

YIL / YEAR | 2025

CİLT - SAYI / VOLUME - ISSUE | 9 / 1

e-ISSN | 2117-901X

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KASTAMONU UNIVERSITY
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY





KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KASTAMONU UNIVERSITY
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY

SAHİBİ | OWNER

Prof. Dr. Ahmet Hamdi TOPAL
Kastamonu Üniversitesi Rektörü | Rector of Kastamonu University

YAYINCI | PUBLISHER

Kastamonu Üniversitesi | Kastamonu University

BAŞ EDİTÖR | EDITOR-IN-CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ, Kastamonu Üniversitesi

YARDIMCI EDİTÖRLER | ASSOCIATE EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Kübra KELEŞ, Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nagihan EMİROĞLU, Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selman KELEŞ, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Halil İbrahim GÖRGÜN, Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Erhan Salih FİDAN, Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇAVUŞOĞLU, Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi. Zeynep ÖZKANLI, Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İslam MUSAYEV, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör., Dr. Beyza Aybike DEVECİ, Kastamonu Üniversitesi,

TEKNİK EDİTÖRLER | TECHNICAL EDITORS

Arş. Gör., Abdulkerim DİK, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör., Ali Osman ÇETİN, Kastamonu Üniversitesi
Arş., Gör. Ali DARBAY, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör., Bilal BAHADIR, Kastamonu Üniversitesi
Arş. Gör., Nuran SARICI DOĞAN, Kastamonu Üniversitesi
Arş.Gör., Fatıma Elif İBRAHİMOĞLU, Kastamonu Üniversitesi

DİL EDİTÖRÜ | LANGUAGE EDITOR

Öğr. Gör., Rümeyza YÜCE, Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Nureddin KATTAN, Kastamonu Üniversitesi

İLETİŞİM | CONTACT

📍 Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu, TÜRKİYE

☎ 90 366 2802702

✉ ilafdergi@kastamonu.edu.tr

🌐 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuifd>



KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KASTAMONU UNIVERSITY
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY



YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi

Prof. Dr. Burhan BALTACI, Kastamonu Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR, Kastamonu Üniversitesi

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT, Kastamonu Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN, Fırat Üniversitesi

Prof. Dr. Ali ALBAYRAK, Kastamonu Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet ÖZDEMİR, Kastamonu Üniversitesi

Doç. Dr. Alladein Mohammad ADAWI, The University of Jordan

Doç. Dr. Burhan ÇONKOR, Çankırı Karatekin Üniversitesi

Doç. Dr. Fatih GÜZEL, Çankırı Karatekin Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ, Kastamonu Üniversitesi

Doç. Dr. Saadet İDER, Necmettin Erbakan Üniversitesi

Doç. Dr. Şükrü MADEN, Karabük Üniversitesi

İndira AKHMETOVA, Karaganda Buketov University

Dr. Öğr. Üyesi İhab Said İBRAHİM, Kastamonu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Amr Mukhtar Morsi AHMED, Kastamonu Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Vezir Harman - Hızır Yağcı
İnterdisipliner Açıdan Tekfir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi
Evaluation of Takfir Narrations from an Interdisciplinary Perspective
Sayfa 1-21

Serkan Gökteş
Şefaât Kavramının Semantik Tahlili
Semantic Analysis of The Concept of Intercession(Shafâ'a)
Sayfa 22-46

Sefa Erkmen
et-Teftâzânî'nin Muhtaşarü'l-me'ânî Adlı Eserinin Dibâcesinde Geçen Belâgat Sanatları
The Arts of Rhetoric in the Dibâçe of al-Taftâzânî's Work Called Muhtaşar al-Ma'âni
47-65

Medhet Korichi
جودة المنهج التكاملي في تفسير النص القرآني
Kur'an Metninin Tefsirinde Bütüncül Yaklaşımın Önemi
66-82

Nadjat Boukezzoula
الصَّحراء من الأسطورة إلى تمثيل الذات في قصص إبراهيم الكوني ديوان النَّثر البري أنموذجا
Çöl: Mitleştirmeden Benliğin Temsiline - İbrahim el-Kûni'nin "Divânu'n-Nesr el-Berrî - (Vahşi düzyazı koleksiyonu) "
Adlı Hikâye Koleksiyonu Örneği
83-94



Muhammet Yıldız-Metin Yurdagür
Osho'nun "Kader ve Özgürlük" Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi
Evaluation of Osho's Views on "Destiny and Freedom"
95-121

Yunus Yangın
Danişmendliler'den Cumhuriyet'e: Niksar'da Tasavvufi Hareketler ve Kurumsal Miras
From the Danishmendids to the Republic: Şûfi Movements and Institutional Legacy in Niksar
122-148

Kitap İncelemesi/Book Review

Gülenda Atay
Maşalı, Münteha. Makâsıdı Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile. Ankara: İlahiyat 2023, 253 Sayfa, ISBN: 9786256961562
149-153

İnterdisipliner Açından Tekfir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi

 Vezir Harman^{a*}  Hızır Yağcı^b

^aDoç. Dr. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam Ana Bilim Dalı/Assoc. Prof. Dr. Namık Kemal University Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Kalâm, Tekirdağ, Türkiye

^bDr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı / Namık Kemal University Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Hadith, Tekirdağ, Türkiye

*Sorumlu Yazar/ Corresponding Author
İletişim/Contact: vharman@nku.edu.tr

Geliş Tarihi/ Date Received: 27/11/2024
Kabul Tarihi/Date Accepted: 21/03/2025
Yayın Tarihi/ Date Published: 31/03/2025

Atıf/Cite: Harman, Vezir – Yağcı, Hızır. İnterdisipliner Açından Tekfir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2025), 1-21.



Web:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

Özet

İlk dönemlerde ilimler bir bütün iken zamanla çeşitlenerek birbirinden ayrı kavramsallaştırmalar ve analizlerle ayrışmaya başlamıştır. Bununla birlikte İslamî ilimlerdeki çalışmaların birbirinden bağımsız gelişmesi söz konusu değildir. Tefsir ve hadis ilminin birikiminden istifade edilmeden kelâm ilminde salt aklî ve mantikî istidlallerle sahih ve geçerli bir itikadî hüküm tespit edilemez. Bu bağlamda Müslüman toplumda meşhur olduğu halde farklı ve yanlış anlaşılan hadis rivayetlerinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda hadis şarihleri ve kelâm alimleri eserlerinde önemli bir ilmi birikimi bize sunmaktadırlar. Bu çalışmada interdisipliner bir çalışma örneği olarak “Müslüman bir kimse kardeşini küfürle itham ederse, küfür birine döner” rivayeti konusunda toplumdaki yanlış anlayışlara temas edilerek hadis şerhlerinde ve kelâm eserlerinde tekfir konusuna ve özelde bu rivayetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bilgiler analiz edilerek değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hadis, Tekfir, Te'vil, Küfür.

Evaluation of Takfir Narrations from an Interdisciplinary Perspective

Abstract

While the sciences were a whole in the early periods, they diversified over time and began to diverge with separate conceptualizations and analyses. However, it is not possible for the studies in Islamic sciences to develop independently of each other. Without benefiting from the accumulation of the science of tafsir and hadith, an accurate theological judgment cannot be determined by purely rational and logical deductions in theology. In this context, hadith commentators and theological scholars provide an important scholarly accumulation in their works on understanding the hadith narrations that are famous in Muslim society but misunderstood and misunderstood. In this study, as an example of an interdisciplinary study, the misunderstandings in the society about the narration of ‘If a Muslim accuses his brother of disbelief, he will turn to someone who disbelieves’ will be touched upon, and the information on the takfir and how this narration should be understood will be analyzed and evaluated in hadith commentaries and theological works.

Keywords: Kalâm, Hadith, Takfir, Ta'wil, Denial.

Giriş

Tekfir kelimesi, “örtmek, gizlemek” anlamına gelen “küfr” kökünden tef’îl kalıbına aktarılmış olup “bir kimseye kâfirlik isnadında bulunmak” anlamına gelmektedir.¹ Terim olarak, Hz. Peygamber’e vahiy yoluyla geldiği kesin olarak bilinen bir hususu inkar eden bir Müslümanın veya Müslüman olarak bilinen bir kimsenin kâfir olduğuna hükmetmek anlamında kullanılmaktadır.²

Kur’ân’ı Kerîm’de tekfir kelimesi geçmese de Cenâb-ı Hak, kendisine ortak koşan, kendisinin haram kıldığını haram kabul etmeyen, peygamberlerden birini inkâr eden, indirdiği kitapları veya Kur’ân’ın herhangi bir hükmünü kabul etmeyen, ahireti inkâr edenler gibi bazı kimselerin kâfir olduğunu belirtmiştir.³

Hz. Peygamber ise bir hadislerinde, “*Kim bizim gibi namaz kılar, kıblemize yönelir ve kestiğimizi yerse, Allah ve Resûlünün koruması altında olan bir Müslümandır*”⁴ buyurmuştur. Bu sebeple dinin temel esaslarını yerine getirdiğine tanıklık edilen bir kimsenin Müslüman muamelesi görmesi gerektiği temel prensip olarak kabul edilmiştir. Nitekim hadîs-i şeriften mülhem “ehl-i kible küfürle itham edilemez” sözü, Ehl-i sünnetin benimsediği temel prensiplerden olmuştur. Zira Ehl-i sünnete göre haram olan bir günahı işleyen kible ehli, işlediği günahı helal kabul etmediği müddetçe tekfir edilmez.⁵

Yavuz Köktaş, akaid ile ilgili hadisleri topladığı *Tüm Yönleriyle Akaid Hadisleri* adlı eserinde bu hadisle ilgili yaptığı açıklamada alimlerin çoğunun Müslüman olduğu bilinen birine tevilsiz ve mutlak olarak kâfir diyen bir kimsenin küfre düştüğü, ancak kasıt olmaksızın içtihat ederek Müslümanı tekfir edenin ise küfür değil hata ettiğine dair kanaatlerini paylaşmıştır.⁶ Ancak bu rivayetleri zahiri anlamıyla anlayanlar da olmuştur. Hatta günümüzde yazılmış bir ilmihalde “Bir kimse din kardeşine kâfir derse, bu söz ikisinden birine döner”⁷ hadisiyle ilgili olarak şöyle bir yorum yapılmaktadır: “Yani bir Müslüman din kardeşini fâsık veya kâfir olmakla suçlarsa, suçladığı kimse gerçekten öyle olsa bile onu suçlayıp teşhir etmek caiz değildir. Eğer fâsık dediği kimse fâsık değilse kendisi fâsık olur, kâfir olduğunu iddia ettiği kişi kâfir değilse, bu söz geriye dönerek söyleyenin kâfir olmasına sebep olur. Çünkü o, bu sözle bir müminin kâfirliğine hükmetmiştir. Hükmettiği kişi gerçekten kâfir değilse kendisinin küfrüne hükmetmiş olmaktadır.”⁸ Kuşkusuz bu yorum ilgili rivayeti tevilsiz anlama ve yorumlama neticesinde ortaya çıkan bir durumdur. Bu sebeple bir Müslüman, kardeşini küfürle itham

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 5/144.

² Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/350; Mine Gürhan, *Tanrıbilim Açısından Tekfir* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 48.

³ en-Nisâ 4/94, 150,151.

⁴ Buhâri, “Salât”, 28.

⁵ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî, *Akîdetü't-Tahâviyye* (Beyrut: Daru İbni Hazm, 1416/1995), 21.

⁶ Yavuz Köktaş, *Tüm Yönleriyle Akaid Hadisleri* (İstanbul: İFAV, 2013), 111.

⁷ Buhâri, “Edeb”, 73; Müslim, “İman”, 111.

⁸ Lütfi Şentürk, Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 475.

ettiğinde ithamında hatalı ise itham edenin kâfir olup olmayacağı ilgili hadisler temel alınarak hadis ve kelâm ilmi açısından incelenecektir.

Genel olarak tekfir konusunda birçok tez ve makale çalışması mevcuttur. Tekfir hadislerinin nasıl değerlendirileceğine dair bu eserlerin bazılarında kısaca temas edilmiş olsa da müstakil olarak bu konuda hazırlanmış her hangi bir çalışma tespit edilememiştir.

1. Tekfir ile İlgili Rivayetlerin Hadis Kaynaklarındaki Yeri

Yukarıda giriş sadedinde ifade edilenlerden sonra “Müslüman bir kimse kardeşini küfürle itham ederse, o söz ikisinden birine döner” rivayeti ile bu rivayetle benzerlik arz eden rivayetlerin kaynak değeri üzerinde durulacak ve bu içerikteki hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği tespitte çalışılacaktır. Bu amaçla şarihlerinin ve ulemanın konuyla ilgili yorumlarını naklettikten sonra rivayetin sıhhati ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunda değerlendirme yapılacaktır. Hadisin geçtiği kaynakları müelliflerinin vefat tarihlerini dikkate alarak şöyle sıralamak mümkündür.

1. İmam Mâlik (ö. 179/795) rivayeti

مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ: كَافِرٌ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدَهُمَا.

“Kim kardeşine kâfir derse, o söz ikisinden birine döner.”⁹ İmam Mâlik bu rivayeti Abdullah b. Dînâr, İbn Ömer kanalıyla aktarmış ve Müslümanlara kâfir demeyi kerih gören sözlerin başında zikretmiştir.

2. Tayâlisî (ö. 204/819) rivayeti

إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرٌ، فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ الَّذِي قِيلَ لَهُ كَافِرٌ فَهُوَ كَافِرٌ، وَإِلَّا رَجَعَ إِلَى مَنْ قَالَ.

Tayâlisî bu rivayeti Sahr b. Cüveyriye, Nâfi’ kanalıyla Abdullah b. Ömer’in müsnedinde tahrir etmiştir. “Bir adam kardeşine, ey kâfir! dediği zaman ikisinden biri o sözle döner. Kendisine kâfir denilen kimse kâfir ise kâfirdir, yok eğer o kişi kâfir değilse söz söyleyene döner.”¹⁰

3. Abdürrezzâk es-San’ânî (ö. 211/827) rivayeti

مَنْ قَالَ لِمُؤْمِنٍ: يَا كَافِرٌ، فَهُوَ كَافِرٌ.

“Kim bir mümine ey kâfir! derse onu öldürmüş gibidir.”¹¹ Bu rivayeti Sâbit b. Dehhâk nakletmiştir.

4. Humeydî (ö. 219/834) rivayeti

إِذَا كَفَرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا

“Bir adam kardeşini küfürle itham ederse, o söz ikisinden birine döner.”¹² Humeydî bu rivayeti Süfyân b. Uyeyne, Eyyûb es-Sahtiyânî, Nafi’ (Mevlâ İbn Ömer) vasıtasıyla Abdullah b.

⁹ İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, “Kelâm”, 1.

¹⁰ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsneid*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 3/375.

¹¹ Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef* (Beyrut: Dâru’t-Ta’sil, 2013), 8/302; 10/78.

¹² Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr Humeydî, *el-Müsneid*, Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Dımaşk: Dârü’s-Sakâ, 1996), 1/557.

Ömer'in müsnedinde nakletmiştir. Ayrıca Müslim, bu rivayeti farklı bir senedle îman bölümünde¹³ tahrir etmiştir.

5. Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) rivayeti

حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، قَالَ: نَا أَبُو الْأَحْوَصِ، عَنْ حُصَيْنِ، قَالَ: سَأَلْتُ عِكْرَمَةَ عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: {وَلَا تَتَّابِرُوا بِالْأَلْقَابِ}؟ قَالَ: هُوَ قَوْلُ الرَّجُلِ لِلرَّجُلِ: يَا كَافِرٌ، يَا مُنَافِقٌ.

İbn Abdurrahman es-Sülemî diyor ki: “İkrime’ye, ‘Birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın’¹⁴ ayeti hakkında sordum. Dedi ki: o bir adamın bir başkasına ey kâfir! ey münafık diye söylemesidir.¹⁵ Bu rivayet, ilgili hadisin Hucurât sûresindeki Müslümanlara yönelik ayetle ilgili olduğunu göstermektedir. “Ey iman edenler! Hiçbir topluluk başka bir topluluğu alaya almasın. Belki alaya alınanlar onlardan daha hayırlıdır. Hiçbir kadın da başka kadınları alaya almasın. Belki onlar alaya alınanlar onlardan daha hayırlıdır. Birbirinizi ayıplamayın ve kötü lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fâsıklık ismi ne kötüdür. Kim tövbe etmezse onlar zalimlerdir.”¹⁶ Dolayısıyla Müslümanların birbirine bu tür lakaplar takmakla kâfir olmayıp günah işledikleri ortaya çıkmaktadır.

6. Ali b. Ca’d (ö. 230/845) rivayeti

إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرٌ، أَوْ أَنْتَ كَافِرٌ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، فَإِنْ كَانَ كَمَا قَالَ: وَإِلَّا رَجَعَتْ إِلَى الْأَوَّلِ.

“Bir adam kardeşine, “Ey kâfir!” yahut “Sen kâfirsın” derse, o söz ikisinden birine döner. Eğer o kişi dediği gibi ise (isabet etmiş olur) yoksa söz ilk söyleyene döner.”¹⁷ Rivayeti İbn Ömer nakletmiştir.

7. İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) rivayeti

لَا يَجْتَمِعُ رَجُلَانِ فِي الْجَنَّةِ أَحَدُهُمَا قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرٌ

“Kardeşine, “Ey kâfir!” diyen iki adam cennette buluşmaz.”¹⁸ Ebû Hüreyre’nin naklettiği bu hadisin zahirinden, kişinin söylediği doğruysa kendisine kâfir denen kimse cennete giremez. Söylediği doğru değilse bu sözü söyleyen cennete giremez şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak rivayeti “cennette aynı derecede bulunmazlar” şeklinde anlayabiliriz. Zira hadiste “giremezler” denmiyor. “Cennette bir araya gelmezler” deniyor. “Rabbinin makamından korkan için iki cennet vardır”¹⁹ “Herkesin işlediği amele göre dereceleri vardır”²⁰ ayetinde işaret edildiği gibi cennet bir tek dereceden ibaret değildir. Dolayısıyla hadiste “kardeş” ifadesi din kardeşi

¹³ Müslim, “İmân”, 111.

¹⁴ el-Hucurât 49/11.

¹⁵ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr el-Horasânî, es-Sünen (Riyad: Dâru’l-Ulûke li’n-Neşr, 2012), 7/391.

¹⁶ el-Hucurât 49/11.

¹⁷ Ali İbn Ca’d Bağdadî, el-Müsned, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), 242.

¹⁸ Ebû Ya’kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî, Müsnedü İshâk b. Râhûye, thk. Abdülğafûr b. Abdülhak el-Belûşî (Medine:Mektebetü’l-İmân, 1991), 1/434.

¹⁹ er-Rahmân 55/46.

²⁰ el-En’âm 6/132; el-Ahkâf 46/19.

anlamında olduğundan dolayı bu kötü amelleri sebebiyle aynı cennette ve aynı derecede toplanmayacaklardır.²¹

8. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) rivayeti

Ahmed b. Hanbel bu rivayeti farklı sened ve lafızlarla rivayet etmiştir.

إِذَا أَحَدُكُمْ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا.

“Sizden biriniz kardeşine ey kâfir derse, o söz ikisinden birine döner.”²² Hadisin ravileri Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdullah b. Dînâr ve İbn Ömer’dir. Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’ini tahkik edenler, bu rivayetin Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygun olduğunu belirtmişlerdir.

إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ: أَنْتَ كَافِرٌ أَوْ يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا.

“Bir adam kardeşine sen kâfirsın! Ya da ey kâfir derse o söz ikisinden birine döner.”²³ Hadisin ravileri Haccâc b. Ertât, Abdullah b. Dînâr ve İbn Ömer’dir. İsnadı sahih olup Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygundur.²⁴

أَيُّمَا امْرَأٍ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا.

“Herhangi biri kardeşine ey kâfir! dese, o söz ikisinden birine döner.”²⁵ Hadisin ravileri Vekî’ b. el-Cerrâh, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Dînâr ve Abdullah b. Ömer’dir. Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre hadisin isnadı sahihtir.²⁶

مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا.

“Bir kimse kardeşine ey kâfir! dese o söz ikisinden birine döner.”²⁷ Hadisin ravilerinden Müemmel b. İsmail hafızası kötü bir ravi olsa da ilk hadiste Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın ve Vekî’ b. el-Cerrâh’in rivayetleri ona mütâbaat etmektedir.²⁸

أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا.

“Herhangi bir adam kardeşine ey kâfir derse o söz ikisinden birine döner.”²⁹ Hadisin isnadı Müslim’in şartlarına uygundur.³⁰

9. Buhârî (ö. 256/870) rivayeti

Buhârî, bu konudaki rivayetleri “Edeb” bölümünde üç başlık altında toplamıştır. “Tevilsiz olarak kardeşinin kâfir olduğunu söyleyen bir kimsenin kendisi dediği gibidir” başlığında aşağıdaki üç hadise yer vermiştir.

21 Faysal b. Abdülazîz, *Taṭrîzu Riyazi's-Sâlihîn*, thk. Abdülazîz b. Abdullah (Riyad: Dârü'l-'Asîme, 2002), 272.

22 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 8/314.

23 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/98.

24 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/98. Muhakkiklerin dipnotu.

25 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/200.

26 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/98. Muhakkiklerin dipnotu.

27 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/147.

28 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/147. Muhakkiklerin dipnotu.

29 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/158.

30 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/158. Muhakkiklerin dipnotu.

1. Ebû Hüreyre'den naklen Resûlüllah şöyle buyurmuştur: فَقَدْ بَاءَ بِهِ إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٌ، فَقَدْ بَاءَ بِهِ "Bir adam kardeşine, ey kâfir! derse o söz ikisinden birine döner."³¹ أَحَدُهُمَا

2. İbn Ömer'den naklen Resûlüllah şöyle buyurmuştur: فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَيَّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرٌ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا "Herhangi bir adam kardeşine ey kâfir derse o söz ikisinden birine döner."³² أَحَدُهُمَا

3. Sâbit b. Dahhâk'tan naklen Resûlüllah şöyle buyurmuştur: "Kim yalan söyleyerek İslâm milletinden başkası adına yemin ederse o dediği gibidir. Kim de herhangi bir şeyle kendisini öldürürse cehennem ateşinde onunla azap edilir. Mümine lanet etmek onu öldürmek gibidir (وَمَنْ (وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ) وَمَنْ (رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ))."³³

"Tevil ederek ya da bilmeyerek kardeşine kâfir olduğunu söyleyen kimsenin kâfir olmayacağı görüşünde olanlar" başlığı altında yer verdiği hadisler ise şunlardır:

1. Ömer b. el-Hattâb, Hâtıb b. Ebû Beltaa hakkında "o münafıktır" demiş, ama Hz. Peygamber, "Nereden biliyorsun? Belki Allah Bedir'e katılanların durumuna vakıf olduğu için "sizi bağışladım" (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ قَدِ اطَّلَعَ إِلَى أَهْلِ بَدْرِ فَقَالَ قَدْ عَفَرْتُكُمْ)، demiştir."³⁴ Buhâri bu hadisi bab başlığında nakletmiştir.

2. Câbir b. Abdullah nakletmiştir: "Muâz b. Cebel Hz. Peygamber'le birlikte namaz kılar, sonra da kendi kavminin yanına döner ve o namazı onlara kıldırırdı. Bir keresinde Bakara sûresini okuyarak onlara namaz kıldırırdı. Câbir dedi ki: Bunun üzerine bir adam namazı kısa kılmak isteyip kendi başına kısa bir namaz kıldı. Bu durum Muâz'a haber verilince o münafıktır, dedi. Bu söz o adama da ulaştı. Adam Hz. Peygamber'e giderek Ey Allah'ın resûlü, bizler ellerimizle çalışan, su çeken, develerimizle sulayan kimseleriz. Muâz dün bize bir namaz kıldırıldı. Namazda Bakara sûresini okudu. Ben de namazı kısa tutmak istedim. O da benim münafık olduğumu iddia etti, dedi. Bunun üzerine Resûlüllah "Ey Muâz! Sen fitneci misin (أَفْتَانُ أَنْتَ)، dedi ve bu sözünü üç defa tekrarladı. Ve ş-şemsi ve duhâhâ ve Sebbihisme Rabbike'l-a'lâ ve benzeri sûreleri oku" dedi."³⁵

"Sövmenin ve lanetlemenin nehyedilmesi" babında naklettiği hadisler ise şöyledir:

1. سبَابُ الْمُسْلِمِ فَسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ.

"Müslümana sövmek fâsıklık, onunla savaşmak küfürdür."³⁶

2. عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَزِمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ، وَلَا يَزِمِيهِ بِالْكُفْرِ، إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبَهُ كَذَلِكَ.

³¹ Buhâri, "Edeb", 73.

³² Buhâri, "Edeb", 73.

³³ Buhâri, "Edeb", 73.

³⁴ Buhâri, "Edeb", 74.

³⁵ Buhâri, "Edeb", 74.

³⁶ Buhâri, "Edeb", 44.

Ebu Zer'den naklen Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Bir adam başka bir kimseyi fâsıklıkla ya da küfürle itham ederse o kişi de böyle değilse itham mutlaka ona geri döner.”³⁷

Buhârî bu hadislerin tamamını “Edeb” kitabında üç ayrı babda nakletmiştir.

10. Müslim (ö. 261/875) rivayeti

1. عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا كَفَّرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدَهُمَا

“Müslüman bir kimse kardeşini küfürle itham ederse, söz ikisinden birine döner.”³⁸

2. أَيُّمَا امْرَأٍ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ.

İbn Ömer Resulullahın şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Herhangi bir kimse kardeşine, kâfir derse söz ikisinden birine döner. Eğer o kişi dediği gibi ise herhangi bir problem yok. Eğer dediği gibi kâfir değilse bu söz kendisine döner”³⁹

3. عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ أَنَّ أَبَا الْأَسْوَدِ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ إِلَّا كَفَرَ، وَمَنْ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا، وَلَيْتَبَوَّأُ مَفْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكَفْرِ أَوْ قَالَ: عَدُوَّ اللَّهِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ.

Ebû Zerr, Resulullahın şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Kendi babasını bildiği halde kendisini babasından başka kimseye nispet eden kimse mutlaka kâfir olur. Kendisinin olmayan bir şeyi kendisininindir, diye iddia eden kimse bizden değildir. O kimse cehennemdeki yerine hazırlansın. Bir kimseyi -böyle olmamasına rağmen- kâfir yahut Allahın düşmanı (ravinin şüphesidir) diye çağırmanın o sözü mutlaka onun üzerine döner.”⁴⁰

11. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) rivayeti

مَنْ خَلَفَ فَقَالَ: إِنِّي بَرِيءٌ مِنَ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ كَانَ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَإِنْ كَانَ صَادِقًا فَلَنْ يَرْجِعَ إِلَى الْإِسْلَامِ سَالِمًا

Abdullah b. Büreyde babasından naklederek Resulullah şöyle buyurmuştur: “Ben İslâm'dan beriyim diye yemin eden kimse eğer yalancı ise dediği gibidir. Eğer yemininde doğru ise asla İslâm'a salim olarak dönmeyecektir.”⁴¹

12. Tirmizî'nin (ö. 279/892) rivayeti

1. أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ كَافِرٌ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا.

İbn Ömer Resulullahın şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Herhangi bir kimse kardeşine, kâfir derse o söz ikisinden birine döner.”⁴² Tirmizî hadisin hasen sahih olduğunu söylemiştir.

2. لَيْسَ عَلَى الْعَبْدِ نَذْرٌ فِيمَا لَا يَمْلِكُ، وَلَا عِنَ الْمُؤْمِنِ كَفَاتِيلِهِ، وَمَنْ قَذَفَ مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَاتِيلِهِ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عَذَّبَهُ اللَّهُ بِمَا قَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

³⁷ Buhârî, “Edeb”, 44.

³⁸ Müslim, “İmân”, 111.

³⁹ Müslim, “İmân”, 111.

⁴⁰ Müslim, “İmân”, 112.

⁴¹ Ebû Dâvûd, “Eymân”, 7.

⁴² Tirmizî, “İmân”, 16.

Sabit b. Dahhâk'ten naklen, Resûlüllah şöyle buyurmuştur: “Kişinin sahip olmadığı bir şeyi adaması muteber değildir. Bir Müslümanı lanetleyen onu öldüren gibidir. Kim bir mümini küfürle itham ederse o da onun katili gibidir. Her kim kendini bir şeyle öldürürse Allah kıyamet gününde kendisini öldürdüğü şeyle ona azap eder.”⁴³

2. Muhaddislerin Konuyla İlgili Yaptığı Yorumlar

Tekfir hadislerinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda âlimlerin düşüncelerini tevil açısından üç grup şeklinde toplamak mümkündür:

Birinci grup tevil edilme imkanına bakılmaksızın Müslümana hitaben haksız olarak söylenen küfür ithamının kişiye geri döneceği ve söyleyen kişinin kâfir olacağını iddia etmiştir. İmâm Nevevî (v. 676/1277) bu bağlamda alimlerin bir kaç yorumunu aktarmıştır. Bazı alimler Müslüman kardeşine kâfir demeyi meşru gördüğü için küfrün, söyleyen kişiye döneceğini iddia etmiştir. Bazıları ise kardeşine kâfir demekle kendisine kâfir demiş olacağını söylemiştir. Bazılarına göre ise kişinin kardeşini küfürle itham etmesi, sonunda onu küfre götürür. Çünkü alimler, “günahlar küfrün postacısıdır” demiştir.⁴⁴

İkinci grup sözün tevil edilmeye imkânı olup olmadığına bakılmaksızın küfrü gerektirmeyeceğini savunmuştur. Aslında burada dikkat edilen husus, sözü söyleyenin Müslüman olmasıdır. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve Katâde'nin (ö. 117/735) “ey hırsız! ey münafık, ey kâfir! ey şarapçı!” diyen kimseler için verdikleri ta'zîr hükmü bu düşünceyi desteklemektedir.⁴⁵ İbn Abdülberr en-Nemerî (v. 463/1071), bir mümine “ey kâfir!” denildiği zaman, bunu söyleyen kimse sözün günahını yüklenir, apaçık bir günah ve büyük bir iftira suçu işlemiş olur. Ancak bu sözü söylemekle kâfir olmaz. Zira, küfür, iman edilen şeyin terk edilmesiyle gerçekleşir. Bu hadis, bir mümini küfürle itham etmekten nehyetmektedir. Bazı müfessirler “*Birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın*”⁴⁶ ayetinin bir kimseyi ey fasık! ey kâfir! şeklinde çağırmaktan nehyettiğini söylemişlerdir.⁴⁷ Bazı alimler, bu hadisi müşkil hadislerden saymıştır. Çünkü hak ehlinin kabul ettiği görüşe göre öldürme ve zina etme gibi günahlar sebebiyle bir Müslüman küfürle itham edilemez. İslâm dininin batıl bir din olduğu inancına sahip olmamak şartıyla bir kimsenin Müslüman kardeşine kâfir demesi de böyledir.⁴⁸ Hz.

⁴³ Tirmizî, “İmân”, 16.

⁴⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûrâsî'l-Arâbi, 1972), 2/49-50.

⁴⁵ Abdürrezzâk es-San'ânî el-Himyeri, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403), 7/427.

⁴⁶ el-Hucurât 49/11.

⁴⁷ Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Âta & Muhammed Ali Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 8/549.

⁴⁸ Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim*, 2/49-50. Köktaş, *Tüm Yönleriyle Akaid Hadisleri*, 111, 112.

Peygamber'in bu ifadeleri, bir Müslümanı küfürle itham eden kimseye ağır bir tehdit anlamı taşımaktadır. Ancak bundan dolayı kişi küfürle itham edilemez.⁴⁹

Üçüncüsü, bir Müslümanı küfürle itham eden kimsenin sözünün tevile imkânı varsa böyle bir sözün küfrü gerektirmeyeceğine tevilsiz olarak söylendiye küfrün kendisine döneceğini savunmuşlardır. Fakat bunun nedenini açıklarken farklı gerekçeler sunmuşlardır. Bu gerekçeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hattâbî'ye (v. 388/998) göre Müslümana tevilsiz olarak kâfir diyene bu küfür sözü döner. Kendisine söylenen kişi küfür sıfatına müstehaksa zaten kâfirdir, müstehak değilse bu küfür sözü söyleyene döner. Burada muhtemel tevil Yüce Allah'ın *“Ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz ya da siz!”*⁵⁰ buyruğuyla ilişkilendirilebilir. Küfür ithamında bulunan kişi kendisini işe katmamıştır. Bu sebeple bir kimsenin muhalifine söylediği bu sözün, Arapların karşısındaki kişiye nezaket kurallarını aşmamak, ahlâka mugayir konuşmamak için kullandıkları lakap kabilinden kabul edilmesini gerektirmektedir.⁵¹

2. İbn Battâl (v. 449/1057), İbnü'l- Mülakın (v. 804/1401) ve Kastallânî'ye (v. 923/1517) göre bu söz, Arapların öteden beri kullandıkları *لَا تَدِينُوا كَذِبًا* “Vallahi içimizden biri yalancısıdır” şeklinde kinayeli bir anlatımdır. Bu sebeple küfrü gerektiren bir durum değildir.⁵²

3. İbn Abdülberr en-Nemerî'ye (v. 463/1071) göre bir Müslümana “ey kâfir!” denildiği zaman, bunu söyleyen kimse sözün günahını yüklenir, apaçık bir günah ve büyük bir iftira suçu işlemiş olur. Ancak bu sözü söylemekle kâfir olmaz. Zira, küfür, iman edilen şeyin terk edilmesiyle gerçekleşir. Bu hadis, bir mümini küfürle itham etmeyi yasaklamaktadır.⁵³

4. İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201), *سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر* “Müslümana sövmek fasıklık, onunla savaşmak küfürdür” hadisini izah ederken özetle şöyle diyor: Bu hadis, tevilsiz olarak bir Müslümana sövmek veya onu öldürmeye hamledilir. Çünkü Hz. Ömer, Hâtıb b. Ebî Beltea (v. 30/650) hakkında “Bırak! Şu münafığın kafasını uçurayım” dediği zaman, Hz. Peygamber Hz. Ömer'in tevilini yadırgamamıştı. Bir Müslüman tevilsiz olarak bir Müslümanı öldürdüğü zaman, bu işin zahirine göre ya onu kâfir olarak kabul etmiştir veya İslâm dinini batıl kabul etmiştir veya İslâm dininin onun kanını koruduğunu kabul etmemiştir. Bu üç itikadı sebebiyle kişi kâfir olur. Bu ve *فقد بآء بها أحدهما* “söz ikisinden birine döner”, *لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كَفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ*

⁴⁹ İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl*, trc. ve şerh: Kemal Sandıkçı & Muhsin Koçak (İstanbul: Ensar Yayınları, 2008), 17/501.

⁵⁰ es-Sebe' 34/24.

⁵¹ Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed Hattâbî, *A 'lâmü'l-ḥadis fî şerhi Sahihî'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman (Mekke: Câmi'atü Ümmü Kurâ, 1988), 3/2192.

⁵² Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali el-Ensârî *et-Tavzîh li Şerhi'l-Cami'i's-Sahih* (Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2008), 28/474; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdü's-sârî* (Mısır: Matbaâtü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1887), 9/66; Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Battâl Kurtubî el-Bekrî, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/288.

⁵³ Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Âta & Muhammed Ali Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 8/549.

رَقَابِ بَعْضِ “Benden sonra birbirinizin boynunu vuran kâfirlere dönüşmeyin”, gibi bazı söz ve fiillerin küfre nispet edilmesi, kâfirlerin davranışlarından olmalarından dolayıdır. Yoksa bu sözleri söyleyenlerin veya bu davranışları yapanların İslâm dininden çıkacakları anlamında değildir.⁵⁴

5. İbn Hacer’e (v. 852/1449) göre bir Müslümanı tekfir eden kimsenin durumuna bakılır. Eğer tevilsiz bir şekilde tekfir etmişse kınamayı hak etmiştir. Belki de kâfir olur. Eğer bir teville istinaden böyle bir küfür ithamında bulunmuşsa bakılır; teville geçerli değilse yine kınamayı hak etmiş demektir. Ancak küfrü gerektirecek bir durum da söz konusu değildir. Bu durumda kendisine yaptığı hata anlatılır, uygun bir lisanla böyle yapmaması kendisine söylenir, demiştir.⁵⁵ Bedreddin el-Aynî’nin (v. 855/1451) de Buhârî’nin bab başlıklarında gözettiği tevilli ve tevilsiz ayırımını dikkate alarak benzer görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bedreddin el-Aynî “tevilsiz” ifadesinin bir sınırlama olduğunu, nitekim Hz. Ömer’in, Mekke fethinin hazırlıklarını bir mektupla müşriklere bildiren Hâtıb b. Ebû Beltea’nın münafık olduğunu söylemesini bir tevil olarak gördüğünü söylemiştir⁵⁶

Ahmed b. Hanbel gibi bazı alimler ise sahih olsa bile bu ve benzeri rivayetlerin tefsirleri bilinemeyince tartışma konusu edilmemelerinin daha isabetli olacağı düşüncesidir.⁵⁷

Sonuçta ilgili hadislerden “tekfir sözünün ikisinden birine dönmesi” Müslümanlardan birinin mutlaka kâfir olmasını gerektirmeyeceğidir. Bilakis o sözün mesuliyetine vurgu yapılmıştır. Rivayetlerde “kardeşi” ifadesi din kardeşi anlamına geldiği için her iki tarafın da Müslüman olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte hem söylenen bu tür tekfir sözlerinden hem de tekfir izlenimi veren hallerden dolayı Müslümanların mesul olduğu vurgulanmıştır.

3. Müslümanları Tekfir Edenlere Karşı Kelâm Âlimlerinin Yaklaşımı

3.1. İmanın mahiyeti, iman ve amel ilişkisi bağlamında: Cemel ve Sıffin savaşları gibi Müslüman toplumu yaralayan trajik olaylar sonunda imanın mahiyeti ve tekfir meselesi ciddi şekilde merak edilmiş, tartışılmış ve farklı görüşlere ve mezheplere yol açmıştır. Bir tarafta Hâricîler, imanı, kalp ile tasdik, dille ikrar ve uzuvlarla amel şeklinde tarif ederek günahla birlikte imanın fayda vermediğini savunarak büyük veya küçük günah işleyen Müslümanları tekfir ederek mürted kabul etmiş, cehennemde ebedi olarak kalacaklarını iddia etmişlerdir.⁵⁸ Bu da Müslüman toplumda kaos ve fitneye, ardından Müslüman toplumun fırkalara ayrılmasına ve kan dökülmesine yol açmıştır.

⁵⁴ Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali el-Bağdâdi, *Keşfü müşkil min hadisi's-Sahihayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dârü'l-Vatan, ts.), 1/299-300.

⁵⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalâni, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahihi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz & Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dârü'l-hadis, 1998), 12/363.

⁵⁶ Bedreddin el-Aynî, *'Umdetü'l-kâri fi şerhi Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûrâsi'l-Arâbi & Dârü'l-Fikr, ts.), 22/157.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Usûlü's-Sünne* (Suûd-i Arabistan: Dârü'l-Menâr, 1991), 58.

⁵⁸ Ebü'l-Berekât Neseî, *el-'Umde fi'l-Akâid (İslam İnançının Ana Umdeleri)*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 62.

Tekfir hastalığına düşen Hâricîlere karşı Mürcie ise imanın tanımından uzuvlarla ameli çıkararak tarif etmiş, imanla birlikte günahın zarar vermeyeceğini savunarak tekfîre karşı çıkmıştır.⁵⁹ Mu'tezile ise "el-menzile beyne'l-menzi'leteyn" usulüne dayanarak büyük günah işleyen Müslümanları iman ve küfür arasında fâsık olarak adlandırarak zahirde Hâricîlerden ayrılmış ve Mürcie gibi tekfirden kaçınmış gibi görünse de tövbe etmeden ölen büyük günah işlemiş Müslümanların ebedi cehennemlik olduğunu savunmuştur. Mu'tezile, dünyada yaşarken siyasi bir tavır olarak Müslümanları tekfirden kaçınırken, ahiretteki durum açısından tekfir etmekten sakınmamıştır.

Günümüzde bazı kesimler tekfirle ilgili rivayetlere dayanarak tekfîre tekfirle karşılık verilebileceğini iddia etmektedir. Halbuki tekfirle ilgili hadisleri incelediğimizde bu hadislerde kardeşine kâfir diyen kişinin kâfir olacağı ifade edilmemiş, bilakis tekfir ithamının söyleyene döneceğine dikkat çekilmiştir. Nitekim Hz Ali'ye kendisini tekfir eden ve onunla savaşan Hâricîlerin müşrik mi münafık mı olduğu sorulduğunda onların müşrik veya münafık olmadıklarını "Bize isyan eden kardeşlerimizdir"⁶⁰ diyerek tekfirden kaçınmıştır. Onun bu sözünün Hucurât süresindeki "Müminlerden iki grup birbirleriyle savaşarsa ikisinin arasını ıslah edin. Biri diğerine başkaldırırsa Allah'ın emrine gelinceye kadar başkaldıran gruba karşı savaşın"⁶¹ ayeti ile de uyumlu olduğu görülmektedir.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), kendisini tekfir edenlerin kâfir değil, yalancı olduklarını ve kulları yalanlamanın Allah'ı ve Resulünü yalanlamakla aynı derecede olmadığını söylemiştir. Ayrıca "onların benim hakkımda yalan söylemesi benim onlar hakkında yalan söylememi helal kılmaz" diyerek meseleyi izah etmiştir.⁶² Ayrıca Ebû Hanîfe, Hâricîler'in en kötüsü olarak tavsif ettiği Tahkimci Hâricîlerin, kelime-i tevhidi ikrar etmeleri, namaz kılmaları ve Kur'ân okumaları sebebiyle Hz Ali'yi tekfir etmeleri ve onunla savaşmaları gerekçesiyle tekfir edilemeyeceklerini, fakat kendilerine karşı savaşılması gerektiğini savunmuştur.⁶³

İmam Tahavi'ye (ö. 321/933) göre kişi ne ile mümin olursa, ancak onu inkâr etmekle kâfir olur.⁶⁴ Dolayısıyla bir kişiye mümin demekle söyleyen kişi bu sözünü nasıl ki mümin olmuyorsa, bir kişiye kâfir demekle kişi kâfir olmaz.

Kendisini tekfir edenlerin kâfir değil, yalancı olduklarını söyleyen Ebû Hanîfe'nin aksine, Eş'arî kelâmcılarından Ebu İshak el-İsferayîni (ö. 418/1027), من كفرني كفرته "kim beni tekfir ederse ben de onu tekfir ederim" demiştir.⁶⁵ Fakat iki tavır arasındaki farkın sebebi, Ebû Hanîfe'nin meseleye epistemolojik olarak yaklaşması, Ebu İshak el-İsferayîni'nin ise nefis-i müdaafanın meşruiyeti açısından yaklaşması olabilir. Zira tekfir eden kişi, bunu sadece sözlü olarak

⁵⁹ Ebû'l-Berekât Nesefî, *el-Umde fi'l-Akâid*, 62.

⁶⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1966), 5/290.

⁶¹ el-Hucurât 49/9.

⁶² Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", *Beş Eser*, Çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2017), 26.

⁶³ Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ebsât", *Beş Eser*, Çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2017), 39.

⁶⁴ Tahavi, *Akîdetü't-Tahaviyye*, 21.

⁶⁵ Seyfüddin Âmidî, *el-Ebkârü'l-Efkâr fi Usulî'd-din*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1424/2004), 5/99.

söylemekle kalmayıp bazen ya itibar suikasti ya da canına kastetme niyetiyle yapmaktadır. Ebû Hanîfe'nin tavrı, Habil ve Kabil kıssasındaki Habil'in tavrına benzetilebilir.

Müteahhir dönem Şâfiî Eş'arî alimlerin çoğunluğuna göre Müslüman kardeşini haksız olarak ve zahirde onu tekfir etmeyi gerektirecek bir delile dayanmadan tekfir eden Müslüman kâfir olmaz günahkar (âsî) sayılır. Çünkü Resûlullah sarîh olarak o kişinin küfrünü ifade etmemiştir. Bundan dolayı hadisin manası “sözünün günahı kendisine geri döner” şeklindedir. Eş'arîlerden Ebu Sa'îd en-Nisâbûrî (ö.478/1086) ve Ehl-i hadis yoluna tabi olan alimlere göre küfür kişiye geri döner.⁶⁶ Aslında bu görüş, şu bağlamda anlamlı olabilir. Şayet kişi peygamberler, sıddıklar, şehitler vb. ebrardan olan kişilere mutlak olarak kâfir derse bu söz onların makamına aykırı olması sebebiyle mutlak bir hakkın inkarı anlamına geleceği için söyleyen kişinin kâfir olmasına yol açabilir. Aslında bu durumda peygamberlere ve müminlere kâfir demek ehl-i kitabın yaptığı, teville imkan bırakmayan ve hakkı inkar anlamındaki küfür bir söz konumundadır. Bu yoruma göre hadisteki “kardeşi” ifadesini “din kardeşi” değil “insan kardeşi” anlamında ele almak gerekir. Dolayısıyla iki temel görüşün ayırım noktası ihlal edilen hakkın kime nispet edileceğidir. Şayet Müslümana yapılan küfür ithamıyla Allah'ın ve Resûlünün hakkı ihlal edilirse bu söz söyleyenin kâfir olmasına yol açar. Fakat Müslümana yapılan küfür ithamıyla Allah'ın ve Resûlünün hakkı ihlal edilmez, sadece Müslümanın hakkı ihlal edilmiş oluyorsa yalan, iftira vb kul hakkı gibi değerlendirilir. Bu sözü söyleyen kâfir değil günahkar sayılır. Diğer bir ifadeyle itikadî anlamda bir hakkın inkarı söz konusu olursa kişiye dönen küfür, itikadî küfür olacaktır. Fakat itikadî değil amelî anlamda bir hakkın ihlali söz konusu olursa kişiye dönen küfür, amelî küfür olacaktır.

Eş'arî kelâmcılarından Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233), *من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما*, rivayetiyle istidlalde bulunarak, Allah'ı ve Resûlünü tekzip anlamına geldiği için Kur'an'ın ve masum Resûlün imanlarına şahitlik ettiği ve cennetle müjdelenen sahabileri tekfir eden Şia'nın ve Hâricîlerin kâfir olduklarına dair bir görüş aktarmıştır.⁶⁷ Fakat ardından sahabeleri tekfir eden Hâricîlerin ve Şia'nın tekfir edilip edilmemeleri konusunda ihtilaf olduğuna dikkat çekmiştir ve bu görüşü eleştirmiştir. Ona göre bu rivayet ahad bir rivayet olduğundan dolayı tekfir konusunda delil olarak kullanılamaz. Ayrıca Kur'an'ın ve Resûlullah'ın imanına şahitlik ettiği sahabelere dair delilin de ahad değil, mütevatir olması gerekir. Aksi halde sahabe adaletle muttasıf olsa da ismet sıfatıyla muttasıf olmadığından dolayı sahabeyi tekfir etmek, Allah'ı ve Resûlullah'ı tekzip sayılmayacaktır. Bununla birlikte Seyfeddin Âmidî tevil caiz olursa bu konuda tekfirin caiz olmadığını, fakat tevil söz konusu olmadığına ve kesin delillere dayalı bir durum olursa sahabeyi tekfir edenlerin kâfir olacağını belirtmiştir.⁶⁸

3.2. Küfrün mahiyeti, itikadî ve amelî küfür bağlamında: Muhaddis ve fakih tâbiünden İbrahim en-Nehâ'ye (ö. 96/714) göre küfür, Allah'ı inkâr ve nimetleri inkâr şeklinde iki çeşittir.

⁶⁶ 'Alâuddin b. Attâr, *el-İtikâdü'l-hâlis mine's-şekki ve'l-intikâd*, thk. Sa'd b. Helil (Katar: Vizeratü'l-evkâf ve's-şu'uni'l-islâmiyye, 1432/2011), 279.

⁶⁷ Seyfüddin Âmidî, *el-Ebkâru'l-Efkâr fi Usulî'd-din*, thk. 5/99.

⁶⁸ Seyfüddin Âmidî, *el-Ebkâru'l-Efkâr fi Usulî'd-din*, thk. 5/102.

Bazı alimlere göre iman da iki kısımdır. Birincisi (ب) harfi ceri ile Allah'ı kalben tasdik edip ikrar etmek anlamındaki küfrün zıttı olan Allaha iman (إيمان بالله) etmektir. İkincisi ise (ل) harfi ceri ile fıskın zıddı olan Allaha iman (إيمان لله) etmektir. İkinci manaya gelen imanın zıddı olan fâsıklık bazen küfür olarak isimlendirilir. Fakat bu kısım dinden çıkarmaz.⁶⁹ “Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendisidir”⁷⁰ âyeti hakkında İbn Abbâs âyetteki küfürden maksadın, büyük günah olduğunu ve bu küfrün Allah'ı, meleklerini, kitaplarını ve peygamberlerini inkâr etmek gibi olmadığını söylemiştir. Atâ b. Ebû Rebâh da (ö. 114/732) bu âyette bahsedilen küfür ilgili olarak “küfrün alt mertebesinde bir küfür” كُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ olduğunu savunmuştur.⁷¹

Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. 5./11. Yüzyılın ilk çeyreği) göre küfür, temelde büyük ve küçük olmak üzere iki çeşittir. Büyük küfür, imanın zıttı anlamında kullanılmakta olup Allah'ı, meleklerini, kitaplarını ve peygamberlerini inkâr şeklindeki *itikâdî ve kalbi küfürdür*. Küçük küfür ise şükrün zıddı anlamında kullanılmakta olup كَفْرٌ فَفَدُ تَرَكَهَا فَفَدُ كَفْرٌ “Bizimle kâfirler arasında fark namazdır. Kim namazı terk ederse küfretmiştir”⁷² hadisinde ifade edilen ve “küfrün alt mertebesinde bir küfür” كُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ denilen ameli küfür ve nankörlüktür.⁷³

Eş'arî alimlerden İmam Beyhâkî'ye (ö. 458/1066) göre bir Müslümanın, Müslüman kardeşine kâfir diye hitap etmesi veya onu lanetlemesi hadislerde onu öldürmek gibi değerlendirilmiştir. Resûlullah şöyle buyurmuştur: *من قال لمؤمن يا كافر فهو يقتله* “Kim bir mümine ey kâfir derse, o söz, onu öldürmek gibidir.”⁷⁴ *وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ، وَمَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ* “Mümine lanet etmek onu öldürmek gibidir. Kim bir mümine küfür itham ederse, o kişi onu katletmiş gibidir.”⁷⁵

Mâtürîdî alimlerden Ebu'l-Berekât en-Nesefî'ye (ö. 710/1310) göre “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.*”⁷⁶ ayetinde kasıtlı olarak adam öldüren kişi, mümin olarak isimlendirilmiştir. Kasten adam öldürenin cehennemde ebedi kalışıyla ilgili naslar, o fiili helal kabul eden kişilere hamledilir.⁷⁷

Hanbelî alimlerinden İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *من قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما* hadisini delil göstererek Müslüman bir kimseyi tekfir eden bir Müslümanın külli olarak imandan çıkmadığını, fakat o kişide bir küfür hasleti bulunduğunu, şayet külli olarak İslâm'dan çıkmış olsaydı, onun kardeşi olamayacağını savunmaktadır. Bu görüşüne de “*Müminlerden iki*

⁶⁹ İbn Receb el-Hanbelî, *Revâi'u't-tefsîr* (Suudi Arabistan: Daru'l-âsime, 1422/2001), 1/427, 429.

⁷⁰ el-Mâide 5/44.

⁷¹ İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk: Es'ad Muhammed Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz, 1419), 4/1143.

⁷² İbn Ebû Şeybe, *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ahadis ve'l-Eser*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1409), 6/167.

⁷³ Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Hint bint Muhammed b. Zahid (Riyad: Camiatu Ümmil-Kura, 1422/2001), 4/392.

⁷⁴ Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/410.

⁷⁵ Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, 6/453.

⁷⁶ el-Bakara 2/178.

⁷⁷ Ebü'l-Berekât Nesefî, *el-Umde fi'l-Akâid*, 62.

grup birbiriyle savaşırsa aralarını düzeltin”⁷⁸ ve “Müminler ancak kardeştir. Kardeşlerinizin arasını ıslah edin”⁷⁹ ayetlerini delil getirmiştir. Ayrıca bu rivayeti سباب المسلم فسوق وقتاله كفر “Müslümana sövmek fık, onunla savaşmak küfürdür”⁸⁰ ve لا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض “Benden sonra birbirinin boynunu vuran kâfirlere dönüşmeyin”⁸¹ hadislerindeki asli ilkelerle ilişkilendirerek kişinin kendisinde iman bulunduğu halde küfrün şubelerinden bir şube bulunabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Resûlullah’tan gelen birçok rivayette günahlar (zenb) küfür olarak isimlendirildiği gibi kalbinde zerre kadar iman bulunan kişinin de cehennemde ebedi kalmayacağına dair birçok rivayet nakledilmiştir. Dolayısıyla bu rivayetteki küfürden maksadın sahabîlerin ifade ettiği “küfrün dışında onun alt mertebesinde bir küfür” olduğunu söylemiştir.⁸²

Hanefî fakihlerinden İbn Ebü’l-İz’e (ö. 792/1390) göre bid’at ehlinin ayıplarından biri birbirlerini tekfir etmeleridir. İlim ehlinin övülen özelliklerinden biri ise birbirlerini tekfir etmeyip hata ettiklerini söylemeleridir. Ona göre Yüce Allah Kur’ân’ı Kerîm’de ve Hz. Peygamber hadislerinde bazı günahları (zenb) küfür olarak isimlendirmiştir. Bu ayet ve hadislerden bazıları şunlardır: “Kim Allah’ın indirdiğiyle hükmetmezse onlar kâfirlerin kendileridir.”⁸³ سباب المسلم فسوق وقتاله كفر “Müslümana hakaret etmek fık, öldürülmesi küfürdür.”⁸⁴ “Benden sonra birbirinin boynunu vuran kâfirlere dönüşmeyin.”⁸⁵ “Adam kardeşine Ey Kâfir derse onlardan biri o sözle döner.”⁸⁶ “Kimde şu dört haslet bulunursa halis münafıktır. Kimde onlardan bir haslet bulunursa onu terk edinceye kadar onda nifaklıktan bir haslet vardır. Kendisine emanet edildiğinde ihanet eder. Vadettiğinde yalan söyler. Söz verdiği hainlik eder. Düşmanlık ettiğinde haktan ayrılır.”⁸⁷ “Zina eden zina ettiğinde mümin olarak zina etmez. Hırsızlık eden hırsızlık ettiğinde mümin olarak hırsızlık etmez. İçki içtiğinde mümin olarak içki içmez.”⁸⁸ “Müslüman ve küfür arasında namazı terk etmek vardır.”⁸⁹ “Kim bir kâhine gider ve onu tasdik ederse, Muhammed’e indirileni inkar etmiştir.”⁹⁰ “Kim Allah’tan başkasının adına yemin ederse küfre girmiştir.”⁹¹ “İki şey insanlar arasında küfürdür. Biri ölü arkasından feryadu figan ağlamaktır. Diğeri insanların soyuna dil uzatmaktır.”⁹² Ehl-i sünnet büyük günah işleyenin küllî olarak İslam milletinden çıkmak anlamına gelen küfür açısından küfre girmediği

⁷⁸ el-Hucurât 49/9.

⁷⁹ el-Hucurât 49/10.

⁸⁰ Beyhâkî, *Şu’abü’l-îmân*, 6/452.

⁸¹ Buhârî, “İlim”, 43.

⁸² Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Îmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Ürdün: el-Mektebetül-İslâmî, 1416/1996), 279.

⁸³ el-Mâide 5/44.

⁸⁴ Beyhâkî, *Şu’abü’l-îmân*, 6/452.

⁸⁵ Buhârî, “İlim”, 43.

⁸⁶ Buhârî, “Edeb”, 73.

⁸⁷ Buhârî, “İman”, 23.

⁸⁸ Buhârî, “Mezâlim”, 31; Müslim, “İman”, 100.

⁸⁹ Müslim, “İman”, 134.

⁹⁰ İbn Mâce, “Tahâret”, 122; Ebû Dâvûd, “Tib”, 21.

⁹¹ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Darü’l-Kütübîl-İlmiyye, 1411/1990), 1/65, 117.

⁹² Beyhâkî, *Şu’abü’l-îmân*, 6/459.

konusunda ittifak etmiştir. Cenâb-ı Hak büyük günah işleyeni müminlerden kabul etmiştir. “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.*”⁹³ “*Müminlerden iki grup birbiriyle savaşırsa aralarını ıslah edin.*”⁹⁴ “*Kardeşlerinizin arasını ıslah edin ki size merhamet edilsin.*” Cenâb-ı Hak, katili, iman edenlerden çıkarmamış ve birbiriyle savaşanları din kardeşleri olarak nitelemiştir. Kitap, sünnet ve icma zina edenin, hırsızın ve iftira edenin mürted olmadığına ve öldürülmediğine, bilakis kendisine had uygulandığına delalet etmektedir.⁹⁵

İbn Ebû'l-İz, “belirli (muayyen) bir şahsın cehennem halkından ve kâfir olduğuna şahitlik (yemin) eder misiniz?” sorusunu ele alarak kesin bir delil olmadıkça ve açıkça ortaya çıkmadıkça, bu davranışın azgınlığın (bağyin) en büyüklerinden olduğunu söyleyerek Ebû Dâvûd'un “Kitabu'l-Edeb” içinde “Bağyden nehiy” babında zikrettiği bir rivayetle istidlalde bulunmaktadır.⁹⁶ Resûlüllahtan rivayet edildiğine göre İsrailoğullarından birbirine yarenlik eden iki adam vardı. Biri günah (zenb) işliyordu. Diğeri ibadet etmeye gayret ediyordu. Abid kişi diğerrinin günah işlemeye devam ettiğini gördüğünde ona “vazgeç” derdi. Birgün onu bir günah (zenb) üzere buldu. Yine ona “vazgeç” dedi. Öbürü ona “Beni Rabbimle baş başa bırak. Başıma bir murakıp olarak mı gönderildin?” dedi. Bunun üzerine abid ona “Allaha yemin olsun ki Allah seni bağışlamayacak veya seni cennete sokmayacak. Cenâb-ı Hak ikisinin ruhlarını kabzetti. Alemlerin Rabbinin katında ikisi bir araya getirildi. Cenâb-ı Hak bu abide “Sen beni biliyor muydun? veya elimde olan şeye kadir miydin?” dedi. Günah işleyen kişiye ise “git rahmetimle cennete gir.” diğeri hakkında ise der ki: “onu cehenneme götürün.” Bu hadisi rivayet eden Ebû Hüreyre dedi ki: Abid kişi, dünyasını ve ahiretini heder eden bir kelime söyledi.⁹⁷ Dolayısıyla ilgili hadiste kardeşini kesin bir delile dayanmadan tekfir etmenin büyük bir günah olduğunu ve bundan dolayı kişinin bu iddiasından dolayı ahiret günü hesaba çekileceğini ve cezayı hak etmesi durumunda cehennemle cezalandırılabileceğini söylemek gerekir. Zira bir rivayette bu dönüşün kıyamet günü Allah'ın huzuruna hesap vermek için olacağına işaret ederek: *“أیما رجل قال لصاحبه: يا كافر، بآء بها أحدهما يوم القيامة”* “Kim arkadaşına ey kâfir derse onlardan biri kıyamet günü o söz döner” denmiştir.⁹⁸ Fakat kişi cehennemle cezayı hak etmesi onun itikadi anlamda kâfir olmasını gerektirmez. Zira Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre fasık Müslümanlar, Allah'ın dilediği bir süre cehennemde cezalarını çektikten sonra imanları sebebiyle ilahî rahmete ve mağfirete nail olup eninde sonunda cennete girebilir. Zira Allah, Müslümanların imanını zayi etmez.

3.3. Te'vil durumunda tekfirin imkansızlığı ve tekfirin şartları bağlamında: Ebû Hanîfe'ye göre tevil mümkünse tekfir caiz değildir. Bir gün bu görüşü sebebiyle kendisini imtihan etmek isteyen birisi “Cenneti arzulamıyorum. Cehennemden korkmuyorum. Allah'tan korkmuyorum. Leşi yiyorum. Rükûsuz ve secdesiz namaz kılıyorum. Görmediğim şeye şahitlik

⁹³ el-Bakara 2/178.

⁹⁴ el-Hucurât 49/10.

⁹⁵ İbn Ebû'l-İz el-Hanefî, *Şerhu Akâidi't-Tahavî*, thk. Şuayb Arnaûd ve Abdullah b. Muhsin Türkî (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1417/1997), 2/439-441.

⁹⁶ İbn Ebû'l-İz el-Hanefî, *Şerhu Akâidi't-Tahavî*, 2/436, 437.

⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 51.

⁹⁸ Hâlid Ribât vd., *el-Câmi' li Ulûmi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel – el-Akîde*, (Mısır: Darul-fellâh, 1430/2009), 3/166.

ediyorum. Hakka gazaplanıyorum. Fitneyi seviyorum” diyen bir kişiyi tekfir edip etmeyeceğini hakkında bir soru sormuş. O bu kişinin sözlerini şöyle tevîl etmiştir: “Bu adam cenneti değil, Allah’ı arzulamaktadır. Cehennemden değil, Allah’tan korkuyor. Azap etme konusunda Allah’ın zulmedeceğinden korkmuyor. Balığı yiyor. Cenaze namazı kılıyor. Tevhîde şahitlik ediyor. Ölüme gazap ediyor. Zira ölüm haktır. Malı ve evladı seviyor. Zira bunlar fitnedir/imtihandır.” Ebu Hanîfe’nin bu tevîl yöntemi özellikle Müslümanların birbirini tekfir etmemesi için takip etmesi gereken bir yoldur. Bir Müslümanın söylediği söz zahirde küfür gibi gözükse de tevîli mümkünse tekfirden kaçınmak gerekir.⁹⁹

Eş’arî kelâmcısı Ebû Abdullah Halîmî’ye (ö. 403/1012) göre bir Müslüman başka bir Müslümana kâfir derse bununla iki şeyden biri kastedilmiş olabilir. Birincisi, şayet itikad ettiği dinin küfür olduğunu murad ederse bu sözü sebebiyle kâfir olur. İkincisi, şayet bununla o kişinin zahirde imanı izhar eden batını itibarıyla kâfir olan bir münafık olduğunu murad ederse kâfir olmaz. Hiçbir şey murad etmezse yine de kâfir olmaz. Zira sözün zahiri açısından bilmediği bir şeyle onu itham etmiş olur. Mekke’nin fethi hazırlıkları sırasında Resûlüllah’a ihanet ederek Mekkelî müşriklere fetih hazırlıkları ile ilgili mektup yazan Hâtıb b. Ebû Beltea hakkında Hz. Ömer “Bırak bu münafığın kellesini alayım” demiş. Hâtıb b. Ebû Beltea münafık olmadığı halde onu münafık olarak isimlendirmiştir. Hz. Ömer, Hâtıb b. Ebû Beltea hakkında “O münafıktır” demiştir. Fakat Hz. Peygamber, “Nereden biliyorsun? Belki Allah Bedir’e katılanların durumuna vakıf olduğu için sizi bağışladım, demiştir.”¹⁰⁰ Eş’arî alimlerden İmam Beyhâkî’ye göre Resûlüllah Hâtıb’ın mazeretini dinlemiş onu affetmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hâtıb’ın kâfir olduğu konusunda ısrar etmemiştir. Çünkü onun hainlik durumunu tevîl ederek onun kâfir olma ihtimalini kastederek tekfir etmiştir.¹⁰¹

İbn Hazm’a (ö. 456/1056) göre “Kim kardeşine ey kâfir derse onlardan biri küfür sözü ile döner” rivayetinde Resûlullah, kişinin bu sözle kâfir olacağını söylememiştir. Ayrıca bu haberle istidlalde bulunan cumhur, Müslümana ey kâfir diyen kimseyi tekfir etmemişlerdir. Zira Müslüman olduğu sabit olan kişiden İslâm akdi ancak kat’î nas ve icmayla zâil olur.¹⁰²

Fahreddin er-Râzî’ye göre Müslümanı tekfir etmenin şartı bir konuda sübûtu ve delâleti kesin bir delilin bulunmasıdır. Kible ehli kesin bir delil olmadan te’vile açık bir meselede tekfir edilemez.¹⁰³ Ayrıca “tebeyyün gerçekleşmedikçe, tekfir caiz değildir. Tevbe sûresinde dikkat çekildiği gibi cehennem halkından olduğu açıkça ortaya çıkınca (tebeyyün edince) akraba bile olsa müşriklerin af ve mağfiret edilmesi için dua etmek caiz değildir.”¹⁰⁴ Ayrıca Hz. İbrahim, babası Azer’in Allah’ın düşmanı olduğu açık seçik ortaya çıkınca onun hakkında dua etmekten

⁹⁹ Vezir Harman, *Yahya Nevî Efendi’nin Kelâmî Görüşleri ve Muhassalü Mesâilî’-Kelâmiyye Adlı Eserinin Tahkiki* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 16.

¹⁰⁰ Buhârî, “Edeb”, 74.

¹⁰¹ İmam Beyhâkî, *Şu’abü’l-İman*, thk. Abdulaliy Abdulhamid (Hindistan: Mektebetür-Rüşd, 1423/2003), 5/410.

¹⁰² İbn Hazm el-Endülüsî, *el-Fasl fi’l-mîlel ve’l-ehvâ ve’n-nihal* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, tr), 3/138.

¹⁰³ Fahreddin er-Razî, *Mealimu usulî’-d-dîn (İslâm İnancının Ana Konuları)*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 248.

¹⁰⁴ et-Tevbe 9/113.

sakınmıştır.¹⁰⁵ “Şüphesiz inkar (küfr) edenler, Allah'ın yoluna engel olanlar ve kendisine hidayet ayan beyan tebeyyün ettikten sonra Resul'e karşı çıkanlar, Allah'a hiç bir şekilde zarar veremezler ve Allah onların amellerini boşa çıkaracaktır.”¹⁰⁶ Hz. Peygamber şöyle demiştir: “**Kim bizim namazımızı kılar, kestiğimizi yer, kiblemize yönelirse işte bu, Allah'ın ve Resülü'nün zimmetinde olan Müslüman kimsedir. Allah'ın verdiği zimmeti bozmayınız.**”¹⁰⁷ Tekfirde tebeyyün şartı ümmet-i Muhammed'in siyasi anlamda birliğini muhafaza etmek için önemli bir yere sahiptir. Zira Resûlullah, kâfir olduğunu bildiği halde Medine münafıklarını bile ilan etmemiş ve sahabeden sadece Huzeyfe b. Yemân'a (ö. 36/656) sır olarak vermiştir.

Endülüs bölgesi Eş'arî alimlerinden Kurtubî (ö. 671/1273) bu hadisi Hucurât süresindeki ayet ile ilişkilendirmektedir. “*Ey iman edenler! Hiçbir topluluk başka bir topluluğu alaya almasın. Belki alaya alınanlar onlardan daha hayırlıdır. Hiçbir kadın da başka kadınları alaya almasın. Belki onlar alaya alınanlar onlardan daha hayırlıdır. Birbirinizi ayıplamayın ve kötü lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fâsıklık ismi ne kötüdür. Kim tövbe etmezse onlar zalimlerdir.*”¹⁰⁸ Hasan-ı Basrî ve Mücahit'e göre bazı kimseler yeni Müslüman olanları eski küfürleriyle ayıplayarak “ey Yahudi, ey Hristiyan” derdi. Bu ayet bunun üzerine inmiştir. Katâde'ye göre bu ayet bir kimsenin diğerine “ey münafık, ey fâsık” demesi üzerine inmiştir. Kurtubî'ye göre ayette ifade edilen “İmandan sonra fâsıklık ismi ne kötüdür” ifadesiyle kastedilen şey, bir kimse İslâm'a girip tövbe ettikten sonra kendisine “ey kâfir ve ey zinakâr” denmesidir.¹⁰⁹

Sonuç ve Değerlendirme:

Müslümanın din kardeşini küfürle itham etmesi durumunda bu tekfir sözünün ikisinden birine döneceğine dair hadisler, bir Müslümanı küfürle itham eden kimsenin zahirde küfrünü gerektirdiğine dair bir anlam içeriyorsa da kelâm alimleri ve hadis şarihleri genellikle Hz. Peygamber'in bu ifadelerinin ağır bir tehdit olduğunu ifade etmişler. Ancak böyle bir ithamda bulunan bir kişinin kâfir olacağına hükmedilmesinin isabetli olmayacağına dikkat çekmişlerdir. Hadislerde kişiye geri dönen şeyin ise haksız yere yapılan ithamın günahı ve vebali olduğunu belirtmişlerdir. Bir Müslümanın diğer bir Müslümanı küfürle itham etmesi durumunda küfür sözünün ikisinden birine döneceği şeklindeki rivayetlerin değişik senedlerle, farklı lafız ve muhtevalarla rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerin Buhârî ve Müslim gibi muteber hadis kaynaklarında yer aldığı ve isnad bakımından sahih oldukları anlaşılmaktadır. Ancak rivayetler her ne kadar farklı senedlerle ve içeriklerle nakledilmiş olsa da ahad haber hükmünde oldukları açıktır.

Bu rivayetleri zahiri anlamıyla anlayan ve kullanan alimler olmuştur. Ancak cumhur ulemâ bu vb. rivayetleri ahad olarak kabul etmiş ve Müslümanlara “ey kâfir” diyen kişilerin

¹⁰⁵ et-Tevbe 9/114

¹⁰⁶ Muhammed 47/32.

¹⁰⁷ Buhârî, “Salât”, 28.

¹⁰⁸ el-Hucurât 49/11.

¹⁰⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berduni – İbrahim Atfiş (Kahire: Darül-Kütübî'l-İlmiyye, 1384/1964), 16/328.

sözlerini, Hucurât sûresindeki “*Ey iman edenler! Hiçbir topluluk başka bir topluluğu alaya almasın. Belki alaya alınanlar onlardan daha hayırlıdır. Hiçbir kadın da başka kadınları alaya almasın. Belki onlar alaya alınanlar onlardan daha hayırlıdır. Birbirinizi ayıplamayın ve kötü lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fâsıklık ismi ne kötüdür. Kim tövbe etmezse onlar zalimlerdir*”¹¹⁰ ayetle ilişkilendirerek, kişiyi iman dairesinden çıkarmamışlardır.

Zührî ve Katâde gibi bazı alimlerin Müslüman kardeşine böyle bir ithamda bulunan kimsenin ta’zir cezasıyla cezalandırılması gerektiğine hükmetmelerinden, ilk dönemlerden itibaren böyle bir kimsenin kâfir olacağı şeklinde hadislere zahiri bir anlam yüklenmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Arapların karşılardaki kişilere nezaket kurallarını çiğnemen ve edebe aykırı konuşmamak amacıyla kullandıkları lakap kabilinden kinayeli bir anlatım olduğu ifade edilmiştir. Örneğin muhatabına yalancı demenin kibar bir yolu olarak *والله إن أحدا لكاذب* “Vallahi, içimizden biri yalancıdır” şeklinde ifadeler kullanılmışlardır. Bu üslup aynı zamanda Arapların kötülüğü açıktan söylememe şeklindeki öteden beri uygulamalarının bir tezahürü olarak da görülmüştür.

İlgili hadis rivayetlerinde en çok dikkat çeken husus küfür ithamında bulunan kişi ile ithamda bulunulan kişinin *din kardeşi* olarak nitelenmesidir. Bu sebeple böyle bir söz sarfeden kimse kâfir olmaz. Ancak iftira gibi büyük bir günah işlemiş olur. Çünkü küfür, imanın zıddı olup iman edilen şeyin terkedilmesiyle gerçekleşir. Kişi İslam’a neyi tasdik ederek giriyorsa onu tekzip ederek çıkar. Dolayısıyla bu rivayetlerin Müslümanları birbirlerini küfürle itham etmekten sakındırma anlamı taşıdığını söylemek mümkündür. Hem Hz. Ali’ye kendisini küfürle itham eden Haricîlerin müşrik mi münafık mı olduğu sorulduğunda onların ne müşrik ne de münafık olmadığını “Bize isyan eden kardeşlerimizdir” şeklinde cevap vermesi hem de Ebû Hanîfe’nin, kendisini tekfir edenlerin kâfir değil, yalancı olduklarını “onların benim hakkımda yalan söylemesi, benim onlar hakkında yalan söylememi helal kılmaz” diyerek kendisini tekfir edenlerin kâfir değil, yalancı olduklarını söyleyerek meseleyi izah etmesi bu rivayetleri nasıl anlamamız gerektiği konusunda yol gösterici niteliktedir.

Hadiste kullanılan küfür ifadesinin birçok muhaddis ve kelâm aliminin dikkat çektiği gibi iki anlamı olup, kâfir kelimesinin muhatabı mümin olduğunda imanın zıddı olan küfür değil, nimete nankörlük manasındaki küfür kastedilmektedir. Birçok ayet ve hadiste küfrün ikinci manada kullanılması da bu düşünceyi desteklemektedir. En meşhur örneği Hâricilerin sloganlaştırdığı Mâide sûresindeki “*Kim Allah’ın indirdiğiyle hükmetmezse onlar kâfirlerin ta kendileridir*” ayetidir. Kişi Allah’ın ayetini tekzip ve inkar ederek bu eylemi yaparsa itikadi anlamda kâfir olurken, Allah’ın ayeti tasdik ettiği halde Allah’ın ayetiyle hükmetmez ve uygulamazsa itikadi değil amelî anlamda kâfir yani günahkar olur. Dolayısıyla bir Müslümana kâfir demekle itikadî anlamda bir hakkın inkarı söz konusu olursa kişiye dönen küfür, itikadi küfür olacaktır. Fakat itikadî değil amelî anlamda bir hakkın ihlali söz konusu olursa kişiye dönen küfür, amelî küfür olacaktır.

¹¹⁰ el-Hucurât 49/11.

Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

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

İntihal/Plagiarism: Bu makale özel bir yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./This article has been scanned special software. No plagiarism detected.

Finansman/Funding: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions:

Veşir Harman (%50), Hızır Yağcı (%50)

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir./The author(s) has no conflict of interest to declare.

ORCID

Veşir Harman, <https://orcid.org/0000-0001-6945-5255>

Hızır Yağcı, <https://orcid.org/0000-0003-3394-7797>

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebubekir b. Hümmam es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 cilt. Hindistan: el-Meclisu'l-ilmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût vd. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel. *Usûlü's-Sünne*. Suûd-i Arabistan: Dâru'l-Menâr, 1991.
- Alâuddin b. Attâr. *el-İtikâdü'l-hâlis mine's-şekki ve'l-intikâd*. thk. Sa'd b. Helîl. Katar: Vizeratü'l-evkâf ve's-şu'uni'l-islâmiyye, 1432/2011.
- Aynî, Bedrüddîn. ' *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûrâsi'l-Arâbî & Dâru'l-Fıkr, ts.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî Mâtürîdî. *el-Umde fi'l-Akaid (İslam İnancının Ana Umdeleri)*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî. *el-Müsned*. th. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Mısırî. *et-Tavzîh li Şerhi'l-Cami'i's-Sahîh*. 36 cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 cilt. Rıyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Ebu Hanife. "el-Alim ve'l-Müteallim". *Beş Eser*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2017.

- Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *Keşfü müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, ts.
- Fahredden er-Râzî. *Mealimu usuli'd-din (İslam İnancının Ana Konuları)*, çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Faysal b. Abdülazîz. *Tatrîzu Riyazi's-sâlihîn*. thk. Abdülazîz b. Abdullah. Riyad: Dârü'l-'Asime, 2002.
- Gürhan, Mine. *Tanrıbilim Açısından Tekfîr*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hâkim, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hâlid Ribât vd. *el-Câmi' li Ulûmi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel – el-Akîde*. Mısır: Darul-fellâh, 1430/2009.
- Harman, Vezir. *Yahya Nevî Efendi'nin Kelâmî Görüşleri ve Muhassalu Mesâilî'l-Kelâmiyye Adlı Eserinin Tahkiki*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed. *A 'lâmü'l-ḥadis fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman. 4 cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmü Kurâ, 1988.
- Himyerî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *El-Musannef*. 10 cilt. Beyrut: Dâru't-Ta'sîl, 2013.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Kureşî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 2 cilt. Dımaşk: Dârü's-Sakâ, 1996.
- İbn Ca'd. Ali Bağdadî. *el-Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.
- İbn Ebi Hâtim. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*. thk: Es'ad Muhammed Tayyîb. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz, 1419.
- İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî. *Şerh Akâidi't-Tahavî*. thk. Şuayb Arnavud ve Abdullah b. Muhsin Türkî. 2 cilt. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1417/1997.
- İbnü Ebû Şeybe. *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ahâdis ve'l-Eser*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1409.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî. *Câmiu'l-Usûl*. trc. ve şerh: Kemal Sandıkçı & Muhsin Koçak. 19 cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2008.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz & Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dârü'l-hadis, 1998.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1994.
- İbn Receb el-Hanbelî. *Revâi'u't-tefsîr*. Suudi Arabistan: Daru'l-âsime, 1422/2001.
- İbn Teymiyye. *İman*. thk. Muhammed Nasiruddin Albani. Ürdün: el-Mektebetü'l-İslamî, 1416/1996.
- İmam Beyhâkî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdulaliy Abdulhamid. 14 cilt. Hindistan: Mektebetür-Rüşd, 1423/2003.
- İmam Mâtürîdî. *Te'vilatü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Beslûm. 10 cilt. Beyrut: Dârul-Kütübîl-İlmiyye, 1426/2005.

- İshâk b. Râhûye. *Müsnedü İshâk b. Râhûye*. thk. Abdülgafûr b. Abdülhak el-Belûşî. 5 cilt. Medine:Mektebetü'l-İmân, 1991.
- Kâdî Beyzâvî, Ebu Said Abdullah b. Ömer. *Envaru't-tenzil ve Esraru't-tevil*. thk. Muhammed Abdurrahman. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyait-Türasil-Arabi, 1418.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *İrşâdü's-sârî*. 10 cilt. Mısır: Matbaâtü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1887.
- Köktaş, Yavuz. *Tüm Yönleriyle Akaid Hadisleri*. İstanbul: İFAV, 2013.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî İbrahim Atfiş. 10 cilt. Kahire: Darül-Kütübil-İlmiyye, 1384/1964.
- Meral, Muhammed. *Hız. Peygamber'in Hatalar Karşısındaki Tavrı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Âta & Muhammed Ali Muavviz. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Türâsi'l-Arâbî, 1972.
- Nevevî. *Riyazu's-Sâlihîn*. thk. Mâhir Yasin el-Fahl. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2007.
- Râğıb el-İsfahânî. *Tefsiru'r-Râğıb el-İsfahanî*. thk. Hint binti Muhammed b. Zahit. 5 cilt. Rıyad: Camiatu Ümmi'l-Kurâ, 1422/2001.
- Said b. Mansûr, Ebû Osmân b. Şu'be el-Horasânî. *es-Sünen*. Riyad: Dârü'l-Ulûke li'n-Neşr, 2012.
- Sarıcık, Murat. *Dört Halife ve Emeviler Döneminden İlginç Problemler*. Isparta: Tuğra Matbaası, 2001.
- Seyfeddin Âmidî. *el-Ebkaru'l-Efkâr fi usuli'd-din*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi. 5 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Şentürk, Lütfi Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tahavî, Ebu Cafer Hanefi. *Akidetü't-Tahaviyye*. Beyrut: Daru İbni Hazm, 1416/1995.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed, *Kitâbü'l-Meğâzî Li'l-Vâkıdî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekfir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/350-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.




Web:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr



The content of this journal is licensed
under a Creative Commons Attribution-
Non Commercial No Derivatives 4.0
International License.

Şefaât Kavramının Semantik Tahlili

 Serkan Göktaş^{a*}

Özet

Kelâm ilminin tartışmalı konularından birisi olan şefaât konusu Kur'ân-ı Kerim'in bu kavramı sıkça kullanması sebebiyle tefsir ilminin de araştırma alanına girmiştir. Kavramın anlam dünyası üzerinde birçok tartışmanın yapıldığı ve yapılmaya devam ettiği gerçeği bizi, bu kavramın analiz edilmesine sevk ettiği söylenebilir. Mahiyet açısından üzerinde ittifakın sağlanamadığı bu kavram, güncelliğini koruyan bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Kavramın mahiyetini ortaya koymaya katkı sağlamanın öncelikli yolunun ise bu kavramın mana dünyasının irdelenmesidir. Şefaât kavramı, Kur'ân-ı Kerim'in otuz bir âyette konu edindiği önemli bir kavramdır. Bu kavramın araştırılmasındaki temel amacın ve bununla ulaşılmak istenen sonucun İslâm öncesi toplumda ve İslâm anlayışında şefaât kavramının hangi anlamlarda kullanıldığını tespit ederek Kur'ân ışığında şefaât anlayışının nasıl olması gerektiğine yardımcı olacak bir kavram tahlili ortaya koymaktır. Bu kavramın semantik incelemesinin yapılmasıyla asırlardır tartışılan bu kadim meselenin biraz daha netliğe kavuşmasına katkıda bulunmaktadır. Kavramın kök analizi yapılırken öncelikle câhiliye dönemi şiirlerinde hangi anlamlarda ele alındığı saptanmaya çalışılmıştır. Daha sonra klasik lügat kitaplarında kavramın manaları irdelenmiştir. Son olarak müfessirlerin kavrama yönelik yorumları üzerinden bir sentez oluşturulmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Semantik, Câhiliye, Şefaât, Kur'ân.

Semantic Analysis of The Concept of Intercession(Shafâ ' a)

Abstract

The subject of intercession, which is one of the controversial topics of theology, has also entered the field of research of the science of tafsir due to the frequent use of this concept in the Qur'ân. It can be said that the fact that many discussions have been and continue to be held on the meaning of the concept has led us to analyze this concept. This concept, on which there is no unanimity in terms of its nature, stands before us as a problem that maintains its actuality. The primary way to contribute to revealing the nature of the concept is to examine the world of meaning of this concept. The concept of intercession is an important concept that is mentioned in thirty-one verses of the Qur'ân. The main purpose of researching this concept and the desired result is to determine the meanings of the concept of intercession in the pre-Islamic society and Islamic understanding and to put forward a concept analysis that will help how the understanding of intercession should be in the light of the Qur'ân. By analyzing the semantics of this concept, it is to contribute to the clarification of this anachronistic issue that has been discussed for centuries. While analyzing the root of the concept, first of all, it was tried to determine the meanings of the concept in the poems of the ignorance period. Then, the meanings of the concept in classical dictionary books were examined. Finally, an effort has been made to create a synthesis through the interpretations of the commentators on the concept.

Keywords: Tafsir, Semantics, Jahiliyyah, Intercession, Qur'ân.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in üzerinde uzlaşa sağlanmayan en tartışmalı konularından birisi de şefaât mevzusudur. Otuz bir âyette bahsi geçen konunun mahiyeti hakkında birçok farklı görüş serdedilmiştir. Kur'ân'ın pek çok âyetinde geçmesi ve birçok kavramla ilişki halinde olması bu kavramı daha da önemli hale getirmektedir. Kur'ân'ın bu kavramı sıklıkla ele almasının temel nedeni Müşriklerin şefaât inancının yanlışlığına vurgu yapıp bu konuda doğru inancın nasıl olması gerektiği ile ilgili izahatta bulunmasıdır. Zira câhiliye insanı, putların kendilerini şefaât yoluyla azaptan kurtaracağına inanmaktaydı. İşte Kur'ân, bu inancın yanlışlığını ortaya koymak için şefaât kavramını birçok yerde konu edinmiştir. Her ne kadar bu konu Kelâm ilminde tartışılabilir da kaynağının Kur'ân olması sebebiyle tefsir ilminin de alanına girmektedir. Bu amaçla Kur'ân'da yer alan "şefaât" kavramının semantik tahlilinin tefsir kaynakları odak alınarak yapılması ehemmiyet arz eden bir durumdur. Kavramın Kur'ân öncesi toplumda akidevi bir olgu olarak sıklıkla isti'mâl edilmesi kavramın câhiliye şiirlerindeki kullanımlarının da araştırılmasını elzem kılmaktadır. Kur'ân'ın kıyasıya eleştirdiği câhiliye inançlarından biri olan şefaât konusunun doğru bir akideye evrilebilmesi için bu kavramın kavramsal çerçevesinin doğru çizilmesi de ayrı bir önem arz etmektedir. Şefaât kavramını, ifade ettiği manaların net bir şekilde ortaya konulması açısından câhiliye şiirleri, lügat kitapları ve tefsir kaynaklarından araştırmaya çalıştık. Alan yazında şefaât konusuyla ilgili pek çok kitap ve makale kaleme alınmıştır. Bunların çoğunun şefaatin inançsal bağlamdaki yerinin bir incelemesi olduğu görülmektedir. Bizim burada yapmak istediğimiz ise şefaâtle ilgili bir kök analizi yapmaktır. Yani bu hedef doğrultusunda câhiliye dönemi şâirlerinin şiirlerinde bu kavramı ele alış şekilleri ile klasik lügat kitaplarımızın ve tefsir kaynaklarımızın bu kavrama dair paylaştıkları verileri ele alıp bir konsensüs çerçevesinde incelemektir.

1. Semantik Yöntem

Semantik kelimesi Grekçe "semantike-semantikos"dan gelme bir kelime olup, "anlam veren, anlamlayan, anlamı belirten" demektir. Buradan hareketle bir disiplin olarak "semiologie/anlam bilimi" manasına gelir ki, Arapçada "ilmu'l-mana/anlam bilimi" terimi buna karşılık gelmektedir. Semantik, bir ilim dalı olarak etimolojik kökten itibaren kelimelerin manalarını inceler. Yani semantik, mana ile kelime, kelime ile nesne ilişkilerini, manadaki değişikliği, eş ve çok anlamlı kelimeleri ile onların yapısını inceleyen bir bilim dalıdır.¹ Semantik, kelimelerin odağından hareketle kavramların incelenmesidir. Semantik, bir dilin anahtar terimleri üzerindeki tetkiki bir çalışmadır. Semantik, kelimelerden hareketle kültürlerin bu kelimelerle vermek istedikleri mesajların anlaşılır kılınması için yapılan

¹ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 14, 15; Hasan Yılmaz, *Kur'ân Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 68-74; İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1994), 17, 18.

analitik bir çalışmadır.²

Kur'an'daki bir kavramı derinlemesine incelemek için öncelikle o kavramın temel kavram mı yoksa temel kavram etrafında anlamı ortaya çıkan bir kavram mı olduğu bilinmelidir. Arapça lügat ilmi Kur'an'a hizmet için ortaya çıkmış Kur'an tefsirinin önemli kaynaklarından birisidir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlama çabasında yapılması gereken ilk iş, Arapça lügatlere ve incelenen kavramın ilk dönem kullanımlarına başvurulmasıdır. Dil, değişen ve gelişen bir yapı arz ettiği için kelimeler her dille olduğu gibi Arap dilinde de değişim ve dönüşüme maruz kalmışlardır. Bundan ötürü Arapça bir kelimeye mana vermeden evvel kelimenin tarihi süreç içerisinde hangi anlamları kazandığı; anlam genişlemesine, anlam daralmasına ve anlam kaymasına uğrayıp uğramadığı tetkik edilmelidir. Zira cümlelerin en küçük mana birimi olan kelimelere doğru anlam verilmeden maksada ulaşmak zordur. Bu yüzden Kur'an'ı anlama etkinliğine ilk olarak kelimeleri fehm etmekle başlanmalıdır. Çünkü Kur'an'ın ele aldığı kelimelerin kök incelemesi yapılmadan bunların manalarını bilinemez ve dolayısıyla üzerine bir anlam inşa edilemez. Elçilerini, insanların içinden seçen Rabbimiz elbette ki Kur'an'da kullandığı kelimeleri özenle seçerek istimâl etmiştir. İlahi mesajı algılayabilmek ve âyetleri doğru anlayabilmek için Kur'an kelimelerinin semantik analize tabi tutulması önemlidir.³ Bu bağlamda Kur'an'ın temel kavramlarından sayılabilecek şefaath kavramının semantik tahliline başlanması için ilk önce lügatlere başvurulmalıdır. O zaman bu kavramın Kur'an'da hangi anlam ya da anlamlarda kullanıldığı daha sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilir.

2. Şefaath Kavramı

2.1. Ş-f-a/ شفع Kökünün Etimolojisi

Şefaath kelimesi, "Ş-f-a/ شفع" kökünden gelmektedir. Şefaath, sözlükte "bir şeye bir mislini daha ekleyerek çift kılmak, tek olan bir şeyi bir başka şeyle birleştirmek" anlamına gelir. "Çift, eş" manasına gelir. Tek anlamına gelen "vetr/vitr" in zıddıdır. Nitekim Fecr sûresinin "Her şeyin çiftine de tekine de and olsun" meâlindeki 3. âyetinde geçen "şef" kelimesi bu manada kullanılmıştır. Lügat kitaplarında sıklıkla vurgulanan "çift olmak" şeklindeki kök anlam hakkında önemli yorumlar yapılmıştır.⁴ "Ş-f-a/ شفع" fiili, bir kişi hakkında (ل) harf-i cerri ile

² İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 14; Ali Galip Gezgin, "Kur'an'ı Anlamak İçin Hermenötik Mi? Semantik Mi?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(2000), 132, 133; Fethi Ahmet Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları Ve Örnek Türkçe Mealler", *Tefsir El Kitabı*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 242.

³ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 16-25; Cahit Karaalp, *Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu: "Salât" Kavramı Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 115, 116; Ömer Müftüoğlu, *Eski Ahid'de ve Kur'an'da "VSY" Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 15.

⁴ Ebû Abdîrrahmân el-Hâlib b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferahîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbü'l- 'Ayn*, thk. Abdulhamid Hindavî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), "şefaath", 2/342; Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed Bin Mükrim İbn Mânzur, *Lisânü'l- 'Arab*, thk. Muhammed Abdülvehhab-Muhammed Sadık Vehbî (Beyrut: *Darü'l- İhyâü't-türâsî'l-Arabî*, 1999), "şefaath", 7/150, 151, 152; Ebû'l-Abbâs Hatîbü'd-dehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi garîbî's-şerhî'l-kebîr li'r-Râfi 'î* (Kahire: Darü'l-ma'arif, 1707), "şefaath", 317; Mehmet Yılmaz, *Kur'an'da Şefaath Kavramı ve Yaygın Şefaath Anlayışıyla Karşılaştırılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 23.

birlikte "birisi için şefaataççi olmak, aracılık yapmak"; (الي) harf-i cerri ile "vesîle olmak"; (في) harfi cerri ile kullanıldığında ise "bir işte yardımcı olmak" mânalarına gelir. "Şef" / شفيع hem masdar hem de isim olarak kullanılmaktadır. Şefaatin unsurları olarak kabul edilen kavramlar ise şunlardır: "Meşfu' ileyh/ مشفوع إليه", "kendisinden bir aracı marifetiyle şefaata istenen; affi, merhamet ve bağışlaması istenilen yüce makam sahibine" denir. "Şâfi" / شافع "şefaata eden" demektir. "Meşfû' leh/ مشفوع له", "kendisi için şefaata istenen kimse" anlamına gelir. "Meşfû' fih/ مشفوع فيه", "şefaatin konusudur." Genel olarak şefaatin konusu, ya kendisi için şefaata istenen kişinin bir faydaya erişmesi ya da bir zarardan kurtulmasıdır.⁵

Şimdi şefaata kavramının bu anlamlarda lügatlerde nasıl kullanıldığını incelemeye çalışalım.

2.2. Şefaata Kavramının Sözlük Karşılıkları

1-Çift, Çift Yapmak, Çift Görmek

Halil b. Ahmed'e (ö.175/791) göre "شفيع/şef" kelimesi, eşler için kullanıldığında "tek olana bir tane daha ekleyerek onu çift yapmaktır."⁶ Karşıtı bulunan her şeyi kapsar.⁷ "Şef" mahlûkların/yaratılmışların çokluğuna, "vetr/vitr", ise Allah'ın tekliğine işaret eder.⁸ Çünkü tüm varlıklar çift yaratılmıştır. Yaratılmışların temel niteliği çift olmak olduğuna göre, yaratıcının niteliği de yarattıklarından ayrı olarak tek olmaktır.⁹ İbn Fâris (ö.395/1004)'e göre "شفيع/şef" "tekin zıddı olan çift" anlamındadır. Yani bir şey tek iken onu çift yapmaktır.¹⁰ Rağib el-İsfahânî (ö.690/1291)'ye göre de "ş-f-a" kökü, "çift, bir şeye benzerini katarak onu çift yapmak" anlamlarına gelmektedir.¹¹ Kurtubî (ö.671/1273)'ye göre de "ş-f-a", "çift" anlamındadır. Yani bir şahsı başka bir şahısla bir araya getirmeye "şef" denir.¹² İbn Manzûr (ö. 711/1311), şefaata kelimesinin "tekin zıddı olan çift" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ona göre yine şefaata, "tek olan bir şeyi çift yapmak, tek iken onu sayıca ikiye çıkarmak, gözü bozuk ya da zayıf olduğu için çift görmek" anlamlarına gelmektedir. İbn Manzûr, Atâ bin Ebî Rabâh'tan (ö. 114/732) "vetr/vitr" in Allah'ın birliği "şef" 'in ise mahlûkların çokluğu için

⁵ Ferâhidî, "şefaata", 2/342; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşeri *Esâsü'l-belâga*, thk.

Muhammed Basil Uyûnü's-Süüd (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998), 1/513; Feyyûmî, "şefaata", 317; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevi el-Fârûkî, *Keşşâfû Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), "şefaata", 1034; Akif Akay, *İslâm İnançında Şefaata* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 23-28; Niyazi Ünal, *İmam Mâturidî, İmam Eş'ari Ve Kâd'i Abdülcebbar'a Göre Şefaata İnanç* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 53-54.

⁶ Ferâhidî, "şefaata", 2/342.

⁷ Muhammed Esed, *Kur'ân Kavramları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 317.

⁸ Ferâhidî, "şefaata", 2/342.

⁹ el-Fecr 89/3; Ferâhidî, "şefaata", 2/342; Muhammed Yılmaz, "Hicri İlk Üç Asırda "Şefaata" ile İlgili Âyetlerin Tefsiri", *Marife Dergisi* 14/1 (2014), 111.

¹⁰ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvinî el-Hemedânî, *Mücmelü'l-luğa*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1986), "şefaata", 508.

¹¹ Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Muafaddâl er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife), "şefaata", 263.

¹² Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006), 7/484.

kullanıldığı bilgisini aktarır. Ayrıca İbn Abbas'ın (ö. 68/687) şefaati, “*Âdem'in tek iken Allah'ın ona Havva'yı göndererek çift kıldığı*” anlamında kullandığını nakletmektedir.¹³ Firuzâbâdî (ö. 817/1415)'ye göre de şefaati, “*çift, çift görmek*” anlamlarına gelmektedir.¹⁴

2-Talep Etmek

Halil b. Ahmed'e göre “*شفع /şef*” kelimesinin ismi faili olan “*شفيع /şefi*” ve “*شافع /şafi*” kelimelerinin anlamı “*bir şeyi talep edendir.*”¹⁵ Taberî (ö.310/923), Bakara sûresinin 2/48. âyetinde geçen “*شفاة \şefâat*” kelimesinin “*birisinden yardım istemek anlamında bir şey talep etmek*” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Taberî, şefaatin bir şahıstan istekte bulunma ve yardım isteme ile ilgisini şöyle açıklar. “*استشفع /isteşfea*” kelimesi istekte bulunan /yardım talep eden kişi için kullanılır. İsteği gerçekleştiren ya da yardım eden şahıs için ise “*شافع /şafi*”, “*شفيع /şefi*” kelimeleri kullanılır. Talepte bulunan, talep ettiği zaman tektir. Talebi yerine getirildiğinde yani ona yardım edildiğinde o ve yardım eden şahıs çift olmuş olurlar. Çift anlamına gelen “*شفاة \şefaatur*” kelimesi, istekte bulunanı ve isteği yerine getireni birleştirmesi yani çift yapması sebebiyle onlar için kullanılır.¹⁶ Kurtubî de Taberî gibi istekte bulunan ve isteği yerine getiren şahısların birleşip çift oldukları için onlar hakkında şefaati kavramının kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁷ İbn Fâris, ismi fail olan “*شافع /şafi*” kelimesinin “*başkasından bir şey talep eden kimse*” için kullanıldığını belirtmektedir.¹⁸ İbn Manzûr, ismi fail olarak gelen “*شافع /şafi*”, “*شفيع /şefi*” kelimelerinin ve sülâsî mezîd olan “*تشفع /teşeffea*” kelimesinin birisinden “*bir şey talep etmek*” anlamına geldiğini ifade etmektedir. O, İbn Fâris'in sülâsî mezîd/üç harfli kullanımı olan “*استشفع /isteşfea*” kelimesine “*bana şefaati et, diyerek birisinden şefaati ve yardım istemek*” anlamını verdiğini söylemektedir.¹⁹ Cürcânî (ö. 816/1413)'ye göre “*شفاة \şefâat*” hakkında suç işlenmiş kimseden suçları bağışlamasını istemektir.²⁰

3-Nazar Değen Kadın

İbn Fâris'e göre “*شفع /şef*” kelimesinin mef'ulü olan “*مشفوع /meşfu*” kelimesinin anlamı, “*kendisine nazar değen kadındır.*” Yani çift olan gözün bakışı sonucunda nazar meydana geldiği için göz değmiş kadına böyle hitap edilir. Erkeğe ise böyle denmez. Aynı şekilde birisine düşmanca yani kötü gözle bakmaya da denilir.²¹

¹³ İbn Mânzur, “şefaati”, 7/150, 151.

¹⁴ Mecmûddîn Muhammed bin Yakup Firuzâbâdî, *el-Ķamûsü'l-muĶit*, thk. Enis Muhammed es-Sânî (Kahire: Darü'l-hadis, 2008), “şefaati”, 873, 874.

¹⁵ Ferâhidî, “şefaati”, 2/342.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ķur'ân*, thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezi'l-bühûsi ve'd-dürasâti'î-İslâmiyyeti, 2001), 2/31, 32.

¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi 'li-aĶkâmi'l-Ķur'ân*, 6/484.

¹⁸ İbnü'l-Fâris, “şefaati”, 1/508.

¹⁹ İbn Manzûr, “şefaati”, 7/151.

²⁰ Ebü'i-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyid eş-Şerif el-Hanefî, *Kitabü't-ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), “şefaati”, 133.

²¹ İbnü'l-Fâris, “şefaati”, 1/508.

4-Uzun Boylu Kişi

İbn Fâris'e göre "شفع/şef" kelimesinin ismi tafdili olan "اشفع/eşfeu" kelimesinin "uzun" anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Uzun bir erkeğe "رجل مشفوع/reculün meşfeun" denilir.²²

5-Yardım İstemek/Yardım Etmek

Halil b. Ahmed'e göre "شفع/şef" kelimesinin ismi faili olan "شافع /şafi" kelimesinin anlamı "yardım etmektir." Örneğin "o, bana düşmanlarıma karşı yardım etti" denilir.²³ Rağib el-İsfehânî'ye göre, şefaât, "birisine yardımcı olarak katılmak demektir." Bu, genel itibariyle mertebe açısından yüksek birinin, mertebe bakımından düşük birine katılıp eş olması manasında kullanılır. Yani kim ahirette başka birisine eş olup o şahsı desteklerse, onun hem iyiliğine hem de günahına ortak olmuş olur.²⁴ İbn Manzûr ve Firuzâbâdî'de "شفع /şef" kelimesinin "düşmanına karşı birisine yardım etmek" anlamına geldiğini ifade etmektedirler.²⁵ Şefaât kelimesi bir kişinin bir başkasının yanında yer almasıyla onunla bir güç oluşturduğunu ifade eder.²⁶

6-Gebe Olan/Kuzusu Olan/Emziren (Koyun/ Deve)

İbn Fâris ve Kurtubî'ye göre yanında kuzuları olan koyuna "شافع /şafi" denir. "ناقة شفوع /naketun şefuûn" bir sağımda iki kova süt dolduran deveye denilir.²⁷ İbn Manzûr ve Firuzâbâdî'ye göre karnında yavru taşıyan yahut peşinde yavrusu olan koyuna da 'شافع' denilir. Çünkü kuzu koyunu tamamlar niteliktedir. Kuzusunu emziren koyuna "شاة مشفوع /Şâatun meşfuûn" denir.²⁸

7-Kurban Kesme Günü

Halil b. Ahmed, Rağib el-İsfehânî, İbn Manzûr ve Firuzâbâdî'ye göre Fecr sûresinin 3. âyetinde "وَالْوَثْرُ وَالشَّفْعُ وَالْوَثْرُ /çifte ve teke yemin olsun" geçen "شَفْعٌ /şef" kelimesi, "nahr/kurban kesme günü", "وَالْوَثْرُ /vetr/vitir" kelimesi de arefe günü anlamına gelmektedir.²⁹ İbn Cüzey el-Kelbî (ö. 741/1340) ve İbn Âşûr (1879-1973), bu âyette geçen "şefaât" kelimesine "kurban kesme günü" anlamını vermişlerdir.³⁰

²²İbnü'l-Fâris, "şefaât", 1/508. İbn Manzûr, "şefaât", 7/152.

²³Ferâhidî, "şefaât", 2/342.

²⁴İsfehânî, "şefaât", 263; Yılmaz, *Kur'ân'da Şefaât Kavramı ve Yaygın Şefaât Anlayışıyla Karşılaştırılması*, 24.

²⁵İbn Manzûr, "şefaât", 7/151; Firuzâbâdî, "şefaât", 873, 874.

²⁶Ramazan Yiğit, *Râzi Tefsirinde Şefaât Kavramı* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10.

²⁷İbnü'l-Fâris, "şefaât", 1/508; Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur 'ân*, 6/484. Azat Toktonaliev, "Âyet ve Hadisler Bağlamında Şefaât Kavramı", *Akademiar Dergisi* 7 (2019), 165.

²⁸İbn Manzûr, "şefaât", 7/151; Firuzâbâdî, "şefaât", 873, 874.

²⁹Ferâhidî, "şefaât", 2/342; İsfehânî, "şefaât", 263; İbn Manzûr, "şefaât", 7/151; Firuzâbâdî, "şefaât", 873, 874.

³⁰Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâti, *et-Teshil li- ' ulûmi't-tenzil*, drl. Muhammed Salim Haşim (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 2/568; Muhammed el-Fâzil b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984), 30/314.

8-Duha Namazı

İbn Manzûr'a göre duhâ vaktinde kılınan iki rekât sünnet namazına “ شَفَاعَةُ الصَّحِيِّ /şuf'atü'd-duhâ” denilir.³¹

9-Çoğaltmak/Fazlalaştırmak

İbn Manzûr, bazı âlimlerin Nisâ sûresi, 85. âyetini “ مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا /Kim iyi bir işe aracılık ederse o da yapılan o işten bir pay sahibi olur. Kim kötü bir işe aracılık ederse onun da o işten bir payı olur. Allah, her şeyin bedelini vericidir“ gündeme getirerek “ مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً /kim amelini çoğaltırsa” şeklinde anlayarak şefaath kelimesine “çoğaltmak” anlamını verdiklerini aktarmaktadır.³² Bir başka anlama göre şefaath, bir şeyi benzeri olan şeye eklemek, iki şeyi birbirine yapıştırıp artırmak ve fazlalaştırmaktır.³³ Bir şeyi ilâve etmek, başka bir şeye katmaktır. Bir iş adamı bir başkası ile ortak olduğunda “ortak edindim” der. Zira ortağının malını kendi malına katmış “şef” etmiştir.³⁴

10-Dua Etmek

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Nisâ sûresinin 85. âyetinde geçen şefaath kelimesinin terim olarak “birisine dua etmek ya da beddua etmek” olduğunu ifade etmekte ve buna “şefaati hasene ve şefaati seyyie” adlarını vermektedir.³⁵ İbn Manzûr, Müberred (ö. 286/900) ve Sa'leb (ö. 291/904)'in “مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ” /İzni olmadan onun yanında kim şefaath edebilir?³⁶âyetinde geçen “şefaath” kelimesine “dua” anlamı verdiklerini ifade etmektedir.³⁷ Râzî, Nisâ sûresinin 85. âyetinde geçen “şefaath” kelimesinin anlamlarından birisinin de “dua “olduğunun altını çizmektedir.³⁸

11-Aracılık Etmek/Vesile Olmak

Rağîb el-İsfehânî ve İbn Manzûr, “ شَفَعٌ /şef” kelimesinin sülâsi iki harfli mezîd fiili olan “تَشْفَعُ /teşeffe”nin ismi faili olan “مُشَفَعٌ /müşefî” kelimesinin “şefaath/aracılık eden” ismi mef'ul vezni olan “مُشَفَعٌ /müşefe” kelimesinin ise “aracılığı kabul edilen” anlamına geldiğini belirtmektedirler. Taberî, Âraf sûresinin 53. âyetinde geçen ş-f-a kelimesinin isim ve fiil türevlerinin “aracılık etmek ve azaptan kurtulmasına vesile olmak” anlamlarına geldiğini belirtmektedir.³⁹ Begavî (ö. 516/1122), En'âm sûresi 70. âyetinde geçen “ شَفَعٌ ” kelimesinin

³¹ İbn Manzûr, “şefaath”, 7/151.

³² İbn Manzûr, “şefaath”, 7/151.

³³ Yılmaz, Kur'an'da Şefaath Kavramı ve Yaygın Şefaath Anlayışıyla Karşılaştırılması, 24.

³⁴ Yiğit, Râzî Tefsirinde Şefaath Kavramı, 9.

³⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, Te'vilâtü Ehli's-sünne, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 3/280.

³⁶ el-Bakara 2/255.

³⁷ İbn Manzûr, “şefaath”, 7/151; Toktonaliev, “Âyet ve Hadisler Bağlamında Şefaath Kavramı”, 165.

³⁸ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, Mefâtiḥu'l-ğayb (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 10/212.

³⁹ Taberî, Câmi' u'l-beyân, 10/244, 245.

“ahirette birisine aracılık yapmak” anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴⁰ Zemahşerî (ö. 538/1144), Bakara sûresinin 254. âyetinde geçen şefaât kelimesinin “*birisine aracılık ederek onu daha üst bir mertebeye çıkartmak anlamında olduğunu*” ifade etmektedir.⁴¹ İbn Manzûr, “*iktidar sahibi birisinden başkasının ihtiyacını karşılama için ricada bulunmak*” anlamında kullanılan şefaât, ayrıca “*yardım etmek, başka birisi için yardım dilemek, bir kimseden aracılık yapmasını istemek, suçlu ve muhtaç bir kimse için dilek ve istekte bulunmak, derece ve mertebe elde etmek için başkasını araya koymak*” gibi anlamlarda da kullanıldığını beyan etmektedir.⁴² Nesefî de (ö. 710/1310) Bakara sûresinin 254. âyetinde “*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ* / *Ey iman edenler! Kendisinde artık alışveriş, dostluk ve kayırma bulunmayan o gün (kiyamet) gelmeden size nimet olarak verdiğimiz rızıktan hayır yolunda infâk edin. Hakikâtleri inkâr edenler elbette zalimlerdir*”⁴³ geçen şefaât kavramını “*aracılık etmek, kulun bağışlanması için onunla Allah arasına girmek*” anlamında kullanmıştır.⁴⁴ Muhammed Abduh (1849-1905) ve öğrencisi Reşid Rızâ (1865-1935) da aynı âyetin tefsirinde şefaât kelimesine “*şefaât etmek, aracılık etmek*” anlamını vermişlerdir.⁴⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) da Bakara sûresi 254 ve 255. âyetlerinin tefsirinde şefaât kelimesinin “*aracılık etmek*” anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴⁶

12-Şüf'a Hakkı

İbn Manzûr, “*شَفْعٌ /şef'*” kelimesinden türeyen “*شَفْعَةٌ / Şüf'a*” kelimesinin, fıkhîta kullanılan “*şüf'a hakkı*” anlamına geldiğini belirtmektedir. Şüf'a hakkı, fıkhî bir terimdir ve şu şekilde açıklanmaktadır: Sözlükte “*ilâve etme ve birleştirme*” anlamlarına gelen şüf'a fıkhî terimi olarak, “*satım veya satım hükümündeki bir akitle satın alınmış taşınmaz ya da taşınmaz hükümündeki özel mülkiyete bahis konusu olan bir malı müşteriye mâl olduğu bedelle zorla alıp mülkiyetini elde etmesidir.*” Genellikle şüf'anın, bu hakkı kullanan kişinin malına ikinci bir malı eklemesi sebebiyle “*çift*” mânasındaki şef'den geldiği söylenir. Ayrıca terimle ilgili etimolojik açıklamalar yapılırken şüf'a hakkını kullanan kişinin malında artış meydana gelmesi, şüf'ada yardımlaşmanın bulunması veya satıcının şüf'a sahibine öncelik tanınması ile kelimenin kök anlamları arasında yer alan “*artma, yardım isteme/yardım etme, gözetip ayrıcalık tanıma*” anlamları arasında ilişki kurulur. Şüf'a hakkına konu olan mal “*meşfû', meşfûun fih*” veya kısaca “*şüf'a*”, şüf'a hakkı sahibi “*şefî*”, şüf'a hakkına konu malı satan kişi “*bâyi*”, şüf'a hakkının doğmasına sebep olan/kendisi sebebiyle şüf'a hakkı ileri sürülen mal

⁴⁰ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdillâh en-Nemr (Riyad: Dârü't-tayyibe, 1988), 3/ 156.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an haqâ'iki gâvâmi'izî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Şeyh Adil Ahmet Abdülmevcüd (Riyad: Mektebetü'l- Ubeykan, 1998), 1/479, 480.

⁴² İsfehânî, “şefaât”, 263; İbn Manzûr, “şefaât”, 7/151; Yılmaz, *Kur'ân'da Şefaât Kavramı ve Yaygın Şefaât Anlayışıyla Karşılaştırılması*, 24.

⁴³ TDV *Kur'ân-ı Kerim Meâli* (Erişim 25.10.2024).

⁴⁴ Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve haqâ'iki't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedyûvî (Beyrut: Darü'l-kelimi't-tayyib, 1. Basım, 1998), 1/209.

⁴⁵ Muhammed Abduh-Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947), 3/17, 18.

⁴⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Aziz Dağıtım), 2/155, 156.

"meşfûun bih", şüf'a hakkına konu malı alan kişi (şüf'a mükellefi) müşterî veya "meşfûun aleyh" diye anılır.⁴⁷

13-Abdumuttalip bin Abdülmenaf Oğullarına Verilen İsim

İbn Manzûr ve Firuzâbâdî göre " شَفْعٌ /şef" kelimesinden türeyen "بنو شافع /Benû şafi" tamlaması İmam Şâfi'nin (ö.204/820) de mensup olduğu Abdumuttalip bin Abdülmenaf Oğulları ailesine verilen isimdir.⁴⁸

14-Hayır ya da Şer Yoluna İletmek/Bu Yolda Rehberlik Etmek

Rağıb el-İsfehânî, Nisâ sûresi, 85. " مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَبًا / Kim iyi bir işe aracılık ederse onun da o işten bir payı olur. Kim kötü bir işe aracılık ederse onun da o işten bir payı olur. Allah her şeyin karşılığını vericidir"⁴⁹ âyetine dayanarak buradaki "يشفع /yeşfe" kelimesinin "insanlara hayır ya da şer yolunu göstermek, bu konuda onlara rehberlik etmek yani hayır ve şer konusunda bir yol, bir çıkış açmak" anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁰Beğavî, bu âyette geçen şefaati kelimesini şöyle izah eder: İnsanların arasını düzeltmeye "şefaati hasene", onların arasını bozmaya ise "şefaati seyyie" denir. Ya da şefaati hasene, insanlara güzel ve faydalı söz söylemek, şefaati seyyie ise insanlara kötü söz söylemektir.⁵¹ Zemahşerî, bu âyette geçen şefaati kelimesinin anlamının şu olduğunu ifade eder: Bir kişinin Müslümanları doğru yola/hayırlı işlere iletmesi ve onları kötü yoldan sakındırmaya çalışmasına "şefaati hasene" bir kişinin Müslümanları kötü yola sevk etmesine de "şefaati seyyie" denir.⁵² Râzî, bu âyeti tefsir ederken burada geçen şefaati kelimesinin "insanlara Allah'a itaati emrederek onları Allah'ın yoluna yani iyi yola sevk etmek" olduğunu belirtmektedir.⁵³ Kurtubî, bu âyette geçen şefaati kelimesi ile ilgili şunları nakleder: "Bu âyette geçen şefaati kelimesi, insanlara iyilik kastıyla yol gösteren sevap kazanır, kötülük kastıyla yol gösteren yani kötü yola sevk eden ceza alır" anlamındadır. Ya da "şefaati hasene", Müslümanlara dua etmek, "şefaati seyyie" ise Müslümanlara beddua etmektir. Kurtubî'nin naklettiği bir başka görüşe göre ise de "savaştta Müslümanlara yardım etmek şefaati hasene, kâfirlere yardım etmek ise, şefaati seyyie'dir."⁵⁴

2.3. Şefaati Kavramının İstilahî Anlamları

Bu kelimenin, İslâm âlimleri tarafından birbirine çok yakın tarifleri yapılmıştır. Bunlar genel itibariyle, "dua etmek, talep ve istekte bulunmak, birisine yardım etmek kastıyla katkıda bulunmak, Allah'tan bağışlanma istemek, birisine fayda sağlamak ve ona gelecek zararı

⁴⁷İbn Manzûr, "şefaati", 7/152; ; Firuzâbâdî, "şefaati", 873, 874; İbrahim Kâfi Dönmez, "Şüf'a", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 20 Ekim 2024).

⁴⁸İbn Manzûr, "şefaati", 7/152; Firuzâbâdî, "şefaati", 873, 874;

⁴⁹TDV Kur'ân-ı Kerim Meâli (Erişim 26.10.2024).

⁵⁰İsfehânî, "şefaati", 263; Yılmaz, "Hicri İlk Üç Asırda "Şefaati" ile İlgili Âyetlerin Tefsiri", 112.

⁵¹Beğavî, Me 'âlimü't-tenzil, 2/256.

⁵²Zemahşerî, el-Keşşâf, 2/118; Kurtubî, el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur 'ân, 6/485.

⁵³Râzî, Mefâtihü'l-ğayb, 10/211, 212.

⁵⁴Kurtubî, el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur 'ân, 6/484, 485.

engellemek, birisine şefaata etmek ya da bir işi için yahut affedilmesi için aracılık yapmaktır." İslâm âlimlerinin yaptığı tariflerden birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz:

Bir tanıma göre şefaata:

"Şefaata eden kişinin başkası için herhangi dünyalık bir menfaate erişebilmesi ya da onun bir zarardan kurtulması için ulu bir makama yalvarıp yakararak talepte bulunmasıdır." Ahirete yönelik etkisi açısından ifade edilecek olursa, "Ahirette Allah'ın kendilerine izin verip şefaata etmelerine müsaade ettiği⁵⁵ peygamberlerin, meleklerin⁵⁶ ve diğer salih kulların⁵⁷ insanlığın mahşer yerinin zorluğundan kurtulup bir an önce hesabın görülmesine başlaması,⁵⁸ cehenneme müstehâk olan bazı günahkâr mü'minlerin oraya girmemesi, cehenneme girenlerin oradan çıkarılıp cennete konulması; cennete müstehâk olanların ise daha yüksek derecelere kavuşmaları için⁵⁹ Allah'a yalvarıp ondan dua yoluyla istekte bulunmalarıdır."⁶⁰

Benzer ifadeler taşıyan bir başka tanıma göre şefaata:

"Bir kişinin bağışlanması için aracılık etmek,⁶¹ ona af konusunda yardımda bulunmak veya bir başkasından onun namına yardım dilemek" anlamlarına gelmektedir ki genelde yüksek konumda olan birisinin, kendisinden konum itibarıyla daha aşağıda olan kimseye destek vermesini ifade etmektedir.⁶²

Bir başka tanımda da şefaata şöyle izah edilmektedir:

"Kelâmî bir ıstılah olarak şefaata, "ahirette günahkâr mü'minlerin günahlarının bağışlanması yani cehennemden çıkartılmaları ve günahı olmayanların da derecelerinin yükseltilmesi için Hz. Peygamber'in⁶³ Allah katında dua etmesi, ona yalvarmasıyla o insanlara yardımcı olmasıdır."⁶⁴

Diğer bir tanıma göre ise şefaata:

"Birisine vesile ya da yardımcı olmak kastıyla katkıda bulunmaktır."⁶⁵

Daha farklı bir tanıma göre ise şefaata:

⁵⁵ Abduh-Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/ 296.

⁵⁶ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), Cilt 1/136.

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi ' li-aḥkâmî'l-Ḳur 'ân*, 2/77.

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ekim 2024).

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/480, 481; Ünal, *İmam Mâtürîdî, İmam Eş'ari Ve Kâd'i Abdülcebbar'a Göre Şefaata İnanç*, 57.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te ' vilâtü Ehli's-sünne*, 1/454; 4/90; 7/310, 311; Akay, *İslâm İnançında Şefaata*, 25, 26; Ünal, *İmam Mâtürîdî, İmam Eş'ari Ve Kâd'i Abdülcebbar'a Göre Şefaata İnanç*, 51, 52.

⁶¹ Mustafa Özden, "Kur'an'a Göre Hz Peygamber'in Şefaati Meselesi", *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 29.

⁶² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/155, 156.

⁶³ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 3/59.

⁶⁴ Hasan Elik, "Kur'an'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaata'e Bakış", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2005), 30.

⁶⁵ İsfehânî, "şefaata", 263

“Birisinden başka birisi için yararlı olmasını istemek⁶⁶ ya da ondan zararı defetmesini talep etmektir.⁶⁷ Yahut faydayı hak eden kimseye onu vererek ve zarardan uzak olmayı hak eden kimseye de ondan o zararı defederek Allah rızası için ona yardımcı olmaktır.”⁶⁸

3. Şefaath Kavramının Câhiliye Şiirlerindeki Anlamları

Şefaath inancı, tarihten bu yana insanların manevî dünyalarında muhtelif şekillerde varlığını berdevam ettirmiştir. Şefaath inancı, mahiyet açısından farklılık arz etmekle birlikte pek azı hariç yaşamlarını şirk içinde sürdüren câhiliye toplumunun inanç dünyasında da etkin olmuş ve fiillerine yön veren önemli konulardan birisi olmuştur. Câhiliye toplumu incelendiğinde bu toplumun bünyesinde farklı inançları barındırdığı görülmektedir.⁶⁹ Bu dönemdeki insanların inançları arasında putperestlik, hanîflik, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi muhtelif inançlar bulunmaktaydı. Câhiliye toplumundan bir kısmı yaratıcıyı, âhireti, öldükten sonra dirilişi ve hesaba çekilmeyi inkâr ediyor; bir kısmı ise yaratıcıya ve yoktan yaratılmaya inandığı halde öldükten sonra dirilişi ve hesap vermeyi inkâr ediyordu. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de bildirildiğine göre cehaletin idrâklerini kapattığı bu toplum, “Hayat, ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir; biz bir daha diriltilecek değiliz”⁷⁰ diyerek öldükten sonraki dirilişi inkâr ediyorlardı. Câhiliye toplumunun bir başka inanç grubu da yaratıcıya, yaratılışa ve ahirette tekrar diriltilmeye iman ediyor lakin bu grup peygamberleri inkâr ediyor ve putlara ibadet ediyordu. Onların yaşamlarında putların önemi çok büyüktü. Kur’ân-ı Kerim’de ifade edildiği üzere müşrik olan câhiliye toplumu, kendilerine hiç bir zarar ya da menfaat vermeyen putlara tapıyor ve “Bunlar Allah katında bizim şefaathçilerimizdir”⁷¹ diyorlardı. Ayrıca onlar, “Sadece bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz”⁷² diyerek putların kendilerini Allah’a yaklaştıracığını iddia ediyorlardı. İnanç dünyaları tevhit gerçeğinden uzaklaşmış bu insanlar, putlardan şefaath beklentisiyle onlar için kurbanlar kesip onlara çeşitli hediyeler takdim ediyorlardı. Kâbe’ye koydukları gibi evlerine de çeşitli putlar koyarak onlara ta’zimde bulunuyorlardı. Yüce Allah onların bu sapkın inançlarının yanlışlığını şu şekilde ifade etmektedir: “Allah’ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da veremeyen şeylere tapıyorlar ve Bunlar Allah katında bizim şefaathçilerimizdir, diyorlar.”⁷³

Şiir, edebi olarak câhiliye döneminin en başat türüdür. O dönem insanının yaşadığı ortam, şiirin sosyal hayata hâkim olmasına zemin hazırlamıştır.⁷⁴ Yani şiir, câhiliye toplumunda çok önemli bir yer işgal etmekteydi. Hatta o dönemde Mekke’de kurulan

⁶⁶Kurtubi, *el-Câmi ‘ li-ahkâmîl-Kur’ân*, 6/485.

⁶⁷Toktonaliev, “Âyet ve Hadisler Bağlamında Şefaath Kavramı”, 166; M. Fatih Kesler, “Kur’ân’ı Kerim ve Hadislerde Şefaath”, *Tasavvuf Dergisi* 13 (2004), 123.

⁶⁸Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/118; Abdülcebbar Ahmet b. Halil b. Abdullah el-Hemedani el-Esedâbâdi, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/606.

⁶⁹Mehmet Yalar, “Din Faktörü Işığında Câhiliye Şiirine Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/2(2006), 20-24.

⁷⁰el-En’âm 6/29.

⁷¹Yûnus 10/18.

⁷²ez-Zümer 39/3.

⁷³Yûnus 10/18; Akay, *İslâm İnançında Şefaath*, 19-21.

⁷⁴Muhammed Çetkin, “Câhiliye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/11 (2018), 291.

panayırlarda çeşitli şekillerde şiir yarışmaları düzenlenmekteydi.⁷⁵ Putlara şefaâtçi gözüyle bakan bu toplum, kendi inançlarını da yazdıkları şiirlerde dile getirmişlerdir. Yani Hz Ömer'in tabiriyle "divanlarına"⁷⁶ almışlardır.

Bilindiği üzere ilk dönemden beri müfessirlerimiz, Kur'ân kavramlarının daha iyi anlaşılması ve detaylandırılması için câhiliye şiirlerine başvurmuşlardır. Özellikle garip lafızların anlamlarının ortaya konulması için bu şiirlere sıklıkla başvurmuşlardır.⁷⁷ Konumuzun Kur'ân'i bir kavram olan "şefaât"i incelemek olduğu ve bu inancında câhiliye toplumunda var olduğu için bu kavramın o dönem şiirlerinde hangi anlam ya da anlamlarda kullanıldığına bakmamızı zorunlu kılmaktadır. Şimdi câhiliye şiirlerinden bazı örnekler vererek bu şiirlerde şefaât kavramının hangi anlamlarda kullanıldığına bakalım.

1-Çift Olmak/Çift Yapmak

Câhiliye şairlerinden İbn A'râbî, aşağıda verdiğimiz şiirinde şefaât kelimesini "çift, çift yapmak" anlamında kullanmıştır.

وما بات قوم ضامنين لنا دما

فيشفيانا الا دماء شوافع

O topluluk bize kan teminatı vererek değil

*Birçok kişinin kanını vermekle ancak bizi çift yaptılar.*⁷⁸

2-Yardım İstemek/Yardım Etmek

Câhiliye şairlerinden Nâbiğa ez-Zübyânî, şefaât kavramını aşağıda verdiğimiz şiirinde "yardım etmek" anlamında kullanmıştır.

اتاك امرؤ مسدتبطن لي بغدضة

له من عدو مثل ذلك شافع

Sana karnı bana karşı nefretle dolu olan bir kadın geldi.

*Onun, yardım eden bir şahıs (Şaf'i) gibi bir düşmanı vardır.*⁷⁹

Hutay'e lakabıyla bilinen câhiliye şairlerinden Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî, şu şiirinde şefaât kavramını "yardım etmek, yardımcı olmak" anlamında kullanmıştır.

فذاك فتى ان تاءته لصنيعة

الي ماله لا تاءته بشفيع

⁷⁵Mesut Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)", *Tefsir El Kitabı*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 355.

⁷⁶Fethi Ahmet Polat, "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Grafiker, Yayınları, 2012), 202; Yalar, "Din Faktörü Işığında Câhiliye Şiirine Bir Bakış", 25.

⁷⁷Çetkin, "Câhiliye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet", 291.

⁷⁸İbn Manzûr, "şefaât", 7/150.

⁷⁹Ez-Zübyânî, Nâbiğa, *Divan* (Mısır: Hilal Yayınları, 1911), 75.

*Bu gençle parası için dost olursan,
Onu yardımcı olarak görme.”⁸⁰*

3-Abdulmuttalip bin Abdülmenaf Oğullarına Verilen İsim

Firuzâbâdî, *el-Kamus'l-Muhit* isimli eserine aldığı bir câhiliye dönemi şiirde şefaath kavramının “*İmam Şafii'nin de mensup olduğu kabileye verilen isim*” olduğunu ifade etmiştir. Bu kabileye “*بنو شافع / Benû şaf'i/Şafi'* kabilesi” denilir.

محمد ادريس عباس ومن

بعدهم عثمان ابن شافع

ساء ب ابن عبید سابع

عبد یزید ثامن والتاسع

هاشم المولود ابن المطلب

عبد مناف للجميع تابع

Muhammed, İdris, Abbas ve

Ondan sonra gelen Osman bin Şafi'

Saib bin Ubeyd, yedinci

Abdülyezid sekizinci, dokuzuncu

İbni Muttalip'ten doğma Haşim

Hepsinin kendisinde toplandığı Abdülmenaf.”⁸¹

4-Gebe Olan Deve

İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab* isimli eserine aldığı câhiliye dönemine ait şu şiirde şefaath kelimesi “*gebe olan deve* “ anlamında kullanılmıştır. İbn Manzûr'un kime ait olduğunu zikretmediği şiir:

وشافع فى بطنها لها ولد

ومعها من خلفها وليد تابع

Karnında yavru taşıyan deve,

Ardı sıra peşinde giden bir başka yavru.”⁸²

⁸⁰ Hamdu Tammās, *Divanu Hutay'e* (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 2005), 92.

⁸¹ Firûzâbâdî, “şefaath”, 873, 874.

⁸² İbn Manzûr, “şefaath”, 7/151.

5-Talep Etmek

Câhiliye şairlerinden Ebû Basîr Meymûn b. Kays el- A'şâ, aşağıda verdiğimiz şiirinde şefaât kelimesini “*talep etmek, birisinden istekte bulunmak*” anlamında kullanmıştır:

من سرة الحي دا ثقة واستشفعت

فقد عصاها ابوها والدي شفعا

Canlıların lideri olan o güvenilir otoriteden talepte bulundu.

*O talepte bulunulan baba ise talepte bulunana isyan etti.*⁸³

6-Şefaât/Aracılık Etmek

Hz Ali (ö. 29/661)'ye ait olduğu iddia edilen şu şiirde şefaât kelimesi “*şefaât ve aracılık etmek*” anlamında kullanılmıştır.

الهي لان خيبتني او طردتني

فمن دا الذي ارجو ومن لي يشفع

Ey Rabbim! Eğer beni muhtaç edersen ya da reddersen

*Kime yalvarayım ve kim bana şefaât eder.*⁸⁴

Abbâsî şairlerinden Ebû Nüvâs'ın kaleme aldığı şu şiirinde şefaât kelimesi “*şefaât etmek*” anlamında kullanılmıştır.

لو كان فعلك مثل وجهك لم يكن

عني اليك شفاعاة لا تشفع

Eğer davranışların yüzün gibiyse

*Benden yana sana bir şefaât yoktur.*⁸⁵

Peygamberin şairi/Şâirü'n-nebî olarak bilinen Hassan bin Sabit,⁸⁶ şu şiirinde şefaât kavramını “*şefaât ve aracılık*” anlamında kullanmıştır.

لأنهم يرجون منه شفاعاة

ادا لم يكن الا النبيين شافع

Çünkü onlar ondan şefaât diliyorlar.

*O zaman sadece peygamberler şefaâtçi olabilir.*⁸⁷

⁸³ İbn Manzûr, "şefaât", 7/151.

⁸⁴ Abdurrahman Mustafa, *Divan-ı Ali Bin Ebi Talib* (Beyrut: Dar'ul Ma'rife, 2005), 105.

⁸⁵ Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hâni' b. Abdilevvel el-Hakemî, *Divan* (Mısır: İskender Asaf Yayınları, 1898), 385.

⁸⁶ Hüseyin Elmalı, "Hassan bin Sabit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ekim 2024).

⁹⁴ Ebü'l-Velid (Ebû Abdirrahmân) Hassân b. Sabit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensâri, *Divan* (Tunus, 1864), 59.

Câhiliye şairlerinden Kays bin Zerîh, şu şiirinde şefaath kelimesini “*aracılık*” anlamında kullanmıştır.

مضي زمن والناس يستشفعون بي “

فهل لي الي لبني الغداة شفيع

Geçen zamanda insanlar benden aracılık talep ediyor.

*Benim için Lübna'nın yanında seher vakti aracılık var mı?*⁸⁸

7-Hayır ya da Şer Yoluna İletmek, Bu Yolda Rehberlik Etmek

Teebbeta Şerran lakabıyla şöhret bulan câhiliye şairi Ebû Züheyr Sâbit b. Câbir (Amsel) b. Süfyân el-Fehmî, aşağıda verdiğimiz şiirinde şefaath kelimesini “*yol gösteren, rehberlik eden, hayır ve şer yoluna ileten*” anlamlarında kullanmıştır.

يا عمر بي شعل لاء قتل مقتلا “

فقلت لشعل بءسما انت شافع

Şail benden cinâyet işlememi istiyor.

*Ben Şail'e sen ne kadar kötü bir yol göstericisin/rehbersin dedim.*⁸⁹

4. Şefaath Kavramının Kur'ân'daki Anlamları

Kur'ân-ı Kerim'de şefaath kavramı, temel bir kavram olarak kullanılıp bazen fiil bazen de isim olarak geçmektedir. Bunların bazıları sözlük anlamıyla bazıları da terim anlamında kullanılmaktadır. On dokuz sûrede otuz bir âyette geçmekte, bunlardan birinde literal anlamında, on üç âyette terim anlamında ve diğer yerlerde de farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'deki şefaathle ilgili âyetler irdelendiğinde şefaathi olumlayan ve olumsuzlayan âyetlerin var olduğu gözlemlenebilir. Şefaathin olmayacağını belirten âyetler, müşriklerin putlardan umdukları şefaathi reddeden âyetlerdir. Şefaathin olacağını belirten âyetler ise Allah Teâlâ'ya ait olan ve onun razı olup izin verdiği kimseler tarafından mü'minlere yapılacağı bildirilen âyetlerdir. Bu âyetlerden anlaşıldığına göre şefaathin geçerli olması için şu üç şartın olması gereklidir: Birincisi, Allah'ın şefaath edenden razı olması, ikincisi Allah'ın şefaath edilenden razı olması, üçüncüsü ise Allah'ın şefaath izni vermesidir.⁹⁰ Şefaath kavramının Kur'ân'ın bütününde hem olumlu hem de olumsuz anlamda geldiği görülmektedir. Bu yüzden hem Mekkî dönemde hem de Medenî dönemde benzer âyetlerle karşılaşılabilir.

Şefaath kelimesinin Kur'ân'da ilk olarak Mekkî dönemde inmiş olan Fecr sûresinin 3. âyetinde “*وَالشَّفَعِ وَالْوَثْرِ / çifte ve teke yemin olsun*” geçtiği görülmektedir. İlk geçtiği bu âyette lugavî/kelime anlamıyla kullanılmıştır. Kur'ân'da ilk defa ıstılah anlamıyla kullanıldığı yer ise

⁸⁸ Ebû Zeyd Kays b. Zerîh b. Sünne b. Huzâfer el-Kinânî, *Divanu Kays Bin Zerih*, drl. Abdurrahman Mustafa (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2004), 84.

⁸⁹ Teebbeta Şerran, *Divanu Teebbeta Şerran*, drl. Abdurrahman Mustafa (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2003), 32.

⁹⁰ Ünal, “*İmam Mâturidî, İmam Eş'arî Ve Kâd'i Abdülcebbar'a Göre Şefaath İnanç*”, 52.

Necm sûresinin 26. âyetidir. “ وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ ” /Göklerde nice melekler vardır ki onların şefaâtları; ancak Allah'ın izniyle, dilediği ve hoşnut olduğu kimselere yarar sağlar.”⁹¹ Bu âyette şefaât anlayışı izne bağlı olarak olumlu anlamda gelmiştir. Bunların haricinde birçok Mekki âyette şefaât kelimesi geçmektedir. Bunların bazıları olumlu bazıları da olumsuz anlamda kullanılmaktadır.

Medenî dönemde ise şefaât kelimesi ilk defa Bakara sûresinin 48. âyetinde geçmektedir. “ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ” /Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz; hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefaât kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz.”⁹² Burada da yine şefaât anlayışına karşı çıkan bir anlatımın varlığı dikkat çekmektedir. Yine aynı sûrenin 254. âyetinde şefaâtin izne bağlı olarak olumlu anlamda geçtiği görülmektedir. “ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ” /Allah, O'ndan başka ilah yoktur; O, hayydir, kayyûmdur. Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama. Göklerde ve yerdekilerin hepsi o'nundur. İzni olmadan O'nun katında kim şefaât edebilir? O, kullarının yaptıklarını ve yapacaklarını bilir. (O'na hiçbir şey gizli kalmaz.) O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler. O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine alır, onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez. O, Yücedir, büyüktür.”⁹³ Medenî sûrelerin bir kısmında şefaât anlayışının olumlu anlamda bir kısmının ise olumsuz anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Şimdi Kur'ân-ı Kerim'de şefaât kavramının hangi anlamlarda kullanıldığına âyetlerden yola çıkarak öğrenmeye çalışalım.

1-Çift, Çift Yapmak

Kur'ân'ı Kerim'de Fecr sûresinde 3. âyetinde “ وَالشَّفَعِ وَالْوَتْرِ ” /çifte ve teke yemin olsun”⁹⁴ ifadesinde yemin edilen şef, “çift” manasında, vitr ise onun zıddı olan “tek” anlamında kullanılmıştır. Bu âyette kullanılan “şef” kavramı isim olarak kullanılmıştır. Müfessirlere göre de bu âyette geçen “ş-f-a”, çift anlamındadır. Yani bir şahsı başka bir şahısla bir araya getirmeye “شَفَع /şef” denir.⁹⁵

2-Talepte Bulunmak

Bakara sûresinin 2/48. “ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا ”

⁹¹ TDV Kur'ân-ı Kerim Meâli (Erişim 27.10.2024).

⁹² TDV Kur'ân-ı Kerim Meâli (Erişim 27.10.2024).

⁹³ TDV Kur'ân-ı Kerim Meâli (Erişim 27.10.2024).

⁹⁴ TDV Kur'ân-ı Kerim Meâli (Erişim 28.10.2024).

⁹⁵ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'âni el-Himyeri, *Tefsiru Abdürrezzak*, thk. Mahmut Muhammed Abdehu (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3/ 423; Kurtubî, *el-Câmi ' li-aḥkâmi'l-Kur 'ân*, 22/258, 259; Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve ḥaḳâ' iku't-te ' vil*, 3/637; Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdü'l- ' aklı's-selîm*, thk. Abdulkadir Ahmet Âta (Riyad: Mektebetü Riyade'l-hadise), 5/526; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd ed-Dımaşkı el-Kâsîmî, *Meḥâsinü't-te ' vil*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: 1. Basım, 1957), 6145.

وَآتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا /Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemedede bulunamaz; hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefaath kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz”⁹⁶ âyetinde geçen şefaath kelimesi, Taberî ve Kurtubî gibi bazı müfessirler tarafından “birisinden yardım istemek anlamında bir şey talep etmek” şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁷

3-Dua Etmek

Bakara sûresinin 48. âyetinde “ وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا /Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemedede bulunamaz; hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefaath kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz”⁹⁸ geçen şefaath kelimesine Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ gibi müfessirler tarafından “dua” anlamı verilmiştir.⁹⁹

4-Şefaath/Aracılık Etmek/Vesile Olmak

Bakara sûresinin 48. âyetinde “ وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ /Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemedede bulunamaz; hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefaath kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz”¹⁰⁰ geçen şefaath kelimesine Mukâtil bin Süleyman (ö. 150/767) ve Mâverdi (ö. 450/1058) tarafından “şefaath ve aracılık etmek, vesile olmak, azaptan kurtarmak” gibi anlamlar verilmiştir.¹⁰¹ Râzî aynı âyetin tefsirinde şefaath kelimesine “şefaath etmek, vesile olmak” anlamlarını vermiştir.¹⁰² Yine Râzî Bakara sûresinin 254 ve 255. “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ (254) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ /Ey iman edenler! Kendisinde artık alış-veriş, dostluk ve kayırma bulunmayan gün (kıyamet) gelmeden önce, size verdiğimiz rızıktan hayır yolunda harcayın. Gerçekleri inkâr edenler elbette zalimlerdir. (254) Allah, O'ndan başka ilah yoktur; O, hayydir, kayyûmdur. Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama. Göklerde ve yerdekilerin hepsi o'nundur. İzni olmadan O'nun katında kim şefaath edebilir? O, kullarının yaptıklarını ve yapacaklarını bilir. (O'na hiçbir şey gizli kalmaz.) O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler. O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine alır, onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez. O, Yücedir, büyüktür.”¹⁰³ âyetlerinde geçen şefaath kelimesini “şefaath etmek” anlamında kullanmıştır.¹⁰⁴ İbn Aşûr, Elmalılı, Tabâtabâî (1904-1981) ve Seyyid Kutub

⁹⁶ TDV Kur'ân-ı Kerim Meâli (Erişim 28.10.2024).

⁹⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/635, 636; Kurtubî, *el-Câmi ' li-aḥkâmi'l-Ḳur 'ân*, 6/484.

⁹⁸ TDV Kur'ân-ı Kerim Meâli (Erişim 29.10.2024).

⁹⁹ Abduh-Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/308.

¹⁰⁰ TDV Kur'ân-ı Kerim Meâli (Erişim 29.10.2024).

¹⁰¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/47; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Abdülmaksur bin Abdurrahim (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye), 1/117.

¹⁰² Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 3/58, 59.

¹⁰³ TDV Kur'ân-ı Kerim Meâli (Erişim 29.10.2024).

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 6/223; 7/ 10, 11.

(ö. 1906-1966) gibi çağdaş müfessirler, Bakara sûresinin 48, 254 ve 255. âyetlerinde geçen şefaât kelimesini “şefaât etmek” anlamında kullanmışlardır.¹⁰⁵

Muînüddin İcî (ö. 905/1500), En’âm sûresi 70. âyetinde “ وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ / Dinlerini bir oyuncak ve bir eğlence edinen ve dünya hayatının aldattığı kimseleri (bir tarafa) bırak! Kazandıkları sebebiyle hiçbir nefsin felâkete dâçar olmaması için Kur'an ile nasihat et. O nefis için Allah'tan başka ne dost vardır, ne de şefaâtçı. O, bütün varını fidye olarak verse, yine de ondan kabul edilmez. Onlar kazandıkları (günahlar) yüzünden helâke sürüklenmiş kimselerdir. İnkâr ettiklerinden dolayı onlar için kaynar sudan ibaret bir içecek ve elem verici bir azap vardır”¹⁰⁶ geçen şefaât kelimesine “şefaât edip birisini azaptan kurtarmak” anlamını vermiştir.¹⁰⁷

Müfessirler, En’âm, 6/51, 70; A'râf, 7/53; Yûnus, 10/3, 18; Meryem, 19/87; Tâhâ, 20/109; Enbiyâ, 21/28; Şuarâ, 26/100; Rum, 30/13; Secde, 32/4; Sebe, 34/23; Yasin, 36/23; Zümer, 39/43, 44, Mü'min, 40/18; Zuhruf, 43/86; Necm, 53/26; Müddessir, 74/48. âyetlerinde geçen şefaât kelimesine “şefaât etmek, vesile olmak, azaptan kurtarmak” gibi manalar vermişlerdir.¹⁰⁸

5-Hayır ya da Şer Yoluna İletmek, Bu Yolda Rehberlik Etmek

Müfessir Begavî Nisâ sûresi 85. âyetinde “ مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ مِنْ شَفَاعَةٍ سَيِّئَةٍ يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْبِتًا / Kim iyi bir işe aracılık ederse onun da ondan bir payı olur. Allah, her şeyin karşılığını vericidir”¹⁰⁹ geçen şefaât kelimesine “hayır ya da şer yoluna iletmek, bu yolda rehberlik yapmak” anlamlarını vermişlerdir.¹¹⁰ Hâzin (ö. 741/1341), Lübâbü't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzil isimli tefsirinde bu âyette geçen şefaât kelimesine “ iyilik ya da kötülük yolunda rehberlik etmek” anlamını vermiştir.¹¹¹ Ebu Hayyân el- Endelüsî (ö. 745/1344), bu

¹⁰⁵ İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/486; 3/15, 16, 21; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/291, 292; 2/154, 155; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Adil Abdülcebbâr Samir eş-Şatî (Beyrut: Müessesetü'l-İlâmiyyi li'l-metbuât, 1997), 1/178, 179; Seyyid Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'an* (Kahire: Daru's-Şurûk, 2003), 1/70.

¹⁰⁶ TDV *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Erişim 29.10.2024).

¹⁰⁷ Ebü'l-Meâli Muînüddin Muhammed bin Abdirrahmân bin Muhammed el-İcî es-Safevî, *Câmiu'l Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdülhamit Hindavî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/547.

¹⁰⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/348, 353, 395; 2/81, 82, 86, 322, 342, 356, 456; 3/8, 27, 65, 85, 135, 145, 200, 292, 420; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/387, 425; 9/236; 10/452; 13/518; 14/140, 193; 16/47, 404; 17/8, 307; 18/288, 289, 343; 19/92, 93; 20/40; 21/398; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Mektebetü Kurtuba, 2000), 6/42, 79, 318; 7/334, 346; 9/369, 398; 10/356; 11/17, 90, 282, 354; 12/134, 181, 331; 13/270; 14/190; Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'ıku't-te'vîl*, 2/384, 571, 693.

¹⁰⁹ TDV *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Erişim 29.10.2024).

¹¹⁰ Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2/256.

¹¹¹ Ebü'l-Hasen Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 1/404.

âyette geçen şefaât kelimesine “*hayır ya da şer yoluna iletmek*” anlamını vermiştir.¹¹²

6-Yardım Etmek/İstemek

Râzî, Nisâ sûresi 85. âyetinde “ مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْبِتًا / Kim iyi bir işe aracılık ederse onun da o işten bir payı olur. Kim kötü bir işe aracılık ederse onun da o işten bir payı olur. Allah, her şeyin karşılığını vericidir”¹¹³ geçen şefaât kelimesine “yardım etmek ihtiyacını gidermek” anlamlarını vermiştir.¹¹⁴ Kurtubî ve Nesefî (ö. 710/1310), Yûnus sûresinin 18. âyetinde “ وَبِعْبُدُونَ مَنْ دُونَ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ فَلَا تُنْبِئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ / Onlar Allah’ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar ve: Bunlar, Allah katında bizim şefaâtçılarımızdır, diyorlar. De ki: Siz Allah’a göklerde ve yerde bilemeyeceği bir şeyi mi haber veriyorsunuz? Hâşâ! O, onların ortak koştuğularından uzak ve Yücedir”¹¹⁵ geçen şefaât kelimesinin “yardım istemek, işlerinde yardım etmek” anlamlarına geldiğini ifade etmişlerdir.¹¹⁶ İmam Mâtürîdî ve Kurtubî, Yasin sûresinin 23. âyetinde “ أَلَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونَ / O’ndan başka tanrılar mı edineyim? O çok esirgeyici Allah, eğer bana bir zarar dilerse onların (putların) şefaâti bana hiçbir fayda vermez, beni kurtaramazlar”¹¹⁷ geçen şefaât kelimesine “beladan kurtarma anlamında yardım etmek/istemek” manasını vermişlerdir.¹¹⁸

Sonuç

Kök tahlili yapılan şefaât kavramının İslâm öncesi dönem olan câhiliye toplumunda sıkı bir şekilde kullanıldığı ve bu kavrama yüklenen manaların Kur’ân tarafından da isti’mâl edildiği gözlemlenmiştir. Arapların divanı olarak telakki edilen câhiliye şiirlerinin pek çok kavramın olduğu gibi araştırmasını yaptığımız şefaât kavramının da mana dünyasını açıklığa kavuşturmada öncül bir rol üstlendiği izlenmiştir. Konunun keşfini sağlayan bu şiirlerin yanı sıra Arap dili kavramlarını mana açısından gün yüzüne çıkaran lügat kitaplarının da rolü yadsınamaz. Bu iki kaynak ışığında şefaât kavramını âyetlerin bağlamını da dikkate alarak çözmeye çalışan müfessirlerimiz, bu kavramın Kur’ân tarafından bazen literal anlamıyla bazen de âyetin siyakına göre dua etmek, yardım etmek, aracılık etmek, yol göstericilik yapmak ve talepte bulunmak gibi anlamlarla kullanıldığına işaret etmişlerdir. Kur’ân’ın bu kavramı, eskatolojik çerçevede ele aldığı ve çoğunlukla müşriklerin “putlar bize şefaât edecek” tezini çürütmeye yönelik anlatımlarda kullandığı görülmektedir. Kur’ân, olgusal olarak şefaât inancını müşriklerin iddia ettiği gibi olmadığını beyan etmekle beraber bu inancın nasıl olması gerektiğini izah etmekte ve böyle bir yetkinin tamamen Allah’ın inhisarında olduğunu

¹¹²Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥrûl-muḥîṭ*, thk. Muhammed Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Darü’l-kütübîl-ilmîyye, 2010), 3/322.

¹¹³ TDV Kur’ân-ı Kerîm Meâli (Erişim 29.10.2024).

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 6/223;10/212.

¹¹⁵ TDV Kur’ân-ı Kerîm Meâli (Erişim 29.10.2024).

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 10/470; Nesefî, *Medârikü’t-tenzil ve ḥakâ ‘ iku’t-te ‘ vil*, 2/12.

¹¹⁷ TDV Kur’ân-ı Kerîm Meâli (Erişim 29.10.2024).

¹¹⁸ Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te ‘ vilâtü Ehli’s-sünne*, 8/512; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 17/430.

imlemektedir. Kur'ân'ın bahsedilen kavramı repertuvarına almasının temel nedeni bu kavramın ahiret inancının sıhhatini zedeleyecek ölçekte bir potansiyele sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Ahiret inancının sinir uçlarına dokunan bu kavramın anlam karmaşasının çözülmesi bu inancın nasıl doğru bir inanca evrilebileceğinin de parametrelerini vermektedir. Dolayısıyla Kur'ân, ölüm sonrası hayatla ilgili akidenin esas ölçütlerinden biri olarak kabul edilen şefaaf inancını, bu kavramı ahiretle ilintili diğer kavramlarla harmanlayıp dizayn ederek tevhit çizgisine çekerek onu her türlü manipülasyondan da korumayı amaç edinmiştir. Sonuç olarak denilebilir ki, mana açısından kompleks bir yapı arz eden şefaaf kavramının fehdilmesinin en mantıklı yolu, bu kavramın İslâm öncesi dönemin kültürünü yansıtan câhiliye şiirleri ve Arap dilinin beyanatı olan lügat kitaplarından araştırılması ve ortaya konulan manalarının tebyini üzerine Kur'ân'daki anlamlarının keşfedilmesidir.

Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

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

İntihal/Plagiarism: Bu makale özel bir yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./This article has been scanned special software. No plagiarism detected.

Finansman/Funding: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions:

Serkan Göktaş (%100)

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir./The author(s) has no conflict of interest to declare.

ORCID

Serkan Göktaş, <https://orcid.org/0000-0002-4701-3090>

Kaynakça

- Abduh, Muhammed-Rızâ, Reşîd. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1947.
- Akay, Akif. *İslâm İnancında Şefaât*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitabü't-ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1. Basım, 1985.
- Çetkin, Muhammed. "Câhiliye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2018), 290-306.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şüf'a" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufa>.
- Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdü'l- 'aqlî's-selîm*. thk. Abdulkadir Ahmet Âta. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü Riyade'l-hadise.
- Elik, Hasan. "Kur'ân'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaât'e Bakış". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2005), 29-48.
- Elmalı, Hüseyin. "Hassân B. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hassan-b-sabit>.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*. thk. Muhammed Ahmed Abdülmevcud. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 3. Basım, 2010.
- Ensârî, Ebû'l-Velîd (Ebû Abdirrahmân) Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî. *Divan*. Tunus: Matbaatü'l-Âmire, 1864.
- Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Basil Uyûnü's-Suûd. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1998.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Kavramları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l- 'Ayn*. thk. Abdulhamid Hindavî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbü'd-dehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *el-Mişbâhu'l-münîr fî ġarîbi's-şerḥi'l-kebîr li'r-Râfi 'î*. Kahire: Darü'l-maarif, 1707.
- Fîrûzâbâdî, Mecmûddîn Muhammed bin Yakup. *el-Kāmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Enis Muhammed es-Sânî. Kahire: Darü'l-hadîs, 1. Basım, 2008.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik Mi? Semantik Mi?". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 123-147.
- Hakemî, Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hânî' b. Abdilevvel. *Divan*. Mısır: İskender Asaf Yayınları, 1. Basım, 1898.

- Hâzîn, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 2004.
- Himyerî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *Tefsîru Abdürrezzak*. thk. Mahmut Muhammed Abdehu. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1. Basım, 1999.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Darü't-Tunusîyye, 1984.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. drl. Muhammed Salim Haşim. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1. Basım, 1995.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luğa*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2. Basım, 1986.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Kurtuba, 1. Basım, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed Bin Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Muhammed Abdülvehhab-Muhammed Sadık Vehbî. 18 Cilt. Beyrut: *Darü'l-İhyâü't-türâsî'l-Arabî*, 3. Basım, 1999.
- İcî, Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Safevî. *Câmi' u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdülhamid Hindavî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 2004.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Karaalp, Cahit. *Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu: "Salât" Kavramı Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd ed-Dımaşkî. *Meğâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: 1. Basım, 1957.
- Kesler, M. Fatih. "Kur'ân'ı Kerim ve Hadislerde Şefaât". *Tasavvuf Dergisi* 7/13 (2004), 119-153.
- Kinânî, Ebû Zeyd Kays b. Zerîh b. Sünne b. Huzâfer. *Divanu Kays Bin Zerih*. drl. Abdurrahman Mustafa. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 2004.

- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Tdv Yayınları, 8. Basım, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi ' li-aḥkâmi'l-Kur ' ân*. thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1. Basım, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Darü's- şürük, 3. Basım, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te ' vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellüm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdülmaksur bin Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 2003.
- Mustafa, Abdurrahman. *Divan-ı Ali Bin Ebi Talib*. Beyrut: Dar'ul Ma'rife, 2005.
- Müftüoğlu, Ömer. *Eski Ahid'de ve Kur'ân'da "VSY" Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ ' iku't-te ' vil*. thk. Yusuf Ali Bedyûvî. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-kelimi't-tayyib, 1. Basım, 1998.
- Nesefî. Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ ' iku't-te ' vil*. thk. Yusuf Ali Bedyûvî. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-kelimi't-tayyib, 1. Basım, 1998.
- Okumuş, Mesut. "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)". *Tefsir El Kitabı*. ed. M. Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Özden, Mustafa. "Ku'ân'a Göre Hz Peygamber'in Şefaati Meselesi". *Bartın Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 27-44.
- Polat, Fethi Ahmet. "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Mealler". *Tefsir El Kitabı*. ed. M. Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir El Kitabı*. ed. M. Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihü'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Şerran, Tebbeta. *Divanu Tebbeta Şerran*. drl. Abdurrahman Mustafa. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2003.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur ' ân*. thk. Adil Abdülcebbar Samir eş'Şatî. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-i'lâmiyyi li'l-metbuât, 1. Basım, 1997.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi 'u'l-beyân 'ante 'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Merkezi'l-bühûsi ve'd-dirasâtî'i-İslâmiyyeti, 2001.
- Tammas, Hamdu. *Divanu Hutay'e*. Beyrut: Dar'ul Ma'rife, 2005.
- TDV *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Erişim 25.10.2024.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfû Istîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1996.
- Toktonaliev, Azat. "Âyet ve Hadisler Bağlamında Şefaât Kavramı". *Akademi Dergisi* 7 (2019), 161-182.
- Tural, Hüseyin. "Kays bin Zerih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kays-b-zerih>.
- Tüccar, Zülfikar. "Hutay'e". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hutaye>.
- Tülücü, Süleyman. "A'sâ, Meymûn bin Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/asa-meymun-b-kays>.
- Tülücü, Süleyman. "Nâbiğa ez-Zübyânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nabiga-ez-zubyani>.
- Tülücü, Süleyman. "Teebbeta Şerran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teebbeta-serran>.
- Ünal, Niyazi. *İmam Mâturîdî, İmam Eş'arî ve Kâd'î Abdülcebbar'a Göre Şefaât İnancı*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yakıt, İsmail. "Dogru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1994), 17-24.
- Yalar, Mehmet. "Din Faktörü Işığında Câhiliye Şiirine Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/2(2006), 19-43.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sefaat#2-islamda-sefaat>.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Aziz Dağıtım, ts.
- Yılmaz, Hasan. *Kur'ân Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Yılmaz, Mehmet. *Kur'ân'da Şefaât Kavramı ve Yaygın Şefaât Anlayışıyla Karşılaştırılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yılmaz, Muhammet. "Hicrî İlk Üç Asırda "Şefaât" ile İlgili Âyetlerin Tefsiri". *Marife Dergisi* 14/1(2014).109-132.

Yiğit, Ramazan. *Râzî Tefsirinde Şefaât Kavramı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hâkâ' i kî gâvâmi'zî't-tenzîl ve 'uyûni'l-e'kâvil fî vücûhi't-te' vîl*. thk. Şeyh Adil Ahmet Abdülmevcüd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l- Ubeykan, 1. Basım, 1998.

Zübyânî, Nâbiga. *Divan*. Mısır: Hilal Yayınları, 1911.



KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

et-Teftâzânî'nin Muhtaşarü'l-me'âni Adlı Eserinin Dîbâcesinde Geçen Belâgat Sanatları

Sefa Erkmen^{a*}

Özet

Belâgat ilmine dair yazılmış olan eserlere bakıldığında, bu eserlerin dîbâce (giriş) kısmında birçok söz sanatının yer aldığı görülmektedir. Bu eserlerden biri de Muhtaşarü'l-me'âni'dir. Sa'düddin et-Teftâzânî (öl. 792/1390), Hatîb el-Kazvîni'nin (öl. 739/1338) Telhîşü'l-Miftâh adlı eserinin şerhi mahiyetinde el-Muṭavvel'i kaleme almıştır. Eser, içerik bakımından zengin ve geniş olmasına rağmen, beklenildiği kadar rağbet görmemiş, aksine et-Teftâzânî'den eserin kısaltılarak yeniden yazılması istenmiştir. Bunun üzerine et-Teftâzânî, el-Muṭavvel eserini sadeleştirerek Muhtaşarü'l-me'âni'yi yazmıştır. Eserin dîbâce kısmında, yazılma sebepleri, müellifin içinde bulunduğu hayat koşulları, eserin hangi şartlarda yazıldığı ve kime ithaf edildiği gibi konular yer almaktadır. Ancak, bu konular aktarılırken müellifin birçok yerde teşbih, mecâz, isti'âre, kinâye, tûbâk, murâ'âtü'n-nazîr, iktibâs, mübâlağa, tevriye, cinâs vb. belâgat sanatlarına başvurduğu tespit edilmiştir. Bu yerler beyân ve bedî' ilimleri başlıkları altında değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Belâgat alanında yazılmış eserlerin dîbâcelerinde gizlenmiş sanatları göstermesi bakımından, bu çalışmanın değerli olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Beyân, Bedî', et-Teftâzânî, Dîbâce.

The Arts of Rhetoric in the Dîbâçe of al-Taftâzânî's Work Called Muhtaşar al-Ma'âni

Abstract

When we look at the works written on the science of rhetoric, it is seen that many figures of speech are included in the preamble (introduction) part of these works. One of these works is Muhtaşar al-Ma'âni. Sa'd al-Din al-Taftâzânî (d. 792/1390) wrote al-Muṭawwal as a commentary on Khaṭîb al-Qazwîni's (d. 739/1338) work called Talhîs al-Miftâh. Although the work was rich and extensive in terms of content, it was not as popular as expected, on the contrary, Taftâzânî was asked to shorten the work and rewrite it. Taftâzânî simplified his work al-Muṭawwal and wrote Muhtaşar al-Ma'âni. Issues such as the reasons for writing the introduction part of the work, the living conditions of the author, the conditions under which the work was written and to whom it was dedicated are included. However, while these are being conveyed, the author uses similes, metaphors, metaphors, allusions, tibâk, murâ'âti-nazîr, quotations, exaggerations, tavriyes, puns, etc. in many places. It has been determined that he resorted to the arts of rhetoric. These places were evaluated under the headings of bayân and badî' sciences. It is thought that the works written in the field of rhetoric are valuable in terms of showing the arts hidden in their prefaces.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Bayân, Badî', al-Taftâzânî, Dîbâçe.

^aDoktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep/Phd Student, Gaziantep University, Institute of Social Sciences, Gaziantep University, Gaziantep, Türkiye

*İletişim/Contact: sefa08080@hotmail.com

Geliş Tarihi/ Date Received: 20/11/2024
Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/03/2025
Yayın Tarihi/ Date Published: 31/03/2025

Atıf/Cite: Erkmen, Sefa. "et-Teftâzânî'nin Muhtaşarü'l-me'âni Adlı Eserinin Dîbâcesinde Geçen Belâgat Sanatları". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1(Mart 2025), 47-65.



Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial No Derivatives 4.0 International License.

Giriş

Etkili, çekici ve güzel bir hitap, insanlar üzerinde olumlu etkilere yol açar. Böyle bir hitabın meydana gelebilmesi için belâgat bilginleri özellikle üç husus üzerinde durmuşlardır. Bunlar; hüsn-ü ibtidâ, tahallus ve hüsn-ü intihâ'dır. Bu hususları en ince ayrıntısına kadar barındıran, fesâhat ve belâgatın temel kaynağı olan hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir. Birçok bilgin, Kur'ân'ın barındırdığı edebi incelikleri anlamak için büyük çaba harcamıştır. Yapılan çalışmalar, belâgat ilminin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Özellikle Câhiz (öl. 255/869), İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908), Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79), Zemahşerî (öl. 538/1144), Sekkâkî (öl. 626/1229) gibi bilginler, belâgat ilminin müstakil bir ilim haline gelmesinde önemli rol oynamışlar ve bu alana özgü birçok eser telif etmişlerdir.

Müslüman müellifler, Kur'ân'a ve sünnete uyma adına, eserlerine genellikle besmele, hamdele ve salvele ile başlamışlardır. Zamanla bu uyum, eserlerin başına dîbâce (fâtihatü'l-kitâb, sadrû'l-kitâb, mukaddime/giriş) bölümünün yazılması geleneğini ortaya çıkarmıştır. Nesir ve şiirde uygulanan bu giriş bölümü, özellikle belâgat eserlerinin vazgeçilmezi haline gelmiştir. Dîbâceler, berâat-i istihlâl ve söz sanatları bakımından oldukça zengin olup, bir bütün olarak berâat-i istihlâl sanatı örneği kabul edilmektedir. Dîbâcelerin barındırdığı sanatsal zenginlikler, kimi zaman okurun gözünden kaçabilmekte veya müellifin işaret ettiği şey tam olarak anlaşılmayabilmektedir. Konuya dikkat çekmek adına, bir dîbâcenin barındırdığı belâgat sanatları neler olabilir? Sorusuna cevap aradığımız bu çalışmada; Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Muhtaşarü'l-me'ânî* adlı eserinin dîbâce bölümü incelenmiş ve et-Teftâzânî'nin düz, yalın ve sade anlatımın dışına çıkarak, neredeyse tüm cümlelerde belâgat sanatlarını, ustaca kullandığı görülmüştür. Çalışmada, söz konusu eserin dîbâcesinde geçen sanatlar ortaya çıkartılmış, beyân ve bedî' ilimleri başlıkları altında değerlendirilmiştir. Konuyu uzatmamak adına sanatlar birer örnek ile açıklanmış, diğer örnekler ise dipnotta belirtilmiştir.¹

1. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Horasan'ın Teftâzân kasabasında doğan Sa'deddin et-Teftâzânî'nin tam adı: Sa'deddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin 'Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî'dir.²

¹ Çalışmada, bir dîbâce müellif tarafından mı yoksa müellifin izni ile öğrencisi veya yetkilendirdiği kimse tarafından mı yazılır? Dîbâce, nerede başlar? Nerede biter? Dîbâce ile mukaddime arasında fark var mıdır varsa bu farklar nelerdir? gibi tartışmalara girilmemiş; sadece belâgat sanatları tespit edilip, değerlendirilmiştir. Konu hakkında benzer bazı çalışmalar şunlardır; Tahir Üzgör, *Türkçe Divân Dîbâceleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990); Murat Sivri, *Türkçe Divan Dîbâceleri Göre Divan Şiiri Poetikası* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Ali Bulut, "Arap Edebiyatında Berâat-İ İstihlâl Sanatı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (Haziran 2008); Atik Aydın, "Arapça Dîbâceleri Bakımından Mevlânâ Mesnevisi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Ocak 2016); Sami Arslan, "Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller", *Osmanlı Araştırmaları* 57/57 (Haziran 2021). Ayrıca her daim desteğini esirgemeyen değerli danışman hocam Doç. Dr. Mustafa Keskin'e, makalenin nihayetinde görüş, düşünce ve önerileriyle katkıda bulunan Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Aydın hocama ve eleştirileriyle büyük katkıları olan meçhul hakem hocalarıma, alan editörü Arş. Gör. Ali Darbay hocama teşekkürlerimi sunarım.

² Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazzi (Medine: Mektebetü'l-'ulûmi ve'l-hikemi, 1417/1997), 301; Hayrüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Zirikli ed-Dımaşkî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-

Doğum tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte, hicrî 712 veya 722'de doğduğu tahmin edilmektedir.³ et-Teftâzânî, ilim ehli olan bir aileye mensup olduğu için, küçük yaşlardan itibaren ilimle meşgul olmuştur. Nesâ, Semerkant, Herat, Hârizm, Serahs, Gucdüvân, Mezâncâm, Gülistan gibi şehirlere ilmî seyahat gerçekleştirmiştir.⁴ İlhanlılar, Altın Orda, Kertler ve Timur gibi birbirinden farklı hanlıkların çatısı altında yaşamıştır. Timurleng'in (öl. 807/1405) Semerkant'a davet etmesi üzerine buraya gelmiş⁵ ve ölünceye kadar burada ilimle meşgul olmuştur.⁶

et-Teftâzânî, ilk eğitimine 'Adudüddîn el-İcî (öl. 756/1355) ile başlamıştır. Daha sonra farklı bölgelere yaptığı seyahatlerle Kutbüddîn er-Râzî et-Tahtânî (öl. 766/136), Ziyâüddîn el-Kazvîni (öl. 780/1378), Nesimüddîn Ebû 'Abdullâh (öl. 801/1399), Ahmed b. 'Abdillâh el-Vehhâb el-Kavsî (öl. 803/1401) gibi birçok âlimden dersler almıştır. Husâmüddîn el-Ebiverdî (öl. 816/1413), Muhammed b. 'Atâullâh er-Râzî el-Herevî (öl. 829/1425), 'Alâuddîn er-Rûmî (öl. 841/1437), Burhânüddîn Haydar b. Muhammed eş-Şîrâzî (öl. 854/1459), Fethullâh eş-Şîrvânî (öl. 857/1453), Şemsüddîn el-Kerîmî (öl. 861/1456) gibi birçok ilim adamının yetişmesine katkı sağlamıştır.⁷

et-Teftâzânî kelâm, fıkıh, tefsîr, belâgat, sarf, nahiv, mantık, metafizik gibi aklî ve naklî birçok ilim dalında söz sahibidir. *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf, Keşfü'l-esrâr, Şerhu'l-'Akâ'id, el-Makâşid, Tehzîbü'l-mantık ve'l-ke'lâm, el-Miftâh fi fûrû' il-fıkhî's-Şâfi'î, et-Telvîh, Şerhu Taşrifî'z-Zencânî, İrşâdü'l-hâdî (el-İrşâd), el-İşbâh fi şerhi dibâceti'l-Mişbâh fi'n-nahv, Şerhu Telhîşî'l-Câmi' il-kebîr, Şerhu's-Şemsiyye fi'l-mantık, Tehzîbü'l-mantık ve'l-ke'lâm, el-Muṭavvel fi'l-me'ânî ve'l-beyân, Muhtaşarü'l-me'ânî* başlıca eserleridir.⁸ Kendisine *Sa'du'l-milleti ve'd-dîni, 'Allâme-i Sâni, el-İmâmu'l-ekber, 'Allâme, Rabbânî şemsü'l-hakkı ve'd-dîni, Padişâh-ı ulemâ* gibi farklı lakaplar verilmiştir.⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî (öl. 816/1413) ile yaptığı münazaralar meşhurdur. Bir keresinde, Timur'un huzurunda yapılan bir münazarada, Cürcânî'nin görüşü

melâyîn, 2002), 7/219; Muhammed b. 'Arafe ed-Desûkî, *Kitâbü hâşiyeti'd-Desûkî*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyyeh, 1428/2007), 1/6.

³ Edirnevî, *Ṭabaqâtü'l-müfessirîn*, 301; Desûkî, *Kitâbü hâşiyeti'd-Desûkî*, 1/6.

⁴ Abdulhamid Ramazanoğlu, *Sa'dü'd-Din Teftâzânî'nin "Şerhu Miftâhi'l-'Ulûm" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Meânî Bölümü)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 47.

⁵ Teftâzânî'nin Semerkant'a ne zaman geldiği kesin olarak bilinmemekle birlikte, h. 782'de geldiği düşünülmektedir. Geniş bilgi için bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *el-Makâşid*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 28.

⁶ Edirnevî, *Ṭabaqâtü'l-müfessirîn*, 301; Zirikli ed-Dımaşkı, *el-A'lâm*, 7/219.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-me'hâsini men ba'de'l-ğarnî's-sâbi'*, thk. Muhammed b. Muhammed Yahyâ el-Yemenî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2303; Ramazanoğlu, *Sa'dü'd-Din Teftâzânî'nin "Şerhu Miftâhi'l-'Ulûm" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Meânî Bölümü)*, 51-56.

⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısıri ed-Dâvûdî, *Ṭabaqâtü'l-müfessirîn li'd-Dâvûdî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.s.), 2/319; Edirnevî, *Ṭabaqâtü'l-müfessirîn*, 301; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/219; Desûkî, *Kitâbü hâşiyeti'd-Desûkî*, 1/6-7; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Sâlim Krenkow el-Almâni (by: ts.), 4/350.

⁹ Dâvûdî, *Ṭabaqâtü'l-müfessirîn li'd-Dâvûdî*, 2/319; Edirnevî, *Ṭabaqâtü'l-müfessirîn*, 301; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/270; Muhammed Bâkır el-Müsevî el-İsfahânî el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-'ulemâ'* ve's-sâdât, thk. Seyyid Muhammed Ali (Tahran: Mektebetü'l-İsmâiliyyân, h. 1390), 4/34; Desûkî, *Kitâbü hâşiyeti'd-Desûkî*, 1/6.

kabul edilmiş ve et-Teftâzânî bu olaydan kısa bir süre sonra Semerkant'ta h. 792'de vefat etmiştir.¹⁰

2. *Muhtaşarü'l-me'ânî* Adlı Esere Genel Bir Bakış

Eser, müstakil bir kitap olmayıp şerh mahiyetinde yazılmıştır. İçeriğine geçmeden önce ortaya çıkış sürecine değinmek, eserin anlaşılmasına katkı sunacaktır. Eserin ortaya çıkışı şu şekildedir; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) sarf, nahiv ve 'ilmü'l-me'ânî ve l-beyân şeklinde üç kısımdan oluşan *Miftâhu'l-'ulûm* eserini yazmıştır.¹¹ Daha sonra Hatîb el-Kazvîni (öl. 739/1338), bu eserin üçüncü bölümü olan 'ilmü'l-me'ânî ve l-beyân kısmını, *me'ânî, beyân, bedî'* başlıkları altında incelemiş ve konuları kısaltarak, şerh mahiyetinde *Telhîşü'l-Miftâh*'ı yazmıştır.¹² et-Teftâzânî, *Telhîsî* şerh etmiş ve *el-Muṭavvelî* yazmıştır. Fakat eser, ilim talebeleri ve bazı müderrisler tarafından konuları ağır, anlaşılması güç kabul edilmiş ve beklenildiği kadar rağbet görmemiştir. et-Teftâzânî'den bu eseri kısa ve anlaşılır kılmaması istenmiştir. O da *el-Muṭavvelî*de kısaltmalar ve eklemeler yapmış ve daha anlaşılır bir şerh olan *Muhtaşarü'l-me'ânî*'yi yazmıştır.¹³ Dolayısıyla *Muhtaşarü'l-me'ânî*, *el-Muṭavvelî*'in muhtasarıdır/kısaltılmış şeklidir/özetidir. Bu alandaki ana kitap *Miftâhu'l-'ulûm*'dur. Bu kitabın üzerine şerh ve haşiye yazılması yoluyla *Muhtaşarü'l-me'ânî* ortaya çıkmıştır.

et-Teftâzânî, eserin ortaya çıkışını anlatırken *Telhîşü'l-Miftâh*'i şerh ettiğini ve bu şerhi yaparken kitabı içerik bakımından zenginleştirdiğini ve latif fıkralar ile süslediğini; fakat birçok talebenin ve ilim adamının kendisinden bu eseri kısaltmasını istediğini; her ne kadar başta bu ihtisarı istemese de kitabı daha anlaşılır kılmak ve intihalcilere mahal vermemek için *el-Muṭavvelî* kısaltarak, *Muhtaşarü'l-me'ânî*'yi yazmaya karar verdiğini bildirir.¹⁴ Eser, bir ders kitabı mahiyetinde yazılmış, konular sistemli bir şekilde işlenmiş ve basit örneklerden karmaşık örneklere doğru gidilmiştir. Belâgat alanındaki tartışmalardan uzak, sade ve yalın haliyle ilim talebeleri arasında rağbet görmüş ve asırlar boyunca ders kitabı olarak okutulmuştur. et-Teftâzânî eserini, Altın Orda Devleti hükümdarı Canıbeg Han'a hediye etmiştir.¹⁵

¹⁰ Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirin li'd-Dâvûdî*, 2/319; Ahmed b. Mustafa b. Halil Ebû'l-Hayr 'İsâmüddîn Taşköprizâde, *eş-Şekâ' iku'n-nu' mâniyye fi 'ulemâ' id-devleti'-'Osmaniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabi, t.s.), 1/29; Edirnevî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirin*, 301; Desûkî, *Kitâbü ḥâşiyeti'd-Desûkî*, 1/8.

¹¹ Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2846.

¹² Zirikli, *el-A'lâm*, 2/194. Ayrıca eser, bir mukaddime, üç bölüm ve hâtîme kısmından meydana gelir. Hatîb el-Kazvîni eserin mukaddime kısmında fesâhat ve belâgat konuları üzerinde durmuştur. Birinci bölümde *'ilmü'l-me'ânî*, ikinci bölümde *'ilmü'l-beyân*, üçüncü bölümde ise *'ilmü'l-bedî'* konuları işlenmiştir. Hâtîme bölümünde şiir çalıntıları (serika) ve edebî metinlerin yazımı hakkında bazı temel bilgiler verilmiştir.

¹³ Desûkî, *Kitâbü ḥâşiyeti'd-Desûkî*, 1/6; Şevkânî, *el-Bedrü't-ṭâli' bi-meḥâsini men ba'de'l-ḳarni's-sâbi'*, 2/303-304; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/219.

¹⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Muhtaşarü'l-me'ânî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, h. 1411), 5-6.

¹⁵ Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-'ulemâ'* ve's-sâdât, 4/35.

3. Dîbâcenin Tanımı ve Önemi

Dîbâce (الدِّبَاجَة) kelimesi, Farsça olup sözlükte; *ipekten dokunan elbise, elbise süsü, bir şeyin yüzü, güzellik* gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶ Bu anlamlarının dışında *İran şahlarının saltanat göstergesi olarak giydikleri süslü ve gösterişli elbise, kitabın nakışlarla süslenmiş yüzü* gibi anlamları da vardır.¹⁷ Bir görüşe göre, kelimenin *d-b-c* (د-ب-ج) kökünden *dîbâ* şeklinde türediği, sonuna tasgir (küçültme) eki olan *ce*'nin getirilmesiyle oluştuğu zikredilmektedir.¹⁸ Terim anlamı; *bir edebi eserin başlangıcı, önsözü, giriş kısmı* demektir.¹⁹ Günümüzde *dîbâce* ifadesi yerine *mukaddime, takdim, giriş, önsöz* gibi ifadelerin yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir.²⁰

Dîbâce, belirli bir edebi türe ait olmayıp tüm eser türlerinde yer alabilmektedir. Manzum eserlerde daha sık kullanıldığı düşünülmeyle birlikte, mensur eserlerde de yaygın olarak görülmektedir. Manzûm eserlerde şiir şeklinde, mensûr eserlerde ise mukaddime şeklinde yazılmaktadır.²¹ Özellikle klasik eserlerin girişinde bazen bir sayfa, bazen sayfalarca dîbâce yazıldığı görülmektedir. Dîbâce yazma geleneğinin ilk kez kim tarafından başlatıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, hicrî III. yüzyılda, Câhiz (öl. 255/869), İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908) gibi dil ve belâgat âlimlerinin eserlerinin bu geleneğin gelişimine önemli katkıları olmuştur. İlk olarak, Müslüman müelliflerin eserlerinde Kur'ân ve sünnete uyma amacıyla kısaca besmele, hamdele ve salveleye yer vermeleriyle başlayan bu gelenek, zamanla bu bölümlerin belâgat sanatları ile süslenmesi ve eserlerin giriş kısımlarında bu tür ifadelerin tercih edilmesi sonucunda önem kazanmıştır. Böylece, müelliflerin berâat-i istihlâl yaptıkları bir alan haline gelen bu giriş bölümleri, dîbâce yazımının ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

Dîbâcelerde bulunması gereken konular hakkında Şehâbeddîn Sivâsî (öl. 860/1456 [?]) *Şerh 'ale'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye* adlı eserinin mukaddime kısmında, bir esere başlarken üçü vacip, dördü caiz yedi husustan bahseder. Eserin başında bulunması vacip olan üç unsur; besmele, hamdele ve salvedir. Caiz olan dört unsur ise; sebab-i telif, tesmiye, konunun yeri ve önemidir.²² Sami Arslan,²³ yapmış olduğu çalışmalar sonucu berâat-i istihlâl sanatının uygulandığı bir dîbâcenin yedi temel noktaya işaret etmesi gerektiğini tespit etmiştir. Bu noktalar; terimlere işaret, eserin adına işaret, kaynak metne işaret, eserin kaleme alındığı disipline işaret, referans eserlere işaret, müellifin daha önce yazdığı eserlere işaret ve ideolojik işaretler şeklinde

¹⁶ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Muhammed Muhammed et-Tâcîr vd. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), 357; İbrâhîm Mustafa, vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 1/268.

¹⁷ Üzgör, *Türkçe Divân Dîbâceleri*, 3.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullah - Hâşim Muhammed eş-Şâzeli (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 1342.

¹⁹ İbrâhîm vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 1/268; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2021), 91.

²⁰ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 91.

²¹ Üzgör, *Türkçe Divân Dîbâceleri*, 3.

²² Arslan, "Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâl", 289.

²³ Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Dr. Öğr. Üyesi.

sıralanmaktadır.²⁴ *Muhtaşarü'l-me'ânî*'nin dibâcesinde, bu işaretlerin neredeyse tamamına örnek bulmak mümkündür.²⁵

Sonuç olarak, dibâceler gerek örtülü gerekse açık bir biçimde birçok belâgat sanatını barındıran metinlerdir. Müelliflerin dibâce bölümünü oluştururken harcadıkları çaba ve belâgat sanatlarını ustalıklı kullanma biçimleri, onların ilmî birikimlerini ve yeteneklerini ortaya koymaktadır. Dibâceler, telif edilen eserin özü niteliğinde olup adeta şifreli ifadeler içermektedir. Sanatsal açıdan son derece zengin olan bu metinleri tam olarak anlayabilmek için yeterli düzeyde belâgat ilmine vakıf olmak gerekmektedir. Klasik kaynaklar üzerine yazılan şerhlerde ve haşiyelerde, öncelikle dibâce kısmının açıklanmaya ve anlaşılmasına çalışılması, bu bölümün taşıdığı önemi açıkça göstermektedir.

4. *Muhtaşarü'l-me'ânî* Dibâcesinin Metni

نَحْمَدُكَ يَا مَنْ شَرَحَ صُدُورَنَا لِتَلْخِيسِ الْبَيَانِ فِي إِضْحَاحِ الْمَعَانِي، وَ نَوَّرَ قُلُوبَنَا بِلَوَامِعِ التَّبْيَانِ مِنْ مَطَالِعِ الْمَثَانِي، وَ نُصَلِّي عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ دَلَالِئُلْ عِجَازِهِ بِأَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ، وَ عَلَى آلِهِ وَ أَصْحَابِهِ الْمُخْرَجِينَ قَصَبَاتِ السَّبْقِ فِي مَضْمَارِ الْفَصَاحَةِ وَ الْبَرَاغَةِ. (وَ بَعْدُ) فَيَقُولُ الْفَقِيرُ إِلَى اللَّهِ الْعَنِيِّ، مَسْعُودُ بِنِ عُمَرَ الْمَدْعُو بِسَعْدِ التَّفَاتَرَانِي، هَدَاهُ اللَّهُ سَوَاءَ الطَّرِيقِ، وَ أَذَاقَهُ خَلَاوَةَ التَّحْقِيقِ، إِنِّي قَدْ شَرَحْتُ فِيهَا مَضَى تَلْخِيسِ الْمَفْتَاحِ، وَ أَعْنَيْتُهُ بِالْإِضْحَاحِ عَنِ الْمُصْبَاحِ، وَ أَوْدَعْتُهُ غَرَائِبَ نُكْتٍ سَمَحَتْ بِهَا الْأَنْظَارُ، وَ وَشَحْتُهُ بِلَطَائِفِ فِقْرِ سَبِكْتِهَا يَدُ الْأَفْكَارِ، ثُمَّ رَأَيْتُ الْجَمْعَ الْكَثِيرَ مِنَ الْفَضْلَاءِ، وَ الْجَمْعَ الْغَفِيرَ مِنَ الْأَذْكَيَاءِ، يَسْأَلُونَنِي صَرْفَ الْهَيْمَةِ نَحْوَ اخْتِصَارِهِ، وَ الْإِقْتِصَارَ عَلَى بَيَانِ مَعَانِيهِ وَ كَشَفِ اسْتَارِهِ، لِمَا شَاهَدُوا مِنْ أَنَّ الْمُخَصِّلِينَ قَدْ تَقَاصَرَتْ هِمَمُهُمْ عَنِ اسْتِطْلَاعِ طَوَالِعِ أَنْوَارِهِ، وَ تَقَاعَدَتْ عَزَائِمُهُمْ عَنِ اسْتِكْشَافِ حَبِيبَاتِ اسْرَارِهِ، وَ أَنَّ الْمُتَنَجِّلِينَ قَدْ قَلَبُوا أَحْدَاقَ الْأَخْذِ وَ الْإِنْهَابِ، وَ مَدُّوا أَعْنَاقَ الْمُسَخِّ عَلَى ذَلِكَ الْكِتَابِ. وَ كُنْتُ أَضْرِبُ عَنْ هَذَا الْخُطْبِ صَفْحًا، وَ أَطْوِي دُونَ مَرَامِهِمْ كَشْحًا، عَلِمًا مِنِّي بِأَنَّ مُسْتَحْسَنَ الطَّبَائِعِ بِأَسْرِهِا، وَ مَقْبُولَ الْأَسْمَاعِ عَنْ آخِرِهَا، أَمْرٌ لَا يَسَعُهُ مَقْدَرَةُ الْبَشَرِ، وَ إِنَّمَا هُوَ شَأْنُ خَالِقِ الْقُوَى وَ الْقَدْرِ، وَ أَنَّ هَذَا الْفَنَّ قَدْ نَضَبَ الْيَوْمَ مَاؤُهُ فَصَارَ جِدَالًا بِلَا آثَرٍ، وَ ذَهَبَ رِوَاؤُهُ فَعَادَ خِلَافًا بِلَا ثَمَرٍ، حَتَّى طَارَتْ بَقِيَّةُ آثَارِ السَّلَفِ أَدْرَاجَ الرِّيحِ، وَ سَأَلْتُ بِأَعْنَاقِ مَطَايَا تِلْكَ الْأَحَادِيثِ الْبِطَاحِ، وَ أَمَّا الْأَخْذُ وَ الْإِنْهَابُ فَامْرٌ بِرِتَاحِ لَهُ اللَّيْبِ، وَ لِلْأَرْضِ مِنْ كَأْسِ الْكِرَامِ نَصِيبٌ، وَ كَيْفَ يُبْهَرُ عَنِ الْأَنْهَارِ السَّائِلُونَ، وَ لِيُثَلَّ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ. ثُمَّ مَا زَادَتْهُمْ مُدَافِعَتِي إِلَّا شَعْفًا وَ غَرَامًا، وَ ظَمًا فِي هَوَاجِرِ الطَّلَبِ وَ أَوَامًا، فَانْتَصَبْتُ لِشَرْحِ الْكِتَابِ عَلَى وَفْقِ مُفْتَرِحِهِمْ ثَانِيًا، وَ لِعِنَانِ الْعِنَايَةِ نَحْوَ اخْتِصَارِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا، مَعَ جُمُودِ الْقَرِيحَةِ بِصِرِّ الْبَلِيَّاتِ، وَ خُمُودِ الْفِطْنَةِ بِصِرِّ صِرِّ النُّكْبَاتِ، وَ تَرَامِي الْبُلْدَانِ بِي وَ الْأَقْطَارِ، وَ نُبُو الْأَوْطَانِ عَنِّي وَ الْأَوْطَارِ. حَتَّى طَفِقْتُ أَجُوبُ كُلِّ عَبْرٍ قَاتِمِ الْأَرْجَاءِ، وَ أَحْرَزْتُ كُلَّ سَطْرِ مِنْهُ فِي شَطْرِ مِنَ الْغَبْرَاءِ، يَوْمًا بِالْجُرُوزِ وَ يَوْمًا بِالْعَقِيقِ وَ يَوْمًا بِالْعَدِيبِ وَ يَوْمًا بِالْخُلَيْصَاءِ، وَ لَمَّا وَفِقْتُ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى لِلْإِتْمَامِ، وَ قَوَّضْتُ عَنْهُ خِيَامَهُ بِالْإِخْتِتَامِ، بَعْدَ مَا كَشَفْتُ عَنْ وَجُوهِ خَرَائِدِهِ اللَّيْتَامِ، وَ وَضَعْتُ كُنُوزَ قَرَائِدِهِ عَلَى طَرْفِ التَّمَامِ سَعِدَ الزَّمَانِ وَ سَاعَدَ الْأَقْبَالَ، وَ دَنَا الْمُئِي وَ أَجَابَتِ الْأَمَالَ، وَ تَبَسَّمَ فِي وَجْهِ رَجَائِي الْمَطَالِبِ، بِأَنَّ تَوَجَّهْتُ تَلْقَاءَ مَدِينِ الْمَارِبِ حَضْرَةَ مَنْ أَنَامَ الْأَنَامَ فِي ظِلِّ الْأَمَانِ، وَ أَفَاضَ عَلَيْهِمْ سِجَالِ الْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ، وَ رَدَّ بِسِيَاسَتِهِ الْقَرَارَ إِلَى الْأَجْفَانِ، وَ سَدَّ بِهَيْبَتِهِ دُونَ يَأْجُوجِ الْفِتْنَةِ طُرُقَ الْعُدُونِ، وَ أَعَادَ رَمِيمَ الْفَضَائِلِ وَ الْكَمَالَاتِ مَنْشُورًا، وَ وَقَعَ بِأَقْلَامِ الْخُطْبَاتِ عَلَى صَحَائِفِ الصَّفَائِحِ لِنُصْرَةِ الْإِسْلَامِ مَنْشُورًا. وَ هُوَ السُّلْطَانُ الْأَعْظَمُ، مَالِكُ رِقَابِ الْأُمَمِ، مَلَأْدُ سَلَاطِينِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ، مَلْجَأُ صَنَادِيدِ

²⁴ Arslan, "Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-Hstihlaller", 297-307.

²⁵ Örneğin; belâgat ilmine ait terimlerden, dibâcenin dört yerinde *beyân*, iki yerinde *me'ânî*, birer yerinde *izâh*, *i'câz*, *belâgat*, *fesâhat*, *berâ'at*, *kalb* terimlerine; iki yerde *ihtisâr* kelimesiyle *Muhtaşarü'l-me'ânî*'ye; daha önce yazılmış olan *delâ' ilü'l-i'câz*, *esrârü'l-belâga*, *telhis*, *izâh* ve *tibyân* eserlerine gönderme yapılmıştır. Geniş bilgi için bk. "6. Dibâcenin Bed'i İlmî Açısından İncelenmesi" başlığı.

مُلُوكِ الْعَالَمِ، ظَلُّ اللّٰهِ عَلَىٰ بَرِيَّتِهِ، وَ خَلِيفَتُهُ فِي خَلِيقَتِهِ، حَافِظُ الْبِلَادِ، نَاصِرُ الْعِبَادِ، مَا جِي ظَلَمِ الظُّلْمِ وَ الْعِنَادِ، رَافِعُ مَنَارِ الشَّرِيعَةِ النَّبَوِيَّةِ، نَاصِبُ رَايَاتِ الْعُلُومِ الدِّيْنِيَّةِ، خَافِضُ جَنَاحِ الرَّحْمَةِ لِأَهْلِ الْحَقِّ وَ الْيَقِيْنِ، مَا دُ سُرَادِقِ الْأَمْنِ بِالنَّصْرِ الْعَزِيْزِ وَ الْفَتْحِ الْمُبِيْنِ كَهْفِ الْأَنْامِ، مَلَاذُ الْخَلَائِقِ قَاطِبَةً، ظَلُّ الْإِلَهِ، جَلَالُ الْحَقِّ وَ الدِّيْنِ، أَبُو الْمُظْفَرِ السُّلْطَانِ مَحْمُودِ جَانِي بَكْ خَانَ، خَلَدَ اللّٰهُ سُرَادِقَ عَظَمَتِهِ وَ جَلَالِهِ، وَ آدَامَ رِوَاءِ نَعِيْمِ الْأَمَالِ مِنْ سِجَالِ أَفْضَالِهِ، فَحَاوَلْتُ بِهَذَا الْكِتَابِ التَّشْبِيْهَ بِأَذْيَالِ الْإِقْبَالِ، وَالْإِسْتِظْلَالَ بِظِلَالِ الرَّأْفَةِ وَ الْإِفْضَالِ، فَجَعَلْتُهُ خِدْمَةً لِسُدَّتِهِ الَّتِي هِيَ مُلْتَمَّ شِفَاهِ الْأَقْيَالِ، وَ مُعَوَّلُ رَجَائِ الْأَمَالِ وَ مَثْوَى الْعَظَمَةِ وَ الْجَلَالِ، لَا زَالَتْ مَحَطَّ رِجَالِ الْأَفْضَالِ، وَ مَلَاذُ أَرْبَابِ الْفَضَائِلِ، وَ عَوْنُ الْإِسْلَامِ وَ غَوْثُ الْأَنْامِ، بِالنَّبِيِّ وَ إِلِهِ عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَجَاءَ بِحَمْدِ اللّٰهِ كَمَا يَرُوقُ النَّوَاطِرُ، وَ يَجْلُو صَدَاءُ الْأَذْهَانَ، وَ يُرْهِقُ الْبَصَائِرَ، وَ يُضِيءُ لُبَابِ أَرْبَابِ الْبَيَانِ، وَ مِنْ اللّٰهِ التَّوْفِيْقُ وَ الْهُدَايَةُ، وَ عَلَيْهِ التَّوَكُّلُ فِي الْبِدَايَةِ وَ النِّهَايَةِ، وَ هُوَ حَسْبِي وَ نِعْمَ الْوَكِيْلُ.²⁶

Anlamı:

Ey, manaları açıklamada beyânı özetlemek için kalplerimizi genişleten ve tekrar edilenin (Kur'ân'ın) doğmasından kaynaklanan beyânın parıltılarıyla kalplerimizi nurlandıran, sana hamd ederiz. Belâgatın sırlarıyla i'câz delilleri güçlendirilen nebin Muhammed'e ve fesâhat ile berâat meydanında zafer kazanan âl ve ashâbına salat ederiz. (Gelelim maksada), mutlak zenginlik sahibi olan Allah'a muhtaç, Sa'deddîn et-Teftâzânî diye isimlendirilen Mes'ûd b. Ömer – Allah onu doğru yola ulaştırsın ve ona tahkikin tadını tattırsın – şöyle der: Ben, geçmişte Telhîşü'l-Miftâh'ı şerh ettim. Onu, sabahın aydınlığıyla (el- Muṭavvel kitabıyla) lambanın ışığına (diğer şerhlere) ihtiyaç duymayacak hale getirdim. Ona, idrak sahibi nazarların takdir edeceği değerli nükteler yerleştirdim ve fikirlerimin elinden dökülen zarif ve ince fıkralarla onu süsledim. Sonra, erdemli insanlardan birçoğunu ve zeki insanlardan büyük bir kalabalığı benden, onu (el- Muṭavvel'i) kısaltmamı, manalarını açıklamakla yetinmemi ve eserin gizli anlam perdelerini aralamamı talep ederken gördüm. Çünkü onlar, ilim tahsil edenlerin ondan (el- Muṭavvel'den) doğan ışıkları idrak etmekten güçlerinin zayıf kaldığına; onun gizlenmiş sırlarını ortaya çıkarmaktan azimlerinin yetersiz olduğuna ve intihalcilerin kopyalamak ve yağmalamak için gözlerini diktiklerine ve bu kitabı tahrif etmek için boyunlarını uzattıklarına (çokça çaba harcadıklarına) şahit oldular. Halbuki ben, bu önemli işten (ihtisârdan) yüz çevirmiştim. İsteklerini görmezden gelmiştim. Çünkü biliyordum ki; bütün tabiatların güzel gördüğü ve kulakların sonuna kadar kabul ettiği şey, beşerin gücünün kendisine yetemeyeceği bir şeydir. Bu, ancak kuvveti ve kaderi yaratanın işidir. Ve biliyordum ki; bu ilmin suyu kurumuştur, faydasız bir tartışmaya dönüşmüştür. Manzarası kaybolmuş ve faydasız ihtilafa dönmüştür. Ta ki, selefın eserlerinin kalıntıları, rüzgârla uçup gitti. Bu hadiselerin yüklenicileri, geniş çakıllı vadilerde akıp gitti. Kopyalamaya ve yağmalamaya genlince bu, akıllı insanın kendisine sevineceği bir iştir. Cömert insanların kâsesinden toprağında bir payı vardır. Dilenenler, nehirlerden nasıl mahrum bırakılır? Uğraşanlar da bunun gibisi için uğraşsın. Sonra, benim müdafaam (ihtisârdan kaçınma sebeplerim), onlarda sadece sevgiyi, tutkuyu ve güneşin en sıcak ve hararetili olduğu anda, suya duyulan ihtiyaca benzeyen isteklerini arttırınca; ben de

²⁶ Teftâzânî, Muhtaşarü'l-me'ânî, 5-7.

ikinci defa, onların önerilerine uygun bir şekilde kitabı şerh etmek ve ilgi dizginini de birincisini (el-Muṭavvel'i) ihtisâr etme tarafına yönlendirmek için tayin edildim. Bununla birlikte, belaların soğuğuyla mizacım donmuş, şiddetli fırtınalar gibi olan felaketler sebebiyle zihnimin ateşi de sönmüştü. Bölgeler/şehirler ve ülkeler, beni oradan oraya atmış, birçok vatan ve arzularımdan uzak kalmıştım. Öyle ki, etrafı zifiri karanlık, tozlu topraklı yerleri geçmeye ve onun (Muḥtaşar'ın) her bir satırını yarı tozlu yerlerde; bir gün Cüzvâ'da bir gün 'Akik'te bir gün 'Azib'de bir gün Huleysâ'da yazmaya başladım.

Allah'ın yardımıyla (kitabı) tamamlamaya muvaffak olunca ve sona erdirip örtülü çadırını kaldırıncaya; güzel kadına benzeyen yüzünden peçeyi açtıktan ve onun değerli hazinesini sümâm bitkisinin üzerine koyduktan sonra; zaman (dönemin halkı) sevindi ve başarı (bana) yardım etti. İhtiyaçlar yaklaştı ve beklentiler karşılık verdi. Arzular, insanları barışın gölgesinde uyutan; onların üzerine adalet ve ihsan kovalarını akıtan; siyasetiyle gözlere huzuru geri getiren; heybetiyle yecüc fitnesine benzeyen düşmanların yollarını kapatan; çürümüş kemikler gibi olan faziletleri ve kemâlâtı diriltilerek geri getiren ve İslâm'ın yayılmasına yardım etmek için, kaleme benzeyen küçük oklar ile sayfalara benzeyen geniş ve büyük oklar üzerine iz bırakan kimsenin yurdu olan Medyen tarafına yönelmesiyle, umut yüzüme gülümsedi. O ki, en büyük sultandır. Milletlerin boyunlarının sahibidir. Arap ve acem sultanlarının hâmisî, dünyanın cesur meliklerinin de sığınağıdır. Allah'ın mahlûkatı üzerindeki gölgesi ve onun mahlûkatı içindeki halifesidir. Ülkelerin koruyucusu, müminlerin yardımcısıdır. Karanlıklar gibi olan zulmü ve inadı yok edicidir. Nebevi şeriatın minaresini yükseltendir. Dini ilimlerin bayrağını dikendir. Hak ve yakın ehline rahmet kanatlarını açandır. Aziz yardımla ve açık bir fetihle huzur çadırlarını yayandır. Yaratılmışların mağarası, bütün mahlûkatın sığınağı, ilâhın gölgesi, dinin ve hakkın azameti olan Ebü'l-Muzaffer es-Sultan Mahmud Can-ı Beg Hân'dır. Allah onun ihtişam ve azamet çadırlarını ebedi kılsın. Onun ikram kovalarından akan tatlı su gibi beklenen nimetlerini devam ettirsin. Bu kitapla, (onun) kurtuluş eteklerine tutunmaya, ikram ve şefkat gölgesiyle gölgelenmeye çalıştım. Bu kitabı, onun kapısının eşigine hizmetçi kıldım. O öyle bir eşiktir ki, padişahların dudaklarını değdirdikleri yer, umutların dayanağı, ihtişam ve azamet yeridir. (O eşik), erdemli kişilerin yüklerini bıraktığı, fazilet erbabının sığındığı yer olmaya ve İslâm'ın yardımcısı, insanların destekçisi olmaya devam etsin. (Bunu) peygamber ve âline (tevessülde bulunarak Allahtan isterim), selam ona ve onların üzerine olsun. (Sonuçta bu kitap), -Allaha hamdolsun- gözleri aydınlatacak, zihinlerin pasını giderecek, basiretleri keskinleştirecek ve beyân erbabının aklını aydınlatacak şekilde meydana geldi. Muvaffakiyet ve hidayet ancak Allah'tandır. Başlangıçta da sonuçta da tevekkül ancak onadır. O, bana yetendir ve ne güzel vekildir.

5. Dibâcenin Beyân İlmi Açısından İncelenmesi

Sözlükte *delil*, açıklamak, ortaya çıkmak, açık olmak, anlaşılır hale gelmek gibi anlamlara²⁷ gelen beyân kelimesi, terim olarak; bir manayı, açık ve bir şekilde ortaya koymak

²⁷ İbrâhîm vd., el-Mu 'cemü'l-vasîf, 1/79; Kadir Güneş, Arapça-Türkçe Sözlük (İstanbul: Mektep Yayınları, 2021), 109.

amacıyla farklı yollarla ifade etme sanatı anlamında kullanılır.²⁸ Bir söz, yazı veya meram, muhataba kelimeleri gerçek anlam ile kurulan bir cümle veya gerçek anlam dışında kullanılarak kurulan bir cümle ile iletilebilir. Ancak, sözün yer ve zamana uygun, etkili bir yolla ifade edilmesi ve anlama delâletinin açık olması gerekmektedir. Beyân ilmi, isti'âre, teşbih, mecâz ve kinâye gibi alt dallardan oluşan sanatlar aracılığı ile mütekellime (sözü söyleyen kimseye), sözün etkili bir şekilde ifade edilmesine imkân tanır.²⁹ Ayrıca bu ilim, söz veya yazıyı bu çerçevede inceler, tasnif ve tevbîb yapar ve öğretir. *Muhtaşarü'l-me'ânî* dibâcesinde beyân ilmine dair tespit edilen yerler şunlardır;

5.1. İsti'âre

Sözlükte ödünç vermek, emanet almak, borç almak gibi anlamlara³⁰ gelen isti'âre terim olarak; *aralarında benzerlik ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin, benzetme edatı kullanılmadan kendi anlamının dışına çıkararak benzediği diğer kelime ile ifade edilmesidir.*³¹ İsti'âre bulunan bir cümlede iki temel unsur üzerinde durulur. Bunlar; müşebbehün bih (kendisine benzeyen/benzetilen) ve müşebbeh (benzeyen) kelimeleridir. Eğer cümlede müşebbehün bih bulunup müşebbeh mahzûf (gizli/yok) ise buna *isti'âre-i musarraha*; eğer müşebbeh bulunup müşebbehün bih mahzûf ise buna *isti'âre-i mekniyye* denilir.³²

et-Teftâzânî, dibâcenin birçok cümlesinde isti'âre sanatına yer vermiştir. Bu yerlerden bir tanesi;³³ *وَأَعْنَيْتُهُ بِالْأَصْبَاحِ عَنِ الْمِصْبَاحِ* (Onu, sabahın aydınlığıyla [el- Muṭavvel kitabıyla] lambanın ışığına [diğer şerhlere] ihtiyaç duymayacak hale getirdim) cümlesidir.³⁴ et-Teftâzânî, daha önce el- Muṭavvel kitabını yazdığını ve bu eseriyle başka şerhlere ihtiyaç kalmadığını ifade etmektedir. Bunu belirtirken isti'âre sanatına başvurmuştur. Nitekim 'إِصْبَاحٌ' kelimesi *sabah vaktinin girmesi, güneşin doğmadan önceki anı* gibi anlamlara gelirken;³⁵ 'الْمِصْبَاحُ' kelimesi ise, aynı kökten türetilmekle birlikte *lamba, kandil, ışık* gibi anlamlar taşımaktadır.³⁶ et-Teftâzânî el- Muṭavvel kitabını, sabah güneşinin ilk ışıklarına; diğer şerhleri ise lamba veya kandil ışığına benzetmiştir.

²⁸ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddik el-Miñşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadile, t.s.), 131; Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'* (İstanbul: İfav Yayınları, 2020), 207.

²⁹ Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *Telḥîşü'l-Miftâh*, thk. Muhammed Ali el-Hayriyye (Pakistan: Mektebetü'l-Büşra, 1431/2010), 81-113; Eymen Emin Abdülganî, *el-Kâfi fi'l-belâga el-beyân ve'l-bedî' ve'l-me'ânî* (Kahire: Dâru't-Tevfikîyyeti li't-Turâsi, 2011), 41; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 53; İbrahim Aydın, *İbnü'l-Mu'tez ve Belâgatçı Kişiliği* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 79.

³⁰ İbrâhîm vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 1/508; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 828.

³¹ Sirâcü'l-Milleti ve'd-dîn Ebü Ya'kûb Yûsuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'im Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 369; Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, 20; Aydın, *İbnü'l-Mu'tez ve Belâgatçı Kişiliği*, 79-80.

³² Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, 373; Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, 20; Abdulazîz Atik, *İlmü'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabîyyeti, 1405/1985), 176.

³³ Bu örneklerden bazıları şunlardır: 'كُلُّ الْكِرَامِ نَصِيبٌ' bu ifadede, intihalciler toprağa, el- Muṭavvel kitabını kâseye, et-Teftâzânî ise cömert insanlara benzetilmiştir. 'بَعْدَ مَا كُنْتُ عَنْ وُجُوهِ خَرَائِدِهِ اللَّيَامُ' Bu cümlede, *Muhtaşar* kitabı, güzel bir kadının yüzünden peçesini kaldırmaya ve böylece güzelliğini ortaya çıkarmaya benzetilmiştir. 'فَقَدْ نَصَبَ الْيَوْمَ مَأْوَةً' Burada, ilmin ilgisiz kalması, meraklısının azalması ve unutulmaya yüz tutması, kuruyan bir kaynağa benzetilmiştir.

³⁴ Teftâzânî, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, 5.

³⁵ Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi garibi's-Şerhi'l-kebir li'r-Râfi'i*, thk. Abdülazîm eş-Sinnâvî (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1397/1977), 1/331; İbrâhîm vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 1/507.

³⁶ İbrâhîm vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 2/642; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 660.

Nasıl ki güneşin doğmasıyla lambaya veya kandil ışığına ihtiyaç duyulmuyorsa, aynı şekilde *el-Muṭavvel* kitabıyla da diğer şerhlere ihtiyaç duyulmadığını ifade etmiştir.³⁷ *el-Muṭavvel* ile güneş ışığı arasındaki vech-i şebeh (benzerlik yönü), her ikisinin de insanları aydınlatması ve fayda sağlama düşünülebilir. Bir diğer isti'âre, 'المصباح' (*lamba, kandil*) kelimesinde görülmektedir. et-Teftâzânî bu ifadeyle kendi kitabı dışındaki şerhleri kastetmiş³⁸ ve bu eserleri, güneşe nispetle ışığı daha az olan bir lambaya benzetmiştir. Bu benzetme arasındaki vech-i şebeh, bu eserlerin faydalarının az ve sınırlı olmasıdır. 'اصباح' ve 'المصباح' kelimelerindeki isti'âre, müşebbehün bih zikredilip müşebbeh hazfedildiği için *isti'âre-i musarraha* kategorisinde değerlendirilmektedir.

5.2. Teşbih

Sözlükte *benzetme, benzerlik, temsil* gibi anlamlara³⁹ gelen teşbih terim olarak; *aralarında bir veya birden fazla benzerlik yönü bulunan iki şeyin birbirine benzetilmesi sanatıdır*.⁴⁰ Teşbih sanatının dört temel unsuru bulunmaktadır. Bunlar; müşebbeh (benzeyen), müşebbehün bih (kendisine benzetilen), teşbih edatı ve vech-i şebeh (benzerlik yönü).⁴¹ Teşbih sanatı kendi içinde müşebbeh ve müşebbehün bihe, vech-i şebehe, teşbih edatına, maksadı ifade edip etmemesine göre birçok alt başlığa ayrılmaktadır.⁴² Bu çalışmada, *teşbih-i belîğ* örneğine yer verilmiştir.⁴³ Zira *teşbih-i belîğ*; teşbih edatının ve vech-i şebehin zikredilmediği (yazılmadığı) teşbih türüne verilen addır.⁴⁴ Bu örnek şu şekildedir;

'لَوَامِعُ' (Beyânın parıltılarıyla kalplerimizi nurlandıran.)⁴⁵ Cümlede geçen 'لَوَامِعُ' ve 'الْبَيَّانُ' kelimeleri arasında teşbih sanatı vardır. Zira 'لَوَامِعُ' kelimesi, 'لَوَاعٍ' in çoğulu olup *berrak, parlayan, ayın veya yıldızın ışığı* gibi anlamlara gelirken,⁴⁶ 'الْبَيَّانُ' ise, tef'îl (تَفْعِيل) babının şaz mastarı kabul edilip⁴⁷ *açıklamak, izah etmek* gibi anlamları taşımaktadır.⁴⁸ et-Teftâzânî, burada insanlara doğru yolu gösterdiği için beyânı yıldızlara benzetmiştir. Dolayısıyla cümle 'نُورٌ قُلُوبِنَا بِالْبَيَّانِ' ile

³⁷ Bazı bilginler 'اصباح' kelimesinden yola çıkarak, Teftâzânî'nin *el-Muṭavvel* kitabını *İsbâh* diye isimlendirmek istediğini ve buna gönderme yapmak için bu kelimeyi kullandığını aktarmaktadır.

³⁸ Bazı bilginler, et-Teftâzânî'nin 'المصباح' kelimesi ile Seyyid Şerif Cürçânî'nin *el-Misbâh* adlı eserine gönderme yaptığını ifade etmektedir. Bu durumda cümlenin anlamı: "Onu, sabahın güneşiyle (*el-Muṭavvel* kitabıyla), *el-Misbâh* kitabından müstağni kıldım" şeklinde olur. Böylece kelimenin isti'âre özelliği ortadan kalkar ve tevriye sanatına dönüşür.

³⁹ İbrâhîm vd., *el-Mu 'cemü'l-vasîf*, 1/474; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 618.

⁴⁰ Atik, *'İlmü'l-beyân*, 62; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 208; İbrahim Aydın, *İbnu'l-Mu'tez ve Şiiri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 506-507.

⁴¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 332-336; Atik, *'İlmü'l-beyân*, 64.

⁴² Geniş bilgi için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 332-338; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 214-231; Aydın, *İbnu'l-Mu'tez ve Belâgatçı Kişiliği*, 90-91.

⁴³ Bu yerlerden bazıları şunlardır: 'أَنَّ الْمَحْصِلِينَ فَدَّ تَقَاصَّرَتْ هِمْمُهُمْ عَن اسْتِطْلَاعِ طَوَالِعِ أَنْوَارِهِ' *el-Muṭavvel* kitabı yeni doğan ayın ışığına; 'مِنْ' و 'وَشَحْنُهُ' و 'ذَهَبَ رِوَاؤُهُ فَعَادَ خِلَافًا بِلَا تَمَرٍ' ihtilaf, meyvesiz ağaca (söğüt ağacına); 'مَطَالِعِ الْمَنَانِي' و 'شَحْنُهُ' و 'أَفَاضَ عَلَيْهِمْ سِبْجَالَ الْعَدْلِ وَ الْأَحْسَانِ' fıkralar, kalıplara; 'حَتَّى طَارَتْ بَعِيَّةُ آثَارِ السَّلْفِ أَدْرَاجَ الرِّيحِ' hükümdarın adalet ve ihsan dağıtması su kovanına; 'حَتَّى طَارَتْ بَعِيَّةُ آثَارِ السَّلْفِ أَدْرَاجَ الرِّيحِ' sefehin eserleri rüzgârla uçan toz bulutlarına benzetilmiştir.

⁴⁴ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 217.

⁴⁵ Teftâzânî, *Muḥtaşaru'l-me'âni*, 5.

⁴⁶ Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr*, 2/559; İbrâhîm vd., *el-Mu 'cemü'l-vasîf*, 2/845.

⁴⁷ Ebü Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1408/1988), 4/256.

⁴⁸ Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr*, 1/70; İbrâhîm vd., *el-Mu 'cemü'l-vasîf*, 1/79.

'كَالْتَجْمِ الْأَمِيعِ فِي الْإِهْتِدَاءِ' takdirindedir. Fakat teşbîh edatı ve vech-i şebeh hazfedilmiştir. Bundan dolayı buradaki teşbîhin *teşbîh-i belîğ* olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, bu ve diğer teşbîh-i belîğ örnekleri, *isti'âre-i mekniyye* olarak da değerlendirilebilir.

5.3. Mecâz

Sözlükte *geçme, kat etmek, koridor, geçit* gibi anlamlara⁴⁹ gelen *mecâz* kelimesi, terim olarak; *bir kelimenin vaz edildiği (ilk konulduğu) anlamının dışına çıkararak yeni bir anlamda kullanılmasıdır*.⁵⁰ *Mecâz*, temelde iki ana gruba ayrılır. Bunlar; *mecâz-ı aklî* ve *mecâz-ı lugavî*dir.⁵¹ Bu çalışmada, *mecâz-ı aklî* örneğine yer verilmiştir.⁵² Bu örnek şöyledir;

'وَسَأَلَتْ بِأَعْنَاقِ مَطَايَا تِلْكَ الْأَحَادِيثِ الْبِطَاحِ'⁵³ et-Teftâzânî, bu cümle ile belâgat ilmine olan ilginin ve bu ilimle uğraşanların sayısının azaldığını belirtmiştir. Bunu belirtirken *mecâzlı* anlatıma başvurduğu anlaşılmaktadır. Zira cümlede geçen 'مَطَايَا' kelimesi *binek hayvanları, develer* anlamına gelirken, 'الْبِطَاحِ' kelimesi ise *geniş vadiler, çakıllı düz vadiler* gibi anlamlar taşımaktadır.⁵⁴ Cümlenin başındaki 'سَأَلَتْ' (*akmak, gitmek, akıp gitmek*) fiili, bu eylemi gerçekleştiren develer olduğu için 'مَطَايَا' kelimesine isnat edilmeli ve ifadenin 'وَسَأَلَتْ الْمَطَايَا بِتِلْكَ' (*Develer, bu hadiselerle [belâgat konularıyla] geniş vadilerde geçip gitti*) şeklinde olmalıydı. Ancak bu fiil, mef'ûl-ü fih olan 'الْبِطَاحِ' kelimesine isnat edilmiş ve böylece *mecâz* yapılmıştır. Fiilin isnat edilmesi gereken kelime yerine başka bir kelimeye isnat edilmesiyle, buradaki *mecâzın mecâz-ı aklî*⁵⁵ olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu cümleye benzer bir ifade, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) *Delâ' ilü'l-i 'câz* eserinin dört yerinde 'وَسَأَلَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطَايَا' şeklinde şiir olarak geçmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla et-Teftâzânî'nin bu cümleyle, hem *bed'î sanatlarından* *iktibâs sanatını* icra ettiği hem de belâgat ilminin kurucu liderlerinden sayılan Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göndermede bulunduğu/işaret ettiği düşünülmektedir.

5.4. Kinâye

Sözlükte *ima etme, dolaylı ifade etme* gibi anlamlara⁵⁷ gelen *kinâye* kelimesi, terim olarak; *bir sözü, hem gerçek hem de mecâz anlamına gelecek şekilde söyleyip, benzetme amacı*

⁴⁹ İbrâhîm vd., *el-Mu 'cemü'l-vasîf*, 1/147; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 193.

⁵⁰ Sekkâki, *Miftâhu'l- 'ulûm*, 392-393; Cürcânî, *Mu 'cemü't-ta'rifât*, 169; Aydın, *İbnu'l-Mu'tez ve Şiiri*, 513.

⁵¹ Geniş bilgi için bk. Atik, *İlmü'l-beyân*, 143,156. Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 208.

⁵² Bu yerlerden bazıları şunlardır: 'يَا مَنْ شَرَحَ صُدُورَنَا' burada 'صُدُورُ' ifadesinden kalp, kalpten ise ruh kastedilmiştir. Dolayısıyla mahallin hâl üzerine itlâkı nedeniyle iki mertebeli bir *mecâz* bulunmaktadır. 'وَمَقْبُولِ الْأَسْمَاعِ عَنْ آخِرِهَا' Burada *kulakların kabulü* ifadesinden aslında insan kastedilmektedir. Dolayısıyla insan cüzü zikredilip, bundan kül kastedilmiştir. Her iki örnek *mecâz-ı mürsel* kabilindedir. 'وَتَبَسَّمَ فِي وَجْهِ رَجَائِي الْمَطَالِبِ' (talepler/istekler) kelimesine isnat edilmesi, *mecâz-ı aklî* ile ifade edilmiş bir cümledir.

⁵³ Teftâzânî, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, 6.

⁵⁴ Feyyûmi, *el-Mişbâhu'l-münir*, 1/51, 2/575.

⁵⁵ Atik, *İlmü'l-beyân*, 144; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 325.

⁵⁶ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâ' ilü'l-i 'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1413/1992), 74, 75, 294, 296.

⁵⁷ İbrâhîm vd., *el-Mu 'cemü'l-vasîf*, 2/808; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 1037.

*olmaksızın gerçek anlamının dışında kullanma sanatıdır.*⁵⁸ Sıfattan, mevsuftan ve nisbetten kinâyeye yapılabilir.⁵⁹ Kapalı anlam sıfattan ise buna *sıfattan kinâyeye* denir.⁶⁰ Dibâcede geçen sıfattan kinâyeye örneği şu şekildedir;⁶¹

‘و تَرَامِي الْبُلْدَانِ بِي وَ الْأَقْطَارِ’ (*Bölgeler/şehirler ve ülkeler, beni oradan oraya atıyordu*)⁶² et-Teftâzânî, bu paragraftaki cümlelerde kendi yolculuklarından bahsetmekte; içine düştüğü sıkıntıları ve zorlukları dile getirmektedir. Bu cümleyle, sıkıntılarını gidermek için şehir şehir dolaştığını ifade etmektedir. Bunu yaparken kinâyeli anlatıma başvurmuştur. Şöyle ki, şehirlerin kendisini bir yerden başka bir yere atması ve devamlı hareket halinde olması, belirli bir şehirde durmamasından ve çokça gezmesinden kinâyeye edilmiştir.

6. Dibâcenin Bedî’ İlmi Açısından İncelenmesi

Sözlükte *benzersiz, harika, şaşırtıcı, çok acayip, etkileyici* gibi anlamlara⁶³ gelen bedî’ kelimesi, terim olarak; *muktezâ-yı hale uygun bir şekilde sözü güzelleştirme sanatı* anlamında kullanılır.⁶⁴ Bedî’ ilmi, sözün lafız ve mana bakımından muhatapı etkileyici ve cezbedici bir şekilde ifade edilmesini amaçlar. *Muhassinât-ı Ma’neviyye* (anlamı güzelleştiren sanatlar) ve *Muhassinât-ı Lafziyye* (lafzı güzelleştiren sanatlar) olmak üzere, iki ana bölümden oluşur.⁶⁵ *Muhtaşarü’l-me ‘ânî* dibâcesi, her iki bölüm açısından detaylı bir şekilde incelenmiş ve elde edilen bulgular, ilgili başlıklar altında değerlendirilmiştir.

6.1. Muhassinât-ı Ma’neviyye Yönünden İncelenmesi

Anlamı güzelleştiren sanatlar, sözün delalet ve güzellik bakımından muhataba olan etkisini arttırmayı amaçlar. Bu sanatlar sayı bakımından oldukça fazladır.⁶⁶ Bu çalışmada, *muhassinât-ı ma’neviyyeden tıbâk, murâ’âtü’n-nazîr, tevriye, iltifât, telmîh, mübâlağa* sanatlarına yer verilmiştir.

6.1.1. Tıbâk: Bir cümlede, aralarında anlam bakımından zıtlık bulunan kelimelerin uyumlu bir şekilde kullanılması sanatıdır.⁶⁷ Bu zıtlık, olumlu kelimelerle yapılıyorsa *tıbâk-ı ‘icâbî*

⁵⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l- ‘ulûm*, 402; Atik, *‘İlmü’l-beyân*, 203; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 270. Aydın, *İbnu’l-Mu‘tez ve Şiiri*, 521.

⁵⁹ Atik, *‘İlmü’l-beyân*, 211-219; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 271-274.

⁶⁰ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 271.

⁶¹ Bu yerlerden bazıları şunlardır: ‘أَنْ الْمُتَنَجِّلِينَ فَذُ قَلْبُوا أَخْدَاقَ الْأَخْذِ’ burada intihalcilerin gözlerini kitaba diktiklerinden bahsetmekte ve ‘أَخْدَاقَ الْأَخْذِ’ ifadesiyle, bu isteklerinin çok olmasından ve fırsat kollamalarından kinâyeye yapılmıştır. ‘وَأَنَّ هَذَا الْفَنُّ قَدْ نَصَبَ الْيَوْمَ مَأْوُهُ’ cümlesiyle, belâgat ilminin artık eskisi kadar rağbet görmediğinden yakınmaktadır. Ancak, ‘نَصَبَ مَأْوُهُ’ (*suyu kurudu*) ifadesiyle, bu ilmin kaybolmasından kinâyeye yapılmıştır.

⁶² Teftâzânî, *Muhtaşarü’l-me ‘ânî*, 6.

⁶³ İbrâhîm vd., *el-Mu ‘cemü’l-vasîf*, 1/43; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 59.

⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l- ‘ulûm*, 423; Cürçânî, *Mu‘cemü’t-ta‘rifât*, 131; Bulut, *Belâgat Me‘ânî-Beyân-Bedî’*, 281.

⁶⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l- ‘ulûm*, 423; Ahmed Mustafa el- Merâgî, ‘*Ulûmü’l-belâğa el-beyân ve’l-me‘ânî ve’l-bedî’* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1414/1993), 319; Abdulaziz Atik, *‘İlmü’l-bedî’* (Beyrut: Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyyeti, ts.), 76.

⁶⁶ Merâgî, ‘*Ulûmü’l-belâğa*, 319; Bulut, *Belâgat Me‘ânî-Beyân-Bedî’*, 282.

⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l- ‘ulûm*, 423; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâğa fi’l-me‘ânî ve’l-beyân ve’l-bedî’*, thk. Yûsuf es-Sümeilyî (Beyrut: Mektebetü’l-‘Asriyyeh, ts.), 303; Atik, *‘İlmü’l-bedî’*, 76; Bulut, *Belâgat Me‘ânî-Beyân-Bedî’*, 282; Aydın, *İbnu’l-Mu‘tez ve Şiiri*, 513.

(olumlu *tibâk*); biri olumlu, diğeri olumsuz olan kelimelerle veya cümlelerle yapılıyorsa *tibâk-ı selbî* (olumsuz *tibâk*) olarak adlandırılır.⁶⁸ Dîbâcede geçen olumlu *tibâk* örneği şu şekildedir;

'الْفَقِيرُ إِلَى اللَّهِ الْعَنِي' (Zengin olan Allaha muhtaç kimse şöyle der)⁶⁹ cümlesinde geçen 'الْفَقِيرُ' (*fakir/muhtaç*) ile 'الْعَنِي' (*zengin*) kelimeleri anlam bakımından birbirine zıt isimler olduğu için, aralarında *tibâk* sanatı vardır. Benzer bir *tibâk*, 'سُلَاطِينِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ' (*Arap ve Acemin sultanları*)⁷⁰ cümlesinde de görülmektedir. Zira 'الْعَرَبِ' (*Arap*) ile 'الْعَجَمِ' (*Acem [Arap olmayan]*) birbirine zıt isimlerdir.

6.1.2. Murâ'âtü'n-Nazîr: Aralarında anlam bakımından ilişki bulunan iki veya daha fazla kelimenin, zıt anlam kastedilmeksizin bir arada kullanılması sanatıdır.⁷¹ Dîbâcede geçen 'مَعَ جُمُودٍ وَ حُمُودٍ الْفُطْنَةِ بَصْرَ النَّكْبَاتِ' (*Belaların soğuğuyla mizacım donmuştu; şiddetli fırtınalar gibi olan felaketler sebebiyle zihnimin ateşi sönmüştü*)⁷² ifadesinde, 'جُمُودٍ - صِرٌّ' ve 'حُمُودٍ - صِرٌّ' kelimeleri arasında murâ'âtü'n-nazîr sanatına başvurulduğu görülmektedir. Zira 'جُمُودٍ' kelimesi sözlükte; *donmak, katı olmak* gibi anlamlara gelirken, 'صِرٌّ' kelimesi; *soğuk, şiddetli soğuk* gibi anlamlar taşımaktadır.⁷³ Şiddetli soğuk, donmaya sebep olduğu için, her iki kelime arasında anlam bakımından bir münasebet vardır. Benzer şekilde 'حُمُودٍ' kelimesi sözlükte; *şiddeti düşmek, sönmek, ateş sönmek, havasız bırakmak* gibi anlamlara gelirken, 'صِرٌّ' kelimesi; *fırtına, rüzgâr, şiddetli soğuk* gibi anlamlar taşımaktadır.⁷⁴ Fırtına, ateşin sönmesine sebep olduğundan her iki kelime arasında anlam bakımından bir münasebet olduğu anlaşılmaktadır.

6.1.3. Tevriye (İhâm): Yakın ve uzak anlamı bulunan bir lafzın, karineden dolayı uzak anlamının kastedilmesi sanatıdır.⁷⁵ Dîbâcede geçen 'شَرَحَ صُدُورَنَا لِتَلْخِيصِ النَّبِيَانِ فِي إِضْاحِ الْمَعَانِي، وَ نَوَّرَ قُلُوبَنَا بِلُؤَامِغِ، وَ نُصَلِّي عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ دَلَائِلِ إِعْجَازِهِ بِأَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ،' cümlelerinde tevriye sanatı kullanılmıştır. Zira bu cümlelerde geçen 'تَلْخِيصِ - النَّبِيَانِ - إِضْاحِ - دَلَائِلِ إِعْجَازِ - أَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ' kelimeleri incelendiğinde, ilk bakışta lügat anlamları olan *özetleme, açıklama, izah etmek, hayrete düşürme/aciz bırakma, sözü etkili kullanma*⁷⁶ gibi anlamlar akla gelmektedir. Ancak et-Teftâzânî bu ifadelerle, daha önce belâgat ilmine dair yazılmış olan eserlere işaret etmiştir. Nitekim, 'دَلَائِلِ إِعْجَازِ' (*Delâ' ilü'l-i 'câz*) ve 'أَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ' (*Esrârü'l-belâga*) Abdülkâhir el-Cürçânî'ye (öl. 471/1078-79), 'تَلْخِيصِ' (*Telhîs*) ve 'إِضْاحِ' (*İzâh*) Hatîb el-Kazvî'ye (öl. 739/1338) ve 'النَّبِيَانِ' (*et-Tibyân*) ise Ebû Muhammed et-Tibî'ye (öl. 743/1343) ait eserlerdir. Görüldüğü üzere, bu eserlerin isimlerinin uzak anlamlarının kastedilmesiyle tevriye sanatının icra edildiği anlaşılmaktadır.

⁶⁸ Atik, *İlmü'l-bedî*, 79; Bulut, *Belâgat Meâni-Beyân-Bedî*, 285-286.

⁶⁹ Teftâzânî, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, 5.

⁷⁰ Teftâzânî, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, 6.

⁷¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 424; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 304; Mustafa Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî' İlmi ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 37.

⁷² Teftâzânî, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, 6.

⁷³ Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münir*, 1/107, 338; İbrâhîm vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 1/133, 514-515.

⁷⁴ İbrâhîm vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 1/254, 515; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 366, 671.

⁷⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 427; Atik, *İlmü'l-bedî*, 122; Aydın, *Bedî' İlmi*, 55.

⁷⁶ İbrâhîm vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 1/69, 79, 294, 2/591, 826, 1050.

6.1.4. İltifât: Kelamın yönünü muhataptan ihbara (gâibe), ihbardan (gâibden) muhataba vb. geçişler yaparak, bir anlamdan başka bir anlama çevirme sanatıdır.⁷⁷ et-Teftâzânî dîbâceye ‘يُقُولُ الْفَعِيرِ’ (sana hamdederiz)⁷⁸ mütekellim sîgasıyla başlamıştır. Fakat bir sonraki paragrafta ‘يُقُولُ الْفَعِيرِ’ (muhtaç kimse şöyle der)⁷⁹ cümlesiyle, kelamı mütekellim sîgasından gâib sîgasına çevirdiği görülmektedir. Dolayısıyla burada, iltifât sanatına yer verdiği anlaşılmaktadır.

6.1.5. Telmîh: Kelamın insicamında Kurân ayetine, hadise veya meşhur bir söze, üstü kapalı bir şekilde işaret etme sanadır.⁸⁰ et-Teftâzânî, dîbâcenin hamdele ve salve kısmında ‘ وَ عَلَى آلِهِ وَ أَصْحَابِهِ الْمُحْرَزِينَ قَصَبَاتِ السَّبْقِ فِي مِضْمَارِ الْفَصَاحَةِ وَ الْبِرَاعَةِ ’ cümlesiyle, peygamberimizin (sav) âl ve ashabına övgü dolu nitelemeler zikretmiştir. Bu nitelemelere bakıldığında telmîh sanatına yer verildiği anlaşılmaktadır. Zira ‘السَّبْقِ’ kelimesiyle; ‘وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ’ ([Hayırda] önde olanlar, [ecirde de] öndedirler)⁸¹ ayetine, ‘الْبِرَاعَةِ’ kelimesiyle ise; ‘لَوْ أَنْفَقَ أَحَدُكُمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدًّا أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَةً’ (Sizden birisi Uhud (dağı) kadar altını infak etmiş olsa, onlardan birinin bir ölçek ya da yarım ölçek sadakasına erişemez)⁸² hadisine göndermede bulunmuştur.

6.1.6. Mübâlağa: Bir şeyi olduğundan çok daha iyi veya çok daha kötü bir şekilde ifade etme ve abartma sanatıdır.⁸³ et-Teftâzânî, ‘ وَ وَقَعَ بِأَقْلَامِ الْخَطِّائَاتِ عَلَى صَحَائِفِ الصَّفَائِحِ ’ (Kaleme benzeyen küçük oklarla, kâğıtlara benzeyen geniş ve büyük kılıçlara tesir eden)⁸⁴ ifadesiyle, dönemin sultanına övgüde bulunmuştur. Bu ifadede, hem düşmanların güçsüz ve zayıf olmasından kinâye yapılmış hem de mübâlağa sanatı kullanılmıştır. Zira düşmanın en güçlü zırhları ve kalkanlarının, sultanın kalem gibi basit ve küçük oklarıyla parçalandığı vurgulanmıştır. Böylece, sultanın ordusunu övmeye ve düşmanların zayıflığını göstermeye güçlü bir mübâlağa sanatı icra edilmiştir.⁸⁵

6.2. Muhassinât-ı Lafziyye Yönünden İncelenmesi

Lafzı güzelleştiren sanatlar, lafızlar arasında bir uyum, ritim ve ahenk oluşturarak kelimelerin kulağa hoş gelmesini ve muhatap üzerindeki etkisini arttırmayı amaçlar.⁸⁶ Bu çalışmada, dîbâcede tespit edilen muhassinât-ı lafziyye’nin alt başlıklarından cinâs, sec‘, iktibâs, berâat-i istihlâl ve hüsn-ü intihâ sanatlarına yer verilmiştir.

⁷⁷ Atik, ‘İlmü’l-bedî’, 142-143; Aydın, Bedî’ İlmî, 169.

⁷⁸ Teftâzânî, Muhtaşarü’l-me ‘ânî, 5.

⁷⁹ Teftâzânî, Muhtaşarü’l-me ‘ânî, 5.

⁸⁰ Aydın, Bedî’ İlmî, 169.

⁸¹ Vâkı’a, 56/10.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, es-Sünen, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâ-i’l-Kutubi’l-‘Arabî, t.s.), 1/57 (No. 161); Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Ebü’l-Kâsım et-Taberânî, el-Mu ‘cemü’l-evsaf, thk. Târik b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru’l-Harameyn, ts.), 1/212.

⁸³ Hâşimî, Cevâhirü’l-belâğa, 312; Aydın, Bedî’ İlmî, 70.

⁸⁴ Teftâzânî, Muhtaşarü’l-me ‘ânî, 6.

⁸⁵ et-Teftâzânî dîbâcenin sonlarında, özellikle dönemin sultanına son derece övgü dolu ve mübâlağalı sözler ve nitelemeler sarf etmiştir. Ancak bu ifadeler, bazıları tarafından haddi aşma, aşırıya kaçma gibi şekillerde yorumlanmış ve bu sebeple et-Teftâzânî, eleştirilerin odağı olmuştur. Bk. Teftâzânî, Muhtaşarü’l-me ‘ânî, 6-7.

⁸⁶ Merâgî, ‘Ulûmü’l-belâğa, 319; Atik, ‘İlmü’l-bedî’, 76; Aydın, Bedî’ İlmî, 313; Aydın, İbnü’l-Mu‘tez ve Belâgatçı Kişiliği, 170.

kâsesinden toprağında payı vardır)¹⁰⁰ şiirinin bir şatırtdır. Buradaki iktibâs, şiirden yalnızca bir bölüm alındığı için *nâkıs iktibâs* sanatı olarak değerlendirilmiştir.

6.2.4. Berâat-i İstihlâl: Müellifin eserine başlarken kitabın içeriğine ve başlıklarına üstü kapalı bir şekilde, işaret yoluyla göndermede bulunup, konuya dikkat çekerek başlaması sanatıdır.¹⁰¹ *Muhtaşarü'l-me 'ânî* dîbâcesi, bir bütün olarak berâat-i istihlâl sanatının örneğidir. et-Teftâzânî, dîbâcede dört kez 'الْبَيَانُ' kelimesini tekrar ederek *ilmü'l-beyân'a*; iki kez 'الْمَعَانِي' kelimesini zikrederek *ilmü'l-me'ânî*'ye işaret etmiştir. Ayrıca, *îzâh*, *i'câz*, *belâgat*, *fesâhat*, *berâ'at*, *kalb* kelimeleriyle belâgat ilminin terimlerine göndermede bulunmuştur. İki yerde *ihtisâr* kelimesini kullanarak kendi eseri olan *Muhtaşarü'l-me 'ânî*'ye; *Şerhu'l-kitâb* ifadesiyle ise *el-Muṭavvel* isimli eserine işaret etmiştir. *Delâ 'ilü'l-i 'câz*, *esrârü'l-belâga*, *telhîs*, *misbâh* ve *tibyân* kelimeleriyle, daha önce bu alanda telif edilmiş referans eserlere işaret ederek, okura eserin belâgat ilmi ile ilgili olduğu hissini vermiştir.

6.2.5. Hüsn-ü İntihâ: Müellifin yazısını güzel, anlaşılır, kulağa hoş gelen ve artık sona yaklaştığını bildiren ifadelerle ve duayla bitirmesi sanatıdır.¹⁰² et-Teftâzânî, dîbâceye etkili ve sanatlı bir üslupla başlamış, bu üslubu metnin tamamında devam ettirmiş ve benzer şekilde yazısını etkili ve sanatlı bir üslupla sonlandırmıştır. Özellikle son cümlelerini ' وَمِنَ اللَّهِ التَّوْفِيقُ وَالْهُدَايَةُ، ' وَعَلَيْهِ التَّوَكُّلُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ، وَهُوَ حَسْبِي وَيَعْمَ الْوَكِيلُ (Muvaffakiyet ve hidayet ancak Allah'tandır. Başlangıçta da, sonuçta da tevekkül ancak onadır. O, bana yetendir ve ne güzel vekildir)¹⁰³ duasıyla tamamlayarak, yazısını *hüsn-ü intihâ* sanatı ile sonlandırmıştır.

Sonuç

Dîbâceler, manzûm ve mensûr eserlerin girizgâhı niteliğindedir. Bir eserin okurla bulunduğu ilk yer olması münasebetiyle önemlidir. Eserin konusu, içeriği, üslubu, metodu gibi konular hakkında bilgi verir. Ancak, bu bilgiler verilirken okuru etkilemek ve eserin konularını çekici kılmak amacıyla belâgat ilmine ait söz sanatlarından faydalanılır. Dolayısıyla dîbâceler, içerisinde gizli ve aşikâr birçok sanatın bulunduğu metinlerdir. Bu sebeple, klasik belâgat eserleri üzerine yazılan şerhlere bakıldığında, ilk önce dîbâce kısmının şerh edildiği görülmektedir. Ayrıca, belâgat ilmi açısından zengin içeriğe sahip bir dîbâce, okurun zihninde yazarın belâgat ilmine ne denli vakıf olduğuna dair bir ön bilgi oluşturmaktadır.

Beyân ve bedî' ilimleri açısından incelediğimiz *Muhtaşarü'l-me 'ânî* adlı eserin dîbâce bölümüne bakıldığında, et-Teftâzânî'nin neredeyse her cümlede söz sanatlarına yer verdiği ve *berâat-i istihlâl* vecihlerinin tümünü gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, dîbâcede daha önce telif edilmiş olan *Delâ 'ilü'l-i 'câz*, *Esrârü'l-belâga*, *Telhîs*, *Misbâh* ve *Tibyân* gibi eserlere; *îzâh*, *i'câz*, *belâgat*, *fesâhat*, *berâ'at*, *kalb* kelimeleriyle belâgat ilminin terimlerine; *ihtisâr*

¹⁰⁰ Ali b. Muhammed b. Abbâs Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-Beşâ'ir ve'z-zehâ'ir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1408/1988), 1/121.

¹⁰¹ Cürcânî, *Mu'cemü'ta'ta'rifât*, 41; Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*, 429.

¹⁰² Aydın, *Bedî' İlmi*, 384; Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*, 437.

¹⁰³ Teftâzânî, *Muhtaşarü'l-me 'ânî*, 7.

kelimesiyle kendi eseri olan *Muhtaşarü'l-me'ânî*'ye; *şerhu'l-kitâb* ifadesiyle *el-Muṭavvel* eserine üstü kapalı bir şekilde işaret edilmiş ve böylece okura, eserin belâgat ilmi ile ilgili olduğu hissi verilmiştir. Bunlarla birlikte, isti'âre sanatının tüm çeşitlerine, çok sayıda teşbih, mecâz ve kinâye örneklerine, tıbâk, murâ'âtü'n-nazîr, tevriye, iltifât, telmîh gibi sanatlara; on dört yerde cinâs ve birçok yerde sec' sanatlarına; Kur'ân'dan ve şîirden alıntı yaparak iktibâs sanatına yer verilmiştir. Ayrıca, et-Teftâzânî içinde bulunduğu yaşam koşullarından, kendi ruh halinden, eseri telif ederken çektiği ve yer yer maruz kaldığı sıkıntılardan, belâgat ilmine ilginin azaldığından, güzel bir üslupla ve ta'riz yaparak yakınmıştır. Ardından, eserin meydana gelmesi ve ilim ehli arasında rağbet görmesiyle yaşam koşullarının iyileşmesinden bahsetmiştir. et-Teftâzânî, eserini Altın Orda Devleti hükümdarı Canıbeg Han'a hediye etmiş ve dîbâcede, hükümdardan aşırı mübâlağa içeren övgü dolu cümlelerle bahsetmiştir. Yaklaşık iki buçuk sayfalık dîbâce bölümünde, birçok konunun sanatlı, akıcı ve güzel bir üslupla işlenmesi ve işaret edilmesi, bir kez daha et-Teftâzânî'nin ne denli büyük bir belîğ ve edip olduğunu göstermektedir.

Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

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

İntihal/Plagiarism: Bu makale özel bir yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./This article has been scanned special software. No plagiarism detected.

Finansman/Funding: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions:

Serkan Göktaş (%100)

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir./The author(s) has no conflict of interest to declare.

ORCID

Sefa Erkem: <https://orcid.org/0000-0002-3430-0162>

Kaynakça

- Abdülganî, Eymen Emîn. *el-Kâfi fi'l-belâga el-beyân ve'l-bedî' ve'l-me'ânî*. Kahire: Dâru't-Tevfikiyyeti li't-Turâsi, 2011.
- Arslan, Sami. "Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller". *Osmanlı Araştırmaları* 57/57 (Haziran 2021), 283-318. <https://doi.org/10.18589/oa.959774>.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a 'yâni'l-mi 'eti's-sâmine*. thk. Sâlim Krenkow el-Almânî. by: ts.
- Atîk, Abdulazîz. *İlmü'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyyeti, ts.
- Atîk, Abdulazîz. *İlmü'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyyeti, 1405/1985.
- Aydın, İbrahim. *İbnu'l-Mu'tez ve Şiiri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Aydın, İbrahim. *İbnu'l-Mu'tez ve Belâgatçı Kişiliği*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belagatında Bedî' İlmî ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: İfav Yayınları, 10. Basım, 2020.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed et-Tâcir vd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, t.s.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâ 'ilü'l-i 'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 3. Basım, 1413/1992.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısrî. *Tabakâtü'l-müfessirîn li'd-Dâvûdî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, t.s.
- Desûkî, Muhammed b. 'Arafe. *Kitâbü hâşiyeti'd-Desûkî*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyyeh, 1428/2007.
- Ebû Hayyân, Ali b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî. *el-Beşâ 'ir ve'z-zehâ 'ir*. thk. Vedâd el-Kâdî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1408/1988.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazzî. Medine: Mektebetü'l-'ulûmi ve'l-hikemi, 1417/1997.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mişbâhu'l-münîr fi garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi 'î*. thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1397/1977.
- Güneş, Kadir. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2021.
- Hamevî, Yâkût er-Rûmî. *Mu 'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

- Hânsârî, Muhammed Bâkır el-Mûsevî el-İsfahânî. *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l- 'ulemâ' ve's-sâdât*. thk. Seyyid Muhammed Ali. Tahran: Mektebetü İsmâiliyyân, h. 1390.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed, *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Sümeylî. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyyeh, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâ-i'l-Kutubi'l-'Arabî, t.s.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullah - Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh. *Kitâbü'l-bedî'*. thk. İrfân Mataracî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfi, 1433/2012.
- Kazvînî, el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *Telhîşü'l-Miftâh*. thk. Muhammed Ali el-Hayriyye. Pakistan: Mektebetü'l-Büşra, 1431/2010.
- Keskin, Mustafa. *Nahiv İlminde Vâdih Türü Eserler ve ez-Zübeydî'nin Kitâbü'l Vâdih Adlı Eseri*. Ankara: İlâhiyât, 2020.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *'Ulümü'l-belâğa el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1414/1993.
- Mustafa, İbrâhîm vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Ramazanoğlu, Abdulhamid. *Sa'dü'd-Din Teftâzânî'nin "Şerhu Miftâhi'l-'Ulûm" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Meânî Bölümü)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sekkâkî, Sirâcü'l-Milleti ve'd-dîn Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'îm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 3. Basım, 1408/1988.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *el-Bedrü't-ţâli' bi-meḥâsini men ba'de'l-ḳarni's-sâbi'*. thk. Muhammed b. Muhammed Yahyâ el-Yemenî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*. thk. Târik b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa b. Halîl Ebü'l-Hayr 'İsâmüddîn. *eş-Şekâ' iḳu'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ' id-devleti'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, t.s.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *el-Makâşid*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Muhtaşarü'l-me'ânî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, h. 1411.
- Üzgör, Tahir. *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.

جودة المنهج التكاملي في تفسير النص القرآني

 Medheth Korichi ^{a*}

ملخص

إن التعامل مع النص القرآني، يستوجب على المفسر اعتباره نصاً مقدساً بالدرجة الأولى، وبالتالي فإن عليه عندما يريد النظر البحثي في النص القرآني أن يقترب من مراد الله من الآية القرآنية على حقيقتها تماماً، كلما كان بمقدوره ذلك متسلحاً في ذات الوقت بما يحوزته من أدوات منهجية، ومختلف مناهج البحث العلمي المتاحة للنص. ومن جهة أخرى فإن القرآن الكريم يمثل مصدراً للعلوم والمعارف التي بنيت عليها الحضارة الإسلامية العظيمة سواء كانت علوماً دينية بنسبة أكبر أو علوماً دنيوية متناثرة في ثنايا النص القرآني، وهو هذا الثراء المعرفي يحتاج إلى منهج بحثي متكامل للوصول إلى أعماق نقطة مفاهيمية يحتملها النص. بيد أن هناك من يحاول تحليل النص القرآني بأسلوب يعالج مفاهيم النص بأن يستند على المعنى، ويلاحظ التناقضات ضمن المعنى نفسه معتمداً على استقلالية النص بوصفه بنية لغوية، بعيداً عن السلطة القدسية. وبين هذا وذاك، تختلف القراءات حول النص القرآني وتتباين المناهج المتاحة التي تأخذ بزمام النص فهما واستنباطا، ويلوح التساؤل التالي: أي المناهج أنسب لقراءة النص القرآني؟ هذا التساؤل هو ما يتسهدف البحث معالجته، كما يحاول الباحث الوصول إلى تعريف جيد للمنهج التكاملي الذي يناسب حقيقة النص القرآني وطبيعته. وقد قسمنا هذا البحث إلى تمهيد عرضنا فيه أهم المصطلحات المؤسسة للبحث، ومبحثين؛ جاء في المبحث الأول بيان حقيقة النص القرآني، وجاء في المبحث الثاني عرض لأهم المناهج البحثية المتاحة لقراءة النص القرآني، وخاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

الكلمات المفتاحية: التفسير، المنهج المتكامل، القرآن الكريم، مناهج البحث، جودة المنهج

Kur'an Metninin Tefsirinde Bütüncül Yaklaşımın Önemi

Özet

Kur'an metnine yaklaşım, müfessirin onu öncelikle kutsal bir metin olarak kabul etmesini gerektirir. Dolayısıyla müfessir, Kur'an metninde araştırmaya dayalı bir inceleme yapmak istediğinde, elinden geldiğince, ayetlerin gerçek anlamda Allah'ın muradına en yakın şeklini tespit etmelidir. Aynı zamanda, metni yorumlamak için mevcut olan metodolojik araçlar ve çeşitli bilimsel araştırma yöntemlerine de sahip olmalıdır. Öte yandan, Kur'an-ı Kerim, büyük İslam medeniyetinin üzerine inşa edildiği ilim ve irfanın kaynağını temsil eder. Kur'an'ın üzerine inşa edildiği bu ilimler, büyük oranda dini ilimler olmakla birlikte, Kur'an metninin satır aralarına serpiştirilmiş dünyevi ilimleri de ihtiva eder. Kur'an, bu zengin bilgi birikimiyle, metnin içerdiği en derin kavramsal noktaya ulaşmak için bütüncül bir araştırma yöntemine ihtiyaç duyar. Ancak, bazıları Kur'an metnini ve bu metnin kavramlarını anlama dayalı bir yaklaşımla analiz etmeye çalışır. Bu yaklaşım, metnin dilsel bir yapı olarak bağımsızlığına dayanır ve kutsallık otoritesinden uzak bir biçimde, anlamın kendi içindeki çelişkilerini gözlemler. İşte bu iki ayrı yaklaşım arasında, Kur'an metni hakkındaki okumalar farklılık arz eder ve metni anlama ve ondan sonuç çıkarma konusunda mevcut olan yöntemler çeşitlilik gösterir. Bu aşamada şu soru akla gelir: Kur'an metnini okumak için en uygun yöntem hangisidir? İşbu araştırma, bu soruyu ele almayı ve tartışmayı amaçlamaktadır. Ayrıca araştırmada, Kur'an metninin hakikatine ve doğasına uygun bütüncül bir yöntem kullanılarak detaylı ve kapsamlı bir sonuca ulaşmak hedeflenmektedir. Bu araştırmayı, araştırmacının temelini oluşturan en önemli kavramları ele aldığımız bir giriş ve iki bölüme ayırdık. Birinci bölümde, Kur'an metninin hakikati üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise, Kur'an metnini okumak için mevcut olan farklı araştırma yöntemlerine yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise, araştırmacının ulaştığı önemli veriler yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bütüncül Yöntem, Kur'an Metni, Araştırma Yöntemleri, Yöntem Kalitesi.

^aDr. Öğretim Görevlisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu/Dr. Lecturer, Bolu Abant İzzet Baysal University, Department of Foreign Languages, Bolu, Türkiye

*İletişim/Contact:
medheth.korichi@ibu.edu.tr

Geliş Tarihi/ Date Received: 27/11/2024
Kabul Tarihi/Date Accepted: 21/03/2025
Yayın Tarihi/ Date Published: 31/03/2025

Atıf/Cite: Korichi, Medheth. "جودة المنهج التكاملي في تفسير النص القرآني". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1(Mart 2025)66-82.



Web:

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

mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

The Quality of The Integrative Method in Interpreting The Qur' ānic Text

Abstract

Engaging with the Qur' ānic text requires the interpreter to approach it first and foremost as a sacred text. Consequently, when undertaking scholarly inquiry into the Qur' ān, the interpreter must strive to discern God's intended meaning as closely as possible, armed with the methodological tools and the various scientific research approaches available for analyzing texts. On another level, the Qur' ān serves as a source of knowledge, and with its rich intellectual content, it necessitates a comprehensive research methodology to access the deepest conceptual layers the text may offer. However, some attempt to analyze the Qur' ānic text in a manner that addresses contradictions within its meaning, relying on the text's autonomy as a linguistic structure, while distancing it from its sacred authority. In doing so, they approach the Qur' ānic text with a deconstructive method, often relentless in their analysis. Amid these divergent approaches, interpretations of the Qur' ānic text vary, as do the available methodologies that seek to comprehend and extract meaning from it. This raises the following question: Which methodologies are most suitable for reading the Qur' ānic text? This research consists of an introduction where we present the key terms of the study and two sections. In the first section, the reality of the Quran text is explained, while the second section presents important research methods for reading the Quran text. The conclusion section includes significant findings we reached in our research.

Keywords: Tafsīr, The Integrative Method, The Qur' ān Text, Research Methods, The Quality of The Method.

تمهيد

إن الظاهرة الثقافية والفكرية التي يلتفت إليها الباحث في مسار التطور التاريخي للتراث العربي الإسلامي، هي ذلك التداخل الموجود بين العلوم التي وُلدت ونضجت في أحضان التراث العربي الإسلامي. فالعلاقة التشاركية أو التكاملية بين العلوم الإسلامية، كانت دائماً هي الصفة الأكثر أهمية. وقد أدى هذا التداخل بين العلوم الإسلامية إلى تداخل ضروري بين مناهج البحث فيها، ومهد لظهور مناهج جديدة أكثر شمولية عندما يتعلّق الأمر بدراسة حالة أو نص يمتاز بشمولية خطابه وقدرته على استيعاب أكثر من علم أو نوع معرفي في مساحة نصية واحدة. وهذا أيضاً بدوره أدى إلى بروز دعاة المنهج التكاملي. يذهب أصحاب المنهج التكاملي في الخطاب الإسلامي إلى أنّ هذا المنهج هو المنهج الأكثر وضوحاً ومصداقية لقراءة النص القرآني وتفسيره، وهو الأقرب دائماً إلى العقل والنفس، ليكون مُنطلق التأويل والتفسير والحكم. فما المقصود بالمنهج التكاملي وما هي مميزاته؟

هذا التساؤل هو ما يتسهدف البحث معالجته، كما يحاول الباحث الوصول إلى تعريف جيد للمنهج التكاملي الذي يناسب حقيقة النص القرآني وطبيعته. وعلى الرغم من وجود دراسات مقارنة لهذا البحث من حيث الموضوع؛ ككتاب "التكامل المنهجي في دراسة الظواهر الاجتماعية"، وكتاب "منهجية التكامل المعرفي"، إلا أنّها لم تتناول الموضوع من خلال معالجة النص القرآني على الخصوص، ولم تُعالج الموضوع بالمقارنة نفسها، كما تجدر الإشارة إلى أنّ طبيعة البحث فرضت علينا توظيف المنهج التحليلي المقارن للوصول إلى نتائج ذات جودة علمية. وهي النتائج التي تم تدوينها في خاتمة هذا البحث.

1. تعريف مناهج البحث العلمي

يتألف مصطلح مناهج البحث العلمي من ثلاث مفردات:

1.1.1. مناهج

المنهج في لغة العرب مأخوذ من مادة (نَهَجَ)، والنَّهَجُ: الطريق أو السَّبِيل أو الخطة المرسومة للسَّير عليها.¹

المنهج في الاصطلاح: جاء في تعريف المنهج عند أهل الفنّ عدّة آراء ومذاهب كقول من قال إنّه (فنّ التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إمّا من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو البرهنة عليها للأخريين حين نكون بها عارفين).²

أو بعبارة أخرى ما ذكره الناقد سيد البحراوي في قوله: "ما نعيه بالمنهج هو مجموعة متناسقة من الخطوات الإجرائية المناسبة لدراسة الموضوع، تعتمد على أسس نظرية ملائمة وغير متناقضة معها. أي أن التناسب والتناسق لا بد أن يتم بين جوانب ثلاثة: الأصول النظرية للمنهج، وأدواته الإجرائية والموضوع المدروس".³

لكن أجود التعاريف على ما نعتقده هو ما ذهب إليه عبد الرحمن بدوي (1917/2002) الذي قال إنّ المنهج هو "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة، تهيم على سير العقل، وتحدد عملياته الفكرية، حتى يصل إلى نتيجة معلومة".⁴

2.1. بحث

يقول ابنُ فارس (1004/395) في معناه العام إنّه يدل على إثارة الشيء. ثمّ أحال إلى الخليل (786/170) معنى لغويًا محكمًا وهو أنّ البحث هو طلبك الشيء في التراب، والبحث كذلك هو السؤال عن شيء ما.⁵ ومنه قول الله عز وجل: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ﴾⁶، أي يحفر بمنقاره ورجله في الأرض. ومنه يظهر أن أصل المعنى كان حسيًا، ثم انتقل تجوُّزًا إلى المحسوسات والمعقولات كطلبٍ لمجدٍ أو علمٍ أو حقيقةٍ مخفية.⁷

3.1. علم

علم الشيء عرفه، وهو ضدّ الجهل.⁸

أما البحث العلمي، فهو دراسةٌ مبنيةٌ على تقصي موضوعٍ ما وفق منهجٍ معيّن؛ للوصول إلى نتيجة تعتبر هدفًا. وبالتالي فعناصر البحث العلمي هي: تحديد فكرة البحث، ثم تأتي مرحلة التفتيش والتّعميش والصياغة، على منهج يتّخذه الباحث، لتحقيق هدف من أهداف البحث العلمي: اختراع معدوم، أو جمع متفرق، أو تكميل ناقص، أو تفصيل مجمل، أو تهذيب مطول، أو ترتيب مختلط، أو تعيين مهم، أو تبين خطأ،⁹ أو استخلاص المبادئ العامة والقوانين العامة لظاهرة ما.¹⁰

ومما سبق يُمكن تعريف مناهج البحث العلمي على أنها الأساليب العلمية الصحيحة التي يعتمد عليها الباحثون من أجل تحليل أفكار حول ظاهرة ما، بُغية الوصول إلى معلوماتٍ ونتائجٍ حول تلك الظاهرة، كلّ ذلك وفق مراحل متسلسلة ومتربطة؛ تبدأ بمرحلة تحديد الإشكالية، ثمّ مرحلة طرح الفرضيات وصياغتها علميًا، ثمّ اختبارها وتحليلها، ثمّ استخلاص النتائج وكتابة التوصيات

¹ أبو الحسين أحمد بن زكريا ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (بيروت: دار الجيل، 1991)، 359/5.

² عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977)، 4.

³ سيد البحراوي، البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث (مصر: دار شرقيات، 1993)، 111.

⁴ بدوي، مناهج البحث العلمي، 3.

⁵ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 204/1.

⁶ المائدة: 31/5

⁷ محمد أحمد خاطر، مناهج البحث في علوم اللغة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 35.

⁸ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 110/4.

⁹ محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 38.

¹⁰ بوحوش عمار - محمد الذنبيات، مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث (الجزائر: ديوان المطبوعات، 2007)، 10.

اعتمادًا على تلك النتائج.¹¹ وعليه وجب على الباحث أن يتأكد من تطابق المنهج مع موضوع البحث، وارتباطه بمشكلة الدراسة وأهدافها.¹²

2. المقصود بالمنهج التكاملي في تفسير النص القرآني

يمكن للمنهج التكاملي في إطاره التعريفي أن يتخذ أكثر من شكل، ونحن هنا بصدد طرح أهم الفرضيات التي يكمن الوصول إليها لتكون الدراسة مفتوحة على كل الاحتمالات الممكنة أثناء القراءة التفسيرية للنص القرآني:

الفرضية الأولى: التكامل بين البعد التاريخي والحضور الزماني المستمر.

إن استقراء جهود المفسرين ومناهجهم عبر مراحل تطوّر القراءات التفسيرية يساعد في رصد أهمّ التحولات في تاريخ التفسير، ويمكننا من الوقوف على معانٍ جيّدة للنص القرآني واكتشاف دلالات أعمق. كما أنّ الباحث يستطيع ملاحظة دور الحقبة الزمانية والخلفية العلمية في توجه المفسّر أثناء عملية استنطاق الآيات، ومثال ذلك: الآيات الكونية التي تتحدث عن الظواهر الطبيعية والتكوينية. ومثاله قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾.¹³ فإنّ معنى الآية يدور في كتب التفسير بين خراب أرض المشركين وقبض أهلها، وهلاك العلماء في الأرض وموتهم. قال ابن عباس (68/687): "أي: أو لم يروا أنا نفتح للرسول الأرض بعد الأرض؛ يعني أن انتقاص أحوال الكفرة وازدياد قوة المسلمين من أقوى العلامات على أنه تعالى ينجز وعده".¹⁴ ويرى الفخر الرازي (1209/606) أنّ النقص هو الخراب بعد العمارة، والموت بعد الحياة، والذل بعد العزة، والنقص بعد الكمال.¹⁵

لكن إذا أمعنا النظر في التوجّه العلمي الحديث؛ يمكننا إعادة قراءة الآية بما أفادته الدراسات العلمية من دوران الأرض حول نفسها، وما يسببه ذلك الدوران من انضغاط في مستوى القطبين الشمالي والجنوبي. وهذه القراءة لم تكن متاحة لولا المعرفة العلمية الحديثة.

الفرضية الثانية: الإعتماد على أكثر من منهج تفسيري في معالجة النص القرآني.

لقد حاول الكثير من المفسرين المعاصرين اعتماد هذا التوجّه في توسيع مساحة التعاطي المنهجي لقراءة النص القرآني، ورغم أنّ هذه المحاولات لا تزال محتشمة؛ إلا أنّ اعتماد هذا المنهج التكاملي يمكن الباحث من الوصول إلى رؤى مبتكرة في فهم النص القرآني. إذ إنّ الانغلاق على بعد منهجي واحد في تفسير النصّ يعدّ قتلاً لروح النصّ المتجدّدة أصالة، ويسجنه في أفق ضيق الروافد، ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.¹⁶ يمكن للباحث أن يستشير المنهج الأصولي الذي يطبق على الآية ثنائية المنطوق والمفهوم؛ ليستكشف أن الآية تفيد أن الشخص الثقة أو الموصوف بالعدالة لا يشترط تبين صحّة نقله. ويمكن للباحث استنطاق المناهج اللغوية والفقهية المتاحة في الآية لتدعيم قوّة المفهوم الدلالية. فيصدر الباحث بهذا المنهج عن معان عميقة للآية يمكن استحضارها لو ركّب بين المنهج اللغوي، والاجتماعي، والفلسفي، والأخلاقي، والفقهية، والأصولي، وغير ذلك.

الفرضية الثالثة

يقصد بالتكامل المنهجي هنا محاولة التوفيق بين أنواع التفسير الأربعة.

¹¹ كمال دشلي، منهجية البحث العلمي (حماة: منشورات جامعة حماة، 2016)، 35.

¹² ليندا لطاد وآخرون، منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية (برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، 2019)، 115.

¹³ الرّعد: 41/13.

¹⁴ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2002)، 539/2.

¹⁵ أبي عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2020)، 67/19.

¹⁶ الحجرات: 49/6.

التفسير الإجمالي: ويقصد بهذا النوع من التفسير عرض معنى الآيات القرآنية بشكل مجمل ومُوجز دون توسُّع وتفصيل في مباحث العقيدة واللغة والفقه وغيرها.

التفسير التحليلي: يقف المفسر في هذا النوع أمام كل آية ويقوم بتحليلها تحليلاً مفصلاً، فيتناول مختلف الموضوعات والمباحث والمسائل في العقيدة، واللغة، والنحو، والبلاغة، وفي الروايات، والأخبار، والقراءات، وفي الأحكام، والتشريعات، وفي الخلافات، والمناقشات، والأدلة والبراهين.

التفسير المُقارن: في هذا النوع من التفسير يقرأ المفسر النصّ القرآني في أكثر من تفسير، ثمّ يُمقارن بين آراء المفسرين واجتهاداتهم ومناهجهم، مبيّناً إيجابيات كلّ تفسير من التفاسير التي قارن بينها، وسلبيّاته.

التفسير الموضوعي، بأنواعه الثلاثة:

التفسير الموضوعي للمصطلحات القرآنية: يعني استقراء مفردة قرآنية واحدة في جميع مواضع ورودها في القرآن الكريم، مُوضِّحاً جذرها اللغوي واشتقاقاتها، والمعاني التي استعملها القرآن لها في كلّ موضع، مبيّناً المعنى المركزي المشترك لها.

التفسير الموضوعي للموضوعات القرآنية: ويكون باختيار المُفسِّر أحد المواضيع القرآنية. جامعاً للآيات المُتعلِّقة به؛ ثمّ معالجته تفسيرياً للوصول إلى نظرية قرآنية حول هذا الموضوع.

التفسير الموضوعي للسُّور القرآنية: ويكون بإفراد المُفسِّر سورة قرآنية بقراءة تفسيرية خاصّة؛ مُبيّناً الوحدة الموضوعية لها، ومقصودها العام، ومقاصدها الفرعية.¹⁷

3. ماهية النصّ القرآني وخصائصه

يمكن تناول هذا المبحث في إطار المادتين التاليتين:

1.3. ماهية النصّ القرآني

نقصد بالنصّ القرآني النصّ المكتوب في المصحف الشريف، والذي هو كلام الله تعالى المُتزل على سيدنا محمد المنقول إلينا بالتواتر المعجز بألفاظه ومعانيه، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ليهدي الناس من الظلمات إلى النور. المحفوظ من التحريف، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾،¹⁸ ومن هنا تكون إعجازية النصّ القرآني في استمراريته، وعدم تقيده بفترة معينة أو عصر دون عصر أو أمة دون أمة. وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾¹⁹

قال النسفي (1310/710): "أي تناقضاً من حيث التوحيد والتشريك والتحليل والتحريم، أو تفاوتاً من حيث البلاغة؛ فكان بعضه بالغاً حد الإعجاز وبعضه قاصراً عنه يمكن معارضته، أو من حيث المعاني فكان بعضه إخباراً بغيث قد وافق المخبر عنه، وبعضه إخباراً مخالفاً للمخبر عنه، وبعضه دالاً على معنى صحيح عند علماء المعاني، وبعضه دالاً على معنى فاسد غير ملتئم".²⁰ ويقول الرازي (1209/606): "أي لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة".²¹ كما يطرأ ذلك في خطاب بشري، ولذلك تفاضلت العرب في البلاغة والفصاحة، وحكموا على هذا الكلام بالبلاغة، وذلك بالرداءة. وقال البيضاوي (1286/685): "أي ولو كان من كلام البشر -كما تزعم الكفار- ﴿لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾،²² من تناقض المعنى وتفاوت

¹⁷ صلاح الدين الخالدي، *التفسير والتأويل في القرآن* (الأردن: دار النفائس، 1996)، 13-16.

¹⁸ الحجر: 9/15.

¹⁹ النساء: 4/82.

²⁰ أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، *تفسير النسفي* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2014)، 378/1.

²¹ فخر الدين الرازي، *مفاتيح الغيب*، 7/138.

²² النساء: 4/82.

النَّظْم، وكان بعضه فصيحاً وبعضه ركيكاً، وبعضه يصعب معارضته وبعضه يسهل، ومطابقة بعض أخباره المستقبلية للواقع دون بعض، وموافقة العقل لبعض أحكامه دون بعض، على ما دل عليه الاستقراء لنقصان القوة البشرية. ولعل ذكره هنا للتنبية على أن اختلاف ما سبق من الأحكام ليس لتناقض في الحكم بل لاختلاف الأحوال في الحكم والمصالح".²³

وقال الشوكاني (1834/1250): "تفاوتاً وتناقضاً، ولا يدخل في هذا اختلاف مقادير الآيات، والسور؛ لأنَّ المراد اختلاف التناقض والتفاوت، وعدم المطابقة للواقع، وهذا شأن كلام البشر ولا سيَّما إذا طال، وتعرَّض قائله للإخبار بالغيب، فإنه لا يوجد منه صحيحاً مطابقاً للواقع إلا القليل النادر".²⁴

وقال ابن عاشور (1973/1393): "أي أن القرآن لا يشتمل على كلام يوجب الريبة -في أنه من عند الحق رب العالمين- من كلام يناقض بعضه بعضاً، أو كلام يجافي الحقيقة والفضيلة، أو يأمر بارتكاب الشر والفساد، أو يصرف عن الأخلاق الفاضلة، وانتفاء ذلك عنه يقتضي أن ما يشتمل عليه القرآن إذا تدبَّر فيه المتدبِّر وجدّه يقيناً بأنه من عند الله، والآية هنا تحتل المعنيين، فلنجعلهما مقصودين منها على الأصل الذي أصَّلناه في المقدمة التاسعة".²⁵

هذا التأسيس المعرفي يقدم لنا رؤية عامّة حول النص القرآني؛ فهو لا يمكن اعتباره في مكانة ومنزلة واحدة مع أي نصّ آخر، وهذا النص القرآني له وظيفة محددة، وهي تغيير الواقع، وليس أن يغيّر الواقع، والسؤال الذي يُطرح هنا: لماذا النص القرآني هو النص الوحيد الذي لديه الفاعلية على فعل ذلك؟

إنّ النص القرآني هو المصدر الأول للمعرفة الدينية عند المسلمين، وجوهر رصيدهم الحضاري. فهو الذي أخرج الأمة العربية الأولى من حَيْرها العرقي الضيق إلى رحاب العالمية الإسلامية، ومن برائن الجهل والتخلّف والكساد الأخلاقي إلى أمجاد العلم والمعرفة والسمو الروحي، وصنع منهم أمة متميّزة حضارياً برسالة عالمية المضمون والخطاب.

ومن جهة أخرى؛ يعدّ النصّ القرآني مصدر العلوم الإسلامية التي أسّست لهذه الحضارة. فإنّ جلّ العلوم الإسلامية تقريباً صدرت عن القرآن الكريم؛ فالتفسير وعلوم القرآن يتمحوران بالضرورة حول النصّ القرآني، والفقه والكلام مستمدان منه، والحديث بيان لمجمله وتوضيح لمهمه، إلى غير ذلك من الأمثلة.

أما بالنسبة للعلوم الطبيعية والانسانية، كالطب والهندسة، والجبر، وغير ذلك؛ فقد حتّ القرآن الكريم ذوي النّبى على إعمال الفكر لاختبار قوانين الطبيعة، وسنن التاريخ والاجتماع؛ ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾،²⁶ ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ﴾²⁷

إنّ نصّاً بهذه الشمولية والزخم المعرفي وبهذا التجرد عن القصور البشري يتطلّب أكثر المناهج انضباطاً وشمولية لقراءته قراءة جيدة. وعدم امتلاك رؤية، وتشخيص دقيق لحقيقة النصّ القرآني؛ يقود بالضرورة إلى إقحام مناهج غير ملائمة تماماً لقراءة ذلك النص قراءة تفسيرية إيجابية.

فبعض الباحثين يتعامل مع القرآن باعتباره نصاً أدبياً كغيره من النصوص ومن الطبيعي جداً أن لا يرى مانعاً من تطبيق مناهج النقد والتحليل الأدبي أثناء قراءته التفسيرية. ومنهم من ينظر إلى القرآن كنص تراثي إسلامي، ومن الطبيعي كذلك أنّه سيسجن النص في دائرة التاريخية المناوئة للاستمرارية والعالمية، وسيلغي من اعتباره البعد الغيبي للنص القرآني، ويخضعه بالتالي لنفس الآليات والأدوات المنهجية التي يعتمد عليها في قراءة النصوص الدينية التاريخية المشوّهة باللمسة البشرية البحتة دون تدقيق أو تمييز.

²³ أبو الخير ناصر عبد الله البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار الفكر، 1982)، 86/2.

²⁴ محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (بيروت: دار ابن حزم ودار الوراق، 2000)، 567/1.

²⁵ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون، 1997)، 223/1.

²⁶ العنكبوت: 29/20.

²⁷ الرّوم: 30/42.

وعلى هذا الأساس لابد لقراءة النص القرآني قراءة إيجابية مثمرة؛ من منهج ملائم لروحه. وللوصول للمنهج المناسب لا بد من معرفة خصائص النص القرآني.

2.3. خصائص النص القرآني

دعونا في هذا السياق نستعين بالقرآن نفسه ليعرفنا عن ماهيته وطبيعته وهويته وخصائصه: إنّ القرآن الكريم حوى آيات عديدة تتحدّث عن تسميات مختلفة لكتاب الله وتوصيفات كثيرة لماهيته، ومن هذه التسميات: الكتاب،²⁸ الهدى،²⁹ الحكمة،³⁰ النزول بالحقّ،³¹ الموعظة،³² وغيرها من الأسماء والأوصاف التي يمكننا تقسيمها كما يلي:

أ. توصيفات وأسماء تشير إلى البعد الروحي والتربوي للنصّ القرآني: القرآن، الكتاب، الشفاء، الهدى، الذّكر، تذكرة، مبین، عربيتا، يخرج الناس من الظلمات إلى النور، ليقوم الناس بالقسط.

ب. توصيفات وأسماء تشير إلى البعد الغيبي والصفة العلوية للنصّ القرآني: قرآن مجيد في لوح محفوظ، إنّهُ لقرآن كريم في كتاب مكنون. أي أنّ هذه الأوصاف تحدّد المستوى الخطابي للقرآن، وأنه ليس مجرد نص لفظي كغيره من النصوص.

وتكاد تجتمع كل هذه الأسماء والتوصيفات حول غرض واحد وهو التوحيد وإخراج الناس من الظلمات بكل أنواعها إلى النور بكل ما تحتمله الكلمة من أفق ومستويات. ثم تنبثق عن هذا الغرض العام خمسة محاور يستهدفها النصّ القرآني: المحور الأول هو الله الواحد ومبدأ الوجدانية والمحور الثاني هو الكون الدال على خالقه، والثالث هو القصص القرآني كأداة للتربية، والرابع يدور حول البعث والجزاء، والخامس حول ميدان التربية والتشريع الإسلامي.

إنّ هذه المحاولة التحليلية لماهية النصّ القرآني تساعد على اختيار المنهج المتاح لقراءة هذا النصّ المتميّز، فالمنهج لا بد له أن يتماهى مع موضوع البحث. كما تؤكد هذه المراجعة التحليلية كيف تصطدم الإتجاهات الحداثية مع المقاربة الأولية لحقيقة النصّ القرآني؛ إذ كيف بنص مقدّس علويّ يمسح كل هذه الأبعاد من جهة مضامينية ويتحرك في أكثر من أفق: لساني، تشريعي، تكويني؛ أن يُقرأ بمنهج أحادي الزاوية سواء كان أدبيا أو تاريخيا أو هرمنيوطيقيا، أو تفكيكيا، أو غير ذلك.

وقد تضعنا كذلك هذه المقدمة التحليلية لماهية النصّ القرآني أمام حقيقة مدهشة: وهي أنّ الساحة المعرفية الإسلامية السالفة والحديثة لم تقدّم لنا بعد منهجاً تفسيريّاً، نَقَحَتْ أدواته وتقنياته، ومقدماته، ومبادئه، انطلاقاً من دراسة عميقة لجوهر النصّ القرآني المتكامل.

4. المناهج المتاحة لفهم النصّ القرآني

يكاد يجمع علماء التفسير منذ القديم على جملة من الشروط لابد من مراعاتها عند تفسير القرآن، مجملها في أربعة هي:

أ. صحيح السنّة المرفوعة للنبي صلى الله عليه وسلم.

ب. قول الصحابي.

ج. اللّغة العربية.

د. الأخذ بما يقتضيه الكلام ويدل عليه قانون الشرع.³³

²⁸ البقرة: 1/2.

²⁹ البقرة: 3/2.

³⁰ البقرة: 131/2.

³¹ النساء: 105/4.

³² آل عمران: 138/3.

³³ بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، 156-161.

وبفضل هذا المنهج التقليدي المستمر في التراث التفسيري المتراكم استطاع أهل الصنعة التمييز بين القراءة الممدوحة من القراءة المذمومة للنص القرآني حتى أواخر القرن الماضي. ومع مرور الزمن وتغلغل المناهج الحديثة إلى الذهنية الإسلامية المعاصرة؛ ظهرت مدرسة فكرية حديثة تدعو بإلحاح إلى تجديد فهم القرآن فهماً عصرياً مثمراً بتطبيق ما توصل إليه العقل البشري من مناهج وعلى رأسها علم الألسنية الحديثة. وكان من أهم آراء المدرسة الفكرية الحديثة الدعوة صراحة إلى تجاوز كل الأدوات المنهجية التراثية؛ لأنها تمثل محدداً زمنياً ضيقاً كضيق الفكر المنهجي آنذاك، ودعت إلى توظيف الأدوات المنهجية المعاصرة في قراءة النص القرآني، سواء كانت تاريخية أو ألسنية أو سميائية أو اجتماعية أو نفسية أو غيرها.

إن أرباب هذه الفكرة المدهشة للوهلة الأولى؛ يعتبرون أن تلك العدة المنهجية المنقولة عن الدراسات الحدائثية الغربية، صالحة للاستناد إليها لتقديم قراءة تأسيسية جديدة لآيات النص القرآني تخدم العقل الإسلامي المعاصر، مع أنهم في الوقت نفسه ذهلوا عمّا احتفّ به النص القرآني من نواظم الإنشاء وعالمية الخطاب. الأمر الذي أفضى إلى مصادمة جملة من قطعيات حقائق النص المذكورة أعلاه؛ كالعصمة النصية، والحفظ المطلق، والسلطة التصديقية، والخاتمية، والعالمية، والقوامة مع الأحكام، والكمال مع التمام، والتشريع مع الهداية، ونحوها من المحددات النصية التي اعتبرت في تاريخ التفسير الإسلامي من أهم ما يتأسس عليه منهج تفسير النص القرآني.

إضافة إلى المنهج التقليدي المعتمد عند أكثر المفسرين شهرة ورواجاً، والقائم بالأساس على تفسير القرآن بالقرآن وبالسنة وبأقوال العرب، وغير ذلك مما سنفصل في بعضها بعد قليل؛ فهناك إلى جانب ذلك العديد من المناهج التي يستخدمها المفسرون في تفسير القرآن الكريم، ومنها:

. المنهج التاريخي: يعتمد على دراسة السياق التاريخي والاجتماعي للآيات والأحداث المذكورة في القرآن.

. المنهج اللغوي: يركز على دراسة اللغة العربية والقواعد النحوية والصرفية لفهم معاني الكلمات والعبارات في القرآن.

. المنهج العقلي: يعتمد على استخدام العقل والمنطق في فهم وتفسير الآيات القرآنية.

. المنهج البلاغي: يركز على دراسة الأساليب البلاغية المستخدمة في القرآن وكيفية تأثيرها على المتلقي.

. المنهج الاجتماعي: يعتمد على دراسة القضايا الاجتماعية والثقافية في العصور القرآنية لفهم السياق الذي نزلت فيه الآيات.

. المنهج التفسيري: يستخدم أدوات التفسير المعتمدة في العلوم القرآنية، مثل تفسير القرآن بالقرآن والسنة وآراء الصحابة والتابعين.

. المنهج الفلسفي: وهو يعني البحث في الأفكار والمفاهيم التي يتناولها القرآن الكريم، كالإيمان والعبادة والأخلاق وغيرها، وتحليلها بالنظريات الفلسفية.³⁴

1.4. تفسير القرآن بالقرآن

يقول الله تعالى: ﴿يَلْسَانَ غَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾.³⁵ ويقول تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾.³⁶ إن هذه الآيات وغيرها التي أسست لصفة البيان والتبيان للنص القرآني؛ تشير بشكل واضح إلى أن تفسير النص القرآني يكون بمعهود اللسان الذي نزل به زمن النزول. وفي هذا السياق، أسس الشافعي (819/204) في الرسالة،³⁷ والشاطبي

³⁴ محمد مصطفوي، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017)، 86.

³⁵ الشعراء: 195/26.

³⁶ النحل: 89/16.

³⁷ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة (مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938)، 14.

(1388/790) في الموافقات،³⁸ وغيرهما بناءً على مجموعة من المرتكزات المنهجية والمعرفية أنه لا مدخل للتفسير المعتبر لآيات القرآن بدون معهود (اللسان العربي). ولكن هذا لا يقتضي ألْبَتة كون آيات القرآن تابعة لمعهد اللسان العربي زمن النزول، إذ بحكم معيارية وتعالى آيات القرآن، فهو يخضع لها ولا تخضع له، وإلا فقدت تعاليتها وتجردتها عن التاريخي المتعين، بوصفه محددًا منهجيًا قاطعًا.

إنّ هذا المنهج في تفسير آيات القرآن، القائم على أنّ النصّ القرآني له صفتي (البيان) و(التبيان)؛ يدفعنا إلى الحديث عن تفسير القرآن بالقرآن؛ إذ ما أُجْمِل في آية فُصِّل في أخرى، وما وَرَد عامًا في سياق خُصِّص في آخر، وما ورد مطلقًا في موطن قُيِّد في آخر وهكذا. ومن شأن مراعاة هذا المنهج أيضًا، أن يقلل من اللجوء إلى مختلف الروافد الخارجة عن النصّ، إلا إذا تعدّر تحقيق البيان بالقرآن أو بالسنة.

2.4. تفسير القرآن بالسنة

إنّ السنة النبوية سواء كانت فعلية أو قولية أو تقريرية، تعتبر موضحة ومفسرة لبعض جوانب النصّ القرآني بدون أدنى شكّ، ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلّم بين الكثير من النصوص القرآنية التي أشكلت على الصحابة -رضي الله؛ كما حثّم في مقابل ذلك على بذل الوسع في الاجتهاد والاستنباط حين يغيب النص القاطع كما فعل مع سيدنا معاذ بن جبل لما أرسله قاضيًا إلى اليمن.

وفي خضم بياناته المتكررة لما أشكل على الصحابة في فهم بعض النصوص القرآنية بدا النبي صلى الله عليه وسلّم، وكأنّه يؤسّس لكون النصوص القرآنية تبين بعضها بعضًا، باعتبار ذلك أهمّ محدّد منهجي في تفسير أو قراءة النصّ القرآني. وهذه بعض الأمثلة: عن عبد الله بن عباس قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾³⁹ شقّ ذلك على أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وقالوا: «أئنا لم يلبس إيمانه بظلم»، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: «إنه ليس بذلك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾⁴⁰»⁴¹.

إن هذا التفسير النبوي، يحمل منهجًا واضحًا هو أنّ القرآن إذا كان يتحدّد بكونه: (مُبين) كما ثبت نصًّا، فإنّه يبيّن لذاته بذاته. ويدلّ المنهج النبوي في (البيان) أيضًا، على أنّ آيات القرآن وإن اختلفت سياقات ورودها وأزمنة نزولها، إلا أنها تفسّر من خلال ما يسمى بمنهج (التفسير الموضوعي)، بالنظر إلى النسق البنائي لآيات القرآن أو الوحدة الموضوعية لجملة من النصوص المترادفة أو المقصود العام للسورة الحاضنة للنصوص موضوع القراءة. وفي هذا السياق يقول أبو الطيب مولود السريري: يلزم أن يؤخذ في الاعتبار أن هذه النصوص - نصوص الكتاب والسنة - قصد الشارع بها بناء الدّين الإسلامي، ولهذا كان بين هذه النصوص بعضها وبعض علاقة تأثير وتأثر، وهذا التأثير والتأثير قد خصّه علماء الأمة بطرفٍ من اهتمامهم وجهدهم الفكري والبحثي والنظري. إن هذه النصوص بينها علاقة تأثير وتأثر، فبعض منها مقيد لبعض منها، وبعض منها مخصص لبعض، فلزم في بناء الأحكام الفقهية وفي تفسير هذه النصوص وقراءتها، مراعاة ذلك العمل بمقتضاها، فإن ترك ولم يعمل به، كان ذلك مسلّمًا مفضيًا إلى الإتيان بنتاج معرفي في هذا الشأن ساقط.⁴²

3.4. أسباب النزول

من المعلوم القرآن الكريم استغرق نزوله ثلاث وعشرين سنة، منجّمًا بين مكّة والمدينة، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾⁴³، وقال تعالى: ﴿وَقَرَأْنَا لَهُ فَرَقَانَهُ لِنُبَيِّنَ لَكَ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ

³⁸ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (القاهرة: دار ابن عفا، 1997)، 64/2.

³⁹ الأنعام: 82/6.

⁴⁰ لقمان: 13/31.

⁴¹ أبي عبد الله محمد بن البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017)، 109/1.

⁴² مولود السريري، القانون في تفسير النصوص: بيان مناهج وقواعد وضوابط تفسير وشرح النصوص الدينية في الإسلام (بيروت: دار الكتب

العلمية، 2006)، 236.

⁴³ الفرقان: 32/25.

وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا⁴⁴. وبناء على هذه الخصيصة القرآنية، كانت للعديد من النصوص القرآنية أسبابٌ لنزولها، والتعرف على هذه الأسباب بعد ثبوتها رواية، يعدّ طريقاً قويا في فهم معاني القرآن، فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب. والتلازم بين الأمرين لا يعني أنّ الآيات منحصرة في أسباب نزولها لا تتعداها؛ لأنّ الآيات متعالية على أسبابها نزولها ومستغرقة لها ومثلثاتها وغيرها، وفق القاعدة الأصولية الشهيرة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"; درءاً لآفة تاريخية النص القرآني.

وفي هذا السياق المنهجي يقول ابن تيمية (1327/728): "والآية التي لها سبب معين، إذا كانت أمراً أو نهياً، فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزله، وإن كان خبراً بمدح أو ذم، فهي متناولة لذلك الشخص ومن كان بمنزله".⁴⁵ ويقول الواحدي: "إن أسباب النزول أول ما يجب الوقوف عليه، وأول ما تصرف العناية إليه عند محاولة قراءة النص القرآني، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها".⁴⁶

هذه بعض المحدّدات المؤسسة للمنهج التقليدي المعتمد عند كبار المفسرين، ولا شك أنّ هذا المنهج يعتره بعض جوانب الضعف والقصور المنهجي أدت إلى تراكم تراثي تفسيري غير متجدّد للنصّ القرآني، بل إنّ المتفحص إلى جلّ المتون التفسيرية يلحظ وجود تكرار معرفي لا يخدم عالمية النصّ ولا شموليته المعرفية.

لذا فقد ظهر في العصر الحديث بعض المفكرين بدعوى تحديث مناهج قراءة النصّ القرآني وفق مرتكزات فكرية وإنسانية واجتماعية، جاعلين من القصور المنهجي والمعرفي لبعض جوانب درس التفسير التراثي، منطلقاً للنقد وأساساً للدعوة إلى تجديده. وبناء على هذا التوجّه نرى كثير من الباحثين إلى انتقاد المروث التفسيري للنصّ القرآني، وإعادة قراءته وفق آليات الفكر الحدائي الغربي المعاصر ومناهجه. بيد أنّ بعض تلك المحاولات وإن كانت أكاديمية، فإنّها لم تصدر عن رؤية منهجية واضحة، وكأنما كان هدفها من خلال تلك التطبيقات المنهجية الحدائية غير المتناسقة؛ هو بعث التراث التفسيري المتراكم، وتجريد النصّ القرآني من محدّداته الأساسية والنظر إليه كأني نصّ أدبي؛ فمثلاً تجد محمد أركون يصف في الغالب (قراءاته للقرآن) بـ(الحدائية) و(النقدية)، وعلّة ذلك، أن الوصف بـ(الحدائية) يرجع إلى الاستناد إلى المنقول الحدائي الغربي، خصوصاً ما تعلّق بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ونحوها. وعلّة الوصف بـ(النقدية) مردّه إلى أن محمد أركون يتعامل مع مقروئه بعين النقد؛ سواء تعلّق بالقرآن أو بالإنتاج التفسيري دون تمييز، بالنظر إلى أنّ أيّ نصّ لا يسلم بصحته وسلامته إلا إذا أخضع لمحكّ الدراسة النقدية التاريخية الجذرية الصارمة.

في نفس السياق، نجد أن محمد شحرور وصف قراءته للتنازل الحكيم بـ(القراءة المعاصرة). بالنظر إلى الاختيار المنهجي الكلي القائم على أن آيات القرآن يجب أن نجد لها مصاديق اتصال حقيقي واقعي بمختلف إشكالات ومشكلات العالم المعاصر، وليس أن يكون ذلك وفقاً على العرب والمسلمين وحدهم؛ سواء في زمن النزول أو في مختلف أزمنة التأويل؛ لذا، فإنّ مختلف قراءاته لآيات القرآن تندرج ضمن هذا الناظم الكلي المسحوب على كل نصّ أدبي، ونفس الأمر ينسحب على (القراءة الجديدة) أو (الفهم الجديد) لمحمد عابد الجابري، أو (القراءة التأويلية) لنصر حامد أبو زيد، وغيرهم.

والحقيقة أن بواعث الهدم المتأسّسة في أدبيات كثير من المجدّدين لا يمكن على الإطلاق أن تكون أساساً للبناء المعرفي النبيل، أو لبنة في صرح التجديد المنهجي لخدمة النصّ القرآني المتعالي.

نعم، لا يمكن التسرّع عن الاختلالات الواضحة في العديد من المتون التفسيرية التراثية، سواء على صعيد المضمون أو على صعيد المنهج، إلا أن إحداث القطيعة معها بدعوى التجديد يعدّ ضرباً من الشهوة الفكرية التي تنبذها عقلانية المنهج، فيغضّ النظر عن القيمة المعرفية العالية للتراثي التفسيري؛ فإنّ إحداث هذه القطيعة يلغي أهم مبدأ من مبادئ الإنجاز الإبداعي، وهو مبدأ التراكم المعرفي، كما أنه يقتضي استبدال التراث التفسيري بتراث أجنبي وافد، بالنظر إلى أن الإنسان في اجتهاده وبحثه لا يتمكن من التجرد عن التراث مطلقاً.

⁴⁴ الإسراء: 106/17.

⁴⁵ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1980)، 16.

⁴⁶ علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول (الدمام: دار الإصلاح، 1992)، 7.

فكان بالأحرى صرف الجهد نحو تحقيق إصلاح منهجي جاد، يؤسس لمنهج متكامل يرقى وظيفيًا إلى معالجة النصّ القرآني بتحكّم واقتدار.

5. المنهج التكاملي لتفسير النصّ القرآني

تُعدّ المناهج المعرفية طرقًا مضمونة لدراسة الظواهر الإنسانية والطبيعية والكونية دراسة علمية مثمرة، وتختلف تلك المناهج باختلاف الظواهر المدروسة والعدة المعرفية والمرجعية الموجهة؛ فلكل حقل معرفي منهجه أو مناهجه الخاصة به، وقد تشترك حقول معرفية في مناهج معينة لتقاربها أو تكاملها أو تقاطعها، كما يمكن أيضا دراسة ظاهرة مفردة ضمن حقل معرفي خاضع في مجمله لأكثر من منهج بقواعد وآليات متباينة.

واختيار المناهج المتاحة للحقول المعرفية المدروسة أمر صعب جدًا رغم أنّه في غاية الأهمية، بوصفه جهدًا بشريًا خاضعًا لأسباب عديدة؛ منها ما يرتبط بالذات الدارسة أو المحلّلة أو الفاحصة، ومنها ما يرتبط بطبيعة الموضوع المدروس ومكوناته ومنها ما يرتبط بالعدّة، أو الآليات المساعدة.

فالذات الدارسة ليست على شاكلة واحدة أو نمط موحد؛ "إذ تحكمها متغيرات كثيرة، ترتبط بالتكوين النفسي، والخلفية الإيديولوجية، والملكات المعرفية والعلمية، وطبيعة الوسط الثقافي، والرؤية الفلسفية الكلية للوجود وفلسفة الحياة، ومدى خضوعها أو قدرة تخلصها من هيمنة القوى الإعلامية والاقتصادية والسياسية. فحتمية التحيز تفرض ضرورة استحضار مختلف الأبعاد السابقة؛ إذ إن الكثير من القضايا المعرفية والثقافية تكون موجهة بخلفيات إيديولوجية وسياسية واقتصادية. ومن ثم فإنه يظهر استحالة انفصال شخصية الدارس عن الموضوع المدروس والشروط الخارجية الموجهة لمسار البحث؛ فالإنسان كائن مركب، قادر على تحوير مختلف المواضيع والإشكاليات، وقادر على تضخيم جوانب معينة واستبقائها، وتهميش جوانب أخرى واستبعادها. قد يكون المنطلق نابعا من دوافع علمية ورغبة في الوصول إلى الحقيقة؛ ولكن هذا الهدف نفسه تعثره النسبية والتعددية؛ فالطرق الموصلة للحق كثيرة ومتنوعة، وقد تكون كلها أو بعضها صوابا وقد لا تكون كذلك. ولكن الأخطر هو حينما يتم التليس والتدليس بين الحق والباطل، وذلك حين تخفى النوايا الموجهة الميّنة، التي تسلك مسالك التمويه والمراوغة السلسة وادعاء العلمية والموضوعية من أجل تحقيق أهداف محددة وغايات مسبقة، فيتم التحايل بمختلف الوسائل والطرق لتحقيقها".⁴⁷

إن المتغيرات السابقة تحيل إلى أن العمليات المتعلقة بالمعرفة تتميز بحيويّة كبيرة جدا تتطلب ضرورة استحضار مختلف العوامل المؤثرة والفاعلة في النسق المعرفي. وهو ما يقود إلى الحديث عن أهمية منهج متكامل قادر على استيعاب مختلف الجزئيات المؤثرة في النصّ القرآني، وتوجيهها الوجهة الصحيحة.

إن أساس الحاجة إلى المنهج التكاملي يرجع إلى النقص الفادح في تغطية المناهج التقليدية لأجزاء هامة من المساحات المعرفية للنصّ القرآني، وإلى قصور المناهج الحدائية، بحكم أنها مباحث تختزل المعرفة في مصادر العقل والحواس وميدان العلم الطبيعي.

ونحن نزعم أنّ هناك أكثر من عامل رجّح كفة المنهج التكاملي عند ممارسة القراءة التفسيرية للنصّ القرآني. فإلى جانب الخصائص العامة للنصّ القرآني المذكورة أعلاه، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

أ. العصمة التشريعية.

ب. شمولية الخطاب، فهو يغطي قضايا الطبيعة، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والألوهية، والنبوة، والآخرة، والغيب، والملائكة، والماضي، والحاضر، إلخ.

ج. المقصد العام للنصّ القرآني وهو هداية الناس وإخراجهم من الظلمات.

د. الحفظ والإعجاز، فهو متميّز تماما عن أي نصّ معرفي آخر.

⁴⁷ علا محمد، "نظرية المعرفة و الحاجة إلى المنهج التركيبي التكاملي"، *التفاهم* 57/15-58 (30 سبتمبر، 2017)، 333.

إلى جانب هذه الخصائص، هناك جملة من العوامل الأساسية المؤثرة في فهم القرآن وتفسيره:

1.5. طبيعة النص القرآني

إنَّ أهمَّ محدّد للنصّ القرآني هو الاستقلالية الزمنية، فهو نصّ لا يطويه الزمن، وهذه الخاصية الفريدة في الحقيقة هي التي استعصى استيعابها على غالب أرباب الاتجاهات الحداثوية في التفسير، فكيف أمكن لنصّ نزل في ومان مخصوص ومكان مخصوص، ورصد حركة أمة تشكلت تدريجياً، ورافق نشأتها وحركتها وقيامها وهجرتها وقيام دولتها، أن يبقى مخاطباً فيها بالوعظ والهداية والتشريع بنسق زمني مستمر؟

فالنصّ القرآني وإن كان تاريخياً في حركة نزوله ومن حيث رعايته للنبي صلى الله عليه وسلّم وأتمته طوال مدة التنزيل؛ لكن من حيث مصدره الإلهي هو غيبي متعالي. وهذه الثنائية الجامعة بين التاريخية والتعالي الغيبي؛ هي التي منحته قدرة استثنائية على تجدد دلالاته في التشريع والهداية والتعليم والتربية.

فالعقل البشري مهما بلغت درجة كماله وتكامله، ومهما كان ذا بصيرة ثاقبة؛ لا يمكنه الإحاطة بأسرار الغيب وألطافه، لكن يمكنه رصد بعض فيوضاته العديدة والمتنوعة كلما تجدد الزمان، وتمايزت المجتمعات، وتغيّرت جماهير المتلقين، وفي خضم ذلك ستتمو الخبرة الانسانية، ويتراكم الكمّ المعرفي الذي يساعد هذا العقل على فهم أبعاد أعمق في النصّ القرآني.

2.5. شخصية المفسّر

أثناء قراءة النصّ القرآني قراءة تفسيرية مثمرة، ينطلق المفسر في سياق استنطاق المدلول بتأثير مباشر أو غير واعٍ من التصورات والأفكار والرؤى ومناهج محدّدة. ومن منطلق أنّ هذا الانسان ما هو إلا روح حادثة تأخذ بزمامها مشاعر وميول وأحوال معنوية متقلّبة.

ولمّا كان مستوى العقول والفهوم والاستعداد الفطري والمعرفي يختلف من مفسر إلى آخر، وكذلك الاستعداد الروحي والمعنوي؛ فإننا نواجه قراءات متعددة لنفس النصّ القرآني. لذا فقد حاول علماء التفسير وضع أسس منهجية للحدّ من تلك المؤثرات، وهو ما يعرف في مظانها بشروط المفسّر. ولكن ما يهّمنا في هذه الدراسة من تلك الشّروط ما يلي:

أ. التشيّع المعرفي للمفسّر

إنّ من أهمّ العلوم التي يجب على معالج النصّ القرآني مدارسها، أسباب النزول، تاريخ القرآن، النّاسخ والمنسوخ، ترتيب السور على نزولها، سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، كما يشترط على المفسّر أن يشارك على سبيل التمكّن في جملة من العلوم المتعلقة بعلم التفسير، وعلى رأسها علوم اللّغة العربية، وعلوم الحديث وأصول الفقه، وعلم الكلام؛ ممّا يؤهّله لتبني وسائل منهجية واضحة لمعالجة النصّ القرآني يحدّد من خلالها طريقته في التفسير. لأنّ في كلّ علم من هذه العلوم جملة من المسائل الخلافية التي تباينت من خلالها المذاهب والاتجاهات، وتعدّدت فيها وجهات النّظر. فلا يمكن لأيّ مقتحم للعملية التفسيرية أن يخرج بوجهات نظر خاصّة تشكّل منهجه في التفسير دون مدارس تلك العلوم بمسائلها الخلافية درسا دقيقا وضبط تحريراتها ضبطا متقنا.

ب. الاستعداد الأخلاقي للمفسّر

إنّ التشيّع الفكري والعلمي والقدرة المنهجية لا تكفي لقراءة النصّ القرآني قراءة تفسيرية منضبطة، دون الاستعداد الأخلاقي لمواجهة النصّ القرآني المتعالي، وهذه الخاصية الفريدة للقرآن الكريم؛ تجاهلتها معظم الدراسات التي تناولت شروط العملية التفسيرية. إذ غالباً يستغرق في الشروط المعرفية والمنهجية، ولا تولي اهتماما كافيا للبعد المعنوي والأخلاقي.

إنّ خصوصية النصّ القرآني تفرض استعداداً روحياً وإيمانياً وأخلاقياً لكي يتمكن المفسّر من البقاء في مدارات النصّ المقدّس وأفق الوحي المتعالي. فوجود القرآن في مستوى غيبي ومعنوي متعالي؛ يجعله عصياً على الفهم بالنسبة إلى القلوب البليدة، وإلى الذين لا يملكون استعداداً كافياً من الإيمان والإخلاص والصدق والتقاء الرّوحي: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلَيْمٌ﴾⁴⁸ إِنَّ هَؤُلَاءِ الْمُتَّقِينَ هُمَ الَّذِينَ يَسْتَوْعِبُونَ مَعَانِيَهُ، وَيَتَعَرَّضُونَ لِأَلطَافِهِ وَفِيوضَاتِهِ. إذ ليس النص القرآني مجرد نص أدبي صرف يعالجه من أمسك بزمام المعرفة المادية فحسب؛ بل إِنَّ مستويات فهمه تتفاعل بمقدار الاستعداد الروحي والمعنوي الذي بلغه المفسر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾⁴⁹، ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾⁵⁰.

3.5. سلطة التراث التفسيري

من العوامل المهمة المؤثرة تاريخياً ولا تزال في كل قراءة تفسيرية للنص القرآني هي الهالة السلطوية للتراث التفسيري، فالباحث عادة لا يعالج النص بصفة مباشرة، بل يستشير ما كتبه السابقون ليرجح في نهاية رأياً أو فهماً معيناً. وهذا ما يجعل المعالج للنص القرآني لا يصل إلى فكرة مبتكرة، أو قراءة جديدة مؤسّسة، لأنه يتبني في العادة منهجاً من المناهج التي تشكّلت تاريخياً، كالمناهج البياني، أو المنهج الفلسفي، أو المنهج الكلامي، أو الإشاري، أو غير ذلك، ويلتزم ذلك المنهج أثناء العملية التفسيرية.

إنّ هذا الانحناء الكلي لسلطة التراث التفسيري أثناء قراءة النص مضمونياً ومنهجياً شكّل عائقاً معرفياً أمام فهم متجدد للنص القرآني العالمي. وأفقد الكثير من الباحثين الجرأة على الاعتقاد من هذا الطوق المعرفي، وهذه مشكلة عويصة كرسّت محدودية الفهم ونسبية المعرفة الدينية الناتجة عن النص القرآني.

ولمّا كانت العملية التفسيرية تحتاج إلى استيعاب جملة من العلوم، كما ذكرنا ذلك سابقاً، أصبحت تلك العلوم بدورها تمثّل سقفاً للمفسر لا يتخطاه أيضاً. وباسم احترام التراث، يخضع الباحث النصّ القرآني للمناهج والمذاهب اللغوية، أو العقدية، أو الفلسفية، أو الكلامية، المقزرة في تلك الحقول المعرفية.

هذه السلطة التراثية تمنع المفسر من التجرد المنهجي. وفي مقابل ذلك فإنّ الاتّجاهات الحدائوية التي انتقدت الاستغراق في التفاسير والمناهج التراثية، ونادت بتجديد القراءة في النصّ القرآني سقطت بدورها في سلطة المناهج الحديثة، وأخضعت النصّ ذاته لمناهج النّقد الأدبي، والهرمنيوطيقا الغربية، مستبدلة سلطة معرفية خارجية مستعارة بسلطة معرفية داخلية.

4.5. البعد الزماني والمكاني

إنّ معارف الانسان وعلومه وأدواته المنهجية في معالجة القضايا المختلفة في نمو وتطور مستمر. هذه المعرفة المستجدة تمنح الانسان مستوى عقلياً ومعرفياً متجدداً يؤمّله لمعالجة النصّ القرآني باستعداد معرفي وأدوات منهجية مغايرة عمّا توقّر للسابقين، ويؤمّله لطرح إشكالات جديدة يستنطق بها النصّ القرآني.

لقد تأكّد لدينا سابقاً شمولية النصّ القرآني وعالميته وكونيته، وإنّ الذين ينغلقون على الماضي، ولا يلتفتون إلى عوامل الزمان والمكان إنّما يطعنون بقصد أو بغير قصد في هذه الشمولية والكونية، ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾⁵¹، ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ: مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ: ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾⁵² إذن فعدم اطلاع الباحث على ثقافة العصر ومناهجه البحثية، وعدم إدراكه لمشاكله وتحدياته؛ يكرّس بالضرورة سلطة التراث على ذهنية الباحث، ويحول دون معالجة النصّ القرآني معالجة مثمرة.

كل هذه العوامل السابقة إضافة إلى القوانين العلمية التي تحكم المعارف الانسانية كما تشهد بذلك فلسفة العلوم؛ تبرّر بإلحاح أنّ تفسير النصّ القرآني يحتاج إلى منهج متكامل يعزّز قدرة المفسر على الإحاطة بمحدّداته وخصائصه الفريدة. والدراسة الاستقرائية التاريخية للتراث التفسيري المتراكم، تؤيد ما ذهبت إليه فلسفة العلوم من تكامل المعارف التفسيرية وتطورها، وقدرتها بتكاملها المنهجي على تخطّي العديد من العوائق المعرفية المذكورة أعلاه.

⁴⁸ البقرة: 282/2.

⁴⁹ النساء: 174/4.

⁵⁰ النور: 40/24.

⁵¹ الأنعام: 19/6.

⁵² الأنعام: 38/6.

فالتفسير العلمي يعتبر نتيجة حتمية لطغيان المنهج التجريبي على العلوم الإنسانية والطبيعية.

والتفسير الموضوعي يعدّ خطوة لاحقة استندت على المنهج التجزيئي، حيث ولد نتيجة ظهور المدارس والاتجاهات الفكرية المناوئة للإسلام، ممّا استوجب التصدي لها ومزاحمتها بنظريات من القرآن الكريم ذات طابع إسلامي خالص. وعليه ظهرت الحاجة إلى منهج منضبط يساعد على استنطاق النصوص القرآنية للخروج بنظريات ذات جودة معرفية، وهكذا ظهر المنهج الموضوعي.

كما برزت إلى جانب ذلك العديد من الاتجاهات المتباينة شكلا وموضوعا، وهذا ما فتح الباب أمام ظهور اتجاهات تفسيرية جديدة قادرة على الاستفادة من ثراء التراث المعرفي مع توظيف المناهج الجديدة في خدمة النصّ القرآني.

إنّ هذه التكاملية المنهجية هي التي لا تتجاهل أيّ منهج متاح للنصّ، ولا تنغمس في مسار منهجي أحادي يلغي شموليته، ولا يتجمّد في بعد زمني معين يلغي صيغته الكونية. وهذا لا يعارض بالضرورة نسبية الفهم وصدق القراءة التفسيرية؛ نظرا لحقيقة النصّ القرآني وطبيعته التي تحدّثنا عنها سابقا، ونظرا لمحدودية العقل البشري عن بلوغ الغاية المطلقة من النصّ وتصوّر كلّ دلالاته الممكنة، بالإضافة إلى تأثير عاملي الزمن والتاريخ في ديناميكية المعالجة التفسيرية للنصّ. ورغم هذا يمكن قراءة النصّ بالاستعانة بالمنهج التكاملي الذي عرفنا به سابقا والذي يستهدف الاستفادة من التحولات المنهجية والشكلية في تفسير القرآن الكريم، كما يسعى لتوظيف كل معطيات الزمان والمكان وإخضاعها للنصّ القرآني.

الخاتمة

في نهاية هذه الورقة البحثية يمكن الخروج بالنتائج التالية:

- 1 _ يمكن للمنهج التكاملي في إطاره التعريفي أن يتخذ أكثر من شكل؛ كأن يعرف بأنّه محاولة التكامل بين البعد التاريخي والحضور الزمني المستمر، أو أنّه الاستناد على أكثر من منهج تفسيري في معالجة النصّ القرآني، أو أنّ التكامل يقصد به التوفيق بين أنواع التفسير الأربعة، الإجمالي، والتحليلي، والمقارن، والموضوعي.
- 2 _ النصّ القرآني نصّ مقدّس علويّ يسمح أكثر من بعد من جهة مضامنية ويتحرك في أكثر من أفق: لساني، تشريعي، تكويني، ولا يمكن استيعابه بمنهج أحادي الزاوية سواء كان أدبيا أو تاريخيا أو هرمنيوطيقيا، أو تفكيكيا، أو غير ذلك.
- 3 _ عدم امتلاك رؤية وتشخيص دقيق لحقيقة النصّ القرآني؛ يقود بالضرورة إلى التعامل مع مناهج غير ملائمة تماما لقراءة ذلك النصّ قراءة تفسيرية إيجابية.
- 4 _ العدة المنهجية المنقولة عن الدراسات الحدائية الغربية، صالحة للاستناد إليها لتقديم قراءة تأسيسية جديدة لآيات النصّ القرآني تخدم العقل الإسلامي المعاصر، ولكثرتها ذهلت عمّا احتفّ به النصّ القرآني من نواظم الإنشاء وعالمية الخطاب.
- 5 _ منهج المفسرين التقليدي في معالجة النصّ القرآني يعتره بعض جوانب الضعف والقصور المنهجي أدّت إلى تراكم تراثي تفسيري غير متجدّد، بل إنّ المتفحص في جلّ المتون التفسيرية يلحظ وجود تكرار معرفي لا يخدم عالمية النصّ ولا شموليته المعرفية.
- 6 _ إحداث القطيعة مع المتون التفسيرية التراثية سواء على صعيد المضمون أو على صعيد المنهج بدعوى التجديد يعدّ ضربا من الشهوة الفكرية التي تنبذها عقلانية المنهج.
- 7 _ الانحناء الكليّ لسلطة التراث التفسيري أثناء قراءة النصّ مضمونيا ومنهجيا شكّل عائقا معرفيا أمام فهم متجدد للنصّ القرآني العالمي.
- 8 _ الدراسة الاستقرائية التاريخية لحركة التفاسير تؤيد ما ذهب إليه فلسفة العلوم من أنّ تفسير النصّ القرآني يحتاج إلى منهج متكامل يعزّز قدرة المفسّر على الإحاطة بمحدّداته وخصائصه الفريدة.

Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

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

İntihal/Plagiarism: Bu makale özel bir yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./This article has been scanned special software. No plagiarism detected.

Finansman/Funding: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions:

Medhet Korichi (%100)

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir./The author(s) has no conflict of interest to declare.

ORCID

Medhet Korichi: <https://orcid.org/0000-0002-9202-6712>

المصادر والمراجع

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. مقدمة في أصول التفسير. بيروت: دار مكتبة الحياة، الطبعة 1، 1980.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الجيل، الطبعة 1، 1991.
- البحراوي، سيد. البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث. مصر: دار شرقيات، الطبعة 1، 1993.
- البخاري، أبي عبد الله محمد بن. صحيح البخاري. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2017.
- البيضاوي، أبو الخير ناصر الدين عبد الله. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. بيروت: دار الفكر، الطبعة 1، 1982.
- الخالدي، صلاح الدين. التفسير والتأويل في القرآن. الأردن: دار النفائس، الطبعة 1، 1996.
- الزركشي، بدر الدين محمد. البرهان في علوم القرآن. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة 1، 1957.
- السريري، مولود. القانون في تفسير النصوص: بيان مناهج وقواعد وضوابط تفسير وشرح النصوص الدينية في الإسلام. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2006.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة. القاهرة: دار ابن عفان، الطبعة 1، 1997.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة 1، 1938.
- القاسمي، محمد جمال الدين. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 2004.
- الواحدي، علي بن أحمد. أسباب النزول. الدمام: دار الإصلاح، الطبعة 1، 1992.
- بدوي، عبد الرحمن. مناهج البحث العلمي. الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة 1، 1977.
- بن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2002.

- خاطر، محمد أحمد. *مناهج البحث في علوم اللغة*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 1985.
- دشلي، كمال. *منهجية البحث العلمي*. حماه: منشورات جامعة حماة، الطبعة 1، 2016.
- عمار، بوحوش - الذنبيات، محمد. *مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث*. الجزائر: ديوان المطبوعات، الطبعة 1، 2007.
- فخر الدين الرازي، أبي عبد الله محمد بن عمر. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2020.
- لطاد، ليندا وآخرون. *منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية*. برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، الطبعة 1، 2019.
- محمد الشوكاني. *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*. بيروت: دار ابن حزم ودار الوزّاق، الطبعة 1، 2000.
- محمد الطاهر بن عاشور. *التحرير والتنوير*. تونس: دار سحنون، الطبعة 1، 1997.
- محمد، علا. "نظرية المعرفة و الحاجة إلى المنهج التركيبي التكاملي". *التفاهم* 15/57-58 (30 سبتمبر، 2017)، 333-354.
- محمود النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن. *تفسير النسفي*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2014.
- مصطفوي، محمد. *أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره*. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة 1، 2017.

Kaynakça

- Ammar, Buhuç - El-Dunaybat, Muhammed. *Menâhicü'l-baḥsi'l- 'ilmî*. Cezayir: Dîvânu'l-Matbûât, 1. Basım, 2007.
- Bahravi, Seyyid. *El-Behsu Ani'l-Menhac Fi'n-Nakdi'l-Arabiyyi'l-Hadis*. Mısır: Daru Şarkiyat, 1. Basım, 1993.
- Bedevî, Abdurrahman. *Menâhicü'l-baḥsi'l- 'ilmî*. Kuveyt: Vekâletu'l-Matbûât, 1. Basım, 1977.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te 'vil*. Beyrut: Dar al-Fikr, 1. Basım, 1982.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi ' uş-şahîh*. Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 2017.
- Deşli, Kemal. *Menheciyyatu'l-baḥsi'l- 'ilmî*. Hama: Menşûrât Câmiatu Hama, 1. Basım, 2016.
- Hâtir, Muhammed Ahmed. *Menâhicü'l-baḥsi Fi ulûmi'l-Lura*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1985.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dar Sahnûn, 1. Basım, 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî. *Mu ' cemü meḳâyisi'l-luġa*. Beyrut: Daru'l-Cil, 1. basım, 1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Ḳur ' âni'l- ' azîm*. Kahire: Daru'l-Fazile, 1. Basım, 2002.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Muḳaddime fi uşûli't-efsîr*. Beyrut: Dar Maktabat al-Hayat, 1. Basım, 1980.

- Kāsimî, Muhammed Cemâlüddîn. *Ḳavâ'idü't-tahdîs min fûnûni muşṭalaḫi'l-ḥadîs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- Khalidi, Salahuddin. *Et-Tefsîr ve't- Te'vil Fi'l-Ku'an*. Ürdün: Daru'n-Nefâis, 1. Basım, 1996.
- Latad, Linda ve diğeri. *Menheciyyatu'l-baḫsi'l- 'ilmî*. Berlin: el-Merkez ed-Dimukrâtî el-Arabî, 1. Basım, 2019.
- Muhammed, Ala. "Nezeriyyetu'l-Marife ve'l-Hâcetu İle'l-mEnheci't-Tarkîbî et-Tekâmuli". *et-Tefâhüm* 15/57–58 (30 Eylül 2017), 333–354.
- Mustafavi, Muhammed. *Esâsiyyâst el-Menhec ve'l-HiTâp Fi dersî'l-Ku'ran ve Tefsirihi*. Beyrut: Merkezu'l-Hadâra, 1. Basım, 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah. *Medârikü't-tenzîl ve ḫaḳâ' iḳu't-te' vîl*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2014.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtiḫu'l-ğayb*. Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 2020.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. *Er-Risâle*. Mısır: Mustafa'l-Bâbi el-Helebî ve evlâduhu, 1. Basım, 1938.
- Şâtıbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaḳât*. Kahire: Daru İbn Affân, 1. Basım, 1997.
- Seriri, Mouloud. *El-Kânun Fi Tefsiri'n-Nusûs*. Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed. *Fethu'l-ḳadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-efsîr*. Beyrut: Dar İbn Hazm, 1. Basım, 2000.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-nüzûl*. Dammam: Daru'l-Islâh, 1. Basım, 1992.
- Zerkeşi, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dar İhya el-Kutub al-Arabiyah, 1. Basım, 1957.

الصَّحراء من الأسطورة إلى تمثيل الذات في قصص إبراهيم الكوني ديوان النَّثر البري أنموذجا

 Nadjat Boukezzoula ^{a*}

ملخص

نسعى من خلال هذا البحث إلى رصد التحوّل السردى الذي شهدته الرواية العربية المعاصرة التي وظّفت الأسطورة واتخذت منها رمزا واستعارة لما يشغل الذات الكاتبة إزاء ما يحدث في العالم من انهيارات وصراعات انعكست سلبا على الواقع بما يهدّد الحضارة الإنسانية بالزوال، وتعدّ المجموعة القصصية لإبراهيم الكوني ديوان النَّثر البري "أنموذجا لتجسيد هذا الطرح، فقد بدأ أن هذه الذات الكاتبة متشبّثة بهويّتها معتزّة بترانها وثقافتها كذات متحضّرة واعية بدورها اتجاه مجتمعا واتجاه ما يحدث في العالم ككل، ليقدم لنا الرّوائي طرعا مغايرا عن الصّحراء وساكنيها، ويؤكّد من خلال نصوصه، أنّ الصّحراء لا يمكن وصفها بمشهد واحد وحسب؛ على أنّها موضوع للأسطورة، هذه الصّحراء قد استحالّت في قصص إبراهيم الكوني إلى فضاء لتمثيل الذات الصّحراوية، وإبراز قيمها الإنسانية ومبادئها. مستشرفا عبرها الصّورة الإيجابية للفضاء الصّحراوي وقيم ساكنيه، وتشبّث الإنسان فيها بعاداته وتقاليده واعتزازه بانتماثه الثقافي والحضاري إلى هذا المكان الذي يجابه هو الآخر خطر الزوال وكائناته مهذّدة بالانقراض بفعل جشع بعض البشر وإصرارهم على القضاء على الحياة فيه، صحيح أنّ الكوني وظّف الأساطير والعجائبي، والأسرار والرموز، كحكايات الجنّ ونقوش التّاسيلي، وكائنات الصّحراء من حيوانات نادرة كالوّدان، والحية على باب او، وبعض الرّموز الصّوفية كزهرة التّرفاس، لكنّه لا يقصد الأسطورة بحدّ ذاتها-كما سعت بعض الدّراسات إلى إثباته - بل إنّ المتمعّن في هذه الأساطير، والمفكّك لشفراتها ورموزها يلفي أنّ الكوني استحضرها كاستعارة وتعبير مجازي عمّا يجابه البشرية جميعا من مخاطر، حيث نراه يحفر في أسباب معاناة الإنسان الصّحراوي، فجاءت قصصه تنبها لهذه المخاطر ودعوة للإنسانية جمعاء لإنقاذ هذا التراث الإنساني الصّحراوي المتفرد والمهمّ

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، القصص، الصّحراء، إبراهيم الكوني، تمثيل الذات، الأسطورة

Çöl: Mitleştirmeden Benliğin Temsiline - İbrahim el-Kûni'nin "Dîvânü'n-Nesr el-Berri - (Vahşi düzyazı koleksiyonu)" Adlı Hikâye Koleksiyonu Örneği

Özet

Bu çalışmada, çağdaş Arap romanında görülen anlatı dönüşümünü incelemeyi amaçlıyoruz. Bu dönüşüm, mitlerin bir sembol ve metafor olarak kullanılarak yazarın dünya üzerindeki yıkımlar ve çatışmalara dair endişelerini ifade ettiği bir anlatıyı beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda İbrahim el-Kûni'nin "Dîvânü'n-Nesr el-Berri" adlı hikâye koleksiyonu, bu yaklaşımın somut bir örneği olarak ele alınmıştır.

Kûni'nin metinlerinde, yazarın benlik, kimliğine bağlı ve kültürüne, geleneklerine sahip çıkan bir bilinçle ortaya çıkar. Aynı zamanda, toplumuna ve dünya çapında meydana gelen olaylara karşı sorumluluk taşıyan medeni bir bakış açısıyla hareket etmektedir. Yazar, çöl ve çöl halkına dair farklı bir perspektif sunar; eserleri aracılığıyla, çölün yalnızca bir mit konusu olarak ele alınamayacağını vurgular. Çöl, Kûni'nin hikâyelerinde çöl insanının benliğini temsil eden ve insanî değerlerini, ilkelerini ortaya koyan bir mekâna dönüşmüştür.

Kûni, çöl mekânı ve halkının pozitif bir imajını çizirken, insanın geleneklerine ve kültürel-medeni aidiyetine olan bağlılığını işler. Ancak bu yerin, bencil insanların açgözlülüğü yüzünden yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu ve çöl ekosistemindeki canlıların tükenme riski taşıdığı da belirtilmektedir.

^{a*} Öğretim Görevlisi Dr., M'hamed Bougara Üniversitesi, Boumerdes, Cezayir/ Dr. Lecturer Professor., University of M'hamed Bougara, Boumerdes, Algeria

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-5127-8941>

*İletişim/Contact: n.boukezzoula@univ-boumerdes.dz

Geliş Tarihi/ Date Received: 17/01/2025
Kabul Tarihi/Date Accepted: 20/03/2025
Yayın Tarihi/ Date Published: 31/03/2025

Atıf/Cite: Boukezzoula, Nadjat. "الصّحراء من الأسطورة إلى تمثيل الذات في قصص إبراهيم الكوني ديوان النَّثر البري أنموذجا". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2025), 83-94.



Web:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuifd>
<mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr>



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

Eserlerinde Kûnî, mitleri, olağanüstü unsurları, sırları ve sembolleri kullanır: cin hikâyeleri, Tâsili kaya çizimleri, nadir çöl hayvanları (örneğin, vaddan ve Vav Kapısı'ndaki yılan) ve sufi semboller (örneğin, trüf çiçeği). Ancak yazar, bazı çalışmaların öne sürdüğü gibi, mitleri amaç olarak değil, insanlığın karşılaştığı tehlikelere dair metaforik bir ifade aracı olarak kullanır. el-Kûnî'nin eserlerine yakından bakan ve bu mitleri analiz eden bir okuyucu, yazarın bu mitleri insanlığın karşı karşıya olduğu riskleri dile getirmek için kullandığını görür.

Hikâyeleri, çöl insanının çektiği sıkıntıların kökenine inerek bu tehlikelere dikkat çekmeyi ve insanlığı bu çöl kültürel mirasını kurtarmaya davet etmeyi amaçlar. el-Kûnî, herkesin barış içinde yaşayabilmesi için bir çağrı sunar.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Hikâye, Çöl, İbrahim el-Kûnî, Benliğin Temsili, Mit.

The Desert from Myths to Self-representation in The Stories of İbrāhīm al-Kawnī, The Ontology of Prose as a Model

Abstract

Through this research, we seek to trace the narrative transformation witnessed by contemporary Arabic novels that employ myth, surpassing it in an effort to represent Arab identity in its cultural dimension, aware of its role and significance, and firmly grasping its heritage and culture. The story collection by İbrāhīm al-Kawnī, "Diwan al-nathr al-barri", serves as a model of this approach, which may seem strange at first, especially as his stories are filled with myths and marvels, secrets and symbols, such as tales of jinn, Tassili engravings, rare desert animals like the waddan and the bird S'krklbradn, the snake on the waw door, and so on. However, a careful reader who deciphers the codes and symbols of these stories will realize that the novelist has invoked them as a metaphor, or figurative expression, for his vision of the dangers facing all of humanity. We see him delving into the causes of human suffering, offering us a unique perspective on the desert and its inhabitants. Through his texts, he emphasizes that the desert cannot be described by a single scene alone; it is a subject of myths as in classical literature. The desert in İbrāhīm al-Kawnī's stories has become a space for self-representation and the highlighting of its human values and principles. Through the imaginary narrative, the author presents a positive image of the desert and its inhabitants, showcasing the human attachment to their customs and traditions and pride in their cultural and civilizational affiliation to this place. We will further clarify this proposal by providing some examples from the collection of short stories, as a model of the study we will address in our intervention, The author employed symbols and myths, like a mask through which he conveyed his vision of existence and humanity's relationship with nature, raising numerous questions about the purpose of our existence and our ultimate fate .

Therefore, this collection of short stories requires a careful reading to discover more symbols and myths, as well as the purpose of their use by the author and their aesthetic and symbolic dimensions. This is what we aim to achieve through our participation in the scientific meeting that you will hold.

Keywords: Arabic Language and Literature, The stories, Desert, İbrahim al- al-Kawnī, , Self-representation, Myths.

مقدمة

لقد سعت الرواية العربية المعاصرة منذ أربعينيات القرن الماضي إلى الانفتاح على الموروث الحكائي، من ثمّ وظّف الروائيون الأسطورة - كأحد أوجه ذلك الموروث- في كتاباتهم بطريقة ضمنية، وقد أسهم ذلك التوظيف في تطوّر الرواية العربية شكلا ومضمونا ولئن كان توظيف الأسطورة هو أحد الميزات الفنيّة التي وسمت المشهد الروائي عند إبراهيم الكوني، وقد حقّق ذلك الفريدة والتميّز لنصوصه، فقد اكتفت جلّ الدّراسات السّابقة بإبراز جماليات توظيف الأسطورة في رواياته وإرجاعها إلى مصادرها القديمة، وقد حاول بعض أصحاب هذه الدّراسات إثبات أنّ الكوني يسعى إلى إبراز الأساطير كثقافة لأهل الصّحراء وجزء من التّراث الوثني والدّعوة للمحافظة عليه، غير أنّ الجديد الذي نسعى إلى إظهاره في بحثنا هو فرضية مغايرة تماما، وهي أنّ الكاتب اتّخذ من الأسطورة وسيلة لنقد الأوضاع السياسية والاجتماعية وتراجع القيم الأخلاقية في العالم الذي نعيش فيه، وليس بخاف أنّ استحضار الأساطير في رواياته وثيق الصّلة بالواقع الاجتماعي والثقافي والحضاري في عالم اليوم، بحيث أعاد صوغ هذا الواقع بخطاب أسطوري رمزي عرى من خلاله سقطات هذا الواقع واندحاره، في ضوء طغيان الإنسان وظلمه لأخيه الإنسان وفي ضوء ما يقوم به الإنسان من إساءة للكائنات الحية وللبيئة التي يعيش فيها، وعندما نتحدّث هنا عن توظيف الأسطورة عند الكوني ليس بوصفها طريقة بدائية لتفسير ظاهرة ما، بقدر ما هي استعارة ورمز يعبر به الكوني عن هذا الواقع المأزوم بسبب الأخطار التي تجابه البشرية، ومن ثمّ فالاستعارة وسيلته لرفضه الكثير من الممارسات اللّاحضارية في عالمنا. وفي ضوء ما سبق نسأل ما هي الأبعاد الإبداعية والتمّيزية لتوظيف الأسطورة في الكتابة الروائية عند الكوني؟ وكيف استفاد الروائي من هذا الموروث الحكائي لإبداء رأيه اتّجاه ما يحدث في الواقع؟ وكيف حقّق الروائي الانسجام بين العناصر الأسطورية اللّواقعية وبين العناصر الروائية التي تنزع للواقع وتعبّر عنه وتسعى لتغييره ونقده؟

1. علاقة الرواية بالأسطورة

تتجه أنظار الباحثين إلى العناصر الفنية لكل من الرواية والأسطورة للبرهنة على أنّ الأسطورة مصدر انبثقت منه بعض الأجناس الأدبية وخاصة القصصية، مؤكّدين وجود شبه بين المكوّنات السّردية التي يشاد عليها المعمار القصصي، وعناصر موجودة في الأسطورة ف"الحبكة والشخصية والموضوع والصّورة الأدبية هي مزج وتبديل لعناصر شبيهة موجودة في الأسطورة"، كما أنّ الرواية اشتركت مع الأساطير في صفة مركزية وهي صفة الأحداث، لتكون بذلك الرواية مغامرة من المغامرات الإبداعية في تاريخ الخيال البشري¹، ويعود بنا الدّكتور نضال صالح إلى الأصل اليوناني لكلمة أسطورة ليقرّر ارتباط دلالة الكلمة في الأساس بفن رواية القصص قائلا: "ترتبط الأسطورة ارتباطا وثيقا بالأدب، فكلمة mythos الإنجليزية ومثيلاتها في اللغات اللاتينية، مشتقة من الأصل اليوناني muthos وتعني قصّة أو حكاية، وكان الفيلسوف أفلاطون أوّل من استعمل تعبير muthologia وعنى به فنّ رواية القصص، وبشكل خاص تلك القصص التي ندعوها اليوم بالأساطير"².

من ثمّ لم يجد الروائيون المعاصرون حرجا في توظيف الأسطورة في رواياتهم، ولعلّ هذا التوظيف للأسطورة في الرواية التجريبية كان صدى لدعوات بعض نقاد الرواية أمثال مالكوم برادبري الذي قال: "من الأفضل للرواية الجيدة أن

¹ سناء شعلان، الأسطورة في روايات نجيب محفوظ (الأردن: نادي الجسرة الثقافي، 1991/2006)، 40.

² نضال الصّالح، النّزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة (الألمعية للنشر والتوزيع، 2010)، 16.

تكون فيها أسطورة قوية³، و"رينيه ويليك *renéwellek*" الذي أكد أنّ كلّ الرومانسيين الكبار خالقوا الأساطير... لا تفهم أعمالهم إلّا من خلال محاولتهم تفسير العالم تفسيراً أسطورياً شاملاً يمسكون هم مفاتيحه"⁴.

أما عن العلاقة بين الأسطورة والمعنى الذي تقدّمه للحياة الحقيقية فقال: "إنّ العنصر الأسطوري ينمو أكثر عندي أثناء الكتابة" ثمّ أضاف: "أحاول بالفعل أن أتعامل مع الأسطورة بطريقة أكثر رمزية"⁵.

وذهب بعض النقاد إلى أنّ "مردّة قدرة الأدب على تحريكنا هو امتلاك الأديب للمخاطبة الأسطورية وامتلاكه السّلطة السّحرية التي نشعر بإزائها ببهجة مضطربة أو بفزع أمام عالم الإنسان"⁶.

ويذهب أحد المهتمين بالأسطورة إلى أنّ "لكل من الأدب والأسطورة وظيفة واحدة وهي إيجاد توازن بين الإنسان ومحيطه"⁷. وفي ضوء ذلك يصبح الأدب مسؤولاً حقيقياً ممّا سعت الأسطورة إلى تحقيقه ألا وهو "أن يعرف الإنسان مكانه الحقيقي في الوجود، وأن يعرف دوره الفعال في هذا المكان"⁸(السّواح، د.ت).

وبالعودة إلى أبحاث كل من جورج لوكاتش وليفي شتراوس، نلفي تأكيداً على وجود وشائج قوية وصلات بيّنة بين الأسطورة والرّواية "والاختلاف عندهما يكاد لا يتجاوز أكثر من حاجز الزّمن بين عصر الرّواية وعصر الأسطورة، فالرّواية في تصوّرها سمة حضارية تفتقر إلى نظام، واتّساع رقعة ومنطق الأسطورة لكتّابها مع ذلك تبحث عن إعادة اكتشافها في عملية إبداعية جديدة وهي الرّواية"⁹، وتؤكد بعض الدّراسات أنّ انجذاب الرّوائي نحو استثمار الأسطورة في نصّه الإبداعي يعزى إلى ما تتمتع به من بناء فنيّ راق وحكاية ساحرة واشتمالها على عناصر التّشويق، فضلاً عن البعد الإنساني الواضح في مضمونها فضلاً عن أنّها في الغالب مألوفة عند القارئ ممّا يسهم في زيادة فاعلية التلقي¹⁰.

2. توظيف الأسطورة في الرّواية المعاصرة:

وفي سياق تجريب أشكال إبداعية جديدة سعى الرّوائي العربي المعاصر إلى توظيف الموروث الحكائي، و"تمثّل الأسطورة بوصفها أحد منابع هذا الموروث، ومرجعاً أساسياً من المرجعيات النصّية الرّمزية والفنّية التي مكّنت الرّواية من تحقيق تقدّم نوعي على المستويين المضموني والجمالي، والدّخول في مرحلة تجاوز الارتهاق إلى منجز سابق مأسور للتقلّ الألي عن الواقع، والتحرّر من الأعراف التّقليدية للرّواية، والتأهيل لأعراف جمالية روائية عربية"¹¹، ويعدّ استثمار الأسطورة في المتن الرّوائي بغرض الترميز؛ توظيف خطير، وليس هيّناً، يحتاج المبدع معه أن يتحلّى بالموهبة، وأن يملك الأدوات التّشكيلية للغة والحدث والشّخص، الأمر الذي يسمح له بالقدرة على اختراع رموزه من خلال متنه النصّي الجديد المطعّم بالأسطورة في حين يشكّل منجزه النصّي انزياحاً عنها بمعنى أو بآخر¹².

³مالكوم برادبري، *الرّواية اليوم*، تر: أحمد عمر شاهين (القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1996)، 108.

⁴الصالح، *التّزوع الأسطوري في الرّواية العربية المعاصرة*، 71.

⁵برادبري، *الرّواية اليوم*، 109.

⁶شعلان، *الأسطورة في روايات نجيب محفوظ*، 86.

⁷الصالح، *التّزوع الأسطوري في الرّواية العربية المعاصرة*، 17.

⁸فراس السّواح، *مغامرة العقل الأوّل، دراسة في الأسطورة*، سوريا وبلاد الرّافدين (بيروت: دار الكلمة، د.ت).

⁹شعلان، *الأسطورة في روايات نجيب محفوظ*، 38.

¹⁰شعلان، *الأسطورة في روايات نجيب محفوظ*، 86.

¹¹الصالح، *التّزوع الأسطوري في الرّواية العربية المعاصرة*، 6.

¹²شعلان، *الأسطورة في روايات نجيب محفوظ*، 51.

ويسعى الكاتب المعاصر من خلال استخدام الأسطورة إلى تصوير آلامه وهمومه في الواقع، وعلى حدّ قول أحد الكتاب الذين وظّفوا الأسطورة في نصوصهم "إنّنا نرجع إلى الأساطير ونعاود الرّجوع إليها على أمل أن تستطيع هذه الوسائل ذات مرّة أن تكون أصدق تمثيلاً لهمومنا الخاصّة وربّما أكثر تهندئة لها"¹³.

هكذا إذن امتزجت الأسطورة بالرواية وانصهرتا في بوتقة واحدة لتعبّر معا عن رؤيا الكاتب الحضارية بتشكيل سردي جديد ومتفرد.

3. إبراهيم الكوني من الأسطورة إلى تمثيل الدّات:

لقد عرضت العديد من الأبحاث لعنصر الأسطورة في روايات الكوني بالدراسة والتحليل وقد تقاطعت جميعا في إثبات فرضية أنّ أهل الصّحراء يميلون إلى الأساطير والخرافات وهي جزء من ثقافتهم وأنّ الكوني إنّما سعى إلى إبراز الموروث الأسطوري في بعده الوثني المتجدّد في ثقافة أهل الصحراء بحسب فهمهم. فهذه مقارنة لإحدى البحوث، تركزت على فكرة استشراقية مفادها "أنّ الصّحراء عالم الخيال والنّبوءات والأساطير والخرافات" وتحاول تأكيد فرضية أنّ الكوني "سعى إلى أسطورة الظواهر والكائنات الصّحراوية بمختلفها بشرا كانت أو حيوان أو نبات"¹⁴، وهذه الدّلالة لتوظيف الأسطورة عند الكوني تتماهى مع إحدى النتائج التي توصلت إليها باحثة في مقارنة أنثربولوجية موسّعة للأسطورة في روايات إبراهيم الكوني تؤكّد "أنّ الكاتب يحرص على توظيف الأساطير الطّارقية سعيا منه للتعريف بالطّوارق لأنّ: "الأسطورة جزء من ثقافة وحيّة الشعب المنتج لها والمؤمن بها كما أنّها تمثّل وعيه الجمعي وذاكرته الجماعية"¹⁵.

وهذه مقولة لأحد الباحثين ينقّب فيها عن المصادر الأسطورية عند الكاتب: "فانلا: وتتمثّل المرجعيات الثقافية الأسطورية في بعدين: الأول قيم وأفكار أسطورية مأخوذة من أفواه الشخوص التي تلخّص مجمل الثقافة السائدة لدى قبائل الطّوارق... إلخ"¹⁶ (ضرار بني ياسين)، والحقيقة أنّ هذه الأحكام مستقاة من دراسات استشراقية قصدت تنميط الشرق وساكنيه من أنّهم يميلون إلى السحر والخرافة والأساطير وثقافتهم لا تعدو أن تكون تفسيراً بدائياً لظواهر الكون.

والقارئ المتمعّن في نصوص الكوني السردية التي وظّفت الأسطورة يلفي هذه الدّراسات في أغلبها إسقاطات مسبقة، فلو عدنا إلى قصّة "الفخّ" مثلا، وهي من القصص المحورية في مجموعة "ديوان النّثر البرّي" لإبراهيم الكوني التي عرضت لها الدّراسات السّابقة بالتحليل، بوصفها مثالا جيّدا للقصص التي امتزج فيها الواقعي بالأسطوري والعجائبي، يلفيها القارئ المتمعّن أنّها قصة تجلّت فيها رؤية الكوني المتفردة عن الإنسان والوجود والموت، وعلى الرّغم من استحضر الرّوائي لجملة من الأساطير عن الجنّ والصّحراء وعن علاقتهم الأخوية بيني البشر (قبل أن تتحوّل هذه الأخوة إلى عداة مطلق)، إلا أنّ قراءة متأنّية لها تكشف أنّ هذه الأساطير غير مقصودة لذاتها وإنما هي استعارات أراد الكوني من خلفها تعرية أخطاء الإنسان، وظلمه لنفسه بعدما ألحق الضّرر بالطّبيعة الأمّ، ومثّل لذلك بقصّة "أخنوخن" الذي قتل أنثى الودّان (حيوان أسطوري منقرض) وهي نتوج، بعدما نصب فخّا للتّسليّة، فسلب عليه الجنّ أقمى أنواع العذاب، وقام بإذلاله، وتلخّص قصّة الفخّ جور الإنسان وتعدّيه على الطّبيعة، وتنتقد جشعه بعدما أصبح ينظر إلى العالم كغنيمّة، إذ لم يعد هذا الإنسان يخرج لاصطياد (الودّان) بدافع الجوع، مع أنّ هذا الحيوان كان بالنّسبة لأسلافه طوطما محرّما، لكنّه تجرّأ على فعلته

¹³ علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر (دار الفكر العربي، دط، 1977)، 44.

¹⁴ أسماء حريزي "المخيال الصّحراوي والأسطورة في روايات إبراهيم الكوني"، حوليات الآداب واللّغات، مج 09/عدد 03، (2021)، 15.

¹⁵ مليكة سعدي، الصّحراء والأسطورة في روايات إبراهيم الكوني، مقارنة أنثربولوجية، مخطوط أطروحة دكتوراه (جامعة وهران، 2013)، 175.

¹⁶ ضرار بني ياسين، الإنسان والمكان والأسطورة في فلسفة إبراهيم الكوني الروائية الموقع الإلكتروني

بدافع التَّسْلِيَةِ، والتَّسْلِيَةِ تختلف جذريا عن مبدأ الحاجة لأَنَّها لا تقف عند حدٍّ، ولا تحترم النَّاموس لأنَّ شريعتهما الإِبادة وليست الاستكفاء"¹⁷.

والأدهى والأمرُّ أنَّ هذا الإنسان -لكي يقتل الكائنات الحيَّة- قام بصناعة الفخَّ بعدما أطح بشجرة خضراء، وقضى بذلك على النباتات البريَّة ودافعه التَّسْلِيَةِ وحسب وقضى على الرِّسومات والآثار التي خلَّفها الأجداد في كهوف التَّسْلِيَةِ، فكانت النَّتِيْجَةُ الاستهتار بهذه الهبة وإهدارها في نزيف مميت يهدد بالقضاء على الحياة برمَّتها وانتهت القصة المأساوية بغضب الطَّبيعة وسيل جارف أتى على الأخضر واليابس، وأكمل الجيَّ مهمته واقتصَّ من أخون، وهي نهاية فيها رمزية كبيرة يستشرف من خلالها الكوني انتقام الطَّبيعة الأمَّ من الإنسان الذي تمادى في الإساءة إليها، "فراح يتفرَّس عميقا في نقص الإنسان، وحدوده الذي رغم تاريخه المديد ما يزال تستبدُّ به نزوات وعواطف الهيمنة الأولى"¹⁸، انتقد الكاتب من خلال أسطورة انتقام الجيَّ من الإنسي، انتقد وعزى الكثير من الأمور:

- أولا كشف لنا عمَّا يتهدد الحياة البشرية، وهو رغبة الإنسان في القتل؛ قتل الحياة في الطبيعة وقتل أنثى الودان النَّتْوَج لمجرّد التَّسْلِيَةِ، فالإنسان مازال يمارس القتل ويبرزه طمعا في السَّلتة والنَّفوذ أحيانا وطلبا للتَّسْلِيَةِ وتعبيرا عن التَّرف أحيانا أخرى.

- انتقد الاستهانة بأرواح كائنات الأرض التي كانت بالأمس جزء من مجتمع هذا الإنسان ألا وهي الأنعام البريَّة، والنباتات الصَّحراوية وآثار الأسلاف المحفورة على جدران الكهوف منذ آلاف السنين من هنا تبرز قيمة الأسطورة في النصِّ الروائي، بعدما أتيح للأديب فرصة كبيرة من أجل توظيفها توظيفا رمزيا، بحيث "أعاد إنتاج تلك الرموز وبثها في العمل وتحميلها بالقضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية والإنسانية عبر توليفة يصعب أن نفهمها إلا في ضوء فهم الرمز ثم إسقاطه على الواقع"¹⁹.

والنتيجة التي أراد الكوني أن يخلص إليها بعد هذا، أنَّ بعض البشر يتهددون الحياة على الأرض، وأسعفته الأسطورة كتعبير استعاري لإيصال الفكرة بطريقة مؤثرة وموجعة علَّها توقظ الضمير عند الإنسانية جميعا، والحذر من الاستهتار بهذه الهبة وإهدارها في نزيف مميت، مؤكِّدا أن القصة واقع مأساوي يحدث يوميا من قبل أناس أسهموا في الانتقام من الطَّبيعة كعدو لدود بدل رحمتها كأمِّ رؤوم. والزواني لم "يقف عند حدِّ الرموز التي توحى بها الأسطورة، ولا الإطار الإقليمي الذي يحكمها، ولكنَّه أراد لها أن تكون وسيلته إلى بثِّ مبادئه في الحرِّيَّة والعدل والمساواة"²⁰.

وقد وظَّف الكوني في قصة السَّفر أسطورة تفسر فقدان الإنسان لأمل تجدد الشباب بسبب الأفعى، فقد خرج البطل يطلب الخلود فطلب ثمرة الترفاس التي فيها سرُّ الخلود ولكن الثَّعبان على باب "واو" سبقه إليها وعندما تناولها البطل مع ولده تحرَّرت روحهما من الجسد: يقول السَّارد: "هنا تبدَّت العلامة، إشارة الفناء التي تركها ناب الثَّعبان في جسد المولود الخفيّ طابع السرِّ الأزلي، لعنة الخطيئة الأولى ومفتاح الإنسان إلى التَّيه والمنفى وصراط الزوال"، قد يقول أحدهم أنَّ آثار أسطورة الخلود من ملحمة جلجامش تتقاطع مع القصة ويمكن تلمس آثارها باستعادة بعض مقاطعها حيث أنَّ "قصة جلجامش قصة رمزية وجلجامش نفسه تحول إلى رمز لذلك الكائن البشري الباحث عن سر الحياة"²¹.

¹⁷ إبراهيم الكوني، وطني صحراء كبرى حوارات (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009)، 8.

¹⁸ إبراهيم الكوني، القفص (دار التنوير للنشر والتوزيع، 1992).

¹⁹ شعلان، الأسطورة في روايات نجيب محفوظ، 51.

²⁰ الصالح، النَّزوع الأسطوري في الزوايا العربية المعاصرة، 71.

²¹ حامد سرمك حسن، ملحمة كلكامش دراسة في القضايا والأصول، مركز دراسات الكوفة، ع51، (2018)، 131.

حيث تحكي الأسطورة أنّ جلجامش رحل بحثا عن الخلود وأخيرا عثر على نبتة سحرية "هذه النبتة العجيبة التي تجدد شباب من يأكل منها لكن الأفعى سرقها منه وفقد جلجامش ومعه البشر أمل تجدد الشباب جاء في الملحمة:

فراى جلجامش بركة ماء بارد

نزل فيها واستحم بمائها

فتشمت أفعى رائحة النبتة

تسللت خارجة من الماء وخطفتها

وفيما هي عائدة تجدد جلدتها وبكى جلجامش²².

ولأن أسطورة جلجامش انتهت بفقدان الإنسان الأمل في الخلود بعد أن سرقت الأفعى (عدو الإنسان) نبتة الخلود منه، وقد يظهر للقارئ أن قصة السفر انتهت بنفس النهاية وهو موت البطل والابن فقد عثرا على الترفاسة لكن كان قد سبقهما إليها الثعبان وغرس نابه المسموم فيها، إلا أنّ توظيف الأسطورة في قصة السفر اتخذت أبعادا أخرى وفق رؤية الكاتب، لأن الموت في حكاية الكوني مواز للخلاص ووسيلة للفناء وبلوغ أرض واو/الجنة، ولئن كانت الأفعى في قصة جلجامش قد أخذت النبتة من أجل أن تخلد هي ويموت البشر وينتهي الأمر إلى تكريس مفهوم العبيثية والعدمية التي نادى بها الفلسفة الوجودية. فإن الثعبان في قصة السفر رمز للنفس الحيوانية التي تتشبث بالحياة الدنيا وتمنع الإنسان من الفناء في الذات الإلهية أما زهرة الترفاس فهي رمز إلى رحلة الإنسان ومسيرته بين الولادة والموت، والتمتعن في المصطلحات الصوفية التي استخدمها الكوني في القصة وفي نهايتها وخاصة فيما يتعلق بتحرر الشخصيتين من كوز الطين/الجسد وفنائهما بعد رحلة ومسير طويل باتجاه أرض واو تتأكد لديه أنّ الأسطورة خدمت الرؤية العرفانية في الرواية وهي رؤية عبّرت عن معنى الوجود الحقيقي للإنسان، بعدما غيّبته الفلسفات الغربية المادية فيما عرف بنسيان الوجود.

لقد راح الكوني يؤسس لرؤية بديلة تنسجم مع الفكر الصوفي الذي يرى في الموت استمرارا لوجود الإنسان بل إنّ موته هو بداية الحياة الحقيقية وطريقه للنعيم والخلود الأبدى بعدما تتحرر الروح التي هي جوهر الإنسان من أسر (المادة) الطين/الجسد وتنطلق في سيرها العرفاني لتحقيق الهدف المنشود من الوجود البشري على هذه المعمورة؛ وهو القرب من الذات الإلهية في جنة النعيم التي رمز لها بأرض واو. إذن استحضرت الكوني الأسطورة وتجاوزها إلى التعبير عن رؤية إنسان الصحراء للوجود وهي رؤية عميقة تتميز بالشمول وتنشد جوهر الحقيقة وتستجيب للفطرة التي جبل عليها الإنسان.

4. الجن بين الحقيقة الغيبية والتمثيل السردى:

لقد اتخذ الكوني من أسطورة الجن وبداية الصراع مع الإنسان في قصة الفخّ رمزا، استطاع من خلالها أن يعري الأفعال اللاحضارية لبعض البشر الذين خرقوا ناموس الحياة، واصطنعوا العداوات، وكان همهم إشباع ملذاتهم، وإرضاء نزواتهم غير عابئين بأوجاع الآخرين، وتنهض هذه القصة على أسطورة؛ تروي أنه في قديم الزمان لم تكن الصحراء مسكونة بالجنّ فهم أهلها الأوائل، ثم نزل أجداد الإنسان الأوائل عند الجنّ ضيوفا، ووجدوا الصحراء آمنة، ومسالمة وصالحة للسكن فطاب لهم المقام، تقدّموا للسكان الأصليين (الجنّ) وطلبوا السماح لهم بالإقامة في الفردوس الصحراوي، قبل الجنّ بشرط الالتزام بميثاق يقضي أن يوافق الإنسان ألا يسفك دما، وألا يصطاد أنثى حيوان نتوجا تحمل جنينا، ولا ينزع عشبة من جذورها، وألا يقطع غصنا من شجرة خضراء، قبل الضيوف حكم المضيف ووافق

²² فراس السّوّاح، كنوز الأعماق قراءة في ملحمة كلكامش (قبرص، نيقوسيا: سومر للنشر والتوزيع، 1987)، 279/278.

على الالتزام بالميثاق، واستقرّوا وتزاجوا مع قبائل الجنّ، وعاشوا في الصّحراء الكبرى الآمنة في سلام، وبعدما هبّ القبلي، سبّب الجفاف، وعمّت المجاعة، فقام الإنسان إلى أنثى الودّان وقتلها، وهي نتوج في شهرها الرّابع، ونزع العشب من أصله وأكل جذوره، وقام إلى الأشجار الخضراء وكسر أغصانها اليانعة، وشاجر إنسيّ مع جيّ حول الحسناء، فكمن له الإنسي في الظّلمة وقتله، خان الإنسان العهد وصنع بينه وبين أهل الصّحراء عداوة... إلخ، ثمّ يتنامى السرد وتنجدل أحداث القصة من هذه الأسطورة وتتصلّ بها، غير أنّ الكاتب لا يقصد من وراء كتابة القصة هذه الأسطورة في حدّ ذاتها وإنّما رمز بها إلى نقص الإنسان وجشعه، مصوّرًا جوره وظلمه لأخيه الإنسان، ولئن كان الجنّ في الحكايات القديمة والأساطير المتعلّقة به، كائنات مثيرة للخوف والرعب، تمثّل الشرّ المتريص بالإنسان فإنها حضرت في قصص الكوني كعلامات دالّة على قوى الخير في ظل الاندحار الحضاري الذي يعيشه الإنسان ورمز بصراع الإنسي للجيّ للصراع الأبدي بين الخير والشرّ، وبعكس الإنسان الذي ممثّل تهديدا للحياة البرّية، يحضر الجنّ كرمز لعدالة السّماء يقتصّ من الأشرار وينزل عليهم أشدّ أنواع العذاب ويلحق بهم الذلّ والمهانة ويعاملهم كالحمير بحسب الرّواية. وكأنّ لسان حال الكوني يقول أنّ جزاء الشرّ لابدّ أن يكون من جنسه وهو الذلّ والمهانة الأسوأ من الموت في حدّ ذاته، على يدي هذه الكائنات الغيبية التي تمثّل القدر، ففي هذا الحوار بين الشّخصية المحورية في القصة /أخونخن وأمه-مثلا يقدم الكوني تصحيحا لنظرتنا عن الجنّ تقول: "...عاد في إحدى الليالي وسألها: ولكن لماذا يخيفوننا إذا كانوا أجدادا؟ وكان الجواب: الجنّ لا يخيفون أحدا، لا يخاف الجنّ إلا مخلوق شرّير، لا أنكر أنّهم مرحون وميآلون للمداعبات في بعض الأحيان، ولكنهم لا يؤذون إلا الأشرار"²³.

ثمّ يحدثنا الكوني عن المقصود بالأشرار عندما سأل أخونخن أمّه ومن هم الأشرار يا أمّي؟ "أجابت الأشرار هم الذين يصطادون أنثى الودّان، وهي حبلى، الأشرار هم الذين يقطعون أعراف الشّجر الأخضر، الأشرار هم الذين يشوّهون وجوه الأسلاف المنقوشة على الصّخور، ويخربون خطوط الأوّلين ويزيلون وصاياهم ويبيعونها للأغراب... الأشرار يا ولدي كثيرون هذه الأيام"²⁴.

إذن تتقدّم هذه المقارنة بين الجنّ والإنس في مقطع سردي واحد كدليل على أنّ الكوني يؤسس لرؤية مغايرة عن مفهوم الشرّ والخير؛ رؤية تعتمد على الرّمز تطويعا للأسطورة من أجل التّعبير عن الواقع الحضاري المأزوم لبني البشر بما يهددهم من انقراض للحياة إذا لم يستدركوا حملتهم الشّعواء على الحياة البرّية، يمثّل الجنّ فيها المخلص فهو المنتصر لأنثى الودّان /الأمّ التي قتلها الإنسي، هذا الأخير الذي يرمز للشرّ والتردي والانحطاط بعدما خان العهد ونقض المواثيق، وارتكب كل أشكال العنف ضدّ الطبيعة الأمّ.

5. اعتراز الكوني ب قيم الصّحراء و انتمائه وثقافته:

تحضّر الشّخصية الصّحراوية في قصص الكوني التي استدعت الأسطورة؛ كذات عارفة تتمتع بالحكمة، متماهية مع الطبيعة متعاطفة مع كائناتها محبّة للصّحراء، فالأمّ في قصة "الفخّ" وإن كانت شخصية نصفها بشري ونصفها جنيا لا أنّها ترمز للمرأة الصّحراوية المتفانية في عملها والمحبّة لعائلتها ولبيئتها، وفوق ذلك تتمتع بالحكمة؛ فهي تشعر وتحسّ بكائنات الصّحراء من حولها حتّى ولو بدت هذه الكائنات للأخرين جمادات، ولكنّها بالنّسبة لشخصية الأمّ أمرا

مقدّسا، تنهى ولدها عن إلحاق الضّرر بها لأيّ سبب كان ولنصغ لهذا الحوار بينها وبين ولدها بعد أن سألها ساخرا من قدرة الحطب على المقاومة قائلا:

²³ إبراهيم الكوني، ديوان النّثر البرّي (دار التنوير، دار التّاسيلي، 1991)، 46.

²⁴ الكوني، ديوان النّثر البرّي، 46.

-هل تستطيع حطبة يابسة أن ترغب في النَّحيب يا أمي ...، فتجيب بلهجة جادة كئيبة غامضة:

- وماذا تظنّ كلَّ شيء في الصحراء يتألّم ويفرح حتّى الأرض الخرساء، حتّى الحجارة، حتّى ذرّات الرَّمَل...²⁵

لقد سعى الكاتب أن يوفّر لروايته، كل ما يمكنه من تعرية أخطاء بعض البشر، فأسبغ الأحاسيس والمشاعر على كلَّ شيء في الصَّحراء حتّى النبات والجماد وذرّات الرَّمَل.

كما تمثّل الكوني الشَّخصية الصَّحراوية ذاتا محبّة للعمل مقدّسة له متماهية معه حدّ التَّقديس، مقوِّضا بذلك ما ذاع في كتب الاستشراق من أن الشرقي يميل إلى الخمول والكسل، وحاول أن يعبر عن صوت الإنسان الصَّحراوي (والشرقي بصفة عامّة) بعدما صودر حقّه في تمثيل ذاته في الأدب الكولونيالي.

يقول الكوني معبّرا عن هذه الرّؤيا واصفا الأمّ وهي تقوم بعملها اليومي وتتماهى معه كمن يؤدّي شعائر تعبديّة:

كانت تبدأ بشعائرها، تزمّ شفتمها وتحّدق في الخلاء الموحش الفسيح، الممدود في مواجهة الجبال، كأنّها تنظر في الفراغ ثمّ تبدأ في التّمايل مع شكوة الحليب يمينا ويسارا تستمرّ هذه الصّلاة زمنا طويلا، تمتدّ حتّى القيلولة أحيانا عندما كان صغيرا ظنّ أنّ مخض الحليب وتكوّن الرّيد هو الذي يستدعي هذا الزّمن الطّويل الذي تنفقه العجوز في الشّعائر اليومية ولكنّه فهم فيما بعد أنّ تحصيل الرّيد لا يستغرق ربع هذا الوقت، ومضى زمن أطول حتّى فهم السرّ، فهم أنّ صلاة العجائز الحقيقية تبدأ بعد نهاية الصّلاة، العبادة الحقيقية هي التي تصاحب الإيقاع الرّتيب الذي يحدثه اندفاع الحليب في الشّكوة إلى الجانب الأيمن ثم إلى الجانب الأيسر²⁶.

إذن يصبح العمل في عرف الإنسان الصَّحراوي مرادفا للعبادة، بل هو البعد العملي للعبادة نفسها، حيث شبّه حركة الجذب الذي تقوم بها الأمّ وهي تدفع بالشكوة التي فيها الحليب إلى الجانب الأيمن ثمّ إلى الجانب الأيسر شهبها بحركة الوليّ العارف الذي يقع في الوجد الصّوفي، ويستحضر رؤيا هذه الذات للعمل من خلال استنكار الابن لوصايا الأمّ يقول:

تذكّر ما تردده دائما من أنّ طلوع الشّمس على امرأة نائمة أمر يفوق حلول البواء شؤما، الأرض التي تشرق فيها الشّمس والنّساء نائمات لن ترى الخير أبدا، لن تسقط فيها قطرة مطر، ولن تشقّها السيول.²⁷

في قصص أخرى من نفس مجموعة ديوان النَّثر البري، يظهر لنا إصرار الكاتب على الإعلاء من منظومته القيمة واعتزازه بانتمائته الحضاري لهذا الجزء من الكرة الأرضية، فيتقنّع بقناع شخصياته، ويبتّ رؤاه عن الصَّحراء، ففي قصّته "السّفَر" سعى

لتمثيل الذات الصَّحراوية والتدرّج إلى عيش حياة الحلّ والترحال التي مارسها الصَّحراوي، وهنا يقدم الكاتب تفسيرا لهذه الحياة أنّها مرتبطة بطريقة تفكير أهل الصَّحراء وقناعاتهم وقيمهم وثقافتهم، وهي رفض العبودية، واعتبار الحياة رحلة في الوجود لا تنتهي، يتمّ معها التناغم مع الطّبيعة لأنّه على السجّية والفطرة، وأي خرق لهذا القانون هو خرق لنا موس الحياة في حدّ ذاتها، وهذا ما نستشقه من هذا الحوار أيضا بين الوالد وولده:

-كلّ لقمة تستعبد الرّجل فهي سمّ أسوأ من سمّ الحيّة،

²⁵ الكوني، ديوان النَّثر البري، 42.

²⁶ الكوني، ديوان النَّثر البري، 43.

²⁷ الكوني، ديوان النَّثر البري، 44.

-والصحراوي، ألا ينتظر الصحراوي عطية الأرض؟

-أبدا الصحراوي يتغطى بالسّماء المرشوشة بالنّجوم، ويتوسّد العراء المفتوح، ينتقل كالغزال، ولا يركع لمكان، إنّه طليق مثل الطّير وليس رهينة تنتظر حلول موسم الحصاد في الكوخ²⁸.

يكشف الحوار بين الشّخصيتين مدى اعتزاز الصحراوي بحريته وتشبثه بالحياة أمام قسوة الطّبيعة، فهو كما تعيّنه الرّواية ينطلق كالغزال؛ رمز الحيوية والجمال والسّلام والإقبال على الحياة بكلّ عفوية، هو لا ينتظر اللقمة التي تمنحه إيّاها الأرض لأنّها مسمومة بل يتغطى كما الصّوفي بالسّماء ويهتدي بضوء النجوم في رحلته التي يتناغم فيها مع الكون في توفقه الدائم للحريّة.

خاتمة

لقد خلص البحث إلى أنّ الأسطورة قد حضرت في كتابات الكوني من باب الاستعارة، فقد تمثّلها في قصّة الفخّ من أجل تعرية أخطاء الإنسان الذي هدّد حياة الكائنات وأهلك الشّجر وقتل أنثى الودّان النّتوج، لا لشيء سوى للمتعة وحبّاً في السّلطة، وقصّة الثّرفاس مثال آخر عن استحضر الكاتب بعض الرّموز والأساطير، كقناع بيتّ من خلاله رؤيته للوجود، والإنسان في علاقته بالطّبيعة مثيراً أسئلة كثيرة حول الغاية من وجودنا ومآلنا، ثمّ تجاوز أصل الأسطورة إلى تمثيل الإنسان الصحراوي وآماله وتطلّعاته ونظرته للوجود، حيث توصّل البحث أيضاً من خلال مقاربتنا لمجموعته القصصية "السّفر" أنّ الكوني ممثّل الذات الصحراوية كذات محبّة لبيئتها، متناغمة مع الطبيعة فيها، وأنّه قام باستحضار الأسطورة ثمّ تجاوزها مضمراً الطرح الحضاري البديل مظهراً قيم أهل الصحراء معتزاً بعاداتهم وتقاليدهم، ومعرفتهم الرّوحية، فقدّم بذلك نموذجاً عن فكر متقدّم وعن ذات مبدعة واعية بالدور الحضاري الذي على الإنسان أن ينهض به لينقذ البشرية من الفناء، ويوقف الظلم الذي يهدّد الإنسان من أخيه الإنسان ويهدّد الحياة على الأرض.

Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

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

İntihal/Plagiarism: Bu makale özel bir yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./This article has been scanned special software. No plagiarism detected.

Finansman/Funding: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions:

Nadjat Boukezzoula (%100)

²⁸الكوني، ديوان النثر البرّي، 13.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir./The author(s) has no conflict of interest to declare.

ORCID

Nadjat Boukezzoula: <https://orcid.org/0009-0007-5127-8941>

المصادر والمراجع



- برادبري، مالكوم. *الرواية اليوم*. تر: أحمد عمر شاهين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم الطبعة 1، 1996.
- بني ياسين، ضرار. *الإنسان والمكان والأسطورة في فلسفة إبراهيم الكوني الروائية*. الموقع الإلكتروني: <https://alrai.com/article/1501>.
- حريزي، أسماء. "المخيال الصحراوي والأسطورة في روايات إبراهيم الكوني". *حوليات الآداب واللغات* مج 09/عدد 03، 2021م، من ص 9 إلى ص 18.
- سرمك حسن، حامد. *ملحمة كلكامش دراسة في القضايا والأصول*. مركز دراسات الكوفة، ع 51، 2018.
- سعدى، مليكة. *الصّحراء والأسطورة في روايات إبراهيم الكوني*. مقارنة أنثروبولوجية. مخطوط أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، 2013.
- السوّاح، فراس. *كنوز الأعماق قراءة في ملحمة كلكامش*. قبرص: سومر للنشر والتوزيع، نيقوسيا، رقم الطبعة 1، 1987.
- السوّاح، فراس. *مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة*. سوريا وبلاد الرافدين. بيروت: دار الكلمة، دط، دت.
- شعلان، سناء. *الأسطورة في روايات نجيب محفوظ*. الأردن: نادي الجسرة الثقافي، رقم الطبعة 1، 1991/2006.
- الصّالح، نضال. *التّزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة*. الجزائر: الألفية للنشر والتوزيع، رقم الطبعة 1، 2010.
- عشري زايد، علي. *استدعاء الشخصيات التراثية في الشّعر العربي المعاصر*. القاهرة: دار الفكر العربي، دط، 1977.
- الكوني، إبراهيم. *القفص*. بيروت: دار التنوير للنشر والتوزيع، رقم الطبعة 3، 1992.
- الكوني، إبراهيم. *ديوان النثر البري*. بيروت: دار التنوير. قبرص: دار التأسيلي، رقم الطبعة 1، 1991.
- الكوني، إبراهيم. *وطني صحراء كبرى حوارات*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، رقم الطبعة 1، 2009.

Kaynakça

- Bradabri, Mâlikûm. *Er-Rivâye el-yevme*. trc. Ahmed 'Umer Şâhîn. Kahire: El-Hey'e el-Mısriyye el-'âmme li'l-kitâb, 1. Basım, 1996.
- Benî Yâsîn, Dirâr. *El-İnsân ve'l-mekân ve'l-ustûre fî felsafet İbrâhîm el-Kûnî er-rivâiyye*. Çevrimiçi makale: <https://alrai.com/article/1501>
- Harîzî, Esmâ'. "El-Muhayyel es-sahrâvî ve'l-ustûre fî rivâyât İbrâhîm el-Kûnî." *Havliyyât el-âdâb ve'l-lugât* 9/3(2021), 9-18.

- Sarmek Hasan, Hâmid. *Melhamet Gilgâmeş: Dirâse fî'l-kağâya ve'l-uşûl*. Merkez dirâsât el-Kûfe, 51, 2018.
- Sađî, Melike. *Es-Sahrâ' ve'l-ustûre fî rivâyât İbrâhîm el-Kûnî: Mukârabe entropolojyye*. Oran: Oran Üniversitesi, Cezayir, Doktora Tezi, 2013.
- Es-Suvvâh, Firâs. *Kunuz el-a'mâk: Kırá'e fî melhamet Gilgâmeş*. Kıbrıs: Sümer li'n-neşr ve't-tevzî', Nikosiye, 1. Basım, 1987.
- Es-Suvvâh, Firâs. *Mugâmeret el-'akl el-ûlâ: Dirâse fî'l-ustûre Sûriyâ ve Bilâd er-Râfidayn*. Beyrut: Dâr el-Kelime, b.y., t.s.
- Şa'lân, Senâ'. *El-ustûre fî rivâyât Necîb Maĥfûz*. Ürdün: Nâdî el-Cesre el-sekâfî, 1. Basım, 1991/2006.
- Eş-Şâlih, Niđâl. *En-Nezû' el-ustûrî fî'r-rivâye el-'Arabiyye el-mu'âşıra*. Cezayir: El-Elmiyye li'n-neşr ve't-tevzî', 1. Basım, 2010.
- 'Uşrî Zâyid, 'Alî. *İstid'â' eş-şakşıyyât et-türâsiyye fî'ş-şî'r el-'Arabî el-mu'âşır*. Kahire: Dâr el-Fıkr el-'Arabî, b.y., 1977.
- El-Kûnî, İbrâhîm. *El-Kafas*. Beyrut: Dâr et-Tenvîr li'n-neşr ve't-tevzî', 3. Basım., 1992.
- El-Kûnî, İbrâhîm. *Yevân en-neţr el-berrî*. Beyrut: Dâr et-Tenvîr; Kıbrıs: Dâr et-Tâsîlî, 1. Basım, 1991.
- El-Kûnî, İbrâhîm. *Vaţanî Şahrâ' Kubrâ: Hivârât*. Beyrut: El-Mü'assese el-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1. Basım, 2009.

Osho'nun "Kader ve Özgürlük" Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi

 Muhammet Yıldız^{a*}  Metin Yurdağür^b

Özet

Bu makale, Osho'nun kader ve özgürlük kavramlarına ilişkin özgün felsefi yaklaşımını, tarihsel, bilimsel ve varoluşsal bağlamlarda kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Kader genellikle "insan yaşamının önceden belirlenmiş olduğu" düşüncesiyle ilişkilendirilirken, özgür irâde "bireyin bu belirlenmişlik karşısında seçim yapabilme kapasitesini" ifade eder. Osho, bu iki kavramı kendine özgü bir yaklaşımla yorumlayarak, insanın özgür irâde sahibi olmasını bilinçsel farkındalık üzerinden yeniden tanımlamaktadır. Ona göre, insan yalnızca fiziksel ve biyolojik koşulların belirlediği mekanik bir varlık olmayıp, her an kendi özünü gerçekleştirme (yaratma) potansiyeline sahiptir.

Nöroloji, genetik ve biyokimya alanlarındaki yeni bilimsel gelişmeler, insan davranışlarının büyük ölçüde biyolojik süreçler ve çevresel faktörler tarafından belirlendiğini iddia ederek "özgür irâde" kavramını sorgulamaktadır. Osho ise, mekaniklik ifade eden bu yaklaşımların riskleri konusunda uyarıda bulunmakta, insanın bilinç düzeyindeki farkındalıkla bu belirlenimlerden sıyrılabileceğini öne sürmektedir. Osho'ya göre özgürlük, yalnızca bireyin fiziksel ya da toplumsal kısıtlamaları aşması değil, aynı zamanda kendi varoluşunu yaratıcı bir tarzda şekillendirmesi anlamına gelir.

Bu bağlamda çalışmamızda, Osho'nun kader konusuna yaklaşımı, özgürlük anlayışı ve determinist düşüncelerin insan özgürlüğü üzerinde oluşturduğu riskler incelenmektedir. Bunun yanında araştırmamızda Osho'nun, insanın sorumluluğu ve özgürlüğü arasındaki ilişkiyi ön plana çıkararak, "öz" ve "kişilik" kavramlarına yaklaşımı ve özgür irâde konusunda bilinçsel farkındalığın önemine yaptığı vurgu ele alınmaktadır. Ayrıca onun varoluş felsefesinin temel problematığı olan "varlık ve öz" tartışmalarına yaklaşımını, varoluş felsefesini nasıl değerlendirdiğini, insanın varoluşsal sorumluluğunu ve yaratıcı potansiyeline ilişkin olarak ortaya koyduğu görüşlerin ifade ettiği değeri kelâm açısından tespit etmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kader, Özgürlük, Bilinç, Varoluş, Öz, Kişilik, Osho.

Evaluation of Osho's Views on "Destiny and Freedom"

Abstract

This article comprehensively analyses Osho's unique philosophical approach to the destiny and freedom in historical, scientific, and existential contexts. While destiny is usually associated with the idea that 'human life is predetermined', free will refers to 'the individual's capacity to make choices in the face of this predetermination'. Osho interprets these two concepts uniquely and redefines human freedom through conscious awareness. According to him, humans are not merely mechanical beings governed by physical and biological conditions but possess the potential to realize (or create) their essence at any moment.

^aDoktora Öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kalam, Anabilim Dalı/Phd Student, Kastamonu University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Kalâm, Kastamonu, Türkiye

Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kalam, Anabilim Dalı/Phd Student, Kastamonu University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Kalâm, Kastamonu, Türkiye

*Sorumlu Yazar/ Corresponding Author
İletişim/Contact:
muhammety673@gmail.com

Geliş Tarihi/ Date Received: 24/01/2025
Kabul Tarihi/Date Accepted: 28/03/2025
Yayın Tarihi/ Date Published: 31/03/2025

Atıf: Yıldız, Muhammet-Yurdağür, Metin. "Osho'nun "Kader ve Özgürlük" Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2025),95-121.



Web:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

New scientific developments in neurology, genetics and biochemistry question the concept of 'free will', claiming that biological processes and environmental factors largely determine human behavior. On the other hand, Osho warns of the risks of these mechanistic approaches and suggests that human beings can be freed from these determinations through awareness at the level of consciousness. According to Osho, freedom means overcoming physical or social constraints and creatively shaping one's existence.

In this context, this study analyses Osho's understanding of destiny, freedom, and the risks that determinist approaches pose to human freedom. Furthermore, we explore his emphasis on the relationship between human responsibility and freedom, his approach to "essence" and "personality," and the importance of conscious awareness in discussions of free will. In addition, an attempt will be made to determine his approach to the discussion of 'existence and essence', which is the fundamental problem of existential philosophy, his evaluation of existential philosophy, and the value of his views on existential responsibility and creative potential of human beings in terms of theology.

Keywords: Kalâm, Destiny, Freedom, Consciousness, Existence, Essence, Personality, Osho.

Giriş

Kader, irâde ve özgürlük kavramları, insanlığın varoluşsal sorgulamalarında merkezî bir rol oynaya gelmiştir. Geçmişten günümüze kadar, bu kavramlar farklı kültürlerde, felsefi sistemlerde ve dini inanışlarda derinlemesine tartışılmıştır. İslâm tarihi dikkate alındığında, farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, kader kavramı genellikle "insan yaşamının önceden belirlenmişlikle şekillendiği" fikriyle ilişkilendirilirken; irâde ve özgürlük, "bireyin bu belirlenmişlik karşısındaki seçimlerini ve karar alma yetisini" ifade etmektedir. Ancak bu kavramlar, tarihsel bağlamda çoğunlukla birbirine zıt olarak ele alınmış ve birer düşünsel çatışma şeklinde değerlendirilmiştir.

Modern bilimsel gelişmeler, kader ve özgürlük tartışmalarını yeni bir boyuta taşımıştır. Özellikle nörobilim, genetik ve biyokimya gibi disiplinler, insan davranışlarının büyük ölçüde biyolojik mekanizmalar ve çevresel faktörler tarafından şekillendiğini öne sürerek, özgür irâde kavramını yeniden tartışmaya açmıştır.¹ Bu bağlamda, özgür irâdenin bir yanlısı olduğu veya sınırlı bir alanda işlev gördüğü yönündeki iddialara cevap verilmesi, insanın ceza veya mükafatla karşılaşmasının ön koşulu olan tercih etme gücünün temellendirilmesi, kelâm açısından dikkate değer bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Yapılan tartışmalar ve bilimsel gelişmeler

¹ Bu konu ile ilgili detaylı bilgi almak için bakınız. Mehmet Ödemiş, *Kelâmî Açından Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Nursena Çetingül, "Benjamin Libet'in "Özgür İrade Deneyi", Bilimsel Eleştirileri ve Kelâmî Perspektifi", *Kader Dergisi*, 21/1 (2023), 320-349; Berat Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi ve Doğurduğu Bazı Teolojik Problemler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); David Eagleman, *Incognito*, çev. Zeynep Arık Toza (İstanbul: Domingo Yayınları, 2020); Enis Doko, "Çağdaş Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir mi?", *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 1/2 (2018), 211-226; Mustafa Köylü, Cemil Oruç, "Dini İncanın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/2 (2021), 547-560.

kelâmın temel problemlerinden birisi olan kader ve irâde konusunun güncel veriler dikkate alınarak tekrardan ele alınmasının önemini ortaya koymaktadır.

Nöroloji, nöropsikoloji, nöroteoloji, biyokimya ve genetik biliminin kader ve irâde konusunda farklı yaklaşımlara kapı aralaması, bu konudaki risklere dikkat çekmesi ve uyarılarda bulunması açısından Osho'nun² görüşlerinin değerlendirilmesinin alana katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Nitekim Osho, bu tür bilimsel yaklaşımların bireyin özgürlük kapasitesini tehdit ettiğini düşünmekle birlikte, bilincin bu mekanik belirlenimlerin ötesine geçebilecek bir alan sunduğunu ifade etmektedir.³

Modern bilimsel gelişmeler felsefî açıdan ele alındığında, Osho'nun kader ve özgürlük anlayışı, varoluşçu düşüncenin temelleriyle de örtüşmektedir. Varoluşçu filozoflar, insanın özünü önceden belirlenmiş bir yapı olarak değil, bireyin kendi seçimleri ve eylemleriyle yaratılan bir süreç olarak görmüşlerdir. Osho "bilinç ve farkındalık" kavramlarını insan özgürlüğünün merkezine yerleştirerek probleme özgün bir katkı sunmaya çalışmaktadır. Nitekim ona göre insan, sadece kendi kararlarının sonuçlarından sorumlu olmakla birlikte aynı zamanda bu kararlarla kendi "özünü" de oluşturmaktadır.⁴

Bu makalede Osho'nun, kader ve özgürlük anlayışı sistematik bir şekilde ele alınarak, modern bilimsel yaklaşımlar ve felsefî tartışmalar bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır. İlk olarak, kader kavramıyla ilgili genel bilgiler verilecek, sonrasında Osho'nun kader ve insan doğasına ilişkin görüşleri incelenecek; ardından özgürlük kavramı ve bilincin özgürlük üzerindeki etkisi detaylandırılacaktır. Ayrıca, modern bilim ve onun insan davranışlarını açıklama konusundaki yaklaşımı ele alınacak, Osho'nun bu gelişmelere yönelik eleştirileri analiz edilecektir.

1. Kader Kavramı ve Bu Konudaki Farklı Görüşler

Sözlükte: "Yaratmak, planlamak, ölçülü yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek"⁵ anlamlarına gelen kader, dini bir terim olarak: "Olacak şeylerin zaman ve mekânını, evsâf ve havâssını ve sâir tefâsilini Allah'ın bilip ezelde takdîr ve tahdîd etmesi"⁶ şeklinde tanımlanmıştır.⁷ Kişinin "kader, irâde ve özgürlük" kavramlarına yüklemiş olduğu anlam durumuna göre, bu kavramın tanımı da farklılaşmaktadır.

² Gerçek ismi "Chandra Mohan Jain" olan Osho, 1931 yılında Hindistan'ın Madhya Pradesh eyaletine bağlı Kuchwada köyünde doğmuş ve 1990 yılında Hindistan da ölmüş mistik ve spiritüel bir düşünürdür.

³ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, çev. Işıl Ölmez (İstanbul: Butik Yayıncılık, 2022), 128-130.

⁴ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 122-156.

⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58-63.

⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1342), 315.

⁷ Kader kavramına yüklenen anlamlar için bakınız. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, tahk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 234; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida'*, tahk. Richard M. Frank (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1999), 85; İmam Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, tahk. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 156.

“Kader/takdir” kavramları, Kur’ân-ı Kerîm’de genel olarak, “ölçülü yapma⁸, ölçülü yaratma⁹ ve tabiatın düzenli işleyişi ile ilgili kuralları belirleme”¹⁰ gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹¹ Bu bağlamda ise kader: “Allah’ın varlıkları, tabiatı ve onun işleyişini bir ölçüye ve düzene göre yaratmasını” ifade etmektedir.¹² Tabiatın ölçülü bir şekilde işleyişini ifade eden kader, “belirli ve kesin” iken; insanın, Allah ve diğer varlıklarla olan ilişkisinde kendi tercihiyle karar vermesi “kesinleşmemiş ve belirlenmemiş” kader olarak açıklanabilir.¹³

Âlemdede insan dışındaki bütün varlıkların Allah’ın emrine uyması ve O’nun karşısında boyun eğmesi söz konusudur. Nitekim Allah, bir şeyi yaratmayı murâd ettiğinde onun içerisinde barındırdığı kabiliyeti ve mâhiyeti de var eder. Böylece var olan her şey, bir düzen ve ölçü içerisinde evrende etkin rol oynamaya başlar. Allah’ın ezeli ilmi ile belirlediği, kudret ve irâdesi ile var ettiği her şey, O’nun emrine ve kanunlarına uygun hareket etmektedir.

Kur’ân’da tabiatın, Allah’ın buyruğu ve emri üzere koymuş olduğu kanunlara uygun olarak hareket etmesi; “Geceyi kısaltarak gündüze, gündüzü kısaltarak geceye katan O’dur. Her biri belli bir zamana kadar kendi yörüngesinde akıp giden güneşi ve ayı sizin istifadenize sunan da O’dur. İşte sizin rabbiniz Allah budur; mutlak hüküm ve hükümler O’nundur.”¹⁴ şeklinde ifade edilmiştir. Bu durumun tek istisnası kendisine sunulan seçeneklerden birisini “tercih etme gücü” verilen insandır.¹⁵ İnsanın tercih etme potansiyeline göre yaratılmış olduğu gerçeği ise; “İnsan nefsine ve ona kabiliyetler verene; ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene andolsun ki, nefsini arındıran kimse kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere boğan da ziyân etmiştir.”¹⁶ ayetinde açıkça belirtilmiştir.

Kader konusuna, Allah’ı, insanı, tabiatı ve diğer canlıları ilgilendirmesi bakımından farklı yaklaşımlarda bulunulmuştur. Bu konunun çözümünde Allah’ın insan, tabiat ve diğer canlılar ile kurduğu ilişkiye bütüncül açıdan yaklaşmak önemli bir husustur. Kader ile ilgili tartışmalara Allah’ın ilim, irâde ve kudret sıfatlarından yola çıkarak yaklaşmak, mâhiyet itibariyle metafizik konuları içermesinden dolayı, sorunun çözümünü güçleştirmektedir.¹⁷ Meseleye adalet, insanın özgürlüğü, fiillerinin doğuracağı sonuçlar ve sorumluluk gibi konuları içeren ahlâkî yönden yaklaşmak ise, bu probleme çözüm üretme noktasında, konuyu metafizik açıdan ele almaya göre daha kolay gözükmektedir.¹⁸

⁸ el-A’lâ 87/2-3.

⁹ el-Kamer 54/49; el-Furkân 25/1-2.

¹⁰ Yûnus 10/5; el-En’âm 6/96.

¹¹ Yavuz, “Kader”, 24/58-63. Detaylı bilgi için bakınız. Şerafeddin Gölcük, *Bâkıllâni ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 219.

¹² İlhami Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 120.

¹³ İlhami Güler, *Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 98.

¹⁴ Fâtır 35/13.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 61.

¹⁶ eş-Şems 91/7-10.

¹⁷ Ömer Aydın, “Kur’an’da Kader ve Özgürlük”, *Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 4 (Şubat 1998), 79.

¹⁸ Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 69.

Kelâm tarihinin ilk dönemleri incelendiğinde, insan fiillerinin ortaya çıkmasında farklı yaklaşımlar olsa da genel olarak iki temel görüş karşımıza çıkmaktadır. Bu görüşlerden birincisi, fiillerin meydana gelmesinde insanın herhangi bir gücünün olmadığını, fiillerin ilâhî irâde ve kudret ile meydana geldiğini iddia eden cebri anlayıştır.¹⁹ Bu görüşe göre fiilin meydana gelmesinde insan pasif durumdadır. İkinci görüş ise, fiillerin meydana gelmesinde ilâhî irâde ve kudretin etkin olmadığını, yani fiilin insanın kendi irâde ve gücüyle meydana geldiğini savunan kaderî anlayıştır.²⁰

İlk dönem kader tartışmalarında Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728)²¹ görüşleri de önemli bir yere sahiptir. Allah'ın kudretinin, irâdesinin ve ilminin söz konusu olduğu yerlerde kader kelimesi Allah'ın kontrolünü ve O'na bağlılığı ifade etmektedir. Genel anlamıyla kader, takdîr etmeyi ifade ederken; farklılık kişinin kader anlayışının pratik olarak onun yaşamına yansımada karşımıza çıkmaktadır. Hasan el-Basrî, pratik olarak ahlâkî determinizmi ve kişinin seçimlerinden sorumlu tutulmasını engelleyici bir kader anlayışını eleştirmekte ve Allah'ın mutlak manada kudret ve irâde sahibi olmasını kabul ederek özgür irâdeyi ifade eden bir anlayışı benimsemektedir.²²

Sistematik dönem kelâm ekollerinden Mâtürîdîliğin "kulun fiili irâde etmesine binaen Allah'ın fiili yaratması" şeklinde özetlenebilecek, "hikmet anlayışına" dayalı, cüzî irâde ve küllî irâde görüşü,²³ İmâm Eş'ârî'nin (ö. 324/935-936)²⁴ "kulun fiillerinin tamamen Allah'ın kudreti ile meydana gelmesi" şeklinde özetlenebilecek, "kudret anlayışına" dayalı "kesb görüşü" ve Mu'tezile'nin "kul, fiillerini kendi irâdesi ve kudreti ile yapar" şeklinde özetlenebilecek "adalet anlayışlarına" dayanan görüşleri, kader anlayışı ve kulların fiilleri konusundaki temel İslâmî yaklaşımları göstermektedir.²⁵

Mâtürîdîlerin "kulun fiili irâde/kesb etmesi ve buna uygun olarak Allah'ın fiili yaratması" fikri, Allah'ın 'ilim' sıfatını öncelemelerinin bir sonucudur. Eş'ârîlerin görüşü ise Allah'ın ilim

¹⁹ Detaylı bilgi için bakınız. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 258-261; Muhammed b. Abdurrahman eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Ahmed Fehmi Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1992), 83-85; Şehmus Bayler, *İslam Düşüncesinde İlk Kaderiler veya Mu'tezili Düşüncenin Teşekkül Süreci*, (Van: Van Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 98-100; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1993), 283-294. Metin Yurdağür, *Kelâm Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 130-131.

²⁰ Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*. Tahk. Abdullah Necati (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye, 1881), 237-240; Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 28-34; Muhammet Yıldız, *Çerkesizâde Mehmed Tefvik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 76.

²¹ Detaylı bilgi için bakınız. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 97-99; Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/291-293.

²² Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Talbisü İblis*, tahk. Seyyid el-Cümeylî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 233-235; Julian Obermann, "İslam'ın İlk Döneminde Politik Teoloji", çev. Muhit Mert, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2006), 120-121.

²³ Sıddık Korkmaz, "İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi-Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risâlesi Örneği", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/41 (2016), 25.

²⁴ Detaylı bilgi için bakınız. İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Eş'ârî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/444-447.

²⁵ Detaylı bilgi için bakınız. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 343-396; Muhammed İhsan Oğuz, "*el-Bürhân ve'l-İkân fi Beyân-ı Irâde-i Cüz'îyye-i İnsân*" (Kastamonu: Muhammed İhsan Oğuz Vakfı Oğuz Yayınları, 2024); Muhammed İhsan Oğuz, "*Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader*" (Kastamonu: Muhammed İhsan Oğuz Vakfı Oğuz Yayınları, 2018).

sıfatından çok O'nun kudret ve irâde sıfatlarını öncelermelerinden kaynaklanmaktadır.²⁶ Bu bağlamda Eş'ârîler'e göre "teklîf-i mâ lâ yutâk" câiz görülürken; Mâtürîdiler ise insanlara güç yetiremeyecekleri şeyleri yüklemeyi câiz görmezler.²⁷

Eş'ârî anlayışta her ne kadar nihai anlamda insan fiillerini yaratan Allah olsa da insanın determinist bir anlayış içinde ele alınması kabul edilmemektedir. Nitekim determinist anlayış, insanı gerçek anlamda fiillerinin sorumlusu kılmayı engellemektedir. Bu noktada Eş'ârîler, iki aşırı uç olarak görülen "kaderî ve cebrî görüş" arasında, "Kâdir-i Mutlak ilâh anlayışını" koruyarak uzlaşmacı bir tavır benimsemektedirler.²⁸ Kaderî ve cebrî görüş arasında uzlaşmacı bir tavır sergileyen İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944)²⁹ ise istitâatın (fiillere ilişkin güç) eylemden önce ve eylemle birlikte var edildiğini iddia etmektedir. Eylemden önce verilen istitâat, fiili gerçekleştirmek için lâzım olan niteliklerin varlığını ve sağlamlığını ifade eder. İnsanın fiillerinde sorumlu olmasının temelinde ona bu gücün verilmesi bulunmaktadır.³⁰ İnsan, iyi ve kötü fiilin ahlâkî nitelik kazanmasının sebebi olan, Allah'ın kanunları çerçevesinde, cüzî irâdesi ile önündeki alternatiflerden birini seçer ve sorumlu olur.³¹

Kader konusunda yukarıda özetlenen temel görüşlerin yanında farklı görüşler de bulunmaktadır.³² Bu hususta yapılan tartışmalar birçok farklı konuyu da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda kader ve kulların fiilleri hakkında yapılan tartışmalarla bağlantılı olan hususlar kelâmî eserlerde "ta'dîl ve tecvîr"³³, "tevfîk ve hızlân"³⁴, "tevlîd, tevellûd ve mütevellidât"³⁵, "salâh-aslah"³⁶ ve "hüsün ve kubuh"³⁷ başlıkları altında incelenmiştir.

Mutlak anlamda kudret, irâde ve ilim sahibi olan Allah, insanı fiillerinden sorumlu tutmaktadır. İnsanın her eyleminden sorumlu olduğu Kur'an-ı Kerîm'de; "Kim zerre miktarı

²⁶ Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, 115-117.

²⁷ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 331-334.

²⁸ İrmeli Perho, "İnsan Kendi Kaderini Seçer: İbn Kayyım el-Cevziyye'nin Kader Anlayışı", çev. Temel Yeşilyurt, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/17 (2001), 307.

²⁹ Detaylı bilgi için bakınız. Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/151-157.

³⁰ Muammer Esen, "Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49/2 (2008), 55.

³¹ Şerafeddin Gölcük, "İnsan ve Kaderi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1986), 22.

³² Detaylı bilgi için bakınız. Ömer Aydın, *İslâm Kelâmında Kader* (İstanbul: DBY Yayınları, 2024); İlyas Çelebi, *İnsan İradesi ve Kudret-i İllâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014).

³³ Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl-i Hamse*, tahk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l Vahbe, 1965), 278-283; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 245-250; Mustafa Sinanoğlu, "Ta'dîl ve Tecvîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/366-368.

³⁴ Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl-i Hamse*, 290-295; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 255-260; Hülya Alper, "Tevfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/8-9; İlyas Çelebi, "Hızlân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 17/419-420.

³⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 160-162; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 255-260; Osman Demir, "Tevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/38-39; Ramazan Altıntaş, "Fiillerin Sonuçları/Mütevellidât ve Tab' Düşüncesi", *Kelâm*, haz. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 439-444.

³⁶ Gazzâlî, *İhyâ' Ulûmî'd-Dîn*. Tahk. Abdulkerim el-Kabi, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 2/85-90; Avni İlhan, "Aslâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495-496.

³⁷ Gazzâlî, *İhyâ' Ulûmî'd-Dîn*, 1/156-160; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45-50; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63.

hayır yapmışsa onun karşılığını görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onun karşılığını görür.”³⁸ şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca insanın hangi fiili işlemek istediğine kendi irâdesi ile karar verdiğine dair birçok âyet bulunmaktadır.³⁹

Kader, kulların fiilleri ve özgürlük konuları İslâm tarihi boyunca üzerinde en fazla çalışma ve tartışma yapılan önemli konulardır. Bu kavramlar üzerinde oluşan fikirler, insanların hayatına yansımakta ve onların sosyal hayatta sahip olacağı kişilikler üzerinde etkili olmaktadır. Bu bağlamda insanın bu konulara yaklaşımı, yaşamış olduğu hayatın içerisinde onun “özne mi? yoksa nesne mi?” olmak istemesiyle de doğrudan ilişkilidir. Özne olmayı tercih eden insan, işlemiş olduğu fiillerin sorumluluğunu üstlenebilme noktasında daha cesur ve karardır. Yaşanan acı ve ıstırap verici olayların üstesinden gelme noktasında daha fazla vicdan sahibi olabilmektedir. Kendisini nesne konumunda gören insan ise, yaşanan olayların sorumluluğunu başka şeylere yüklemekte, böylece acı ve ıstırapın üstesinden gelme noktasında vicdânî yükünü rahatlatmaktadır.

Her şeyin ezelde belirlendiği, belirlenen şeylerin değişmeyeceği, insanın özgür bir tercih yapma imkanının bulunmadığı ve önceden belirlenmiş olaylar için tedbir almaya gerek olmadığına dair görüşü benimsemek pek mâkul görülmemektedir.⁴⁰ Sorumluluğu üstlenme konusunda bir sığınak olarak görülebilecek bu yaklaşım, Kur’ân-ı Kerim’de; *“Onlara, ‘Allah’ın size verdiği rızıktan başkaları için de harcayın” dediğinde, inkârcılar müminlere derler ki: ‘Dilese Allah’ın doyuracağı kimseleri biz mi besleyeceğiz! Doğrusu siz açık bir yanılığ içindediniz.’*⁴¹ âyetinde inkarcıların bir tutumu olarak eleştirilmekte ve fiillerinin karşılığında ödüle ya da cezaya uğrayacak olan insanın, özelliklerine tamamen ters düşmektedir.

2. Osho'nun Kader Hakkındaki Görüşleri

Osho, insanların yapmış olduğu fiillerin karşılığında sorumluluk yüklenmeyi göze alamadıkları için Tanrı fikrine sığındıklarını iddia etmekte ve bundan dolayı kader konusunu ahlâkî açıdan ele almaktadır. O, insanların fiillerinde belirlenmişliğin var olması ya da olmaması, belirlenmişlik varsa bunun hangi alanlarda ortaya çıktığı, fiillerin sonuçlarından insanların sorumlu olup olmayacağı, insanda varlık ve özün durumu gibi temel konular üzerinde görüşlerini açıklamıştır.

İnsanı bir ihtimal, olasılık, bir potansiyel ve nihayetinde bir oluş olarak tanımlayan Osho, insanı hayvandan ayıran özelliği ise “her an olmaya devam etme” şeklinde açıklar. Ona göre hayvan “olmuştur” ve bu yüzden “özgür” değildir. İnsan ise var olmuştur, ancak henüz kim olduğu belli değildir.⁴² Hayvanların kaderi önceden planlanmış ve programlanmış olduğundan kaçınılmazdır. İnsan için ise, durum bunun tam aksidir. Söz konusu insan olduğunda o, bir plan

³⁸ ez-Zilzâl 99/7-8.

³⁹ el-İnsan 76/3; el-İsrâ 17/15; el-En’âm 6/104; el-Kehf 18/55.

⁴⁰ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an Açısından Fatalizm-İnkârcılığın Bir Tutumu Olarak Kadercilik-”, *Hikmet Yurdu Dergisi*, 1/1 (2008), 88.

⁴¹ Yâsîn 36/47.

⁴² Osho, *Mükemmel Mürit*, çev. F. Nagehan Öztürk (İstanbul: Ganj Yayınları, 2022), 139.

ve program dahilinde değil, ihtimalleri tercih etme özgürlüğü içinde bir süreç yaşamaktadır. İnsan için her şey mümkün olduğundan, kesin olan hiçbir şey de yoktur. İnsan, varlığının bilincinde olduğu için ölüm bir problemdir. Ölüme bir cevap olması için insan dini ortaya çıkarmıştır. Osho'ya göre ölüm farkındalığı olmasaydı, dinden söz etmek çok zor olurdu. İnsanın temel problemi 'Ben kimim?' sorusudur. Bu soruya verilen farklı cevaplar dinleri, felsefeyi, sanatı, şiiri ve birçok farklılığı ortaya çıkarmıştır.⁴³

Ona göre insan olmak, birçok olasılığa sahip olmak demektir. Bu nedenle insan kendi kaderini her an kendisi tayin etmektedir. İnsan varoluş süreci içinde, sürekli bir oluş halinde var olmaya devam eden bir varlıktır. Bu yönüyle o, herhangi bir planın ya da programın parçası değildir. Osho, George Gurdjieff'in⁴⁴ "insanın doğmadan önce ruhu olmadığı" görüşüne katılmaktadır. O, Gurdjieff'in bu sözüyle insanın bir programın, planın ya da kaderin belirlemiş olduğu koşullarda dünyaya gelmediğini kastettiğini söylemektedir. Osho, insanın özgür olduğunu, bu nedenle belirlenmiş bir ruhla dünyaya gelmediğini, tam aksine ruhunu kendi seçim ve kararlarıyla bizzat kendisinin yarattığı fikrini savunmaktadır.⁴⁵

Osho, kaderin hakikat olduğunu düşünen kişilerin köle olduğunu söyler. Ona göre "her şeyin önceden belirlendiği ve belirlenen her şeyin mutlaka gerçekleşeceği" anlamda bir kader yoktur. Dolayısıyla neyin hangi yönde, nasıl gerçekleşeceğine kendisi karar verebilen insan, özgürdür. Doğal olan budur, nitekim varoluş, özgürlüktür.⁴⁶

Osho, kadercı bir tutum sergileyen dinleri ve din adamlarını eleştirmektedir. Özgürlükten kaçmanın en kolay yolu, sorumluluğu başkalarına atmaktır. Sorumluluğun yüklediği vicdâni yük altında ezilmeme konusunda dinler "Tanrı" kavramını, Tanrı fikrine karşı çıkan Budizm ve Caynizm ise "Karma Yasası" kavramını, Hegel "Tarih" kavramını ve Karl Marx ise "Ekonomik Yapı" kavramlarını kullanmışlardır. Osho, tüm bu yaklaşımlarda kullanılan kavramların farklı olduğunu, ancak sorumluluğu başka şeylere yükleme konusunda hepsinin ortak amaca hizmet ettiğini düşünmektedir. Ona göre sorumlu olan, özgür olan insandır. İnsan özgür ya da köle olmayı kendisi seçer ve sonuçlarından kendisi sorumludur.⁴⁷ Kader ve özgürlük kavramına mutlak anlamda insanî yönden bakmak meselenin çözümünü her ne kadar kolaylaştırırsa da Tanrı'nın fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasalar ile evreni ve yaşamı var ettiğini unutmamak gerekir. Nitekim evreni yaşama uygun bir şekilde var eden ve onun devamını sağlayan bir güç olarak Tanrı'nın doğayı belirli kurallara göre dizayn ettiği açıkça görülmektedir.

Yaşamlarımızın önceden belirlenip belirlenmediği konusunda Osho, "evet" ya da "hayır" cevaplarının ikisinin de duruma göre doğru olabileceğini söyler. Ona göre, bedensel ve zihinsel olan şeyler, önceden yazılmış olsa da bu durumun dışında kalan bilinç, özgürlüğü ifade eder. İnsan, kendisini bedensel ve maddi olan varlığı ile özdeş kabul ediyorsa, burada özgürlük söz

⁴³ Osho, *Mükemmel Mürit*, 139-142.

⁴⁴ Doğulu mistik, guru ve ruhânî önder. Detaylı bilgi için bakınız. Tansu Çinicı-Murat Çinicı, "Batılı Bir Düşünür, Doğulu Bir Sufi: George Ivanovich Gurdjieff", *Anasay Dergisi*, 8/27 (2024), 208-219.

⁴⁵ Osho, *Zen Büyük Patlama*, çev. Kemal Tokgöz (İstanbul: Omega Yayınları, 2022), 188.

⁴⁶ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 122-123.

⁴⁷ Osho, *Zen Büyük Patlama*, 192-193.

konusu olmayacaktır. Ancak kişi, kendisini beden ve zihnin üzerine taşıyabilecek bir güç olan bilincin farkındaysa, özgürlükten söz edilebilir. Madde ile özdeşlik köleliği ortaya çıkarırken, bilinç ile özdeşlik özgürlüğü ortaya çıkarır.⁴⁸ Bu ifadeler bize kader konusunda Osho'nun özgür irâdeye bilinç ile yer açtığını göstermektedir. Fiziksel ve biyolojik olarak belirlenen şeylere mecbur olan insan ancak bilinç ile özgür irâdesini harekete geçirebilir. Bu nedenle Osho'nun düşünce sisteminde özgürlüğün anahtarı bilinç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osho, önceden yazılan ve bilinen tek şeyin "varlık" olduğunu iddia eder. Ona göre cinsiyetimiz, hangi dine ve ırka mensup olduğumuz, tenimizin rengi gibi durumlar rastlantıdan ibarettir. Asıl belirli olan şey varlığa gelmedir, önemli bir durum olmayan dışsal özelliklerin belirlenmesi söz konusu değildir. Bu nedenle, önceden belirlenmişliğe yani kadere inanmaya gerek yoktur. Din adamları, iyi insanların daha az acı çekeceğini, kötü insanların ise daha fazla acı çekeceğini anlatmaktadır. Ancak, gerçek hayatta durum çoğu zaman bunun tam tersidir. Bu nedenle din adamları, bu iki zıt durumun üstesinden gelebilmek için kader kurgusunu ortaya atmışlardır. Osho, aslında gerçeğin basit olduğunu söyler. Ona göre iyilik para veya şöhret kazanmak değildir, o "zihinsel huzur" olarak daha yüce bir hedefi amaçlar.⁴⁹

İnsanların sahip olduğu dışsal özelliklerin belirlenmişlik dışında tutulması pek mâkul görülmemektedir. Genetik kodların ve biyolojik yasaların arkasında bilinçli bir tasarımcının olduğu aşikardır. Bunun yanında İslâmî yaklaşım da dışsal özellikler, kişinin ahlâk sahibi olması ve değer görmesi noktasında önemsiz görülmekte ve takva öne çıkarılmaktadır.

Osho, insanların kader ile ilgili teorileri ve kadercî tutumları kabul etmesinin temelinde sorumluluktan kaçmanın yattığını söylemektedir. Kaderciliği kabul eden insan, aynı zamanda köleliği de kabul etmiştir. İnsanlarda, sorumluluğu üstlenmek yerine, onu başkalarının üzerine yıkma eğilimi bulunmaktadır. Bu yüzden insan, varlık karşısında sorumlu olmak gibi bir yükü yüklenmek yerine, kadercî tutumları tercih etmektedir. Dindar olsun ya da dinsiz olsun çoğu insan, özgürlüğün olmadığı konusunda hemfikirdir. Ateist olanlar, hayatı belirleyen ekonomi, politika ve toplum olduğunu iddia ederken; dindarlar hayatı belirleyen Tanrı olduğunu söyler. Osho, gerçek dindarların bu noktada ayrıldığını vurgular. Ona göre, şayet yaratıcı bir Tanrı fikrine sahipseniz, o zaman tek ibadet sizin de varoluşa yaratıcı olarak dahil olmanızdır.⁵⁰ İnsanın sorumluluk altına girmek istemeyerek kader şemsiyesi altına sığındığına dair bu görüşü genellemek mümkün değildir. Her ne kadar insanların çoğu vicdânî yüklerini hafifletme ve başına gelen musibetlerin üzerinden gelmek için kadercî anlayışa sığınsa da eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmeyi tercih edenlerin sayısı da azımsanmayacak kadar fazladır. Ayrıca her şeyin Tanrı tarafında belirlendiği bir kader anlayışı dışında, belirlemenin hangi alanlarda gerçekleştiğini ve insana tanınan özgürlüğün sınırının ne olduğunu ortaya koyan farklı yaklaşımların varlığını unutmamak gerekir.

⁴⁸ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 122-123.

⁴⁹ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 131-135.

⁵⁰ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 152-153.

3. Osho'nun Özgürlük Hakkındaki Görüşleri

Osho, özgürlüğün kişinin kendisinin somut veya soyut olana yönelimine bağlı olduğunu söyler. Özgürlükten kasıt, şayet fiziki ve biyolojik özellikler ve eylemler ise, bunların belirlenmesinde toplum, tarih ve ebeveynler gibi birçok etkenin katkısı vardır.⁵¹ Varoluşu, bedensel ve fiziksel özelliklerle özdeşleştiren insanlar için söz konusu durum doğrudur. Nitekim geçmişteki eylemleri onların gelecekteki eylemleri üzerinde etkiye sahiptir. Evrimsel süreç, insanların hücrelerinin oluşmasında büyük bir role sahiptir. Ancak kişi saf bilincin farkında olduğunda bu belirlenmişlik özgürlüğe dönüşür. Eylemler artık önceden tahmin edilemez bir hal alır. Bu nedenle Osho, "saf bilinçlilik" halini özgürlük olarak tanımlar.⁵²

Osho'ya göre, özgürlük iyi ya da kötüyü tercih edebilmektir. Sınırlayıcı olan her şey, özgürlüğü kısıtlar. Dinlere göre, Buddha'ya ya da Mahavira'ya göre diye bir şey söz konusu olamaz. Bu nedenle özgürlüğün bir ucu cennete, diğer ucu cehenneme uzanır. Özgürlük, insanlara hayvanlardan daha aşağı olma ihtimaliyle meleklerden üstün olma ihtimalinin bir arada sunulmasıdır. Osho, insanı bir mahlûk olarak değil de bir köprü olarak görmektedir. İnsan, hayvansı olan ile ilâhî olan, bilinçdışı olan ile bilinçli olan arasında bir köprüdür.⁵³

Osho, felsefî sistemlerin, teolojilerin ve öğretilerin insanları kontrol altında tutmak ve sahte bir benlik yaratmak için uğraştıklarını iddia eder. Öğrenme süreci şüphe etmeyi, soru sormayı gerektirirken inanç öğrenmeyi olumsuz etkiler. İnanıyorsan öğreneceğin bir şey kalmamıştır. Bu konuda din adamları insanların zihnini değişik hikâye ve öğretilerle kirletmişlerdir. Osho, bu hikayelerin başında Âdem ve Havva hikayesinin geldiğini söyler. Burada Tanrı, Âdem ve Havva'ya her şeyden yararlanması için izin verirken, bir ağacının meyvelerini onlara yasaklar. Bu yüzden Osho, tek sorumlunun Tanrı olduğunu iddia eder. Nitekim O, yasak koyarak onları ağacın meyvelerini yemeğe özendirmiştir. Osho, Âdem ve Havva'yı itaatsizliğe çağıran şeytani ise "ilk devrimci" olarak kabul eder. Osho, şeytanın insanlığın velinimetini olması gerektiğini söyler. Nitekim şeytan olmasaydı, Âdem ve Havva cennetten kovulmayacaktı ve insanlık da olmayacaktı.⁵⁴ Osho'ya göre sorun, Âdem ve Havva'nın büyük günah işlemiş olmasından çok Tanrı'nın egosunun incinmiş olmasıdır. Hiç tanımadığımız iki insanın yapmış olduğu hatanın bedelini ödemek ve Tanrı'nın intikam duygusu yüzünden acılar çekmek, Osho'ya pek mantıklı gelmemektedir. Bu yüzden o, şeytanın insana daha dostça yaklaştığını söyler.⁵⁵

Osho'nun Âdem ve Havva kıssasını Hristiyanlıktaki aslı günah meselesi bağlamında ele aldığı görülmektedir. Söz konusu kıssanın Kur'an-ı Kerim'de ele alınış şekli ise ilk günahın işlenmesine dair tarihi bilgiler vermek değildir. Nitekim kıssalardaki amaç tarihi bilgiler ve şahsiyetler ile ilgili detaylı bilgilendirme yapmak değil olaylara evrensel bir anlam kazandırmaktır. Bu noktada Kur'an'da Âdem kıssasının odak noktasını kendinden önceki

⁵¹ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 124-126.

⁵² Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 124-126.

⁵³ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 154-156.

⁵⁴ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 161-163.

⁵⁵ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 166-167. Karşılaştırmak için bakınız. Günay Tümer, "Aslı Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/496-497.

kültürlerde görülen cinsel içerikler ve aslî günah gibi konular oluşturmamaktadır. Allah'ın yeryüzünde bir halife olarak insanı yaratmasına, melekler, insanın yeryüzünde "fesat çıkarma ve kan dökme" gibi kötü özelliklere sahip varlıklar olduğunu ileri sürerek karşı çıkmışlardır.⁵⁶ Meleklerin ileri sürmüş olduğu bu iddia reddedilmemekle birlikte Allah, insanın eşyaları isimlendirme kabiliyetine yani diğer varlıklardan insanı ayıran özelliğe dikkat çekmiştir.⁵⁷ İnsanın bu kabiliyet ile yaratılması meleklerden daha üstün bir yöne sahip olduğunu göstermektedir.

Melekler insanın sahip olduğu bu kabiliyet karşısında boyun eğerken, şeytan ise yaratılıştan daha üstün olduğu iddiasını devam ettirmiştir.⁵⁸ Âdem ve eşi acıkmayacakları, susamayacakları ve sıcağın bunalmayacakları bir mekân olan cennete yerleştirilmiş ancak bu nimetler içerisinde sadece bir ağacın meyvesinden yememeleri gerektiği kendilerine Allah tarafından bildirilmiştir. Kendilerine apaçık bir düşman olan şeytanın ise kendilerini vesveseler ile kandırmaya çalışmasına karşı dikkatli olmalarına vurgu yapılmıştır.⁵⁹ Şeytanın vesveselerine uyararak cennetten kovulan, Allah'ın gözünden düşen Âdem ve eşi yeryüzüne indirilmiş ve burada kendilerine işlemiş oldukları günah için nasıl tövbe etmeleri gerektiği öğretilmiştir.⁶⁰

Kur'ân'ı Kerîm'de anlatılan Âdem kıssasında, ilk insanın işlemiş olduğu günahtan dolayı insanlığın cezalandırıldığına yani aslî günah nazariyesine dair herhangi bir ibare bulunmamaktadır. Cennetten kovulan Âdem'in tövbesinin kabul edilerek günahının affedilmesi ile sahip olunan aslî günah nazariyenin yanlışlığı ortaya konulmuştur. İkinci olarak insanın, yaratılış yönünden eşyalara isim verme ve soyut düşünme kabiliyeti nedeniyle diğer varlıklar arasındaki konumunun özel olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu özel kabiliyet nedeniyle insan eylemlerinden ve fiillerinden sorumlu tutulmuştur. Anlatılan kıssada şahıs isimlerine, yasak olan ağacın ve meyvenin ismine yer verilmemesi kıssanın vermek istediği mesajın evrensel olduğuna delil olmaktadır. Ayrıca kıssada o zamanın kültüründe sahip olunan yanlış kadın algısı, cennetten kovulma nedeni olarak şeytana vurgu yapılmasıyla düzeltilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Osho'nun bu kıssaya yaklaşımı, Hristiyanlığın aslî günah nazariyesi bağlamında sınırlı kalmış ve bu nedenle kıssayı yanlış bir şekilde yorumlamasına neden olmuştur.

Osho, özgürlük konusunda insanın kısmen özgür, kısmen de bağımlı olduğunu vurgular. Ona göre insan, özgürlüğünü kullanarak seçimler yapar. Her seçim, sorumluluk doğurur. Kaderimizi önceden belirleyen, kimin nerede, nasıl doğacağı ve ne şekilde öleceği gibi detayları yazan hiç kimse yoktur. Bu gibi düşünceler, sorumluluğu başkalarının üzerine atmaktır. Osho'ya göre insan, özgürdür ve özgürce yaptığı eylemlerinden doğan sorumluluk ise onun esaretidir. Yani sebep-sonuç birlikteliği vardır. Bir şeyin sebebi olma konusunda insanın özgürlüğü vardır. Dolayısıyla doğan sonuç da insanın kendi sorumluluğundur.⁶¹ Şayet doğduğumuz zaman nasıl

⁵⁶ el-Bakara 2/30.

⁵⁷ el-Bakara 2/31-33.

⁵⁸ el-Bakara 2/34.

⁵⁹ el-A'râf 7/19-27; Tâhâ 20/117-123.

⁶⁰ el-Bakara 2/36-37.

⁶¹ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 192-193.

bir hayat yaşayacağımız ve ne iş yapacağımız belli olmuş olsaydı, o takdirde tüm yaşam anlamsız bir hale gelirdi. Oysa insan bir makine değildir, çünkü sadece makinelerin ne yapacağı tahmin edilebilir. Ona göre insan, her an binlerce ihtimalden birini seçme potansiyeline sahip özgür bir varlıktır.⁶²

İnsanın fiillerinde ve fiillerin sonuçlarında kısmen özgür kısmen de bağımlı olması durumu kelâm ilminde “*tevlid, tevellüd ve mütevellidât*”⁶³ başlıkları altında ele alınmıştır. Fiilin ortaya çıkması ve doğurduğu sonuç bağlamında Osho’nun düşünceleri Mu’tezilî yaklaşımla örtüşmektedir. Ancak Osho’nun, insan ile ilgili konularda önceden belirlenen hiçbir şeyin olmadığına dair görüşü, Allah’ın sahip olduğu ilim sıfatının nasıl açıklanacağı noktasında eksik kalmaktadır. Nitekim her şeyin bilgisine sahip olan bir Tanrı anlayışı içerisinde, belirlenmenin ve özgürlüğün sınırlarının bu kadar net çizilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Osho, kader ve özgür irâde konusunu genetik, biyolojik, fiziksel ve toplumsal koşulları dikkate alarak değerlendirmektedir. Nitekim o, her şeyi belirleyen bir Tanrı fikrini tamamen reddetmekte ve Tanrı anlayışını kabul etmemektedir. Bu nedenle Osho’nun görüşlerinin Tanrı’nın ilmi konusuyla bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağı meselesini burada detaylı bir şekilde ele almamız mümkün gözükmemektedir.

Osho’ya göre, inanç ve iman, insanı özgürlüğü elinden alınmış ve boynuna zincirler takılmış birer köle haline getirir. İnsan nihai özgürlüğe kavuşmak istiyorsa, öncelikle bu zincirlerden kurtulmalıdır. İnanç ve iman ile bağımlı hale gelen zihin, sadece bağımlı olan beden hakkında düşünce üretebilir. Diğer düşünceleri taklitten ve tekrardan ibarettir. Dış etkenlerden bağımsız olan zihnin ise, ismi ister Tanrı olsun isterse ruh, kurtuluşa ulaştıracak tek şey olduğunu iddia eder. Nitekim bedene bağımlı hale gelen zihin, ölümden sonrası hakkında bilgi sahibi olamazken, bedeni aşmış özgür bir zihin, ölümden sonrası için bilgi sahibi olabilir.⁶⁴

Osho, iman ve inancın, insanları hayvanlardan ayıran bir yeti olan düşünme becerisini yok ederek, insanları ahlâkî açıdan düşüşe götüreceğini düşünmektedir. Ona göre kişinin zihnindeki düşünceler ödünç alınmış ise, yani iman ve inançtan doğuyorsa, insanı hayvandan ayıran düşünme özelliği de yok olmuş demektir. Osho’ya göre insan başkalarına inanmayı bıraktığında, kendine inanmaya başlar ve böylece kendi ayakları üzerinde durabilir. Osho, insanın başkalarının düşüncelerine inanmasını körlük ve çöküş olarak kabul etmektedir.⁶⁵ Osho, dinlerin özgür insandan korkmasının altında, özgürlüğün ahlâka ve maneviyata ters olduğu düşüncesi yattığını iddia etmektedir. Ona göre, özgürlüğün ortaya çıkmasıyla ahlâkî değerlerimiz ve dinî düşüncelerimiz zarar görecektse, o zaman biz, kurmaca ve sahte bir ahlak

⁶² Osho, *Yaratıcılık*, çev. Ayhan Semih Koç (İstanbul: Butik Yayınları, 2020), 108.

⁶³ *Tevlid* ve *mütevellidât* konusunda Mâtürîdî ve Eş’ârîler, fiillerin neticelerini Allah’ın yarattığını, tevlid sonucu meydana gelen fiillerin insanın eseri olamayacağı görüşündedirler. Mu’tezileye göre ise, fiilin doğuşuna insanda bulunan kudret sebep olduğundan dolayı, tevlid fiilin sebep olduğu sonuçta, kula aittir. Detaylı bilgi için bakınız. Osman Demir, “*Tevlid*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/38-39; Ramazan Altıntaş, “*Fiillerin Sonuçları/Mütevellidât ve Tab’ Düşüncesi*”, *Kelam*, haz. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 439-444.

⁶⁴ Osho, *Özgür Zihin*, çev. Özlem Özarpacı (İstanbul: Omega Yayınları, 2022), 50.

⁶⁵ Osho, *Özgür Zihin*, 58.

üzerinde yaşıyoruz demektir. Osho, tüm dinlerin sahte ahlâkî değerler üzerine inşa edildiklerinden dolayı özgürlükten korktuklarını söylemektedir.⁶⁶

Osho'nun bütün dinlerin özgürlükten korktuğuna dair bu yaklaşımı indirgemeci bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. İslâm dini söz konusu olduğunda düşünme yetisinin, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik olduğu sürekli vurgulanmaktadır. Ayrıca verilen bu yeti insanın denenmesinin temelini oluşturmaktadır. Düşüncenin aktif olarak çalışması ile hakikate ulaşmak, Osho'nun iddiasının aksine insanı kemâle erdirmenin bir yolu olarak sunulmaktadır. Osho'nun dinlerin düşünme yetisine yaklaşımlarının aynı olduğu konusundaki fikri, dinî düşünceler arasındaki farkı göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Oysaki her inanç kendi sistemini farklı temeller üzerinde inşa etmektedir. İslâm inancında ise düşüncenin, hakikati bulma yolunda temel bir fonksiyonu bulunmaktadır.

Osho, ruhu asıl olarak görürken, bedeni onun geçici bir süre konaklayacağı misafirlik yer olarak görmektedir. Ona göre bizi biz yapan şey ruhtur. Beden, sadece bir konaklama aracıdır. Bu nedenle doğum ve ölüm hiçbir zaman söz konusu olamaz. Osho'ya göre biz doğmadan önce de vardık ve öldükten sonra da var olacağız. Doğum ve ölüm, bir yanılısamadır. Sonsuzluk içinde kısa bir bölümdür.⁶⁷

Osho insanı, önemli gördüğü üç basamak içinde kendini gerçekleştirmeye çalışması gereken bir varlık olarak tanımlar. Birinci basamak cinselliktir ve hayvansallıktan kurtulmak için bunun aşılması gerekir. Bu basamağı aşmanın yolu ise sevgiyi keşfetmektir. Sevgi, insanı insan yapan şeydir. İnsanlık basamağını aşmak ve tanrısallık kazanmak için gerekli olan anahtar ise duadır. İnsan, insanlık basamağını aşarak kendisini tanrısallık basamağına ulaştırmak için çaba sarfetmelidir.⁶⁸ Bu basamağı aşmak için Osho, nihai kurtuluşa ulaşma noktasında Tantra⁶⁹ yöntemine önem atfetmektedir.⁷⁰

Osho, insanı her an dönüşerek ve gelişerek kendini tamamlamaya çalışan bir süreç olarak görmektedir. İnsan, dünyaya noksan olarak gelmiştir ve onun hayat yolculuğu içerisinde kötülükler-iyilikler, acılar ve mutluluklar barınmaktadır. İnsanı diğer canlılardan ayıran özellik, onun bir potansiyel olarak dünyaya gelmiş olmasıdır. İnsan, fıtratında bulunan bu potansiyeli kullanarak bir ruha sahip olabilir. Aksi takdirde onun diğer canlılardan farkı kalmayacaktır.⁷¹

⁶⁶ Osho, *Özgür Zihin*, 59.

⁶⁷ Osho, *Zen Büyük Patlama*, 27.

⁶⁸ Osho, *Zen Büyük Patlama*, 193-194.

⁶⁹ Geniş bir anlam yelpazesine sahip olan bu kavram günümüzde cinsellik ile bağdaştırılsa da geçmişten günümüze doktrin, eser, felsefî düşünceleri açıklayan edebi ve vahye dayalı metinleri, Hindu düşüncesinde yasaklayan bazı uygulamaları kullanarak kurtuluşa ulaşmayı ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bakınız. Beyza Aybike Deveci, *Hinduizm'de Tantracılık* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2024), 31-34.

⁷⁰ Detaylı bilgi için bakınız. Muhammet Yıldız, "Osho'nun Nihai Kurtuluş Yolunda Yoga ve Tantra Yöntemine Yaklaşımı", *Iksad Journal*, 9/35 (2024), 1-12.

⁷¹ Osho, *Kumların Bilgeliği*, çev. Emre Özdal (İstanbul: Omega Yayınları, 2019), 96-97.

4. Osho'nun Varoluş Felsefesi Temelinde “Kader ve Özgürlük” Kavramlarına Yaklaşımı

Varoluş felsefesinin temeli insan için varoluşun özden önce geldiği fikrine dayanmaktadır. Varoluşun özden önce gelmesi demek: “insanın diğer varlıklar gibi tasarlanmadan, planlanmadan ve yaşamı belirlenmeden var olması” demektir.⁷² Kitap, cetvel ve masa gibi herhangi varlığı ele aldığımızda, bu varlıkların şekli, özellikleri ve nitelikleri önceden tasarlanır ve onlar bu tasarıma uygun olarak var olurlar. Burada öz, varlıktan önce gelmektedir. Varlığın özden önce gelmesi durumunda ise, insanın kaderini belirleyen bir yaratıcıdan söz edilemez. Varoluş bu şekilde ele alındığında, insan öncesinde tanımlanamaz bir konuma düşer. Onun tanımlanabilmesi ancak var olduktan sonra mümkün olacaktır.⁷³ Öz, var olan insan tarafından oluşturulduğundan, yapılan her eylemden insan sorumlu olmaktadır. İnsanın bu durumda en büyük sorumluluğu da kendi özünü oluşturmasıdır.⁷⁴

Osho'ya göre kader konusunda temel felsefi problem, varoluşun özden önce gelip gelmemesi meselesidir. O, özün varoluştan (mâhiyet-vücûd) önce geldiğini savunan yaklaşımı, determinizm doğuracağından dolayı kaderci bir görüş olarak değerlendirmektedir. Determinizm ifade eden bu sistemde fâil her zaman kişinin dışındadır. Fâil bazen bilinçdışı güçler, bazen de Tanrı olarak isimlendirir. Bu anlayışta insan, bir program gibi düşünülmüştür ve kesinlikle özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Osho, bu anlayışı sert bir şekilde eleştirmekte ve Doğu halkının bu tutum nedeniyle çok çile çektiğini vurgulamaktadır. Bu davranış biçimi, insanları başlarına gelen her şeyi kabul etmeye ve teslimiyet göstermeye yöneltmiştir. Böylece kapalı, gelişime açık olmayan bir toplum oluşmuştur.⁷⁵

Osho'ya göre varoluş özden önce gelir ve bu durum sadece insanlara özgüdür. İnsanı diğer canlılardan ayıran özellik de budur. Varoluş, özden önce geldiği için insan özgür bir varlıktır. İnsanın benzersizliği ve yüceliği, onun özgürlüğünden dolayıdır. Özgürlük, insanın elinden alınır; onu yüce ve değerli yapan her şey ortadan kalkmış olur. Osho, bu konuda Darwin'i insanlarla hayvanları benzer olarak sınıflandırması noktasında eleştirmektedir. İnsan, hayvanların aksine, programlanmamış olarak dünyaya gelir, o boş bir levha olarak doğar ve özünü kararlarıyla oluşturur.⁷⁶

Osho, kader konusunu, varoluş felsefesinin temel problemi üzerinden de ele alır. Ezelde bilinen tek şeyin “varlık” olduğunu, bu nedenle insanın özünü kendi tercihleriyle oluşturduğunu iddia etmektedir. Osho'ya göre varlık, özden öncedir. Özün varlıktan önce geldiği kabul edilirse, insan mekanik bir yapıda kalır ve hiçbir şeyin fâili olamaz. Bu durumda insanı diğer varlıklardan ayıran özellik de ortadan kalkacaktır.

⁷² Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 37.

⁷³ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, 37-39.

⁷⁴ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, 40.

⁷⁵ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 150-152.

⁷⁶ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 150-152.

Osho, varoluş felsefesinin temeli olan, insanda varlığın özden önce gelmesi fikrini kabul ederken, yaratıcının ortadan kaldırılmasıyla oluşan boşluğun doldurulması konusunda bu felsefesinin yetersiz kaldığını, insanları nihilizme ve intihara sürüklediğini söylemektedir. Bu noktada yaratıcı fikrinin ortadan kalkması ile oluşan boşluk materyalizm ve natüralizm gibi maddeci ve tabiatçı akımlarla doldurulamaz. Bu boşluk ancak tanrısallığın farkına varılması ile doldurulabilir.

Tanrı'nın olmadığını kabul eden insan, büyük bir boşluğa düşecektir. Çünkü Osho'ya göre, varoluşla kurulan anlamlı ilişkinin temelinde Tanrı fikri yatmaktadır. Tanrı fikri her ne kadar yalan ve yanlış olsa da varoluş ile kurulan ilişkide büyük bir önem taşımaktadır. Osho bu bağlamda Tanrı fikri yerine ortaya çıkan boşluğun Tanrısallık anlayışı ile kapatılması gerektiğini iddia eder. Nitekim Tanrı fikri yok olduğu zaman, eğer varoluşla ilişki kurabileceğimiz bir anlam yoksa, bu bizi Nietzsche, Kierkegaard ve Sartre de olduğu gibi karamsarlığın, endişe ve korkunun felsefesini yapmaya götürür.⁷⁷ Osho "varoluşçuluk/egzistansiyalizm" olarak adlandırılan bu felsefeyi, insanı ve hayatı, anlamsız ve önemsiz görmesinden ve ayrıca insanın fitratından gelen "varoluş ile ilişki kurma" ihtiyacını görmezden gelmesinden dolayı eleştirmektedir. Ona göre varoluş ile kökten bir ilişki kuramayan insanın, hayatında huzur ve mutluluk yer bulamaz. Hayatın anlamlı ve huzurlu olması için insanın fitratından gelen bu isteğe cevap verilmelidir.⁷⁸

Nietzsche'nin "Tanrı öldü!" sözü ve onun fikirlerini takip edenler tarafından oluşturulan "varoluşçuluk felsefesi", varoluşla "Tanrı" fikri üzerinden ilişki kurarak hayatını anlamlandıran insanlara, varoluşla yeniden ilişki kurabilmek için herhangi bir anlam veremediğinden dolayı, varoluş bilinçsiz bir şey olarak görülmüştür. Varoluşun tesadüfen ve bilinçsiz olması "varoluşçuluk felsefesini" savunanlar için iyi ya da kötü gibi kavramların bir anlam ifade etmemesi demek oluyordu. Osho, Nietzsche'nin "Tanrı öldü!" fikrine katılmakla birlikte, Tanrı'ya inanmanın ya da inanmamanın iki aşırı uç olduğunu, varoluşun sahip olduğu zekânın farkında ve bilincinde olarak bu iki uç arasında dengede kalmanın huzur ve mutluluğu getireceğini savunmaktadır. Osho'ya göre insan sahip olduğu zihin ve zekâ ile varoluşun en önemli parçalarından biridir.⁷⁹

Osho varoluş felsefesinin insanda yaratmış olduğu anlamsızlık hissini Tanrısallık kavramıyla aşmaya çalışmaktadır. Varoluş ile kurulacak anlamlı ilişkiyi insanın bilinçli bir varlık olması üzerine temellendirmiştir. Ortaya atılan bu görüş, varoluş felsefesinin insanlarda yaratmış olduğu bunalımın ve düşmüş oldukları boşluğun nedenini açığa çıkarma noktasında önemlidir. Ancak bu boşluğu doldurma noktasında her şeyi yoktan var eden aşkın bir Tanrı fikri yerine, evrenle bir ve bütün olmayı ifade eden Tanrısallığı ikame etmesi mâkul görülmemektedir. Nitekim evrenin Tanrı olduğuna dair inanç, bilimsel gelişmelerin ışığında evrenin yoktan var edilmesi konusuna bir açıklama getirememektedir.

⁷⁷ Osho, *Tanrı Komplosu*, çev. F. Nagehan Öztürk (İstanbul: Ganj Yayınları, 2013), 34-35.

⁷⁸ Osho, *Tanrı Komplosu*, 35.

⁷⁹ Osho, *Tanrı Komplosu*, 36-41.

Osho, Sigmund Freud tarafından zihinsel rahatsızlıkları tedavi etmek için geliştirilen “psikanaliz yöntemini”, sorumluluğu başkasına yüklemesi nedeniyle kaderci anlayışın bir yansıması olarak görmekte ve eleştirmektedir. Ona göre bu yöntem yaşanan sorunların kaynağı olarak toplumu, ebeveynleri veya başka kişileri gördüğünden dolayı sorumluluk bilincinden insanları uzaklaştırmaktadır.⁸⁰

Varoluş felsefesinin, Tanrı inancını reddetmesi ile insanlarda yaratmış olduğu durum, “varoluşsal boşluk” olarak kavramsallaşmıştır. Varoluşsal boşluk: “insanın hayatta olması için bir anlama ihtiyaç duyma isteğinin doldurulmaması” olarak ifade edilmektedir. İnsanın ruhsal olarak bunalıma girdiği bu durum “noöjenik nevroz” olarak adlandırılmaktadır. Bu noktada insanın ruhsal olarak yaşamış olduğu sıkıntıların üstesinden gelinebilmesi için, psikoterapi yerine logoterapinin kullanılması gerektiği, güçlü bir iddia olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda logoterapi, insanları içine düşmüş oldukları varoluşsal boşluğun, yaratmış olduğu ruhsal bozuklukları tedavi etmek için uygulanan yöntemleri ifade etmektedir. Bu yöntemin temel amacı insanın hayatı yaşanabilir kılacak bir anlam bulmasını sağlamaktır.⁸¹

Osho “nasıl ki oksijen bedeni besliyorsa bilinci de besleyen kozmik bilinçtir” der.⁸² Osho bu sözüyle varoluşun ezeli ve ebedî olduğuna işaret etmektedir. Kozmik bilinç, her an insanın bilincini beslemekte ve geliştirmektedir. İnsan, bedeninin dışına bilinç ile çıkmaktadır. Bilincin kozmik bilinçle bir olduğunu fark etmek, aydınlanmayı ifade eder.⁸³

Osho, batı felsefesinin ortaya çıkardığı varoluşçu felsefeyi endişe, korku, acı ve ıstırap duygularına kapı araladığı için eleştirmektedir. Tanrı fikri yok olduğunda insan zihni de bir boşluğa düşmekte ve bu boşluk insanı giderek yok etmektedir. Oysa varoluşçuluğa özgün bir tanım getirmek isteyen Osho, bu durumun içe dönme ve evrenle bir olma fikri ile doldurulması gerektiği görüşünü savunmaktadır. Ona göre insanların endişe ve korkularını giderme konusunda dayanak olan bağışlayıcı, koruyucu ve gözetici bir Tanrı fikrine gerek yoktur. Onun yerine insanın evren ile yani varoluşla bir olması gerekir. Tanrısallığı ifade eden bu durum, dua yerine meditasyon ile gerçekleşebilir. Bir ve bütün olan evrenin değerli parçası olan insan bunu fark ettiğinde kendisinin de varoluşa dahil olduğunu anlayabilir.⁸⁴

5. Özgürlük ve Modern Bilimler Arasındaki İlişki

Osho, madde üzerine yapılan araştırmaların özgürlük üzerinde doğuracağı olumsuz sonuçlara dikkat çekmektedir. Ona göre, bilim vasıtasıyla madde üzerinde kurulan hakimiyet ne kadar ilerlerse, insanlar da o kadar köleleşir. Nitekim madde tamamen neden-sonuç ilişkisi içerisinde belirlenir. Bu nedenle Osho'ya göre özgürlük için en büyük tehdit, psikoloji bilimlerinden gelecektir. Madde ve kimya üzerindeki çalışmalarla insanların nasıl kontrol

⁸⁰ Osho, *Tao Hakikatin Yolu c. II*, çev. Nurdan Soysal (İstanbul: Omega Yayınları, 2022), 41.

⁸¹ Viktor E. Frankl, *Anlamsızlık Hissi*, çev. Defne Şen (İstanbul: Mundi Yayınları, 2024), 71-75.

⁸² Osho, *Tanrı Komplosu*, 111.

⁸³ Osho, *Tanrı Komplosu*, 111.

⁸⁴ Osho, *Tanrı Komplosu*, 107-110.

edilebileceği öğrenildiğinde, davranışlar önceden belirlenebilecek ve özgürlük sadece bilinçsel farkındalığa sahip olanlar için mümkün olabilecektir.⁸⁵

Osho, günümüzdeki durumda bile insanlar için çoğu şeyin belirlenmiş olduğu fikrindedir. Kimin hangi dine mensup olduğu, ebeveynler ve toplum tarafından belirlenmektedir. İnsanların olaylar karşısında verdiği tepkiler, beden kimyası yoluyla belirlenmektedir. Arzu, öfke, cinsellik vb. durumlar, bedendeki kimyasal tepkimeler sonucu ortaya çıkmaktadır. Biyokimya alanındaki gelişmelerle öfke, sevgi gibi duygulardan tamamen arınmış olabiliriz. Bu durumların hepsi, insanın mekanik bir varlık olduğunu göstermektedir. Bu mekaniklik içinde özgürlük söz konusu değildir. Özgürlük, bilinçsel farkındalığın oluşmasıyla elde edilebilir. Bu nedenle Osho'ya göre insanın mekanik bir varlık olmaktan kurtulmasının yolu, onun farkındalık yoluyla bilinci harekete geçirmesidir.⁸⁶

Osho, insanın özgürlüğü konusunda çağımızda yaşanabilecek güncel tartışmalara dikkat çekmekte ve bu bağlamda nöroloji, nöropsikoloji ve biyokimya alanlarındaki gelişmelerin insanların özgürlüğünü yok ederek mekanik insanı ortaya çıkarabileceği konusunda uyarılarda bulunmaktadır. Nitekim özgür irâde konusundaki tartışmalar ve ortaya atılan görüşler, içerisinde bulunduğumuz yüzyıla kadar Tanrı-insan ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Modern gelişmelerin baş döndürücü bir hızla ilerlediği 17-20. yüzyıllarda ise özgür irâde üzerine tartışma yapılması, kullandıkları yöntemler nedeniyle lehine ya da aleyhine kanıtlanması mümkün olmadığından, bilimcilerin çoğu açısından gereksiz ve faydasız olarak görülmüştür. Günümüz de ise varılan noktada geçmişte metafiziksel bir konu olarak ele alınan ve tartışılan özgür irâdenin aslında insanın fiziksel, biyolojik ve zihinsel yapısında değişik etkenlerin yönlendirdiği determinist veya rastlantısal bir süreç olabileceği üzerinde fikirler öne sürülmektedir.⁸⁷

Osho, özgürlükten kastedilen mananın insanın biyolojik ve fiziksel özellikleri ise bunların toplum, ebeveyn, kültür, tarih, evrimsel süreç ve genetik gibi birçok etken tarafından belirlendiğinin ve sınırlandırıldığının altını çizmektedir.⁸⁸ Bu durum, mekanikliği ifade etmektedir ve bu mekaniklik içerisinde insanın özgürlüğünden söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle özgürlük ancak bilinçsel farkındalık yoluyla sağlanabilir. Osho, insanın özgürlüğünün ancak bilinçsel farkındalığı ifade eden 'saf bilinçlilik' halinde korunabileceğini düşünmektedir.

Günümüzde genetik biliminde yaşanan gelişmeler, genler ile davranışlar arasında bağlantı olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya göre davranışlar, biyolojik süreç sonucunda insanlara aktarılan genlerle belirlenmekte ve farklılaşmaktadır. İnsanların davranışları genlerle belirlendiğinde bağımlılık, cinsel yönelimler, zekâ düzeyleri vb. alanlarda ortaya çıkan problemlerin, genlere müdahale yoluyla çözüme kavuşturulabileceği ifade edilmektedir.

⁸⁵ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 128-130.

⁸⁶ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 128-130.

⁸⁷ Seyithan Can- Sabahaddin Kılıç, "Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde), *Kader Dergisi* (2019), 383-386; Mehmet Ödemiş, *Kelâmî Açıdan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 299.

⁸⁸ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 124-126.

İnsanların sevgi, öfke, cinsellik, üzgünlük ve mutluluk gibi vermiş olduğu duygusal tepkilerinin oluşmasında hormonların kimyasal tepkimesinin tespit edilmesi bu duruma dayanak olmaktadır. Genler, bu bağlamda sadece kalıtım aktarıcı rolünün yanında, canlılığını ve devamlılığını koruyan aktif bir sürecin içinde var olmaktadır.⁸⁹ Biyoloji alanında yapılan çalışmalar, insan davranışlarının büyük ölçüde biyolojik kökene dayandığını iddia etmektedir.

Beynin kimyasal yapısında meydana gelen ufak çaplı değişikliklerin bile davranışlar üzerindeki etkisi, tahmin edilebilenden fazla olmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmalar, beyin kimyasal yapısının bozulması sonucu insan davranışlarındaki değişimin boyutlarını ortaya koymaktadır. İzcilik, deniz piyadeligi ve banka memurluğu yapmış, çevresi tarafından sevilen ve zeki birisi olan Charles Whitman'ın, 1966 yılında annesini ve eşini öldürdükten sonra 13 kişiyi öldürmesi, 33 kişiyi de yaralamasına anlam verilemiyordu. Ancak yapılan otopsi sonucunda Whitman'ın beyinde tümör bulunduğu ve bu tümörün başta saldırganlık ve korku olmak üzere birçok duygu mekanizmasını düzenleyen amigdala'yı baskı altında aldığı tespit edildi.⁹⁰

Beyinde bulunan "Orbitofrontal Korteks" bölgesindeki hastalıkların insanların cinsel yönelimlerini etkilediği ve onları pedofilik davranışlara yönelttiği tespit edilmiştir. Bu bölgedeki tümörler temizlendiğinde pedofilik yönelimin de ortadan kalktığı gözlemlenmiştir. 'Frototemporal Demans' hastalarının, toplumsal kuralları yok saymasında ve birçok suça karışmasında beyindeki loplara zarar görmüş ve tahrip edilmiş olması yatmaktadır. Nörotransmitteri üreten hücrelerin azalması sonucunda ortaya çıkan Parkinson hastalığını tedavi etmek için kullanılan ilaçların hastanın vücudundaki dopamin seviyesini yükseltmesiyle dopamin dengesinin alt üst olmasının kişilerde aşırı ilaç kullanımını, kumar ve madde bağımlılığını arttırdığı tespit edilmiştir.⁹¹

Bu araştırmalar insan beyninin genetik nedenlerle birçok davranış bozukluğuna yatkın hale gelebileceğini göstermektedir. Davranışsal bozukluklara genetik aktarımın yanında yetiştirme ortamı da etki etmektedir. Anne karnındaki çocuğun madde kullanıma maruz kalması, fiziksel taciz ve beyin hasarları gibi toplumsal nedenlerde insanın karar verme sürecini olumsuz yönde etkilemektedir.⁹²

Beynin yapısına etki eden genetik ve toplumsal faktörler, bizim tarafımızdan belirlenmediği için "irâde ve sorumluluk" kavramları birçok yönden yeniden ele alınmaktadır. Tourette sendromu, psikolojen bozukluk ve ayırık beyin hastalığı nedeniyle ortaya çıkan vakalar, bizlere zihinsel bir süreç gerektiren üst düzey davranış ve tepkilerin bile irâdesiz ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Genetik ve biyolojik faktörler nedeniyle özgür irâdeden

⁸⁹ Berat Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi ve Doğurduğu Bazı Teolojik Problemler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 134-136.

⁹⁰ David Eagleman, *Incognito*, çev. Zeynep Arık Toza (İstanbul: Domingo Yayınları, 2020), 153-155.

⁹¹ Eagleman, *Incognito*, 156-160.

⁹² Eagleman, *Incognito*, 156-160.

bahsetmenin mümkün olamayacağı fikri, nörobilimcileri endişelendirmiş ve nörobilimciler özgür irâdenin var olup olmadığını test edebilme yollarını aramaya başlamıştır.⁹³

Bu bağlamda nörolog Benjamin Libet'in özgür irâdenin tespiti için yapmış olduğu ve kendi ismi ile meşhur olan "Libet Deneyinin" amacı, "eyleme karar verilen an ile davranışın ve davranışa hazırlığın" yani beyinsel aktivitenin başlangıç sürecinin tespit edilmesiydi. Deneye katılanların yapması gereken şey, kendi istedikleri anda parmaklarını hareket ettirmeleriydi. Bu sayede deneklerin parmaklarına bağlanan EMG ve beyinsel aktiviteyi algılayacak olan EEG cihazıyla, eylemin zamanı ile beyinsel aktivitenin zamanı belirlenecekti.⁹⁴ Katılımcıların parmaklarını hareket ettirme arzusunu duydukları an ile parmaklarının hareket ettirdikleri an arasında beyinsel aktivitenin artmakta olduğu gözlemlendi. Eylemin gerçekleşmesinin alınan karardan sonra olması ve bu arada beyinsel aktivitenin artması normal bir durumdu. Şaşırtıcı olan ise katılımcıların parmaklarını hareket ettirme isteği duymasından önce, beyinsel aktivitenin anlamlı bir şekilde başladığının gözlemlenmesi oldu.⁹⁵

Katılımcıların parmaklarının hareket ettirme arzusundan önce, beyin aktivitesinin gerçekleşmesi, ortaya koyulan eylemin çok öncesinde beyin tarafından planlandığını ortaya koydu. Bu durum özgür irâde kavramını savunanlar arasında şok etkisi yaratmıştı. Deneyi gerçekleştiren Benjamin Libet beynin gösterdiği bu aktivasyon nedeniyle özgür irâdeye, insanın parmağını kaldırıp kaldırmamayı "tercih etme hakkına" sahip olmasıyla yer açmaya çalışmıştır.⁹⁶ Libet'in "veto hakkı", klasik fiziğin belirlenimciliği karşısında geliştirilen öngörülemezliği ifade eden "kuantum fiziği", sistemdeki rastgeleliği ve düzensizliği ifade eden "entropi" kavramı, beynin karmaşık yapısı nedeniyle ortaya atılan "kaos" kuramı her ne kadar özgür irâdenin mümkün olduğunu ispat etmeye çalışsa da biyoloji, biyokimya, genetik, psikoloji ve toplum bilim çalışmaları eylemlerin büyük oranda insan irâdesinin dışında meydana geldiğini savunmaktadır.

6. "Öz" ve "Kişilik" Kavramların Temelinde Bilinçsel Farkındalık

Osho, olacak ve olmakta olan her şeyin yaratıcı tarafından belirlendiği, planlandığı ve programlandığı bir kader anlayışını kabul etmemektedir. İnsanı diğer varlıklardan ayrı tutarak, onun belirlenmişlik içerisinde var olmadığını, bunun aksine ihtimalleri tercih etme özgürlüğüne sahip, sürekli oluş halinde bulunduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda Gurdjieff'in "insanın doğmadan önce ruhunun olmadığı" görüşüne atıf yaparak dünyaya gelmeden önce ruhun belirlenmiş olması fikrine karşı çıkmaktadır. O'nun ruhun belirlenmişliği ile kastettiği şey, insanın ruhî özelliklerinin yaratıcı tarafından önceden belirlenmişliğidir. Ona göre insan, ruhunu yaşamı boyunca yapmış olduğu tercih ve seçimlerle her an şekillendirmektedir.⁹⁷

⁹³ Eagleman, *Incognito*, 168-169.

⁹⁴ Seyithan Can- Sabahaddin Kılıç, "Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)", 389-393; Nursena Çetingül, "Benjamin Libet'in "Özgür İrade Deneyi", Bilimsel Eleştirileri ve Kelâmi Perspektifi", *Kader Dergisi*, 21/1 (2023), 325.

⁹⁵ Çetingül, "Benjamin Libet'in Özgür İrade Deneyi", 327.

⁹⁶ Eagleman, *Incognito*, 171.

⁹⁷ Osho, *Zen Büyük Patlama*, 188.

Osho'nun ortaya atmış olduğu bu görüş aynı zamanda Hinduizm geleneği içerisindeki reenkarnasyon anlayışını farklı bir şekilde ele aldığını göstermektedir.

Kişinin özgür olmayı ya da köle olmayı kendisinin seçeceği fikrine sahip olan Osho, mutlak anlamda belirlenmeyi ve planlanmayı fiillerde mekanikliği ortaya çıkaracağı için reddetmektedir. Ona göre insan, fiziksel ve biyolojik olarak belirli özelliklerle ancak ruhsal anlamda herhangi bir belirlenmişlik olmadan dünyaya gelmiştir. İnsanın özgürlüğünü ifade eden bu tarafını bilinç oluşturmaktadır. Fiziksel ve biyolojik şartların belirlenmişliği ise Tanrı tarafından değil, toplum, tarih ve ebeveynler tarafından sağlanmaktadır.

Tarih boyunca kişiyi, beşer olarak başlayan süreçten insan olmaya doğru bir oluşum süreci olarak görenler olmuştur. Olması gereken insan için öz varlığının bilincinde olması, tercih etme kabiliyeti ve yaratıcı olarak doğaya katılma özelliğinin farkına varılması gerekmektedir.⁹⁸ Ancak bu üç özelliğe sahip olabilmek zannedildiği kadar kolay değildir. Nitekim insanı öz varlığının bilincinde olmaktan, tercih kabiliyetini kullanmaktan ve yaratıcı özelliğini geliştirmekten alıkoyacak dört etken bulunmaktadır. Bu etkenler insanı madde ile özdeşleştiren ve varlığının sebebini maddi olana bağlayarak insanı sınırlandıran “*materyalizm*” ve insanı, öz bilince sahip olmayan tabiatın bir ürünü olarak sınırlandıran “*natüralizm*”⁹⁹, insanı, içinde doğup büyümüş olduğu tarihin bir parçası olarak sınırlandıran, kimliğin oluşması noktasında tarihin belirleyici olduğunu savunan “*historizm*”¹⁰⁰, doğanın ve tarihin insan üzerinde kısıtlı etkisini kabul eden ancak insanın ‘benliğini’ oluşturan temel etkenin içinde yaşadığı toplum ve kültür olduğunu savunarak onu sınırlandıran “*sosyolojizm*”¹⁰¹ ve insanın kimliğini fiziksel ve ruhsal özelliklerin oluşturduğunu iddia eden “*biyolojizm*”dir.¹⁰²

Osho, fiziksel ve biyolojik etkenlerin insanı şekillendirdiğini kabul etmekte, ancak bu etkenleri tarih, toplum ve ebeveynlere bağlamaktadır. Bu etkenlerden kurtularak özün varlığına ancak bilinç yoluyla ulaşabileceğini savunmaktadır. Maddeciliğin katı bir determinizm içermesinden dolayı, madde üzerinde yapılacak her türlü araştırmanın insanı köleleştireceği ve onun tercih etme kabiliyetini ortadan kaldıracabileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre, bu nedenle insanın özgürlüğüne ve irâde gücüne en büyük zararı verme potansiyeline psikoloji biliminin sahip olduğunu düşünmektedir. Madde ve kimya üzerinde yapılan çalışmalar, insanların bedenindeki kimyasal etkileşim ile ortaya çıkan davranışlarını (öfke, arzu, istek, cinsellik vb.) kontrol altına alabilme ve özgürlüğü kısıtlayabilme potansiyeline sahiptir. Bu durumdan kurtulmanın yolu bilinçsel farkındalığı arttırmakla mümkündür.¹⁰³

Osho'nun özgür irâde üzerinde sınırlandırıcı bir güç olduğunu belirttiği etkenleri modern çağın bilim anlayışı da kabul etmekte ve özgür irâdenin var olup olamayacağını bu etkenler üzerinden tartışmaya açmaktadır. Modern düşünce kalıtım, genetik, ebeveynlerin çocuklarına

⁹⁸ Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Hüseyin Hatemi (Ankara: İşaret Yayınları, 2013), 20.

⁹⁹ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 30-31.

¹⁰⁰ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 36.

¹⁰¹ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 37.

¹⁰² Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 39.

¹⁰³ Osho, *Kader. Özgürlük ve Ruh*, 128-130.

değer aktarımı, içinde doğulan ve yaşanan çevrenin sosyolojik, ekonomik ve kültürel şartları, dini ya da hukuki kurallar, dinlerin oluşturduğu kurumsal yapılar ve beynin çalışma sistemi gibi etkenlerle özgür irâde üzerinde farklı bir bakış açısı kazandırmaya çalışılmaktadır.¹⁰⁴ Materyalist yaklaşımın temellerini oluşturduğu bu anlayış, insanı madde ile özdeşleştirmekte ve beynin işleyişinde determinist bir yapının hüküm sürdüğünü iddia etmektedir.¹⁰⁵ Bu determinist yapı içerisinde, insanın özgürce karar verebilmesini ifade eden bir özgür irâde kavramından bahsedebilmek mümkün değildir. Nitekim bu durumda karar verici insanı ifade eden "ben" değil, diğer etkenlerdir.¹⁰⁶ Osho, diğer etkenleri "öz" üzerinde kimlik inşa etmesinden dolayı "kişilik" olarak adlandırmaktadır.

Osho, "öz" ve "kişilik" ayrımı yaparak karar vericinin özgür irâdeye sahip insan olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre "öz", herhangi bir şey öğretilmemiş, hiçbir şekilde şartlanmamış Tanrı'dan gelen ruhtur. Bu ruh, düalizmin yani ikiliğin aşılmasını ve Tanrı'yı ifade eder. Bu ruhu keşfetmek ise, tüm dış etkenlerden uzaklaşmak ile mümkündür.¹⁰⁷ Gerçek özü bulmak için, zaman ve mekânı aşmak gerekir. Zaman ve mekân aşılarak gerçek öze ulaşılır. Osho'ya göre, zaman ve mekânı aşmanın iki yolu vardır. Bu yollardan birincisi, bir olanın her yerde ve her zamanda olduğunu söylemektir. Yani: "Ben, Tanrım!" ve "Ben, Hakikatim!" gibi ifadelerle Tanrı'nın varoluşun içine nüfuz etmesini ifade etmektedir. Diğer yol ise, zaman ve mekânın olumsuzlanmasıyla 'Ben Hiçim' demektir. Burada da zaman ve mekân yok olur. Sadece hiçliğin verdiği ebediyet duygusu vardır. Birinci yolun tehlikesi, kullanılacak olan "ben" kavramının birincil hale gelerek "hakikat" kavramını gölgede bırakmasıdır. İkinci yolun tehlikesi ise, "hiçliği" insanların kabullenemeyişidir. Sonuç olarak ise bu iki yol da zaman ve mekânın aşılarak hakikatin keşfedilmesi konusunda aynı şeyi ifade etmektedir.¹⁰⁸

Osho, "öz" ve "kişilik" kavramlarını açıklarken Hz. Mûsâ'nın Tanrı ile karşılaşmasını örnek vermektedir. Yahudi kaynaklarında ve Kur'an'da geçen bu kıssa Osho'ya göre önemli bir hikayedir. Bu hikâyede Tanrı, "ateş" ile simgelenirken; kişilik "ağaç" ile sembolize edilmektedir. Ateşin yükseldiği ağacın yanmaması ise, Tanrı'nın verdiği özgürlüğü ifade etmektedir. "Öz" farklıdır, ona ilâştirdiğimiz "kişilik" ise farklı bir şeydir. Öz, kişiliğin oluşmasına izin verir, çünkü iyi veya kötü olma özgürlüğü Tanrı tarafından verilmiştir. Tanrı "insanın şanını ve kötülüğünü" ifade eden özgürlüğe asla müdahale etmez. Osho'ya göre Tanrı'nın verdiği "öz" bireyseldir ve kişiyle var olan bir şeydir. "Kişilik" ise, dünyanın sana dikte ettiği şeydir. Bu nedenle Tanrı, Hz. Mûsâ'ya "Ayakkabılarını çıkart!" diye seslenmiştir. Bunun anlamı, insanın özünü gizleyen tüm kişiliklerden arınmasının gerekliliğidir. Osho'ya göre bu bir devrimdir, nitekim kişilikten arınmak insanı birey haline getirir ve Tanrı ile ancak bireyler iletişim kurabilir.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Ödemiş, *Kelâmî Açıdan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*, 300-301.

¹⁰⁵ Ödemiş, *Kelâmî Açıdan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*, 302.

¹⁰⁶ Ödemiş, *Kelâmî Açıdan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*, 303.

¹⁰⁷ Osho, *Tao Hakikatini Yolu c. I*, çev. Nurdan Soysal (İstanbul: Omega Yayınları, 2022), 77.

¹⁰⁸ Osho, *Tao Hakikatini Yolu*, c. I, 78-80.

¹⁰⁹ Osho, *Tao Hakikatini Yolu*, c. I, 69-72.

Osho özgür irâde kavramına bilinçsel farkındalık fikri ile yer açmaktadır. Ona göre insan, yukarıda sayılan birçok etken tarafından seçimlerinde baskı altında kalıyor olsa bile, bu baskıdan kurtulması için yeterli bilinçsel donanıma sahiptir. İnsanın bedensel ve maddi olan ile özdeşliği köleliği ortaya çıkarmaktadır. Bunu aşmanın yolu ise, insanın beden ve zihnini baskı altına alan etkenlerden bilinçsel farkındalık yoluyla kendisini kurtarmaktır.¹¹⁰

Hz. Mûsâ ile ilgili kıssayı bâtını bir yaklaşımla ele alan Osho, Tanrı ile Hz. Mûsâ'nın konuşmasını sembolik bir tarzda anlamlandırmıştır. Konuya İslâmî açıdan yaklaştığımızda Allah, aradaki ontolojik farktan dolayı insan ile vahiy, perde arkasından konuşma ya da elçi aracılığıyla iletişim kurmaktadır.¹¹¹ Bu bağlamda Hz. Mûsâ ile kurulan iletişim perde arkası metoduyla gerçekleşmiştir. Kur'ân'da anlatılan kıssada Hz. Musâ, bir ateş görerek gitmiş olduğu kutsal vadide Allah'tan vahiy almış ve peygamberlik görevi ile vazifelendirilmiştir.¹¹² Kutsal vadide Hz. Mûsâ'nın ayakxabılarını çıkarması doğrudan gerçekleşecek olan vahye bir nevi ön hazırlık olarak değerlendirilebilir. Osho'nun bu kıssada geçen ateşi (Tanrı), ağacı (kişilik) ve ateşin ağacı yakmamasını (özgürlük) olarak sembolize etmesi konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için yapılmış edebî bir yorumdan ibarettir. Onun bu kıssayı örnek verirken asıl vurgulamak istediği husus özgür irâdenin dış etkenlerden bağımsız olarak ortaya çıkabilmesinin yolunun bilinçsel farkındalık ile mümkün olduğudur.

Sonuç

Geleneksel cebri kader anlayışı, insan yaşamının önceden belirlenmiş mutlak bir yazgıya tabi olduğu görüşüne dayanırken, Osho bireyin kendi varoluşunu, bilinç ve farkındalık düzeyine göre her an yeniden inşa ettiğini savunmaktadır. O, insanı biyolojik ve çevresel belirlenimlerin sınırlandırdığı mekanik bir varlık olarak görmeyip, bilinçsel farkındalık sayesinde kendi kaderini oluşturabilen bir özne olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda kaderi önceden belirlenmiş bir yazgı olarak kabul etmemektedir. Bireyi kendi kararlarıyla sürekli yeniden yaratılan bir süreç olarak ele almaktadır.

Osho'nun yaklaşımı, özellikle modern nörobilim, genetik ve biyokimya alanlarında yürütülen çalışmaların insan davranışlarını büyük ölçüde biyolojik ve çevresel faktörlere dayandırarak özgür irâde kavramını sorguladığı bir dönem içerisinde dikkate alınmaya değerdir. Nitekim determinist yaklaşımlar, insan eylemlerinin büyük oranda bilinçdışı süreçler tarafından şekillendirildiğini iddia etmekte olup, bireysel özgürlüğün alanını daraltmaktadır. Osho, bu tür mekanik yaklaşımların bireyi edilgen bir konuma indirgediğini ve insanın bilinç düzeyinde geliştirdiği farkındalık sayesinde bu belirlenimlerin ötesine geçebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre özgürlük, yalnızca dışsal kısıtlamalardan bağımsızlık değil, aynı zamanda bireyin içsel dönüşüm yoluyla kendi varoluşunu bilinçli bir şekilde şekillendirme kapasitesidir.

Osho, kader ve özgürlük arasındaki ilişkiyi, bireyin "öz" ve "kişilik" kavramları bağlamında çözümlenmektedir. Osho, "kişilik" kavramını bireyin tarih, kültür, toplum ve ebeveyn gibi dışsal

¹¹⁰ Osho, *Kader, Özgürlük ve Ruh*, 122-123.

¹¹¹ eş-Şûrâ 42/51.

¹¹² Tâhâ 20/9-14; el-Kasas 28/30-32.

unsurlar tarafından şekillendirilmiş yönü olarak tanımlarken, "öz" kavramını bireyin saf ve değişmez varoluşsal gerçekliği olarak ele almaktadır. İnsanın gerçek özgürlüğe ulaşabilmesi, bireyin bu dışsal unsurlar tarafından şekillendirilmiş kimlik algısını aşarak, özüne ulaşması ile mümkündür. Bu noktada Osho'nun görüşleri, geleneksel kader anlayışına ve modern determinizm tezlerine alternatif bir düşünsel çerçeve sunmaktadır. Modern bilimsel gelişmelerin ortaya koyduğu belirlemci paradigmalara karşısında, Osho'nun bilinç odaklı özgürlük anlayışı, "insan irâdesi ve özgürlüğü" kavramları üzerindeki tartışmalara yeni bir perspektif kazandırmaktadır.

Osho'nun özgürlük anlayışı, insanı diğer varlıklardan ayıran temel özellik olarak sürekli bir yaratma ve kendini inşa etme süreciyle ilişkilidir. İnsan, hayvanlar gibi belirlenmiş bir biyolojik programa sahip değildir; aksine her an kendisini yeniden yaratma potansiyeline sahiptir. Bu potansiyel, bireyin bilinçli farkındalığı ile ortaya çıkar ve insanı kaderci yaklaşımların ötesine taşır. Bu anlayış, özgürlüğü sadece fiziksel veya biyolojik bir olgu olarak değil, bilinç düzeyinde erişilebilecek bir varoluş hali olarak konumlandırır.

Osho'nun aynı zamanda kaderci ve determinist görüşlerin toplumsal ve ahlâkî sonuçlarını da eleştirmektedir. Ona göre, kaderci düşünce, bireyi sorumluluktan kaçmaya ve dışsal güçlere teslim olmaya yönlendirmektedir. Bu durum, bireyin kendi yaşamını dönüştürme gücünü elinden alır ve onu pasif bir varlık haline getirir. Osho, sorumluluk bilincini özgürlüğün temel bir unsuru olarak görür ve bireyin kendi kaderinin hem yaratıcısı hem de taşıyıcısı olduğunu vurgular. Bu bağlamda, özgürlük, insanın sadece eylemlerinde değil, aynı zamanda bu eylemlerle kendini var etmesinde yatar.

O, bireyin özgür irâdesini tümüyle reddeden katı determinizm ile insanı tamamen özgür bir varlık olarak konumlandıran mutlak özgürlük anlayışları arasında bir denge kurmaya çalışmaktadır. Bireyin belirli fiziksel, biyolojik ve çevresel koşullara tabi olduğunu kabul etmekle birlikte, bilinçsel farkındalığın bu belirlenimlerin ötesine geçebilmesi için kritik bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Özgürlüğü yalnızca dışsal kısıtlamalar bağlamında ele alan klasik özgürlük anlayışlarının aksine, bireyin içsel dönüşüm sürecini merkeze almakta ve bilinç düzeyinde ulaşılan farkındalığın özgürlük ile doğrudan ilişkili olduğunu ileri sürmektedir.

Osho'nun düşünceleri, yalnızca felsefi ve teolojik tartışmalar açısından değil, aynı zamanda çağdaş psikoloji ve nörobilim perspektifinden de dikkate değer bir teorik çerçeve sunmaktadır. Kaderin mutlak bir belirlenmişlikten ibaret olmadığı, aksine bireyin bilinç düzeyine bağlı olarak değişkenlik gösterebileceği fikri, özgür irâde tartışmalarına farklı bir boyut kazandırmaktadır. Dolayısıyla Osho'nun yaklaşımı, bireyin bilinçli farkındalık yoluyla kendi varoluşunu aktif biçimde inşa edebileceği düşüncesine dayanan alternatif bir özgürlük modeli önermektedir.

Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

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

İntihal/Plagiarism: Bu makale özel bir yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./This article has been scanned special software. No plagiarism detected.

Finansman/Funding: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions:

Muhammet Yıldız (%50)

Metin Yurdağür (%50)

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir./The author(s) has no conflict of interest to declare.

ORCID

Muhammet Yıldız, [0009-0002-6920-5867](https://orcid.org/0009-0002-6920-5867)

Metin Yurdağür, [0000-0003-3583-5190](https://orcid.org/0000-0003-3583-5190)

Kaynakça

Alper, Hülya. "Tevfik." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Altıntaş, Ramazan. "Fiillerin Sonuçları/Mütevellidât ve Tab' Düşüncesi." *Kelâm*, haz. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, 439-444.

Aydın, Ömer. "Kur'ân'da Kader ve Özgürlük." *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 4 (Şubat 1998): 79.

Aydın, Ömer. *İslâm Kelâmında Kader*. İstanbul: DBY Yayınları, 2024.

Bayler, Şehmus. *İslam Düşüncesinde İlk Kaderîler veya Mu'tezilî Düşüncenin Teşekkül Süreci*. Van: Van Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1342.

Can, Seyithan-Kılıç, Sabahaddin. "Nöroteolojik Açından Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)." *Kader Dergisi* (2019), 380-397.

Çelebi, İlyas. *İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

- Çelebi, İlyas. "Hızlân." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/419-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çetingül, Nursena. "Benjamin Libet'in 'Özgür İrade Deneyi', Bilimsel Eleştirileri ve Kelâmî Perspektifi." *Kader Dergisi* 21/1 (2023): 325.
- Çinici, Tansu ve Çinici, Murat. "Batılı Bir Düşünür, Doğulu Bir Sufi: George Ivanovich Gurdjieff" *Anasay Dergisi* 8/27 (2024): 208-219.
- Demir, Osman. "Tevlîd." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Deveci, Beyza Aybike. *Hiduizm'de Tantracılık*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2024.
- Doko Enis. "Çağdaş Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir mi?" *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2 (2018), 211-226.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Eagleman, David. *Incognito*. Çev. Zeynep Arık Toza. İstanbul: Domingo Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Tahkik: İbrahim Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâ' Ulûmî'd-Dîn*. Tahkik: Abdülkerim el-Kabî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Esen, Muammer. "Matûridî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008): 55.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida'*. Tahkik: Richard M. Frank. Beyrut: Dârü'l-Meşrik. 1999.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Eş'ârî, Ebü'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Frankl, Viktor E. *Anlamsızlık Hissi*. Çev. Defne Şen. İstanbul: Mundi Yayınları, 2024.
- Gölcük, Şerafeddin. "İnsan ve Kaderi." *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986): 22.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Güler, İlhamî. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Güler, İlhamî. *Dine Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman. *Talbîsü İblîs*. Tahkik. Seyyid el-Cümeylî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- İlhan, Avni. "Aslâh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-Usûl-i Hamse*. Tahkik. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l Vahbe, 1998.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an Açısından Fatalizm -İnkârcılığın Bir Tutumu Olarak Kadercilik-." *Hikmet Yurdu Dergisi* 1/1 (2008): 88.
- Korkmaz, Sıddık. "İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi-Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risâlesi Örneği." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/41 (2016): 25.
- Köylü, Mustafa- Oruç, Cemil. "Dini İnançın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (2021): 547-560.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Tahkik: Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l-Fikr. 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Mert, Muhit. *Kelâm Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Obermann, Julian. "İslam'ın İlk Döneminde Politik Teoloji." Çev. Muhit Mert. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006): 120-121.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *el-Bürhân ve'l-İkân fî Beyân-ı İrâde-i Cüz'iyeye-i İnsân*. Kastamonu: Muhammed İhsan Oğuz Vakfı Oğuz Yayınları, 2024.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Kitâbu'l Kazâ ve'l-Kader*. Kastamonu: Muhammed İhsan Oğuz Vakfı Oğuz Yayınları, 2018.
- Osho. *Kader, Özgürlük ve Ruh*. Çev. Işıl Ölmez. İstanbul: Butik Yayıncılık, 2022.
- Osho. *Kumların Bilgeligi*. Çev. Emre Özdal. İstanbul: Omega Yayınları, 2019.
- Osho. *Mükemmel Mürit*. Çev. F. Nagehan Öztürk. İstanbul: Ganj Yayınları, 2022.
- Osho. *Özgür Zihin*. Çev. Özlem Özarpacı. İstanbul: Omega Yayınları, 2022.
- Osho. *Tanrı Komplosu*. Çev. F. Nagehan Öztürk. İstanbul: Ganj Yayınları, 2013.
- Osho. *Tao Hakikatin Yolu C. I*. Çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Omega Yayınları, 2022.
- Osho. *Tao Hakikatin Yolu C. II*. Çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Omega Yayınları, 2022.
- Osho. *Yaratıcılık*. Çev. Ayhan Semih Koç. İstanbul: Butik Yayınları, 2020.
- Osho. *Zen Büyük Patlama*. Çev. Kemal Tokgöz. İstanbul: Omega Yayınları, 2022.
- Ödemiş, Mehmet. *Kelâmî Açısından Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Perho, Irmeli. "İnsan Kendi Kaderini Seçer: İbn Kayyım el-Cevziyye'nin Kader Anlayışı" Çev. Temel Yeşilyurt, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/17 (2001): 307.

- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'an*. Çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Sartre, Jean Paul. *Varoluşçuluk*. Çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Sarıkaya, Berat. *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi ve Doğurduğu Bazı Teolojik Problemler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Ta'dil ve Tecvîr." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/366-368. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-Milel ve'n-Nihal*. Tahkik: Ahmed Fehmi Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1992.
- Şeriatî, Ali. *İnsanın Dört Zindanı*. Çev. Hüseyin Hatemi. Ankara: İşaret Yayınları, 2013.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. Tahkik: Abdullah Necati. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye, 1881.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1993.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/151-157. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Tümer, Günay. "Aslı Günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Hasan-ı Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldız, Muhammet. *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldız, Muhammet. Osho'nun Nihai Kurtuluş Yolunda Yoga ve Tantra Yöntemine Yaklaşımı. *Iksad Journal* 9/35 (2024): 1-12.
- Yurdağür, Metin. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.



*Yüksek Lisans Öğrencisi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı/Master Student, Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Şüfi sm, Tokat, Türkiye

*İletişim/Contact:

yunus.yangin9424@gop.edu.tr

Geliş Tarihi/ Date Received: 11/11/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28/03/2025

Yayın Tarihi/ Date Published: 31/03/2025

Atıf/Cite: Yangın, Yunus.

"Danışmendliler'den Cumhuriyet'e: Niksar'da Tasavvufî Hareketler ve Kurumsal Miras". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2025), 122-148.



Web:


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

<mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr>



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

Danışmendliler'den Cumhuriyet'e: Niksar'da Tasavvufî Hareketler ve Kurumsal Miras

 Yunus Yangın^{a*}

Özet

Niksar, Danışmendliler'in başkenti oluşu ve Anadolu'nun ilk medresesine ev sahipliği yapmasıyla mânevî miras açısından önemli bir merkez olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışma, 14. yüzyılda Ahî Pehlivan (ö.723/1323) ile başlayan ve 20. yüzyılda Hacı Ahmet Niksârî'ye (ö.1354/1935) uzanan tasavvufî geleneğin Niksar'daki tarihsel seyrini, kurumsal yapılarını ve toplumsal etkilerini analiz etmektedir. Arşiv belgeleri, vakıf kayıtları ve alan araştırmaları ışığında, tasavvufî kurumların bölgenin İslamlaşması, imarı ve sosyo-ekonomik dinamikleri üzerindeki rolü ele alınmıştır. Niksar'daki tekke ve zâviyeler, Anadolu'nun fetih ve iskân sürecinde aktif bir işlev üstlenmiş, dervişler hem mânevî liderlik hem de toplumsal dayanışma aracılığıyla devlet ve halk nezdinde destek görmekteydi. Ahî Pehlivan'ın kurduğu Dârü's-Sulehâ gibi kompleksler, medrese, zâviye ve sosyal tesisleri bir araya getirerek eğitim, ekonomi ve hayır hizmetlerini bütünleştirmekteydi. Öte yandan, Moğol istilası ve doğal afetler gibi tarihsel kriz dönemlerinde bu kurumlar, halkın maddi ve mânevî ihtiyaçlarına cevap veren birer sığınak işlevi görmekteydi. Çalışmada, Niksar mutasavvıflarının etki alanının yalnızca yerel değil, Karadeniz ve İç Anadolu bölgelerine kadar genişlediği ortaya konulmuştur. Özellikle Hacı Ahmet Niksârî'nin Nakşibendî-Hâlidî geleneği çerçevesinde yürüttüğü irşad faaliyetleri, Milli Mücadele döneminde Kuvâ-yı Milliye'ye verdiği destekle somutlaşmıştır. Ancak, tekke ve zâviyelerin çoğunun deprem ve sel gibi afetler nedeniyle günümüze ulaşamadığı tespit edilmiştir. Buna karşın Yağıbasan Medresesi, Ulu Cami ve Çilehâne Cami gibi yapılar, bölgenin tasavvufî geçmişine dair somut izler taşımaktadır. Sözlü tarih çalışmaları ve Hacı Ahmet Niksârî'nin torunu Mehmet Atalay Karahan ile yapılan mülakat, mutasavvıfların gündelik hayatlarına, eğitim anlayışlarına ve toplumsal etkilerine dair özgün veriler sunmaktadır. Sonuç olarak, Niksar'ın mânevî mirası, Anadolu tasavvuf tarihinin şekillenmesinde kilit bir rol oynamış olup, bu mirasın akademik araştırmalarla daha kapsamlı incelenmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zâviye, Niksar, Ahiler, Hacı Ahmet Niksârî

From the Danishmendids to the Republic: Şüfî Movements and Institutional Legacy in Niksar

Abstract

Niksar stands out as an important center in terms of spiritual heritage as the capital of the Danishmendids and home to the first madrasah in Anatolia. This study analyzes the historical course, institutional structures, and social effects of the Şüfî tradition in Niksar, starting with Ahî Pehlivan (d. 723/1323) in the 14th century and extending to Hacı Ahmet Niksârî (d.1354/1935) in the 20th century. In light of archival documents, foundation records, and field research, the role of Şüfî institutions in the region's Islamization, reconstruction, and socioeconomic dynamics is discussed.

The lodges and dervishes in Niksar assumed an active function during the conquest and settlement of Anatolia, and the state and the people supported dervishes through both spiritual leadership and social solidarity. Complexes such as the Dârü's-Sulehâ founded by Āhî Pehlivan, integrated education, economy, and charity services by bringing together madrasahs, lodges, and social facilities. On the other hand, in times of historical crisis, such as the Mongol invasion and natural disasters, these institutions functioned as shelters that responded to the material and spiritual needs of the people. The study reveals that the sphere of influence of Niksar Şūfîs was not only local but also extended to the Black Sea and Central Anatolia regions. In particular, Hacı Ahmet Niksârî's preaching activities within the framework of the Naqshbandî -Hâlidî tradition were concretized with his support for the Quvâ-yı Milliye during the National Struggle. However, it has been determined that most of the lodges and dervish lodges have not survived to the present day due to earthquakes and floods. However, structures such as the Yağbasan Madrasah, the Great Mosque, and the Chilhâne Mosque bear concrete traces of the Şūfî past of the region. Oral history studies and an interview with Mehmet Atalay Karahan, the grandson of Hacı Ahmet Niksârî, provide unique data on the daily lives of Şūfîs, their understanding of education, and their social impact. In conclusion, it is emphasized that the spiritual heritage of Niksar has played a key role in shaping the history of Şūfîsm in Anatolia and that this heritage should be examined more comprehensively through academic research.

Keywords: Şūfîsm, Zâviye, Niksar, Āhîs, Hodja Ahmed Niksârî

Giriş

Anadolu coğrafyasında 1071 Malazgirt Zaferi sonrası tarikatlar, halk tarafından destek görmüş ve fetihlerle birlikte bölgeye yayılma imkânı bulmuştur. Bu süreçte Niksar gibi önemli merkezlerde kurulan tekke ve zâviyeler, hem mânevî hem de sosyal hayatın şekillenmesinde kritik bir rol oynamıştır. Türkmen aşiretlerin Anadolu'daki göç güzergahlarında kurulan tekke ve zâviyeler, Müslümanların yerleşik hayata geçmesini kolaylaştırmıştır. Anadolu'nun kuş uçmaz, kervan geçmez yerlerinde yerleşimi sağlamış, nüfusu arttırmıştır. Böylece zâviye, tekke, medrese veya cami merkezli şehir ve köy yapılanmaları meydana gelmiştir. Zâviyelerdeki mutasavvıflar, savaş, kıtlık, doğal âfet gibi toplumsal sorunlara çözümler üreterek bölge insanına maddî ve mânevî destek vermişlerdir. Tekke ve zâviyeler, mânevî eğitimlerinin yanında sosyal hayatla iç içe, ekonomiye ve sosyal yardımlaşmaya katkı sağlayan, yolcuların hizmetlerinin görüldüğü kurumlar olmuştur. Zâviyeler, Hak için halka hizmet prensibi ile hareket eden, her biri 'dârü's-sulehâ' olarak tanımlayabileceğimiz kurumlardır. Dervişler sınır boylarında yer alarak cihada bizzat katılmış, sınır ötesinde yaşayan gayrimüslim halka irşadı vazife edinip maddî fetihten önce mânevî fetihleri vazife edinmişlerdir.

Anadolu'da tasavvufun imar ve irşadına tanıklık eden yerlerden biri de Niksar'dır. Niksar Danışmendlilerin egemenliği döneminde İslam'la tanıştı. Yeseviyye, Ekberiyeye, Sühreverdiyye,

Halvetiyye, Mevleviyye, Nakşibendiyye tarikatları, Danişmendlilerin fethettikleri Anadolu coğrafyasında yayılım göstermişlerdir.¹

Niksar “Nik-hisâr” yani “iyi hisar” anlamına gelir. Niksar antik çağda Hitit, Frig, Med, Pers, Pontus, Grek, Roma ve Doğu Roma gibi farklı idarelerin hakimiyetine girmiş bir yerleşim merkezidir. Niksar, Pontus hakimiyetinde Kaberia, Romalılar döneminde Neo-Caesarea, Bizans hakimiyetinde Harsanisiya, Danişmend döneminde hem Niksar hem de Harsanosiyiye isimleri kullanılmıştır. Anadolu Selçukluları şehrin unvanını “Dârülikbâl” olarak belirlemiş, Niksar ismi kullanılmaya devam etmiştir.²

Niksar, Malazgirt Savaşı'ndan sonra Danişmend Türkleri tarafından Bizans'tan alınmış ve başkent haline getirilmiştir. Bizans ordusu 1140 yıllarında Niksar'a saldırmış fakat Danişmendli Melik Muhammed (ö. 498/1104) tarafından hezimete uğratılmıştır. 570/1175 yılında Niksar Selçukluların eline geçmiş, 593/1196 yılında ise II. Süleyman Şah (ö. 601/1204) tarafından Anadolu Selçuklu topraklarına katılmıştır. Moğollar 656/1258 yılında II. Keykâvus'un (ö. 678/1279) hakimiyetindeki Niksar'ı zapt etmiştir. 657-707/1277-1308 yılları arasında Moğollar Niksar'ı kışlak tutup halkın vergilerine, gelirlerine ve mülklerine zorla el koymuştur. 666/1268 depremi ve 688/1289 sel felaketi bölgede büyük hasarlar bırakmıştır. Moğol hakimiyetinden sonra Tâceddinoğulları Beyliği hakimiyetine girmiştir. 800/1398 yılında ise Timur'un (ö. 808/1405) egemenliğine katılmıştır. II. Murad (ö. 805/1451) Niksar'ı 830/1427 yılında Osmanlı topraklarına katmıştır. 1298/1881 yılına kadar Sivas'a bağlı bir kaza iken bu tarihten sonra Tokat sancağına bağlanmıştır. Bugün hâlâ Tokat ilinin bir ilçe merkezi durumundadır.³

Eroğlu'nun bildirisine göre Niksar Roma İmparatoru Sezar'ın (ö. MÖ. 15) “Geldim, Gördüm, Yendim” sözünü ettiği coğrafyadır. Ayrıca ilk dikey değirmenin üretildiği, ilk endüstri başkenti olarak tanımlanan, ilk Türk medresesine sahip olan, ilk Türk başkentliğine beşiklik etmiş bir coğrafyadır.⁴

Çalışmamızda Niksar'a ait 1455, 1515, 1574, 1840, 1841, 1874 tarihli tahrir, 1530 tarihli icmal, 1574 tarihli vakıf defterleri ile ilgili yapılan araştırmalardan, tabakat kitaplarından, seyahatnâmelerden yararlanılmıştır. Ayrıca bölgeyi yerinde araştırarak çalışmamız zenginleştirilmiştir. 20. yüzyılda yaşamış Hacı Ahmet Niksarî'nin öz torunu Mehmet Atalay Karahan ile yapılan söyleşi de çalışmamıza katkı sağlamıştır. Eldeki bilgi ve bulguların yetersizliği araştırmamızın zorlukları arasındadır. Nitekim bu konu ile alakalı müstakil bir çalışma elimize ulaşmamıştır. Bu araştırma Niksar tasavvufunu bir bütün olarak ele alma ihtiyacından dolayı ortaya çıkmıştır. Böylece Niksar'ın mânevî mirası ortaya konulmuş olacaktır.

¹ Muhammed Yusuf Akbak, *Niksarlı Şeyh Hacı Ahmet Efendi* (Malatya: Nasihat Yayınları, 2023), 9.

² M. Hanefi Bostan, “Niksar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/119.

³ Bostan, “Niksar”, 33/121.

⁴ Eyüp Eroğlu, “Sempozyum Açılış Konuşmaları”, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildiriler, haz. Ali Açıklı v., (Tokat: Tokat Valiliği Özel İdaresi, 2015), 1/10.

Daha önce yapılan çalışmalar Niksar'daki belli başlı tasavvuf zümreleri hakkındadır. Çalışmalarından faydalandığımız Mehmet Fatsa'nın *Niksar Yöresindeki Ahî Vakıflarının Karadeniz Bölgesi'nin İskanı ve İslamlaşmasındaki Rolü ve 15. ve 16. yüzyıllarda Doğu Karadeniz'de yol Hizmeti Veren Zâviyeler ve Derbendler'i*, Bahaeddin Yediyıldız'ın *Niksarlı Ahî Pehlivan'ın Dârûs-Sulehâsı* eserleri daha çok Niksar'daki ahî zümreleriyle alakalıdır. Ayrıca Muhammed Yusuf Akbak'ın *Niksarlı Şeyh Hacı Ahmet Efendi'si*, Abdullah Bay'ın *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Niksar Kazasında Mâlikâne-Divânî Sistemi Üzerine Bazı Değerlendirmelerî* ve Hasan Akar'ın köşe yazılarından istifade edilmiştir.

1. Niksardaki Tekke ve Zâviyeler

Niksar'ın tasavvufî hayatında öne çıkan isimlerden biri Ahî Pehlivan'dır. Kendisi gibi varlıklı dervişler, buldukları bölgeleri iskân, imar ve irşad ederek toplumsal dokunun şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Çepni beylerinin iskâna açtığı Canik Dağları'nın kuzeyini ve sahil bölgelerini inanç ve kültürel olarak etkilemişlerdir. Dervişler her meslek dalında çalışmış ve kurdukları vakıfların gelirlerinden cami, medrese, vakıf, hamam, çeşme gibi yapıtlar bırakmışlardır. Osmanlı'nın Anadolu'yu yurt edinmesinin maddî ve mânevî zeminini hazırlamışlardır.⁵

Özköse'nin araştırmalarına göre Sinan Bey Zâviyesi (Başçiftlik), Ahî Ahmet Nahcivânî Zâviyesi, Ahî Pehlivan, Ahî Şahîn, Burhâd Dede (Şeyhlü), Hacı Bayram (Ladincik), Hânemân, Kalenderhâne, Melik Danışmend, Mevlevîhâne, Nureddin Halife, Sunguriyye, Şeyh Murad (Kulaguz), Şeyh Polad (Çaldı), Şeyh Yakub (Mutay) zâviyeleri 15. yüzyılda Niksar'da varlık gösteren zâviyelerdendir.⁶

15. yüzyıla ait muaf kayıtlarında, vergiden muaf sayılan köy hâneleri daha çok “Şeyh, Fakih, Ahî, Mevlânâ, Zâviyedar” unvanları ile anılan yerlerdir. Bu kayıtlarda “Şeyh İsmail veled-i Şeyh Bekir, Şeyh Ahmet veled-i Şeyh Süleyman evlad-ı Şeyh Bekir”, “taallukat-ı Zâviye-i Seydi İbrahim der-karye-i mezkûre” gibi ifadeler yer alır. Fakat 1515-1516 yıllarına ait tahrir ve muaf kayıtlarında şeyh, ahî gibi unvanlara önceki kayıtlara göre daha az rastlanmaktadır. Zâviyelere vakfedilen arazilerin evlâdiyet⁷ şartı ile vakfedildiği görülmektedir.⁸ Kanaatimizce bu durum, dönemin padişahları Fatih Sultan Mehmet (ö. 886/1481) ve II. Bayezid (ö. 918/1512) tarafından tarikatların bölgede desteklendiğini gösterir. Bu desteğin sebeplerinden en önemlisi Osmanlı'nın hizmet ulaştıramadığı yerlere tekke ve zâviyelerin bu hizmeti ulaştırıyor olmasıdır. O dönem vakfedilen araziler zâviye şeyhlerinin kontrolüne bırakılmış, evlâdiyet ile nakledilmiş, zâviyenin

⁵ Mehmet Fatsa, “Niksar Yöresindeki Ahi Vakıflarının Karadeniz Bölgesi'nin İskanı ve İslamlaşmasındaki Rolü”, *Vakıflar Genel Müdürlüğü* 39 (2013), 37.

⁶ Kadir Özköse, “Tokat'ta Tasavvuf Kültürü”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, haz. Ali Açık vd., (Tokat: Tokat Valiliği Özel İdaresi, 2015), 3/85.

⁷ Sözlükte “Babadan oğula kalmak şartıyla.” demektir. bk. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, ed. Raşit Gündoğan vd. (İstanbul: İdeal Kültür ve Yayıncılık, 2012), 174.

⁸ Murat Alandağlı, “15. Yüzyıldan 19. Yüzyıl'a Niksar Seyyidleri (Bir Tespit ve Takip Denemesi)”, *Danışmendli Havzasında Tarih ve Kültür Tokat* (Konya: Kömen Yayınları, 2023), 293-295.

bulunduğu mahalle, köy veya zâviyedarlar vergiden muaf bırakılmıştır. Yavuz Sultan Selim döneminde ise tarikatlara olan desteğin önceki döneme göre azaldığı gözlemlenmektedir.

Aynı döneme ait kaynaklarda on yedi Müslüman mahallesinin zâviye, mescit ya da cami merkezli olduğu görülür.⁹ Zâviyelerin bulunduğu mahallelerdeki nüfus yoğunluğu, kültürel gelişim, imar faaliyetleri bu yapılanmanın en büyük göstergelerindedir.¹⁰ Melik Danişmend, Ahî Pehlivan, Ahî Şahîn ve Hankah mahalleleri isimlerini bu mahallelerde bulunan zâviyelerden almıştır.¹¹

Başçiftlik'te kurulan Sinan Bey Zâviyesi'ne Niksar ve Reşadiye arasında bazı köy ve mezarlar vakfedilmiştir. O dönemde işlek olan Başçiftlik güzergahında zâviyeye gelen âlimlere, sâlihlerle, şeyhlere ve misafirlere istirahat imkânı sunmaktaydı. Ayrıca Niksar'da Sinâneddin Yusuf Bey adına bir mahalle bulunmaktaydı.¹²

Başçiftlik güzergahında kurulan bir diğer zâviye ise Cimi Dede Zâviyesi'dir. 1411 yılında Cimatekke'de kurulan bu zâviye Hacıemîroğulları Beyliği hükümdarı Emir Süleyman'ın (ö. 833/1429?) kızı Esleme Hatun'un (ö. ?) bağışı ile yapılmıştır. Zâviyeye ait vakıf gelirleri arasında Taşlısekü ve bazı Ermeni köyleri bulunmaktaydı. Koyulhisar kalesinde ise Şahkulu Zâviyesi yer almaktaydı. Askerlerin güzergahında bulunmasından dolayı bu bölgeye zâviye ve derbendler inşa edilmiştir.¹³

16. yüzyılın ortalarında Melik Danişmend, Ahî Nahcivân, Ahî Pehlivan, Kalenderhâne ve Ahî Şahîn zâviyeleri aktif olan zâviyelerdendir.¹⁴ Zâviyelere vakfedilen arazilerin önceki yüzyılda olduğu gibi desteklendiğini görmekteyiz. Aynı şekilde evlâdiyet ile nakledilen araziler bu yüzyıl için de geçerliliğini korumaktadır. Nitekim 1574 yılının tapu tahrir defterine göre Niksar'ın Gözekse Köyü arazisi gelirleri Şeyh Pir Havend Zâviyesi'ne evlâdiyet şartıyla vakfedilmiştir. Fakat 1841 yılına gelindiğinde Gözekse köyü muhasebe kayıtlarında vakıf arazisi olarak yer almamış, zaman zaman askerî ve idarî şahıslarca buradan sağlanan gelirlere el konulmuştur.¹⁵

Niksar'daki tasavvufî kurumların izleri, seyyahların anlatılarıyla da desteklenmektedir. Özellikle Evliya Çelebi'nin (ö. 1095/1684?) 17. yüzyılda bölgeyi ziyareti sırasında kaydettiği yedi tekke, bu mirasın ne denli zengin olduğunu gösterir. Bu bağlamda, Mevlevîhâne'nin yanı sıra Kalenderhâne de önemli bir yere sahiptir. İlyas Dede Tekkesi ile Çöreğibüyük Tekkesi'nin bu tekkelerden en meşhurlarındandır. Ayrıca Evliya Çelebi, Çöreğibüyük Sultan'ın (ö. ?) kabirinin

⁹ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 31.

¹⁰ Tapu tahrir kayıtlarında yer alan nüfus bilgileri bu bilgileri destekler mahiyettedir. Bk. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, Tapu Tahrir No:92, 4-7; Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 34.

¹¹ Bostan, "Niksar", 33/120.

¹² Mehmet Fatsa, "15. ve 16. Yüzyıllarda Doğu Karadeniz'de Yol Hizmeti Veren Zaviyeler ve Derbendler", *Vakıflar Dergisi* 41 (2014), 42.

¹³ Fatsa, "Doğu Karadeniz'de Zâviyeler ve Derbendler", 42.

¹⁴ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 35.

¹⁵ Ali Açık, "Tokat Şeyh Pir Havend Zaviyesi Vakfı 1453-1839 Va Çöreğibüyük Köyü Türbesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (2018), 109,113.

Niksar'daki caminin yanında bulunduğunu, burada büyük bir âsitânenin olduğundan bahseder.¹⁶

19. yüzyılda ise Hacı Hamza, Melik Gâzi, Sinan Bey, Emir Said Çelebi, Şeyh Polad, Keşfi Osman Efendi, Yolhan Dede Şeyh, Ahî Pehlivan, Hacı Bayram, Pirhavendi, Ahî Nahcivan, Şeyh Yakup, Küçük Ağa ve Sunguriye zâviyelerinin varlığından bahsedilmektedir. Aynı yıllarda Fağfur Paşa Tekkesi, Çöreği Büyük Tekkesi, Pervane Bey Zâviyesi ile Ali Baba Zâviyesi belde dışında bulunup Niksar'dan gelir elde eden tasavvufî kurumlardır.¹⁷ Buna göre 15. yüzyılda varlık gösteren Ahî Şahîn, Burhâd Dede, Hânemân, Kalenderhâne, Melik Danışmend, Mevlevihâne, Nureddin Halife, Şeyh Murad zâviyelerinin varlıklarını devam ettiremedikleri anlaşılmaktadır.

1.1. Ahî Zâviyeler

Ahî zâviyelerinin tarihî kayıtlardaki izlerine baktığımızda, 15. yüzyıla ait belgelerde bu kurumların mütevellileri ve işleyişi hakkında detaylı bilgiler karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Melik Danışmend Hankahı'nda Şeyh Ahmet oğlu Şeyh Abdullah (ö. ?) ve Ebül-Müslim (ö. ?), Ahî Pehlivan Hankahı'nda Ahmed oğlu Hasan Şeyh (ö. ?) ve Şeyh Hüseyin (ö. ?), Ahî Ahmet Nahcivânî Hankahı'nda Ahmet Melikşah oğlu Şeyh Migmat (ö. ?) ve Pir Mehmet (ö. ?), Ahî Şahîn Hankahı'nda Şeyh Pir Ahmed (ö. ?), Kalenderhâne Hankahı'nda Şeyh Çorabeğ (ö. ?), Dârü'l-Hayr Hankahı Mevlânâ'da Müderris Hasan (ö. ?) ve Ahî Şeyh Ahmet Hankahı'nda Ahî Şeyh Ahmet (ö. ?) bulunmaktadır. Hankah-ı Sinûr, Hankah-ı Halife, Hankah-ı Burak'ta ise görevli kaydı bulunmamaktadır. Bu zâviyelerden dördü metruk, dördü ahî zâviyesidir.¹⁸

Niksar bölgesinin en etkili ahî zâviyesi Ahî Pehlivan Zâviyesi'dir. Ahî Pehlivan, toplumun ekonomik, sosyal ve siyasi sorunlar yaşadığı bir dönemde 'Dârü's-sulehâ' adında medrese, zâviye, hamam ve bitişiginde şeyhin yaşadığı müstakil bir dergâhın yer aldığı külliye inşa ettirmiştir.¹⁹ Ahî Pehlivan Zâviyesi için kullanılan 'Dârü's-Sulehâ' sâlihlerin evi anlamına gelmektedir.²⁰ Vakfiyesinde Ahî Pehlivan bu zâviye için "tarikât şeyhi ile tarikât usullerine göre terbiye görmüş olan ve şeriatın zahirî hükümlerine göre daima ibâdetlerini yerine getirmeye çalışan sulehâû's-sûfiyenin oturması için bir zâviye" ifadelerine yer vermiştir.²¹

Bu zâviye, fakirlere, düşkünlere, sâihlere, âlimlere, hâfızlara hizmet vermekteydi. Zâviyenin aşhânesinde mübarek gün ve gecelerde helva yapılıp dağıtılırdı.²² Ahî Pehlivan Dârü's-sulehâsı'nda medrese ve zâviye bitişik inşa edilmiştir. Buraya gelen misafirlerden sabah ve akşam

¹⁶ Derviş Mehmet Zillî b. Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, ed. Robert Dankoff vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 2/101,102.

¹⁷ Abdullah Bay, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Niksar Kazasında Mâlikâne-Divânî Sistemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (2016), 34,35.

¹⁸ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 29.

¹⁹ Bahaeddin Yediyıldız, "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Dar'üs-Sulehâsı", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, haz. Hayri Bolay vd. (Ankara: Gelişim Matbaası, 1987), 284.

²⁰ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 30.

²¹ Yediyıldız, "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Dar'üs-Sulehâsı", 283.

²² Yediyıldız, "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Dar'üs-Sulehâsı", 288.

iki öğün yemek ikram edilmekteydi.²³ Ayrıca külliye'deki medrese-tekke birlikteliği 15. yüzyılda müderris-mutasavvıfların varlığını göstermektedir.

O dönem Kirtanos köyünün (Yolkonak) tamamı ile Eydikli (Edilli) ve Har bi agrosti köylerinin yarısı, Kadı Mehmet nahiyesi, üç tarla, bağlar, pirinç ambarı, değirmen, şadırvan bahçesi ve içindeki hücreler, dört dükkan, iki han Ahî Pehlivan Zâviyesi'ne vakfedilmiş gelir kaynaklarındandı.²⁴

Ahî Pehlivan vakfında müteveli, zâviye hademesi, aşçı, su yolcu, şeyh, hamamcı ücret karşılığı görev yapmaktaydı. Mütevellilik görevini Ahî Pehlivan üstlenmiş, vakıf dağılana kadar bu görev babadan oğula devam etmiştir. Vakfın dağılmasından sonra mütevelliler, zâviye şeyhlerinden seçilmiştir. Mütevelliler gelirin beşte biri ile vakıf mallarının imarını, restorasyonunu, değişimini, zâviyenin mutfak masraflarını karşılamakla sorumluydu. Su yolcu çeşme ve suyollarının bakımını üstlenirdi. Zâviyede hamama gelen misafirlere ücret tahsil edilmezdi. Aşçı hem yemek hem de temizlik işlerinden sorumluydu. Ahî Pehlivan Zâviyesi'ne şeyh olmanın şartı; âlim, âbid, ehl-i imân, vera' sahibi, zahîd, tasavvufun erkanını bilip yaşayan, irşada liyakatli olmaktı. Şeyh tayinleri bu şartlar çerçevesinde yürütülürdü. Şeyh, cuma ve bayram günleri, hasta, cenaze ziyaretleri ve zaruri haller dışında zâviyeden ayrılamazdı. Ayrıca imamlık görevi şeyhe aitti.²⁵

1455 tarihinde Ahî Pehlivan Mahallesi'nde meskûn 36 kişiden bir kısmı dericilikle uğraşan ahilerden oluşmaktaydı. Mahalle Mevlânâ Şerefüddin (ö. ?) tarafından yönetilmekteydi. Ayrıca Mevlânâ Şerefüddin'in Ahî Pehlivan vakfına mensup imamlardan biri olduğu anlaşılmaktadır.²⁶

Ahî Pehlivan'ın faaliyetleri yalnızca Niksar'la sınırlı kalmamış, Ordu ili Mesudiye ilçesi Yavad köyündeki zâviyesiyle de bölgenin imarına katkı sağlamıştır. Niksar'dan Ahî Pehlivan diye birinin çıktığını ve oradan ok atıp okun düştüğü yere cami yaptırdığına dair menkıbeler mevcuttur. Bu cami göç halindeki Türkmenlerin yol güzergahında kurulmuştur. Bu sayede göçmenlerin yerleşik hayata geçişlerinde etkili olmuştur.²⁷

Depremlerde ve sel felaketlerinde zâviyeler halkın yaralarını sarmış ve Ahî Pehlivan gibi zâviye kurucu dervişlerin efsaneleşmesine sebep olmuştur. Benzer şekilde, Ahî Ahmet Nahcivânî (ö. 704/1305) gibi diğer dervişler de Niksar'ın tasavvufi dokusunu zenginleştiren önemli isimler arasında yer almaktadır. Doğal afetler nedeniyle Nahcivânî Zâviyesi'nin şehirdeki faaliyeti azalmış, kırsalda daha aktif bir yapı haline gelmiştir. Niksar'daki zâviyenin Ahmed Nahcivânî'nin türbesinin de bulunduğu Karanlık Tekke'de yer alması muhtemeldir. Fidi'deki (Erbaa/Akça) Ahî Nahcivânî Zâviyesi'nde 1713'te Seyyid Ahmed (ö. ?) ve Şeyh Mehmet (ö. ?), 1770'te Seyyid Ali (ö. ?) ve Seyyid Osman (ö. ?) müteveli olarak görev yapmıştır. 19. yüzyılda

²³ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 30.

²⁴ Yediıldız, "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Dar'üs-Sulehâsi", 286.

²⁵ Yediıldız, "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Dar'üs-Sulehâsi", 287,288.

²⁶ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 31.

²⁷ Yediıldız, "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Dar'üs-Sulehâsi", 289.

Taşabat nahiyeli Kuş Köyü'nde Seyyid Osman ve Şeyh Hasan'ın (ö. ?) vefatından sonra Şeyh Mehmet (ö. ?) müteveli olmuştur. 1832 depreminden sonra vakıf kurumlarının hasarından dolayı Şeyh Mehmedin oğulları vakfın beraatı talebinde bulunmuşlardır.²⁸

Ahî Ahmet Nahcivânî vakfiyesinin birinci kısmında vakfın fazileti ile ilgili âyet ve hadisler yer alır. İkinci kısmında Fidi arazisinin gelir taksimi yapılmaktadır. Buna göre üçte biri Fidi'de, üçte biri Niksar'da bulunan zâviyelere, kalan üçte birlik kısım ise müteveliye tahsis edilir. Vakfiyenin bu kısmında müteveli olacak kişi ile ilgili hayatta iken kendisine, ölümünden sonra nesline, neslinden kimse kalmazsa Niksar kadısına devredileceğinden bahsedilir. Vakfiyenin üçüncü bölümü vakıf geliri ile çalışan kurumların devamlılığına dairdir. Bu kurumların satışı, bağışlanması, rehin bırakılması, mülke çevrilmesi veya tahrip edilmesi gibi durumlara karşı beddua içerir. Son bölüm ise vakfın yapılış tarihi olan Şevval 690/ Aralık 1291 tarihi²⁹ düşülmüş ve şahitlerin isimleri yer almıştır.³⁰

Niksar'ın irşad ve imarında etki eden bir diğer ahî zâviyesi Ahî Şahîn Zâviyesi'dir. Zâviyenin yer aldığı mahallede terzi ve deri işleri ile ilgilenen ahîler yer almaktadır. 1455 yılında Fetullah oğlu Şeyh Pir Ahmed (ö. ?) zâviye mütevellisidir. 1530 yılında mahalle on dört hânedan oluşmaktadır. Ermenhoz ve Karamanşeyh köylerindeki tarım işletmeleri bu zâviyeye tahsis edilmiştir.³¹

15. yüzyılda varlık gösteren zâviyelerden bir diğeri Ahî Ahmet ve Ahî Mustafa zâviyeleridir. Niksar ve Sonisa bölgelerinde faaliyet göstermiştir. Çandır köyünde "Cemâat-i Ahî Beğmişlü" denilen 39 kişilik derviş grubundan da bahsedilir.³²

Niksar ahîlerinden Şeyh Abdullah (ö. ?) tarafından kurulan Ulubey şeyhler köyündeki Şeyh Abdullah Zâviyesi'nde imam hatiplik, âyende ve revende hizmetleri görülmekteydi. Kayıtlardan Şeyh Abdullah'ın 1455 yılından önce vefat ettiği anlaşılmaktadır.³³

1.2. Mevlevîhâne

Vakıflar Genel Müdürlüğü kayıtlarında Niksar'da Çilehâne Cami mevkiinde bir Mevlevîhâne var olduğu bilgisi yer almaktadır.³⁴ Çilehâne Cami'nin günümüzde kapalı olan alt

²⁸ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 34,35.

²⁹ Oral'ın çalışmasından anlaşıldığına göre Ahî Nahcivânî'nin ölümünden önce vakfiye yazdırılmıştır. Nitekim aynı durum Ahî Pehlivan'da da gözlemlenmiştir. Ahî Pehlivan, 1289 yılındaki büyük sel felaketinin ardından 1291 yılında vakfiyesini hazırlatmıştır. Bu durum, vakfiyelerin dönemin ahîleri için nasihat içerikli vasiyetname niteliği taşımasından kaynaklanmaktadır. bk. M. Zeki Oral, "Selçuklu Devri Vesikalari: Ahi Ahmet Nahcivani Vakfiyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3-4 (1954), 59,61,65; Yediyıldız, "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Dar'üs-Sulehâsi", 283.

³⁰ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 33.

³¹ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 35.

³² Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 28.

³³ Fatsa, "Doğu Karadeniz'de Zâviyeler ve Derbendler", 41.

³⁴ "Evkaf-ı şerife-i istisnaiyeden medine-i Konya'da defin-i hak-ı gufran olan merhum ve mağfiretnişan Mevlana Celaledin Rumi hazretlerinin tarikat-ı aliyeye-i Mevleviyesi müntesibinden kaza-i Niksar'da vaki Çilehane demekle maruf Zaviye-i Mevleviye.....Şeyh ve zaviyedarı umdetü'l-meşayihî'l-kiram es-Seyyid eş-şeyh Mehmed." bk. Hasan Akar, "Niksar Mevlevîhânesi Üzerine", *Danışmend Niksar Gazetesi* (19 Temmuz 2018).

katının ise çilehâne olarak kullanıldığı muhtemeldir. Hankah mahallesi adını mahallede bulunan Hankah Zâviyesi'nden almıştır. 1286 yılına ait muhasebe defterinde “Hadim Ali Ağa Çilehâne Cami-i Şerifi Vakfı” ismiyle kayıtlara girmiştir. Ayrıca Mevlevî şeyhlerinden Gülşen-i Mehmet'in yaptırdığı, Albayrak Sokak'ta olduğu tahmin edilen Gülüşan Nene/Dede Tekkesi de Mevlevîlere ait başka bir tekkeydi.³⁵

1.3. Kalenderhâne

Mevlevîhâne'nin Niksar'daki varlığı, vakıf kayıtları ve mimari izlerle belgelenmiştir. Ancak Mevlevîliğin yanı sıra, Niksar'da Kalenderîliğin de etkili olduğu görülmektedir. Örneğin, Kazancılar mahallesindeki Kalenderhâne, bu tarikatın bölgedeki faaliyetlerine dair somut bir örnektir. Niksar'da Kazancılar Mahallesi'nde yer alan Kalenderhâne'nin adı Tekke Bağı olarak bilinir. Kalenderhâne'nin Sulugöl, Çarık Bağı Mezraları, Sülüs Mâlikânesi, 12 bağ vakıf gelirleri bulunmaktaydı. Bu zâviye 17. yüzyıla kadar varlığını devam ettirebilmiştir.³⁶

2. Niksar Mutasavvıfları

Niksar'daki tekke ve zâviyelerin tarihî rolünü anlamak için, bu kurumlara hayat veren mutasavvıfların yaşamlarına ve etkilerine odaklanmak gerekir. Bu bölümde, Niksar'ın mânevî mimarları olan şahsiyetlerin hayatları ele alınacaktır. Dervişlerin sosyal, siyasi, ilmi, edebi ve dini hayattaki etkilerinden bahsedilecektir. Bahsi geçen mutasavvıfların başlıcaları Hacı Ahmet Niksârî, Ahî Pehlivan, Şeyh Keşfî Osman (ö. 1127/1715), Ahî Nahcivânî, Ebu Bekir Niksârî'dir (ö. 671/1273?). Ayrıca Niksar'daki Ahîler, Hâlidiyye, Mevleviyye, Kalenderiyye, Celvetiyye tarikatlarının etkileri ve son olarak “Niksârî” nisbeli mutasavvıflar aktarılacaktır.

2.1. Ahîler

Ahîlik, Anadolu Selçuklu Devleti döneminde I. Gıyâseddin Keyhusrev (ö. 607/1211) zamanında tanınmaya başlanmış, onun hocası Mecdüddin İshak'ın (ö. 618/1221 ?) Bağdat'a gönderilmesiyle Halife Nâsır'ın desteği alınmıştır. Bu süreçte, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Evhadüddîn-i Kirmânî (ö. 635/1238) ve Şeyh Nasîrüddin Mahmûd el-Hûyî (ö. 653/1261) gibi mutasavvıflar Anadolu'ya getirilerek irşad faaliyetleri başlatılmış ve pek çok tekke ile zâviye kurulmuştur. I. İzzeddin Keykâvus (ö. 616/1220) ve I. Alâeddin Keykubad'ın (ö. 634/1237) fütüvvet teşkilâtına katılmalarıyla ahîlik, Anadolu'da tam anlamıyla yerleşmiş, özellikle Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) gelişle teşkilât güçlenmiştir. Ahîlik, hem ticari ahlakı hem de tasavvufi değerleri birleştirerek Anadolu'nun sosyal ve kültürel dokusunda kalıcı bir etki bırakmıştır.³⁷

Türkler, İslâmiyet'i benimsemeleri ve Anadolu'ya yerleşmeye başlamalarıyla birlikte fütüvvet idealini kendi hayat tarzlarına uyarlamış, bu ülküyü kendilerine özgü yiğitlik, cömertlik ve kahramanlık gibi erdemlerle zenginleştirmişlerdir. Ahîlik kurumunun temelini oluşturan

³⁵ Hasan Akar, “Niksar Mevlevîhânesi İle İlgili Son Değerlendirmeler”, *Danışmend Niksar Gazetesi* (19 Temmuz 2018).

³⁶ Hasan Akar, “Mevlânâ'nın Pek Bilinmeyen Dostlarından Ebu Bekir Niksarî Ve Niksar Kalenderhâne Mahallesi Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Danışmend Niksar Gazetesi* (24 Ekim 2013).

³⁷ Ziya Kazıcı, “Ahîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/540.

İslâmî ve tasavvufî düşünce tarzı ile yaşam biçimi ise, her dönemde ve coğrafyada önemini korumuş, toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.³⁸

Alâeddin Keykubat'ın (ö.634/1237) şehit edilmesinden sonra iç isyanlar ve Moğol mezâlimi Anadolu coğrafyasını sıkıntıya sokmuştur. Moğol egemenliğini kabul etmek istemeyen ahî liderler ise uç bölgelere çekilmiştir. Ahî Pehlivan, Ahî Ahmet Nahcivânî ve Ahî Şahîn, Niksar'a yerleşen mezkûr ahîlerdendir. Bu dervişlerin Hacıemîroğulları Beyliği ve Tâceddinoğulları Beyliği halkı üzerinde tesiri olmuştur.³⁹

Ahî Pehlivan, Ahî Ahmet Nahcivânî ve Ahî Şahîn zâviyelerine ait vakıfların kuruluşu Anadolu Selçuklu'nun dağılma dönemine denk gelir. Bu zâviyelerdeki dervişlerin Canik ve Niksar'ın fetih ve iskân faaliyetlerine katkıları ile tanınırlar.⁴⁰

2.1.1. Ahî Pehlivan

Asıl adı Hacı Mehmet Evhadî'dir. Fakat Niksarlı Ahî Pehlivan ismiyle bilinmektedir. Vakfiyesinde "haysiyet sahibi, cömertlerin kendisiyle övündüğü" bir zat olarak nitelenir. Evhadî nisbesinin kullanılması konusunda Eyyübi Hükümdarı Melik Evhad'ın kölesi olması, Moğol döneminde yaşayan şair-sûfî Evhadü'd-din Kirmanî'den (ö.635/1238) teberrüken bu nisbeyi almış olması gibi farklı görüşler bulunmaktadır.⁴¹ Ancak o, Evhâdiyye tarikatına mensuptur.⁴² Nisbenin bu tarikata mensubiyetinden kaynaklanmış olması daha tutarlı bir iddia olacaktır.

723/1323 vefat tarihi olmasına rağmen vasiyet niteliği taşıyan mezar vakfiyesini 1291 yılında hayattayken yaptırmıştır. Bu tarih, 1289 yılındaki büyük sel felaketinden sonraya denk gelir. Ahî Pehlivan'ın sel felaketinden iki yıl sonra vakıf kurup, ahîlik teşkilatlanmasını gerçekleştirmesi, Niksar'ın imarına katkı sağladığı ihtimalini gösterir. Niksar ve Mesudiye'de halka hizmetleri ve ahîliği ile tanınmasının altında yatan sebep, bu gibi imar ve irşad faaliyetleri olabilir.⁴³

Ahî Pehlivan'ın Niksar'dan ok fırlatıp düştüğü yerde (Mesudiye) cami ve zâviye kurduğu menkıbesi anlatılır. Bundan dolayı Niksar'dan sonra ailesiyle birlikte Mesudiye'de yaşamış olacağı tahmin edilmektedir.⁴⁴

Hayatının son dönemlerinde Evhâdiyye tarikatını yaymakla meşgul olmuştur. Ahî Pehlivan, Âşık Emrah türbesinin de bulunduğu Tekke Bayırı'nda medfundur. Zâviyesinin de

³⁸ Kazıcı, "Ahîlik", 1/540.

³⁹ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 28.

⁴⁰ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 27.

⁴¹ Yediyıldız, "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Dar'üs-Sulehâsi", 282.

⁴² Özköse, "Tokat'ta Tasavvuf Kültürü", 3/83.

⁴³ Yediyıldız, "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Dar'üs-Sulehâsi", 283.

⁴⁴ Buna benzer başka bir menkıbede gökçeali köyünde medfun Şeyh İdris hakkında da söylenmektedir. Şeyh mustafa'da Niksar'dan Derelinin Yavuzkemal beldesine geldiği aktarılır. bk. Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 36.

burada bulunması muhtemeldir. Fakat deprem kaynaklı oluşan heyelanlardan dolayı türbe ile bitişik olduğu düşünülen yapı günümüze ulaşamamıştır.⁴⁵

2.1.2. Ahî Ahmed Nahcivânî

Niksar bölgesi ahîlerinden Ahî Ahmet Nahcivânî'nin asıl adı Şemseddin Ahî Ahmed bin Doğanşah el-Ma'ruf bi'l-Nahcivânî'dir. Güney Azerbaycan'dan göç eden bir bey ailesine mensuptur. Babası Doğanşah Bey, otoriter ve varlıklı biri olarak tanınır. Ahmed Nahcivânî, 704/1305 yılında vefat etmiştir. Tekke Bağı mevkiinde Karanlık Tekke adında bir yapıda medfundur.⁴⁶

Ahî Ahmet Nahcivânî vakfının kurucusu Şemseddin Ahî Ahmet, 1291 yılına ait bir vakfiyeye sahiptir. Ahî Ahmet Nahcivânî, Niksar ve Fidi'ye bir zâviye açıp vakıf kurmuştur. Arşiv belgelerine göre vakfın 1874 yılında da faaliyetlerini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.⁴⁷

2.1.3. Ahî Şahîn

Ahî Şahîn, Niksar şehrinin imarı ve çevre bölgelerin irşadına katkı sağlayan ahîlerdendir. Evhâdiyye tarikatına mensuptur. Zâviyesinin bulunduğu mahallede daha çok dericilikle ilgilenen ahîler yer alır. Tahrir kayıtlarından 1455 yılından önce vefat ettiği düşünülmektedir.⁴⁸

2.2. Hâlidîyye

Nakşibendiyye Hâlidîyye'nin pîri Mevlânâ Halid El-Bağdadi'dir (ö. 1242/1827). Hâlidîyye tarikatı ülkemizde Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu coğrafyasında yaygındır. Silsilesi Abdullah Mekki'ye(ö. ?) ulaşan Hacı Ahmet Niksârî⁴⁹ Hâlidî şeyhi, Erzurumlu Şair Emrah (ö.1281/1864?) ise Hâlidîyye mürididir.⁵⁰

18. yüzyılın sonlarında yaşamış olan Erzurumlu Emrah, Erzurum'un Tampuru Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Erzurum'daki medrese eğitiminden sonra saz şairi olmuş ve Kastamonu, Sinop, Trabzon, Sivas, Niğde, Konya, İstanbul, Merzifon, Gümüşhacıköy, Çankırı, Çorum, Tokat şehirlerinde bulunmuştur. Hayatı gurbette geçen Erzurumlu Emrah, Niksar'da hayatının son dönemlerini yaşamıştır.⁵¹

Erzurumlu Emrah, tasavvufî öğelerle zenginleştirdiği âşık tarzı şiirleri ile tanınmıştır. Aşkî önemseyen bir mizaca sahiptir. Şiirlerinde mecazi aşktan ilahî aşka geçtiğinden, evliyanın

⁴⁵ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 32.

⁴⁶ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 33,35.

⁴⁷ Hasan Akar, "Nevahi-i Erbaa'da Tarihten İzler, Ahi Nahcivânî Vakfı-Silahtar Ömer Paşa Camii" Eseri Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *Danışmend Niksar Gazetesi* (17 Haziran 2022).

⁴⁸ Fatsa, "Niksar'da Ahi Vakıfları", 35.

⁴⁹ Hacı Ahmet Niksârî hakkındaki bilgiler çalışmamızın ilerleyen sayfalarında verilmiştir. Araştırmamızın işleyiş ve anlaşılabilirliği açısından söyleşiden önce bu bilgilerin verilmesi uygun görülmüştür. Bk. 15

⁵⁰ Kazıcı, "Ahilik", 1/296,298.

⁵¹ Osman Nuri Karadayı, "Şiirlerinden Hareketle Erzurumlu Emrah'ın Tarikat Çevreleri ile İrtibatı ve İlahî Aşk Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 52 (2015), 217.

himmetsi ile tarikata girdiğinden, mârifet ve hakikati öğrenerek tevekkülle Allah'a sığındığından bahseder.⁵²

Yalnız saz ve sözle değil, mânevî eğitimden geçerek âşık olunacağına inanır. Âşıklık geleneğini dervişlik ile sentezler. Hayatı boyunca birçok tarikat şeyhi ile karşılaşır. Âşıklık üstadı Âşık Erbabî (ö. 1300/1882), tarikatta müşidi ise Nakşibendiyye'nin Hâlidiyye kolu piri Mevlânâ Halid el-Bağdâdî'dir. Ancak şiirlerinde mânevî şahsiyetlerden Habib Baba (ö.1263/1847), Çörekçizâde Lütfi Efendi (ö. 1299/1881), Şeyh Şaban-ı Veli (ö. 976/1569), Bilal-i Habeşî'den bahseder. Mevlânâ Halid'in halifelerinden Muhammed Bahaeddin Efendi'ye (ö. 1831-1906) intisap etmiş olması ise muhtemeldir.⁵³

Âşık edebiyatında Emrah ekolünün kurucusudur. Tokatlı Gedâî (ö. 1317/1899) ve Tokatlı Nûrî (ö. 1301/1884?) gibi birçok çırak yetiştirmiştir. Divan sahibi Erzurumlu Emrah, şiirlerini doğaçlama söyleme yeteneğine sahiptir.⁵⁴

Günümüzde Ahi Pehlivan Zâviyesi'nin bulunduğu tahmin edilen Tekke Bayırı mevkiî Şair Emrah geçidinde medfundur. Mezar kitabesinde şu iki dörtlüğe yer verilir:

Âşık oldum aşkla cânânda idim
Kâmiller safında sağ yanda idim
Nuh ile beraber tûfanda idim
Ben tavaf-ı Beyt-i Rahmanda idim

Emrah sana haktır bu ilm-i esrâr
Birlik hakikatin eyledin ikrâr
Neylerem mekteb-i mantık u izhâr
Ezelden mekteb-i irfanda idim

2.3. Mevleviyye

Hâlidiyye tarikatının Niksar'daki temsilcilerinden Erzurumlu Emrah'ın hayatı, bölgenin tasavvufî çeşitliliğini yansıtır. Bu çeşitlilik içinde Mevlevîler de Niksar'ın mânevî iklimine önemli katkılar sunmuştur. Özellikle Çilehâne Cami ve Gülüşan Dede Tekkesi, Mevlevîliğin yerel izlerini taşıyan yapılandıdır. Ayrıca Niksar, Ahmet Eflâkî'nin Mevlevîlerle ilgili aktardığı bir menkıbeye de konu olmuştur.⁵⁵

⁵² Karadayı, "Şiirlerinden Hareketle Erzurumlu Emrah'ın Tarikat Çevreleri ile İrtibatı ve İlahî Aşk Anlayışı", 216,218.

⁵³ Karadayı, "Şiirlerinden Hareketle Erzurumlu Emrah'ın Tarikat Çevreleri ile İrtibatı ve İlahî Aşk Anlayışı", 219-222,238.

⁵⁴ Türkan Uymaz, "Hüseyin Vassâf Bey'in Sefine-i Evliyâsı'nda Mûsikîşinas Mutasavvıflar", *1. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*, ed. Mustafa Yiğitoğlu (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018), 1092.

⁵⁵ Buna göre Nasreddin Vaiz, Tokattaki Mevlevî halifesi Arife Hoş-likaya (ö.1272/1319) ziyarete gelir. Müşidi Ulu Arif Çelebi hakkında kötü sözler söyler. Arife Hoş-likaya Nasreddin Vaiz'in bu sözlerinden dolayı itiraz edip onu incitir. Bunun üzerine Niksara giden Nâsireddin Vaiz cuma günü minberde hararetle vaaz verirken yakaza haline geçer. Arif Çelebinin atının üstünde koşturarak onu mızrakladığını görür. Yaralı bir halde minberden düşer ve söylediği sözlerden pişmanlık duyarak hastalanır. Tekrar Tokat'a dönerek pişmanlığını dile getirir. Bu durumdan etkilenip Ulu Arif Çelebi'nin müridi olur. Üç gün sonra ise vefat eder. bk. Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 2/295.

Melikgazi kabristanlığında destarlı Mevlevî başlıklı mezar taşı kitabelerinde yer alan isimler şunlardır: Osman Ağa(ö.1289/1873), Abdurrahman Eman Ağa (ö. 1284/1867), Şeyh Mehmet Efendi (ö.1315/1898), Hâfız Muhammed Revnak Efendi (ö.1272/1855), Faik ve Mahir(ö. 1335/1917), Hızarcızâde Osman(ö.1331/1913), Muhammed Sami Efendi (ö.1340/1921), Secerzâde Mustafa(ö.1335/1917), Abdi Efendizâde Mustafa Efendi (ö. 1332/1914).⁵⁶ Vefat tarihlerinden hareketle Niksar'da Mevlevîliğin 13. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar varlık gösterdiği anlaşılmaktadır.

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme* eserinde el-Mevlâ Mahmûd Niksârîzâde (ö. ?) ve Niksarlı Ramazan Dede'den (ö. ?) bahsedilmektedir. Niksarlı Ramazan Dede'ye Bostan Çelebi (ö. 977/1570) tarafından icâzet verilmiş, Tokat Mevlevîhânesi'ne halife olarak gönderilmiştir.⁵⁷ Mahmûd Niksârîzâde ise Edirnekapı surlarının dışında annesinin yanında medfundur. Niksârî mahlasıyla şiirler yazan Mahmud Niksârîzâde, nur yüzlü, mana deryası, cesur ve sivri dilli bir şahsiyet olarak tarif edilir.⁵⁸

2.4. Kalenderiyye

Niksar'daki tasavvufî hayatta etkin olan hareketlerden biri Kalenderîlik'tir. Bu tarikat 14. yüzyılda Anadolu'da yeni kurulmaya başlayan beyliklerin içinde gelişim göstermiştir.⁵⁹ Kalenderîlerin, Niksar'da hüküm süren Tâceddinoğulları Beyliği içinde gelişim göstermiş olması muhtemeldir.

13. yüzyılda Kalenderiyye'nin Anadolu'da bilinen ilk temsilcilerinden biri Ebu Bekir Niksârî'dir. Kalenderî dervişler genellikle giyimleri, davranışları, topluma ait örf ve adetlerle alay edişleri, geçimlerini dilencilikle sağlamaları nedeniyle buldukları bölgedeki Sünnîleri rahatsız etmişlerdir.⁶⁰ Konya halkının Ebu Bekir Niksârî'ye hürmet göstermesi Anadolu halkının tamamının bu tutumda olmadığını göstergelerindedir.⁶¹

Ebu Bekir Niksârî'nin hayatı ile ilgili ilk bilgi mürşidi Cemâleddîn-i Sâvî'ye (ö. 630/1232-33) dayanır. Buna göre ibadetten bîtap düşen Cemâleddîn-i Sâvî, Şam'daki Bilâl-i Habeşi mezarlığında inzivâya çekilir. Saç, sakal traş edip boynuna cavlak(kilim parçası) atar. Bundan dolayı kendisi Cevlakîlerin pîri kabul edilir. İnzivâdan çıktıktan sonra irşad görevine başlar. Muhammed-i Belhi (ö. ?), Muhammed-i Kürd (ö. ?), Şems-i Kürd (ö. ?) ile Ebu Bekir Niksârî'yi kendisine halife edinir. Diğer üç halifesi vefat eder. Ebu Bekir Niksârî ise müridleri ile birlikte Konya'ya yerleşir.⁶² Eflâkî'de yer alan rivâyet her ne kadar Şam'da geçse de Ebu Bekir Niksârî'nin Konya'ya yerleşmeden memleketi Niksar'a uğramış olması muhtemeldir. Zâviyesi Konya'nın

⁵⁶ Akar, "Niksar Mevlevîhânesi ile İlgili Son Değerlendirmeler", 5.

⁵⁷ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sufiler, Devlet ve Ulemâ* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2007), 299, 300.

⁵⁸ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 1/177.

⁵⁹ Özköse, "Tokat'ta Tasavvuf Kültürü", 3/80.

⁶⁰ Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum 13-15. Yüzyıllar* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), 20.

⁶¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 213.

⁶² Eflâkî, *Menakib al-Ârifin*, 2/19.

Musalla Mezarlığı civarındadır. Burada Kalenderîliği yaymıştır. Kendisi Musalla Mezarlığı'nda medfundur.⁶³

Mevlevîlerin ve Konya halkının Kalenderîlere olan hürmeti Eflâkî'de geçen başka bir rivâyetle daha net anlaşılacaktır. Buna göre Mevlânâ'nın vefatının ardından cenazenin arkasındaki kurbanlık yedi öküzden biri Kalender Tekkesi şeyhi Ebu Bekir Niksârî'ye verilir. O'da kurban edip fakir ve miskinlere dağıtır. Ömer-i Girihi (ö. ?) kendisine pay düşmemesinden yakınıdır. Bunun üzerine Şeyh Ebu Bekir katırını satın ziyâfet vererek gönülleri hoş eder.⁶⁴ Bu menkıbe Ebu Bekir Niksârî ile Mevlânâ arasında bir dostluk ilişkisi olma ihtimalini akla getirir.

2.5. Celvetiyye

Şeyh Keşfi Osman Efendi Erzurum'da dünyaya gelmiştir. Babası Keşfi Osman Efendi (ö. ?), dedesi Keşfi Muhammed Efendi'dir (ö. ?). Celvetiyye tarikatının pîri Aziz Mahmut Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) müridi, Fenâyî Cennet Mehmet Efendi'nin (ö.1075/1664) halifelerindedir. Niksar'da cami, İstanbul Vezneciler'de cami ve tekke⁶⁵ yaptırmıştır. 1715 yılında vefat eden Keşfi Osman Efendi'nin ömrünün son yıllarını Niksar'da irşad görevi ile geçirdiği düşünülür.⁶⁶ Kabri İstanbul Beyoğlu'ndaki Haşimi Emir Osman Efendi türbesinde yer alır.⁶⁷

İstanbul'daki Keşfi Şeyh Osman Efendi Vakfı'nın 1103 tarihli vakfiyesinde Niksar'la ilgili bilgiler yer almaktadır. Buna göre Kalenderhâne'nin bulunduğu yerde beş odası muallim evi ve camisi bulunan zâviye, beş dükkan, kabuk atölyesi, Hacı Mehmet vakfı, Hacı Ahmet, İmam Molla Mehmet, Mustafa Bese ve Hacı İvaz'ın mülkleri, Kedur Mezraası'nın tamamı, Carut Bağı, Sulugöl Mezraası'nın üçte biri, Taşköprü'deki sahibi olunan mülk, Sarunkat Köyü'nün vakıf gelirleri Keşfi Şeyh Osman Efendi vakfına aittir. Ayrıca Hacı Ahmet Niksârî, Ömer Lütfi Zerekol(ö.1354/1936), Hacı Hâfız Süleyman(ö. 1339/1921) gibi mânevî şahsiyetler Keşfi camiinde imam hatiplik görevi yapmıştır.⁶⁸

2.6. Niksârî Nisbeli Diğer Âlim Mutasavvıflar

Celvetiyye tarikatının Niksar'daki temsilcisi Keşfi Osman Efendi'nin vakıf kayıtları, bölgenin ekonomik ve sosyal tarihine ışık tutmaktadır. Bunun yanı sıra, Niksar'da yetişmiş ancak haklarında sınırlı bilgi bulunan diğer âlim mutasavvıflar da bu mirasın önemli parçalarındandır. Şimdi, bu isimlerin katkılarını kısaca inceleyelim.

⁶³ Akar, "Mevlânâ'nın Pek Bilinmeyen Dostlarından Ebu Bekir Niksârî ve Niksar Kalenderhâne Mahallesi Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", 5.

⁶⁴ Eflâkî, *Menakib al-Ârifin*, 2/63.

⁶⁵ İstanbuldaki tekkede şeyh Osman Keşfi efendi, Şeyh Uzun hafız Mehmet Efendi, Mahdume Şeyh Mehmet efendi, Şeyh Ali Harputi, Es-Seyyid Mehmet Raif Efendi(ö.1307/1889), Mahdume Kamil Efendi, Kerküklü Mehmet Müstak Efendi sırasıyla irşad görevini yürütmüşlerdir. bk. Hasan Akar, "Niksar'da Medfun Şeyh Keşfi Osman Efendi ve Yaptırdığı Camii Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Danışmend Niksar Gazetesi* (Erişim 29 Ağustos).

⁶⁶ Akar, "Niksar'da Medfun Şeyh Keşfi Osman Efendi ve Yaptırdığı Camii Üzerine Bazı Değerlendirmeler" (Erişim 29 Ağustos).

⁶⁷ Hâfız Hüseyin Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Ayvansarayî*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Buhara Yayınları, 2013), 133.

⁶⁸ Akar, "Niksar'da Medfun Şeyh Keşfi Osman Efendi ve Yaptırdığı Camii Üzerine Bazı Değerlendirmeler" (Erişim 29 Ağustos).

Bu mutasavvıflardan biri Muhyiddin Muhammed bin İbrahim bin Hasan en-Niksârî'dir (ö. 901/1495). İlmî ile âmil, erdem sahibi âlimlerdendir. Taşköprülü'nün baba tarafından büyük dayısıdır. Hüsameddin et-Tokâdî (ö. 860/1456), Yûsuf Bâlî bin Mehmed el-Fenârî (ö. 903/1497?), Molla Yegân (ö. 865/1461) ve Fethullah eş-Şîrvânî (ö. 891/1486) hocalarındandır. Arapça, matematik, kıraat, tefsir ilimlerinde kabiliyetliydi. Kastamonu'da İsmâil Bey Medresesi'nde müderris olmuştur. Tefsirde maharetinden dolayı Bayezid Han döneminde Ayasofya ve Fatih Sultan Mehmet camiinde vaazlar vermiştir. Padişah bazen bu derslere teşrif etmiştir. Tefsir dersleri hatmi bitmeden ölmek için Allah'a dua etmiştir. Hâtimesi tamamlanınca 901/1495 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Şeyh Vefâzâde'nin (ö. 896/1491) kabrinin yanına defnedilmiştir.⁶⁹ Defnedildiği yerden hareketle Zeyniyye tarikatının Vefâiyye koluna mensup olması muhtemeldir.

Taşköprülü, Hüsameddin et-Tokâdî'nin *el-Mî'e* eserinin şerhi, Kadızâde er-Rûmî'nin (ö. 844/1440) *Eşkâlû't-Te'sîs* ve *el-Mulahhas* eserlerini babasından tahsil ettiğinden babasının ise Muhammed b. İbrahim en-Niksârî'den tahsil ettiğinden bahseder.⁷⁰

Bir diğer mutasavvıf ise Halvetiyyenin Cihangîriyye koluna mensup Niksarlı İbrahim Dede'dir (ö. ?). Tasavvuf yoluna girdikten sonra Kili Kasabası'na halife tayin edilmiş ve burada tekke edinmiştir. Hasan Burhâneddin Efendi'nin (ö. 1074/1663) halifelerindedir.⁷¹

Evliya Çelebi, El-Mevlâ Niksârîzâde Muhammed Efendi'nin (ö. ?) Edirnekapı dışında, El-Mevla Niksârîzâde Mustafa Efendi'nin (ö. ?) ise Âşıkpaşa haremindedir mudfun bulduklarından bahsetmektedir.⁷²

3. Hacı Ahmet Niksârî Hakkında Bir Söyleşi

Hacı Ahmet Niksârî, 1279/1861 yılında Ordu Mesudiye ilçesi Beyseki köyünde dünyaya gelmiştir. Niksar'da ikameti nedeniyle Niksârî nisbesiyle anılmaktadır. Babası bölgenin önde gelen âlimi Yusuf Efendi (ö. ?), annesi Marziye Hanım'dır (ö. ?). İlim hayatı, babasından aldığı tahsille başlamıştır. Daha sonra İstanbul Enderun mektebinden aldığı icâzetle Niksar'a dönmüş ve burada talebelere ders vermeye başlamıştır.⁷³

Nakşibendiyye'nin Hâlidiyye koluna mensuptur. Altın silsilede "Niksârî Şeyh Hacı Ahmet bu yolda reh-nümâ oldu ki zira ol Çorûmîden alırdı feyz-i ruhan"⁷⁴ ifadeleri yer alır. Buradan anlaşılacağı üzere seyrüsülûk eğitimini Çorum'da Şiranlı Mustafa Efendi'den (ö. 1369/1950) almıştır.

İrşad görevini Çilehâne medresesinde yürütmüştür. Okuttuğu eserlere ait kütüphane talebesi Sait Tahmiscioğlu (ö.1385/1966) vesilesiyle günümüze kadar ulaşmıştır. 1326/1910

⁶⁹ İsmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye Fi Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye Osmanlı Alimleri*, haz. Muhammet Hekimoğlu, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 440.

⁷⁰ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 44,180.

⁷¹ Özköse, "Tokat'ta Tasavvuf Kültürü", 3/92; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 173.

⁷² Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 1/184,191.

⁷³ Akbak, *Niiksarlı Hacı Ahmet*, 17,20.

⁷⁴ Akbak, *Niiksarlı Hacı Ahmet*, 76.

yılında başladığı Yağlıbasan'daki⁷⁵ müderrisliğini medrese kapanıncaya kadar sürdürmüştür. Ayrıca Niksar Ulucami kürsü şeyhliği görevini de üstlenerek halka ve ilim talebelerine irşad görevinde bulunmuştur.⁷⁶

Hacı Ahmed, Kur'ân ve Sünnet ekseninde yaşayan, yaratılana yaratandan ötürü merhamet eden, insanlara İslam'ın irşadını görev bilen müşid-i kâmillerdendir. Şahit olmadığı olaylara dair ilhamları, yangını bir kağıt parçası ile söndürmesi, rüyada ilahî ikazlara sebebiyet vermesi gibi kerametleri halk içinde anlatılan menkıbelerdendir.⁷⁷

15 Mayıs 1919'da İzmir'e Yunan askerlerinin çıkartma yapmasının ardından Niksar'da Redd-i İlhak Cemiyeti⁷⁸ kurulmuştur. Cemiyetin başkanı Hacı Mahir, belediye binasının balkonunda halka hitap ederken aralarında imam, müftü ve idarecilerin bulunduğu altı kişiden biri Hacı Ahmet Efendi'dir. Hacı Ahmet'in miting konuşmasının bir kısmında şu ifadeler yer alır: "Eli silah tutanlar, yediden yetmiş bütün Niksar halkı, haydi Kuvâ-yı Millîye'ye destek olun. Kalplerde dua, ellerde tesbihle bugün silahları kavrayın, ne duruyorsunuz cephelere koşun. Âlem-i İslâm'ın son kalesi Türkiye düşmesin." Bu sözler halkta büyük infiale sebebiyet vermiş, istiklal mücadelesini perçinlemiştir.⁷⁹

1925 yılında çıkan kanunla şeyh, derviş gibi ünvanların kullanımı yasaklanmış, tekke ve zâviyeler kapatılmıştır. Bundan dolayı tarikat ile ilgisi olan şahıslar muhtelif sebeplerden dolayı takibata uğramışlardır. Hacı Ahmed'de bu şahıslardan biridir. Takibata uğrayıp Tokat Ağır Ceza Mahkemesi'nde yargılanmıştır. Neden yargıldığı bilinmemekle birlikte, tasavvufi faaliyetleri veya şapka kanununa muhalefet etmiş olması muhtemeldir. Kısa bir süre cezaevinde kalmış, ardından tahliye edilmiştir.⁸⁰

Ölümüne yakın Çorumlu Hacı Faik Efendi'ye (ö. 1369/1950) ve İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak'a (ö. 1388/1969) hilâfet vermiştir. Bu isimlerin dışında Abdullah Karahan (ö. ?), İverönlü Muttalip Efendi (ö. ?) ve Kirazoğlu Mehmet Efendi (ö. 1446/1997) Hacı Ahmet'in tanınmış müridlerindedir. Niksar, Tokat, Gümüşhâne, Bayburt, Çorum, Trabzon ve Erzincan illerinde müridleri bulunur. İrşad makamını İhramcızâde İsmail Hakkı Efendi'ye devreder. 15 Ekim 1935'de Karşıbağ Mahallesi'ndeki evinde vefat eder.⁸¹ Türbesi Melik Gazi Kabristanlığı'nda bulunmaktadır. Niksar halkının ruhanî ulularından kabul edilmiş, bir caddesine adı verilmiştir.

Niksar'ın tasavvufî geleneğinde derin izler bırakan isimlerden Hacı Ahmet Niksârî'dir. Onun hayatına ve mirasına dair bilgiler, torunu Mehmet Atalay Karahan ile yapılan söyleşi

⁷⁵ Osmanlı Devleti'nin ilk müderrislerinden Davûd-i Kayserî(ö.751/1350) Niksar Yağlıbasan medresesinde tahmini 1313-1314 yıllarında eğitim görmüştür.Burada İbn Sertâk'tan(ö.728/1328) matematik ve astronomi ilmini tahsil etmiş el-İkmâl fi'l-hendese kitabını istinsah etmiştir. bk Akbak, *Niiksarlı Hacı Ahmet*, 25.

⁷⁶ Akbak, *Niiksarlı Hacı Ahmet*, 20-22,69.

⁷⁷ Akbak, *Niiksarlı Hacı Ahmet*, 37,59-65.

⁷⁸ 1913 Kırım ve 93 Harpleri sonrası Kafkasya ve Balkanlar'dan, 1917 Kosova'dan, 1924 Mübadelesi ile Selanik'ten göçmenler Niksar'a yerleşmiştir. Milli Mücadele yıllarında Redd-i İlhak Cemiyeti burada kurulmuştur. bk. Bostan, "Niksar", 33/121.

⁷⁹ Akbak, *Niiksarlı Hacı Ahmet*, 46-49.

⁸⁰ Akbak, *Niiksarlı Hacı Ahmet*, 49.

⁸¹ Akbak, *Niiksarlı Hacı Ahmet*, 19,116-121.

ışığında daha da netleşmektedir. Niksar Çilehâne Cami'de gerçekleştirdiğimiz Hacı Ahmet Niksârî'nin torunu Mehmet Atalay Karahan ile 11 Ocak 2025 tarihli Hacı Ahmet Niksârî ve tesir halkası konulu söyleşiyi aktarmaya çalışacağız.⁸²

Muhterem hocam ilk önce hayat hikayenizden başlamak istiyoruz. Nerede, kaç yılında doğdunuz, mesleğiniz, anneniz, babanız, kısaca kimliğiniz konusunda bizi bilgilendirir misiniz?

Evet, muhterem hocam! Ben 20 Nisan 1947 Niksar doğumluyum. Hacı Ahmet Niksârî Hazretlerinin öz torunuyum. Babamın adı Mehmet Faik Efendi, annemin adı Seher'dir. Bizim soyumuz Mesudiye'ye bağlı Beyseki köyüdür. Dedemiz Niksar Serenli kasabasında Sündüz Hanım'la evleniyor. Mehmet Faik ve Hilmi adında iki evladı oluyor. Genç yaşında vefat eden Hilmi'nin Mehmet Faik Efendi adında bir oğlu oluyor. Mehmet Faik Efendi'nin beş çocuğu oluyor: Cemil, Türkan, Leman, Ahmet Ertuğrul Karahan ve bendeniz Mehmet Atalay Karahan. Babam vefat ettiğinde ben beş yaşındaydım. Niksar'ın Karşıbağ mahallesinde ikamet etmekteyiz. Niksar Belediyesi Su İşleri'nde ve Tokat Müze Müdürlüğü'ne bağlı tarihi eserleri koruma memurluğunda 25 sene hizmetten sonra emekli oldum. Şu anda Niksar'da ikamet etmekteyim. Bugüne kadar çeşitli ticarî işlerle uğraştım. İki ulusal gazetede araştırma tanıtım müdürlüğü ve reklam müdürlüğü yaptım. Yeşil Niksar gazetesinde yazılar yazdım. Niksar'la ilgili sekiz tane kitap yazdım. Yayınlarımdan birkaçı Millî Kütüphane'de bulunmaktadır. Yedi tane eserim Kültür Bakanlığı arşivinde yer alır. Bakan ve müsteşarlar bu katkımdan dolayı tarafıma teşekkür mektubu yolladılar. Son nefesime kadar Allah yolunda, vatan millet aşkıyla memleket sevdalısı olarak dinî ve millî konularda çalışmalar yapacağım. Nenelerimiz Yıldızlar, Memükler ve Sündüz Hanım'dan Hacı Ahmet Efendi'ye intikal eden arazilerimiz var. Onun için babam daha çok ziraat ile meşgul oluyordu.

Dedeniz vefat ettiğinde henüz dünyaya gelmemiştiniz. Bu durumda, onun hayatına dair bilgileri hangi kaynaklardan edindiniz?

Dedem hakkındaki bilgileri daha çok akrabalarımın, aile büyüklerimden, dedemizi görüp bize kadar intikal eden halifelerinden, müridânından öğrendiklerimi aktaracağım. Bu bilgilerin bir kısmı derlenip toplandıktan sonra Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi'nde Dr. Muhammed Yusuf Akbak'ın *Niksar Şeyhi Hacı Ahmet Efendi* isimli eserinde yayınlandı.

Daha önce dedenizi rüyanızda gördünüz mü?

Bir siyasi olaydan dolayı 1970'li yıllarda Ankara Merkez Cezaevi'ndeydim. O cezaevinde Muhsin Yazıcıoğlu rahmetliyle aynı koğuşta beraber bulunduk. O günlerde ben şöyle dua ederdim: “Allah'ım ben iyi bir kul değilim, günahkârım. Ama dedem Hacı Ahmet Niksârî Hazretleri'ni İslam'a, Müslümanlara hizmet eden, Allah yolunda daima ibadet ve zikirle meşgul olan bir mürşid-i kâmil olarak anlatırlar. Onun yüzü suyu hürmetine benim kabahatim, suçum yok; ben buraya düştüm. Buradan tez elden kurtulmamı nasip et” diye yalvardığım zamanlar olmuştu. Bu duanın neticesinde rüyamda dedemi gördüm, akabinde ilk mahkemede, mahkeme

⁸² Konu bütünlüğü gözetilerek düzenlenmiş halidir.

başkanları bizi dinledikten sonra benim tahliyeme karar verdiler. Neticede mahkemeden beraatle çıktım, ceza almadım.

Hacı Ahmet Niksârî'nin Vâizlik, İmam Hatiplik, Mürşidlik gibi mânevî görevlerinden kısaca bahsedebilir misiniz?

Dedemiz memleketi Beyseki köyünde tanınan bir sülaleye sahiptir. Kahraman, İslam'ı yaşayan âlim hacılardan Sarı Ali oğullarından Yusuf Efendi, dedemin babasıdır. Dedem Kur'ân eğitimini babasından öğrenir. Beyseki'deki âlimlerden ders alıyor. Büyük dedem, dedemi 14-15 yaşlarındayken kardeşi Ömer Efendi ile Enderun'da okuması için İstanbul'a gönderiyor. 26 yaşına kadar İstanbul'da devrin tanınmış âlimlerinden İslamî ilimleri öğreniyor. Daha sonra Niksar'a gelip bir müddet Çilehâne camiinde Niksarlı çocuklara dersler veriyor. Çorum'da devrin büyük meşâyihlerinden Mustafa Rûmî Hazretlerine intisap ediyor. Orada tasavvuf icâzetnâmesini alıyor. O zamanlar şeyhi müridlerine memleketlerine gitmesi için izin veriyor. "Gidin memlekete, burada çok kaldınız. Memleketin havasını alın, büyüklerinizi, akrabalarınızı ziyaret edin gelin. Gelirken de Ahmet, bizim bu dergâha bir tane balta getirin. Oranın baltaları meşhurdur." diyor. Dedemiz de arkadaşlarıyla Niksar'a geliyor. Buradan da bir balta yaptırıyor. Arkadaşlarıyla Çorum'a gidiyorlar. Çorum'a varınca günlerce hayvanlar üzerinde gittiklerinden tabii yorgun ve bitaplar. O zaman motorlu araçlar yok. Çok yorgun bir şekilde Çorum'a varıp oradan bir faytona biniyorlar. Faytonda çalgılarla dergâha, Mustafa Rûmî'nin yanına ulaşıyorlar. Dergâhtan içeri girince Mustafa Rûmî Hazretleri Hacı Ahmet Efendi ve arkadaşlarını azalıyor. "Siz edebe niye riâyet etmiyorsunuz? Şeyhinizin kapısına böyle, faytonlarla mı gelinir? Hadi bakayım geri gidin" diyor. Bu hala dergâhlarda anlatıla gelir.

Dedem Anadolu'da ilk kurulan Türk İslam Medresesi Yağıbasan Medresesi'ne başmüderris olarak 150 kuruş maaşla atanıyor. Medresedeki memuriyeti ile ilgili belgeler Sadık Albayrak'ın kitabı Son Devrin Osmanlı Uleması eserinde mevcuttur.

Dedemiz Yağıbasan Medresesi'ndeki görevinden ayrılınca kardeşi Ömer Efendi müderris oluyor. Ayrıca Ömer Efendi Niksar'da müftülük, vaizlik de yapıyor. Ömer Efendi'nin soyundan tanınmış isimler vardır. Ankara Hukuk Fakültesi'nde Prof. Dr. Avni Zarakolu, Adalar, Fatih, Eminönü Kaymakamı Ragıp Zarakolu, Dr. Tefik Zarakolu bu isimlerdendir.

İlmi hayatının yanında dedenizin günlük hayatı nasıldı? Merak ediyoruz birazda bundan bahsederseniz...

Dedemiz cuma namazlarına yaşlı haliyle zor yürürdü. Camiye gelip görevini yapıp eve döndüğünde bazen ağlardı. "Atla geliyoruz, nice karıncaları, böcekleri ezdik. Ben bunun hesabını nasıl verebilirim?" derdi. Çok yumuşak kalpli bir mürşitti. Evinin önünde bahçenin üstünden bir gülü kopartmaya kalkan bir müridi azarlayıp, "Sakın bir bitkinin yaprağını, dalını, çiçeğini kesme, kopartma. Onlar da bir can taşıyor. Onların da güneşe, yıldıza bakmaya, yağmurdan faydalanmaya, üzerine kelebekler, kuşlar konmaya hakkı vardır. Sakın bir cana kıymayın." derdi. Evindeyken hayvanların karnı doyurulmadan aile efradını yemeğe oturtmazdı.

“Kedilere, köpeklere varana kadar onların yemeklerini verilecek, sonra biz yemeklerimizi yiyeceğiz.” derdi. Mesela, “Cuma tatil günüyse sadece insanlara değil, hayvanlara da tatil olmalı. Onlar çalıştırılmayacak, onların sırtlarına yükler yüklenmeyecek.” derdi. Kat'i surette eleştiri ve gıybeti sevmezdi. Gıybet hakkında, “Gıybette dili muhafaza etmek gibi, kalbi de muhafaza etmelisiniz. İçinizden dahi böyle bir şey geçtiyse hemen tövbe istiğfar edeceksiniz, bunun kefaretinin ödemenin gayreti içinde olacaksınız.” diye tembihatlarda bulunurdu. Zinanın yeryüzünden kalkması için bütün büyüklerin bununla mücadele etmelerini tembihlemişti. Daima nikâhı öğütler, hak ve hukuk üzerine, aileleri incitmeden, onların helalliklerini alarak, mutlu bir şekilde başlanmasını öğütlerdi. Mızraklı ilmihali, namazların tadil-i erkanla kılınması, temizlik, namazların sünnetlerine riayet etmelerini, duha, evvâbin, teheccüd, tesbih namazlarını, nafîle namazlarını ihmal etmemelerini ama önce farzdan asla taviz vermeden uymalarını isterlerdi.

Niksar'ın en büyük kütüphanesi dedemin kütüphanesi diye bilinirdi. Ben daha beş-altı yaşındayken odamızdaki büyük dolaplarda dedemin kitapları vardı. Niksar müftüsü, babam vefat ettikten sonra “Hacı Ahmet Efendi'nin ilmi gizli kalmasın, kitaplar zayi olmasın.” diye Prof. Dr. Hüsrev Subaşı'nın babası İbrahim Subaşı'na veriyorlar. Ben İbrahim Subaşı'nın merkezlerle evin önüne geldiğini, bu kitapları toplayıp, hayvanlara yükleyip götürdüğünü biliyorum. Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan'a Kur'ân-ı Kerim öğretip ders veren kişiden bahsediyoruz. İstanbul ziyaretimde kütüphanenin büyük bir bölümünü Niksar müftüsü Said Efendi'den aldığını o da doğruladı. “İstanbul'a getirdim ve bütün Müslümanların hizmetine bu eserleri sunduk.” dedi.

Dedemiz de üretmeyi sever. Tarlalarında afyon ekmişler. Beysekideki geleneği devam ettirerek arıcılık da yapıyor. Babam da bu geleneği devam ettirmiş. Bizim evin üstünde kara petekler vardı, ballar yapılırdı.

Niksar'da dedemin çok sevilmesinin sebebi biraz da şudur: Dedem, Anadolu'nun emperyalist devletleri tarafından işgali esnasında, millî mücadele yıllarında Niksar'da hükümetin önüne halkı topluyor. Hacı Ahmet Efendi konuşma yapılacak deniyor etrafta. O gün minarelere siyah bayraklar asıyorlar, müezzinler çıkıp ilan ediyorlar. Bütün millet evlerinin önüne çıkıyor. Köyler, kentler hep dolu. Orada Redd-i İlhak Cemiyeti lideri Hacı Mahir Efendi ve arkadaşları, Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti ve Kuvâ-yi Millîye Teşkilatı'na ateşli bir konuşma ve dualar yapılıyor. Halk bu konuşmayı coşkun bir şekilde alkışlıyor, dualar ediyordu. Dedem, “Bugün bir elinde tespit, bir elinde silahınız, millî orduya katılacaksınız. Harîm-i ismetimizi, Yunan'a, Rus'a, işgal devletlerine dokundurtmayacaksınız. Herkes millî mücadeledeki yerini alacak.” sözleriyle yediden yetmişe herkesi cepheye çağırıyordu. Bu da çeşitli gazetelerde yayınlanıyor. ‘Bu işgalden vazgeçin’ diye Amerika'daki Wilson'a telgraf yazılıyor. Akabinde yıllar geçiyor, mürşidi Mustafa Rumi Efendi vefat ediyor. Sağlığında ona halifelik icâzetini verdiği için Karşıbağ'daki üç-dört katlı evde dergâhını kuruyor. Yetiştirdiği müritler, Karadeniz'e, Of'a, Kastamonu'ya, Tosya'ya, Gümüşhane'ye, Şiran'a ve Erzincan'a yerleşiyor.

Dedemizin üç evliliği oluyor. Hanımlarından biri vefat ediyor. Evlatlarından birisi dergâha öteberi getirirken eşkiyalar pusu kuruyorlar ve öldürüyorlar. Yani acı tatlı olaylar da yaşıyor. Fakat Niksar ve Tokat'ta çok itibar gören, sevilen bir âlim, mânevî ululardan sayılıp benimseniyor. Halkın zor günlerinde ilk müracaat ettikleri, kapılarını çaldıkları insan dedemiz oluyor.

Tarikat silsilesinden günümüze ulaşan müridleri var. Bunlar desteğini hiç esirgemedi bizden. Aklımda kalan müridleri Erbaa'dan İverönlü Muttalip Efendi, Ordu'dan Kirazoğlu Mehmet Efendi, Beşikdüzü tarafından Mustafa Erenler, Şiran'dan Mustafa Efendi, İsmail Hakkı Efendi, Çorum'dan Hacı Faik Efendi, Çorum Alaca'dan Hacı Ebu Bekir Efendi, Tosya'dan Mehmet Şerdikçe Efendi, İskilip'ten Zeynel Abidin Efendi, Tokat'tan Mustafa Efendi, Sivas'tan İhramcızâde.

Dedem takibata uğramış, İstiklal mahkemelerinde, Tokat ağır cezada yargılandı. Dedem oraya kadar götürüldü, zincirlere vuruldu, cezaevine atıldı, orada da bir gece sabahlara kadar ibadet etti. Ağır ceza reisi gece çok korkunç bir rüya gördü. Sımsıcak sular içinde kaldı, hanımını uyandırdı. Rüyasında tabii bir takım şeyler görmüş ki, ertesi gün mahkeme olağanüstü toplandı ve dedemiz cezaevinden salındı.

Dedem 15 Ekim 1935'de vefat ettiğinde kardeşi Müderris Ömer Efendi cenazesini yıkıyor, namazını kıldırıyor. Mahşeri bir kalabalık oluyor. Her taraftan insan geliyor. Bütün Niksar halkı cenazeye katılıyor. Dedemiz sağlığında “Melik Gazi Hazretleri'nin türbesinin karşısına gömün.” diye vasiyet ettiği beyan ediliyor. Oraya defnediyorlar. On iki sene geçince şeyhlerinin mezarını yapmaya Çorum'dan müridler geliyorlar. Ailemizden de müsaade istiyorlar. “Bize mezar yapılsın diye bir vasiyette bulunmadı. Ama arzularınız var. Yaptırın.” diyor. On iki sene sonra mezar açılıyor ve cenazenin kefeni dahi solmamış bir vaziyette görülüyor. “Bu vaziyette efendiyi aile görsün” diyorlar. Cesedin büsbütün bir vaziyette olduğuna şahit oluyorlar.

Hocam, dedenizin hapishânedeyi yattığından bahsettiniz. Neyden suçlandığı hakkında bir bilginiz var mı?

İrtica faaliyetleri deniyor fakat bir açılımı yok. Başlarda dergâh basılıyor, mahalle muhtarı Hacı Soğuklar'ın Recep Ağa geliyor dergâha “Efendi Hazretleri jandarma komutanlığından haber aldım. Bugün dergâh basılacak, tedbirli olun” diyor. Bu baskınlar yapılıyor. Herhangi bir şey bulamıyorlar. Mahkemeye çıktığında “Siz şeyh misiniz? Bütün milleti toplayıp hükümete, düzene karşı bir girişiminiz mi var?” şeklinde sorular soruluyor. Dedem “Biz zararlı hiçbir şey yapmıyoruz. Biz dergâhta namazımızı kılıyoruz. Allah'a ibadet ediyoruz. Bizim vatana, millete bağlılığımız var. Allah'a karşı görevimizi yapıyoruz. Bugüne kadar bizim zararlı hiçbir faaliyetimiz olmamış. Asla da olmayacak. Biz Müslümanlığın vecibelerini yapıyoruz. İnsanların faydalı insan olmalarını diliyoruz. Bize büyük bir unvan vermeyin. Biz şeyh, kutup, gavs değiliz. Ben biçare İslam hacısıyım. Ben bu anlattığım hizmetleri yapıyorum. Kendimize bir şeylik, üstünlük, bir büyüklük vermektan Allah'a sığmırım” diyor.

Dedeniz'in Niksarda açık havada yaptığı sohbetlerle biliniyor. Bu açık hava sohbetleri Niksar'ın hangi bölgelerinde geçiyor?

Dedemiz açık hava sohbetlerine çok önem verirmiş. Ben Sivas'ta İhramcızâde'yi ziyaret ettiğimde de dervişlerine "Bugün açık hava toplantısına gideceğiz." demişti. Dedem de açık hava sohbetlerini Esmâ-ül Hüsna, Cenab-ı Allah'ın Cemâl ismi üzerine yaparmış. Özellikle Mayıs ayında dergâha yakın Harmancık mıntıkasında papatyaların, menekşelerin bol olduğu geniş bir yer var. Açık hava sohbetlerini özellikle orada yaparmış. Cemâl ismine yönelik Allah'ın büyüklüğü, yaratması ile ilgili sohbetler verirdi. Allah'ın insanı en güzel şekilde yarattığını, bu güzellikleri insanlara bahsettiğini ve insanların da Allah'a en güzel şekilde iman edip kulluk yapmalarını anlatırdı.

Konuşmanızda dergâhdan bahsettiniz. Bu dergâh şu anda ayakta mı? Nerede bulunuyor?

Dergâh 1939 depreminde yıkılmış. Ahşap bina dört katlıymış. Bunun bir katı dergâh olarak kullanılıyor. Dergâh yirmi dört saat faaliyette olup, yurdun her tarafından gece gündüz dervişler, müridler geliyordu. Tabii burada kalıyorlar, yatıyorlar, dersler veriliyor, zikirler yapılıyordu. Karşıbağ Mahallesi, Meltem Sokak numara 24'te bulunuyor. Dedem ve babam vefat edince, ahşap evin yerine ben iki katlı ev yaptırdım. Yanında bizim doğup büyüdüğümüz ahşap ev var. Bahçelerimiz duruyor. Müridân bazen dedemizin mezarını ve evlerimizi ziyarete gelirler. Şu anda hayatta olan, doksan beş doksan altı yaşında Kastamonu, Çevlikçe'deki Mehmet Çevlikçe Efendi, Niksar Belediye Reisi Duran Yadigar ve bazı dervişler hanımlarıyla ziyarete gelip evimizde konakladılar.

Merhum hocamızın görev yaptığı, şu an içinde bulunduğumuz cami Mevlevîlerin çilehânesi olarak biliniyor. Eskiden alt katı Mevlevî Tekkesi olarak kullanılıyordu. O dönemde Mevlevî var mıydı? Veya o dönemde başka tarikatlar var mıydı? Eğer varsa, Hacı Ahmet'in bu tarikatlarla ilişkisi ne düzeydeydi?

Dedemizin İstanbul'dan döndüğünde ilk görev yaptığı yer bu cami oluyor. Bu caminin önünde bir peykede oturur, bu memleketin çocuklarına Kur'ân-ı Kerim okumayı öğretirmiş. Belki bir müddet burada yatıp kalktığı, çilehânedede dersler verdiği beyan edilmektedir. Onun için de biz günlük namazlarımızın büyük bir bölümünü burada kılıyoruz. Buralarda bir bereketlenme istiyoruz dedemizin yüzü gözü suyu hürmetine.

Niksar'da Nakşibendîler, Kâdirîler, Melâmîler, Mevlevîler varmış. Çünkü çok sayıda medrese ve zâviye var. Mesela Hacı Çıkrık, Keşfi Osman, Sunguriyye, Melik Gazi, Hacı Çabuk, Ahî Pehlivan bunlardan bazılarıymış. Fakat bu zâviye ve medreselerin tamamı yok oldu. Günümüze sadece Yağbasan medresesi ulaşabildi. Sizin dediğiniz gibi Mevlevîlerin o tarihte bulunduğu dair bir belgem yok fakat ilim irfan yuvası olması sebebiyle varlık göstermiş olmaları doğaldır, mümkündür.

Erzurumlu Emrah'ın Hâlidî müridi olduğu biliniyor. Hacı Ahmet medreselerinde ya da ders halkalarında Erzurumlu Emrah'ın divanından bahseder miydi?

Dedemizin Emrah'a sevgi ve saygısı var. Emrah, dedemizin ikamet ettiği mahallede medfundur. O mahallede asırlık çördük ağacı var. Emrah, o çördük ağacının altına gelip sazını çalıp neşv ü nemâ bulduğu, Karşıbağ'ı sevdiği beyan ediliyor. Tabi Emrah bir derviş, mübarek kisvesi olan bir insan. Dedemin dervişlerinin Emrah'a ait şu şiiri söylediklerini duyardım:

“Bakma hakaretle dervişhanlara
Köhne aba giyen ârifanlara
Vârisi Enbiya denmiş onlara
Mürde gönülleri ihyâ ederler.”

Niksar Kalesi'nde yatan Nakşî tarikatından bir derviş olan Abdullah Baba ile ünlü şair Emrah'ın arasında sıkı bir dostluk varmış. Derler ki, Abdullah Baba bir gün Emrah'a, “*Gel pazar günü buluşalım, bu son görüşmemiz olsun*” diye haber salmış. Ama o pazar günü Abdullah Baba köprüde beklerken, bir de ne görsün? Emrah'ın cenazesi meydana doğru taşınıyormuş! İşte o an anlamış ki, vedalaşmak için sözleştikleri gün, Emrah'ın son yolculuğuymuş. Halk arasında dilden dile dolaşan başka bir söylenti ise, Kadir gecesi Emrah'ın mezarına gökyüzünden bir ışık huzmesi inermiş.

Dedenizin halifelerinden İhramcızâde İsmail Toprak ile ilgili malumatınız nedir? Paylaşır mısınız?

İhramcızâde Sivas'tan iki defa Niksar'a geliyor. Dedemden icâzetnâme istiyor. İlk gelişinde İsmail Şehit “Biraz daha sabret.” diyor. İkinci gelişinde dedem icâzetnâmeyi veriyor. Sağlığında iki kez ziyaret ettiğim Darendeli Hulusi Efendi beni misafir etti, kütüphanesini gezdirdi. İhramcızâde'ye verilen icâzetnâmenin kendisinin özel kütüphanesinde olduğunu söyledi.

Dedemizden intikal eden Sivas grubundan Hulusi Efendi'nin oğlu Hamideddin Ateş Efendi, dergâhlarıyla en büyük faaliyeti yürüten koldur. Türkiye genelinde yayınlarıyla, kitaplarıyla, akademik ve kültürlü insanlarıyla Anadolu'nun muhtelif yerlerinde faaliyetleri bulunuyor. Günümüzde dahi dört-beş yerde dedemden sonra halifeleri veya icâzetnâme verdiği müridleri vasıtasıyla bu hizmetler Allah için yürütülüyor. Bu hizmetlerde Allah aşkı, nefis tezkiyesi, devletine, milletine bağlılık, güzel bir mümin olmak vardır.

Halifelerinden Çorumlu Hacı Faik Efendi'ninde ismi geçti. Onun hakkında da birkaç malumat verebilir misiniz?

Çorum'da Hacı Faik Efendi'nin soyu orada meşhur Arıklar ailesidir. Dedemden sonra Çorum'da şeyhlik makamını o yürütüyor. Daha sonra sırasıyla İskilipli Zeynel Abidin Efendi, Alacalı Hacı Mustafa Efendi ve Tosalı Mehmet Çevlikçi Efendi postnişin oluyor. Gümüşhane tarafından Hacı Mustafa Efendi, Ordu tarafından Kirazoğlu Mehmet Efendi tarikatı devam ettiriyor. Kirazoğlu Mehmet Efendi'den sonra bir kolu Fatsa'da Cemal Efendi, bir kolu Aybastı'da Kızılotlu Efendi ile devam ediyor. Ayrıca Kızılotlu Efendi'nin Niksar Dereçay'da dergâhı var.

Darendeli Hulusi Efendi'ye ziyaretinizden bahsetmiştiniz. Bu ziyarette yaşananları paylaşabilir misiniz?

İki kez ziyaretine gittim. İlk gidişimizde Karacaörenli Osman Efendi, Ali Efendi ve Niksarlı bir grupla gitmiştik. Sivas Ulu Cami'nin önündeki şadırvanda abdest alırken beni takdim ettiler. Eline uzandım, elini öptüm, beni iki eliyle kucakladı, elimden tuttu, beraber Ulu Cami'ye indik. Ulu Cami'de beraber namazı kıldık, namazdan sonra yine beni bırakmadı. Elimden tuttu, Ulu Cami çıkışında faytona bindik, ellerini omuzuma attı. Hizmetkârı Reşadiyeli İsmail de vardı. Beni dosdoğru Siva'sta Çorapçı Hanı oteline götürdü, dergâhı oradaydı. Şen Mehmet isimli dergâha bakan bir derviş çayları ve yemekleri yapardı. O yemeğin lezzetine doyamadım. İkinci ziyaretimde bana torunlarından gelen mektupları okuttu. Bir torunu askerdeymiş. Niyazi Mısırî'nin kitabını hediye etti. "Ben buradan askere gidiyorum, duanızı beklerim," dedim. Bir miktar parayı harçlık verdi. Oradan da askere gittim, sağ salim askerliğimi de yaptım.

Biraz da Hacı Ahmet Niksârî'nin mânevî evladı Abdullah Karahan'dan bahsedebilir misiniz?

Evlatlık olarak alınan Abdullah Efendi, yıllarca Hacı Ahmet Efendi'ye evladından daha çok hizmet ediyordu. Ona en büyük hizmeti yapan müridiydi. Dedem, soyadı kanununda soyadını verdiriyor. Çocukluktan beri bizden kopmayan evin bir çocuğu gibiydi. Hanımı ile birlikte dedemin Melik Gazi'deki türbesinin ayak ucunda defnediliyor. Mezar yapılmasını istemiyor. Hanımıyla birlikte dedemin türbesinin yanında defnediliyor. Dedemin, dergâhın bütün işlerine, bağ ve bahçelere bakan oydu. Dergâha yiyecekler getirir, dervişlerle, misafirlerle ilgilenirdi. Dedemi katırla, atla yaylalara götürür, camilere vaazlar için götürüp getirirdi. Dedemin hastalığında, ölüm anında hep başucundaydı. Dergâhın bu nev'i işlerini yaptığı için pek bir şey öğrenemedik ondan. Dedemin takibata uğramasını, hapse atılmasını, dedemizin oğlunun vurulmasını köy ve şehirdeki özel anıları anlatırdı. Dedemin derviş ve halifelerinden haber verirdi. Dervişler de ona ölünceye kadar sahip çıktılar.

-Hocam, sizi yorduk; değerli vaktinizi ayırdığınız için teşekkür ederiz.

Sonuç

Çalışmamız boyunca Niksar'ın tasavvufî mirasını ve bu mirasın toplumsal etkilerini detaylıca inceledik. Bu bağlamda, Anadolu'nun tasavvuf dinamiklerinden tekke ve zâviyelerin Niksar özelindeki fonksiyonlarını ortaya koymaya çalıştık. Niksar'ın tasavvufla tanışması 13. yüzyıla rastlar. Moğol hakimiyetine direnen dervişler, Niksar gibi uç bölgelere çekilmiş ve irşad görevini üstlenmiştir. Burada yaşayan dervişlerin maddî ve mânevî destekleri ile halkın önderleri pozisyonunda oldukları anlaşılmaktadır. Bölgede yaşayan dervişler, sınır bölgelerinden Karadeniz coğrafyasını etkilemiştir. Niksar, dervişlerin tebliğine, irşadına, imarına şahitlik etmiş, mâna ordusunun bir üssü konumundadır. Başta ahiler olmak üzere dervişler, ekonomik faaliyetleri ile toplumu canlandırmış, sosyal ve siyasi sorunlarda daima halka moral vermiştir. Dervişler, doğal âfetlerin bıraktığı hasarları gidermede büyük rol oynamıştır. Gaza ve fetih faaliyetlerine bizzat katılmış veya halkın moral ve motivasyonunu artırmıştır. Halka hizmet etmeyi kurdukları vakıflar sayesinde istikrara kavuşturmuşlardır. Bu faaliyetlerinden dolayı siyasi iktidarın desteğini kazanmışlardır. Anadolu'nun her bölgesinde olduğu gibi Niksar'da

yaşayan dervişler hakkında da menkıbeler anlatılmaktadır. Ahî Pehlivan ve Hacı Ahmet Nîksârî bu dervişlerdendir.

Nîksar'daki mahalle yapılanmasının merkezinde yer alan tekke ve zâviyelerin bazıları, zâviyenin kurucu şeyhleri, bazıları ise devlet ricâlinin desteği ile kurulmuştur. Nîksar'da yer alan zâviyelerde yemek ikramı, temizlik, atların bakımı, konaklama, eğitim hizmetleri gibi hizmetler verilmekteydi. Fakat burada bulunan tekke ve zâviyelerin tamamı, doğal âfetler sebebi ile varlığını devam ettirememiştir. Nîksar ahîlerinin daha çok dericilik ve terzilikle meşgul oldukları ve Evhâdiyye Tarikatı'na mensup oldukları anlaşılmaktadır.

Yapılan bölge araştırması neticesinde mutasavvîf olmaları muhtemel evliya türbeleri ziyaret edilmiştir. Buna göre, Nîksar Delicek köyünde Anadolu Alperenlerinden olduğu düşünülen Mühür Kesen türbesi ve Harmancık'ta Garip Evliya türbesi bu türbelerdendir. Erbaa Ekser köyündeki Nakşibendi tarikatından Muhammed Bahrullah Eksalî'nin müridlerinden Deli Mehmet olarak tanınan Şeyh Mehmet Efendi'nin (ö. 1921) Bideze köyü kabristanlığında medfun olduğunu öğreniyoruz. Ayrıca, Yarbaşı köyü kabristanlığında seyyid mezarları ile karşılaşıyoruz. Bazı araştırmalarda iddiaların aksine, Işık Tekkesi'nin günümüze ulaşmadığını ve Keşfi Osman Efendi'nin türbesinin Nîksar'da değil, İstanbul Beyoğlu'nda olduğunu saptıyoruz.

Çalışmamız boyunca Nîksar'ın tasavvufî mirasını detaylıca ele almaya çalıştık. Ancak, bu alandaki araştırmaların sınırlı olması nedeniyle bazı noktaları çıkarımlarla tamamlamak durumunda kaldık. Bu durum, konunun gelecek çalışmalarla daha da derinlemesine incelenmesi gerektiğini göstermektedir. Nîksar'da tasavvufî hayat ve bölgede yaşayan her bir mutasavvîf akademik araştırmaya muhtaçtır. Sonuç olarak, bir dönem İslam topraklarına başkentlik yapmış, ilim yurdu bu şehrin tasavvuf mazisi araştırmacılarca aydınlatılmaya muhtaçtır.

Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

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

İntihal/Plagiarism: Bu makale özel bir yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./This article has been scanned special software. No plagiarism detected.

Finansman/Funding: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions:

Yunus Yangın (%100)

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir./The author(s) has no conflict of interest to declare.

ORCID

Yunus Yangın, [0009-0008-1527-545X](https://orcid.org/0009-0008-1527-545X)

Kaynakça

Açıknel, Ali. "Tokat Şeyh Pir Havend Zaviyesi Vakfı 1453-1839 Va Çöregibüyük Köyü Türbesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (2018), 103-125.

Akar, Hasan. "Mevlânâ'nın Pek Bilinmeyen Dostlarından Ebu Bekir Niksarî ve Niksar Kalenderhâne Mahallesi Üzerine Kısa Bir Değerlendirme". *Danışmend Niksar Gazetesi*. 24 Ekim 2013. <https://www.niksardanismend.com/yazarlar/hasan-akar/mevlnanin-pek-bilinmeyen-dostlarindan-ebu-bekir-niksar-ve-niksar-kalenderhne-mahallesi-uzerine-kisa-bir-degerlendirme-2/156/>

Akar, Hasan. "Nevahi-i Erbaa'da Tarihten İzler, Ahi Nahcivanî Vakfı-Silahtar Ömer Paşa Camii" Eseri Üzerine Kısa Bir Değerlendirme". *Danışmend Niksar Gazetesi*. 17 Haziran 2022. <https://www.niksardanismend.com/yazarlar/hasan-akar/nevahi-i-erbaada-tarihten-izler-ahi-nahcivan-vakfi-silahtar-omer-pasa-camii-eseri-uzerine-kisa-bir-degerlendirme/2137/>

Akar, Hasan. "Niksar Mevlevihânesi ile İlgili Son Değerlendirmeler". *Danışmend Niksar Gazetesi*. 19 Temmuz 2018. <https://www.niksardanismend.com/yazarlar/hasan-akar/niksar-mevlevhnesi-ile-ilgili-son-degerlendirmeler/1438/>

Akar, Hasan. "Niksar Mevlevihânesi Üzerine". *Danışmend Niksar Gazetesi*. 19 Temmuz 2018. <https://www.niksardanismend.com/yazarlar/hasan-akar/niksar-mevlevhanesi-uzerine-6/1437/>

Akar, Hasan. "Niksar'da Medfun Şeyh Keşfi Osman Efendi ve Yaptırdığı Camii Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Danışmend Niksar Gazetesi*. Erişim 29 Ağustos. <https://www.niksardanismend.com/yazarlar/hasan-akar/niksarda-medfun-seyh-kesfi-osman-efendi-ve-yaptirdigi-camii-uzerine-bazi-degerlendirmeler-2/129/>

Akbak, Muhammed Yusuf. *Niksarlı Şeyh Hacı Ahmet Efendi*. Malatya: Nasihat Yayınları, 2. Basım., 2023.

Alandağlı, Murat. "15. Yüzyıldan 19. Yüzyıl'a Niksar Seyyidleri (Bir Tespit ve Takip Denemesi)". *Danışmendli Havzasında Tarih ve Kültür Tokat*. 286-305. Konya: Kömen Yayınları, 2023.

Ay, Resul. *Anadolu'da Derviş ve Toplum 13-15. Yüzyıllar*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.


Ayvansarayî, Hâfız Hüseyin. *Vefeyât-ı Ayvansarayî*. haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Buhara Yayınları, 2013.

- Bay, Abdullah. "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Niksar Kazasında Mâlikâne-Divânî Sistemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (2016), 23-40.
- Bostan, M. Hanefi. "Niksar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Eflâkî, Ahmet. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 2. Basım., 1973.
- Eroğlu, Eyüp. "Sempozyum Açılış Konuşmaları". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildiriler*. haz. Ali Açikel, Samettin Başol, Murat Hanılçe, Emel Hisarcıklılar. 1/9-12. Tokat: Tokat Valiliği Özel İdaresi, 2015.
- Evliyâ Çelebi, Derviş Mehmet Zillî b. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. ed. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Fatsa, Mehmet. "15. Ve 16. Yüzyıllarda Doğu Karadeniz'de Yol Hizmeti Veren Zaviyeler Ve Derbendler". *Vakıflar Dergisi* 41 (2014), 37-66.
- Fatsa, Mehmet. "Niksar Yöresindeki Ahi Vakıflarının Karadeniz Bölgesi'nin İskanı ve İslamlaşmasındaki Rolü". *Vakıflar Genel Müdürlüğü* 39 (2013), 27-40.
- Karadayı, Osman Nuri. "Şiirlerinden Hareketle Erzurumlu Emrah'ın Tarikat Çevreleri İle İrtibatı ve İlahî Aşk Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 52 (2015), 215-241.
- Kazıcı, Ziya. "Ahilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Oral, M. Zeki. "Selçuklu Devri Vesikaları: Ahi Ahmet Nahçıvanî Vakfiyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3-4 (1954), 57-65.
- Özköse, Kadir. "Tokat'ta Tasavvuf Kültürü". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildiriler*. haz. Ali Açikel, Samettin Başol, Murat Hanılçe, Emel Hisarcıklılar. 3/79-102. Tokat: Tokat Valiliği Özel İdaresi, 2015.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. ed. Raşit Gündoğan vd. İstanbul: İdeal Kültür ve Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- Taşköprülüzâde, İsmâüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye Fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye Osmanlı Alimleri*. ed. Derya Örs. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Uymaz, Türkan. "Hüseyin Vassâf Bey'in Sefine-i Evliyâsı'nda Mûsikîşinas Mutasavvıflar". 1. *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*. ed. Mustafa Yiğitoğlu. 1084-1101. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.

Yediyıldız, Bahaeddin. "Niksarlı Ahî Pehlivan'ın Dar'üs-Sulehâsi". *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*. haz. Hayri Bolay, Mustafa Yazıcıoğlu, Bahaeddin Yediyıldız, Mehmet Özdemir. 281-290. Ankara: Gelişim Matbaası, 1987.

Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sufiler, Devlet ve Ulemâ*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2007.

Maşalı, Münteha. Makâsidi Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile.
Ankara: İlahiyat 2023, 253 Sayfa, ISBN: 9786256961562

 Gülenda Atay^{a*}

Özet

Ahval-i Şahsiyye kapsamında önemli bir yere sahip olan aile hukuku alanında, tikel meselelerin çözümüne yönelik pek çok eser kaleme alınmış olsa da, aile kavramının bütüncül bir yaklaşımla ele alındığı ve özellikle kadının hak ve yükümlülüklerinin makâsidi bir perspektifle değerlendirildiği çalışmalara duyulan ihtiyaç hâlâ devam etmektedir. Bu eksiklik, alandaki literatürün derinleşmesini engellediği gibi, aile hukukunun temel amaçlarını merkeze alan kapsamlı analizlerin yeterince geliştirilmemesine de yol açmaktadır. Oysa bu tür eserler, yaşadığımız çağda aile hukuku meselelerinin çözümü noktasında oluşan şüpheleri aydınlatmayı, fıkıh müktesebatına yöneltilen menfi eleştirileri bertaraf etmeyi ve zihinlere takılan soruları doyurucu bir şekilde cevaplamayı büyük ölçüde kolaylaştırmaktadır. “Makâsidi Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile” adlı eser, kadın ve aile hukukunun temel hususiyetlerini makâsidi düşünce ekseninde incelemek için yazılmış olup, fukahânın aile ve kadınla ilgili konuları makâsidi-şerîa çerçevesinde nasıl ele aldığını göstermeyi ve fikhî düşünce bağlamında kadının konumuna dair bir bakış açısı oluşturmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ahval-i Şahsiyye, Makâsidi-Şerîa, Aile, Kadın.

Abstract

Although many works have been written in the field of family law, which holds a significant place within the scope of Ahwal al-Shakhsiyya, there remains a need for studies that approach the concept of family from a holistic perspective and, in particular, evaluate women's rights and responsibilities within the framework of maqasid. This gap not only hinders the deepening of the literature in this field but also prevents the development of comprehensive analyses that focus on the fundamental objectives of family law. However, such works play a crucial role in clarifying doubts surrounding contemporary family law issues, addressing negative criticisms directed at the fiqh tradition, and providing satisfactory answers to pressing questions. The book “Maqasid-Oriented Thought on Women and Family” aims to examine the fundamental aspects of women's and family law from a maqasid-based perspective. It seeks to demonstrate how classical fuqahā approached issues related to family and women within the framework of maqasid al-shari'a, while also offering an analytical perspective on the status of women in fiqh thought

Keywords: Fiqh, Ahwal al-Shakhsiyya, Maqasid al-Shari'a, Family, Woman.

^aDoktora Öğrencisi, İbni Haldun Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı /Phd Student, İbni Haldun University, Basic Islamic Sciences, Islamic Law, İstanbul/Türkiye

*İletişim/Contact:
gulenda.atay@stu.ihu.edu.tr

Geliş Tarihi/ Date Received: 11/11/2024
Kabul Tarihi/Date Accepted: 28/03/2025
Yayın Tarihi/ Date Published: 31/03/2025

Atıf/Cite: Gülenda, Atay. “Maşalı, Münteha. Makâsidi Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile. Ankara: İlahiyat 2023, 253 Sayfa, ISBN: 9786256961562”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1(Mart 2025), 149-153.



Web:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuifd>
mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

İncelediğimiz Münteha Maşalı'ya ait 2023 yılında İlahiyat Yayınları tarafından neşredilen “*Makâsıdı Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile*” adlı eser, aile ve kadın hukukunun temel hususiyetlerini makâsıdı ekseninde inceleme amacıyla kaleme alınmıştır. İnsan hakları, ceza hukuku, dinin hikmet boyutu, makâsıdü’ş-şerîa, fikhî düşüncede kadın ve aile konuları üzerinde uzmanlaşan Prof. Dr. Münteha Maşalı, eserin önsözünde fukahanın aile ve kadına dair meseleleri hikmet ve makâsıdı çerçevesinde ne surette ele aldıklarını ortaya koymayı ve bu noktadan hareketle fikhî düşüncede kadının konumuna dair bir perspektif çizmeyi amaçladığını, aile hukukunu ilgilendiren tüm konuları ele almak gibi bir hedef taşımadığını ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle eser, aile kurumunun saygınlığının temel dayanağını, aile hayatının sürdürülebilirliğinin teminini sağlayacak zaruri ve tali maslahatların neler olduğunu ve bu anlamda kadının oynadığı rolün önemini ortaya koyan kaynakların nasıl okunması gerektiğini tespit ederken, fukahanın hangi perspektiften meselelere yaklaştığını okuyucuya gösterme gayesindedir.

Kitap, “Makâsıdı Düşüncenin Fikhî Temelleri”, “Makâsıdı Ekseninde Aile Hukuku” ve “Dinin Temel Maksatları Bağlamında Kadın Hakları” başlıklı üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler arasındaki hacim dengesi incelendiğinde, ilk iki bölümün birbirine yakın bir kapsamda ele alındığı, ancak kadın haklarına ayrılan üçüncü bölümün görece daha sınırlı kaldığı görülmektedir. Eserin başlığında “kadın” konusuna öncelik verilmiş olmasına rağmen, içerikte bu konunun aile hukuku başlığından sonra ve daha dar bir çerçevede ele alınması, yapısal bir tutarsızlık olarak değerlendirilebilir. Yazar, belirli bir hedef kitleye hitap ettiğine dair net bir çerçeve sunmamış olmakla birlikte, yoğun fıkıh terimlerinin kullanımı, konuyla ilgili akademik altyapısı olmayan okuyucular için eserin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca, farklı görüşleri ele almasına rağmen yazarın kendi düşüncelerine sınırlı ölçüde yer vermesi, eserin yorum gücünü zayıflatmakta ve okuyucunun yazarın perspektifini anlamasını güçleştirmektedir. Bununla birlikte, eserde kullanılan kaynakça, ilgili alanlarda araştırma yapacak akademisyenler ve uzmanlar için nitelikli bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır.

“Makâsıdı Düşüncenin Fikhî Temelleri” başlıklı birinci bölümde yazar, makâsıdı kavramının gelişimi hakkında bilgi vermekte ve onunla bağlantılı kavramları geniş bir şekilde açıklamaktadır. Aynı bölümde makâsıdıın tespiti, nitelikleri, sınıflandırılması konuları ele alınmaktadır. Yazar, kavramları açıklarken bilhassa müteahhirun dönemi fıkıh ve usul alimlerinin görüşlerini objektif bir şekilde aktarmış, bunu yaparken de pek çok alimin ismini zikretmiştir. Bu bölümde yazar, makâsıdü’ş-şerîa kavramına ilişkin açıklamaları özellikle nikâh ve kadın konuları üzerinden örneklerle detaylandırmıştır. Bu yönüyle, birinci bölüm her ne kadar yoğun kavram açıklamaları içermekteyse de verilen örneklerin kadın ve aile konularıyla bağlantılı yerlerden seçilmiş olması, ileriki bölümler için okuyucu zihninin hazır hale gelmesini kolaylaştırmıştır. Ayrıca bölümde dinin temel amaç ve prensiplerinin anlaşılması için getirilen açıklamaların; hükümlerin değiştirilme imkanının sorgulaması maksadıyla ortaya konulamayacağı, bilakis hükümlerin gayelerini tespit etme ve bu hükümlerin yürürlüğe girmesi amacına matuf olduğu belirtilmiştir. Buna ek olarak, maslahatın belirlenmesi noktasında

mükellefin değil, Şâri'in maksadının dikkate alınmış olduğu ve bu noktada aklın ve tecrübenin müstakil birer kaynak teşkil etmeyeceği ifade edilmiştir. Bu yönüyle, maslahatın tespitinde şer'i bir dayanağın dışına çıkmanın mümkün olmadığı, eğer nasların dışına çıkmada maslahat bulunmaktaysa bunun ancak şer'in hedeflediği bir maslahatla temellendirilmesi gerektiği bir ön kabul olarak okuyucuya sunulmuştur.¹ Yazarın, bu bölümde makâsıd kavramının anlaşılması ve diğer kavramlarla ilişkisinin tespit edilmesi adına yaptığı geniş açıklamaların ele alınmak istenen ana konu ile bağlantısı değerlendirildiğinde detaylı bir muhtevaya sahip olduğu ifade edilmelidir. Bu bölümde modern dönem alimlerince -özellikle yazarın çalışma alanlarından birisini teşkil eden Taha Abdurrahman tarafından- makâsıdü'ş-şerîa'nın bölümlendirilmesi noktasında geliştirilen farklı bakış açılarının sunulması okuyucuya yeni bir bakış açısı kazandırması açısından faydalı olabilirdi.

"Makâsıd Ekseninde Aile Hukuku" başlıklı ikinci bölümde aile kurumunun kapsamı ve gayesi, ailenin kuruluşu ve evliliğin sona ermesi konuları klasik fûrû' fıkıh sistematiğine uygun bir çerçevede ele alınmıştır. İslam'da aile kurumu makâsıdı çerçevede ele alınırken, aile kurumunun medeniyetin temelini teşkil ettiği ve fakat bu durumun sadece İslam'a mahsus olmayıp, kadim dönemlerden beri aile düzenine büyük önem atfedildiği vurgulanmış, kadın ve erkeğin nikah bağıyla aynı çatı altında bir araya gelmesinin en saygın yol olduğu, dolayısıyla bu bağı insanı yüce bir seviyeye çıkararak medeni bir temele dayandığı zikredilmiştir. Ayrıca aile kurumu içinde dini hükümlerin ikamesi, yeryüzünün imarı, neslin korunması ve salih evlat yetiştirme gibi hikmetlere erişebilmenin yegane şartının aile kurumunun meşruiyetinin korunmasına bağlı olduğu vurgulanmıştır.² Verilen bu ön bilgiler, aile hukuku bağlamında makâsıd düşüncesinin kuşatıcı yönünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bölümde nikahın asli ve tali maksatları hakkında ulemanın görüşleri zikredilmiş, mezhep imamlarının nikahın ibadete mi yoksa muamelata mı yakın olduğu noktasındaki görüşlerine ve bunları ne şekilde temellendirdiklerine yer verilmekle yetinilmiştir.³ Ayrıca bu görüşlerin bazıları bölümün ilerleyen kısımlarında da tekrar edilmiştir.

Yazarın tesettür noktasında ortaya koyduğu yargı ilgi çekicidir. Nikah akdi öncesi gözetilen maksatlar bağlamında kadının yüz ve avuçlarını açma hususları üzerinde durulurken sadece evlilik görüşmeleri özelinde değil, tesettürün sınırı bağlamında genel bir yargı ortaya konularak, "*Kadının ellerini ve yüzünü açması ise örf ve adete dayalı olarak helal kabul edilmektedir*" şeklindeki ifadenin temel dayanakları gösterilmemiş, ayrıca söz konusu meselede mezheplerin ihtilafına değinilmemiştir.⁴ Bölüm içinde nikah akdinin unsurları, kuruluş, nefaz ve lüzum şartları sahabe dönemi uygulamaları da gözetilerek pek çok alimin görüşleriyle birlikte işlenirken, bu bağlamda mut'a nikahı, çok evlilik gibi günümüzde sıkça tartışılan konular makâsıd ekseninde ele alınmıştır. Bölümün son konusu olan evliliğin sona ermesi mevzusu hukuki sonuçlarıyla birlikte kapsamlı bir şekilde değerlendirilmiş, bilhassa iddet konusunda

¹ Maşalı, Münteha, *Makâsıdı Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile* (Ankara: İlahiyat, 2023), 52.

² Maşalı, *Makâsıdı Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile*, 89

³ Maşalı, *Makâsıdı Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile*, 104-112.

⁴ Maşalı, *Makâsıdı Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile*, 114.

talakın da nikah gibi saygın bir surette gerçekleştirilmesini sağlayan yönünün makâsîd çerçevesinde temellendirilmesi okuyucuya oldukça faydalı bir bakış açısını sunmuştur.⁵ Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, günümüzde eleştiri yöneltilen bir diğer konu olan erkeğin boşanma hakkına mukabil kadının evliliği sona erdirmeye hakkı noktasındaki sınırlılığın makâsîdi dayanakları kitabın muhtelif yerlerinde ele alınmış, bu da söz konusu meselenin senkronize olarak takibini ve net olarak anlaşılma imkanını zorlaştırmıştır. Bu nedenle konu üzerinde süren tartışmalara ışık tutabilecek açıklamaların bölüm içerisinde müstakil bir başlık altında ele alınması daha yerinde olabilir, bu şekilde okuyucuya net ve kuşatıcı bir bakış açısı sunulabilirdi. Ayrıca “çocuk” konusu kitabın birçok yerinde nikahın asli maksatları arasında sayılmış ve evliliğin en önemli semereleri arasında zikredilmiştir. Buna rağmen konu ele alınırken “hıdâne” başlığı altında verilen kısa bilgilerle iktifa edilmiştir. Bu anlamda konunun, önemine binaen “velayet” ana başlığı altında etraflıca ele alınması okuyucu nezdinde daha yararlı olabilir, böylece çocuğun gerek evlilik içinde gerekse boşanma sırasında ve sonrasında gözetilmesi gereken maslahatlarının neler olduğunun okuyucu tarafından daha net anlaşılması sağlanabilirdi.

Kitabın son bölümü olan “Dinin Temel Maksatları Bağlamında Kadın Hakları” konusu, üç başlık altında kısa bir şekilde ele alınarak aile hukuku kısmında kadın için getirilen açıklamaları tamamlama fonksiyonu görmüştür. Bölümde kadın haklarının tarihsel gelişimi hakkında bilgi verilmiş, bu bağlamda 90’lı yıllardan itibaren daha ziyade gündemi oluşturan gelişmelere kısaca teması edilerek, “Kadına Karşı Her Tür Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi”nde yer alan “fırsat eşitliği yerine nihai eşitlik” temasının İslam ülkeleri üzerindeki etkileri üzerinde durulmuştur.⁶ İslam’da kadın ve erkeğin hak ve borçlara ehil olma anlamında eşit olduğu fikri ayetlerle desteklenmiştir. Bölüm içerisinde İslam’da kadının, insan olmasından kaynaklı haklarının yanı sıra daha önce erkeklere tanınıp kadınların mahrum kaldığı birtakım hakların artık muhatabı olduğu, kadının yararına olarak erkeklerin haklarını sınırlandıran birtakım hükümler konulduğu ifade edilmektedir.⁷ Bu yönüyle, kadının devlet başkanlığı, kadılık, imamlık, had ve kısas davalarında şahitlik yapamamaları, cihada aktif katılmamaları gibi tartışmalı hususların, akıl-duygu ya da aile içi hiyerarşi ekseninde değil, yapısal ve biyolojik farklılıklar çerçevesinde belirlenen sorumluluk alanları bağlamında ele alınması gereken konular olduğu vurgulanarak, dar bir bakış açısıyla bu tür meselelerin değerlendirilmesinin hatalı olacağı okuyucuya dolaylı yoldan hissettirilmektedir.⁸

Genel olarak eserde, evlilik birliğinin temel amaçlarından biri olarak vurgulanan ve nikâhın asli maksatları arasında sayılan “çocuk” konusunun yanı sıra, güncel tartışmalara konu olan bazı önemli meselelerin daha ayrıntılı ele alınması, kitabın başlığına yönelik beklentileri daha iyi karşılayabilirdi. Ayrıca, kitapta günümüz âlimlerinin görüşlerine sınırlı yer verilmesi ve modern hukuk ile mukayesenin yapılmaması dikkat çeken unsurlar arasındadır. Yazarın kendi görüşlerine sınırlı ölçüde yer vermesi de eserin ele aldığı konu itibarıyla sunduğu tartışma

⁵ Maşalı, *Makâsîdi Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile*, 186-193.

⁶ Maşalı, *Makâsîdi Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile*, 203-206.

⁷ Maşalı, *Makâsîdi Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile*, 212.

⁸ Maşalı, *Makâsîdi Düşünce Ekseninde Kadın ve Aile*, 218-226.

potansiyelini tam olarak değerlendirememesine neden olmaktadır. Özellikle modernite eleştirisine zemin hazırlayabilecek pek çok konu bulunmasına rağmen, yazarın bu tartışmalara doğrudan katılmaktan kaçınması, eserin eleştirel bir perspektif sunma konusundaki beklentileri karşılama zorlaştırmaktadır. Bu durum, okuyucunun yazarın bakış açısını net bir şekilde kavramasını engellediği gibi, metnin güncel tartışmalara katkı sunma potansiyelini de sınırlamaktadır. Bununla birlikte, eserde fukahanın görüşlerinin objektif bir üslupla sunulması ve konuların feminizm etkisinden bağımsız bir perspektifle ele alınması, aile hukuku bağlamında okuyucuya önemli bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu yönüyle eserin, literatüre değerli bir katkı sunacağını ve zengin kaynakçasıyla alandaki araştırmalara önemli bir referans noktası oluşturacağını düşünmekteyim.

Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

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

İntihal/Plagiarism: Bu makale özel bir yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./This article has been scanned special software. No plagiarism detected.

Finansman/Funding: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions:

Gülenda Atay (%100)

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir./The author(s) has no conflict of interest to declare.

ORCID

Gülenda Atay, <https://orcid.org/0000-0002-7127-6472>