: Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/770) Basra'ya uğradığı bir sırada şehirde dolaşırken üzerinde لِأَبُو فُلَانٍ yazan bir çuval görünce وَيَا رَبِّ يَلْحَنُونَ يُرْزَقُونَ "Aman Al-lah'ım hem lahn yapıyorlar hem de rızıklandırılıyorlar" diyerek hayrete düştüğünü ifade etmiştir.[7] Çünkü dil kurallarına göre لِأَبِي فُلَانٍ "Falancanın babasının" şeklinde yazılması gerekmektedir. Zira لِ harf-i cerdir ve ardından gelen isim mecrur okunmalıdır.

Konuyla ilgili kaynaklarda çok enteresan bir olaydan bahsedilmektedir: Abbasi halife-lerinden Ca'fer Mütevekkil (ö. 247/861) valilerinden birine bir yazı göndermiş ve validen vila-yetinde bulunan gayrimüslimleri sayarak sonucu kendisine bildirmesini istemiştir. Gönderdiği yazıda saymak anlamındaki أَحْصَى fiilinin emri olan أَحْصِ kelimesindeki ح harfinin üzerine nasıl olmuşsa bir nokta konulmuş ve أَخْصِ şeklinde yazılmıştır. Yazıyı okuyan vali vilayetinde bulunan gayrimüslimleri

[4] Saîd el-Efgânî, min Târîhi'n-nahvi, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 9.

[5] Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, Uyûnu'l-ahbâr, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts.), 1/159.

[6] Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1975), 1/216-217.

[7] Cemaleddin Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvâtalâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Fadl İbrahim, (Beyrut: y.y.,1968), 2/319.

toplayarak hepsini iğdiş[8] ettirmiştir. Yapılan operasyon sonucu iki kişi hariç gayrimüslimlerin tamamı hayatını kaybetmiştir.[9]

Asırlar öncesine dayanan dil hataları günümüzde de sıkça karşılaşılan kronik bir hastalık haline gelmiştir. Öyle ki tahsilli tahsilsiz toplumun her kesiminde görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla Arap dilinde yanlış kullanılan birçok kelime, lafız ve ifade adeta doğru gibi algılanarak halk arasında sıkça kullanılır hale gelmiştir. Dilde yapılan bu hataları ve yanlış kullanımları fark eden bilim insanları, bu alanda seminer ve konferanslar düzenlemişler; makale ve kitaplar kaleme almışlardır.

Dil hataları ile ilgili ilk çalışma Kûfe dil ekolünün kurucusu ve imamı Ali b. Hamza el-Kisâî (ö.169/805) tarafından yapılmıştır. Kisâî, Arap dilinde yapılan yaygın dil hataları alanında o dönemde ilk olan *mâ Telhanü fîhi'l-âmme* adlı eseri yazmıştır. Kisâî ve diğer âlimler Arap diline Arap olmayan toplumlar vasıtasıyla giren ve Kur'ân-ı Kerim'e kadar sirayet eden dil hatalarının düzeltilmesi için h. 2. yüzyılın ortalarından itibaren lahne karşı mücadeleye başlamışlardır. Çünkü lahnin Kur'ân'a sirayet etmesiyle insanlar sahip oldukları saf dil melekesinden uzaklaşarak Arapça, Farsça ve Rumcanın karışımından oluşan bazı karma lehçelerin Arap diline girmesine zemin hazırlamışlardır.

Kisâî'den sonra lahne karşı mücadele alanında İbn Sikkît (ö. 244) *İslâhu'l-mantık*, el Hattâbî el-Büstî (ö. 388) *Ğalatu'l-muhaddisîn*, el-Harîrî el-Basrî (ö. 516) *Dürretü'l-ğavâs fî evhâmi'l-havâs*, Abdullâh b. Ebî'l-Vahş el-Makddisi (ö. 582) *Ğalatu'l-fukahâ*, İbnu'l-Cevzî (ö. 597) *Takvîmu'l-lisân*, Salâhuddîn es-Safedî (ö. 764) *Tashîhu't-tashîf ve tahrîru't-tahrîf*, Radıyuddîn b. el-Hanbelî (ö. 971) *Sehmü'l-elhâz* adlı eseri yazmıştır.

Osmanlı döneminde biyografi yazarı Ali b. Bâlî b. Muhammed el-Kostantînî (ö. 922/1584) *Hayru'l-kelâm fi't-tekassî an ağlâti'l-avâm,*[10] şeyhülislam ve tarihçi Kemalpaşazâde ise (ö. 940/1534) *et-Tenbîh alâ ğalati'l-câhil ve'n-nebîh* adlı eseri yazmıştır.[11] Yakın zamanlı olarak İbrâhîm el-Yazıcı'nin (ö.1906) *Lüğatü'l-harâid* adlı eseri, Ahmet Muhtar Ömer'in (ö. 2003) *Ahtâu'l-lüğati'l-'arabiyyeti'ş-şâia inde'l-küttâb ve'l-izâiyyîn* adlı eseri ve Şevki Dayf'ın (ö. 2005) *Tahrîfâtu'l-âmmiyye*

---

[8] İğdiş etmek, hayvanlarda erkeklik bezlerini çıkarmak veya köreltmek, kısırlaştırmak, burmak, enemek demektir. Görüldüğü gibi harfin üzerine konulan bir nokta sayım yapmak yerine kısırlaştırmak, hadım etmek gibi vahim bir durumun ortaya çıkmasına neden olmuştur.

[9] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü,* (Ankara: y.y., 1979), 94.

[10] Bkz. Abdülkadir Özcan, "Ali Çelebi, Hısım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1984), 2/385.

[11] Bkz. İlyas Çelebi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/245-247.

li'l-fushâ fi'l-kavâidi ve'l- bünyâti ve'l-hurûfi ve'l-harekât[12] adlı eseri bu alanda yapılan çalışmalara gösterilebilecek güzel örneklerdendir. Dil hatalarıyla ilgili yapılan çalışmalar elbette bunlarla sınırlı değildir.[13]

Son yıllarda yetkililerin özellikle medya tarafından fasih Arapça kullanılmasının önemine işaret ettikleri de unutulmamalıdır. Burada akademisyenler başta olmak üzere yazarlar, spikerler, şairler, hatipler ve eğitimcilerin de fasih Arapça konuşmaları gerektiğini belirtmek icap eder. Zira bir dilin korunması toplumun her kesiminde kurallarına uygun, hatasız ve fasih bir üslupla kullanılması ile mümkündür.

Şüphesiz medya, dilin gelişimini etkileyen faktörlerin başında gelmektedir. Zira medya toplumları birçok açıdan etkilediği gibi onların dillerini de olumlu ve olumsuz olarak etkilemektedir. Son yıllarda medya dilinin toplumların dilleri üzerindeki etkisiyle ilgili çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Yunanistan'da yapılan bir araştırmaya göre kitle iletişim araçlarının çocuklardaki dil gelişimi açısından önemli rol oynadığı anlaşılmış, özellikle televizyonlarda kullanılan dilin çocukların dilsel bünye ve algı gücünün oluşmasında son derece etkili olduğu ortaya çıkmıştır.[14]

Ummanlı bir siyasetçi ve diplomat olan Hâlid b. Hilâl b. Nâsır el-Abrî *Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün* adlı kitabında günümüzde dil hatalarını düzeltme ve bu hataları yapanlarla mücadele etme hususunda üç gruptan bahsetmiştir: Birinci grup, dildeki hatalı kullanımların dilin doğal bir sapması olduğunu, kelime ile yeni anlam arasında bir bağ olmasa bile anlamları genişletmenin ve kelimelere daha önce taşımadıkları bazı anlamlar yüklemenin sorun olmadığını söylemektedir. İkinci grup, konunun giderek karmaşık bir hal aldığını, üstesinden gelemedikleri zor bir durumla karşı karşıya olduklarını, bu yüzden meseleyi olduğu gibi bırakmak gerektiğini, dilin kendi kendini koruyabileceğini, lahnın dilde yeni bir olgu olmadığını dile getirmektedir. Üçüncü grup ise hitabet ve kitabette doğru kelimeleri seçerek kullanmanın dilini seven her Arap'ın asli görevi olduğunu beyan etmektedir.[15]

Eleştirilme korkusuyla dilde yapılan hataları görmezden gelmek, bu hataları yapanlarla aynı karede yer almak demektir. Oysa dilin selameti açısından her türlü eleştiriye rağmen hataların düzeltilmesi yolunu tercih etmek gerekir. Çünkü dil,

[12] Hâlid b. Hilâl b. Nâsır el-Abrî, *Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün* (Umman: Mektebetü'l-Ceyl el-Vâid, 2006), 11-12; Şevki Dayf, *Tahrîfâtu'l-âmmiyye li'l-fusha fi'l-kavâidi ve'l-binyâti ve'l-hurûfi ve'l-harekât* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1994), 3-7.

[13] Diğer eserler için bkz. Ya'kûb, *Mu'cemü'l-hatai ve's-savâbi fi'l-lüğati,* 25-32; Dayf, *Tahrîfâtu'l-âmmiyye li'l-fusha fi'l-kavâidi ve'l-binyâti ve'l-hurûfi ve'l-harekât,* 2-7.

[14] Ali el-Kâsımî, "el-Lugatü'l-'Arabiyye fî Vesâili'l-İ'lâm", *Mecelletü'l-Mumareseti'l-Lügaviyye* (Fas: ts.), 7/105; Rahmetullah Uzun, "Arap Medyasında Yaygın Dil Hataları", *Ekev Akademi Dergisi* 24/82 (Bahar 2020), 362.

[15] el-Abrî, *Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün,* 12-13.

toplumların en önemli iletişim aracı ve kimliğidir. Bu bağlamda Konfüçyüs'ün (ö. 479) şu sözleri oldukça manidardır. Konfüçyüs'e "Bir ülkeyi idare etmeye çağrılsaydınız ilk iş olarak ne yapardınız?" diye sorulunca:

> "İşe dil ile başlar, önce dili düzeltirdim. Dil düzgün olmaz ise kelimeler düşünceyi düzgün anlatamaz. Düşünceler iyi anlatılamaz ise yapılması gereken şeyler iyi yapılamaz. Gereken yapılmazsa ahlak ve kültür bozulur. Ahlak ve kültür bozulursa adalet yolunu şaşırır. Adalet yanlış yola saparsa halk güçsüzlük ve şaşkınlık içine düşer. Ne yapacağını bilemez. Bu sebeple söylenen sözü doğru söylemeli ve doğru anlamalıdır."[16]

Dilin hatalı kullanıma dair yukarıda bahsedilen tüm bu düşüncelere ve konunun önemine istinaden kaleme alınan bu çalışmanın amacı yerkürede dilleri farklı yaklaşık iki milyar Müslüman'ın ibadet dili olan, İslâmî fetihlere kadar bozulmadan varlığını sürdüren, fetihlerle birlikte başta dinî, siyasî ve içtimaî birtakım sebeplerden dolayı bozulmaya başlayan ve günümüzde fasih Arapça yerine halk dilinin tercih edilmesi sebebiyle yanlış olmasına rağmen doğru kabul edilerek yaygın bir şekilde kullanılan bazı kelime, lafız ve terimlerin tespit edilerek doğru kullanımlarının ayet, hadis ve kadim Arap şiirinden örneklerle ispatını yapmak ve Arap dilinin aslının korunması adına birtakım öneriler sunmaktır.

Çalışma iki ana bölüm halinde ele alınmıştır. Bu bölümlerin ilkinde yaygın olarak gerçekleştirilen dil hatalarının siyasi/idâri uygulamalar, sosyal medya eğilimleri ve eğitimle ilgili kusurlardan kaynaklı nedenleri üzerinde durulmuş ve bu hataların hangi platformlarda yaygın olarak yapıldığına dair örneklere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise bu hataların hangi gramer kurallarını ihlal etmek suretiyle gerçekleştirildiği tespit edilerek örnekler üzerinden bu hataların yapılış şekillerine dikkat çekilmiştir.

1. DİLİN KULLANIMINDA YAPILAN YAYGIN HATALAR

Dil hatalarına genel anlamda "Dilin seslerini telaffuz etme, kelime dağarcığını oluşturma, cümlelerin ve söz dizelerinin veya kelimelerin anlam ve yapılarını oluşturma yollarından sapma"[17] şeklinde bir tarif getirmek mümkündür. Dilin kullanımında yapılan hatalar iki grupta incelenebilir:

a. ***Bireysel Hatalar:*** Bunlar bireyin dili doğru bir şekilde icra etme yeteneği ve sesleri, kelime dağarcığını ve cümleleri oluşturma yöntemleri, anlambilim yöntemleri ve kalıpları hakkındaki bilgi düzayinin farklı olması nedeniyle kişiden kişiye değişen hatalardır.

---

[16] Bkz. timeturk.com; https://www. akilane.com.tr

[17] Yusuf Muhammed Ali el-Batş, *el-Ahtâu'l-lügaviyye fi's-Sıhâfeti'l-Filistîniyye* (Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 14-15.

b. EĞitimciler, Gazeteciler, Yazarlar, Hatipler ve Entelektüel Kişiler Gibi Görevleri İcabı Dili Araç Olarak Kullanan Sosyal veya Profesyonel Gruplarla İlişkili Hatalar: Bunlar herhangi bir grubun dilin kökenini, yapısal, sentetik ve anlatım yöntemlerini bilmemesinden kaynaklanan ve zamanla diğer gruplar tarafından da yaygın olarak kullanılmaya başlanan ve doğru olduğu zannedilen hatalardır.[18]

1.1. Dil Kullanımında Hatalara Zemin Hazırlayan Faktörler

a. Siyasi Faktörler: İktidarın Emevîlere devredilmesi ve hilafetin ele geçirilmesinden sonra Emevî yönetimi, toplumu oluşturan gruplar arasında adalet ve eşitlik ilkelerine dayanan İslâmî bir yönetim tesis edememiş; bundan dolayı Arap fanatizmi olgusu belirmeye başlamıştır. Bir şeyin iyilik ve kötülük olarak tanımlanması işi yapan kişi ve kabileye göre farklılık göstermiş, bir iş Arap kabilelerinden herhangi birine mensup biri tarafından yapılmışsa doğru kabul edilirken başkaları tarafından yapılmışsa doğru kabul edilmemiştir. Bu durum Arap olmayanları Arapçayı ve Arapça olan her şeyi öğrenmeye sevk etmiştir.[19] Diğer taraftan Emevîler ve onu takip eden Abbâsîler döneminde Arap olmayan birçok kişi devlet kademesinde yönetici kadrolara atanmış, buna paralel olarak dil hatalarında artış ve yaygınlaşma görülmüştür. Öyle ki artan bu dil hataları aslen Arap olan idarecileri dahi etkilemiştir.

b. Sosyal Faktörler: Dilin hatalı kullanılma olgusu Câhiliye döneminde ve İslâmiyet'in ilk dönemlerinde nadiren görülmekle birlikte teknik anlamda lahn, Arapların fethedilen bölge ve şehirlerde yabancı unsurlarla bir arada yaşamaya başlamaları sürecinde ortaya çıkmıştır. İslâmiyet'in ilk dönemlerinde meydana gelen bu hatalar yukarıda belirtildiği gibi Hz. Peygamber'in (sav) uygulamasında görüldüğü üzere sözlü olarak düzeltilmiştir. Hicrî birinci asrın ilk yarısında Mısır, İran, Bizans İmparatorluğunun büyük bir kısmının İslâm topraklarına katılmasıyla yabancılarla Araplar bir arada yaşamaya başlamışlardır. Yabancı unsurlara mensup kişiler kendilerini yöneten Araplarla dinî münasebetlerin yanında sosyal ilişkilerini yürütebilmek için de Arapçayı öğrenmek zorunda kalmışlar, Arapça dilbilgisi kurallarını öğrenmeden Arapçayı kullandıkları için de birçok hata yapmışlardır. Dilbilimciler bu hataları önlemek için yabancılara Arapçayı daha kolay öğretebilmek adına ilk adım olarak Arap dilinin müfredatını bedevî Araplardan toplamak suretiyle lügat çalışmaları yapmış, ikinci adım olarak da Arap dilinin kaide ve kurallarını koymaya başlamışlardır. Halk dilinde hatalı kullanılan kelime, terim, terkip ve deyimlerin derlenip doğrularının verildiği önemli eserler yazmışlardır. Bu

[18] el-Batş, *el-Ahtâu'l-lügaviyye*, 14-15.

[19] Ahmet Cemil Şâmî, *en-Nahvu'l-arabî Gadâyâhu ve Merâhilü Tatavvurâtihî,* (Beyrut: Mektebetü'l-Hadâra, 1997), 33-34.

alanda yazılan kitapların asıl amacı Arap dilini hatalı kullanımlardan arındırmak ve fasih kullanımları yerleştirmek olmuştur.[20]

c. **Eğitimle İlgili Faktörler:** Dil, halkların geçmişine, kültürüne ve dinine bağlılığın görünen ve hissedilen bir yüzüdür. Halkları dillerinden koparmadan dinlerinden ve kültürlerinden koparmak kolay değildir. Batı'nın 18. yüzyılda hız kazanan sömürge politikalarından biri de Arap dili üzerine olmuştur. Araplardaki geri kalmışlığın ve cehaletin nedeninin dilleri olduğunu söyleyen Batı, kurtuluşun Arap dilinin değişmesiyle mümkün olacağını söylemiştir. Batı'nın istila ettiği yerlerde sürdürdüğü politikalar halkı yabancı dillere ve Ammiceye sevk etmiştir. Özellikle bu konunun oryantalistleri ilgilendirmesinin arkasındaki hedef Batı'nın siyasi emelleri olduğu malumdur.[21]

İngilizler Mısır'ı işgal ettiklerinde ilk, orta ve yükseköğretim kurumlarında İngilizcenin eğitim dili olmasını kararlaştırmışlardır. Buradaki ölmüş ve kaybolmuş lehçeleri ihya etmeye çalışmışlardır. Çünkü fasih Arapça, Arap ülkelerini ve diğer Müslümanları birleştiren ve kaynaştıran en önemli unsurdur. Batılıların sadece Mısır'da değil Irak, Suriye, Lübnan, Tunus ve Fas gibi bölgelerde de Ammiceyi yazı dili haline getirme çalışmaları siyasi emellerinin bir ürünüdür.[22]

Fasih Arapçanın daha geniş bir alana hitap edebilmesi için gerek tercümelerle gerekse medya aracılığıyla Arap diline girmiş olan yabancı kelime ve terimlerin etkinlik alanının kısıtlanması gerekmektedir. Bu da yapılan dil hatalarının önlenmesinde eğitimin önemini ön plana çıkarmaktadır. Fasih Arapçanın gündelik hayata hâkim olabilmesi için okul öncesi eğitimden başlayarak fasih Arapçanın önemi vurgulanmalıdır. Daha sonraki eğitim aşamalarında orta öğretim, lise ve üniversitelerde fasih Arapçanın meleke haline gelebilmesi için çaba harcanmalıdır.[23] Diğer taraftan fasih Arapçanın halk Arapçasına galip gelebilmesi için halk arasında unutulmuş ya da unutulmaya yüz tutmuş fasih Arapça kelimelerin gazete, dergi, kitap, radyo ve televizyonlarda kullanımına özen gösterilmelidir.[24]

d. **Dil Kullanımında Hatalara Zemin Hazırlayan Diğer Faktörler:** Halk arasında yapılan dil hatalarının birçok nedeni vardır, bunların başında medya faktörü gelmektedir. Mesela televizyon kanallarında yapılan yayınlardaki

[20] Şehabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'in Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/11 (2007/1), 156-157.*

[21] Ayrıca Batının Doğu hedefleri için bkz. Yücel Bulut, "Oryantalizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/428-437.

[22] Erol Ayyıldız, "Mısır'da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (1986),* 70-74. Mustafa İbiş, Arap Dilinde Âmmice ve Fushâ Tartışmaları, (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 121-122.

[23] Eyüp Sevinç, *Muhammed Kürd Ali ve Arap Diline Katkıları*, (Ankara: İksad Yayınevi, 2021), 131-132.

[24] Sevinç, *Muhammed Kürd Ali ve Arap Diline Katkıları,* 130.

eğitim ve kültür programlarının büyük çoğunluğunda, bazı haber bültenlerinde, dizi ve filmlerde halk dilinin egemen olduğu ve fasih Arapçanın kullanılmadığı görülmektedir.

Medya ve halk arasında dil hatalarının yayılmasının ve fasih Arapçanın medyadaki etkisinin azalmasının nedenlerinden bazıları şunlardır:

1. Fasih Arapça yerine halk dilinin kullanılması.

2. Yabancı sözcük, terim ve isimlerin tercümeleri yerine olduğu gibi kullanılması. Mesela medya, "kadro" anlamındaki مِلاَكْ kelimesi yerine Fransızca كَادِرْ / كَوَادِرُ kelimesini kullanmaktadır. Oysa yıllardır devlet kurum ve kuruluşlarında مِلاَكْ kelimesi "kadro" manasında kullanılmaktadır.[25]

Ayrıca sosyal medya kullanıcılarının da bu tür kullanımları yaygın olarak tercih ettiği görülmektedir. Şu kelimeler sosyal medyada sıkça karşılaşılan yabancı kelime ve ifade kullanımlarına örnek olarak gösterilebilir:

Protokol : تاَلتَّشْرِيفَاتُ yerine بُرُتُوقُولاَتْ

Radyo : ذاِذَاعَةٌ yerine رَادْيُو [26]

Social Medya : وَسَائِلُ التَّوَاصُلِ الإِجْتِمَاعِيّ yerine اَلسُّوشْيَالْ ميدْيَا

Post : اَلْمَادَّةُ الْمَنْشُورَةُ عَلَى الشَّبَكَةِ yerine بُوسْت, بُوسْتَاتْ

Share : مُشَارَكَةٌ yerine شَيْر

Like : اِعْجَابٌ yerine لايك, لايكات

Dot : نُقْطَةٌ yerine دُوتْ

Message : رِسَالَةٌ yerine ماسيج، ماسيجات

Password : كَلِمَةُ السِّرّ yerine الباسوورد

Link : رَابِطٌ yerine لينك ، لينكات[٢٧]

[25] Salâhuddîn Za'belâvî, *Mu'cemu ahtâi'l-küttâb* (Dimeşk: Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, 2006), 515; Muhammed Servet Abdussemi', *el-Lehecâtu'l-'Arabiyye el-fusha ve'l-ammiyye* (Kahire: y.y., 2006), 2/402.

[26] Abdussemi', *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye,* 2/ 403.

[27] Uzun, "Arap Medyasında Yaygın Dil Hataları", 365.

Bunlara نِفْطٌ yerine kullanılan بِتْرُول قَاعَةٌ, yerine kullanılan صَالَةٌ فُنْدُقٌ, yerine kullanılan أُوتَيْل kelimeleri de ilave edebilir.

3. Yazılı ve görsel basın, radyo ve televizyonlarda fasih Arapçayla birlikte halk dilinin de kullanılması. Bu uygulama ne Ammice ne de tam fasih olan üçüncü bir dilin ortaya çıkmasına ve fasih Arapçanın bozulmasına neden olmuştur.[28]

4. Sinema, tiyatro ve televizyonlarda mahallî lehçelerin kullanılması.

5. Arap uydu kanallarında argonun yayılması.

6. Medyada kullanılan lehçelerin genelleştirilmesi. Medya tarafından kullanılan lehçelerin genelleştirilmesinin tezahürlerini kültür ve diyalog programları, televizyon dizileri ve drama, çocuk programları ve animasyonlar ve ticari reklamlar şeklinde sıralamak mümkündür.[29]

7. Yabancı dillerden Arapçaya yapılan tercüme ve nakillerde dil kurallarına özen gösterilmemesi. Bu durum hem okuyucuları hem de konuşmacıları etkilemiştir.[30]

8. Temel eğitim aşamasında okullarda öğrencilerin temel kaideler yerine şaz kaideler öğrenmesi ve bu kaidelerin temel kaidelerin yerini alması.

9. Eğitim süreçlerinde Arap dilinin geri planda bırakılıp yabancı dile öncelik verilmesi. Zira eğitim süreçlerinde fasih Arapçanın geri planda bırakılıp yabancı dillere ağırlık verilmesi Arap dili bakımından birtakım hataların kolayca yapılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim bu konuda Suriye Arap Dil Konseyi Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Mahmûd Ahmed es-Seyyid bir makalesinde, eğitim sürecinde fasih Arapçanın arka planda kaldığını tespit ederek bunun nedenlerini şöylece sıralamıştır:

   - İngilizce ve Fransızca gibi Batı dillerinin Arapçaya üstünlük sağlaması. Mesela Arap Mağrib üniversiteleri ve enstitülerinde Fransızca, Arap Körfez ülkelerindeki üniversite ve enstitülerde de İngilizce Arapçanın üstündedir. Buralarda sadece özel üniversitelerde değil özel okullarda da insan ilimleri de dâhil derslerin çoğunluğu İngilizce okutulmaktadır.

   - Arap Mağrib ülkesi ile Körfez ülkelerindeki yükseköğretim kurumlarının başında yabancıların ve yabancı dilin etkisinden kurtulamayan idareci ve yöneticilerin görev yapması.

---

[28] el-Batş, *el-Ahtâu'l-lügaviyye fi's-sahâfeti'l-Filistîniyye,* 12-13.

[29] Kerîme Gadîrî, "Heymenetü'l-âmmiyye alâ vesâili'l-i'lâm ve inikâsâtihâ ale'l-lügati'l-'Arabiyye", *Mecelletü'l-Lügati'l-'Arabiyye* 21/45 (2019), 325-336.

[30] el-Batş, *el-Ahtâu'l-lügaviyye fi's-sıhafeti'l-Filistîniyye*, 14.

- Katar'da genel eğitimin tüm aşamalarında derslerin İngilizce okutulması. Bunun için de İngiltere ve Amerika'dan özel eğitimciler getirilmekte, şeriat fakültelerinde bile dersler İngilizce verilmektedir.

- Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki okullarda 1. sınıftan 12. sınıfa kadar derslerin İngilizce okutulması.

- Suudî Arabistan'da Eğitim Bakanlığı tarafından özel okullarda eğitimin İngilizce yapılmasına izin verilmesi.

- Eğitimde yerel dillere de ağırlık verilmesi.[31]

10. Yabancı dillerin ve yabancı okulların yaygınlaşması: Bu durum yabancı kelimelerin sadece cadde ve sokaklarda kullanılmasına değil evlerin içine kadar girmesine sebep olmuştur. Örneğin antre (الأنترية), salon (الصالون), banyo-küvet (البانيو), şifonyer (الشفونير), abajur (الأباجور), konsol (الكونسول), komidin (كومودينو), dolap (الدولاب), büfe (بوفية) gibi kelimeler yabancı kelime istilasını göstermektedir.[32]

11. Kültür sömürüsü: Günümüzde toplumlara egemen olmak, silah ve güç kullanarak değil daha etkili bir araç olan akıllara hükmetmek ve ana dili istila etmekle gerçekleşmektedir. Örneğin Fas, askeri yönden Fransız sömürgeciliğinden kurtulmuş olmasına rağmen dilsel ve kültürel açıdan Frankofon[33] saldırısıyla karşı karşıyadır.[34]

1.2. Dil Hatası Yapılan Ortamlar

Hiçbir insan dil hatası yapmadığını iddia edemez. Çünkü insanoğlu hata yapmaya elverişlidir ve dilde de hata yapması mümkündür. Bu bağlamda gerek siyasilerden gerek din adamları ve gazetecilerden şöhret sahibi birçok şahsiyetin bu tür hataları yaptığı görülmektedir. Bu anlamda dil kullanımına dair hatalar hemen her platformda karşımıza çıkmaktadır. Şimdi bunlara dair örneklere yer verilecektir.

---

[31] Mahmud Ahmed es-Seyyid,"el-Lügatü'l-'Arabiyye fi's-SeKafeti ve'l-İ'lâm", *Mecmau'l-Lügati'l-'Arabiyye*, 42 (Suriye: y.y., Haziran 2012), 14.

[32] Geniş bilgi için bkz. Fatih Çakır,*el-Cezire Televizyonu Programları Kapsamında Arap Medyasında Arap Dili Üzerine Yapılan Tartışmalar (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2019),* 167-169.

[33] Fransızca konuşan, Fransız diline ve kültürüne sempati duyan kişi.

[34] Çakır, *Arap Medyasında Arap Dili Üzerine Yapılan Tartışmalar,* 177.

1.2.1. Din Adamları, Devlet Adamları ve Siyasetçilerin Dil Hataları

Bu alanda zaman zaman konuşmalarda hatalar yapanlarla karşılaşmak mümkündür. Me-selâ Mısır müftüsü ve Ezher şeyhi Câdelhak Ali Câdelhak[35] (ö. 1996) 25/11/1990 tarihinde pazar sabahı yapmış olduğu bir dini sohbette مَجَالِسُ الْغَيْبَةِ وَالنَّمِيمَةِ demesi gerekirken مَجَالِسُ الْغَيْبَةِ وَالنَّمِيمَةِ demiş ve hata yapmıştır. Yine 9/12/1990 tarihinde yapmış olduğu bir başka konuşmada da مِنْ صِفاتٍ وَمَهامٍّ ibaresinde görüldüğü gibi مَهَام kelimesini tenvinli okuyarak hata yapmıştır. Oysa مَهام kelimesi gayri munsarif bir kelimedir, dolayısıyla kesre ve tenvin almaz.[36]

Bir siyasetçi olan Mısır Halk Meclisi Başkanı Ahmet Fethi Sürur'un[37] 13/12/1990 tarihinde başkan seçildikten sonra meclisteki açılış konuşmasında yaptığı bazı hatalar da örnek olarak gösterilebilir. Şöyle ki Ahmet Fethi mansub bir kelimeyi merfu bir kelimeye atfetmesine rağmen faili mansub yapmış, ayrıca تَجْرِبَةٌ kelimesinin kesra olan ر harfini damme ve vasıl hemzesini kat'ı hemzesi okuyarak hata yapmıştır.

Yine Fethi Sürur 24/1/1991 tarihinde Halk Meclisi ve Şura Konseyi önünde Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek'i selamlama konuşmasında da atıf, nida, muzafun ileyh, hemzetü'l-vasl, sülasi fiilin aynu'l-fiilini ve bazı kelimeleri yanlış harekeleyerek birçok hata yapmıştır.[38]

1.2.2. Gazeteciler, Yazarlar ve Spikerlerin Dil Hataları

Mısırlı bir gazeteci, şair ve edebiyat eleştirmeni Abbas Mahmûd el-Akkâd (ö. 1964)[39] yapmış olduğu bir radyo konuşmasında وَجاءَ الْقَرْنُ التّاسِعُ عَشَرَ diyerek hata yapmıştır.[40] Oysa mürekkep sayılardan on ikinin ikisi hariç 11 ile 19 arasındaki sayıların her iki kısmı da fetha üzere mebnidir.[41]

---

[35] 5 Nisan 1917'de Dekahliye vilâyetine bağlı Talhâ şehrinin Batra köyünde doğmuş ve 15 Mart 1996 tarihinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz., Mehmet Boynukalın, "Câdelhak Ali Câdelhak", DİA, EK-1. Cild, 238-240.

[36] Ömer, Ahtâu'l-Lügati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra, 20.

[37] Tam adı Ahmet Fethi Kâmil Sürur'dur. Mısırlı bir diplomat ve siyaset adamıdır. 1930 yılında Mısır'ın Gına bölgesinde doğmuştur. 1953 yılında Kahire Üniversitesinden mezun olduktan sonra Birleşik Devletlerde yüksek lisansını, 1959 yılında da Kahire Üniversitesinde doktorasını tamamlamıştır; Eğitim Bakanlığı ve birçok görev yapmıştır. https://ar.wikipedia.org

[38] Ahmet Muhtar Ömer, *Ahtâu'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra inde'l-küttâbi ve'l-izâiyyîn* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1991), 21.

[39] Halit Zavalsız, "Akkâd, Abbas Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/267-269.

[40] Ömer, *Ahtâu'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra inde'l-küttab ve'l-izâiyyîn,* 20.

[41] Ahmed el-Haşimî, *el-Kavâidu'l-esâsiyye li'l-lügati'l-'Arabiyye* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 244-245.

Sâmiye Sâdık[42] إِنَّهُ لَناَ نِعْمَ الْأَبُ وَالْجَدُّ yerine أَلْجَدُّ kelimesini kesre okuyarak إِنَّهُ لَناَ نِعْمَ الأَبُ وَالْجِدُّ şeklinde yanlış telaffuz etmiş[43], Mahmut Sultan[44] مَلاَيِينُ مِنَ النَّاخِبِين yerine gayri munsarif olan مَلاَيِينٌ kelimesini مَلاَيِينٌ şeklinde tenvinli okuyarak[45], Dürriyye Şerefüddîn[46] de مَضَى عَلَى إِقْرَارِهِ أَكْثَرُ مِنْ قَرْنٍ ibaresinde fail olan أَكْثَرُ kelimesini أَكْثَرَ şeklinde mansup okuyarak hata yapmıştır.[47] Zeynep Süveydan[48] ise بِتَحْدِيدِ يَوْمِ الثَّالِثَ yerine بِتَحْدِيدِ يَوْمَ الثَّالِثِ عَشَرَ مِنْ يَناَيِرْ diyerek hata yapmıştır. Zira muzafun ileyh olan يَوْمِ kelimesini يَوْمَ şeklinde, fetha üzere mebni olan اَلثَّالِثَ kelimesini de mecrur okumuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi mürekkep sayıların her iki kısmı da fetha üzere mebnidir.[49]

1.2.3. Arap Gazetelerinde Yapılan Dil Hataları

Genel olarak Arap gazetelerinde birçok dil hatası yapıldığı görülmektedir. Bu konuda bazı çalışmalar da yapılmıştır. Meselâ Mustafa Adnan el-Aysâvî Umman Sultan Kâbus Üniversitesi Edebiyat ve Sosyal Bilimler Fakültesinde "el-Ahtâu'l-Lüğaviyyetü'ş-Şâia fi's-Sıhâfei'l-Arabiyye" konulu bir makale yazmış; Umman, Irak, Ürdün ve Cezair başta olmak üzere Arap ülkelerinde yayımlanan gazetelerde yapılan dil hatalarını incelemiştir. Onun tespit ettiği bazı hatalar şunlardır: Cezair'de yayımlanan "eş-Şurûk" gazetesinin 3. sayısında şöyle denmiştir:

"Dünya Bankası Cezair'in geleneksel olmayan finansmana başvurmasını kaçırmadı". Burada لَمْ edatından sonra ...لَمْ يَفُوتْ اَلْبَنْكَ الْعَالَمِيَّ لُجُوءُ الْجَزَائِرِ إِلَى التَّمْوِيلِ غَيْرِ التَّقْلِيدِيّ

[42] Mısırlı bir spiker olan Samiye Sâdık 1929 tarihinde Kahire'de doğmuş, 1950 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngilizce bölümünden mezun olduktan sonra1952 yılında Radyo Enstitüsünü bitirmiştir; 1980 yılında Şikago'daki Sosyal Araştırmalar Merkezinden yüksek diploma almış ve 2017 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. https://ar.wikipedia.org

[43] Ömer, Ahtâu'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra, 21.

[44] Mısırlı bir gazetecidir. 1914 yılında Mısır'da doğan Mahmut Sultan Mısır televizyon neslinin ortakuşak temsilcilerinden biridir. Güzel bir ses tonuna sahiptir. "Sabâhu'l-Hayr ya Mısr" adlı programının ilk sunucularındandır. 2014 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. https://ar.wikipedia.org

[45] Ömer, Ahtâu'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra, 22.

[46] Mısırlı bir gazeteci, film eleştirmeni ve yazardır. 1948 yılında Mısır'ın kuzeyinde yer alan Midyat şehrinde doğmuştur. Sanat Akademisini bitirdikten sonra sırasıyla: Sanat eserleri sansür başkanlığı, Enformasyon Bakanlığı birinci müsteşarlığı, Mısır televizyonunda uydu kanalı sektör başkanlığı, Mısır Yüksek İdare Mahkemesi birinci bölüm başkanlığı görevlerinde bulunmuştur. Bkz.https://ar.wikipedia.org

[47] Ömer, Ahtâu'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra, 22.

[48] Mısırlı bir gazeteci ve haber spikeridir. Bir televizyon kanalının yöneticiliğini yapan Zeynep Süveydân 2003 yılında Mısır devlet televizyonunda başkanlık görevine getirilmiştir. Ciddi bir spiker olduğu için haber sunarken televizyon ekranlarında hiç tebessüm etmediği söylenmiştir. Bkz. https://marefa.org

[49] Ömer, Ahtâu'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-Muâsıra, 21-22. Ayrıca gazeteciler ve makale yazarlarının yapmış oldukları dil hataları hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer, Ahtâu'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra, 26-27.

gelen يَفُوتُ fiili yanlış kullanılmıştır. Doğrusu لَمْ يَفُتْ şeklindedir.[50] Çünkü لَمْ muzari fiil cezm eder ve manasını mazi fiilin olumsuz haline dönüştürür.

Yine aynı ülkede yayımlanan "eş-Şa'b" gazetesinin 14/10/2017 tarihli 3. sayısında da şöyle denmiştir: [51]

تَعَهَّدَ الرَّئِيسُ دُونَلْد تِرَامْب بِإِنْعَاشِ كِلْتَيْ الصِّنَاعَتَيْنِ. "Başkan Donald Tramp her iki sektörü de canlandırma sözü verdi." Burada كِلْتَيْ yanlış kullanılmıştır. Doğrusu كِلْتَا الصِّنَاعَتَيْنِ şeklindedir. Çünkü كِلاَ ve كِلْتَا ancak zamire muzâf oldukları zaman tesniye isimler gibi i'râb edilirler.

Arap gazetelerinde yapılan dil hatalarının bir diğer örneği de şudur:

اَلْقِمَّةُ الْعَرَبِيَّةُ تُؤَكِّدُ عَلَى حَقّ السُّعُودِيَّةِ فِي الدِّفَاعِ عَنْ أَرَاضِيهَا. "Arap zirvesi, Suudî Arabistan'ın topraklarını savunma hakkı olduğunu vurguladı."[52] Bu kullanım yanlıştır. Doğrusu اَلْقِمَّةُ الْعَرَبِيَّةُ تُؤَكِّدُ حَقَّ السُّعُودِيَّةِ فِي الدِّفَاعِ عَنْ أَرَاضِيهَا şeklindedir.[53]

Diğer Arap gazetelerinde yapılan dil hatalarıyla ilgili örnekler makalenin amacını aşacağı için burada özellikle Filistin gazetelerinde yapılan dil hatalarına yer verilmiştir. Bu konuda Yusuf Muhammed Ali el-Batş'ın, 2008 yılında yapmış olduğu ve Filistin gazetelerinde yapılan dil hatalarına yer verdiği ve bunların daha çok fiillerin harfi cerlerle kullanımında yapıldığına dikkat çektiği "el-Ahtâu'l-Lügaviyyetü fi's-Sıhâfeti'l-Filistîniyyeti fî İnfidâdati'l-Aksâ" adlı yüksek lisans tezinden istifade edilmiştir. Onun tespit ettiği hatalardan bazıları şunlardır:

"Gönderdi" anlamındaki بَعَثَ fiili mefulünü ya doğrudan harfi cersiz ya da بِ ve إِلَى harf-i cerleriyle alır. Ancak birçok insan ve gazeteci tarafından bu fiil لِ harf-i cerri ile yanlış kullanılmaktadır. Filistin'de yayımlanan "el-Eyyâm"[54] gazetesinin 18/5/2001 Cuma günkü 1943. sayısında şöyle denmiştir:

بَعَثَ رَئِيسُ مَجْلِسِ النُّوَّابِ اللُّبْنَانِيّ نَبِيهْ بَرّي رِسَالَةً شَكَرَ تَهَكُمِيَّةً لِمَجْلِسِ النُّوَّابِ الأَمْرِيكِيّ.

Yine "el-Hayâtu'l-Cedîdetü"[55] adlı gazetenin 12/5/2004 Çarşamba günkü 3074. sayısında da şöyle denmiştir:

بَعَثَتْ رِسَالَةً إِلَى الرَّئِيسِ الأَمْرِيكِيّ تَطْلُبُ مِنْهُ التَّوَسُّطَ فِي حَلّ الأَزْمَةِ.

---

[50] Mustafa Adnân el-Asâvî, "el-Ahtâu'l-lüğaviyyetü'ş-şâia fi's-sahâfeti'l-Arabiyye", *Mecelletü Midâdi'l-Âdâb,* (Umman: y.y., 2018-2019), 117.

[51] el-Asâvî, "el-Ahtâu'l-lüğaviyyetü'ş-şâia fi's-sıhafeti'l-Arabiyye, 37.

[52] http://www.skynewsarabia.com/middle-east/1256042. (Erişim 2 Mayıs 2024).

[53] Uzun, "Arap Medyasında Yaygın Dil Hataları", 368.

[54] el-Batş, *el-Ahtâu'l-lügaviyyetü fi's-sıhâfeti'l-Filistîniyye*, 35.

[55] el-Batş, *el-Ahtâu'l-lügaviyyetü fi's-sıhâfeti'l-Filistîniyye,* 35-36.

Bu yanlış kullanımların doğrusu şu şekildedir:

بَعَثَ رَئِيسُ مَجْلِسِ نُوَّابِ اللُّبْنَانِيُّ نَبِيهْ بَرّي رِسَالَةً شَكَرَ تَهَكُّمِيَّةً إِلَى مَجْلِسِ النُّوَّابِ الأَمْرِيكِيّ. "Lübnan Meclis Başkanı Nebih Berri, ABD Temsilciler Meclisine alaycı bir teşekkür mektubu gönderdi." بَعَثَتْ رِسَالَةً إِلَى الرَّئِيسِ الأَمْرِيكِيّ تَطْلُبُ مِنْهُ التَّوَسُّطَ فِي حَلِّ الأَزْمَةِ "Amerikan başkanına krizin çözümünde arabuluculuk yapmasını isteyen bir mesaj gönderdi."[56]

Filistin gazetelerinde yanlış kullanılan fiillerden biri de "acele etmek, koşmak, hızlı davranmak, birbiriyle yarışmak, düşünmeden hareket etmek" anlamlarına gelen سَارَعَ fiilinin لِ harf-i ceri ile geçişli yapılarak kullanılmasıdır. Örneğin Filistin'de yayımlanan "el-Hayâtu'l-Cedîdetü" gazetesinin 9/5/2001 Çarşamba günkü 2054. sayısında şöyle denmiştir:

اِنَّ عَدَدًا مِنَ الْمُوَاطِنِينَ سَارِعُوا لِمُسَاعَدَتِهِ فِي نَقْلِ الْمُصَابِينَ.

Yine aynı gazetenin 11/8/2003 Pazartesi günkü 2806. sayısında da şöyle denmiştir:

اَلْحُكُومَةُ سَارَعَتْ لِتَحْدِيدِ عَدَدٍ مُتَدَنٍّ مِنَ الْمُرَشَّحِينَ لِاِخْلاَءِ سَبِيلِهِمْ.

Bu kullanımlar yanlıştır. Doğrusu اِنَّ عَدَدًا مِنَ الْمُوَاطِنِينَ سَارِعُوا اِلَى مُسَاعَدَتِهِ فِي نَقْلِ الْمُصَابِّينَ "Ya-ralıları nakletmek için çok sayıda vatandaş yardıma koştu." سَارَعَتْ اَلْحُكُومَةُ اِلَى تَحْدِيدِ عَدَدٍ مُتَدَنٍّ مِنَ الْمُرَشَّحِينَ لِاِخْلاَءِ سَبِيلِهِمْ. "Hükümet düşük sayıda aday belirlemek için acele etti." şeklindedir. Çünkü سَارَعَ fiili إِلَى ve فِي harf-i cerleri ile geçişli yapılırlar.[57] Bu kullanım Kur'ân'da şöyle geçmektedir:

وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ...

"Rabbinizin bağışına ve genişliği göklerle yer arası kadar olan cennete koşun..."[58]

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لاَيَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...

"Ey Peygamber! Küfürde yarışanlar seni üzmesin..."[59]

Filistinli gazeteciler tarafından yanlış kullanılan fiillerden bir diğeri de "yolculuğa çıkmak, seyahat etmek, bir yere gitmek" anlamlarına gelen سَافَرَ fiilidir. Bu fiil lazım bir fiildir ve إِلَى harf-i cerri ile kullanılır. Ancak Filistinli gazetecilerin bu fiili لِ harf-i ceri ile yanlış kullandıkları görülmektedir. Örneğin "el-Kudüs" gazetesinin 3/4/2003 Perşembe günkü sayısının 6. sayfasında şöyle denmiştir:

---

[56] el-Batş, *el-Ahtâu'l-lügaviyyetü fi's-sıhâfeti'l-Filistîniyye,* 36.

[57] el-Mâide 5/41.

[58] Âl-i İmrân 3/133.

[59] el-Mâide 5/41.

مَنَعَتْ السُّلُطَاتُ الْأُرْدُنِيَّةُ اَمْسِ الْمُوَاطِنَةَ (طفاحة طوالبة) وَالِدَةُ الشَّهِيدِ (محمود طوالبة) مِنَ السَّفَرِ لِلْأُرْدُنِ Bu hatalı kullanımın doğrusu şu şekildedir: مَنَعَتْ السُّلُطَاتُ الأُرْدُنِيَّةُ اَمْسِ الْمُوَاطِنَةَ (طفاحة طوالبة) وَالِدَةُ الشَّهِيدِ (محمود طوالبة) مِنَ السَّفَرِ إِلَى الأُرْدُنِ. "Dün Ürdün makamları, Ürdün vatandaşı olan şehid Mahmud Tavâlibe'nin annesi Taffâha Tavâlibe'nin Ürdün'e seyahat etmesini yasakladı."[60]

"Dün Ürdün makamları, Ürdün vatandaşı olan şehid Mahmud Tavâlibe'nin annesi Taffâha Tavâlibe'nin Ürdün'e seyahat etmesini yasakladı."

Ahmet Muhtar Ömer medya, radyo-televizyon, yazılı ve görsel basın tarafından yapılan dil hatalarının önlenebilmesi için alınması gereken tedbirler bağlamında şu tavsiyelerde bulunmuştur:

1. Haber metinleri spikerlere haber saatinden belirli bir süre önce verilmeli, haber metinleri spikerler tarafından iyice okunmalı, harekelenmeli ve cümlelerin anlamlarının anlaşılmasına imkân sağlanmalı.
2. Haber metinlerinde geçen sayılar rakamlarla değil harflerle yazılmalı ve okunmalı.
3. Haber programlarına, konusunda uzman ve Arap diline hâkim olanların dışında hiç kimse karıştırılmamalı.[61]

1.2.4. Medyada Dil Hataları Yapılmasının Nedenleri

Medyanın dilin fasih kullanılmasında ne derece önem arz ettiğine ancak buna mukabil medya dilinde birtakım bozulmaların da olduğuna yukarıda değinilmiştir. Bu bozulmanın nedenleri özetle şöyledir:

- Dil kurallarına önem vermemek,
- Dil kurallarına uymamak,
- Arapçayla İngilizceyi birbirine karıştırmak,
- Yerel dil kullanmak,
- Çok sık kısaltma yapmak,
- Yazma yerine etkileyici görseller kullanmak.[62]

---

[60] el-Batş, el-Ahtâu'l-lügaviyyetü fi's-sıhâfeti'l-Filistîniyye, 48-49.

[61] Ömer, *Ahtâu'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra,* 27-29.

[62] Komisyon, "Mu'temeru'l-İ'lâmi'l-Cedîd ve'l-Lügati'l-'Arabiyye", 1/24-25.

2. DİLDE YAYGIN OLARAK YAPILAN KURAL İHLALLERİ

Bir önceki bölümde dil kullanımında yapılan hataların teorik nedenleri ve bu hataların hangi ortamlarda yapıldığına dair tespit ve örneklere yer verilmiştir. Bu başlık altında ise yapılan hataların hangi cihetten gerçekleştiği ve ihlal edilen kuralların neler olduğuna dikkat çekilerek bunlarla ilgili örneklere yer verilecektir.

2.1. İ'râb Kurallarında Yapılan Hatalar

Mısır halk dilinde fasih Arapçanın özelliklerinden olan mureb isim ve fiillerin son harflerinin harekesinin ihmal edildiği görülmektedir. Zira konuşmacılar Ammicede kelimelerin sonlarını sakin okumaktadır. Bu durum kadim dönemde hiçbir kabilede görülmemiştir. Sadece şiirdeki zaruretten dolayı bazı şairler tarafından nadiren uygulanmıştır. Sîbeveyhi (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinde İmruülkays'ın (ö. 540) şu beyitini buna örnek olarak göstermiştir:

فَالْيَوْمَ أَشْرَبْ غَيْرَ مُسْتَحْقِبٍ إِثْماً مِنَ اللَّهِ وَلاَ وَاغِلِ

"Bugün içmekteyim Allah'ın haram kıldığı bir günaha bulaşmadan. Ayyaşların meclisine de girmeden."[63]

İmruülkays أَشْرَبُ "içiyorum, içerim, içeceğim" gibi anlamlara gelen muzari fiili أَشْرَبْ şeklinde meczum okumuştur. Bu onun şiirlerinde görülen ilk ve tek örnektir.[64] İ'rab'ı ihmal etmek sadece Mısır Ammicesine mahsus değil Arap ülkelerinde kullanılan tüm yerel lehçeler (Ammiceler) için geçerlidir. Dayf'ın tespitine göre i'rab harekelerine uymamak şeklinde ihlaller Eyyûbîler döneminde hicrî 6./milâdî 12. asırdan itibaren Mısırlılarca yaygın olarak kullanılmaktadır.[65]

Kelimelerin sonlarının sakin okunması günümüz medyasında da görülmektedir. Bunun örneklerinden bazıları şunlardır:

Mısırlı bir gazeteci ve film eleştirmeni Dürriye Şerefüddîn هَدَفُهَا بِإِسْقَاطِ نِظَامِ سَدَّامْ حُسَيْنِ وَإِنْشَاءِ عَلاَقَةٍ جَدِيدَةٍ "Amacı Saddam Hüseyin rejimini devirmek ve yeni bir ilişki kurmaktır" cümlesini kelimelerin tamamının sonlarını sakin yaparak هَدَفُهَا بِإِسْقَاطْ نِظَامْ سَدَّامْ حُسَيْنْ وَإِنْشَاءْ عَلاَقَهْ جَدِيدَهْ şeklinde okumuştur.[66]

---

[63] İmruülkays, *Dîvânu İmruülkays,* tsh. Mustafa Abdü'ş-Şâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 134.

[64] Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb,* thk. Abdulselâm Muhammed Har'un (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1982), 4/ 204; Dayf, *Tahrîfâtu'l-âmmiiye li'l-fusha,* 11.

[65] Dayf, *Tahrîfâtu'l- âmmiyye li'l-fusha,*13-14.

[66] Ömer, *Ahtâu'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra,* 50.

Yine Mısırlı bir medya mensubu olan Mustafa Muhammed Taîme de مَعَ خُبَرَاءِ مِنْ وِزَارَةِ الْبِتْرُولِ وَالثَّرْوَةِ الْمَعْدَنِيَّةِ "Petrol ve Maden Kaynakları Bakanlığı uzmanlarıyla..." cümlesini مَعَ خُبَرَاءْ مِنْ وِزَارَةْ الْبِتْرُولْ وَالثَّرْوَةْ وَالْمَعْدَنِيَّةْ şeklinde sakin okumuştur.[67]

2.2. Fiillerin Kullanımında Yapılan Hatalar

Medya tarafından "cevap vermek, karşılık vermek" anlamlarına gelen أَجَابَ fiili عَنْ harf-i ceri yerine عَلَى harf-i ceri ile yanlış kullanılmaktadır. Buna örnek olarak şu gösterilebilir:

رَدَّ رَئِيسُ الْوُزَرَاءِ الإِسْرَائِيلِيِّ بُنْيَامِينْ نَتَانْيَاهُو مَسَاءَالأَرْبِعَاءِ عَلَى سُؤَالٍ لِلصَّحَفِيِينَ بِشَأْنِ إِغْتِيَالِ الصَّحَفِيِّ السُّعُودِيِّ جَمَالْ خَاشِقْجِي. "İsrail Başbakanı Binyamin Netanyahu çarşamba akşamı gazetecilerin Suudlu gazeteci Cemal Kaşıkçı suikastıyla ilgili tutumu hakkında sordukları soruya cevap verdi." [68] Bu kullanım yanlıştır. Doğru kullanım عَلَى سُؤَالٍ değil عَنْ سُؤَالِ şeklindedir. Çünkü bu fiil عَنْ harf-i ceri ile kullanılmaktadır.[69]

Medyada yapılan dil hatalarından bir diğeri de "hücum etmek, saldırmak" anlamlarına gelen شَنَّ fiilinin عَلَى harfi cerri yerine ضِدَّ ile kullanılmasıdır. Buna örnek olarak şu verilebilir:

فِي أَعْقَابِ هُجُومٍ شَنَّتْهُ الْجَيْشُ النِّيجِيرِيُّ الْأَحَدَ ضِدَّ مُتَظَاهِرِينَ مُحْتَجِّينَ عَلَى الْغَلَاءِ فِي مَالِي. "Mali hükümeti dün pazartesi günü yaptığı açıklamada, ordunun şu anda ülkenin merkezinde aşırılık yanlılarına (eylemcilere) karşı geniş çaplı bir saldırı başlattığını ve bunun birçok eylemcinin öldürülmesine yol açtığını duyurdu".[70] Bu kullanım yanlıştır. Doğru kullanım شَنَّ الْجَيْشُ النِّيجِيرِيُّ هُجُومًا أَعْقَابِ فِي مَالِي عَلَى الْمُتَظَاهِرِينَ şeklindedir. Çünkü شَنَّ fiili ضِدَّ ile değil عَلَى harf-i ceri ile kullanılmaktadır.

Günümüzde medya ve halk tarafından "bir şeyde/bir şey hakkında ihtilafa düştü, anla-şamadı" anlamlarına gelen اِخْتَلَفَ fiiliفِي harf-i ceri yerineعَلَى harf-i ceri ile yanlış kullanılmaktadır. Örneğin اِخْتَلَفُوا فِي الشَّيْءِ yerine اِخْتَلَفُوا عَلَى الشَّيْئِ "Bir şeyde/bir şey hakkında ihtilafa düştü-ler/anlaşamadılar" cümlelerinde olduğu gibi. Yine, اِخْتَلَفُوا عَلَى تَقْسِيمِ الرِّبْحِ "Fiyatta anlaşamadılar" ve اِخْتَلَفَا عَلَى الثَّمَنِ "Kârın taksiminde uzlaşamadılar" kullanımları da yanlıştır. Buradaki hata عَلَى harf-i cerinin her iki ibarede de istenilen manayı karşılamamasıdır. Çünkü onların fiyatta veya elde edilen kârın taksiminde anlaşamadıkları belirtilmek istenmektedir. Buna göre doğru olan

[67] Ömer, *Ahtâu'l-lügati'l-Arabiyyeti'-muâsıra,* 51.

[68] http://arabi21.com/story/1144428. (Erişim 2Mayıs 2024); Uzun, "Arap Medyasında Yaygın Dil Hataları",367.

[69] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 1/91.

[70] http://www.skywsarabica.com/world/1297264. (Erişim 2 Mayıs 2024); Uzun, "Arap Medyasında Yaygın Dil Hataları", 366.

اِخْتَلَفُوا فِي تَقْسِيمِ الرِّبْحِ ve اِخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ kullanımlarıdır. Zira فِي harf-i ceri talil manası içerir, عَلَى harf-i ceri ise talil manası içermez.[71]

Bu kullanım belki dilde görülen bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Ancak fasih Arapçanın bozulmasına neden olduğu için dilde görülen her gelişme doğru kabul edilemez. Bu kullanım Kur'ân'da şöyle geçer:

فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ.

"Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim."[72]

وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ.

Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler."[73]

Halk arasında yapılan dil hatalarından biri de "tavsiye etti, öğüt verdi, nasihat etti, emretti" gibi birçok anlam taşıyan وَصَّى fiilinin بِ harf-i ceri yerine عَلَى harf-i ceri ile kullanılması-dır. Örneğin halk arasında لَقَدْ وَصَّيْنَا الْوَزِيرَ عَلَى فُلَانٍ hatalı kullanımı yaygındır. Doğru kullanım لَقَدْ وَصَّيْنَا الْوَزِيرَ بِفُلَانٍ şeklindedir. Çünkü bu fiil bütün türevlerinde بِ harfi ceri ile kullanılır[74] ve Kur'ân'da şöyle geçmektedir:

وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا.

"Biz insana, ana-babasına iyilik etmesini emrettik."[75]

وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَادُمْتُ حَيًّا.

"Bana yaşadığım sürece namazı ve zekâtı emretti."[76]

Halk arasında yapılan yaygın hatalardan bir diğeri de birisinden "ateş istemek, ...den almak, istifade etmek, ...den iktibas etmek, alıntı yapmak" anlamlarına gelen اِقْتَبَسَ fiilinin عَنْ harf-i ceri ile اِقْتَبَسَ الْكَاتِبُ عَنْ فُلَانٍ بَعْضَ آرَائِهِ şeklinde yanlış kullanılmasıdır. اِقْتَبَسَ fiili عَن harf-i ceri ile değil مِن harf-i ceri ile geçişli yapılır. Sebebi ise مِن in teb'îd ifade etmesi, عَن ın ise kesinlikle teb'îd ifade etmemesidir.[77] Dolayısıyla doğru kullanım اِقْتَبَسَ الْكَاتِبُ مِنْ فُلَانٍ بَعْضَ آرَائِهِ "Yazar, falancanın bazı

[71] Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-eârîb,* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (by. ts.), 1/168; el-Abrî, *Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün,* 18.

[72] Âl-i İmrân, 3/55.

[73] en-Nisâ 4/157.

[74] Abbas Ebu's-Suud, *Şümûsu'l-irfân bilügati'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 10.

[75] el-Ankebût 29/8; Ahkâf 46/15.|

[76] Meryem 19/31.

[77] عَنْ ve مِنْ harf-i cerlerinin anlamları için bkz. İbn Hişâm, Muğni'l-lebîb, 1/147-149, 318-322.

görüşlerinden alıntı yaptı" şeklindedir.[78] Bu kullanım Kur'ân ve hadiste şöyle geçmektedir:

يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ.

"*O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar müminlere şöyle seslenirler: Bizi de bekleyin de nurunuzdan istifade edelim.*"[79]

مَنْ اِقْتَبَسَ عِلْماً مِنَ النُّجُومِ شُعْبَةً مِنَ السِّحْرِ زَادَ مَا زَادَ. Hz. Peygamber (s) şöyle buyurmuştur: *"Kim bir sihir dalı olarak yıldızlardan bilgi aktarırsa, onun artırdığını artırmış olur."*[80]

Fiillerin kullanımında yapılan hatalardan biri de "gerekli olmak, uygun olmak, gerekmek " anlamındaki يَنْبَغِي fiilinin "يَنْبَغِي عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَتَّقِيَ اللَّهَ فِي كُلِّ عَمَلٍ يَعْمَلُه" "Her Müslüman'ın yaptığı bütün işlerde Allah'tan sakınması gerekir" ve لاَ يَنْبَغِي عَلَيْهِ أَنْ يَعْمَلَهُ "Onu yapması gerekmez" cümlelerindeki gibi عَلَى harf-i ceri ile geçişli yapılmasıdır. Bu kullanımlar yanlıştır. Çünkü يَنْبَغِي fiili عَلَى harf-i ceri ile değil لِ harf-i ceri ile geçişli yapılır[81] ve Kur'an'da şöyle geçmektedir:

وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمٰنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا.

"Halbuki Rahmân'a bir çocuk edinmesi yakışmaz."[82]

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ اِنْ هُوَ اِلاَّ ذِكْرٌ وَ قُرْاٰنٌ مُبِينٌ.

"Biz o Peygamber'e şiir öğretmedik. Bu ona yakışmaz da. O(na verdiğimiz) ancak bir öğüt ve apaçık bir Kur'ân'dır."[83]

Diğer taraftan " يَنْبَغِي أَنْ تُكْثِرَ مِنْ دُعَائِكَ مَوْلاَكَ" "Rabbine dualarını çoğaltmalısın" cümlesinde olduğu gibi eğer يَنْبَغِي fiilinden sonra bir müevvel mastar gelirse harf-i cersiz olarak doğrudan geçişli yapılması caizdir.[84]

---

[78] el-İbrî, *Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün,* 24-25.

[79] el-Hadîd 57/14.

[80] Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistani, *Sünenü Ebî Dâvûd,* thk. Şuayb Arnavût, (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1403/2009), "Tıb", 22 (No. 3905); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Gazvînî, *Sünenü İbn Mâce,* thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (b.y: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Edeb", (No.3726).

[81] el-Abrî, *Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün*, 42; Muhammed el-Adnânî, *Mu'cemu'l-ahtâi'ş-şâia* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, ts.), 40; Za'belâvî, *Mu'cemu ahtâi'l-küttâb,* 94; Abbas Ebu'-Suud, *Şumûsu'l-irfân bilügati'l-Kur'ân,* 63; Mustafa Cevad, *Gul ve la tegul* (Dimeşk: Dâru'l-Hüdâ li's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 2001), 102-103.

[82] Meryem 19/92.

[83] Yâsîn, 36/69:

[84] el-Abrî, Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün, 42.

Medya ve halk tarafından fiillerin kullanımında yapılan hatalardan biri de mebni li'l-meçhul olan ve "koştu, hızlı yürüdü, acele ve telaşla yürüdü, akın etti" anlamlarına gelen هُرِعَ fiilinin هَرَعَ şeklinde mebni li'l-malûm olarak kullanılmasıdır. Bu fiil modern dilcilerin özellikle televizyon, radyo, gazete ve dergilerde kullandıkları gibi malûm olarak kullanılmaz. Ancak modern dilcilerin bu hatayı sıkça yaptıkları görülmektedir.[85] . Örneğin: هَرَعَ الطُّلاَّبُ اِلَى الْفَصْلِ. kullanımı yanlıştır. Doğrusu ise هُرِعَ الطُّلاَّبُ اِلَى الْفَصْلِ. "Öğrenciler sınıfa koştu" şeklindedir. Yine هَرَعَتْ سَيّاَرَاتُ الشُّرْطَةِ اِلَى مَوْضِعِ الْحَادِثِ. kullanımı da yanlıştır. Doğrusu ise هُرِعَتْ سَيّاَرَاتُ الشُّرْطَةِ اِلَى مَوْضِعِ الْحَادِثِ. "Polis araçları olay yerine akın etti" şeklinde olmalıdır. Bu doğru kullanım Kur'ân ve şiirde şöyle geçmektedir:

فَهُمْ عَلَى اَثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ.

"Kendileri de onların izinden koşa koşa gitmektedirler."[86]

وَجَاءُوا يُهْرَعُونَ اِلَيْهِ حَتَّى يَكُونُوا حَوْلَ مِنْبَرِهِ عِزِيناَ

"Minberinin etrafında teselli bulsunlar diye ona koşarak geldiler."[87]

Fiillerin kullanımıyla ilgili olarak yapılan hatalardan bir diğeri ise حَرَمَ fiilinin مِنْ harf-i ceri ile geçişli yapılmasıdır. Örneğin bu fiil kullanılırken şöyle denilmektedir: حَرَمَهُ مِنَ الْإِرْثِ وَحَرَمَهُ مِنْ حَقِّهِ. "Onu mirastan ve hakkından mahrum etti." Bu kullanım yanlıştır. Çünkü حَرَمَ geçişli bir fiildir ve mefulünü harf-i cerle değil doğrudan alır.[88] Doğru kullanım: حَرَمَهُ الْإِرْثَ. "Onu mirastan mahrum etti" ve حَرَمَهُ حَقَّه "Onu hakkından mahrum etti" şeklindedir. Cerîr b. Atiyye (ö. 110/728)[89] bir beytinde şöyle demiştir:

اِنَّ الَّذِي حَرَمَ الْمَكَارِمَ تَغْلِبًا جَعَلَ النُّبُوَّةَ وَالْخِلاَفَةَ فِينَا

" Taglib[90] *kabilesine bazı güzellikleri haram kılan (Allah), bize nübüvvet ve hilafet bahşetti."*[91]

2.3. Zarfların Kullanımında Yapılan Hatalar

Medyada ve halk dilinde zarfların kullanımıyla ilgili yapılan en yaygın hatalardan biri أَبَدًا ve قَطّ zarflarının birbirlerinin yerine kullanılmasıdır.

---

[85] Emin Tâhâ Abdülgafûr, *el-Ahtâu'l-lügaviyyetü'ş-şâia* (Gazze: y.y., 2013), 20; Şâmil eş-Şahin, *Mu'cemu'l-müntegâ mine'l-hatai ve's-sevâb fi'l-lügati'l-'Arabiyye* (İstanbul: Dâru Ğâri Hira, 1418 h), 395.

[86] es-Sâffât 37/70.

[87] Abdülgafûr, *el-Ahtâu'l-lüğaviyyetü'ş-şâia,* 20.

[88] el-Abrî, Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün, 32; Za'belâvî, Mu'cmu ahtâi'l-küttâb, 523-524; Ayrıca bk. Es'ad Halil Dâğir, Tezkiratü'l-kâtib (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012), 40.

[89] Zülfikar Tüccar, "Cerîr b. Atıyye", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: 1993), 7/412-413.

[90] Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

[91] Cerîr b. Atıyye, *Dîvânu Cerîr* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1986), 476; el-İbrî, *Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün,* 32-33.

"Hiç, asla, kesinlikle" anlamlarına gelen أَبَدًا ve قَطُّ birer zaman zarfıdır. Halk tarafından bu zarfların hangi zaman dilimi için kullanıldıkları tam olarak bilinmediğinden yaygın olarak yanlış kullanılmaktadır. Bunlardan أَبَدًا gelecek zamanın hem olumlu hem de olumsuz hali için kullanılır, geçmiş zaman için kullanılmaz.لاَ أَفْعَلُهُ أَبَدًا "Onu asla yapmayacağım" ve أَعْبُدُ اللَّهَ أَبَدًا "Kesinlikle Allah'a ibadet edeceğim" örneklerinde olduğu gibi. قَطُّ ise mazi fiilden sonra gelir ve geçmiş zamanın olumsuz hali için kullanılır. لاَ أَفْعَلُهُ قَطُّ denilmez. مافَعَلْتُهُ قَطُّ veya لَمْ أَفْعَلْهُ قَطُّ "Onu kesinlikle yapmadım" denilir. Çünkü قَطُّ mazinin olumsuz hali için kullanılır.[92]

Halk arasında مَا زُرْتُهُ أَبَدًا ve لَنْ أَزُورَهُ قَطُّ denir. Bu kullanımlar yanlıştır. Doğrusu مَا زُرْتُهُ قَطُّ "Onu hiç ziyaret etmedim" ve لَنْ أَزُورَهُ أَبَدًا "Onu asla ziyaret etmeyeceğim" şeklindedir.[93] Bu kullanımlar Kur'ân, hadis ve şiirde şöyle geçmektedir:

إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا. قَالُوا يَا مُوسَى

"Dediler ki: Ey Mûsa! Onlar orada bulundukları sürece biz oraya asla girmeyeceğiz."[94]

مَا اَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ.

"Hiçbir kimse, asla kendi kazancından daha hayırlı bir rızık yememiştir. Allah'ın Peygamberi Davud da kendi elinin emeğini yerdi."[95]

Hassan b. Sabit (ö. 60/680)[96] şöyle demiştir:

وَأَحْسَنَ مِنْكَ لَمْ تَرَ قَطُّ عَيْنِي وَأَجْمَلَ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النِّسَاء

"*Gözüm asla senden daha iyisini görmedi, kadınlar da senden daha güzelini doğurmadı."*[97]

---

[92] Antuvân ed-Dahdâh, *Mu'cemu lüğati'n-nahvi'l-'Arabî* (Beyrut: Mektebeü Lübnan, 1993), 255; Muhammed Saîd b. Bilâl Cüneydî, *eş-Şâmilu mu'cemun fî ulûmi'l-lüğati'l-'Arabiyyeti ve mustalahâtiha* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1981), 29- 680; el-İbrî, *Ahtâun lügaviyyetün şâiatün,* 17; Dâğir, *Tezkiratü'l-kâtib,* 43.

[93] İbn Hişâm, Muğni'l-lebîb, 1/175; el-İbrî, Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün, 17; el-Adnânî, Mu'cemu'l-ahtâi'ş-şâia, 20-21; eş-Şâhîn, Mu'cemu'l-münteka mine'l-ahtâi ve's-savâb fi'l-lügati'l-'Arabiyye, 14; Geniş bilgi için bk. Abbas Ebu's-Suûd, Şümusu'l-irfân bilüğati'l-Kur'ân, 160-162; Dağir,-Tezkiretü'l-kâtip, 43; Za'belâvî, Mu'cemu ahtâi'l-küttâb, 57.

[94] el-Mâide 5/24.

[95] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh,* thk. Abdülkâdir Şeybe'l-Hamd (Riyad: Mektebetü'l-Melik Feht el-Vataniyye, 1429/2008), "Büyû" 15 (No. 2019).

[96] Tam adı Hassân b. Sâbit b. el-Münzir b. Haram b. Amr b. Zeyd Menât b. Adiyy b. Amr b. Malik b. en-Neccâr'dır. Hz. Peygamber'in (s) şairi olarak tanınan sahâbî. Bk. *Dîvân'ı Hassân b. sâbit* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994), 8-15.

[97] Hassân b. Sâbit, *Dîvânu Hassân b. sâbit,* 21; el-Abrî, *Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün,* 17.

Medya ve halk tarafından yapılan hatalardan biri de zaman ve mekân zarfı olan عِنْدَ nin مِنْ harf-i ceri yerine başka harf-i cerlerle mecrur yapılmasıdır.

عِنْدَ manevi his ve yakınlık içeren bir isimdir. Muzaf olarak kullanılır. Zaman ve mekân zarfıdır, مِنْ harf-i ceri ile mecrur olur. Ancak جَاءَ عِنْدَ الْفَجْرِ "Gün doğarken geldi" örneğindeki gibi muzaf olduğu zaman mansub olur, çünkü mefulün fîhtir.[98]

عِنْدَ nin مِن harf-i ceri ile kullanımı Kur'ân'da şöyle geçmektedir:

وَلَوْ اَنَّهُمْ اَمَنُوا وَتَقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ.

"Eğer onlar iman edip Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmış olsalardı, Allah katında kazanacakları sevap kendileri için daha hayırlı olacaktı. Keşke bilselerdi."[99]

قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ. *(Ey Muhammed!) De ki: "Hepsi Allah'tandır."*[100]

2.4. Edatların Kullanımında Yapılan Hatalar

Edatlar ile ilgili medya ve halk tarafından yapılan en yaygın hatalardan biri şart edatı olan ve "Her ne zaman, her... yapışında, her... dığında, ... yaptıkça" anlamlarına gelen كُلَّمَا eda-tının aynı cümlede tekrar edilerek kullanılmasıdır. Bu edat zaman zarfı yerine kullanılır, şart cümlesindeki şart ve cevap fiillerini cezmeder; kendisinden sonra gelen şart ve cevap fiili mazi olur. مِن ve zaman ifadesi مَا mastariyyeden oluşur ve mefulün fîh olarak i'rab edilir, cümlenin başında gelir ve tekrarlanmaz.[101] Ancak birçok insan gibi yazarlar da bu edatı كُلَّمَا زَادَ أَجْرُ الْإِنْتَاجُ كُلَّمَا زَادَ الْعَامِلِينَ örneğinde olduğu gibi yanlış kullanmaktadır. Çünkü كُلَّمَا tekrar edilince her iki cümle de cevapsız kalmaktadır. Doğrusu: كُلَّمَا زَادَ الْإِنْتَاجُ زَادَ اَجْرُ الْعَامِلِينَ "Üretim arttıkça çalışanların ücreti artar" şeklindedir.[102] Bu Kur'ân'da şöyle geçmektedir:

يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ

"Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek. Önlerini her aydınlattığında ışığında yürürler."[103]

---

[98] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 1/9; ed-Dahdâh, *Mucemu lüğati'n-nahvi'l-'Arabî,* 214-215.

[99] el-Bakara 2/103.

[100]en-Nisâ 4/78.

[101]ed-Dahdâh, Mu'cemu lüğati'n-nahvi'l-'Arabî, 262.

[102]Za'belâvî, Mu'cemu ahtâi'l-küttâb, 527.

[103]el-Bakara 2/20.

كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابِ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا

"Zekeriya, onun bulunduğu bölmeye her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu."[104]

Medya, halk, yazarlar ve şairler tarafından edatların kullanımında yapılan hatalardan bi-ri de "özellikle" anlamındaki لاسِيَّمَا edatının yanlış kullanılmasıdır. Bu edat "لا nafiye li'l-cins" ve ismi olan "سِيَّ" den oluşmaktadır. ما ism-i mevsul, veya nekre tâmme ya da ziyadedir. Haberi ise mahzuftur.

يُعْجِبُنِي التَّلاَمِيذُ وَلاَ سِيَّمَا التِّلْمِيذُ الْمُجْتَهِدُ. "Öğrencileri severim, özellikle de çalışkan öğrenciyi" ibaresinde görüldüğü gibi genellikle وَلاَ سِيَّمَا şeklinde و ile birlikte nadiren de لاَ سِيَّمَا şeklinde و sız kullanılır. Fakat bazı yazarlar, edipler ve şairler aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi bu edatı yanlış kullanmaktadırlar.

وَتَاهُوا فِي بَيْضَاء الْوَهْمِ سِيَّمَا فِي اِحْصَاءِ الْأَعْدَادِ. "Ve beyaz bir yanılsama içinde kayboldular, özellikle sayıları sayarken." وَالْحَيْوَانَاتُ الْعُجْمُ سِيَّمَا الْمُفْتَرِسَةُ "Dilsiz hayvanlar, özellikle de yırtıcı hayvanlar."[105] Doğru kullanımların لاَسِيَّمَا ya da وَلاَسِيَّمَا şeklinde olması gerekmektedir.

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî (ö. 379/989) سِيَّمَا nın hatalı kullanımıyla ilgili Ebû Ali İsmâîl b. el-Kâsım el-Kâlî'nin (ö. 356/967) babası İbnu'l-'Arâbî'ye arkadaşına ait şu beyiti okumasını örnek göstermiştir:

طُرْقُ بَغْدَادَ أَضْيَقُ الأَرْضِ طُرْقًا سِيَّمَا بَيْنَ قَصْرِهَا وَالرُّصَافَةِ

"Bağdat'ın yolları, özellikle sarayı ile Rusâfe arasındaki yollar ülkenin en dar yoludur."[106]

Zübeydî bu kullanımın yanlış olduğunu belirtmiş, doğrusunun لاَسِيَّمَا veya وَلاَسِيَّمَا şeklinde olması gerektiğini söylemiştir.[107]

2.5. Soru Üsluplarında Yapılan Hatalar

Günümüzde yapılan yaygın dil hatalarından biri de مَا هِيَ أَسْبَابُ ضَعْفِ الطُّلاَّبِ؟ örneğinde olduğu gibi soru cümlesinde soru edatı ile sorulan şey arasına zamir

[104]Âl-i İmrân 3/37.

[105]Dâğir, *Tezkiratü'l-kâtib,* 66.

[106]Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Lahnu'l-avâm* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 2000), 290-291; Ebu's-Sefâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Tashîhu't-tashîf ve tahrîru't-tahrîf*, thk. es-Seyyid eş-Şargâvî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1987), 325.

[107]ez-Zübeydî, *Lahnu'l-avâm,* 290-291.

getirilmesidir. Bu kullanım doğru değildir. Doğrusu soru edatı ile sorulan nesnenin arasına başka bir şey getirilmemesidir.[108] Buna göre doğru kullanım مَا أَسْبَابُ ضَعْفِ الطُّلَّابِ؟ "Öğrencilerin zayıf olmalarının sebepleri nedir? olmalıdır. Nitekim Kur'ân'da şöyle geçmektedir:

اَلْحاقَّةُ ما اَلْحاقَّةُ

"*Gerçekleşecek olan kıyamet! Nedir o gerçekleşecek olan kıyamet*?[109]

اَلْقارِعَةُ ما اَلْقارِعَةُ

"*Yürekleri hoplatan büyük felaket! Nedir o yürekleri hoplatan büyük felaket*?[110]

2.6. Mastarların Kullanımında Yapılan Hatalar

Günümüzde medya ve halk tarafından mastarların kullanılmasında da bazı hataların yapıldığı görülmektedir. Örneğin: "Andı, zikretti, dile getirdi, ifade etti" gibi birçok anlama gelen ذَكَرَ fiilinin mastarı تَذْكَارًا yerine تِذْكَارًا şeklinde yanlış kullanılmaktadır. Halk arasında ço-ğunlukla قَدَّمَ لَهُ هَدِيَّةً تِذْكَارِيَّةً "Ona hatıra olarak bir hediye verdi" denilmektedir. Bu kullanım yay-gın hatalardandır. Çünkü تِذْكَارًا mastar değil isim, تَذْكَارًا ise mastardır. O halde ذَكَرَ fiilinin masta-rı تَذْكَارًا olmalıdır. Çünkü Araplar تَفْعَال vezninde gelen kelimeleri mastar olduklarında fetha ile تَفْعَال şeklinde, isim olduklarında ise kesre ile تِفْعَال şeklinde okumaktadırlar.[111]

Günümüzde yanlış kullanılan mastarlardan bir diğeri de "Meyve ve benzeri olgunlaştı, yemek ve benzeri pişti, yenecek duruma geldi, fikir ve benzeri olgunlaştı, gelişimini tamamladı" anlamlarına gelen نَضِجَ fiilinin mastarının نُضُوجٌ şeklinde hatalı kullanılmasıdır. Örneğin birçok insanın نَضِجَ الثَّمَرُ نُضُوجًا "Meyve tamamen olgunlaştı" veya نَضِجَ اللَّحْمُ نُضُوجًا "Et tamamen pişti"[112] dediği görülmektedir. Bu kullanım hatalıdır. Çünkü نَضِجَ fiili دَخَلَ gibi birinci baptan gelen bir fiil değil سَمِعَ gibi dördüncü baptan gelen bir fiildir. Bazı önemli şairler gibi son dönem Arap şairlerinin en meşhurlarından Ahmet Şevki de (1868-1932)[113] bu hataya düşmüştür. O, bir beyitinde şöyle demiştir:

---

[108]Abdülğafûr, el- Ahtâu'l-lügaviyyetü'ş-şâia, 14.

[109]el-Hâkka 69/1-2.

[110]el-Kâri'a 101/1-2.

[111]İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* 1/563; el-Abrî, *Ahtâun Lügaviyyetün Şâiatün*, 67.

[112]Abbâs Ebu's-Suud, Şümûsü'l-irfân bilügati'l-Kur'ân, 48-49.

[113]Ramazan Şeşen, "Ahmed Şevki", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: 1989), 2/136-138.

لَوْ أَتَتْ قَبْلَ نُضُوجِ الطِّبِّ ما وَجَدَ التَّنْوِيمُ عَوْنًا فَاسْتَعَانَا

"Şayet tıbbın olgunlaşmasından önce gelseydi, hipnozun hiçbir faydası olmazdı, bu yüzden bizden yardım isteyin."[114]

Oysa Arapların şiir veya nesirde نَضِجَ fiilinin mastarını نُضُوجًا şeklinde kullandıkları vaki değildir. Bu fiilin mastarının doğrusu نَضْجٌ- نُضْجٌ - يَنْضِجُ - نَضِجَ şeklindedir.[115]

Mastarların kullanımında yapılan hatalardan bir diğeri ise عَنَسَتْ"Kız evde kaldı, evlenemedi" fiilinin mastarının عُنُوسَةٌ şeklinde kullanılmasıdır. Arap dilinde böyle bir kullanım yoktur. Bu kullanım günümüzde ortaya çıkmıştır. Zira عَنَسَ fiilinin masdarı عُنُوسَةٌ değil عُنُوسٌ ve عِنَاسٌ şeklindedir.[116]

2.7. Cemilerin/Çoğulların Kullanımında Yapılan Hatalar

"Atların ağzına vurulan gem, dizgin" anlamlarına gelen اَللِّجَامُ kelimesinin çoğulu halk arasında اَلْجُمُ şeklinde yanlış kullanılmaktadır. Bu kelimenin çoğulu اَلْجُمُ değil اَلْجِمَةُ ve لُجُمٌ dür.[117]

Zübeydî اَللِّجَامُ kelimesinin çoğulunun لُجُمٌ olduğuna Cahiliye şairlerinden Nâbiga'nın (ö. 604/?)[118] şu beyitini delil göstermiştir:

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْعَجَاجِ وَأُخْرَى تَعْلُكُ اللُّجُمَا

"Cenk meydanında toz toprak içerisinde azgın atlar, sakin atlar, savaşa hazırlanmak için dizginlenen atlar."[119]

Çoğullarda yapılan hatalardan bir diğeri de "üzüm, üzüm bağı, asma, bahçe, bostan" anlamlarına gelen اَلْكَرْمُ kelimesinin çoğulunun كَرْمَاتٌ şeklinde yanlış kullanılmasıdır. Bu kelimenin çoğulu كَرْمَاتٌ değil كُرُومٌ dur.[120] Delili ise Cerîr b. Atıyye'nin şu beytidir:

---

[114]Ahmed Şevki, eş-*Şevgiyyât* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, ts.), 2/574; el-İbrî, *Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün,* 92.

[115]el-Abrî, *Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün,* 92.

[116]el-Abrî, *Ahtâun lügaviyyetün şâiatün,* 93; Feyrûz Âbâdî, *Kâmûsu'l-muhît,* 1/767.

[117]Zübeydî, *Lahnu'l-Avâm,* 105.

[118]Tam adı Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb b. Câbir en-Nâbiga ez-Zübyânî'dir. Bk. Süleyman-Tülücü, "Nâbiga ez-Zübyânî", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: 2006), 32/ 262-263.

[119]Nâbiğa ez-Zeybânî, *Dîvânu'n-Nâbiğa ez-zeybânî,* thk. Abbas Abdüssâtır (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1996), 161; Zübeydî, *Lahnu'l-avâm,* 105.

[120]Zübeydî, *Lahnu'l-avâm,* 310.

إِذَا هَبَطَتْ جَوَّ الْمَرَاغِ فَعَرَّسَتْ طُرُوقًا وَأَطْرَافَ الثَّوَادِي كُرُومُهَا

"*Çalkantılı hava bastırırsa, derelerin yolları ve vadilerin kenarları sarmaşıklarını ortaya çıkarır.*"[121]

Yanlış kullanılan çoğullardan biri de بَائِسٌ kelimesinin cemisidir. Mesela fakir düşen, ihtiyacı artan ve miskin diye nitelendirilen kişi için بَائِسٌ denir. Fakat bunun cemisi بَائِسُونَ yerine ، عُقَلَاءُ/ فُضَلَاءُ فَاضِلٌ / عَاقِلٌ ile kıyaslanarak بُؤَسَاءُ şeklinde yanlış kullanılmaktadır. Bu kullanımın doğru olmadığını şu şekilde açıklamak mümkündür: a) بُؤَسَاءُ kelimesi بَائِسٌ kelimesinin değil "cesur savaşçı" anlamındaki بَئِيسٌ kelimesinin mastarıdır. b) بَائِسٌ kelimesinin cemisi عَاقِلٌ ve فَاضِلٌ kelimelerinin cemileri ile kıyaslanmaz. Çünkü bunların cemisi kıyasî değil semaidir. c) بَائِسٌ kelimesinin mastarı Araplar tarafından بَائِسُونَ / بُؤَسٌ / بُؤَّسٌ olarak kullanılmaktadır.[122]

بَائِسٌ kelimesinin "miskin" anlamına gelmesinin Kur'ân'dan delili:

فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ.

"*Artık onlardan siz de yiyin, yoksula fakire de yedirin.*"[123]

بَئِيسٌ kelimesinin "şiddetli" anlamına gelmesinin Kur'ân'dan delili:

وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ.

"Zulmedenleri yoldan çıkmaları sebebiyle, şiddetli bir azapla yakaladık."[124]

بَائِسٌ kelimesinin cemisinin بُؤَسٌ olarak geldiğinin şiirden örneği, Ebû Züheyr Sâbit b. Câbir'in (ö. 540)[125] şu beyitidir:

قَدْ ضِقْتُ مِنْ حُبِّهَا مَا لاَ يُضَيِّقُنِي حَتَّى عُدِدْتُ مِنَ الْبُؤَسِ الْمِسَاكِينِ

"Sefalet içindeki fakirleri sayana kadar, beni rahatsız etmeyen sevgisinden bıktım."[126]

Çoğulların yanlış kullanımlarından bir diğeri de سَيِّدٌ "efendi" kelimesinin çoğulunun اَسْيَادٌ olarak kullanılmasıdır. Günümüz Arapçasında bu ifade yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak bu kullanım doğru değildir. Çünkü Arapların böyle bir

[121]Cerîr b. Atıyye, *Dîvânu Cerîr b. Atıyye,* 451; Zübeydî, *Lahnu'l-avâm,* 310.

[122]el-Abrî, *Ahtâun lügaviyyetün şâiatün,* 77; Mustafa Cevâd, *Gul vela tegul*, 17-20.

[123]el-Hac 22/28.

[124]el-A'raf 7/165.

[125]Tam adı, Ebû Züheyr Sâbit b. Câbir b. Süfyân el-Fehmi'dir. Câhiliye şairlerindendir. "Teebbeta şerran" diye lakaplandırılmıştır. Bkz. Süleyman Tülücü, "Tebbeta Şerran", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/269-270.

[126]Ebû Züheyr Sâbit b. Câbir, *Dîvânu teebbeta şerran,* thk. Ali Zülfikâr Şâkir (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, by. 1984), 221; el-Abrî, *Ahtâun lügaviyyetün şâiatün,* 77.

kullanımı söz konusu değildir. Araplar bu kelimenin çoğulunu سَادَةٌ olarak kullanmaktadırlar. Tarefe b. el-Abd'in (ö. 564/?)[127] şu beyiti de bunun delilidir:

فَأَصْبَحْتُ ذَا مَالٍ كَثِيرٍ وَزَارَنِي بَنُونَ كِرَامٌ سَادَةٌ لِمُسَوَّدِ

"Böylece çok para sahibi oldum ve bu yüzden siyahın soylu oğulları beni ziyaret etti."[128]

Kelimelerin çoğullarında yapılan yaygın hatalardan bir diğeri de نِيَّةٌ kelimesinin çoğulunun نَوَايَا şeklinde kullanılmasıdır. Bu kullanım yanlıştır. Zira Araplardan böyle bir kullanım nakledilmemiştir. Aksine Araplardan nakledilen ve Araplar tarafından kullanılan çoğul نَوَايَا değil نِيَّاتٌ kelimesidir.[129] Hz. Peygamber'in (s) إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى. *"Ameller niyetlere göredir ve herkese niyet ettiği şey vardır"*[130] hadisi bunun delilidir.

2.8. Kelimelerin Aslı Yerine Tercümeleri Kullanılarak Yapılan Hatalar

Medyada ve halk arasında yapılan hatalardan bir diğeri ise yabancı dillerden yapılan alıntıların Arap dilindeki kullanımı yerine لَعِبَ fiilinde olduğu gibi tercümelerinin kullanılması-dır. Örneğin: هَذَا الْمُحَامِي لَعِبَ دَوْرًا مُهِمًّا فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ. "Bu avukat bu davada önemli bir rol oynadı" denmektedir. Bu cümlede دَوْرًا kelimesinin yeri yoktur. Zira "devren" "döndü" anlamındaki دَارَ fiilinin mastarıdır. دَارَ فُلَانٌ حَوْلَ الشَّيْئِ "Falanca bir şeyin etrafında döndü" ibaresinde olduğu gibi. Bu kullanım yanlıştır. Doğrusu ise لَقَدْ بَذَلَ هَذَا الْمُحَامِي فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ جُهُودًا مَحْمُودَةً "Bu avukat bu da-vada takdire şayan bir çaba sarf etti"[131] şeklindedir. Yine لَعِبَ الْفَقِيدُ دَوْرًا مُهِمّاً فِي عَالَمِي السِّيَاسَةِ وَالأَدَبِ kullanımı da yanlıştır. Çünkü tamamen Batı dillerinden tercümedir. Doğru kullanım كَانَ لَهُ فِي عَالَمِي السِّيَاسَةِ وَالْأَدَبِ شَأْنٌ عَظِيمٌ "Siyaset ve edebiyat dünyasında önemli bir yeri vardı"[132] şeklindedir.

2.9. Kelimelerin Anlamları Karıştırılarak Yapılan Hatalar

Medya mensupları ve halk tarafından ya kelimelerin anlamları karıştırılarak ya da birbirlerinin müradifi zannedilerek hata yapılmaktadır.

---

[127]Tam adı Ebû Amr Tarafe b. el- Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî'dir. Muallaka şairlerinden olan Tarafe Bahreyn'de doğmuştur. Tarafe lakabıyla bilinmektedir. Bkz. Emrullah İşler, "Tarafe b. el-Abd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/14.

[128]Tarafe b. el-Abd, *Dîvânu Tarafe b. el-Abd,* şrh. Mehdî Muhammed Nâsıruddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2002), 5; el-İbrî, *Ahtâun Lüğaviyyetün Şâiatün,* 79-80.

[129]el-Abrî, *Ahtâun Lüğaviyyetün Şaiatün,* 80.

[130]Buhârî, "Bedü'l-Vahy", 1(No. 2019); Müslim Ebû Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955), "İmaret", 45 (No. 1907).

[131]Abbas Ebu's-Suud, Şümûsu'l-irfân bilüğati'l-Kur'ân, 25.

[132]Dâğir, Tezkiratü'l-kâtib, 41.

Günümüzde birçok insan تُعْتَبَرُ ve türevlerini, تُعَدُّ manasında kullanarak hata yapmaktadır. Örneğin tahsilli insanların bile yaygın olarak تُعْتَبَرُ الْقِرَاءَةُ مِصْبَاحَ طَرِيقِ الْمُؤْمِنِ فِي هَذَا الزَّمَنِ الْمُظْلِمِ. dedikleri görülmektedir. Hatta bazı sözlüklerde de تُعْتَبَرُ kelimesi تُعَدُّ kelimesinin yerine kullanıldığı gibi birçok edebiyatçı ve şair tarafından da aynı anlamda kullanılmıştır. Bu kullanım doğru değildir. Zira تُعْتَبَرُ düşünen ve basiret sahibi kimseler için alınması gereken bir ibret anlamına gelmektedir. Nitekim bu Kur'ân'da şöyle geçmektedir:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارُ.

"Ey basiret sahipleri ibret alın."[133]

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى.

"Şüphesiz bunda Allah'tan sakınıp korkan kimseler için büyük bir ibret vardır."[134]

Doğru kullanım تُعَدُّ الْقِرَاءَةُ مِصْبَاحَ طَرِيقِ الْمُؤْمِنِ فِي هَذَا الزَّمَنِ الْمُظْلِمِ. "Okumak, bu karanlık dönemde müminin yolunun ışığı sayılır" şeklinde olmalıdır. Zira Kur'ân ve şiirde şöyle geçmektedir.

وَقَالُوا مَا لَنَا لاَ نَرَى رِجَالاً كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ.

"Dünyada kötülerden saydığımız adamları acaba neden göremiyoruz dediler."[135] Görüldüğü üzere Kur'ân'da كُنَّا نَعُدُّهُمْ değil كُنَّا نَعْتَبِرُهُمْ şeklinde zikredilmektedir.

Antere b. Şeddâd şöyle der:

يَا قَيْسُ اَنْتَ تَعُدُّ نَفْسَكَ سَيِّدًا وَأَبُوكَ أَعْرِفُهُ أَجَلَّ وَ أَفْضَلا

فَاتْبَعْ مَكَارِمَهُ وَلاَ تُذْرِي بِهِ إِنْ كُنْتَ مِمَنْ عَقْلُهُ قَدْ أُكْمِلاَ

"Ey Kays! Sen kendini efendi mi sayıyorsun? Oysa ben babanın daha yüce ve daha faziletli olduğunu biliyorum. O halde onun izzetine uy ve eğer aklı kâmil olanlardan isen ona haksızlık yapma."[136]

---

[133]el-Haşr 59/2.

[134]en-Nâziât 79/26.

[135]Sad 38/62.

[136]Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî, *Şerhu Dîvânu Antere b. şeddâd* (Mısır: el-Matbaatu'l-Garbiyye, ts.), 163.

Lebîd b. Rabîa el-Amirî (ö. 40 veya 47/ 660 veya 661)[137] de şöyle demiştir:

فَإِنَّ بَقِيَّةَ الْأَحْسَابِ مِنَّا وَأَصْحَابَ الْحَمَالَةِ وَالطِّعَانِ

جَرَاثِيمُ مَنَعْنَ بَيَاضَ نَجْدٍ وَأَنْتَ تُعَدُّ فِي الزَّمَعِ الدَّوَانِي

Nitekim bizden olan hatırı sayılır kimseler ve diyetleri üstlenen aynı zamanda anlaşmaları bozanların masraflarını karşılayan dostlar.

Necd'in beyaz onurunu (düşman karşısında) savunan asil kimselerdir. Sen ise koyunun ayağında sarkmakta olan ve işe yaramayan fazlalıklardan sayılmaktasın.[138]

2.10. Harf ve Kelimelerin Yazılışında Yapılan Hatalar

Arap dilinde yapılan hatalar sadece okuma ve konuşmada yapılan hatalarla sınırlı değildir. Aşağıdaki örneklerde olduğu gibi imla kuralları ihlali sonucu da birçok hata yapılmaktadır.

2.10.1. Hemzenin Kullanımında Yapılan Hatalar

Halk arasında vasıl hemzesiyle kat'ı hemzesi birbiriyle karıştırılarak imla hatası yapılmaktadır.

2.10.1.1. Vasıl Hemzesinin Yerine Kat'ı Hemzesi Yazılarak Yapılan Hata

أُكْتُبِ الْمُلَخَّصَ السَّبُورِيَّ. "Tahtadakilerin özetini yaz!" ve إِقْرَأِ الدَّرْسَ قِرَاءَةً جَهْرِيَّةً "Dersi seslice oku!" örneklerinde olduğu gibi vasıl hemzesinin üzerine ya da altına kat'ı hemzesi konularak yazılması, modern Arapçada birçok yazar ve hatip tarafından sıkça yapılan hatalardandır.[139] Bu doğru değildir. Çünkü أُكْتُبْ sülâsî bir fiil olan كَتَبَ nin emri hazırı olup başındaki hemze kat'ı hemzesi değil vasıl hemzesidir. Bu nedenle doğru kullanım أُكْتُبِ الْمُلَخَّصَ السَّبُورِيَّ şeklindedir. Yine إِقْرَأْ sülâsî bir fiil olan قَرَأَ nin emri hazırıdır ve başındaki hemze kat'ı hemzesi değil vasıl hemzesidir.[140] Nitekim Kur'ân'da şöyle geçmektedir:

---

[137]Tam adı Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî'dir. Cahiliye devrinde de yaşamış olan (Muhadram) muallaka sahibi İslâm şairi. Bkz. Süleyman Tülücü, "Lebîd b. Rebîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/121-122.

[138]Lebîd b. Rebîa, *Dîvânu Lebîd b. rebîa,* 213; el-Abrî, *Ahtâun lüğaviyyetün şâiatün,* 107-108.

[139]Abdülğafûr, *el-Ahtâu'l-lügaviyyetü'ş-şâia,* 4-16.

[140]Abdülgafûr, *el-Ahtâu'l-lügaviyyetü'ş-şâia,* 4-22.

وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ.

"*Bizim için bu dünyada da bir iyilik yaz, ahirette de. Çünkü biz sana varan doğru yola yöneldik.*"[141]

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ.

"Yaratan Rabbinin adıyla oku!"[142]

2.10.1.2. Kat'ı Hemzesinin Yerine Vasıl Hemzesi Yazılarak Yapılan Hata

Halk arasında اَكْمِلِ الْفِرَاغَ بِمَا يُنَاسِبُهُ "Boşluğu uygun olan şey ile tamamla!" örneğindeki gibi rübaî bir fiil olan أَكْمَلَ nin emrinin başındaki kat'ı hemzesi, vasıl hemzesiyle karıştırılarak hata yapılmaktadır. Doğru kullanım أَكْمِلِ الْفِرَاغَ بِمَا يُنَاسِبُهُ şeklindedir. Çünkü أَكْمَلَ nin başındaki hemze kat'ı hemzesidir[143].

2.10.2. Hemze Yerine 'Ayn Harfi Getirilerek Yapılan Hata

Fasih Arapçada fiil ve isimlerin başında bulunan hemzenin halk dilinde çoğu kez değiştirildiği görülmektedir. Örneğin أ yerine ع kullanılmaktadır. Dilciler buna "an'ane" denildiğini ve bu kullanımın Temim, Kays ve Esed kabilelerinin dilinde yaygın olduğunu söylemişlerdir. Onlar bu hata ile ilgili olarak, أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ yerine أَشْهَدُ عَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ ve أَخْبَرَنَا فُلَانٌ عَنَّ فُلَانًا حَدَّثَهُ yerine اَخْبَرَنَا فُلَانٌ اَنَّ فُلَانًا حَدَّثَهُ "Falanca bize şunu ona şunun söylediğini söyledi" lafızlarını örnek göstermişlerdir. [144]

2.10.3. Cemî Vavından Sonra Farika Elifi Getirilerek Yapılan Hata

Halk arasında مُعَلِّمُوا الْمَبْحَثِ نَشِيطُونَ "Araştırma öğretmenleri aktiftir." denmektedir. Bu kullanım yanlıştır. Çünkü مُعَلِّمُو kelimesinin aslı مُعَلِّمُونَ şeklindedir. مُعَلِّمُونَ kelimesi عَلَّمَ fiilinin ismi faili ve cemî müzekker salimdir. Buradaki vâv cemi müzekker salimin merfûluk alametidir. Dolayısıyla sonuna fârika elifi[145] getirmek caiz değildir. Şayet مُعَلِّمُونَ kelimesi kendisinden sonra gelen bir isme muzâf olursa sonundaki nûn düşer.[146] Bu durumda cümlenin doğrusu مُعَلِّمُو الْمَبْحَثِ نَشِيطُونَ şeklindedir [147]

---

[141]el-A'râf 7/156.

[142]el-'Alâk 96/1.

[143]Abdülğafûr, *el-Ahtâu'l-lügaviyyetü'ş-şâia*, 70.

[144]Dayf, *Tahrîfâtu'l-ammiyye li'l-fusha,* 145-146.

[145]Fiillerin cemi müzekker/erkek çoğullarının sonunda bulunan elife elif-i farika denir. Farika elifi fiillerin sonunda bulunan ve zamir olan "vav"lar yazılır fakat okunmaz. Örnek: (كَتَبُوا- أَكْتُبُوا- لَمْ يَكْتُبُوا)

[146]Tesniye ve cemi müzekker salim isimler muzaf oldukları zaman sonlarındaki nun harfleri düşer.

[147]Abdülgafûr, *el-Ahtâu'l-lügaviyyetü'ş-şâia,* 7.

2.10.4. Gayri Munsarif Kelimelerin Sonuna Tenvin Konularak Yapılan Hata

اَعْدَدْتُ وَسائِلاً كَثِيرَةً. "Birçok yöntem hazırladım." Görüldüğü gibi bu cümlede gayri munsarif [148] olan وَسائِل kelimesi tenvinli olarak yanlış kullanılmıştır. Çünkü وَسائِل kelimesi münteha'l-cümû'dur.[149] Ancak أُعْجِبْتُ بِالْوَسائِلِ الْحَدِيثَةِ "Modern araçlardan hoşlandım" ve أُعْجِبْتُ بِوَسائِلِ الْمَصادِرِ التَّعْلِيمِيَّةِ "Eğitim kaynaklarının araç gereçleri hoşuma gitti" örneklerinde olduğu gibi ال takısı aldıkları ya da muzaf oldukları zaman kesra ile mecrur olurlar. Buna göre doğru kullanım أَعْدَدْتُ وَسائِلَ كَثِيرَةً şeklindedir.[150]

SONUÇ VE ÖNERİLER

"Arap Dilinde Bazı Yaygın Dil Hataları" konusunun işlendiği bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Dünyada en fazla kullanılan dillerden biri olan Arapçanın bazı spiker, muhabir, hatip, yazar, köşe yazarı ve tercüman tarafından fasih Arapça yerine halk dili tercih edilerek yanlış kullanıldığı görülmektedir.

Günümüzde sosyal medya platformlarında kullanıcıların yaptığı dil hataları günbegün artmakta, basın yayın organlarında da bu dil hatalarının sıkça tekrarlandığı görülmektedir. Oysa medyanın dili aslına uygun olarak doğru kullanması, takipçilerinin de dili doğru kullanmalarını sağlayacaktır.

Medya ve çeşitli kesimler tarafından kurallarına uygun olarak fasih Arapçanın kullanılmaması fiil, isim, mastar, zamir, zarf ve edatların kullanımında hatalara neden olurken Arapçası yerine yabancı dillerdeki sözcük ve terimlerin tercih edilmesi de dilde yaygın hataların yapılmasına neden olmaktadır. Bu yüzden medya tarafından Arapçanın kullanımına ilişkin yapılan dil hatalarının, halk tarafından doğru gibi algılandığı ve sürekli tekrar edildiği görülmüştür. Buradan da dilin gelecek nesillere yanlış aktarılıp ve yanlış öğretilip kötü bir örnek teşkil edeceği kanaati hâsıl olmuştur.

Medya ve halk tarafından yapılan yaygın dil hatalarının önlenmesi adına şu önerilerde bulunmak yerinde olacaktır:

---

[148] Arapçada bazı isimler sonlarına tenvin ve kesre kabul ederken bazı isimler harf-i tarif almadıkları halde tenvin ve kesre kabul etmez. Tenvin ve kesre alan isimlere "munsarif", tenvin ve kesre almayan isimlere "gayrı munsarif" isimler denir.

[149] İsmin ikinci harfinden sonra bir elif ve daha sonra iki ya da üç harf gelen cemi isimlere siga-i münteha'l- cümu denir. Münteha'l-cümu cemi bir ismin gayrı munsarif olma şartıdır.

[150] Abdülgafûr, el-Ahtâu'l-lügaviyyetü'ş-şâia, 8.

- Konuşmacılara kolay geldiği için Fasih Arapçaya tercih edilen Ammicenin kullanımının azaltılması
- Medyanın tüm organlarında fasih Arapça kullanımının zorunlu hale getirilmesi
- Radyo ve televizyonlarda çocuklara yönelik programların fasih Arapça olması ve sayılarının arttırılması
- Temel eğitim aşamasındaki derslerde çocuklarla fasih Arapça konuşulması
- Çocuklara yönelik kitapların kaliteli ve seviyelerine uygun olması
- Eğitim Bakanlıklarına bağlı okullarda okutulan ders kitaplarının yabancı dillerden tercüme yoluyla Arapçaya geçen lafız ve terimlerden arındırılması
- Arap ülkelerinin birçoğunda mevcut olan yabancı dille eğitim yapan kurumların başına yerli idareci ve yöneticilerin getirilmesi
- Milli olan dilin eğitiminin ve yaygın kullanımının yabancılara teslim edilmeyip sahiplerinin kontrolünde tutulması

KAYNAKÇA

Abdülğafur, Emin Taha. *el-Ahtâu'l-lüğaviyyetü'ş-şâia*. Gazze: Filistin Arap Dil Kurumu Yayınları, 2013.

Abrî, Halid b. Hilâl b. Nâsır. *Ahtâun lügaviyyetün şâiatün.* Umman: Mektebetü'l-Ceyli'l-Vâid, 2006.

Absî, Antere b. Şeddâd b. Amr. *Şerhu dîvânı Antere b. şeddâd*. tsh. Emîn Saîd, Mısır: el-Matbaatu'l-Arabiyye, ts.

Abdüssemi', Muhammed Servet. *el-Lehecâtü'l-Arabiyye el-fusha ve'l-âmmiyye.* Kahire: 2006.

Adnânî, Muhammed. *Mu'cemü'l-ahtâi'ş-şâia.* Beyrut: Mektebetü Lübnan, ts.

Asâvî, Mustafa Adnân. "el-Ahtâu'l-lüğaviyyetü'ş-şâia fi's-sahâfeti'l-Arabiyye". Umman: *Mecelletü Midâdi'l-Âdâb*, 111-132, 2018-2019.

Ayyıldız, Erol. "Mısır'da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Degisi, 1986, 6-74.

Batş, Yusuf Muhammed Ali. *el-Ahtâu'l-lügaviyyeti fi's-sıhâfeti'l-Filistîniyye.* Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh.* thk. Abdülkâdir Şeybe'l-Hamd. 1 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Feht el-Vataniyye, 1429/2008.

Bulut, Yücel. "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/428-437. İstanbul; TDV yayınları, 2007.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü,* Ankara: 3. Basım, 1979.

Cevad, Mustafa. *Gul velâ tegul*. Dimeşk: Dâru'l-Medâ li's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1988.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî,1991.

Cüneydî, Muhammed Saîd b. Bilâl. *eş-Şâmil fî ulûmi'l-lügati'l-Arabiyye ve mustalahâtihâ*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1981.

Çakır, Fatih. Arap Medyasında Arap Dili Üzerine Yapılan Tartışmalar. (el-Cezire Televizyonu Programları Kapsamında), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı. İstanbul: 2019.

Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.

Dahdâh, Antuvan. *Mu'cemü lügati'n-nahvi'l-Arabî.* Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1993.

Dayf, Şevki. *Tahrîfâtu'l-âmmiyye li'l-fusha fi'l-kavâidi ve'l-binyâti ve'l-hurûfi ve'l-harekât.* Kahire: Dâru'l-Maarif, 1994.
Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd.* thk. Şuayb Arnavut. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 5. Basım, 1403/2009.
Ebussûd, Abbas. *Şümûsü'l-irfân bilügati'l-Kur'ân.* Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.
Efgânî, Saîd. *min Târîhi'n-nahvi*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
Ergüven, Şehabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, 155-188.
Ensârî, Ebu'l-Velîd Hassân b. Sâbit el-Münîr. *Dîvânu Hassân b. sâbit.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
Es'ad, Halil Dağir. *Tezkiretü'l-kâtib*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.
Esedî, el-Kümeyd b. Zeyd. *Dîvânu'l-Kümeyt.* thk. Muhammed Nebîl Turayfî. Beyrut: Dâru Sâdır, 2000.
Elmalı, Hüseyin. "Hassân b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/399-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
Gadîrî, Kerîme. "Heymenetü'l-âmmiyye alâ vesâili'l-i'lâm ve inikâsâtihâ ale'l-lügati'l-'Arabiyye". *Mecelletü'l-Lügati'l-Arabiyye,* 21/45, 323-344, 2019.
Hassân b. Sâbit. *Dîvânu Hassân b. sâbit*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Bassım, 1994.
Haşimî, Ahmet. *el-Kavaidü'l-esâsiyye li'l-lügati'l-Arabiyye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyya. *Mekâyisü'l-lüga.* thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 2. Basım, 1972.
İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillah. *Muğni'l-lebîb an kitâbi'l-eârîb.* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. ts.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr,* Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts.
İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Gazvînî. *Sünenü ibn mâce.* thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 1 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Ali. *Lisânu'l-Arab.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
İbiş, Mustafa. Arap Dilinde Âmmice ve Fushâ Tartışmaları, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
İmruülkays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris. *Dîvânu imruülkays.* tsh. Mustafa Abdü'ş-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2004.
İşler, Emrullah. "Tarafe b. el-Abd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/14. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
Kasımî, Ali. "el-Lügatü'l-Arabiyye fî Vesâili'l-İ'lâm". *Mecelletü'l-Mümareseti'l-Lügaviyye*. Fas: ts. 7-20.
Kıftî, Cemaleddin Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf . *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât,* thk. Muhammed Fadl İbrahim, Beyrut: 1986.
Kisâî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hamza. *Mâ telhanu fîhi'l-âmme.* thk. Ramazan Abdüttevvâb. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
Konfüçyüs. Erişim 24. Ocak 2024. timeturk.com/adil-gulmez/hiçbir-şey-dil-kadar-mühim-değildir/yazar-323416.
Kur'ân-ı Kerîm Meâli. haz. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
Mahmut Sultan. Erişim 26 Ocak 2024. https://ar.wikipedia.org.
Muttakî, Alâeddîn Ali b. Hüsâmeddîn el-Medenî el-Burhân el-Fevrî. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl ve'l-efâl.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh.* thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955.
Ömer, Ahmet Muhtar. *Ahtâu'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. Kahire: Âlemü'l-Kütüp, 2008.
Özcan, Abdülkadir. "Ali Çelebi, Hısım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 2/385, 1989.
Sâbit b. Câbir b. Süfyân el-Fehmî, Ebû Züheyr. *Dîvânu Teebbeta Şerran.* thk. Ali Zülfikâr Şâkir. by: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî,1984.
Sâdık, Samiye. Erişim 26 Ocak 2024. https://ar.wikipedia.org.

Safedî, Ebu's- Sefâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Tashîhu't-tashîf ve Tahrîru't-tahrîf.* thk. es-Seyyid eş-Şergâvî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî,1987.
Sevinç, Eyüp. *Muhammed Kürd Ali ve Arap Diline Katkıları,* Ankara: İksad Yayınevi, 2021.
Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb.* nşr. Abdulselâm Muhammed Harun. Kahire: 1988.
Sürur, Ahmet Fethi. Erişim 26 Ocak 2024. htttps://ar.wikipedia.org.
Süveydan, Zeynep. Erişim 26 Ocak 2024. https://marefa.org.
Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî ulûmi'l-lügati ve envâih.* tlk. Komisyon. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty.
Şâhîn, Şâmil. *Mu'cemu'l-müntekâ mine'l-hatai ve's-savâb fi'l-lügati'l-Arabiyye.* Dâru Ğâri Hira, by.
Şerefüddîn, Dürriye. Erişim 26 Ocak 2024. https://ar.wikipedia.org.
Şeşen, Ramazan. "Ahmed Şevki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2/136-137, 1989.
Şevgi, Ahmed. *eş-Şevgiyyât.* Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, ts.
Tarafe b. el-Abd. *Dîvânu Tarefe.* şrh. Mehdî b. Muhammed Nâsıruddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2002.
Tüccar, Zülfikar. "Cerîr b. Atıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/412-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
Tülücü, Süleyman. "Teebbeta Şerran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/269-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
Tülücü, Süleyman. "Lebîd b. Rebîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/121-122. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
Tülücü, Süleyman. "Nâbiga ez-Zübyânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/262-263. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
Uzun, Rahmetullah. "Arap Medyasında Yaygın Dil Hataları". *Ekev Akademi Dergisi* 24/82 (Bahar 20020), 361-381.
Ya'kûb, Emîl Bedî. *Mu'cemü'l-hata ve's-sevab fi'l-lüga.* Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Maarif, 1983.
Za'belâvî, Salâhuddîn. *Mu'cemu ahtâi'l-küttâb.* thk. Muhammed Mekkî el-Hasenî-Mervân el-Bevvâb. Dimeşk: Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, 2006.
Zavalsız, Halid. "Akkâd, Abbas Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 2/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
Zebîdî, Muhibbuddîn Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed Murteza el-Huseynî el-Vâsıtî el-Hanefî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs.* Kuveyt: 1975.
Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Lahnu'l-avâm.* Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2. Basım, 2000.
Zübyânî, Ebû Ümâme Ziyad b. Muaviye b. Dabâb b. Câbir en-Nâbiga. *Dîvânu Nâbiga.* thk. Abbas Abdüssâtır. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1996.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 269-289

İbnü'n-Nefis'in Nübüvvet Anlayışı

Ibn al-Nafīs' Understanding of Prophethood

Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT[1]

[1]Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Antalya
· **akursat01@hotmail.com** · ORCID > 0000-0002-4336-8732

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Düzeltme Makalesi/Erratum
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 269-289

Atıf/Cite as: Turgut, A.K. "İbnü'n-Nefis'in Nübüvvet Anlayışı"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 269-289.

Yazar Notu/ Author Note: "Bu çalışma, yazarın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde 2010 yılında hazırlamış olduğu "İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir."

https://doi.org/10.17120/omuifd.1507148

İBNÜ'N-NEFİS'İN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

ÖZ

İbnü'n-Nefis, XXIII. yüzyılda yaşamış, döneminin meşhur hekimlerinden biridir. Onun Fâzıl b. Nâtık adlı eseri, Hayy b. Yakzân'larla başlayan teolojik/felsefî roman geleneğinin devamı niteliğindedir. Bu makale, İbnü'n-Nefis'in nübüvvet konusunda belli başlı meselelere dair özgün yorumunu ele almaktadır. Onun nübüvvetin gerekliliği, peygamber göndermenin faydaları ve son peygambere ait bazı özelliklerle ilgili açıklamalarını karşılaştırma mantığı içinde değerlendirmeye çalışacağız. Yapılan bu karşılaştırmalarla, bazen İbnü'n-Nefis'in diğer düşünürlerle benzer kanaatlere sahip olduğunu ortaya koyarken, bazen de onun diğer düşünürlerden farklı olan veya bir konuya öncülük yaptığı açıklamalarını vermeye çalışacağız. Böylece İbnü'n-Nefis'in İslam düşünce tarihindeki önemi de belirgin hale gelmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbnü'n-Nefîs, Fâzıl b. Nâtık, Nübüvvet, Son Peygamber, Rasyonelleştirme.

❋❋❋

IBN AL-NAFIS' UNDERSTANDING OF PROPHETHOOD

ABSTRACT

Ibn al-Nafīs was a 13th century scholar who was widely renowned for his works in the fields of theology, physiology, medicine and Islamic jurisprudence. His works titled al-Risāla al-Kāmiliyya fil-Sīra al-Nabawiyya (Fāzıl ibn al-Nātıq) is a continuation of the theological/philosophical tradition set by Hayy ibn Yaqzān. This article focuses Ibn al-Nafīs' own unique analysis on the fundamentals of prophethood. I will analyse and at times compare Ibn al-Nafīs' views on the necessity of prophethood, the benefits of sending prophets to the people, and his thoughts regarding the characteristics of the final prophet. When comparing the thoughts of Ibn al-Nafīs with other scholars, I will present similarities between them, as well as differences which will highlight Ibn al-Nafīs' unique and at times pioneering opinions on some of the topics. In doing so, I wish to present the important role Ibn al-Nafīs has played in the tradition of Islamic thought.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn al-Nafīs, Fāzıl ibn al-Nātıq, Prophethood, Last Prophet, Rationalise.

❋❋❋

https://doi.org/10.17120/omuifd.1507148

GİRİŞ

İslam medeniyetinin kurulması ve yaşaması konusunda mütefekkirlerin katkıları yadsınamaz bir değere sahiptir. Özellikle Orta Çağ boyunca müslüman düşünürlerin her alanda gerçekleştirdikleri icad ve yenilikler, onların ilim dünyasındaki konumlarını anlamlandırma adına bir fikir vermektedir. Herhangi bir mezhebe bağlılığın, üretilen düşüncenin kalitesini belirlemediği bir zaman dilimi olan bu çağda, bağımsız düşünme tarzını benimsemiş alimler seleflerinin düşüncelerini bilmenin yanında, kendilerine has fikirler de ortaya koymaya çalışmışlardır. Ülkemizde, özellikle ilahiyat alanında, adı ve eserleri pek fazla bilinmeyen bu parlak dönemin alimlerinden biri de İbnü'n-Nefis (ö. 687/1288)'tir. İslami ilimlerin yaklaşık olarak her sahasında eseri bulunan bu düşünürümüzün özellikle er-Risaletü'l-Kamiliyye fi's-Sireti'n-Nebeviyye (Fazıl b. Natık) adlı eseri, Kelam/Felsefe alanında yazılmış teolojik/felsefi roman türünde yazılmış bir risaledir. İslam akidesinin pek çok konusuna doğrudan veya dolaylı olarak temas etmeye çalıştığı bu eserde İbnü'n-Nefis, konuları kendine özgü yorumlarıyla açıklamaya çalışmaktadır. İslam dininin özelde imanla ilgili meselelerine getirdiği rasyonel çıkarımlar onun ayırdedici özelliklerinin başında gelmektedir. İbnü'n-Nefis'in bu rasyonelleştirme metodunu, Allah'ın varlığına ulaşma, nübüvvet, ahiret gibi değişik konularda görmek mümkündür. Makalemizde, adı geçen eseri merkeze alarak İbnü'n-Nefis'in nübüvvet anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

1. İBNÜ'N-NEFİS'İN HAYATI

İslam Dünyasında İbnü'n-Nefis olarak bilinen alimin tam adı, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefis el-Kareşî ed-Dımeşkî'dir. Doğum tarihi kesin olmamakla birlikte H. 607 yılında Dımaşk (Şam) yakınlarında Karaşiye'de doğduğu ifade edilir. Kareşi kelimesine bakarak ailesinin Mâverâünnehir'deki Karaş köyünden geldiği, yani aslen Türk olduğu, ileri sürülür.[1]

İbnü'n-Nefis, XIII. asırda yaşamış önemli hekimlerdendir. Nureddin Zengî'nin Şam›da yaptırdığı Bîmâristanü'n-Nûri'de tıp tahsil etmiştir. Burada tıp tahsilinin yanında hukuk, edebiyat ve ilahiyat alanında da eğitim görmüştür. Her ne kadar hekim yönü öne çıkmış olsa da Şafii fıkıh ekolünde de bir uzman olmuştur. İbnü'n-Nefis, bu şehirde Dahvariye Tıp Medresesi'nin kurucusu Mühezzebüddîn ed-Dahvar'ın ögrencisi olmuştur.[2]

İbnü'n-Nefis, yaşadığı Kahire'de Sultan Kalavun tarafından kurulan Bîmâristanü'l-Mansûriye'de de hizmet etmiştir. Hiç evlenmediği rivayet edilen bu

[1] Hayreddin Ziriklî, *el-Alâm,* (Beyrut: 1992), 4/20; Esin Kahya, "İbnü'n-nefis", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/173.

[2] Kahya, "İbnü'n-nefis", 21/173.

büyük hekim, hayatının son anlarında, evini ve kütüphanesini yukarıda adı geçen medreseye bağışlamıştır. İbnü'n-Nefis, 21 Zilkade 687 (4 Aralık 1288) tarihinde vefat etmiştir.[3]

İbnü'n-Nefis tıp alanının yanında başka sahalarda da eserler vermesi onun ilmî yönünün derinliğini göstermektedir. Kendi döneminde hem İbn Sînâ üzerindeki çalışmaları hem de ilmi sorumluluğa sahip bir kişilik olarak çalışmalarına hiç ara vermeden devam etmesinden dolayı, **İkinci İbn Sîna** ünvanı verilmesine sebep olmuştur.[4]

Uzmanlık sahası olan tıp alanında pek çok eser veren İbnü'n-Nefis, bunun yanında dini ilimlerin hadis, fıkıh, mantık vb. dallarında da kitapları vardır. Onun İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hayy b. Yakzan* adlı teolojik/felsefî romanının devamı niteliğinde yazmış olduğu *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye (Fâzıl b. Nâtık)* eseri, İbnü'n-Nefis'in hem kelam hem de felsefe alanındaki görüşlerini yansıtmaktadır. Bu risale genel olarak İbnü'n-Nefis'in romanının kahramanı olan Kâmil'e belli başlı hakikatleri keşfettirmesini konu edinmektedir.

2. NÜBÜVVETİN İMKÂNI PROBLEMİ

İbnü'n-Nefis, er-Risâletü'l-Kâmiliyye eserinde nübüvvetin gerekliliğini açıklarken, öncelikle burada temel kahraman olarak sunulan Kâmil'i, Allah'ın kulları üzerindeki haklarının ne olduğunu bulmaya yönlendirir. Zihninde bir yaratıcı fikri oluşan Kâmil, bundan sonraki aşamada bu yaratıcıya ibadet ve itaat edilmesi gerektiğinin uygun olup olmadığını düşünmüş ve bu düşünceler Kâmil'i bir müddet meşgul etmiştir.[5]

Konuyu Allah-insan ilişkisi üzerinden başlatan İbnü'n-Nefis, insanın yaratıcının şanına, yüceliğine uygun ibadeti yapmak ve bunların ayrıntılarına nüfuz edebilmek için peygamberlere ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. İbnü'n-Nefis diğer düşünürlerden farklı olarak meseleyi ilk önce Allah-insan merkezli ele almaktadır. Daha sonra ise problemin ferdî ve ictimaî yönleri üzerinde durmaktadır. İbnü'n-Nefis'in Allah'ın kulları üzerindeki haklarının ne olduğundan veya ne olması gerektiğinden hareket ederek nübüvvetin gerekliliğini temellendirmeye başlaması, ne Kelamcılar'ın ne de Meşşâî filozoflarının öncelikle üzerinde durduğu bir konudur. Kelamcılar, peygamberlerin gönderilişinin faydaları veya peygam-

[3] Tâcüddîn Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiiyyeti'l-kübrâ,* (Beyrut: 1999), 4/415.

[4] Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefis, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye,* nşr. Max Meyerhof-Joseph Schacht, İngilizce tercümesi *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis,* ed&çev. Max Meyerhof-Joseph Schacht, (Oxford: The Clarendon Press 1968), 15. Bu eserin Arapça aslına makalede "*er-Risâle*" şeklinde atıfta bulunulacaktır.

[5] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle, 9.*

berliği inkâr edenlerin aklın bu hususta yeterli olduğu konularına değinirlerken ibadet meselesine girmişlerdir. Fakat İbnü'n-Nefis, nübüvvetin gerekliliği konusunda bunu birinci aşama olarak kullanmaktadır.[6]

İbnü'n-Nefis insanın yaratıcısına tapınma ve itaat etme duygusunun nübüvveti temellendirmede ilk husus olarak vurgulanması bizce önemlidir. ***İbâdet*** diye isimlendirdiğimiz bu aktivitelerin insan hayatında yadsınamaz bir rolü vardır. Tanrı fikrine sahip bir insanın, inandığı Aşkın varlıkla-niteliği, ritüelleri farklı da olsa- bir şekilde ilişki içinde olmayı ister. Madem ibadet bir arzu, bir ihtiyaçtır; o zaman bu nasıl yapılacak veya bunun belli şekilleri var mıdır? İşte İbnü'n-Nefis insanın her şeyden önce buna muhtaç olduğunu düşünerek, peygamberin gerekliliğine evvela bu yönden vurgu yapmaktadır.[7]

İbnü'n-Nefis, insanın Allah'a karşı yerine getirmesi gereken görevlerin (ibadet) keyfiyyetini ancak peygamberler aracılığıyla bilebileceği tezini ortaya koyduktan sonra, bir diğer argümanını insanın sosyal bir varlık olduğu gerçeğinden yola çıkarak ortaya koymaktadır.[8] Eserin kahramanı Kâmil'in, yaşadığı adaya gelen bir gemi ve içindeki çok sayıda insanla tanışmasından sonra Kâmil, onlardan

[6] Örneğin bk. Ebul Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn-Ehli Sünnet Akaidi,* çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994), 129-134.

[7] İbnü'n-Nefis gibi İbn Sînâ da peygamberliğin gerekliliğini açıklarken insan-Allah arasındaki bağlantıyı kurmuş ve mükafat ve ceza verecek olan Tanrı anlayışının sosyal hayat için vazgeçilmez olduğunu belirtmiştir. Bu Tanrı'nın bilinip tanınması için de vahiy ve bir peygamber gerekli olduğu tezini ileri sürmüştür. Ayrıntılar için bk. Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillah İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât,* (Tûsî şerhi ile birlikte), thk. Süleyman Dünya, (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1960), III-IV/802-806.

[8] İnsanın sosyal bir varlık olduğu anlayışı Plato ve Aristoteles'dan beri kullanılagelen bir söylemdir. Aristoteles'in deyimi ile insan toplumsal bir canlı olup, doğduğu andan ölünceye kadar bir toplum içinde yaşamak zorundadır. Plato'ya göre birey olarak eksik ve yetersiz olan insan, yardımlaşmayı mümkün kılacak bir ortak yaşama biçimini benimsemek durumundadır. Filozof bu tür bir yaşam biçiminin adını "toplumsal düzen" olarak koyar. Ona göre insanlar yaratılıştan birbirlerine benzemedikleri gibi, her bir insan da farklı bir yeteneğe sahip olduğundan farklı bir sanat ve işe daha yatkındır. Bu durumda söz konusu farklılıklardan toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşmanın yanısıra bir hiyerarşinin doğması kaçınılmaz olmaktadır. Plato, buradan hareketle toplumsal ahlak anlayışı ortaya koymaya çalışır. Çünkü o, tek kişinin değil, toplumun mutluluğunu öncelemekte ve söz konusu bu mutluluğa da en yetkin şekilde devletle ulaşılabileceğini düşünmektedir. Bu bakımdan da Plato'ya göre birey ile toplumun belli bir organizasyon halini dile getiren devlet arasında karşılıklı bir ilişki ve bağlantı bulunmaktadır. Ona göre bireyler devleti kurmakla birlikte devlet de bireylere şekil vermektedir. Bu bakımdan birey, içinde yaşadığı devlete benzemektedir. Toplumda yaşayan insanları bir arada tutabilmek için mutlaka bir koordinasyona yönelmek ve bireylerini bir takım kaide ve kurallar çerçevesinde disipline edecek alışkanlıklara ihtiyaç duyma durumundadır. Bk. Münir Dede, "Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 40 (1999), 243-249. Bu, bazı toplumlarda insanlar tarafından meydana getirilen sistem ve o sistemin kanunları olabildiği gibi, bazı toplumlarda da bu toplumsal organizasyonu dinin getirmiş olduğu kurallar bütünü yürütmektedir. İşte Plato'nun devlet ve onun getirdiği kanunların, insanların bir uyum içinde hayatını devam ettirmesi gerektiği düşüncesine karşılık İbnü'n-Nefis bunun yerine dini (vahiy-peygamber) koymaktadır. Bergson da toplumda yaşayan bireylerin dine olan ihtiyaçlarını; "Geçmişte olduğu gibi bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz insan toplumlarının var olabileceğini ama dinsiz bir toplumun bulunmadığı" ifadeleriyle anlatmaya çalışır. Bk. Dede, "Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar", 249.

ateş yakma, hazır yiyecekleri, elbiselerle örtünmeyi öğrenir. Hatta onlar Kâmil'e dillerini dahi öğretmeye çalışırlar. Adaya gelen misafirlerle bir süre arkadaşlık yapan Kâmil, onlardan yaşadıkları şehirleri hakkında bilgi edindikçe hayreti giderek artar ve o yerleri merak etmeye başlar. Nitekim misafirlerle onların yaşadığı yerlere giden Kâmil, orada her insanın, toplumu inşa eden farklı işlerle uğraştığını görür. Karşılaştığı toplumda bir kısım insanın çiftçilik, bir kısmının ziraat, bazılarının fırıncılık, bazılarının da nakliyat ve terzilik gibi mesleklerle uğraştığını görmüştür.[9]

İbnü'n-Nefis insanın sosyal bir varlık olduğundan hareketle, toplumda yaşayan her insanın bir diğeriyle ilişki içinde olduğunu ve yine insanların birbirleriyle alım-satım, kiralama.. gibi anlaşmalara muhatab olacağı gerçeğini vurgulamaktadır. İnsanın yapısı itibariyle zaman zaman kendini haklı çıkardığı ve karşısındakine karşı bir sorumluluğunun veya borcunun olmadığını iddia edebileceğini, sonuçta da insanların birbirleriyle iyi geçinemeyeceği bir tartışma ortamının meydana geleceği üzerinde durmaktadır.[10]

İbnü'n-Nefis, toplum hayatında anlaşmazlıkları ve tartışmaları ortadan kaldıracak bir hukukun te'sis edilmesiyle, insanların ancak iyi bir yaşama ulaşabileceğini vurgular. Ona göre bu öyle bir hukuk olmalı ki, insanlar onu kabul edip, ona itaat etsinler. Eğer bu kanun, Allah tarafından değil de bir başkası tarafından vaz' edilirse, bu, insanlar arasında problemin çıkmasına neden olacaktır. O halde bu hukukun kaynağı İbnü'n-Nefis'e göre Allah olması gerekmektedir. Allah tarafından vaz' edilen bu hukuku getiren yine öyle bir varlık olmalı ki, insanlara onu tebliğ edip, anlatsın. Çünkü düşünürümüze göre bütün bunlar insanın iyi yaşamasının bir ön koşuludur. O halde İbnü'n-Nefis'in anlayışında peygamberin varlığı insan için büyük bir hayır ve umumi bir fayda olarak kendini göstermektedir.[11]

İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gerekliliğine dair öne sürdüğü sosyal içerikli gerekçelerin benzerini İmam Mâtürîdî'de (ö. 333/944) görmek mümkündür. Özetle Mâtürîdî bu konuda şunları ifade etmektedir: İnsan, hayatını devam ettirebilmek için gıda, ilaç, elbise, kalacak ev gibi pek çok şeye muhtaçtır. Bunlar her dönemde insan için aslî ihtiyaçlardandır. Her insan bunları te'min etme yoluna gider. Bu sebeble de insanlar arasında başlayan yarış, düşmanlık ve kavgaya kadar varır, bunun sonucunda da sosyal düzen bozulur. Bu da toplumu mahvolmaya götürür. Bunun önüne geçebilmek için toplumdaki her ferde hak ve vazifelerini öğreten bir kanun bulunması gerekir. İnsanların ihtiyaç duyduğu bu kanunu en iyi bilen de onları yaratan Allah Te'âlâ'dır. İnsanların ortaya koyacakları prensipler eksiklik,

[9] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle, 9-10.*

[10] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle, 9.*

[11] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle, 11.*

adaletsizlik ve hatalara maruz kalacağından, ilahî kanunlara denk olamayacaktır. Şu halde insanlar dünya mutluluğu için peygamberlere muhtaçtır.[12]

İbnü'n-Nefis'in peygamberin varlığının insan için büyük ve umumi bir hayır olduğu hakkındaki açıklamaları İbn Hazm (ö. 456/1064) biraz daha ileri bir safhaya taşımıştır. Ona göre tıp, astronomi, dil, sanat, tarım vb. gibi hayatın her alanında insanın bu bilimleri kendi başına elde edemeyeceğini ifade etmiştir. Bunların bilgisine ulaşmak için insanın on bin yıl gibi bir süre harcaması gerekir ki, bu da boşuna bir çabadır. O zaman yukarıda ifade edilen alanlarda insanın bilgi sahibi olabilmesi için bir insana muhtaçtır. Bu insan, her alanda bilginin tamamını başlangıçta öğretici olmadan Allah tarafından öğretilen bir kişidir. Bu kişinin vahy alması da gereklidir. Bunlar nübüvvetin sıfatıdır. Bununla nebinin veya nebilerin zorunlu olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. İbn Hazm, bu mantığı sağır-dilsiz doğan kişide farkettiğini, ayrıca Sudan'ın ve Slav ülkelerinin sakinlerinde, çoğu vahşi kabilelerde ve bedevilerde insanların bir bilimi veya el sanatını elde etmede başarılı olmadığını ve asla da başaramadıklarını ki bu şeylerin onlara öğretildiğini öne sürmektedir.[13]

İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gerekliliğine dair yukarıda kullandığı cümlelerin arasında bazı hususlar dikkat çekmektedir. Örneğin o, insanın sosyal bir varlık olduğu ve bundan dolayı Kâmil'in adaya gelen ziyaretçilerle onların şehrine gidip oradaki hayatı görüp, onlardan sosyal hayatla ilgili pek çok şey (ateş yakmayı, giyinmeyi vb.) öğrendiğini ifade etmektedir.[14] Bu fikirleriyle İbnü'n-Nefis, insanın medenileşebilmesi için bireysel sorumlulukların paylaşıldığı bir toplumda yaşamak zorunda olduğunu belirtmektedir. İbnü'n-Nefis'in bu düşüncesini daha önce Fârâbî'de görmek mümkündür. Aynı şekilde bu düşünüş biçimi peygamberliğin ispatı konusunda kelamcıların müracaat ettiği bir delildir. Fârâbî (ö. 339/950), insanın kâmil bir dereceyi yakalaması için, zorunlu olarak diğer varlıklardan istifade etmesi gerektiğini ifade eder. Mükemmeliyeti elde etmek isteyen her bireyin diğer varlıklarla ilişki içinde olması gerekir.[15]

---

[12] M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi,* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 31-32; Mâtürîdî'nin nübüvvetin gerekliliği konusundaki görüşlerinin ayrıntılı izahı için bk. Kemal Işık, *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde* İmân *Allah ve Peygamberlik Anlayışı,* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 103-110; Bu delilin diğer düşünürler tarafından kullanımı için bk. Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr Sabûnî, *el-Bidâye* fî *usûli'd-dîn-Matüridiyye Akaidi,* çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 103-104; Muhammed Abduh*, Risâletü't-tevhîd,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 47-57.

[13] Ebû Muhammed Ali b. Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal,* thk. Muhammed İbrahim Nusayr-Abdurrahman 'Umeyra, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1416/1996), 1/140-142.

[14] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 10-12.

[15] Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla,* çev. Nafiz Danışman, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 79-81. Ayrıca bk. Paul E.Walker, "Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sina and Ibn Tufayl", Reason and Inspiration in Islam ed. Todd Lawson, (London&New York: I. B. Tauris Publishers, 2005), 90.

Bu yaklaşım biçimine dikkat çekenlerden biri de İbn Haldûn (ö. 808/1406) dur. O da filozofların 'insan fıtraten medenidir' sözünü aktararak, sosyal hayatın insanlar için zaruret olduğunu belirtir. İbn Haldun umran (medeniyet) kelimesinin manasının, insanların bir arada toplanarak yaşanan yere Medine denilmesi ile çok yakından ilgisi olduğunu düşünür. O daha sonra insanların birbirine ihtiyacı olduğunu ve bir sosyal hayatta yaşamanın gerekliliğini anlatırken, İbnü'n-Nefis'in belirttiği hususların yaklaşık olarak hepsinin üzerinde durmaktadır. Toplumda yaşayan insanların kendilerini korumak için bir hükümet ve hâkime muhtaç olduklarını ifade eder. Bu bağlamda filozofların peygamberliği aklî delilllerle ispat ederken kullandıkları; toplum içinde yaşayan insanların bir peygambere ihtiyaçları olduğu iddiasının eksik olduğunu belirtir. Bu argümanını temellendirmek için Mecûsî'leri örnek olarak verir ve İbn Haldun filozofların nübüvvetin gerekliliğini ispat ederken yanılmış olduklarını vurgular. Çünkü ona göre peygamberlik akıl ile ispat edilecek bir şey değildir.[16]

İbn Haldun'dan önce insanın bir sosyal varlık olma özelliği üzerinde önemle duran İbnü'n-Nefis, konunun sadece nübüvvetle ilgili yönüne değil aynı zamanda insanın medenî bir varlık olduğu hususuna da dikkat çekmiştir. Bu düşüncelerini de insanın ancak şehir hayatında iyi yaşayabileceğini vurgulayarak anlatmaya çalışır.[17]

İbnü'n-Nefis, peygamberliğin gerekliliğini insan açısından değerlendirdikten sonra, konunun Allah ile ilgili yönüne de kısaca değinerek bu hususstaki kanaatini ortaya koyar. İbnü'n-Nefis'e göre Allah, peygamber göndermenin insanın hayrına olduğunu bilir ve bundan dolayı bu peygamberin varlığı, Allah'ın inayeti gereği O'na vâcip olmaktadır. Allah'ın, kasık tüyüne veya buna benzer küçük faydaları olan şeyleri yaratmayı göz ardı etmeyip de, umum fayda olmasına rağmen Allah'ın peygamberi yaratmayı ihmal etmiş olması düşünülemez. Bu yüzden Kâmil, peygamberin yaratılmasının zorunlu olduğunu düşünmüştür.[18]

İbnü'n-Nefis nübüvvetin gerekliliği konusunda İbn Sînâ ile aynı görüştedir. İki düşünür de nübüvvetin gerekliliğini açıklarken, *İlahî inayet* kavramı üzerinde durmuşlar ve dolayısıyla ferdin ve toplumun menfaatine uygun olan bir konunun yerine getirilmesini Allah hakkında zorunludur (vâciptir) görüşünü

[16] İbn Haldûn, *Mukaddime,* nşr. Ahmed ez-Zu 'bî, (Beyrut: Şeriketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 73-75; İbn Haldûn peygamberliği sadece sosyal düzenin kaynağı olarak görmemekte, aynı zamanda onun anlamı ve "peygamberliğin özünü açıklamakla" da ilgilenmektedir. Ona göre peygamberlik, bir insan fenomenidir. Peygamber bilgisiyle, gücüyle, davranışlarıyla insandır. Bu her insanın bir peygamber veya kişinin belli bir sanatı yapma ve öğrenmeyle peygamber olabileceği anlamına gelmez. İbn Haldun, peygamberliğin insan varlığının en yüksek formu olduğuna inanır. Kısacası İbn Haldun'un peygamberlik fenomenine yaklaşımı, insanın doğasıyla çok yakından ilişkilidir. O, bununla bir insanın nasıl peygamber olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Detaylar için bk. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, (Kuala Lumpur: The Other Press, 2006), 85 vd.

[17] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 10.

[18] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 11.

benimsemişlerdir. İbn Sînâ, peygamberin varlığını bir zorunluluk olarak görmektedir. Bunu İlahî inayetin bir uzantısı şeklinde düşünen İbn Sînâ, kâinattaki iyilik düzeninin teminatı olarak gördüğü İlahî inayet, gözün üstünde kaş bitmesi veya ayak tabanlarının bükeyliği gibi insanın hayatının devamı için zorunlu olmayan bir takım faydaları dahi gerektirmektedir. O halde İlahî inayetin, fert ve toplumun varlığını sürdürmesi için *zorunlu olan* peygamberi gerektirmemesi mümkün değildir. Zira insan türünün var olması ve devamı için peygambere duyulan ihtiyaç, diğer pek çok şeyden daha fazladır.[19]

İbnü'n-Nefis'in *Fâzıl b. Nâtık* adlı teolojik/felsefî romanını İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan*'ının kötü bir kopyası olduğu yönündeki iddiaları geçersiz kılacak en önemli etkenlerden birisi de, her iki düşünürün mezkur eserlerde nübüvvet konusunu ele alış tarzlarıdır. Kâmil ve Hayy'ın peygamber fikrine ulaşma süreci arasında bir mukayese yapacak olursak, İbnü'n-Nefis ve İbn Tufeyl bu konuda farklı yollar izlediği görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Kâmil, sosyal hayatın içinde insanların birbirine muhtaç olmasından hareket ederek, onların bir hukuka ve bu hukukun kaynağının da İlahî olması gerektiği sonucuna ulaşmıştı. Buradan yola çıkan İbnü'n-Nefis, bu hukuku getirenin Allah tarafından seçilmiş bir insan olmasının zorunluluğu ve bu kimsenin de peygamber olduğuna aklî muhakeme neticesi kendi kendisine vardığını ifade etmektedir.

İbn Tufeyl'in Hayy'ı ise, peygamber fikrine kendi adasına gelen "Asal" isimli şahıs vasıtasıyla ulaşır. Asal çok samimi arkadaşı Salaman ile başka adada yaşayan bir kişidir. O, Allah'ı, O'nun elçisini ve kitabını bilen bir şahıs olarak tasvir edilmektedir. Yaratılışı gereği manevi hakikatleri daha çok önemseyen Asal, bu konulara yoğun ilgi duymaktadır ve İlahî kitabın batınî anlamlarını araştıran, sözlerin zahirî anlamlarını yorumlama yolunu tercih eden bir kişiliğe sahiptir. Arkadaşı Salaman ise, Kitabın açık ve anlaşılır zahirî anlamlarını korumak gerektiğini düşünen bir kişidir. İbn Tufeyl bir başka adada yaşayan toplumdaki iki insan profilini çizerek Hayy'ın peygamberlik konusunu onlardan öğrendiğini açıklamaya çalışmaktadır.[20]

---

[19] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle, 11; Krş. İbn Sînâ, Kitâbu'ş-*şifâ-*Metafizik*-İlahiyyat, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 188; İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabi'iyyi ve'l-ilâhiyye,* nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî, II. Baskı, (Mısır ts.), 304; İbnü'n-Nefis'in *er-Risâle*'sini İngilizceye tercüme eden Meyerhof ve Schacht, İbnü'n-Nefis'in peygamber göndermenin ilahi inayet gereği Allah'a vacip olduğu konusundaki görüşünün Mâtürîdî kanaate yakın olduğunu ifade ederler. Bu mütercimler, Şafiî ve dolayısıyla Eş'arî ekole mensup bir düşünürün, Hanefî çizgideki Mâtürîdî düşüncesiyle benzer fikirler beyan etmesini tuhaf karşılarlar. Bk. İbnü'n-Nefis, *Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, 78-79. Biz, İbnü'n-Nefis'i belli bir mezhebin temsilcisi olarak görmek veya o şekilde göstermenin hatalı olacağını düşünmekteyiz. İbnü'n-Nefis'i bir sistem içinde görmek gerekirse, bu da ancak 'müstakil filozoflar' grubu olması daha uygundur. Çünkü onun düşünce kodlarının belli bir mezhebin çizgisi altında olmadığını görmekteyiz.

[20] Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî İbn Tufeyl, *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrikiyye & Risâletü Hayy b. Yakzân,* (b.y. 1327/1909), 69.

Hayy, Asal vesilesiyle gerçekliğinden haberdar olduğu peygamber ve onun getirdiği dinin akla uygunluğunu keşfetmiştir. Kâmil için de nübüvvet aklen gereklidir. Fakat Kâmil herhangi bir kimsenin rehberliğine ihtiyaç duymadan peygamberin gerekli olduğu fikrine ulaşmıştır. Hatta Kâmil, meseleyi sadece peygamberin varlığında bırakmaz, biraz daha ileri giderek son peygamber ve onunla ilgili konuları öngörür. İbnü'n-Nefis bütün bunların olmasını aklen mümkün görmektedir. Nübüvvetin gerekliliği konusunda da İbnü'n-Nefis, İbn Tufeyl'e göre akla daha fazla vurgu yapmaktadır.

Nübüvvetin imkanını temellendirmeye çalışan düşünürlerin üzerinde durduğu bir diğer mesele de mucize konusudur. İbnü'n-Nefis de eserinde -her ne kadar ayrıntılara girmese de- peygamberliğin varlığı için mucizeyi bir gereklilik olarak sunmaktadır. Ona göre güvenilir bir kişinin Allah'la irtibatlı olduğunu gösteren en önemli delil mucizedir. İbnü'n-Nefis bunu risalede şu şekilde ifade etmektedir: "*Bu mübelliğ, insanların ve onun dışındaki varlıkların, onu, getirdiklerinde tasdik edeceği bazı özelliklere sahip olmak zorundadır. O'nun getirdiği şeyler, Allah tarafındandır. O bu özelliğe sahip olmamış olsa ve onun Allah'la irtibatı da olmasa ayrıca haber verdiklerinin Allah'tan olduğu konusunda güvenilir bir kişi de olmasaydı, insanlar onu tasdik etmezlerdi. Buna mucize denmektedir. Bundan dolayı bu kişi, Allah'tan getirdiği şeylerin yalan ve gereksiz değil de, onun doğruluğunu herkesin bileceği mucizeleri gerçekleştirmek zorundadır. Bu vasfa sahip bir kişi, peygamberdir.*"[21]

3. PEYGAMBER GÖNDERMENİN FAYDALARI VE SON PEYGAMBER

İbnü'n-Nefis, nübüvvetle ilgili konuları daima son peygamber üzerinden ele almaktadır. İbnü'n-Nefis, son peygamberle bir anlamda diğer peygamberlerin varlığını da ortaya koymuş olmaktadır. Düşünürümüz bu konuda genel bir kanaati takip etmektedir. İslâm düşüncesinde tarih boyunca gönderilen peygamberlerin isbatı, daima son peygamber Hz.Muhammed üzerinden ele alınmış ve onun vasıtasıyla bu konu temellendirilmeye çalışılmıştır.[22]

İbnü'n-Nefis'e göre peygamber gönderilmesinin belli başlı faydaları vardır. Ona göre peygamberlik kurumunun birinci faydası, peygamber Allah'ın şeriatını insanlara tebliğ etmesidir. İkincisi; peygamber Allah'ın yüceliğini ve diğer sıfatlarını insanlara bildirir. Üçüncüsü de; peygamber tekrar dirilişi (me'âd) ve insanlar için gelecek dünyada hazırlanan mutluluk ve mutsuzluğu anlatır.[23]

---

[21] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 11.

[22] Bu konuda örnekler için bk. *Sabûnî, el-Bidâye fî usûli'd-dîn-Matüridiyye Akaidi,* 106-107; Fahruddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ, thk.* Ahmed Hicâzî es-Sakâ, (Kâhire: Dâru'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1407/1986), 8-17.

[23] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 12.

İbnü'n-Nefis'in üzerinde durduğu bu üç husus, insanların kendi çabalarıyla vakıf olamayacağı meselelerdir. Daha çok "gayb" ile ilgili 'Allah'ın zatı, ahiret ve ahvali' gibi konuların ancak bir peygamberin bildirmesiyle öğrenilebileceği üzerinde durmaktadır. İbnü'n-Nefis bu konuların peygamberin öğretmesi gerektiğiyle ilgili gerekçesini de şu şekilde belirtir: *"İnsanların çoğunun tabiatları gereği bu şeyleri kabul etmesi zordur. Çünkü bir çok insan cismi, yönü, kuvveti ve ona işaretle gösterilmeyen bir varlığı kabul etmesi de zordur. Yine çoğu kimse peygamberliği ve onların gönderiliş keyfiyyetini tasavvur edemeyebilir; aynı şekilde çoğu insan tekrar dirilişi ve ölümden sonra dönüşü, cennet ve cehennemde ebedî kalışı kabulde zorlanabilir; diğer hususlar da bu faydaları içeren şeylerdendir. Eğer zamanımızdaki insanlar, şeriatın emirlerinden haberdar olmasalardı ve onun öğretilerine alışmasalardı, onlar bunları birden beğenmezler ve peygamberlere inanmazlardı."*[24]

İbnü'n-Nefis bu ve benzeri meseleleri tebliğ eden peygamberin kendinden önceki peygambere atıfta bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre son peygamber, insanların çoğunun bildiği veya -en azından duyduğu- diğer peygamberleri takdim etmeden ve onları referans göstermeden, insanların karşısına çıksaydı, insanların bu durumu kabullenmesi zor olurdu. O halde Allah'ın dininin gereklerinin bir kısmının tebliğ edilmesi hususunda, son peygamberden önce peygamberlerin bazısının dine ait bir kısım konuları açıklaması gerekmektedir. Çünkü bu durum, daha sonra gelen insanların, kendilerine gelen mesajları anlayabilmeleri veya bunları şaşkınlıkla karşılamamaları için daha uygundur.[25]

İbnü'n-Nefis bu ifadelerine ek olarak, nübüvvetin bir gelişme süreci takip ettiğini ifade eder. Peygamberliğin gayesinin bir peygamberle anlaşılamayacağını savunan İbnü'n-Nefis, sonra gelen peygamberlerin getirdiklerinin insanların anlaması için bu silsilenin ilklerinin de olması gerektiğini belirtir. Ona göre her gelen peygamber, öncekilerinin getirdiği şeyleri tekrar etmeli ve son resulle peygamberliğin fonksiyonu tamamlanana kadar o mesajlara bir şeyler eklenmelidir. Bundan dolayı peygamberlerin sonuncusu, öncekilerin getirdiği şeylerin hepsini bilmeli ve açıklamalıdır.[26]

İbnü'n-Nefis bu görüşleriyle, Muhammed Abduh'un aynı konuda ileri sürdüğü fikirlerine ışık tutmuş olmaktadır. Dinlerin tekâmülü fikrinden hareket eden Abduh'a göre, ilahî dinler, insanlığın çocukluk dönemine denk gelmektedir. Uzun toplumsal gelişim ve buna bağlı olarak dinî tekâmül aşamaları, maksadına ulaşmış ve insanlık rüşdünü elde etmiştir. Onun bu aşamasına uygun olarak da İslâm, din olarak gönderilmiştir. Ona göre İslâm, insaniyetin olgunluk döneminin dinidir.

[24] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 12.
[25] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 12.
[26] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 13.

Bu yüzden akla hitap etmiştir. Zihnî anlayışla kalbî anlayışa birlikte seslenmiştir. Hz.Muhammed'le (s.) peygamberliğin sona ermesinin manası, insanlığın rüşte erdiğinin Allah tarafından tescil edildiğidir. Abduh, rüşt dönemine erişmiş insandan Allah'ın vesayetinin de kalkmış olduğunu belirtmektedir.[27]

İbnü'n-Nefis son peygamber üzerinden temellendirmeye çalıştığı nübüvvet anlayışını, son peygamberin hayatına dair yaptığı rasyonelleştirme örnekleri ile devam ettirir. Hz. Peygamber'in (s.) doğduğu yerden vefat ettiği yere, çocukları ve kendinden sonra meydana gelecek olaylar hakkında rasyonalize etme çabalarını göstermektedir. İbnü'n-Nefis, bu teşebbüsleriyle, son peygamberin hayatının, onun getirdiği şeylerin aklen açıklanabileceğini göstermektedir. Kısaca İbnü'n-Nefis felsefesinde, son peygamberin hayatı, belli bir rasyonel çizgi takip eder ve bunu her akleden anlayabilir, görüşü hakimdir.

4. İBNÜ'N-NEFİS'İN SON PEYGAMBERLE İLGİLİ RASYONELLEŞTİRME ÇALIŞMALARI

İbnü'n-Nefis, felsefî/teolojik romanı Fâzıl b. Nâtık'ta son peygamberin hayatı ile ilgili detaylı bir tarzda rasyonelleştirme örnekleri sunmaktadır. O, eserinin ikinci bölümünde 10 ayrı fasılda peygamberin siretine dair belli başlı şu konuları ele almaktadır: Peygamberin soyu, vatanı, terbiyesi, arzuları, şemâili (dış görünüşü), hastalıkları ve ömrü, çocukları, tebliği, ismi ve kitabı. İbnü'n-Nefis'in eserinde -isminden de *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye* anlaşılacağı üzere- genel itibariyle son peygamberin hayatının baştan sona hatta ondan sonra da belli bir rasyonel çizgi takip ettiği hususu ön planda tutulmaktadır. Düşünürümüz örneğin son peygamberin soyunun yüksek olmasını, insanların onu yüceltmesi ve bu peygamberin getirdiği öğretileri kolayca kabul edip etmemeye bir gerekçe olarak göstermektedir. Peygamberin vatanı ile ilgili olarak da İbnü'n-Nefis, onun hayatını bütünüyle doğduğu yerde geçirmemesi gerektiğini söyler. Son peygamberden sonra nübüvvetin sona ereceği düşüncesini vurgulayarak, bu peygamberin dininin ve kendi büyüklüğünün insanlar yanında korunması gerektiğini öne çıkarır. Bundan dolayı bu peygamberin geride bıraktığı şeylerden daha fazla, onun şeriatının tedvin edilmesi ve onun sözlerinin ve yaşantısının kayıt altına alınmasıyla ilgili faaliyetlerin çoğalması gerektiğini ifade eder.[28]

İbnü'n-Nefis son peygamberin unutulmaması için bunların gerekli olduğunu ifade ederken bu konuda şu hususa dikkatleri çeker: Son peygamberin büyüklüğünün muhafazası için onun kabrinin, doğduğu yerden başka bir yerde olması gere-

[27] Abduh, *Risâletü't-tevhîd,* 135-138; Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri," *Atatürk Ünversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2006), 27-65.

[28] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 16.

kir ki, insanlar başka beldelerden onun kabrine yolculuk yapsınlar. İşte bu yüzden onun kabrinin Mekke'den başka bir yerde olması gerekir. Buna gerekçe olarak İbnü'n-Nefis şu mantıkî açıklamayı yapar: Eğer son peygamberin kabri Mekke'de olsaydı, onun ziyareti Kabe'yi ziyarete tabi olacağından, bir müddet sonra hacc sadece Ka'be'yi ziyaretle tamamlanır ve böylece peygamberin kabri unutulur, bu da onun unutulmasına sebeb olurdu. Son peygamberin kabrinin ve kendisinin unutulması, onun şeriatının geçersizliğini gerektirir.[29]

İbnü'n-Nefis'in son peygamber hakkında bir başka aklîleştirme çalışması da onun çocukları hakkındadır. İbnü'n-Nefis'e göre, son peygamberin cinsel gücünün kuvvetli olmasından dolayı, onun çocuğunun olmaması düşünülemez. Ayrıca onun mizacının aşırılıklardan uzak olma özelliği de, çocuklarının sadece kız olmasını imkânsız kılmaktadır. Bu sebeblerden dolayı, son peygamberin hem erkek hem de kız çocuklarının olması gerekir. İbnü'n-Nefis'e göre, son peygamberin erkek çocuklarının ömürlerinin uzun olmaması gerekir. Düşünürümüz, geçmiş peygamberlerin çocuklarının peygamber olduğu gerçeğini göz önüne alarak, özellikle erkek çocuklarının yaşlarının nübüvvet yaşına (40 yaş) ulaşmaması gerektiğini düşünür. Eğer onlar bu yaşa ulaşırsa, çocukların peygamber olup olmayacağı bahisten uzak değildir. Bu peygamber son resul olduğuna göre, çocukların peygamber olması düşünülemez. Fakat onların peygamberlerin dışında olması da caiz değildir. Bu sebeblerden dolayı bu peygamberin erkek çocuklarının ömürlerinin uzun olmaması gerekir. Kız çocuklarının uzun ömürlü olmasının bir sakıncası yoktur. Çünkü kadından peygamber olmaz.[30]

İbnü'n-Nefis'in son peygamberin özellikle çocukları hakkındaki rasyonalleştirme örneğindeki bazı yansımaları, reel hayatta görmekteyiz. Özellikle erkek çocukları üzerindeki vurgusu, bize son peygamberin damadı ve amca oğlu Hz.Ali hakkındaki yanlış düşünce ve davranışları hatırlatmaktadır. Son peygamberin yakını olan bir kişinin, Hz.Ali, Şiî'lerin imam anlayışının bir neticesi olarak gereğinden fazla yüceltilip hatta onu peygamberle eşit görme -Gulât'ın Hz.Ali hakkındaki düşünceleri malumdur- gibi bir tutum sergilemeleri, son peygamberin erkek çocuklarının uzun ömürlü olduğu ve peygamberden sonra yaşadıkları farzedildiğinde, onlar hakkında Hz.Ali'ye gösterilen tutumdan daha fazlasının ortaya çıkması ihtimalden uzak olmasa gerektir. İbnü'n-Nefis vakıayı bu gerçekleri de göz önünde bulundurarak açıklama yoluna gitmiştir ki, bizce bazı çıkarımları isabetli gözükmektedir. Ayrıca İbnü'n-Nefis, kadından peygamber olamayacağı görüşüyle, Mâtürîdî anlayışa yakın durduğunu göstermektedir.[31]

---

[29] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 16-17.

[30] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 23-24.

[31] Eş'arîyye ve Zâhirîler'e göre kadından peygamber olabilirken, Mâtürîdî'lere göre peygamberlerin erkek olması şarttır. Çünkü peygamberin hak dine davet için insanlar arasına girip çıkması, mücadeleye girişmesi, ortaya atılması gerekir. Halbuki kadın yaratılış gereği buna yatkın değildir. Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye* fî *usûli'd-dîn-Matüridiyye Akaidi,* 111; Pezdevî, Usûlü'd-Dîn-Ehli Sünnet Akaidi, 135.

5. PEYGAMBERİN RETORİĞİ

İbnü'n-Nefis, son peygamberin getirdiği mesajda, ilmî sorumlulukların (tekâlif-i ilmiyye) ne olduğunu açıklarken bu konuda peygamberin kullanması gereken üsluba da dikkatlerimizi çekmektedir. Ona göre son peygamber, insanların kolayca vakıf olamayacağı veya onların ancak zorlanarak düşünebilecekleri hususları onlara açıklamaz ve insanlara da bu gibi konuları bilmesi gerektiği gibi bir sorumluluk yüklemez. İbnü'n-Nefis ifadelerini daha anlaşılır kılmak için konuyu örneklerle açıklar. Örneğin; 'Allah âlemin ne dışındadır, ne de içinde. O, cisim değildir ve duyular ile algılanamaz. Allah herhangi bir yönde de değildir, aynı zamanda buna bir hissî işaret de yoktur.'[32] İbnü'n-Nefis, bu konuların ancak özel çalışma, araştırma yapan insanlar tarafından anlaşılabileceğini ifade eder. Yani bu hususlar, insanların genelini ilgilendiren şeyler değildir. Düşünürümüz, peygamberin böyle bir üslup kullanıp, insanların da bunları anlamak için özel çalışma yapmaları durumunda, insanların kafalarının karışacağı ve peygamberin getirdiği şeyleri anlamak için daha fazla araştırma yapmaları gerekeceğini belirtir. Bunun sonucunda da, bu gibi araştırmaların, insanların günlük geçimlerini sağlamak için çalışmalarına engel olabileceği ve birtakım problemlere sebebiyet verebileceği ortaya çıkmaktadır.[33]

İbnü'n-Nefis son peygamberin kullanması gereken üslubu, peygamberliğin gayesiyle ilişkilendirir. Eğer peygamber, toplumunun anlayamayacağı bir üslup kullanırsa, bu konu her şeyden önce peygamberin gönderiliş gayesine zıt bir durum oluşturur. Düşünürümüz, peygamberin muhatablarının eğitim seviyelerini dikkate alarak, Allah'ın Zatı, sıfatları gibi konuları müphem ve detaylı bir tarzda değil de, açık ve öz bir şekilde açıklaması gerektiğini, eğer açıklanması gereken bir husus varsa da, peygamberin onu açıklamayı ihmal etmesinin doğru olmayacağını belirtir.[34]

İbnü'n-Nefis, son peygamberin üslubuyla ilgili olarak, toplumda üst düzeyde anlayışlı insanlar (havâs) olduğu gibi, bunların yanında anlama kapasitesi bakımından havâsdan daha aşağı seviyede bulunan (avâm) insanların olduğunu, peygamberin dikkate almasının gerekliliği üzerinde durur. Örneğin; peygamberin kullandığı detaylı ve sembolik ifadelerde, havâssın anlayacağı işaret ve remizler koymasının lüzumunu, fakat avâm için ise sözün zâhiriyle yetinilmesi gerektiğini vurgular.[35]

İbnü'n-Nefis bu görüşleriyle, İslâm Filozoflarının sistemini takip eder. İslâm düşünce geleneğinde gerek felsefî gerekse dinî sebeblerle bazı hakikatlerin bilgi

[32] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 27.
[33] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 27; Krş. İbn Sînâ, *Necât,* 305.
[34] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 27.
[35] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 27.

ve kültür seviyesi düşük olan halka açıklanıp açıklanmaması gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu yüzden de bazı düşünürler, sembolik ifadelerin ve metaforların fazlaca yer aldığı hikâye ve felsefî roman yazarak fikirlerini açıklama yoluna gitmişlerdir.

Dinî ve felsefî hakikatlerin anlaşılmasında düşünürlerin insanları farklı kategorilere ayırdığı bilinmektedir. Bunlara geçmeden önce, böyle bir kategorizeleştirmenin altında yatan sebeblere kısaca temas etmek istiyoruz: Bu sebeblerin başında, insanların bilgi ve görgü seviyelerinin farklı olması gelmektedir. Ayrıca zeka ve kabiliyetlerin her bireyde farklı tezahür etmesi, hakikatleri anlamada da eşitliğin olmadığını göstermektedir. Düşünürlere göre, Kur'an'ın da metafizik hakikatleri anlatmada insanların kabiliyetlerini dikkate aldığı anlayışı onları bu yönde bir sınıflandırmaya iten sebeblerin başında gelmektedir.[36]

İslâm felsefesinde insanları havâs-avâm gibi ayırıma tabi tutan ve bunun doğal sonucu olarak da, her gruba yönelik farklı bir dil kullanma gerektiği düşüncesi, İhvân-ı Safâ'dan itibaren kullanılmaktadır. İhvân, insanın görünen beden ile görünmeyen nefisten meydana geldiğinden hareketle, dini hükümleri de bununla doğru orantılı olarak *zâhir (exoteric)* ve *bâtın (esoteric)* şeklinde ikiye ayırmıştır. Zâhir, organlarla yapılan namaz, oruç, zekat, tesbih, tehlil gibi ibadetler. Bâtın ise; kalpte gizli olan inançlar olup, bunlar ilimde ve hükümlerinde derinleşmek, tefsîr, tenzîl, te'vîl, muhkem ve müteşebihâtı araştırmak gibi dinde asıl olan hükümlerdir. İhvân'ın Kur'an'ı da bu anlayışları doğrultusunda yorumlamaları onların önemli vasıflarındandır.[37]

İhvân-ı Safâ'ya göre insanlar, dini anlama ve yaşama yönünden de üç gruba ayrılır: Birinci grup; dinin zâhiriyle yetinenler. Bu insanlar peygamberi ve onun getirdiklerini tasdik edip, güçleri yettiği kadar onunla amel edenlerdir. İhvân bu gruba kadın ve çocukları da dâhil eder. İkincisi; ilk gruba nazaran din ilimlerinde nisbeten derinleşmiş olanlardır. Bunlar şeriatın zâhiriyle amel edip, bâtınını da kabul ederler. Yani, bu gruptakiler Kur'an'ın tefsirini okurlar, te'vîl, muhkem ve müteşebihâtı öğrenmeye çalışırlar. Üçüncü ve son grup ise, İhvân'ın en çok değer verdiği havâs grubudur. Bunlar, ilim ve amele sahip olan az sayıda kimseler olup, dinin sırlarına vakıf, eşyanın hakikatine ermiş, hikmette derinleşmiş, ilimde râsih olanlardır. İhvân'a göre, Kur'an'da geçen dini hakikatlerin çoğu, perde ardında sembollerin bulunduğu sırlardır. Bunların hakikatini sadece Allah ve ilimde derinleşmiş olan bu üçüncü grubtaki insanlar bilebilir.[38]

[36] Cevdet Kılıç, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5 (2000), 117-135.

[37] İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-i Safâ ve hullâni'l-vefâ,* ed. Hayreddîn Ziriklî), 4 cilt, (Mısır: el-Matba'atü'l-Arabiyye, 1345/1928), 4/46-47.

[38] İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-i Safâ ve hullâni'l-vefâ*, 4/46-48. Ayrıca bk. Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV. Yayınları, 2000), 22/5; Burada İhvân, Âl-i 'İmrân, 3/7. âyetine telmihte bulunmaktadır.

Büyük İslâm filozofu Fârâbî de, zâhirî ilimlerden daha ziyade bâtınî ilimlere taraftar olmuş, felsefenin avâmdan ve ehil olmayanlardan uzak tutulmasını ve onların eline geçmemesi gerektiğini savunmuştur. Fârâbî, dinin sembolik bir karakteri olduğunu söyler ve vahyi akıl ile açıklamak ister. Bundaki amacı ise; doğru anlaşılan din ile gerçek felsefenin bir çatışma halinde olmadığını ortaya koymaktır.[39]

Fârâbî, felsefe ile dinin konularının paralelliğini ortaya koyarak insanların bunları anlaması için havâs ve avâm ayırımı yapmanın gerekliliği üzerinde durur. Ona göre avâm; tecrübe edilmemiş genel kanaate uygun olan şeylerle yetinen veya yetindirmeleri gereken sınıftır. Havâs ise; nazari bilgilerin hiç birinde kendilerini denenmemiş genel görüşlerle sınırlandırmayan, inandıkları ve bildikleri şeylere inceleme ve araştırma sonucu ulaşan gruptur. Fârâbî'ye göre bu iki gruba bir şeyi kavratmanın iki yolu vardır. Avâm için, ikna etme ve hayal gücü ile nesnelerin örneklerini temsil etmeye dayanan yöntemlerdir ki, buna *ikna yöntemi* denir. Havâs için ise, varlıkların mahiyetinin akıl tarafından kavranması, ya da ona uygun bir örnek yoluyla hayal edilebilmesidir (bu da sembolik anlatımla olur), buna da *burhan yöntemi* denir.[40]

İbn Sînâ da herkesin anlayabilmesi için dinî hakikatlerin anlatımında sembolik ifadelerin kullanılması gerektiğini savunur. Ona göre, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, ahiret hayatı gibi konuları peygamber, insanların akıl seviyelerine göre anlatması ve öğretmesi gerekir. İbn Sînâ'nın özellikle peygamberin insanlara dinîn mesajlarını aktarmada nasıl bir metod takip etmesi gerektiği konusundaki görüşleriyle, İbnü'n-Nefis'in bu konudaki düşünceleri benzerlik taşımaktadır. İbn Sînâ'ya göre peygamber, Allah'ı tanıtır. O'na itaat etmenin mutluluk ve saadet, isyan etmenin de mutsuzluk getireceğini öğretir. Fakat sıradan insanların (avâm) ebedî mutluluğun ne anlama geldiğini kavrayabilmeleri için, peygamberin bunu halkın anlayacağı şekilde anlatması gerekir. Çünkü peygamberler bütün insanlara hitab ettikleri için bilgi ve düşüncelerini semboller ve îmâlarla ifade etmelidirler. Buna sebep olarak İbn Sînâ, halkın (avâm) hakikatleri, bir ilim adamı gibi araştırmaya vaktinin olmadığı, ona zaman ayırdığı takdirde de günlük işlerini yapamayacakları yahut hakikatler tüm açıklığıyla anlatıldığında onların kafasında şüphe ve karışıklıkların meydana geleceği gibi nedenler gösterir.[41]

İbn Sînâ'nın ifade ettiği sembolik ifade ve metaforlar, ona göre, dinin belirleyici özelliklerindendir. Metafizik gerçekleri başka türlü anlatmak da mümkün değildir. Örneğin Allah'ın varlığı, mahiyeti, nefsin ölümden sonraki halleriyle igili bilgiler herkesin anlayabileceği biçimde sunulur. Nitekim ölümden sonraki

[39] Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbü tahsîli's-sa'âde,* ed. Ali Ebû Mülhim, 1. Baskı, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 89-92.

[40] Fârâbî, *Tahsîl,* 83-85.

[41] İbn Sînâ, "er-Risâle fî isbâtü'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim", *Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabi'iyyât',* 2. Baskı, (Kâhire: Dâru'l-Arab, ts), 127-132; İbn Sînâ, Necât, 305.

hayatın mutluluğu veya mutsuzluğu maddi ve duyusal olarak düşünen avâmın bu anlayışını bütünüyle kaldırmak gerekli olmadığı gibi mümkün de değildir. Peygamberler sevapla iyiliğe teşvik, günah ve ceza ile kötülükten sakındırmak için, ahiret hayatına ait ödül veya cezanın duyusal haz ve elemler şeklinde olacağını söyleme gereğini duymaktadırlar. Bu olmadığı takdirde insanlar, cisimsiz ve bedensiz bir nefsin haz ve elem duymadaki durumunu kavrayamayacaktır. İbn Sînâ, Kur'an'da "*Cennet'te korku ve hüzün olmayacağı"* (Bakara, 2/62), "*Hüsrana uğrayanlardır..."*(Bakara, 2/27-64), tarzındaki nefse özgü duruma işaret eden ayetler olduğu gibi, "*iri gözlü huriler"*[42], *"içinden ırmaklar akan cennetler, meyveler, atlas ve ipekten yataklar"*[43] şeklinde insanların hislerine hitab eden ayetlerin de varlığının sebebinin, insanları iyiliğe yönlendirme, kötülükten sakındırma olduğunu ve insanda beklenen değişiklikler gerçekleşebilmesi için bunların olması gerektiğini belirtir.[44]

İnsanların tamamının hakikatleri aynı şekilde anlamadığını ifade ederek, *İlcâmü'l-avâm 'an ilmi'l-kelâm ve el-Madnûn bihî alâ ğayri ehlihî* adlı iki eser kaleme alan Gazzâlî, bu eserlerde kelamî ve felsefî tartışmaların avâmdan uzak tutulması uyarısında bulunmuştur. Örneğin Gazzâlî, İlcâm'da bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: "*Hak Ta'âlâ kullarına delile dayanmak suretiyle iman teklif etmemiştir. Onları mutlak iman ile sorumlu kılmıştır. Bu noktada Hz.Peygamber'den tevatür yoluyla gelmiş olan, köylü, göçebe, bedevi Araplara söylediği sözlerden; onlara iman ve İslâm'ı arz ve teklif edişinden ve onların da kabul ile develerinin, hayvanlarının yanına dönmelerinden kat'i surette bilinmiş ve anlaşılmıştır. Çünkü Arabın avamından birçoğu, iman edilecek esasların mahiyetleri üzerinde düşünmek, ispat delillerini kullanmak ve tahkikine girişmek ile, kısacası istidlâlî iman ile mükellef tutulsalardı, onlar buna çok zaman bulamayacaklar ve sonuçta bu hakikatleri bilip, idrak edemeyeceklerdi."*[45] gibi görüşleri eserlerinin birçok yerinde dile getiren Gazzâlî, insanların kapasiteleri göz önünde bulundurularak yerine getirilen anlatımların daha faydalı ve tesirli olacağına dikkatleri çekmektedir.

Dinî hakikatlerin anlaşılmasında ve anlatılmasında İbn Rüşd'ün de insanları genel olarak *avâm ve havâs* diye iki gruba ayırdığını görmekteyiz. *Faslu'l-makâl* adlı eserinde İbn Rüşd özetle şunları ifade eder: O, insanların bazısının retorik dilinden daha iyi anlayacağını, bazısının da diyalektik üslubuyla meseleleri daha iyi kavrayacağını söyler. Dinimiz İslâm'ın retorik, diyalektik ve demonstrative dilini de insanlara kullanmayı tavsiye ettiğini belirten İbn Rüşd, inatçı ve inkârcıların haricinde, bunları kullanmaktan hiç kimsenin muaf tutulamayacağını belirtir. İşte bu gayeyle peygamberin getirdiği dinin mesajları, bütün bunları kapsamaktadır. Zaten Kur'an'ın

[42] Sâffât, 37/ 48; Duhân, 44/54.

[43] Kehf, 18/31; Ayrıca bk. Tâhâ, 20/76; Hâcc, 22/23.

[44] İbn Sînâ, *Necât,* 305-308. Ayrıca bk. Kılıç, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları", 117-135.

[45] Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, "İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-kelâm", *Mecmû'atü'r-resâili'l-İmâm Gazzâlî*, 4. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 82.

"Onları Rabbi'nin yoluna, hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlara en güzel bir şekilde anlat (cedel)."[46] ayeti de bunu bize açıkça anlatmaktadır. Eğer bu üç yolla da Allah'ı kavrayamayacak düzeyde idrak seviyesi zayıf insanlar varsa, İbn Rüşd bunların sadece Allah'a iman etmekle sorumlu tutulabileceğini belirtmektedir.[47]

İbn Rüşd burhân metodunun filozofların, cedelin kelamcıların ve hitâb metodunun da sıradan insanlar denilen avâmın metodu olduğunu ifade eder. Ona göre halk (avâm) tahayyül ehli olup, görüneni algılanabilenle karşılaştırarak anlayabilir. İbn Rüşd, hitâbî sözlerin sıradan insanlara, dinî anlatım metodu olmasına rağmen, daha fazlasına güç yetiremeyen cumhura ve halk kesimine, sadece farz olan nass'ları zâhirî (exoteric) manalarıyla anlamalarının yeterli olacağını belirtir. Avâmın kavrayamayacağı şeyleri onlar için yazmak caiz değildir. İbn Rüşd meselenin önemine dikkat çekmek için, sıradan insanlara te'vili caiz görenlerin insanları ifsâd edeceğini ve halkı şeriatten geri çevirenin, saptıranın da kafir olacağını ifade etmiştir.[48]

İbnü'n-Nefis de İbn Sînâ gibi me 'âd'la ilgili konuları peygamberin insanların anlayabilecekleri şekilde anlatması gerektiğini söyler. İbnü'n-Nefis peygamberin gelecek hayatı, sadece ruhanî yanlarıyla açıklamaması gereği üzerinde durur. Çünkü ona göre insanların çoğunun zihni, bedenî olmayan lezzet ve elemleri idrak edemez. Bunu düşünürümüz şöyle bir örnekle açıklar:

"*Eğer sıradan birine denilse; sen ibadetleri gereği gibi yaptın, yasaklanan zevklerden kaçındın ve insanlara adaletle davrandın. Bundan dolayı Allah seni yemenin, içmenin, cinsel isteğin, giyinmenin, uykunun olmadığı bir âleme gönderecek ve orada devamlı O'nu tesbih ve takdis edeceksin, bununla birlikte yaptıklarının karşılığını almayacaksın ve başka bir konuma da getirilmeyeceksin. Bu sıradan adam, kendisine verilecek olan bu zevkleri (mutlulukları) kaybetmek isteyebilir. Fakat o insana, sen dediğimiz şeyleri yaptığında, lezzetli yiyeceklerin, son derece güzel kadınların, şaraptan ve baldan ırmakların ve benzeri şeylerin bulunduğu bir yere götürüleceksin denilse, o sıradan insanın meseleye bakış açısı farklı olur."*[49]

İbnü'n-Nefis peygamberin gelecek hayata dair açıklamalarının sadece ruhanî olmaması gerektiği üzerinde dururken düşünürümüz, meselenin yalnızca bedenî

[46] İsrâ, 16/ 125.

[47] Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Kitâbu faslu'l-makâl ve takrîrî mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, ed. Alber Nasrî Nâdir, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968), 35. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi'l-akâidi'l-mille*, ed. Muhammed Âbid el-Câbirî, (Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-vahdeti'l-mürebbiye, 2001), 102.

[48] İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl,* 48. Ayrıca bk. Kılıç, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları", 117-135.

[49] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 28.

olarak açıklanmasını da uygun görmemektedir. Çünkü İbnü'n-Nefis'e göre ruhsuz bedenin, insanlar için malumdur ki, odun gibi herhangi bir şey hissedememesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı bu insanın ne acıyı ne de lezzeti farketmesi, hatta ne de mutluluk ve mutsuzluğu anlaması da söz konusu olamaz. Böyle bir kişi için gelecek hayat boş ve anlamsız olmaktadır. O halde İbnü'n-Nefis'e göre peygamberin, beden ve ruhtan oluşan bir gelecek hayatı temsil etmesi gerekmektedir.[50]

Görüldüğü üzere düşünürümüz, peygamberin hakikatleri insanlara anlatırken, göz önünde bulundurması gereken hususlar -özellikle Allah'ın Zatı ve sıfatları, ahiret ve onunlu ilgili konuları nasıl anlatacağı- hakkındaki görüşleriyle İbn Sînâ'nın fikirleri uyum içindedir. Fakat İbnü'n-Nefis'in, peygamberin bu konular hakkındaki üslubuyla ilgili gerekçeleri Fârâbî ve İbn Sînâ ile benzer olsa da, onların ahiret hayatıyla ilgili -özellikle yeniden diriliş meselesinde-düşüncelerinin farklı olduğunu müşahede etmekteyiz. Bu konu, makalenin ana teması olan nübüvvet konusuyla doğrudan ilgili olmadığından meseleye sadece değinmekle yetineceğiz. İbnü'n-Nefis, ahiret hayatının hem beden hem de ruhen olduğu üzerinde dururken, İbn Sînâ gibi İslam filozofları ise ahirette kişinin mutluluk ve mutsuzluğu ruhen tadacağı şeklinde görüş beyan etmişlerdir.

İbn Tufeyl de teolojik/felsefi romanı *Hayy b. Yakzân'*da muhkem-müteşabih, zâhir-bâtın gibi konulara değinmektedir. Hayy arkadaşı Asâl'dan Tanrı'nın elçisiyle birlikte o elçinin getirdiği şeyleri öğrendikten sonra, şu sorulara cevap aramaya başlar: Tanrı elçisi, ahiretle ilgili açıklamalarında neden simgesel bir dil kullanmış ve onların gerçekliğini açıkça göstermekten neden sakınmıştı. İbn Tufeyl'e göre bunun cevabı, insanlara bu gibi konuların somutlaştırılması, onların Tanrı'ya atfedilemeyecek şeylere inanmak gibi bir tehlikeye düşmelerine neden olabilir, ceza ve mükafat hakkında da gerçek dışı bir inancın doğmasına yol açabilir, şeklindedir.[51]

Kısaca İbn Tufeyl, Peygamberin tebliğini ve usulünü, bazı şeyleri halka göre açıklamada bazı hikmetlerin olduğunu, özellikle Allah'ın elçisinin sıradan kitlelere (avam) hakikati saf haliyle anlatmak yerine, hissî âlemlere ait sembollere müracaat edişinin toplum açısından daha anlamlı ve pratikte daha işlevsel olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre avâm için bundan başka kurtuluş yolu yoktur. Eğer hakikat onlara saf olarak sunulursa, onların kafaları karışabilir ve bunun sonucu da kötü olabilir.[52]

[50] İbnü'n-Nefis, *er-Risâle,* 28.

[51] İbn Tufeyl, *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrîkıyye&Risâletü Hayy b. Yakzân,* 73-74. Bu konuda ayrıca bk. Kenneth Cragg, *The Mind Of the Quran*, (London: George Allen and Unwin, 1973), 49-50.

[52] İbn Tufeyl, *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrîkıyye&Risâletü Hayy b. Yakzân,* 75-78; Görüldüğü üzere Hayy, İbn Tufeyl için saf, soyut bir idealdir. Asâl'ın tecrübesi, İbn Tufeyl'in düşüncesinde olduğu gibi, toplumun dini geleneğinde temeli atılmıştır. Hakikatin din üzerinden yapılan tarifleri, her ne kadar sembolik de olsa, Hayy'ın tecrübesinde hiç bir şeyi yalanlamamıştır. Bununla birlikte Asâl, herkese açık bir seçenek olmamasına rağmen, inziva düşüncesi, yalnız başına onun manevi

İbn Tufeyl de önceki düşünürlerin görüşlerini benimseyerek, hakikatlerin anlatılması için en iyi yolun mecazî anlatım tarzı olduğunu kabul eder. Hakikati saf haliyle ancak havâs anlayabilmektedir. Avamın hakikatleri anlayabilmesi için onlara sembolik ifadeler kullanılması gerekir. Zaten peygamber de bunu gereği gibi yerine getirmiştir. İnsanların kavrama yetisini dikkate alarak tebliğde bulunan peygamberlerin bu metotları, onları bu konuda başarıya götüren en önemli etkenlerden biridir.

Düşünürlerin hakikatlerin insanlara aktarılmasında avâm-havâs ayırımı yapması, toplumun mesajlardan en üst düzeyde faydalanabilmesi amacına yöneliktir. Aksine böyle bir sınıflandırma, insanları ayrıştırıcı bir yaklaşım değildir. Âlimler, bu şekildeki bir kategorizeleştirme yönteminin, eşyanın hakikatinin daha iyi anlaşılması için, Kur'an'ın da kullandığı bir metod olduğunu ileri sürerek bu konudaki görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Avâm-havâs ayrımı dikkate alınarak yapılan açıklamaların ne kadar doğru bir usûl olduğu, pratik hayatta toplumun gösterdiği pozitif veya negatif etkiden de anlaşılmaktadır. Düşünürümüz İbnü'n-Nefis de peygamberin getirdiği mesajların bir kısmının zâhirî, diğer kısmının da bâtınî olduğunu belirterek, bunların dikkate alınması gerektiği üzerinde durmuştur. Böylece akıllı ve aklını kullanan kimseler, kapalı ifadeler üzerinde düşünüp, gerçek bilginin üst mertebelerine ulaşabilsinler.[53]

SONUÇ

İslam düşünce mirasına, her alanda eser vermiş düşünürlerin belirli bir oranda katkıları olmuştur. Bu katkıyı yapan alimlerden birisi de hiç şüphesiz İbnü'n-Nefis'tir. Onun tıp ve diğer sahaların yanında kelam-felsefe alanında yazdığı *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye (Fâzıl b. Nâtık)* adlı risalesi, İslam'ın temel prensiplerini farklı açılardan yorumlayan ve bunu okuyucuya roman türü içinde

yolculuğunu tamamlamaya iten bir saiktir. Ayrıca bu durum, Tanrı'nın emirlerinin zahmetine ve lezzetine tahammül etmek için, kendi kendini yok etme (fena) riskine daha az sahiptir. Bunun için Asâl, dindar bir elit için metafordur. Salamân ise samimi inananların genelini temsil etmektedir. O minnetle, Tanrı ve peygamberini kabul eder ve sadakat içinde de O'nun emirlerini yerine getirir. Gelecek hayatta da kurtulmayı ümit etmekten hoşnut olmaktadır. Asâl ve Salamân, İbn Tufeyl'in yapmadığı gibi, dini tecrübenin her çeşidini ayrıntılarıyla ortaya koymazlar. Aslında İbn Tufeyl'in hikâyesinde çizilen bu karakterler, insan ruhunun imkânı hakkındadır. İslâm geleneğinde sûfînin geçtiği aşamalar burada verilmeye çalışılmıştır. Bk. David Waines, *An Introduction to Islâm*, (New York: Cambridge University Press, 1998), 135.

[53] İbnü'n-Nefis'in üzerinde durduğu bu hususla ilgili olarak İbn Sînâ da Âl-i 'İmrân suresi 7. ayetini: *".....* ***Bu Kitabın ayetlerinin bir kısmının anlamı açıktır (muhkemdir) ki bunlar Kitabın ana esaslarını teşkil eder. Diğer bir kısmının anlamı da kapalıdır(müteşabihtir). Kalpleri sapmaya meyilli olanlar, fitne çıkarmak ve yanlış yorumlar yapmak için özellikle müteşabih ayetlerle meşgul olurlar. Oysa onların yorumlarını, sadece Allah ve "Biz bu ayetlere inanıyoruz, hepsi Rabbimizden gelmiştir" diyen, ilimde ileri dereceye ulaşan alimler bilir. Gerçekten de bunları sadece akl-ı selim/ sağduyu sahipleri düşünüp anlayabilir.*** tefsir ederken, bu konudaki görüşleriyle de İbnü'n-Nefis'e öncülük ettiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Henry Corbin, *Avicenna And The Visionary Recital,* çev. Willard R. Trask, (New Jersey: Princeton University Press, 1990), 314-318.

takdim eden değerli bir eserdir. Hacim olarak küçük fakat içerik olarak hayli zengin olan bu risalenin ilahiyat alanında İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı eserleri kadar tanınması öncelikli bir aciliyet arzetmektedir. İbnü'n-Nefis'in nübüvvet konusunu -belli konu başlıklarında- yukarıda bahsedilen risalesi bağlamında ele aldığımız bu makale, onun meseleyi diğer düşünürlerden farklı olarak işlediğini göstermektedir. Özellikle son peygamber üzerinden temellendirmeye çalıştığı risalet ve ona bağlı konuları rasyonelleştirme mantığı içinde değerlendirmesi, İbnü'n-Nefis'e has bir özellik olsa gerek. Herhangi bir mezhep taassubu ve endişesi taşımadan görüşlerini öne sürmesi onun başka bir farklı özelliğidir. İbnü'n-Nefis, yerine göre İmam Matürîdî'nin yerine göre de İbn Sînâ'nın görüşleri paralelinde fikirler serdeden bir düşünür portresi çizerek düşünce geleneğimizde kendine özgü bir yorum ortaya koymuştur. Son peygamberin hayatı, getirdiği din, bu dinin mesajları hakkında ve ümmet-i Muhammed'in (s.) yaşayacağı şeylerin belli bir mantıki bütünlük oluşturduğunu ve bunların bir rasyonel izahının olduğunu öne çıkarmaktadır. İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gerekliliği konusunda hem Mâtürîdî hem de İbn Sînâ'nın argümanlarını kullanarak kendi görüşlerini belirtmektedir. Özellikle Allah'ın peygamber gönderme hakkında "aslah" anlayışını ima ederek bu konuda Mutezile ile de benzer görüşleri paylaştığını göstermektedir. Yine İbnü'n-Nefis'in nübüvvetin gayesinin tek bir peygamberle değil de, peygamberler silsilesi içinde daha anlaşılır olduğuna dair görüşü de onun Muhammed Abduh'tan yüzyıllar öncesinde bu düşüncenin temellerini ortaya koyduğunu göstermektedir. İbnü'n-Nefis'in bu ve benzeri konulardaki mantıksal çıkarımlarını, sadece nübüvvet meselesinde değil, beden-nefs-ruh ilişkisi, ahiret ve ahvali gibi diğer konularda da görmek mümkündür.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed. *Risâletü't-tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Corbin, Henry. *Avicenna And The Visionary Recital*. çev. Willard R. Trask. New Jersey: Princeton University Press 1990.

Cragg, Kenneth. *The Mind Of the Quran*. London: George Allen and Unwin, 1973.

Dede, Münir. "Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 243-254.

Fârâbî. *Kitâbü tahsîli's-sa'âde*. ed. Ali Ebû Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1. Basım, 1995.

---------*el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. "*İlcâmü'l-avâm* 'an 'ilmi'l-kelâm". *Mecmû'atü'r-resâili'l-İmâm Gazzâlî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2006.

Işık, Kemal. *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.

İbn Haldûn. *Mukaddime. nşr. Ahmed ez-Zu 'bî. Beyrut: Şeriketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.*

İbn Hazm. Ebû Muhammed Ali b. Muhammed *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nusayr-Abdurrahman 'Umeyra. 5 cilt, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1416/1996.

İbnü'n-Nefis, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm. *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*. nşr. Max Meyerhof-Joseph Schacht). Oxford: The Clarendon Press 1968; İngilizce çevirisi *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafîs* (ed. & çev. Max Meyerhof-Joseph Schacht. Oxford: The Clarendon Press, 1968.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Kitâbu faslu'l-makâl ve takrîrî mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*. ed. Alber Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1968.

---------*el-Keşf an menâhici'l-edille fi'l-akâidi'l-mille*. ed. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-vahdeti'l-mürebbiye, 2001.
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillah. *el*-İşârât *ve't-tenbîhât (Tûsî şerhi ile birlikte). thk. Süleyman Dünya. 4 cilt. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1960.*
---------*Kitâbu'ş*-şifâ-*Metafizik*-İlahiyyat. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
---------*en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabi'iyyi ve'l-ilâhiyye. nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî. Mısır, 2. Basım, ts.*
--------- "er-Risâle fî isbâtü'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim". *Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabi'iyyât. Kâhire: Dâru'l-Arab, 2. Basım, ts.*
İbn Tufeyl, Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî. *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrikiyye & Risâletü Hayy b. Yakzân*. b.y. 1327/1909.
İhvân-ı Safâ. *Resâilu* İhvân-*i Safâ ve hullâni'l-vefâ*. ed. Hayreddîn Ziriklî). 4 cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Arabiyye, 1345/1928.
İşcan, Mehmet Zeki. "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri". *Atatürk* Ünversitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi. 26 (2006), 27-65.*
Kahya, Esin. "İbnü'n-nefîs". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/173-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
Kılıç, Cevdet. "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (2000), 117-135.
Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History. Kuala Lumpur: The Other Press, 2006.*
Pezdevî, Ebul Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-Dîn-Ehli Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994.
Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer. *Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Kâhire: Dâru'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1407/1986.
Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr. *el-Bidâye* fî *usûli'd-dîn-Matüridiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1998.
Sübkî, Tâcüddîn. *Tabakâtü'ş-şâfiiyyeti'l-kübrâ.* Beyrut 1999.
Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
Turgut, Ali Kürşat. *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
Waines, David. *An Introduction to Islâm*. New York: Cambridge University Press, 1998.
Walker, Paul E. "Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sina and Ibn Tufayl". *Reason and Inspiration in Islam. ed. Todd Lawson. London & New York: I. B. Tauris Publishers, 2005.*
Yeprem, M. Saim. *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
Ziriklî, Hayreddin. *el-Alâm.* Beyrut, 1992.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1507148

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2024, 56: 291-296

Nil'in Tanrı Kralları

God Kings of The Nile

Yüksek Lisans Öğrencisi Mercan Buse NAKİBOĞLU[1]

[1]Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun
• **nakiboglumercan@gmail.com** • ORCİD > 0009-0009-8759-9004

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Kitap İncelemesi/Book Review
Geliş Tarihi/Received: 31 Ocak/January 2024
Kabul Tarihi/Accepted: 16 Nisan/April 2024
Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 56 | **Sayfa/Pages:** 291-296

Atıf/Cite as: Nakiboğlu, M.B. "Nil'in Tanrı Kralları"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, Haziran 2024: 291-296.

https://doi.org/10.17120/omuifd.1427921

NİL'İN TANRI KRALLARI

ÖZ

Çalışmada, Eskiçağ'daki Mısır yönetim anlayışının geçirdiği evrelerin dinsel kökenleri üzerinde durularak Mısır firavunlarının kendilerini neden ve nasıl tanrılaştırdığına dair konular açıklanmıştır. Buna bağlı olarak Maat sisteminin, Mısır dini ve yönetimine etkisi üzerinde bir araştırma yapılmıştır. Mısır toplumundaki inanç faktörü ve yönetim ilişkisinin diğer toplumlara nazaran hangi yönlerden farklılaştığı, Mısır›ın coğrafi konumunun bu oluşumlarda etkisi ifade edilerek okuyucuya aktarılmıştır.

***Anahtar Kelimeler**:* Eskiçağdaki Mısır Yönetimi, Din, Maat Sistemi.

❋❋❋

GOD KINGS OF THE NILE

ABSTRACT

In the work, the various phases of the Egyptian administrative understanding in Ancient Age are emphasized by focusing on their religious origins, explaining why and how the Egyptian pharaohs deified themselves. Accordingly, research has been conducted on the influence of the Maat system on Egyptian religion and administration. The ways in which the relationship between the belief factor and administration in Egyptian society differs from other societies are highlighted, along with an explanation of how Egypt's geographical location affected these formations, conveyed to the reader.

Keywords: Ancient Egyptian Administration, Religion, Maat System.

❋❋❋

https://doi.org/10.17120/omuifd.1427921

Burada tanıtımı yapılacak olan eser, Mısır coğrafyasının sahip olduğu konum etkisiyle şekillenen ve inanç sistemiyle birlikte bütünleşerek gelenekselleşmiş bir yapının nasıl ortaya çıkmış olduğu ve geliştiği, hangi faktörlerin etkili olduğu veyahut etki ettiğini okuyucuya aktarmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda eser için kısa bir "başlarken" adı verilmiş olan giriş, on bir ana bölüm, son söz ve kaynakça planı uygun bulunmuştur. Başlıklardan, "başlarken" ve "son söz" hariç her bir başlığa verilen isim kitabın yazılma amacını ifade eden Mısır yönetimi için ipucu niteliğinde önemli başlıklar şeklinde oluşturulmuştur. Bunlara ek olarak, kitabın bölümlerinde ana kaynaklardan alıntılar yapılarak anlatım güçlendirilmiştir. Ana kaynak olarak; Tanrı Hapy İlahisi, ruhban sınıfı mensubu Wer-huu'nun Metni, Vezir Kheti'nin Metni, Osiris'in Büyük İlahisi, Abidos ve Karnak tapınaklarındaki kabartmalar, Palermo Taşı, Turin ve Westcar papirüsleri, Manetho'nun eseri, bu kaynaklar arasında yer almıştır.

Bu kitap, Eskiçağ'daki Mısır toplumunun asırlar boyunca süregelen yönetim sisteminin üzerinde durmuştur. Yönetim sistemindeki değişimlerin neden ve sonuçlarına özellikle dini-ilahi bir perspektiften bakarak birinci el kaynakların yardımıyla, din ve yönetim olgusuna farklı yorumlar getirmiştir. Bundan mütevellit bu eser Mısır tarihi, din ve yönetim gibi alanlarda akademik çalışma yapanların başvuru kaynağı niteliğinde hazırlanmıştır.

Yazar, kitabın "Başlarken" adlı giriş kısmında, kitabın yazılma amacı ve genel bir özetini okuyucuya sunmaktadır. Mısır'ın kendine has coğrafi özellikleri, tarımla buluşması itibariyle doğmuş olan medeniyeti ve beraberinde getirmiş olduğu piramidal yönetim anlayışı ve yıllar içerisindeki değişiminin ana hatlarını vurgulayarak aktarmıştır.

Kitabın birinci bölümü (s. 12-17) "Iteru"dur. Bu bölümde iki konu üzerinde durulmuştur. İlk olarak, Nil Nehri'nin Mısır coğrafyası için önemi ele alınarak başlanmıştır. Yazar, Mısır'da tarımsal hayatın başlamasının ardından elde edilen tarımsal zenginliğin Nil Nehri'ne sahip olabilmekle alakalı olduğundan bahsetmiştir. Iteru kelimesinin tanımı yapılarak, Eski Mısır kaynaklarına göre "nehir" anlamına gelmesi ve Nil Nehri'nin Tanrı Happy ile kutsiyet kazanmasının, Mısır toplumu için önemi dikkate değer hususlarla yazar tarafından aktarılmıştır. Mısır toplumu yaşamın devamlılığının vazgeçilmez bir unsuru olarak ve tüm toplumlarında kabul edileceği gibi tarımı ve üretim zenginliğini benimsemişlerdir. Bu amaçla su ne kadar önemliyse güneş de o kadar önemli olmuştur ve hatta güneşi en büyük tanrı kabul ederek Tanrı Ra ile ilişkilendirmişlerdir. Bu bölümde üzerinde durulan ikinci bir konu ise güneşin Mısır için kutsiyeti olmuştur.

Kitabın "Tek" adlı ikinci bölümünde (s. 18-26) kolektif inanç nedir? Kolektif inanç sistemi ve ruhban sınıfının Mısır'ın devletleşmesinde ne gibi etkisi olmuştur? Kral Narmer Mısır yönetiminde nasıl bir değişikliğe gitmiştir? gibi sorulara

cevap aranmıştır. Yazar, öncelikle Neolitik dönemin bir getirisi olan köy yerleşimlerinde insanların belli bir ortak kültüre sahip olabilme gibi sosyal hayatın ilk adımlarının atılmasına, köy nüfuslarının artması ile şehirleşmelerin görülmesi ve bu şehirleşmeler akabinde doğan toplumsal düzen yetersizliklerinin yönetimde nasıl bir değişiklik yaptığına değinmiştir. Mısır'ın Yukarı ve Aşağı Mısır olarak ayrılması sonrası Kral Narmer'in Mısır'da yönetimi tek bir yönetim ve yönetici çatısı altında toplamasıyla Mısır yönetiminin merkezileşmesinden bahsedilmiştir.

"Hiyerarşi" adlı bölüm (s. 27-34) kitabın üçüncü bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde, "yönetim-din-siyaset" üçlüsü üzerinde durulmuştur. Mısır tanrılarının arasındaki hiyerarşik sıralamanın, Erken Hanedanlık Dönemi'ndeki "Ennead" ile Orta Krallık Dönemi'ndeki "Ogdead" ile ilişkisi incelenmiş olup, Mısır yönetim anlayışındaki bağa temas edilmiştir. Mısır inanç sisteminde kozmolojik mitoslar önemli bir yer tutmaktadır. Bu sayede Mısır yönetiminin oluşum sürecinde aralarındaki ilişki belirli nedenlere bağlanarak okuyucuya aktarılmıştır.

Kitabın dördüncü bölümü olan "Maat" adı verilen (s. 35-50) bölümde, Mısır coğrafyasında kozmolojik inançların bir getirisi olan Maat anlayışının yönetimde ve toplumun inancında etkisi oldukça fazladır. Hatta öyle ki Mısır yönetiminin düzgün, adaletli, ahlaklı, saygılı ve hoşgörülü olabilmesi Maat kavramı ile açıklanmıştır. Yazar burada yönetimin en önemli unsuru olan kral ve yöneticilerin kendilerine, diğer dünyaya ve tebaasına karşı nasıl olması gerektiğini Mısır inanç sisteminde adaletin ve ahlakın temsilcisi olan Tanrıça Maat'ın yönetimsel anlamda neyi temsil ettiğini bizlere aktarmaktadır. Tanrıça Maat, insanın içindeki adalet terazisidir, bir nevi vicdanıdır. İyi insan olmak, iyi yönetici olmak Tanrıça Maat'a bağlılık ile ilişkilendirilmiş olması nedeniyle kitabın bu bölümü önemli bulunmuştur. Zira Mısır toplumunun yönetilebilmesi için kralın adaletli olması gerekir. Aksi bir durumda Mısır halkı tarafından tanrıların kralı artık desteklemediği düşünülmekteydi. Maat inanışı halkında üzerine sorumluluklar yüklemiştir. Özellikle krala ve tanrıya yakışır bir şekilde hizmet edilmesini sağlamıştır. Bu durumda Mısır'daki pramidal yapının oluşmasında oldukça etkili olmuştur. Diğer bir yandan insanların yönetilebilmesi onları bir arada tutabilmekten geçiyordu. Bu birlikteliği kalıcı kılan ise Maat'a olan bağlılıkları kabul edilmektedir. Bu bölüm de halk, yönetim ve din ilişkisinin temelinin sağlam atılması, kitabın ilerleyen bölümlerinin anlaşılması ve yorumlanması noktasında oldukça önem taşımaktadır.

Kitabın beşinci bölümünü "Oğul" adlı bölüm (s. 51-64) oluşturmaktadır. Bu bölümde öncelikle Mısır kraliyet listelerinin ulaşılabildiği başlıca ana kaynakların isim ve içerikleri aktarılmıştır. Daha sonrasında ise neden kralların Tanrı Ra'nın oğlu ünvanını aldıkları açıklanmıştır. Yazar burada Mısır krallarının kendilerine sorgulanmazlık atfetmek istedikleri, bunu da Tanrı Ra'nın oğlu ünvanını alarak yaptığını, halkın isyan edecek bir teşebbüste bulunmasının ve bulunmaya kalkıştıklarında bunun sadece krala karşı gelmek değil aynı zamanda tanrılara da karşı

gelmek olduğunu belirtip, yönetimsel herhangi bir aksaklığın oluşmasının önüne geçilmek istendiği üzerinde durmuştur. Yazar aynı zamanda kralın Mısır'ın inanç ve yönetim sisteminin başında bulunduğunu belirterek, Mısır yönetiminde krala hizmetin hem devlete hem tanrılara hizmet olduğundan bahsetmiştir.

"Yabancılar" adlı altıncı bölüm (s. 65-75) Mısır yönetimine hâkim olan Hiksoslar'ın işgali ve Kral Ahmose ile birlikte Mısır tarihinde Yeni Krallık döneminin başlaması üzerinden oluşmaktadır. Yazar bu bölümde öncelikle Mısır'ın Orta Krallık biterken ülkenin yaşadığı talihsiz durumlardan; kuraklık, hastalık, fakirlik gibi ülkenin savunmasız ve istilâya açık bir hale gelmesinden bahsetmiştir. Akabinde kendisini Hiksoslar olarak nitelendiren bir grubun içlerinden Solitis'i seçerek Yukarı ve Aşağı Mısır'ın yönetimini ele geçirmesine değinen yazar, Hiksoslar'ın yönetimde Mısır medeniyetini örnek aldığını anlatmıştır. Yerli Kralların Hiksos krallarının yönetiminin altında yaşamak istememesi nedeniyle Ahmose önderliğinde başlatılan bağımsızlık mücadelesi neticesinde yönetimin tek çatı altında toplandığından bahsedilmiştir.

Kitabın yedinci bölümünü "Yüce Tanrı" adlı (s. 76-102) bölüm oluşturmaktadır. Bu bölümün girişinde yazar adalet anlayışından uzun bir şekilde bahsederek, Mısır yönetiminin ayakta kalabilmesinin ve kralın yönetiminin başarıya ulaşabilmesinin koşulunun Maat'ı uygulayabilmek ve uygulatabilmekten geçtiği aktarılmıştır. Adaletin sağlanma şekli ve kralın yönetimdeki gücü vurgulanmıştır. Edebi metin çevirilerinden örneklere bolca yer verilen bu bölümde "adalet-otorite-yönetim" üçlüsü üzerinde durulmuştur. İlerleyen sayfalarda "Yüce Tanrı" kavramı üzerinde durularak yönetimde kralların almış oldukları bu unvanın ona karşı girişilecek herhangi bir isyanın önüne geçmek için kullanıldığı ve otoriterlerinin üstünde herhangi bir güç bulundurmayarak, kendilerini tanrılaştırıp en üst düzeye taşıdıkları anlatılmıştır. Bu bölümün sonlarında tanrı adına savaşmanın önemine dikkat çekilerek, kralın vazifelerinden birisinin de ülkesini korumak, halkını güven içinde yaşatmayı arzulamak ve aynı zamanda ekonomik refahın artmasını sağlamak olduğunu, bunu ise düzenlenen seferler ile gerçekleştirdikleri anlatılmıştır.

Kitabın "Akheneton" adlı sekizinci bölümünde (s. 103-119) Mısır'daki inanç sisteminin IV. Amenofis (Akhenaton) ile geçirdiği değişim anlatılarak yönetim üzerindeki etkisine dikkat çekilmiştir. Yazar, bu değişimin yönetimdeki etkisini kitaptaki şu satırlarla aktarmıştır: *"Tarih boyunca krallar yönettiklerinin farklılaşmasından çok benzeşmesini istemişlerdir. Bu isteğin temelinde tek tipleştirilmiş toplumların daha kolay yönetilmiş olması bulunmaktadır"(s. 112-113).* Akhenaton, Aton'u Mısır'ın tek tanrısı yapmak istemiştir. Böylelikle ülkenin yönetiminde ruhban sınıfının etkisini azaltarak kralın halk üzerinde karşı konulmaz bir güce sahip olmayı hedeflediği düşünülmektedir. Bölümün sonlarında ise Akhenaton'un iç işlerle fazla ilgilenilmesi neticesinde dış işlere karşı ihmalkârlık yaratıldığı ve bu durumun ülkenin dış tehditlere karşı savunmasız hale getirdiğinden bahsedilmiştir.

Kitabın dokuzuncu bölümünü "Büyük Ev" (s. 120- 130) adlı bölüm oluşturmaktadır. Bu bölümde Mısır yönetiminde etkili olan bürokrasi sınıfı üzerinde durulmuştur. Mısır'da bürokrasi ne anlama gelmektedir? Ne şekilde yürütülür? Temel görev ve amacı nedir? gibi soruların cevapları aranmaktadır. Yazar, burada bürokrasinin iyi ve güçlü kalabilmesi ve başarılı bir şekilde görevlerini yürütebilmesinin Mısır için öneminden bahsederek önce vezirin yönetimdeki konumu ve amacı açıklanmış daha sonra ise Mısır yönetiminin uzun yıllar boyu ayakta kalabilmesinde vezirlerin ve yazdırmış oldukları metinlerin önemi üzerinde durmuştur. Son olarak, vezirin altındaki memurların görev ve amaçları anlatılarak Eski "Mısır'daki ordu sistemi nedir ve nasıl işliyordu?" hususları kısaca aktarılmıştır.

Kitabın onuncu bölümü "Savaş" (s. 131-139) adlı bölümdür. Bu bölümde öncelikle Mısır'ın coğrafi konum itibariyle hangi bölgelere savaş açabildiği ve savaşın Mısır için öneminin ne olduğu ve Mısır'ın yönetim tarzının savaşlarda nasıl etkili olabildiğine dair bilgilere yer verilmiştir. Yazar burada Mısır'ın Hititler ile yapılan Kadeş Savaşı'na değinerek geleneksel bir yönetim anlayışına sahip olan Mısır'ın bu yönetim tarzıyla ortaya çıkan başarısına dikkati çekmiştir.

Kitabın on birinci bölümünü "Denizden Gelenler" (s. 140-148) adlı bölüm oluşturmaktadır. Bu bölümde, Deniz Kavimleri Göçleri'nin Mısır'ın yönetim anlayışına etkisi üzerinde durulmuştur. Deniz Kavimleri Göçleri sonucu Hitit Devleti'nin ve Doğu Akdeniz'de yer alan krallıkların yıkılarak bu olayın Bronz Çağı'nı sona erdirmesinden bahsedilmiştir. Eskiçağ coğrafyasını bu denli etkileyen bir olayda Mısır'ın bin yıllardır oluşturmuş olduğu geleneksel yönetim anlayışı sayesinde güçlü kalabildiği ve merkezi bir devlet olarak varlığını yıllarca sürdürebildiği aktarılmıştır.

"*Son söz*" de yazar tüm bölümlerin kısa bir özetini yaparak, Mısır medeniyetinin oluşup gelişebilmesinin sahip olduğu geleneksel yönetim ve piramidal sistemin başarısı olduğunu vurgulayarak kendi yorumuna bu bölümde yer vermiştir ancak ana kaynakların, alana dair yabancı görüşlerin fazlaca kullanıldığı bu kitapta yazarın görüşlerinin kısmi olduğu düşünülmektedir. Bu minvalde belirli yorumların dışında, okuyucunun dikkatini celp edecek, alana dair farklı perspektiflerde eleştiri ve yoruma açık bir görüş geliştirilmemiştir.

Sonuç olarak, Mısır tarihinin binlerce yıl ayakta kalabilmesini sağlayan Mısır coğrafyasındaki yönetim anlayışı ana kaynaklar başta olmak üzere kullanılmış olan çeşitli eserlerin de yardımıyla incelenerek akademik alanyazına katkı sağlayacak nitelikte kaleme alınmıştır. Bu kitap sayesinde, Mısır'ın yönetim şekli ve anlayışının hangi aşamalardan geçerek son haline geldiğini, ne gibi konuların etkili olduğunu ve kendilerine özgü oluşturulmuş bu yönetim anlayışının kökenleri ve sebeplerini anlamak mümkündür. Fakat akademik bir alan için oldukça iyi hazırlanmış bu yazım, alanı bilmeyen normal bir okuyucu için anlayışı zorlaştır-

https://doi.org/10.17120/omuifd.1427921

maktadır. Bölümlerin içerisinde yer alan dönemin ana kaynakları olan yazıtların bir hayli fazla olması ve bunların Türkçeye çevrilmiş hallerinin de terimler, isimler ve dil bakımdan zor olması ana metinden kopmaya sebebiyet verebilmektedir. Ayrıca bölümlerin içindeki birçok terimin anlaşılması için sık sık kullanılması da metnin akıcılığını zorlaştırmıştır. Özetle kaynaklar bakımdan oldukça zengin bir içeriğe sahip kitap akademik anlamda güven taşıması dolayısıyla, eleştirel ve yorum katma noktasında okuyucunun bir hayli zorlanmasını sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Yıldırım, Ercüment. *Nil'in Tanrı Kralları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2019.