

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ



CİLT 6 • SAYI 2

HAZİRAN 2025

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



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS
(GEMDER)

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ
INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2

Haziran/June-2025

Yönetim / Management

Sahibi / Owner

Dr. Nihat DEMİRKOL

İletişim Bilgileri / Contact Information

Adres / Address: Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

E-Posta / E-Mail: gemder2020@hotmail.com

Genç Mütefekkirler Dergisi Uluslararası bilimsel **hakemli** bir e-dergidir. Yılda dört kez; Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce, Arapça, Azerice ve Farsçadır. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, *Genç Mütefekkirler Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın

hakları *Genç Mütefekkirler Dergisi'*ne aittir.

Yayın Kurulu / Editorial Board

BAŞ EDİTÖR / EDITORS

Dr. Nihat DEMİRKOL

EDİTÖRLER / ASSOCIATE EDITORS

Musa GÜL-Dr. M. Fatih DEMİRKOL

ULUSLARARASI AKADEMİK İLİŞKİLER KOORDİNATÖRÜ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet HAMİTOGLU

ALAN EDİTÖRLERİ

Mehmet Emin KALGI

Osman BAYRAKTUTAN

Mehmet Nuri AYYILDIZ

Nurullah İRVEN

İbrahim AKGÜN

Bedri ŞAHİN

Sinan ÖZYURT

Bünyamin ARVASI

Gülşah ÖZDEMİR

Ekrem UYSAL

Ahmad ALKHALİL

Zeynep AKBUDAK

Ahmet ÇETİN

DİL EDİTÖRLERİ

Bedri ŞAHİN (İngilizce)

Gülşah ÖZDEMİR (İngilizce)

Hasan HAFİDİ (Arapça)

Taleh ABBAS (Arapça, Farsça)

Ayşe Yaşar ÜMÜTLÜ (İngilizce)

YAYIN VE DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Mehmet Emin KALGI

Osman BAYRAKTUTAN

Edip BUKARLI

Nurullah İRVEN

Ahmet Emre KÖKER

Akif ÇARKÇI

Zeynep AKBUDAK

İbrahim AKGÜN

Aykut KARAHAN

Hacı Ahmet ŞİMŞEK

Ayşe Yaşar ÜMÜTLÜ

Aykut KARAHAN

Hatice GÖKDAĞ

Güngör GÖKDAĞ

Çağlar ÖZER

İÇİNDEKİLER/CONTENT

Yazar/ Author	Başlık/ Title	No/Sayfa
Ferit DİNÇER	Yedi Kıraate Göre En'âm Sûresinde Bulunan İzmâr (Hazif) İcâzı The Miracle of Izmar (Hazif) in the Surah An'am According to the Seven Readings	378-404
Ömer KILIÇTUTAN Mehmet Ali SEVGİ	Kars-Iğdır Bölgelerinde Ölüler Bayramı Ritüeli'nin Kültür Aktarımındaki Rolü The Role of the Feast of the Dead Ritual in Cultural Transmission in Kars-Iğdır Regions	405-435
İsmail BAŞARAN	Amerika'daki Yahudilerin Amerikanlaşma Sürecine Genel Bir Bakış A General Look at the Americanization Process of Jews in America	436-451
Şemsettin UÇKAN	İbn 'Uneyn'in Hayatı ve Şiirlerindeki Mersiyeler The Life of Ibn 'Unayn and the Elegies in her Poems	452-477
Feridun Yildirim	Hasan Ez-Zîbârî'nin Hâşiyetü'l-Hâşîye Ala'l-Fevâ'idi'z-Ziyâiyye Fî Şerhi'l-Kâfiye İsimli Şerhinde Takip Ettiği Metod The Method Followed by Hasan Al-Zibari in Her Commentary Named Hashiyetu'l-hasiye Ala'l-Feva'idi'z-Ziyaiyye Fî Serhi'l-Kâfiye	478-503
Ali Hamed Ali HAMED	التحديات المعاصرة التي تواجه العقيدة الإسلامية أسبابها وسبل مواجهتها İslam Akidesinin Karşı Karşıya Olduğu Güncel Zorluklar: Nedenler, Etkiler ve Çözüm Stratejileri Contemporary Challenges Facing the Islamic Creed: Causes and Ways to Address Them	504-519
Halil İbrahim GÖRGÜN	Neshe Mesele Merkezli Bir Bakış: İbn Berrecân'ın Nesih Anlayışı An Issue-Oriented Perspective of Naskh: Ibn Barrajân's Understanding of Naskh	520-551
Noor Salman Nasser Hasnawi Al-Muhanna	المحسنات اللفظية في مكاتيب الائمة للميانجي İmamların Mektuplarında Lafzî Süslemeler – Miyancı'nın "Mekâtibu'l-İmeme" Eserinde Rhetorical Figures in the Letters of the Imams – A Study of Miyanchi's Makâtib al-A'imma	552-579

Imad Hamad Abdullah Almahlawi	جريمة التكفير في المنظور الإسلامي İslamî Bakış Açısıyla Tekfir Suçu The Crime of Takfir in the Islamic Perspective	580-608
Tugba YILDIRIM	Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri-II- Meâllerde Metodolojik Sorunlar Sempozyumu- (11- 13 Ekim 2024) Qur' ān Translations: Issues and Solution Proposals-II – Symposium on Methodological Issues in Translations- (October 11-13, 2024)	609-628

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2

Haziran/June-2025

Yedi Kıraate Göre En'âm Sûresinde Bulunan İzmâr (Hazif) İcâzı

The Miracle of Izmar (Hazif) in the Surah An'am According to the Seven Readings

Ferit DİNÇER

Doç. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniv. İslami İlimler Fak.
Associate Professor, Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences
AĞRI/TÜRKİYE

dincerferit@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3269-4310>

Atıf / Citation:

Dinçer, Ferit. “Yedi Kıraate Göre En'âm Sûresinde Bulunan İzmâr (Hazif) İcâzı”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/2 (Haziran/June), 378-404.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.15620082>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received:17.03.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted:25.05.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:378-404

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Mekke döneminde nazil olan En‘am sûresi, bir gecede nâzil olmuş, ismini, bazı ayetlerde geçen ve (koyun, keçi, deve, sığır ve manda cinsi evcil) bazı hayvanlara delalet eden En‘am kelimesinden almıştır. Sûre; tevhid, Peygamberlik, yaratılış, diriliş, şirk ve dalâlette olanların sapkın görüşlerini red, özellikle eti yenilen ve yenilmeyen hayvanlar, helal haramla ilgili birçok hüküm ihtiva etmesi açısından önemi haiz bir sûredir. Hiç şüphesiz sûre, farklı açılardan birçok çalışmaya konu edilmiştir. Ancak özellikle *yedi kıraate göre sûrede bulunan hazif icâzı* ile ilgili müstakil bir esere muttali olunamadığından böyle bir çalışma uygun ve yararlı olacağı düşünülmüştür. Bu bağlamda giriş kısmında sûreyi tanıtıcı mahiyette olacak şekilde kısa bir bilgi verilecek; sonra sırasıyla sûrede bulunan farklı kıraatler tesbit ve izah edilmeye çalışılacaktır. Yine meşhur yedi kıraate göre sûrenin ayetlerinde bulunan hazifler tespit edilerek, hangi kıraate göre hazif icâzı oluşacağı izah dilecektir. Bu araştırmada, alanla ilgili gerek tefsir gerekse de klasik ve modern kıraat ilmi literatüründen istifade edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur‘an, En‘âm Sûresi, Yedi Kıraat, İzmâr, Hazif, İcâz.

ABSTRACT

Surah al-An'am, which was revealed during the Meccan period, was revealed in a single night and took its name from the word al-An'am, which appears in some verses and refers to certain domestic animals (sheep, goat, camel, cattle and buffalo). The surah is important in terms of containing many rulings regarding monotheism, prophethood, creation, resurrection, rejection of the heretical views of those in polytheism and misguidance, especially animals whose meat can and cannot be eaten, and what is lawful and unlawful. Undoubtedly, the surah has been the subject of many studies from different perspectives. However, since an independent work has not been reached especially regarding the miraculousness of the surah according to the seven readings, such a study was thought to be appropriate and useful. In this context, brief information will be given in the introduction to introduce the surah; then, the different readings in the surah will be tried to be determined and explained. Again, according to the famous seven readings, the omissions in the verses of the surah will be determined and it will be explained according

to which reading the omission will occur. In this research, both the exegesis and the classical and modern recitation literature related to the field will be used.

Key Words: Quran, Surah An'am, Seven Recitations, Izmar, Hazif, Ijaz.

GİRİŞ

En'âm Sûresi, Mekke devrinin sonlarında tamamı bir gecede nâzil olmuştur. Ancak bazı âyetlerinin (20, 21, 91, 92, 93, 98, 114, 145, 151, 152, 153) Medine devrinde nâzil olduğuna dair rivâyetler de vardır. Âyet sayısı 165 olup fâsılları (لم نظر) ibaresinde yer alan ن، م، ل، ظ، ه، ح، ر، ط، ل، م، ن harfleridir. Sûre ismini 136, 138 ve 139. âyetlerde geçen ve “deve, sığır, koyun ve keçi” anlamına gelen en'âm (tekili ne'am) kelimesinden alır. Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğuna dair kesin deliller, puta tapıcılığı red ve iptal eden delil ve hüccetler ihtiva etmesinden dolayı (âyet 83, 149) Hüccet sûresi adıyla da anılır. En'âm sûresinde tevhid inancının, peygamberliğin, yaratılışın, yeniden dirilişin kesin delilleriyle şirk ve dalâlet ehlinin sapık görüşlerini, bâtil inanışlarını red ve iptal eden deliller bulunmakta, eti yenilen ve yenilmeyen hayvanlarla ilgili açıklayıcı bilgiler, helâl ve harama ait hükümler yer almaktadır.¹

İsminden de anlaşılacağı gibi çalışmanın ana mihverini hazf ile ilgili icaz sanatı teşkil etmektedir. Bu nedenle giriş kısmında îcâz ve belâgatinden kısa da olsa bahsetmek yerinde olacaktır.

1. Hazif ile İcâz Kavramları

Hazif kavramı, sülâsî babından masdar bir kelime olup lügatte, *bir şeyi köşesinden kesip atmak, kırmak, vurup düşürmek, çıkarmak* gibi anlamlarına gelirken,² fiil kalıbı olarak, vurmak anlamında “حَذَفَهُ بِالْعَصَا وَالسَّيْفِ / Sopa ve kılıçla vurup düşürmek”, vermek anlamında “حَذَفَنِي فَلَانٌ بِجَائِزَةٍ / Bana ödül verdi/beni mükafatlandırdı” şeklinde

¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî.es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-Tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türkî (Kahire: Merkezü'l-Hicr, 1424/2003), 5/245; Emin Işık, “En'âm Sûresi”, TDV., İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV. Yayınları, 1995), 11/169-170.

² Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Âmr b. Temîm el-Ferâhidî, “hzf”, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Abdulhamîd Hindavî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/297; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1414), 9/39; İsmâil Durumuş, “Hazif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1998), 17/124.

kullanılmaktadır.³ Ayrıca kelime, “الحَذْف” şeklinde isim olarak, simsiyah ve küçük cisimli bir koyun türü için de kullanılmaktadır. Nitekim bir hadiste, “لَا يَتَحَلَّلُكُمْ الشَّيْطَانُ كَأَوْلَادِ الْحَذَفِ”, /Şeytan, küçük koyun yavrusu gibi aranızda girmesin” denilmiş ve bir şiirde:

فَأَصْحَبِ الدَّارُ قَفْرًا لَا أَنْيْسَ بِهَا إِلَّا الْقَهَّادُ مَعَ الْقَهْبِيِّ وَالْحَذَفِ

Diyar, o kadar ıssızdı, vahşi hayvan yavruları, yabancı keklik ve koyun yavrularından başka hiçbir arkadaş yoktu,⁴ denilerek kelimenin, yukarıdaki anlama geldiği ifade edilmiştir.

Hazif kavramının ıstılahî olarak ise “*Bir amaca ve bir kanıta dayanarak bir kelime, bir cümle ya da daha fazlasını kelimadan atmak, çıkarmak.*” diye tarif edilmiştir.⁵

Hazif, Kur’an’ın üslûp ve ifade tarzlarından, metinsel özelliklerinden biridir. Fiil, harf ve isimlerde meydana gelen bu hazifli oluşumlar, kaynaklarda izmâr, ihtisâr, îcâz vb. muhtelif adlarla ele alınmıştır. Aralarında anlam farklılığı bulunmamaktadır. Yakın anlamlara gelmektedirler. Ayrıca kaynaklarda îcâz, yani hazif olgusu, iktifâ, iktidâ, ihtibâk, ihtizâl, îmâ‘ ve kabz diye de geçmektedir.⁶

Kelamdan düşürülen unsurlarının bilinmesi veya tespiti Arap dili ve belâgatinde mahir alimlerinin özel bir alaka gösterdikleri konulardan olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü dilde takdir (mahzûf nesnenin yorumlanması işi) kahir ekseriyetle buna dayanmaktadır. Mutakddimün denilen, ilk dönem nahiv alimlerinin hazif konusuna yönelik ortaya koydukları gayretlere bakılacak olursa, onların bu konuyu geniş bir şekilde ele alıp siyâkın gerekli kıldığı hazifli kullanımların birçok çeşidine dikkat çektikleri ve önemli edebî incelemelerde bulundukları görülmektedir. Bilhassa ilk dönem kaynaklarını en somut bir şekilde yansıtan ve Sîbeveyhi’ye (ö. 180/796) ait *el-Kitâb* adlı eser, bunun en açık göstergesidir. Bununla birlikte bu alimler, hazfin câiz olabilmesi için de hazfe delâlet

³ Ferâhidî, “hzf”, 1/297; Elanur Baysan, *Kelimede Gerçekleşen Harf Hazifleri ve Kur’an-ı Kerim’deki Ebebî Boyutu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2024, 8.

⁴ Ferâhidî, “khd”, 3/438.

⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî el-Halebî, *Sirru'l-feşâha*, nşr. Alî Fûde (Kahire: y.y., 1305/1932), 199; Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meselû's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir*, nşr. Ahmed el-Hûfî Bedevî Tabâne (Kahire: y.y., ts.), 2/312; Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut 1408/1988), 3/112; Ahmed Matlûb Ahmed en-Nâsirî es-Sayâdî er-Rûfâî, *Esâlîb belâğiyye* (Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuaat, 1980), 212.

⁶ Ali b. Ahmed b. Muhammed Mâsûm (Ali Hân b. Mirzâ Ahmed İbn Mâsûm), *Envâru'r-rabî' fî envâ'î'l-bedî'* (B.y.: y.y., ts.), 185.

eden bir delîl ve karînenin bulunmasını şart koşmuşlardır.⁷ Karînelerin neler olduğu, gelecek safhalarda izah edilecektir.

Karîneye dayalı hazifli kullanımların kelama sağladığı faydaların başında ibâreyi veciz ve yoğun kılması, gereksiz uzatmalardan kurtararak onu güzelleştirip halâvet vermesi ve lafza yansımayan ibâre dışında kalmış nesnenin (mahzûf) yorumunu muhataba havâle etmek sûretiyle his ve akli harekete geçirmesi gibi konular gelmektedir. Hazifli anlatımlar genellikle edebî nitelikte olduğundan sözün bağlam ve konteksine göre değişen çeşitli edebî açılım ve yorumlar taşırlar.⁸ Nitekim belâgat imamı ve önderi Cürcânî (ö. 471/1078-79) hazif olgusunu, “ince yol ve yöntem, güzel kaynak, harika iş olduğu gibi, aynı zamanda sihre de benzemektedir. Çünkü bakıyorsun nesnenin terki zikretmesinden daha fasih, ondan konuşmamak fayda olarak konuşmasından daha evlâ, açıklamamak açıklamaktan daha tamamlanmış” şeklinde nitelendirerek, üstünlüğünü ifade etmiştir.⁹

Arap dil ve Belâgat ilminde geniş bir kullanım alanına sahip hazif üslûbunun, dilin sırlarını ve edebî inceliklerini keşfetmeye, bilhassa edebî metinleri en üst seviyede temsil eden Kur’ân’ın Müslümanlar tarafından lâıkiyla anlaşılması gayretlerine bir katkısı elbette olacaktır.¹⁰

Îcâz kavramı, lügatte “sözü kısaltmak”¹¹ anlamına gelirken, ıstılahî olarak her ne kadar birçok tanımı yapılmışsa da bunlar arasında, efradını cami‘ ve ağıyarını mani‘ tanımın, “bir maksat ve fikrin en az sözle açıklanması”¹² şeklindeki ifade olduğunu söylemek mümkündür. Kısa ve özlü sözlere, vecîz veya mücezz kelam da denilmektedir. Sözün kısa ve özlü olması yeterli olmayıp aynı zamanda istenilen mesajı da muhataba en güzel bir şekilde iletmesi gerekmektedir. Çünkü sözün maksadı ifadede yeterli olmayacak derecede kısaltılmasına îcâz değil, ihlâl denir.¹³ Birçok eserde îcâzın belâgatla eş tutulması belâgat

⁷ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber el-Müberred el-Ezdî, *el-Mukteḍab*, nşr. Muhammed Abdülhâlik Udayme (Beyrut: y.y., ts.), 2/81, 111; Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Ḥaşâiş*, nşr. Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrut: y.y., 1371/1952), 1/288, 2/378; Halil İbrahim Kaçar, “Türkçe Meallerin Eksiltili Kullanımlar (Hazif Üslûbu) Açısından Değerlendirmesi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1), 169-189, 3.

⁸ Kaçar, “Türkçe Meallerin Eksiltili Kullanımlar”, 2.

⁹ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Mahmud Muhammed Şakir Ebû Fehr, 4. Baskı (Kahire: Dârü'l-Medeni, 1992), 108.

¹⁰ Kaçar, “Türkçe Meallerin Eksiltili Kullanımlar”, 2.

¹¹ Ferâhidî, “Îcâz”, 1/59.

¹² Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî (Kahire: Dârü'l-Fâzile, ts.), 38.

¹³ Ferâhidî, “hl”, 1/439-440.

ilminde îcâza verilen önemi göstermektedir.¹⁴ Nitekim Allah Resulü (s.a.v.), bir adamdan “كَفَّاكَ اللَّهُ مَا أَهَمَّكَ/Bütün isteklerine Allah, kâfi gelsin” şeklindeki sözü işitince, “bu belâgattir” buyurmuştur. Hz. Ali (k.v.) ise “Hiçbir belâgat sahibi kimse yoktur ki, söyleyeceği sözün lafzı kısa, anlamı fazla olmasın” diyerek, îcâzın önemini ifade etmiştir.¹⁵ Bundan dolayı îcâz, az lafızla çok mânâyı ifade etmenin yanı sıra “kastedilen anlamın gereği ne ise sözü onunla açıklamak” şeklinde de tanımlanır. Îcâz ıtnâbın karşıtı bir anlam ifade eder; dolayısıyla bir söz kendisinden uzun bir söze kıyasla îcâz vasfını kazanabilir. Nitekim ıtnâb için de aynı durum söz konusudur. Îcâzı, “sözde, fazlalık olarak bulunan kelimelerin (haşiv, tatvîl) yer almaması” şeklinde tanımlayanlar da vardır.¹⁶

2. Îcâzın Kısımları

Belâgat ilmi kaynaklarında îcâzın iki çeşidinin olduğu malumdur. Îcâz-ı hazif ile îcâz-ı kısar şeklinde iki çeşittir. Bunlardan ikincisi olan îcâz-ı kısar, kelimadan hiçbir hazif veya eksiltme yapmadan az bir sözle çok anlam bildirmektir; başka bir ifadeyle kelamın, alelade kullanılan yaygın şekline göre az, manalarının çok olmasıdır. Bu duruma şu ayetler örnektir: “لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ / Tükenmeyen ve yasaklanmayan (yiyecekler)”¹⁷, “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ / Kısasta sizin için hayat vardır”.¹⁸ Son ayet nazil olduğu zaman, Arap toplumu aralarında ayetin ifade ettiği düşünceyi, “وَالْقَتْلُ أَتْفَى لِلْقَتْلِ / Öldürmenin çaresi öldürmektir.” şeklinde dile getiriyorlardı. Ayet ile Arapların sözü arasında bir kıyaslama yapıldığında, ayetin birçok üstünlükleri meydana çıkar ki, bu da Kur’an’ın îcâz ve dolayısıyla belâgat yönünü göstermektedir.¹⁹ Îcâzın bu kısmı, konumuz dışında olduğundan ötürü, hakkında bu kadar izahla iktifa ederek, çalışmamızın ana konusunu teşkil eden hazif îcâzı ile ilgili biraz daha detaylı malumat vereceğiz.

¹⁴ M.A. Yekta Saraç, “Îcâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2000), 21/391-392.

¹⁵ Mustafa Abdusselâm Ebû Nâsr, *el-Hazfu 'l-belağî fi 'l-Kur'ani 'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 13.

¹⁶ Saraç, “Îcâz”, 21/391-392.

¹⁷ el-Vâkıa, 56/33.

¹⁸ Bakara 2/179.

¹⁹ Saraç, “Îcâz”, 21/391-392.

3. Hazif İcâzına Delalet Eden Karineler

Hazif icâzı, kelimadan kelime veya cümle çıkarıldığı halde anlamında herhangi bir eksiklik olmaması, anlamının tam olmasıdır. Kelamda bu tür hazfın mevcudiyeti ise bazı karinelerle bilinmektedir. Söz konusu karinelerin bazıları şu şekildedir:

a) Kelamda hazfın olduğu aklen anlaşılır, kelamın siyak-sıbakı da ne gibi nesnenin hazfedildiğini gösterir. “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ / Ölü, kan, domuz eti...”²⁰ ayetinde ölü, kan ve domuz etinin bizzat kendilerinin haram kılınması bir anlam ifade etmediğinden dolayı burada hazfın olduğu ve hazfedilen nesnenin “أَكَلَ” kelimesi olduğu ayetin akışından anlamak mümkündür. “وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا / Rabbin ve saf saf melekler geldiği vakit...”²¹ ayetinde hazfın olduğuna hükmeden akıl, hazfedilenin rabbinin emri, azabı veya cezası olabileceğini de ifade eder.

b) Kelamda bir hazfın olduğuna orada bulunan bir fiil delalet eder, neyin hazfedildiğini de topluma ait örf ve adeti belirler. “قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ / -Azîz’in eşi söyle- dedi: İşte beni kendisi hakkında ayıpladığınız şu gördüğünüzdür”²² ayetinde gelen ve kınamak, ayıplamak gibi anlamalara gelen “لوم” fiilinin, insanın hür iradesiyle yapabileceği bir eylemdir. Bu tür eylem ve durumun ne olabileceği ile ilgili farklı ihtimaller mevcuttur. Buradaki hazfedilenin, aynı sûredeki “قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا / Sevgi yüreğinin zarına işlemiş”²³ ifadesinde geçen “aşırı sevgi” mi, yoksa “أَمْرَأْتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ / Azîz’in karısı, delikanlının nefsinden murad almak istiyormuş”²⁴ ifadesindeki “nefsinden murad almak” mı olduğu konusunu toplumun gelenekleri belirler. Nitekim insanlar arasında sıkça kullanıldığından dolayı deyim şeklini alan kelimalarda, fiilin hazfedildiğini yine örf ve adetin belirlediğini görmekteyiz. “صباح الخير/Hayırlı sabahlar...” ve buna benzer kelimalarda kullanılabilecek “أَتَمَنَّى” fiili gibi.²⁵

²⁰ el-Mâide 5/3.

²¹ el-Fecr 89/22.

²² Yûsuf 12/32.

²³ Yûsuf 12/30.

²⁴ Yûsuf 12/30.

²⁵ Saraç, “İcâz”, 21/391-392.

4. Hazif İcâzının Meydana Geldiği Durumlar

a) Cümlelerin bir kısmının kelimadan atılmasıyla, çıkarılmasıyla olur. “إِذَا بَلَغْتَ / الروح، النفس / Boğaza dayandığı vakit...,”²⁶ ayetinde fiilin öznesi konumunda olan “الروح، النفس / ruh, can”; “فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا” / Resulullah, onlara deki ki: Aman ha Allah’ın dışı devesi ve onun su içme sırasına!,”²⁷ ayetinde “احذروا / Dikkat edin” fiili, “أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكُ” / Gerçek şu: Güldüren de ağlatan da O’dur, Hakikat şu: Öldüren de diriltten de O’dur,”²⁸ ayetinde mefûller, “وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ” / Karyeye sor,”²⁹ ayetinde “أهل / sakınlar” muzafı, “رَبِّ اغْفِرْ لِي” / Rabbim beni bağışla!,”³⁰ ayetinde rabbın muzafun ileyhi olan iyelik zamiri “ني” / Kim tövbe edip salih -amel- işlerse...,”³¹ ayetinde “salih” kelimesinin mevsufu olan “amel” kelimesi, “وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيَةٍ” / Çünkü aralarında her -sağlam- gemiye el koyan bir hükümdar vardı,”³² ayetinde de geminin sıfatı olan “سالمة / sağlam” kelimesi, “فَاتَّبَعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ” / Bana uyun ki Allah sizi sevsin,”³³ ayetinde “إِنْ تَتَّبِعُونِي” / Eğer bana uyarsanız” şart cümlesi hazfedilmiştir.³⁴

b) Bir ya da birden çok cümlelerin tümünün hazfedilmesiyle olur. “كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ / İnsanlar tek bir ümmetti. Allah peygamber gönderdi,”³⁵ ayetinde iki cümle arasındaki bağlantıyı hazfedilmiş olan, “Şu veya bu nedenle ihtilafa düştüler” cümlesi sağlamaktadır. Diğer taraftan cümle hazfine sebep-sonuç ilişkisiyle de başvurulur. “فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ / Kur’an okuduğun vakit o kovulmuş şeytandan Allah’a sığın,”³⁶ ayetinde “okuduğun vakit”, “-okumayı- istediğin zaman” cümlesinin yerini tutmuştur. “قَالَ سَتَنْطُرُوا أَصْدَقْتُمْ أَمْ كُنْتُمْ مِنَ الْكَاذِبِينَ • اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْطَرُ مَاذَا يَرْجِعُونَ” / Süleyman Peygamber Hüdhüd kuşuna şöyle dedi: Doğru mu söyledin yoksa yalancılardan mısın, bakacağız. Şu mektubumu götür, onu kendilerine ver, sonra onlardan biraz uzaklaş da ne sonuca varacaklarına bak,”³⁷ ayetleriyle bundan sonra gelen “قَالَتْ يَا

²⁶ el-Vâkıa, 56/83.

²⁷ eş-Şems 91/13.

²⁸ en-Necm 53/43-44.

²⁹ Yûsuf 12/82.

³⁰ el-A’râf 7/151.

³¹ el-Furkân 25/71.

³² el-Kehf 18/79.

³³ Âl-i İmrân 3/31.

³⁴ Ebû Nâsr, *Hazfu’l-belağî*, 16-109 Saraç, “İcâz”, 21/391-392.

³⁵ Bakara 2/213.

³⁶ en-Nahl 16/98.

³⁷ en-Neml 27/27, 28.

أَيُّهَا الْمَلَأُ إِلَيَّ الْكَيْ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ / Beyler, ulular! Bana çok önemli bir mektup bırakıldı dedi”,³⁸ ayeti arasındaki, “Hüdhüd mektubu aldı ve Belkıs’a götürdü. Belkıs mektubu okuyunca şöyle dedi” cümleleri hazfedilmiştir. Belâgat kaynaklarında özellikle kasem ifadesiyle bazı edâtlarının hazfiyle ilgili birçok örneklerin olduğunu biliyoruz.³⁹

5. Hazif icâzındaki Belağî Amaçlar

Arap dili ve belâgatinde, cümlelerin bütün nesnelerini zikretmek genel bir kuraldır. Bu kural, Allah’ın Kelamı Kur’an-ı Kerîm için de geçerli bir durumdur. Çünkü o, Arap diliyle nazil edilmiş bir kitaptır. Arap dil kuralları onun için de geçerlidir. Durum böyle iken, bazı belağî amaçlarla cümlelerin tamamı veya bir kısmını zikredilmeyip hazfedilebilmektedir. Söz konusu amaçların bir kısmı şu şekildedir:

a) Konuşmada kolaylık (tahfif): Araplar, sözde ağırlık yapan cümle, kelime ve harfleri tahfif gayesiyle hazfederler. Örneğin “يُسُوفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا”⁴⁰ ayetinde nidâ harfi yâ, “وَالْمُقِيمِ الصَّلَاةِ”⁴¹ ayetinde cemî salim nûnu ve “وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ”⁴² ayetinde, lamel fiil olan “yâ” harfi, tahfif gayesiyle hazfedilmiştir. Müerric es-Sedûsî (ö. 195/810-11),⁴³ son ayetin tefsirini Ahfeş’ten (ö. 177/793) sorduğunda o, “Araplarda cari olan adet, herhangi bir kelimenin anlamını değiştirmek istedikleri zaman, harflerini eksiltirler. Burada *gece* kendisi yürümediği, aksine içerisinde yüründüğünden dolayı, ondan bir harf eksiltilmiştir.” şeklinde cevap vermiştir.⁴⁴

b) Kelamı kısaltmak, yani sözde icâzı temin etmek: çokça kullanılmasından dolayı mahzûfun muhatap tarafından kolay bir şekilde anlaşıldığı ibarelerde bilinen nesne icâz amacıyla hazfedilir. Buna şart edâtından sonra gelmesi gereken meşîet köklü fiillerin (ان شاء) mefûlünü örnek göstermek mümkündür. “هل تأتيني. ان شاء الله.” cümlesinde mefûl olan

³⁸ en-Neml 27/29.

³⁹ Ebû Nâsr, *Hazfu'l-belağî*, 113-144; Saraç, “İcâz”, 21/391-392.

⁴⁰ Yûsuf 12/29.

⁴¹ el-Hâc 22/35.

⁴² el-Fecr 89/4.

⁴³ Bu âlimin tam isim ve künyesi, Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris es-Sedûsî el-Basrî en-Nahvîdir. II. (VIII.) yüzyılın başlarında doğdu. Soyu Benî Sedûs b. Şeybân’a ulaşır. Sık sık çöle giderek fasih bedevilerden nâdir ve garîb lugatlar, dil, şiir, emsal ve edebiyatla ilgili malzeme topladı. Daha sonra yerleştiği Basra’da Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed, Hârûn b. Mûsâ en-Nahvî ve Ebû Zeyd el-Ensârî’den nâdir kelimeler, nahiv, kıyas, ta’lîl, şiir ve edebiyata dair dersler aldı. Lugat ve nahivde Sibeveyhi ve Nadr b. Şümeyl ile birlikte Halîl b. Ahmed’in en güvenilir üç öğrencisinden biri oldu (Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, Kahire: y.y., 1386/1967), 104; İbrahim Sarmış, “Müerric es-Sedûsî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 1998), 31/476-477).

⁴⁴ Ebû Nâsr, *Hazfu'l-belağî*, 149.

“آتیک” nesnesi, herkes tarafından bilindiği için ve sözün uzatılmaması amacıyla hazfedilmiştir.

c) Kelamı gerçek anlamından alıp mecâzî bir anlama götürmek: Bu amaca yönelik haziflerde hazif nedeniyle ibarenin hem i‘rab hükmü hem de anlamı değişerek gerçek i‘rab ve anlamın dışına çıkarak mecazî anlama geçiş yapılır.

d) Vermek istenilen mesajı bir an önce dile getirip karşıdaki muhataba iletme: Vaktin, hazfedileni söylemeye yetmeyecek derecede kısa olduğu veya hazfedilen nesne zikredildiğinde daha önemli bir faydanın kaybedileceği hallerde bu tür hazfe başvurulur. Bu duruma, Arap dil kaynaklarında “iğrâ (teşvik etmek) ve tahzîr (sakındırmak)” denilmektedir. “نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا”⁴⁵ ayetinde geçen “نَاقَةَ اللَّهِ” kelimesinde tahzîr, “وَسُقْيَاهَا” kelimesinde ise iğrâ mevcuttur.⁴⁶

e) Anlamda Mübalağa: Bazı durumlarda lafzın/ifadenin zikriyle anlatılması mümkün olmayan ve muhatap üzerinde derin bir etki bırakmak gayesiyle hazfe başvurulur.

f) Tazîm veya Tahkîr: Yani bazı durumlarda mahzûfa duyulan saygı ve hürmet nedeniyle ismi zikredilmez, şu ayet “قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ”⁴⁷ bu duruma örnektir. Çünkü bu iki ayette, üç defa lafzattullah hazfedilmiştir. Bazı durumlarda da küçümseme gayesiyle hazfe başvurulur. Şu ayet de “صُمُّ بُكْمٌ عُمِي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ”⁴⁸ bu duruma örnektir. Burada da “المنافقون” kelimesi tahkir gayesiyle zikredilmeyip hazfedilmiştir.

g) Umum için: Yani istenilen anlamı genel bir şekilde ifade etme arzusu sebebiyle bazı durumlarda mahzûf zikredilmez ve kelam mutlak bırakılır. Hal böyle olunca hem kelamın anlamı umumileştirilir hem de îcâz belâğati temin edilmiş olur. Bu duruma Fatih sûresindeki “إِنَّا كُنَّا نَسْتَعِينُ”⁴⁹ ifadesini örnek vermek mümkündür. Burada Allah’tan, ne için yardım dilendiğini zikredilmeyerek mutlak bırakılmıştır. Bu duruma örnek olarak “وَاللَّهُ”⁵⁰ ayeti verilebilir. Burada “كل واحد” kelimesi getirilip umum anlamı temin edilebilmektedir. Ayetin takdiri “وَاللَّهُ يَدْعُوا كُلَّ وَاحِدٍ إِلَى دَارِ السَّلَامِ” şeklinde olabilmektedir.

⁴⁵ eş-Şems 91/13.

⁴⁶ Ebû Nâsr, *Hazfu'l-belâğî*, 149.

⁴⁷ eş-Şu‘arâ 26/23,24.

⁴⁸ Bakara 2/18.

⁴⁹ el-Fâtiha 1/5.

⁵⁰ Yûnus 10/25.

h) Kapalılıktan sonra açıklama: Bazı durumlarda sözü söyleyen, muhatabın dikkatini celbetmek gayesiyle, onu meraklandırmak ve ileteceği mesajın önemine dikkat çekmek amacıyla manayı kapalı ve hazifli bir şekilde dile getirir, sonra kapalı olan kısmı izah ederek muhatabın merakını giderir. Bu duruma şu ayet “فَلَوْ شَاءَ لَهْدَيْكُمْ”⁵¹ örnek olarak verilebilir. Çünkü “فَلَوْ شَاءَ” denildiği zaman muhatap acaba Allah’ın dilemesi nedir diye merak içerisine girer. “هَدَيْتُكُمْ” şeklindeki izah geldiğinde ise muhatabın merakı giderilmiş olur. Diğer taraftan Süyûtî (ö. 911/1505), irade ve meşîet bildiren fiillerin mefûlleri, ancak garip veya değeri çok yüce olduğu durumlarda zikredilir demiş ve şu iki ayeti örnek getirmiştir, “لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ”⁵², “لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا”⁵³.

i) Ayet fasılalarını gözetme: Kur’ân ayetlerinin fasılalarının aynı kafiye ve vezin üzere gelmesi gayesiyle bazen hazfe başvurulur. Bu duruma şu ayeti “مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى”⁵⁴ örnek vermek mümkündür. Burada ayet sonları, aynı kafiye (aynı harf) ile son bulsun diye muhatap harfî olan “ك” hazfedilmiştir.

j) Mahzfuzun meşhur olması: Hazfedilen öge çok meşhur olduğu için zikrine ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu durumda artık onun zikredilmesine ihtiyaç bulunmadığından dolayı hazfedilir. Buna Nisâ sûresinin şu ayeti “تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ”⁵⁵ örnek verilebilir. Yani burada câr harfî olan bâ hazfedilmiştir. Çünkü bu, herkesçe bilinen bir şeydir.

k) Fâilin meçhul olması, ondan korkulması veya onun adına korkulması: Bu anılan durumlarda fiil meçhul sığa ile getirilerek nâib-i fâil denilen nesneye isnat edilir.⁵⁶

2. Yedi Kıraate Göre En’âm Sûresinde Bulunan İzmâr (Hazif) İcâzı

Yedi kıraate göre meydana gelebilecek olan hazif icâzının, cümlelerin birçok unsurlarından oluşacağını söylemek mümkündür. Söz konusu unsurlar, ayrı başlık altında aşağıda izah edilecektir.

⁵¹ el-En’âm 6/149.

⁵² et-Tekvir 81/28.

⁵³ el-Enbiyâ 21/17.

⁵⁴ ed-Duhâ 93/3.

⁵⁵ en-Nisâ 4/1.

⁵⁶ Ebû Nâsr, *Hazfu l-belağî*, 149; Baysan, *Kelime Gerçekleşen Harf Hazifleri*, 20.

2. 1. Nidâ Edâtı Olan Yâ Harfinin İzmârındaki (Hazfindeki) İcâz

Sûrenin, *ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ* / Sonra, "Rabbimiz Allah'a and olsun ki bizler ortak koşanlar değildik" demekten başka çare bulamazlar,⁵⁷ ayetinde bulunan "رَبَّنَا" kelimesinin kıraatinde ihtilaf vaki olmuştur.

Kıraat imamlarından Hamza ö.156/773 ile Kisâî ö. 189/805, ayette geçen kelimeyi mensûb olarak "رَبَّنَا" şeklinde kıraat ederken, diğer imamlar mushafta geçtiği gibi mecrur olarak kıraat etmişler.⁵⁸

İmam Şâtıbî (ö. 590/1194) de kelimenin kıraatiyle alakalı şu ifadeleri kullanmıştır:

وبا "رَبَّنَا" بالنصب شَرَفٌ وَصَلَا

..... "رَبَّنَا" kelimesinin bâ harfini Hamza ile Kisâî mensûb, diğerleri mecrur kıraat etmiştir.⁵⁹

Hamza ve Kisâî'nin kıraatine göre nida edâtı olan "يَا" harfi mukadderdir.⁶⁰ Ayetin takdiri, "وَاللَّهِ يَا رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ" şeklinde olacaktır. Cumhuriyet kıraatine göre ise kelime öncesinde geçen lafzatullahı sıfat olduğundan herhangi bir hazif veya gizlenme söz konusu değildir.⁶¹

Ezherî (ö. 370/980) ise cumhuriyet kıraatine göre söz konusu kelime öncesinde geçen lafzatullahı bedel olduğunu söylemiş ve Zeccâc'ın (ö. 311/923) bu şekilde mecrur gelen kelimenin lafzatullahı sıfat olduğunu söylediğini sözlerine eklemiştir. Diğer taraftan

⁵⁷ el-En'âm 6/23

⁵⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitabu's-Seb'a fi'l-kıra'ât li İbn Mücahid*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1400/1980), 255; Ebû Abdullah el-Huseyin b. Ahmed b. Hamdan İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kıra'âtis-seb'a*, thk. Abdul'all Sâlim el-Mükrrem (Beyrut: Dârü's-Şürük, 1979), 137; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şirâzî el-Fesevî (İbn Ebî Meryem), *el-Mûdah fi vücûhi'l-kıraat* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2009), 292; Ebû Mânsûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Me'âni'l-kıraât*, thk. İyd Mustafa Derviş & 'Avd b. Hamd el-Kavzî (Riyâd: y.y., 1991), 1/347-348; Ebû Zûr'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraât*, thk. Saîd el-Efğânî (Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 1997), 244; Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a (el-Hücce fi 'ileli'l-kirâ'ati's-seb')*, thk. Bedreddin Kahvecî & Beşir Cüveycâtî (Dimaşk: Dârü'n-Neşr, 1404/1984), 3/291-292; Muhammed Emin Muhammed el-Muhtar, *el-İzmârü'l-belâğî fi'l-kirâ'ati'l-Kur'âniyye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Dâiretu's-Sakafe, 2014), 135.

⁵⁹ Kâsım b. Fîrüh b. Halef b. Ahmed Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kıra'âtis-seb'*, thk. Muhammed Temîm ez-Zabî, 5. Baskı (Dimaşk: Matbaatü'l-Gavsânî, 1431/2010), 50; Abdülfettah Abdülğanî el-Kadî, *el-Vâfi fi şerhi eş-Şatibîyye fi'l-kirâ'ati's-seb'*, 4. Baskı (Cidde: Mektebetü's-Sevâd lit-Tevzi, 1416/1992), 255; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 135.

⁶⁰ Detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muḥararu'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdus-Selam Abduş-Şafi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/278.

⁶¹ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraât*, 244; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ'*, 3/291-292; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 135.

mensûb kıraate göre iki vechin caiz olacağını ifade etmiştir. Birinci vecih, dua şeklinde Allah'ı çağırımları ki ayetin takdiri yukarıda da aktarıldığı gibi “وَاللّٰهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ” şeklinde olacaktır. İkinci vecih ise medh olarak gelmesidir ki ayetin takdiri “والله أعني ربَّنَا” şeklinde olacaktır.⁶²

2. 2. Mastariye Edâtı Olan “أَنْ/En” Harfinin İzmârındaki İcâz

Sûrenin, وَلَوْ تَرَىٰ اِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بَايَاتِ رَبِّنَا وَنُكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ / Onların, ateşin kenarına getirilip durdurulduklarında, "Keşke dünyaya tekrar döndürülseydik, Rabbimiz'in ayetlerini yalanlamasaydık ve inananlardan olsaydık" dediklerini bir görsen!⁶³ ayetinde geçen “نُكَذِّبُ” ve “نُكُونَ” kelimelerin kıraatinde imamlar arasında ihtilaf meydana gelmiştir.

İmamlardan Hamza ve Hafs'ın (ö. 248/862 [?]) rivayetine göre Âsım (ö. 127/745) her iki kelimeyi de mensûb kıraat ederken, İbn Âmir (ö. 118/736) ise birinci kelimeyi merfu, ikinci kelimeyi de diğer imamlar gibi mensûb kıraat etmiştir.⁶⁴

İmam Şâtıbî de kelimenin kıraatiyle alakalı şu ifadeleri kullanmıştır:

“نُكَذِّبُ” نصبُ الرفع فاز عليه وفي “نُكُونَ” انصبه في كسبه

Hamza ve Âsım, her iki kelimeyi de mensûb kıraat ederken, İbn Âmir ise birinci kelimeyi merfu, ikinci kelimeyi de diğer imamlar gibi mensûb kıraat etmiştir.⁶⁵

Mensûb kıraate göre vâv harfinden sonra, nâsibe edâtı olan “أَنْ” harfi mukadderdir (gizlidir). Ayetin takdiri, “وَأَنْ نُّكَذِّبُ” ve “وَأَنْ نُّكُونَ” şeklinde olacaktır.⁶⁶ Buradaki “أَنْ” harfi mastariyyedir ve ayet mastara dönüştürülür. Buna göre ayet, “يَا لَيْتَنَا يَكُونُ لَنَا رَدٌّ وَانْتِقَاءٌ” “من التكذيب وكون من المؤمنين” takdirindedir.⁶⁷

Kelimelerin merfu olarak kıraatine göre ise iki ihtimal söz konusudur. Birincisi, her iki fiil de öncelerinde geçen “نُرَدُّ” fiiline atıftırlar. Bu durumda, “نُرَدُّ/dönmeyi,

⁶² Ezherî, *Me'âni'l-kıraât*, 1/347-348; ayrıca bk. İbn Ebî Meryem, *Mûdah*, 292; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/291-292.

⁶³ en-En'âm 6/27.

⁶⁴ İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 255; İbn Hâleveyh, *Hücce*, 137-138; İbn Ebî Meryem, *Mûdah*, 292; Ezherî, *Me'âni'l-kıraât*, 1/348-349; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraât*, 244-245; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/292-295; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 136.

⁶⁵ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 51; Kadî, *Vaflî fi şerhi eş-Şatibîyye*, 255-256; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 136.

⁶⁶ Bk. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhanned Abdusselam- Osman Cuma Zamiriyye-Süleyman Muslih el-Harş (Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1989), 3/137.

⁶⁷ İbn Ebî Meryem, *Mûdah*, 292; Ezherî, *Me'âni'l-kıraât*, 1/349; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 136.

يَا لَيْتَنَا نَرَدَ وَنَحْنُ لَا نَكْذِبُ بَيِّنَاتٍ رَبَّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ /yalanlanmamayı ve mümin olmayı” temenni etmiş olurlar. İkinci ihtimal ise bu fiilleri öncesinden koparmaktır, atfetmemektir. Bu durumda ise ayetin alabileceği takdir, “يَا لَيْتَنَا نَرَدَ وَنَحْنُ لَا نَكْذِبُ بَيِّنَاتٍ رَبَّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ /Keşke dünya hayatına döndürülseydik. Biz rabbimizin ayetlerini inkâr edecek değiliz. Biz inananlardan olacağız” şeklinde olacaktır.⁶⁸

İbn Âmir’in kıraatine göre ise birinci fiil, öncesinde geçen “ترد” fiiline atfedilmişken, ikinci fiilin başında yukarıda bahsedildiği üzere nâsibe edâtı olan “أن” gizli olup cümleyi mastara dönüştürmüştür.⁶⁹

2. 3. Mübteda Ya da Haberin İzmârındaki İcâz

Sûrenin, وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا / Âyetlerimize iman edenler sana geldikleri zaman, de ki: “Selâm olsun size! Rabbiniz kendi üzerine rahmeti (merhameti) yazdı. Şöyle ki: Sizden kim cahillikle bir kabahat işler de sonra peşinden tövbe eder, kendini düzeltirse (bilmiş olun ki) O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir”,⁷⁰ ayetinin iki yerinde geçen “أَنَّهُ” kelimesinin kıraati ile ilgili ihtilaf vaki olmuştur.

Kıraat imamlarından Âsım ile İbn Âmir, her iki yerde de kelimeyi fetha ile kıraat etmişken, Kisâî de birinci yerde geçen kelimeyi fetha ile ikinci yerde geçeni ise kesre ile kıraat etmiş, diğer imamların tümü her iki yerde de kelimeyi kesre ile kıraat etmişlerdir.⁷¹

İmam Şâtıbî de kelimenin kıraatiyle alakalı şu ifadeleri kullanmıştır:

و”إِنَّ” بفتحٍ عم نصرًا وبعدكم نما

Her iki kelimenin kıraatini bu şekilde izah ettikten sonra bizi ilgilendiren ikinci kelimedir. Söz konusu kelime, Âsım ile İbn Âmir’in kıraatine göre ele alındığında ayette isim cümlesinin cüzlerinden birinin mahzûf olduğunu görmek mümkündür.⁷³ Buna göre ya

⁶⁸ Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 136.

⁶⁹ İbn Ebî Meryem, *Mûdah*, 292; Ezherî, *Me’âni’l-kıraât*, 1/349; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 137.

⁷⁰ en-En’âm 6/54.

⁷¹ İbn Mücâhid, *Kitabu’s-Seb’a*, 258; İbn Hâleveyh, *Hücce*, 139; İbn Ebî Meryem, *Mûdah*, 296; Ezherî, *Me’âni’l-kıraât*, 1/354-355; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kıraât*, 252-254; Fârisî, *Hücce li’l-kurrâ*, 3/311; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 137.

⁷² Şâtıbî, *Hırzû’l-emânî*, 51; Kadî, *Vaî fi şerhi eş-Şatibîyye*, 258; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 137.

⁷³ Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li aḥkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 8/394.

mübteda mahzûftur ki ayetin takdiri, “فأمره أنه غفور رحيم” şeklinde olacaktır. Ya da haber mahzûftur ki ayetin alabileceği takdir, “فله أنه غفور رحيم” şeklindedir.⁷⁴

Cumhurun kıraati olan kesreye göre ise cümleye yeniden başlandığından dolayı kelime kesre ile kıraat edilmiştir ve bu kıraate göre ayette hazif bulunmamaktadır. Bu, “فهو غفور رحيم” cümlesine bezemektedir.⁷⁵

2. 4. Fâilin İzmârındaki İcâz

Sûrenin, وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ رَعِمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَوْا لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَصَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ / Andolsun, sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geldiniz. Size verdiğimiz dünyalık nimetleri de arkanızda bıraktınız. Hani hakkınızda Allah'ın ortakları olduğunu zannettiğiniz şefaathçilerinizi de yanınızda görmüyoruz? Artık aranızdaki bağlar tamamen kopmuş ve (Allah'ın ortağı olduklarını) iddia ettikleriniz, sizi yüzüstü bırakıp kaybolmuşlardır,⁷⁶ ayetinde varit olan “بَيْنَكُمْ” kelimesinin kıraatiyle ilgili kıraat imamları arasında ihtilaf vaki olmuştur.

İmamlardan Nâfi (ö. 169/785), Kisâi ve Hafs'ın rivayetine göre Âsım söz konusu kelimeyi mushafta geçtiği gibi mensûb kıraat ederken, diğer imamlar ise kelimeyi merfu olarak kıraat etmişler.⁷⁷

İmam Şâtıbî de kelimenin kıraatiyle alakalı şu ifadeleri kullanmıştır:

و”بَيْنَكُمْ” ارفع في صفا نفر
.....

Nâfi, Kisâi ve Âsım kelimeyi, mensûb olarak kıraat ederken, diğer imamlar ise kelimeyi merfu olarak kıraat etmişler.⁷⁸

İlk kıraat olan ve kelimenin mensûb şeklinde okunduğu durumda fiilin fâili ve zarf olan “بَيْنَكُمْ” kelimesinin müteallakı gizlenmiştir. Söz konusu fâilin ne olduğu konusunda da dil alimleri arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Basrâ dil ekolünün alimleri, “الاتصال، الأمر، تقطع الأمر بينكم” şeklinde kelimelerinden birisinin gizli olduğunu, ayetin takdiri de “الارتباط” şeklinde

⁷⁴ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraât*, 253-255; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/312; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 138.

⁷⁵ Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/311; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 138.

⁷⁶ en-En'âm 6/94.

⁷⁷ İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 263; İbn Hâleveyh, *Hücce*, 145; İbn Ebî Meryem, *Mûdah*, 307; Ezherî, *Me'âni'l-kıraât*, 1/371; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraât*, 262; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/357; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 138.

⁷⁸ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 52; Kadî, *Vaifi fi şerhi eş-Şatibîyye*, 263; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 139.

olacağını söylerken, Kûfe ekolü dil alimleri ise “ما” harfinin gizli olduğunu, buna da İbn Mesûd’un “ما بينكم” şeklindeki kıraati kanıt olarak ileri sürmüşler ve ayetin takdiri, “تقطع” şeklinde olacağını ifade etmişler.⁷⁹

İkinci kıraate göre ise ayette herhangi bir hazif söz konusu değildir. Zira “بينكم” kelimesi fiilin fâilidir ve cümle tamam olduğundan dolayı da başka bir nesnenin gizlenmesine ihtiyaç duyulmamaktadır.⁸⁰ Diğer taraftan bazı dilciler, “بينكم” kelimesi mensûb kıraat edildiği durumda da herhangi bir hazfin olmadığını iddia etmişler ve kelime her ne kadar zahiren mensûb ise de takdiren merfu olup fiilin fâili olduğunu ifade etmişlerdir.⁸¹

2. 5. Mefûlün İzmârındaki İcâz

Sûrenin, وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ / Sana, "Sen okumuşsun" derler; oysa Biz, öğrenecek kimselere ayetleri böylece türlü türlü açıklamaktayız,⁸² ayetinde geçen “دَرَسْتَ” kelimesinin kıraatında ihtilaf meydana gelmiştir.

İmamlardan Ebû Âmr (ö. 154/771) ile İbn Kesîr (ö. 120/738) kelimeyi, “دَارَسْتَ” olarak, dâl harfinden sonra elifle, sîn harfinin sükûnu ve tâ harfinin fetha harekesiyle kıraat ederken, sadece İbn Âmir, “دَرَسْتَ” şeklinde, ilk üç harfin fetha harekesiyle ve tâ harfinin sükûnu ile kıraat etmiş, diğer imamlar ise mushafta da geçtiği gibi “دَرَسْتَ” şeklinde sîn harfinin sükûnu ve tâ harfinin fethasıyla kıraat etmişler.⁸³

İmam Şâtıbî de kelimenin kıraatıyla alakalı şu ifadeleri kullanmıştır:

و “دَارَسْتَ” حَقٌّ مَدَّةً وَلَقَدْ حَلَا وَحَرَكٌ وَسَكَنٌ كَافِيًا.....

Ebû Âmr ile İbn Kesîr kelimeyi, “دَارَسْتَ” olarak, kıraat ederken, sadece İbn Âmir, “دَرَسْتَ” şeklinde, diğer imamlar ise mushafta da geçtiği gibi “دَرَسْتَ” şeklinde kıraat etmişler.⁸⁴

Bu ayetteki hazif birden çok olduğu gibi her kıraate göre de farklılık arz etmektedir.

Ebû Âmr ile İbn Kesîr’e ait olan birinci kıraate göre hem mefûl hem de bir cümle mahzûftur ve ayetin takdiri, “دَارَسْتَ أَهْلَ الْكِتَابِ وَدَارِسُوكَ، أَيُّ ذَاكِرْتَهُمْ وَذَاكَرُوكَ” şeklindedir.

⁷⁹ Ezherî, *Me’âni’l-kıraât*, 1/371-372; Fârisî, *Hücce li’l-kurrâ*, 3/357-358; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 139.

⁸⁰ Bk. Ebûsûd Efendi, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Âtâ (Riyad: Meketebetü’r-Riyâdi’l-Hâdisa, ts.) 3/257.

⁸¹ Fârisî, *Hücce li’l-kurrâ*, 2/358; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 139.

⁸² en-En’âm 6/105.

⁸³ İbn Mücâhid, *Kitabu’s-Seb’a*, 264; İbn Hâleveyh, *Hücce*, 147; İbn Ebî Meryem, *Mûdah*, 309; Ezherî, *Me’âni’l-kıraât*, 1/376-377; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kıraât*, 264-265; Fârisî, *Hücce li’l-kurrâ*, 3/373; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 140.

⁸⁴ Şâtıbî, *Hırzû’l-emânî*, 52; Kadî, *Vaflî fi şerhi eş-Şatibîyye*, 263; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 140.

Burada gizli gelen mefûl “أهل الكتاب” tamlamasıyken, cümle ise fiil, fâil ve mefûlden müteşekkil “وَدَارِ سَوْكٍ” kelimesidir. Nitekim bu kıraati ve yorumu Furkan sûresinin şu ayeti desteklemektedir:

“وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرِيَهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا” / İnkâr edenler: "Bu Kuran uydurmadır, ona başka bir topluluk yardım etmiştir" diyerek haksız ve asılsız bir söz uydurdular.⁸⁵ Ayette geçen “وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ” kesiminden kasıt, “Müşrikler dediler ki, Kur'an'ın bir araya getirmesinde başka bir kavim ona yardım etti” şeklindedir. Başka bir kavimden kastedilenin de Yahudilerdir. Dolayısıyla müşrikler, Kur'an'ın meydana getirmesinde, Yahudiler Muhammed'e (s.a.v.), yardımda bulunduklarını iddia etmişler.⁸⁶

İbn Âmir'e ait olan “دَرَسْتُ” şeklindeki ikinci kıraate göre fâil mahzûftur. Ayetin takdir, “دَرَسْتُ الْآيَاتِ أَي تَرَدَّدَتْ عَلَى أَسْمَاعِهِمْ حَتَّى بَلَّيْتُ وَقَدَّمْتُ فِي نَفْسِهِمْ” şeklinde olmaktadır. Burada gelen “الآيَاتِ” kelimesi fâildir ve gizli bir şekilde gelmiştir.⁸⁷ Bu kıraat ve yorumu ise şu ayet desteklemektedir:

“وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا” / "Kuran öncekilerin masallarındır; başkalarına yazdırıp sabah akşam kendisine okunmaktadır" dediler.”⁸⁸ Yani müşrikler, “Kur'an eskilerin masalıdır, eskimiş ve dönemi geçmiştir” demişler.⁸⁹

Diğer imamlara ait olan ve “دَرَسْتُ” şeklindeki kıraate göre ise sadece mefûl mahzûf olup, ayetin takdiri, “قَرَأَتْ كَتَبَ الْأَوَّلِينَ” şeklinde olmaktadır. Bu kıraat ve dayanağı ise İbn Mesud'un “وَلِيَقُولُوا دَرَسَ” şeklindeki kıraatidir.⁹⁰

Sûrenin, “وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ” / Kendilerine bir mucize gösterilirse, mutlaka ona inanacaklarına dair bütün güçleriyle Allah'a yemin ederler. De ki: "Mucizeler, ancak Allah katındadır"; onların, mucize geldiği zaman da inanmayacaklarını anlamıyor musunuz?⁹¹ ayetinde gelen “أَنَّهَا” kelimesinin kıraatinde ihtilaf meydana gelmiştir.

⁸⁵ el-Furkân 25/4.

⁸⁶ Ezherî, *Me'âni'l-kıraât*, 1/377; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/374; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 140.

⁸⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-Muhîṭ*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Mu'avid (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4/201.

⁸⁸ el-Furkân 25/5.

⁸⁹ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf 'an ḥaḳâiki gavâmidi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvili fi vucûhi't-te'vil*, thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcud - eş-Şeyh Ali Muhammed Mua'vvid (Riyâd: Dârü'l-Âbikân, 1998), 2/384.

⁹⁰ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraât*, 265-266; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/374; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 141.

⁹¹ el-En'âm 6/109.

Kıraat imamlardan İbn Kesîr ile Ebû Bekir Şu‘be’nin (ö. 193/809) bir rivayetine göre Ebû Âmr söz konusu kelimenin ilk harfı olan hemzeyi kesre ile kıraat ederken, diğer imamlar hemzeyi fetha harekesiyle kıraat etmişler.⁹²

Birinci kıraate göre söz konusu kelime ile başlangıç yapıldığından dolayı, hemzesi kesre ile kıraat edilmiş ve mefûl gizli olarak gelmiştir. Ayetin takdiri ise “مايشعركم ما يكون منهم” ve “مايشعركم إيمانهم” olmak üzere iki şekilde mümkün olmaktadır.⁹³

İkinci kıraate göre ise herhangi bir hazif söz konusu olmasa da “أَنَّهَا” kelimesinin ve sonrasında gelen nesnelerinin irabında ihtilaf vaki olmuştur.

Bazı alimler, “أَنَّهَا” edâtı ve sonrasındakiler, mastar tevilinde olup, “يشعركم” fiiline mefûldür demiş ve ayetin takdiri de “وما يدريكم أيها المؤمنون أن الآية التي تقترحونها إذا جاءت لا” şeklinde olacağını söylemişler.⁹⁴

Kimi alimler ise buradaki “أَنَّ” kelimesinin, “لعل” edâtı anlamında kullanıldığını söylemiş ve Ferhâhîdî’nin (ö. 175/791), Araplardan hikâye ettiği “إيت السوق أنك تشتري لنا شيئاً، أي لعلك” şeklindeki söz ve yorumunu delil olarak ileri sürmüşler.⁹⁵

Bu şekildeki kıraat farklılıklardan dolayı, ayetin neresinde vakıf yapılacağı konusunda da ihtilaf meydana gelmiştir. Söz konusu olan “أَنَّهَا” kelimenin hemzesi kesre ile kıraat edildiğinde vakf “ومايشعركم” fiili üzerine olacaktır ve cümle tam bir cümledir. Ayetin takdiri de “ومايشعركم إيمانهم” şeklinde olmaktadır. Daha sonra “لَنَّهَا” kelimesiyle yeni bir cümleye başlangıç yapılmaktadır. Kelime fetha harekesiyle kıraat edildiğinde ise ister “لعل” edâtının anlamı verilsin isterse de orada bir “لا” edâtı takdir edilsin “ومايشعركم” fiili üzerine vakf yapılmaz. Ayetin takdiri, “ومايشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون” şeklindedir ve cümle öncesine bitleştirilmiştir.⁹⁶

Diğer taraftan İbnü’l-Enbârî (ö. 328/940) ile İbnü’n-Nehhâs (ö. 698/1299) gibi âlimler, bu son kıraate göre ve “لَنَّهَا” kelimesinden “لعل” edâtının anlamı kastedildiği durumda

⁹² İbn Mucâhid, *Kitabu’s-Seb’a*, 265; İbn Hâleveyh, *Hücce*, 147; İbn Ebî Meryem, *Mûdah*, 310; Ezherî, *Me’âni’l-kıraât*, 1/378-379; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kıraât*, 265-266; Fârisî, *Hücce li’l-kurrâ*, 3/375-376; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 141.

⁹³ Ezherî, *Me’âni’l-kıraât*, 1/379; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kıraât*, 266; Fârisî, *Hücce li’l-kurrâ*, 3/377; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 141.

⁹⁴ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kıraât*, 267; Fârisî, *Hücce li’l-kurrâ*, 3/380; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 142.

⁹⁵ Ezherî, *Me’âni’l-kıraât*, 1/379; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kıraât*, 266; Fârisî, *Hücce li’l-kurrâ*, 3/377; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 141.

⁹⁶ Fârisî, *Hücce li’l-kurrâ*, 3/377; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 142.

“ومايشعركم” fiili üzerine vakfı ve أَنَّهُ kelimesiyle yeni bir cümleye başlangıcı caiz görmüşlerdir.⁹⁷

Buradaki vakf, yani “ومايشعركم” kelimesinin üzerindeki vakf, İbn Kesîr’in üzerinde vakf yapılmasının gerekli olduğunu söylediği üç yerden birisidir. Nitekim Dâni (ö. 444/1053), Kavvâs’a (ö. 380/990) isnad ettiği bir rivayetinde şunları ifade etmiştir. “Bizler, nefesimiz yetmediği yerde vakf yapacağız (duracağız). Ancak üç yer hariç, burada bilerek vakf yapacağız. Birincisi Âl-i İmrân sûresinin “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ”⁹⁸ ayetinde durup, “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ”⁹⁹ ayetine ibtidâ edeceğiz. En’âm sûresinin “وَمَا يُشْعِرُكُمْ.....”¹⁰⁰ ayetinde durup, “أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ”¹⁰¹ ayetine ibtidâ edeceğiz. Nahl sûresinin “.... لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ”¹⁰² ayetinde durup “.... إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ”¹⁰³ ayetine ibtidâ edeceğiz.”¹⁰⁴

Yine Dâni, Kavvâs’tan dördüncü bir yerin daha olduğunu, o da Yâsin sûresinin “قَالُوا يَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ”¹⁰⁵ kısmında durup “هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ”¹⁰⁶ kısmına ibtidâ ettiğini, başka bir rivayetle aktarmıştır.¹⁰⁷

2. 6. Nâkıs Fiillerin İsimlerinin İzmârındaki İcâz

Sûrenin, وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مِنْتَهُ فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ, Sûrenin, “Bu hayvanların karınlarında olan yavrular yalnız erkeklerimize mahsus olup, eşlerimize yasaktır. Ölü doğacak olursa hepsi ona ortak olurlar” dediler. Allah bu türlü sözlerin cezasını verecektir, çünkü O hakimdir, bilendir,¹⁰⁸ ayetinde gelen “يَكُنْ مِنْتَهُ” terkinde birden çok kıraat varit olmuştur.

Kıraat imamlarından İbn Kesîr, ilk kelimeyi mushafta geldiği gibi yâ harfiyle, ikinci kelimeyi de merfu olarak kıraat etmiş, İbn Âmir, ilk kelimeyi tâ harfiyle, ikinci kelimeyi o da İbn Kesîr gibi merfu okumuştur. Diğer imamlar ise her iki kelimeyi de mushafta

⁹⁷ Ezherî, *Me ‘âni’l-kıraât*, 1/379; Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 142.

⁹⁸ Âl-i İmrân 3/7.

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁰⁰ en-En’âm 6/109.

¹⁰¹ en-En’âm 6/109.

¹⁰² en-Nahl 16/103.

¹⁰³ en-Nahl 16/103.

¹⁰⁴ Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 143.

¹⁰⁵ Yâsîn 36/52.

¹⁰⁶ Yâsîn 36/52.

¹⁰⁷ Muhtar, *İzmârü’l-belâğî*, 143.

¹⁰⁸ en-En’âm 6/139.

geldiği gibi yani birinci kelimeyi yâ harfiyle ikinci kelimeyi ise mensû bolarak kıraat etmişlerdir.¹⁰⁹

Meşhur yedi kıraat imamların kıraati bu şekildeyken, Âsım'ın râvisinden olan Ebû Bekr Şu'be, ilk kelimeyi tâ harfiyle, ikincisini ise mushafta geldiği üzere mensûb olarak Âsım'ın kıraat ettiğini rivâyet etmiştir.¹¹⁰

İmam Şâtıbî de kelimenin kıraatiyle alakalı şu ifadeleri kullanmıştır:

و"إِنْ يَكُنْ" اِثْنِ كَفَاءٍ صَدَقَ، و"مِثْنَةً" دَنَا كَافِيًا.....

İbn Kesîr, ilk kelimeyi yâ harfiyle, ikinci kelimeyi de merfu olarak kıraat etmiş, İbn Âmir, ilk kelimeyi tâ harfiyle, ikinci kelimeyi o da merfu okumuştur. Diğer imamlar ise birinci kelimeyi yâ harfiyle ikinci kelimeyi ise mensûb olarak kıraat etmişlerdir. Ebû Bekir Şu'be, ilk kelimeyi tâ harfiyle, ikincisini ise mensûb olarak kıraat etmiştir.¹¹¹

Burada bizi ilgilendiren İbn Kesîr ile İbn Âmir'in dışındaki cumhurun kıraatidir. Zira cumhurun kıraatine göre "مِثْنَةً" kelimesi "يَكُنْ" fiilinin haberi olurken, ismi gizli olarak gelmiştir. Ayetin takdiri ise söz konusu "يَكُنْ" fiilinin kıraatine göre değişmektedir.¹¹² *وإن يكن مافي بطون* "Şayet fiil "يَكُنْ" şeklinde müzekker olarak kıraat edilirse ayetin takdiri, *وإن تكن* şeklinde kıraat edildiğinde ise ayetin takdiri, *وإن تكن النسمه أونحوه مِثْنَةً* şeklindedir.¹¹³

2. 7. Müşebbeh Bi'l Fiil Edâtlarının İsimlerinin İzmârındaki İcâz

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصِيَّتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ / Sûrenin, Bu, dosdoğru olan yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara uymayın. Allah size bunları sakınsınız diye buyurmaktadır,¹¹⁴ ayetinde gelen "أَنَّ" edâtının kıraatinde imamların ihtilafı meydana gelmiştir.

¹⁰⁹ İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 271; İbn Hâleveyh, *Hücce*, 151; İbn Ebî Meryem, *Mûdah*, 320; Ezherî, *Me'âni'l-kıraât*, 1/390-391; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraât*, 274-275; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/414-415; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 141.

¹¹⁰ Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 143-144.

¹¹¹ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 53; Kadî, *Vaflî fi şerhi eş-Şatibîyye*, 268; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 144.

¹¹² Detaylı bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vili'l-âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârü'l-Hicir, 1422/2001), 9/588.

¹¹³ Ezherî, *Me'âni'l-kıraât*, 1/391; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraât*, 276; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/415; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 144.

¹¹⁴ En'âm 6/153.

Kıraat imamlarından sadece İbn Âmir, kelimenin fetha harekesiyle, nûn harfinin sükûnu ve muhaffef olarak idgamsız kıraat ederken, İbn Kesîr, Ebû Âmr ve Âsım gibi imamlar da hemzenin fetha harekesiyle, ancak nûn harfinin fethası ve şeddesiyle kıraat etmiş, Hamza ile Kisâî ise hemzenin kesre harekesiyle ve nûn harfinin şeddesiyle kıraat etmişlerdir.¹¹⁵

İmam Şâtıbî de kelimenin kıraatiyle alakalı şu ifadeleri kullanmıştır:

و"أَنَّ" اكسروا شراً وبالخفِّ كَمَلَا

Sadece İbn Âmir, kelimenin fetha harekesiyle, nûn harfinin sükûnu ve muhaffef olarak kıraat ederken, İbn Kesîr, Ebû Âmr ve Âsım, hemzenin fetha harekesiyle, ancak nûn harfinin fethası ve şeddesiyle kıraat etmiş, Hamza ile Kisâî ise hemzenin kesre harekesiyle ve nûn harfinin şeddesiyle kıraat etmişlerdir.¹¹⁶

Hamza ile Kisâî'nin kıraati olan hemzenin kesresine göre herhangi bir hazf söz konusu değildir. Hemzenin fetha harekesiyle olan diğer kıraatlere göre ise hazif olabildiği gibi aynı zamanda olmayabilir de. Hazfın olmadığı duruma göre konumuz olan edâtın üzerinde geldiği cümle, daha önce geçen "أَنْ لا تَشْرِكُوا" cümlesine atıftır. Dolayısıyla herhangi bir şey mahzûf değildir. Hazfın olduğu durumda ise illet lâmi mahzûf olup ayetin takdiri, "وَلَاَنْ هَذَا صِرَاطِي... أَيِ اتَّبِعُوهُ لِأَنَّهُ مُسْتَقِيمٌ", Bazen de mahzûf olan bâ harfi olabilmektedir ve ayetin takdiri, "وَصَاكُم بِهِ ... وَيَأْنِ هَذَا صِرَاطِي"¹¹⁷ şeklinde olmaktadır.

İbn Âmir'in kıraatine göre ise "أَنَّ" edâtı, şeddeli olan "أَنَّ" edâtından muhaffef olmuş ve ardından gelen cümle haberiye, ismi ise gizli gelen şân zamiridir ve ayetin takdiri, "وَأَنَّهُ ... هَذَا صِرَاطِي"¹¹⁸ şeklinde olmaktadır.

Diğer taraftan farklı kıraatlere göre ayetteki vakf da şekillenecektir. Hemzenin kesre harekesiyle kıraat edildiğinde öncesinde geçen "تَذَكَّرُونَ" kelimesinin üzerine vakf yapılır ve tam bir vakftir. Hemzenin fetha harekesiyle olan kıraate gelince Dâni, bu kıraate göre "تَذَكَّرُونَ" kelimesinin üzerine vakfı menetmiştir. Çünkü bu durumda cümle atıf harfiyle

¹¹⁵ İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 273; İbn Hâleveyh, *Hücce*, 152; İbn Ebî Meryem, *Mûdah*, 323; Ezherî, *Me'âni'l-kıraât*, 1/395; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraât*, 276-277; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/436-436; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 145.

¹¹⁶ Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî*, 54; Kadî, *Vaflî fi şerhi eş-Şatibiyye*, 268; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 145.

¹¹⁷ Ezherî, *Me'âni'l-kıraât*, 1/395; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraât*, 277; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/436-437; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 145.

¹¹⁸ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraât*, 277; Fârisî, *Hücce li'l-kurrâ*, 3/436; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 145-146.

öncesine atfedilmiş bulunmaktadır. Ancak dil alimlerinden olan Üşmûnî (ö. 918/1513) söz konusu vakfı caiz görmüştür.¹¹⁹

¹¹⁹ Dâni, *Müktefâ fî'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 261; Muhtar, *İzmârü'l-belâğî*, 145-146.

SONUÇ

Çalışmanın konusu olan En‘âm sûresi, Mekkî sûrelerden olup, güçlü olan görüşe göre tümü bir gecede idirilmiştir. Adını, bazı ayetlerde geçen ve birkaç hayvana delalet eden En‘am kelimesinden almıştır. Sûre; Yüce Allah’ın bir ve tek olduğuna, Peygamberlik müessesesine, canlı ve cansız bütün evren ve içindeklerinin yaratılışına, bütün insanların ölümden sonra dirileceğine, hak yoldan sapan bir hayat tercih edenlerin yanlış yolda olduklarına ve bu hayat tarzlarının reddine temas ettiği gibi bazı hayvanların etinin yenileceğine ve bazılarının yenilmeyeceğine de değinmiş ve insanoğlunu bilgilendirmiştir. Böylesi önemli konuları ihtiva eden sûre ile ilgili elbette birçok çalışma yapılmıştır. Ancak yaptığımız inceleme neticesinde bu makalede ele alındığı şekliyle, sûrede bulunan *izmâr îcâzı* diye müstakil bir çalışmanın olmadığına şahit olundu ve böyle bir çalışmanın yapılmasının faydalı olacağı mülahaza edildi. Daha önce de kısa olarak bahsedildiği gibi giriş kısmında sûrenin tanıtımına yardımcı olacak ve çok kısa birkaç kelâm edildikten sonra, hazif ile îcâz kavramları, çalışmanın ana mihverini oluşturdularından dolayı haklarında, bazı malumatlar verildi. Daha sonra asıl konu olan sûredeki izmâr (hazif) ve îcâzın tespit ve izahı yapıldı. Bu meyanda, önce yedi kıraate göre sûrede bulunan kıraat farklılıkları tespit edildi. Sonra hangi kıraate göre hazif îcâzının olduğu delilleriyle birlikte izah edildi. Çalışmanın neticesinde, sûrenin sekiz yerinde hazif îcâzının olduğu müşahede olundu. Bunlar; nidâ edâtı olan yâ harfi, mastariye edâtı olan “أَنْ/en” harfi, mübteda ve haber, fâil, meful, nâkıs fiillerin ismi ve müşebbeh bi’l fiil edâtlarının isimleridir ki bunlar cümlelerin unsurlarıdır. Îcâz hazfinin gayelerini kısa olarak; mahzûfu yüceltme, takdis veya küçümseme, saygı ve hürmet nedeniyle mahzûfu zikretmeme, manada mübalağa, muhatabı kınama ve tehdit, verilmek istenen mesajı genel olarak iletmek, yine verilmek istenen mesajı bir an önce iletmek, fasılaya riyat etmek şeklinde ifade etmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Baysan, Elanur. *Kelimede Gerçekleşen Harf Hazifleri ve Kur'an-ı Kerim'deki Ebebî Boyutu*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul 2024.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî. *Me 'âlimu't-tenzîl*. Thk. Muhanned Abdusselam, Osman Cuma Zamiriyye, Süleyman Muslih el-Harş. Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1989.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî. *Delâ'ilü'l-i 'câz fî 'ilmi'l-me 'ânî*. Thk. Mahmud Muhammed Şakir Ebû Fehr. Kahire: Dârü'l-Medeni. 4. Basım, 1992.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî. *el-Müktefâ fî'l-vakfî ve'l-ibtidâ*. Thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Kahire: Dârü's-Sahabe li't-Türâsi bi Tanta, 1427/2006.
- Durmuş, İsmail. "Hazîf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. Yayınları, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Baḥru'l-Muhîṭ*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mu'avid. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Nâsr, Mustafa Abdusselâm. *el-Hazfu'l-belağî fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Ebüsuûd, Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdulkadir Ahmed Âtâ. Riyad: Meketebetü'r-Riyâdi'l-Hâdîse, ts.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî. *Nüzhetü'l-elibbâ' fî ṭabaḳâti'l-üdebâ'*. Kahire: y.y., 1386/1967.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Me 'âni'l-kıraât*. Thk. İyâd Mustafa Derviş - 'Avd b. Hamd el-Kavzî. 3 Cilt. Riyâd: y.y. 1991.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a* (el-Hücce fî 'ileli'l-kırâ'ati's-seb'). Thk. Bedreddin Kahvecî-Beşîr Cüveycâtî. Dımaşk: Dârü'n-Neşr, 1404/1984.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Âmr b. Temîm. *Kitabu'l-'ayn*. Thk. Abdulhamîd Hindavî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî el-Halebî. *Sirru'l-feşâha*. Nşr. Alî Fûde. Kahire: y.y., 1305/1932.
- Işık, Emin. “En‘âm Sûresi”. *TDV. İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. Yayınları, 1995.
- İbn Âtiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muhareru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdus Selam Abduş-Şafî Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el- Haşâiş*. Nşr. Muhammed Alî en-Neccâr. Beyrut: y.y., 1371/1952.
- İbn Ebî Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fesevî (İbn Ebî Meryem). *el-Mûdah fî vücûhi'l-kıraat*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2009.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah el-Huseyin b. Ahmed b. Hamdan. *el-Hücce fî'l-kıraâtî's-seb'a*. Thk. Abdul 'all Sâlim el-Mükrrrem. Beyrut: Dârü's-Şürük, 1979.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1414.
- İbn Mâsûm, Ali b. Ahmed b. Muhammed Mâsûm (Ali Hân b. Mirzâ Ahmed İbn Mâsûm). *Envâru'r-rabî' fî envâ'î'l-bedî'*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî el-Bağdâdî. *Kitabu's-Seb'a fî'l-kıra'ât li İbn Mücahid*. Thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1400/1980.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kıraât*. Thk. Saîd el-Efğânî. Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l kâtib ve's-şâ'ir*. Kahire: y.y., 1312.
- Kaçar, Halil İbrahim. “Türkçe Meallerin Eksilteli Kullanımlar (Hazif Üslûbu) Açısından Değerlendirmesi”. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30 (2006/1), 169-189.
- Kadî, Abdülfettah Abdülganî. *el-Vâfî fî şerhi eş-Şatibîyye fî'l-kırâati's-seb'*. Cidde: Mektebetü's-Sevâd li't-Tevzi, 4. Basım 1416/1992.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi ' li aḥkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Matlûb, Ahmed en-Nâsirî es-Sayâdî er-Rufâî. *Esâlîb belâğîyye*. Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuaat, 1980.
- Muhtar, Muhammed Emin Muhammed el-Muhtar. *el-İzmârü'l-belâğî fî'l-kırâati'l-Kur'âniyye*. Birleşik Arap Emirlikleri: Dâiretu's-Sakâfe, 2014.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber el-Müberred el-Ezdî. *el-Mukteḍab*. Nşr. Muhammed Abdülhâlik Udayme. Beyrut: y.y., ts.
- Saraç, M. A. Yekta. "Îcâz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. Yayınları, 2000.
- Sarmış, İbrahim. "Müerric es-Sedûsî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV. Yayınları, 1998.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *ed-Dürrü'l-menşûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. Kahire: Merkezü'l-Hicr. 1424/2003, 5/245.
- Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh b. Halef b. Ahmed. *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fî'l-kırâati's-seb'*. Thk. Muhammed Temîm ez-Zabî. Medine: Matbaatü'l-Gavsânî, 5. Basım 1431/2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. Kahire: Dârü'l-Hicir, 1422/2001.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf 'an ḥaḳâiki ğavâmîdi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîli fî vucûhi't-te'vîl*. Thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcud - eş-Şeyh Ali Muhammed Mua'vvid. Riyâd: Dârü'l-Âbikân, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfîî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: y.y., 1376/1957.

Etik Beyan / Ethsûrel Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sûrecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethsûrel principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Ferit DİNÇER

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2

Haziran/June-2025

Kars-Iğdır Bölgelerinde Ölüler Bayramı Ritüeli'nin Kültür Aktarımındaki Rolü

The Role of the Feast of the Dead Ritual in Cultural Transmission in Kars-Iğdır Regions

Ömer KILIÇTUTAN

Iğdır Üniversitesi LEE

Iğdır University LEE

Iğdır/TÜRKİYE

omerkilictutan4@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-9355-6680>

Mehmet Ali SEVGİ

Doç. Dr. Iğdır Üniversitesi, İlahiyat

Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Associate Professor, Iğdır University,

Faculty of Theology, Department of

Philosophy and Religious Studies

Iğdır/TÜRKİYE

masevgi@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3552-7174>

Atıf / Citation:

Kılıçtutan, Ömer-Sevgi, Mehmet Ali. "Kars-Iğdır Bölgelerinde Ölüler Bayramı Ritüeli'nin Kültür Aktarımındaki Rolü". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/2 (Haziran/June), 405-435.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.15622524>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received:06.03.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted:29.05.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:405-435

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu araştırmanın temel amacı, Kars ve Iğdır bölgelerinde geleneksel olarak sürdürülen Ölüler Bayramı ritüelinin kültürel aktarım sürecindeki işlevini çok boyutlu bir perspektiften incelemektir. Çalışmada, bu ritüelin toplumsal aidiyet, sosyal dayanışma ve kolektif kimlik oluşumundaki rolü detaylı olarak değerlendirilmiştir. Özellikle ritüelin, sadece bir dini pratik olmanın ötesinde, bölge toplumlarının kültürel sürekliliğini sağlama ve kuşaklar arası bilgi aktarımında kritik bir araç olduğu vurgulanmaktadır.

Araştırma kapsamında literatür taraması ile birlikte, Kars ve Iğdır’da yaşayan yerel halkla yapılan gözlemler kullanılmıştır. Tarihsel, sosyolojik ve antropolojik bakış açıları bir arada değerlendirilerek, ritüelin bölgedeki farklı uygulama biçimleri karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Bu yaklaşım, ritüelin kökenleri, aile yapısının ve yerel inanç sistemlerinin ritüel üzerindeki etkilerini anlamaya olanak sağlamıştır.

Bulgular, Ölüler Bayramı’nın hem toplumsal dayanışmayı güçlendiren hem de bireylerin aidiyet duygusunu pekiştiren önemli bir kültürel pratik olduğunu göstermektedir. Bölgesel farklılıklar sosyal ve kültürel dinamikler bağlamında yorumlanmış, modernleşme, kentleşme ve göç gibi faktörlerin ritüelin sürdürülebilirliği üzerindeki etkileri detaylıca incelenmiştir. Özellikle genç kuşakların ritüele katılım düzeyleri ve tutumları üzerine yapılan değerlendirmeler, kültürel aktarım süreçlerinde yeni zorlukları ortaya koymuştur.

Ölüler Bayramı’nın Kars ve Iğdır’da kültürel sürekliliğin korunmasında ve toplumsal hafızanın yaşatılmasında merkezi bir işlev üstlendiği tespit edilmiştir. Çalışma, sözlü geleneklerin ve ritüel pratiklerinin korunmasına yönelik somut öneriler sunmakta ve ritüelin toplumsal yapı ile kimlik oluşumu üzerindeki etkisini kapsamlı bir şekilde açıklamaktadır.

Anahtar kelimeler: Geleneksel Kültür, Kars-Iğdır Bölgesi, Kültür Aktarımı, Ölüler Bayramı, Ritüel, Toplumsal Hafıza,

ABSTRACT

The main purpose of this research is to examine the function of the traditional Feast of the Dead ritual in the cultural transmission process in the Kars and Iğdır regions from a multidimensional perspective. The role of this ritual in the formation of social belonging, social solidarity and collective identity was evaluated in detail in the study. In particular, it is emphasized that the ritual is a critical tool in ensuring the cultural continuity of regional societies and transferring information between generations, beyond being just a religious practice.

Within the scope of the research, observations made with local people living in Kars and Iğdır were used together with a literature review. Historical, sociological and anthropological perspectives were evaluated together, and different forms of ritual implementation in the region were analyzed comparatively. This approach allowed understanding the origins of the ritual, the effects of family structure and local belief systems on the ritual.

The findings show that the Feast of the Dead is an important cultural practice that both strengthens social solidarity and reinforces individuals' sense of belonging. Regional differences are interpreted in the context of social and cultural dynamics, and the effects of factors such as modernization, urbanization and migration on the sustainability of the ritual are examined in detail. Evaluations made on the participation levels and attitudes of young generations in the ritual, in particular, have revealed new difficulties in cultural transmission processes.

It has been determined that the Feast of the Dead assumes a central function in preserving cultural continuity and keeping social memory alive in Kars and Iğdır. The study offers concrete suggestions for the preservation of oral traditions and ritual practices and comprehensively explains the effect of the ritual on social structure and identity formation.

Keywords: Traditional Culture, Kars-Iğdır Region, Cultural Transmission, Feast of the Dead, Ritual, Social Memory,

GİRİŞ

Kültür aktarımı, toplumsal bir yapı içinde geçmişten günümüze, geleneklerin, değerlerin ve inançların bir kuşaktan diğerine geçişini sağlayan çok katmanlı bir süreçtir. Bu aktarım, yalnızca bireylerin kimliklerini inşa etmekle kalmamakta, aynı zamanda toplumsal yapının sürekliliğini ve kültürel çeşitliliği de garanti altına almaktadır. Özellikle ritüeller, kültürün bir kuşaktan diğerine aktarılmasında önemli bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ritüeller, sadece dini anlamlar taşımakla kalmamakta, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin güçlendirilmesine, aidiyet duygusunun pekişmesine ve bireylerin bir arada yaşama biçimlerinin şekillendirilmesine de hizmet etmektedir. Bu bağlamda, Türk kültüründe önemli bir yer tutan Ölüler Bayramı, hem dini hem de toplumsal açıdan derin anlamlar taşımaktadır. Ölüler Bayramı, ölülerin anılmasıyla birlikte, aynı zamanda yaşayanların bir araya gelerek aile bağlarını kuvvetlendirdiği ve toplumsal kimliği güçlendirdiği bir dönüştürücü ritüeldir.¹

Kars ve Iğdır bölgelerinde Ölüler Bayramı ritüelinin uygulanışı, her iki bölgenin sosyo-kültürel yapısına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu iki bölge, tarihsel olarak farklı geçmişlere sahip olmakla birlikte, kültürel anlamda ortak değerleri paylaşmaktadır. Bu ritüelin pratiği, yerel toplulukların inanç sistemlerini koruma noktasında bir araç işlevi görmektedir ve aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir platform sunmaktadır. Ölüler Bayramı'nın her iki bölgede farklılık gösteren uygulamaları, kültürel aktarım sürecinde yerel farklılıkların nasıl vücut bulduğunun bir göstergesi olmaktadır.²

Kars ve Iğdır bölgelerindeki Ölüler Bayramı uygulamaları, her iki bölgenin tarihsel ve kültürel dokusunun derinlemesine anlaşılmasında önemli birer referans noktası sunmaktadır. Bu ritüel, yalnızca ölülerin anılmasından ibaret olmayıp, aynı zamanda yaşayan bireylerin bir araya gelerek ailevi bağlarını güçlendirmeleri ve toplumsal kimliklerini pekiştirmeleri için bir fırsat yaratmaktadır. Kars ve Iğdır'daki uygulamalardaki farklılıklar, bu bölgelerdeki kültürel çeşitliliği ve kültürün bir kuşaktan

¹ İsmail Abalı, "Iğdır Manilerinin İşlevleri Üzerine Bir İnceleme" *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24/ (2020), 118.; Kadir Çelik, "Kars'taki Somut Olmayan Kültürel Miras Değerlerinin Sürdürülebilirliği İçin Kültür Turist Tipolojisi ve Turistik Ürün Bağlamında Bir Değerlendirme" *Kültürel Miras ve Turizm Dergisi*, 12/2, (2024), 83.

² Ferhat Balamir, "Modern Dünyaya Karşı Bir Şiî Grubun Konumlanışı: Etnografik Bir Analiz" *Külliye Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/1 (2023), 49.

diğerine nasıl aktarıldığını daha iyi anlamamıza olanak tanımaktadır. Ölüler Bayramı, her iki bölgenin halkının inanç sistemlerini ve toplumsal yapılarını korumada önemli bir işlevi yerine getirirken, toplumsal dayanışma ve kolektif aidiyet duygusunun güçlenmesine de katkı sağlamaktadır. Ayrıca, bu ritüelin farklı biçimlerdeki uygulamaları, bölgesel kimliklerin nasıl şekillendiğini ve yerel ritüellerin bu kimliklerin inşasındaki rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, ritüel, kültürel mirası sürdürme ve toplumsal yapıların sürekliliğini sağlama açısından merkezi bir önem taşımaktadır.³

Ölüler Bayramı'nın Kars ve Iğdır bölgelerinde nasıl uygulandığını ele alan araştırmalar, kültürel aktarımın yerel topluluklar için ne kadar merkezi bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Bu ritüel, sadece dini bir yükümlülük olarak değil, aynı zamanda toplumsal bağların güçlenmesi ve kolektif aidiyetin pekiştirilmesi açısından önemli bir anlam taşımaktadır. Her iki bölgenin toplumsal yapılarında derin izler bırakan Ölüler Bayramı, kültürel mirasın kuşaklar arası geçişine katkıda bulunmakta ve bu mirası canlı tutarak toplumsal hafızanın sürekliliğini sağlamaktadır. Bu süreç, bireylerin hem geçmişle bağlarını korumalarına yardımcı olur hem de yerel kimliklerinin güçlenmesine olanak tanır. Sonuç olarak, Ölüler Bayramı'nın uygulamaları, sadece bir ritüel değil, aynı zamanda toplumsal dayanışma ve kültürel kimliğin inşası için temel bir araçtır.⁴

Bu bağlamda, yerel kültürlerin birbirleriyle nasıl etkileşime girdiği ve bu etkileşimlerin kültürel özgünlüklerini nasıl şekillendirdiği sorusu önemli bir yer tutmaktadır. Kars ve Iğdır'daki Ölüler Bayramı uygulamaları, her iki bölgenin kültürel çeşitliliğini ve sosyo-ekonomik yapılarındaki farklılıkları yansıtarak, bu ritüelin yerel topluluklar üzerindeki etkilerini gözler önüne sermektedir. Ritüelin, halk arasındaki sosyal iletişimi güçlendirme, geleneksel değerleri yaşatma ve toplumsal bağları pekiştirme gibi işlevleri de bulunmaktadır. Bu süreç, sadece bireyler arasındaki bağları değil, aynı zamanda bölgesel toplulukların ortak kültürel mirası ve kimliklerini koruma çabalarını da pekiştiren önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Kars ve Iğdır'daki uygulamalar,

³ Yasin İpek, "Ca'feriler'de Geçiş Dönemleriyle Alakalı İnanış ve Uygulamalar: Iğdır ve Kars İlleri Örneği", *Ordu İlahiyat*, 3/3, (2024), 30-31.

⁴ Yılmaz Irmak, "Türk Kültüründe Tören Yemeklerine İşlevsel Bir Yaklaşım", *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 17/46, (2024), 494-495.

kültürler arası etkileşimin ve yerel kültürün özgünleşmesinin nasıl bir arada var olabildiğini ortaya koymaktadır.⁵

Kültürel aktarım süreci, ritüellerin hem sürekliliğini hem de zaman içinde evrilen yönlerini sürdürülebilir kılarak toplumsal yapının dinamik bir şekilde gelişmesine olanak tanımaktadır. Kars ve Iğdır'daki Ölüler Bayramı uygulamaları, bu ritüelin yerel halk tarafından nasıl içselleştirildiğini ve kültürel mirası nasıl yaşatmaya devam ettiklerini ortaya koymaktadır. Her iki bölgedeki ritüel uygulamalarındaki farklılıklar, yerel halkın geleneklerine olan derin saygılarını ve ritüel pratiği aracılığıyla toplumsal aidiyet duygularını pekiştirme çabalarını açıkça göstermektedir. Bu uygulamalar, hem toplumsal kimliğin korunmasında hem de kültürel değerlerin gelecek kuşaklara aktarılmasında kritik bir işlev üstlenmektedir.⁶

Ölüler Bayramı'nın kültürel aktarım sürecindeki rolü, sadece bir ritüelin uygulanışından ibaret değildir; aynı zamanda bu ritüel, aile üyeleri arasında geçmişle olan bağları daha da derinleştirirken, bir kuşaktan diğerine kültürel mirası aktarma işlevi de görmektedir. Özellikle Kars ve Iğdır bölgelerinde, ritüelin sadece dini bir törenden ibaret olmadığı, aile içi ve toplumsal ilişkilerdeki güçlenmeyi, kimlik ve aidiyet duygusunun pekişmesini sağlayan bir alan olduğu görülmektedir. Bu noktada, Ölüler Bayramı, toplumsal yapı üzerinde derin izler bırakmakta ve bireylerin bir arada yaşama biçimlerinin biçimlenmesine katkı sağlamaktadır.⁷ Bu çalışma, Kars ve Iğdır illerindeki Ölüler Bayramı ritüelinin, kültürel aktarım süreçleri, toplumsal yapıya olan etkisi ve bölgesel farklılıkları ele alarak, kültürün kuşaktan kuşağa aktarılmasındaki rolünü incelemeyi hedeflemektedir.

Bu çalışma, Kars ve Iğdır illerinde uygulanan Ölüler Bayramı ritüelinin kültürel aktarım ve toplumsal yapı üzerindeki etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, Ölüler Bayramı'nın hem tarihsel hem de sosyo-kültürel kökenlerini ele alırken, ritüelin toplumda nasıl şekillendiğini, aile içindeki kuşaklar arası kültürel aktarımı nasıl sağladığını ve bölgesel farklılıkların ritüel uygulamalarına etkisini detaylandıracaktır. Çalışmada, Kars

⁵ İpek, "Ca'feriler'de Geçiş Dönemleriyle Alakalı İnanış", 30-31.

⁶ Serpil Murtezaoğlu, "Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu", *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 2/2, (2012), 344-350.

⁷ Mahmut Murat Taşlıova, "Kars Sözlü Hikâyeciliğinin İcra Ortamları", *Türkbilig*, 6/11 (2013), 170.

ve Iğdır'daki ritüel uygulamaları arasındaki kültürel farklılıklar, toplumsal ilişkiler ve kültürel sürekliliğin korunması açısından nasıl önemli bir rol oynadıkları tartışılacaktır.

Ölüler Bayramı, sadece dini bir tören olmanın ötesinde, toplumsal bağların güçlendirilmesinde ve geçmişle olan bağlantıların korunmasında kritik bir işlev görmektedir. Bu ritüel, kültürel değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan bir araç olarak, toplumsal aidiyet duygusunun pekiştirilmesine de katkı sağlamaktadır. Bu çerçevede, geleneksel değerlerin modern hayatla nasıl etkileşime girdiği, bu etkileşimin ritüel üzerinden nasıl şekillendiği incelenmiş olacaktır. Çalışma, Ölüler Bayramı'nın toplumsal aidiyetin güçlenmesi ve bireylerin kimliklerini pekiştirmesi açısından ne denli önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır.

Çalışmanın önemi, modernleşme sürecinin hızla ilerlediği günümüzde, geleneksel ritüellerin kültürel aktarım sürecindeki rolünü derinlemesine incelemesidir. Bu çalışma, geleneksel kültürel unsurların modern toplumsal yapıyı nasıl şekillendirdiğini ve bu unsurların günümüz toplumunda nasıl dönüşüme uğradığını anlamaya olanak tanıyacaktır. Kars ve Iğdır bölgelerindeki farklı ritüel uygulamalarının, yerel kültür ve sosyo-ekonomik yapı ile olan ilişkisini keşfetmek, kültürel aktarım sürecini daha iyi anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Çalışmamız içerisindeki sınırlılıklar;

- Bölgesel Sınırlılık: Bu çalışma sadece Kars ve Iğdır bölgelerine odaklanarak yapılmıştır, dolayısıyla elde edilen sonuçlar yalnızca bu iki bölgeyle sınırlıdır. Türkiye'nin diğer bölgelerindeki ritüel uygulamaları ve kültürel dinamikler bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır.
- Zaman İçindeki Değişimlerin Ele Alınmaması: Ritüelin tarihsel gelişimi ve toplumsal etkilerinin zamanla nasıl değiştiği bu çalışmanın konusu dışındadır. Çalışma, mevcut ritüel uygulamalarına ve güncel toplumsal etkilere odaklanmıştır.
- Sosyo-Ekonomik Faktörlerin Sınırlı İncelenmesi: Çalışma, ritüelin toplumsal yapıyı nasıl şekillendirdiğine dair sınırlı bir inceleme sunmaktadır ve sosyo-ekonomik faktörlerin detaylı şekilde ele alınması, çalışmanın kapsamını aşmaktadır.
- Bireysel Katılımın Düşük Seviyede Değerlendirilmesi: Çalışma, ritüelin toplumsal

düzeydeki etkilerini ele almakta olup, bireysel katılım ve bireysel farklılıkların ritüel üzerindeki etkisi sınırlı bir şekilde değerlendirilmiştir.

Çalışmamıza ait bazı varsayımlara yer verilmek istendiğinde;

- Ritüelin Bölgesel Uygulama Farklılıkları: Çalışmada, Ölüler Bayramı'nın Kars ve Iğdır'daki uygulamalarının, bölgesel kültürel özelliklerden ve tarihsel geçmişten etkilendiği varsayılmaktadır. Bu varsayım, ritüelin toplumsal yapılar üzerindeki etkisinin bölgesel farklılıklar göstereceği düşüncesine dayanmaktadır.
- Toplumsal Kimlik ve Aidiyetin Güçlenmesi: Çalışma, Ölüler Bayramı'nın toplumsal aidiyet duygusunu güçlendiren, bireylerin kültürel kimliklerini pekiştiren bir işlev gördüğü varsayımıyla hareket etmektedir.
- Kuşaklar Arası Kültürel Aktarım: Çalışma, ritüelin kuşaklar arası kültürel aktarımı sağladığı ve geleneksel değerlerin nesilden nesile aktarıldığı varsayımıyla ilerlemektedir. Bu aktarımın toplumsal yapıyı güçlendirdiği ve sürekliliği sağladığı düşünülmektedir.
- Modernleşme ve Geleneksel Ritüellerin Etkileşimi: Modernleşmenin, geleneksel ritüelleri ve kültürel değerleri nasıl dönüştürdüğü konusunda bir etkileşim olduğu varsayılmaktadır. Bu dönüşüm, ritüel uygulamalarının modern toplumsal yapılarla nasıl uyum sağladığı üzerinde durulmaktadır.

1. Kültür Aktarımı Kavramı

Kültür aktarımı, bir toplumun gelenek, değer ve inançlarının bir kuşaktan diğerine geçişini sağlayan ve toplumsal sürekliliği koruyan önemli bir süreçtir. Bu aktarım, bireylerin toplumsal aidiyet duygusunu pekiştirmede, aynı zamanda kültürel kimliklerin korunmasında da kilit bir rol oynar. Kültürel aktarım süreci, toplumların geçmişle bağlarını güçlendirirken, geleceğe yönelik değerlerin de nesiller boyu devam etmesini sağlamaktadır. Bu anlamda ritüeller, kültürel aktarımın en belirgin araçları arasında öne çıkar. Çünkü ritüeller, sadece dini veya törensel bir işlev taşımakla kalmaz; aynı zamanda bireyler arasındaki toplumsal bağları güçlendirir ve bu bağları sürekli hale getirmektedir.⁸

Kültür aktarımı, toplumsal değerlerin, normların, geleneklerin ve kültürel öğelerin kuşaktan kuşağa geçişini sağlayan karmaşık bir olgu olmaktadır. Bu süreç, toplumların

⁸ Çelik, "Kars'taki Somut Olmayan Kültürel Miras", 83.

sürekliliği ve bireylerin kimliklerinin gelişimi için temel bir yapı taşı oluşturmaktadır. Kültür aktarımı sadece geçmişin yaşatılması değil, aynı zamanda toplumun dinamik yapısının evrimine de olanak tanımaktadır. Aktarım süreci, bireylerin kültürel değerleri nasıl edindiği, bu değerlerin toplumsal yapıya nasıl entegre olduğu ve bireyler arasındaki ilişkilerin şekillenmesine dair önemli ipuçları sunmaktadır.⁹

Kültür aktarımı, bireyin bir toplumun parçası olma sürecinde yaşadığı öğrenme ve içselleştirme sürecidir. Bu süreçte birey, çevresinden edindiği değerleri, normları, bilgileri, sembolleri ve davranış kalıplarını zamanla benimser. Antropolojinin öncülerinden Edward B. Tylor,¹⁰ kültürü toplum üyeliği sırasında edinilen bilgi, inanç, sanat ve ahlak gibi unsurların toplamı olarak ifade ederken; Clifford Geertz¹¹ kültürü daha çok insan davranışlarına yön veren anlam yüklü bir semboller bütünü olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlar bize kültürün yalnızca geçmişten bugüne taşınan bir miras olmadığını, aynı zamanda her kuşakta yeniden şekillenen dinamik bir yapı olduğunu göstermektedir.

Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün “habitus” ve “kültürel sermaye” kavramları ise kültürün bireyler arasında eşit dağılmadığını ve sosyal konuma göre farklı şekillerde edinildiğini ortaya koymaktadır. Bourdieu'ye göre bireyler, doğdukları toplumsal çevreye göre belirli alışkanlıklar geliştirmekte ve bu alışkanlıklar kültürün devamlılığında belirleyici olmaktadır.¹² Richard Bauman ise kültürel aktarımı sadece içerik üzerinden değil, biçim ve performans üzerinden de değerlendirmiştir. Ona göre masallar, geleneksel anlatılar ve ritüeller yalnızca bilgi aktaran araçlar değil, aynı zamanda toplumsal kimliği besleyen canlı anlatım biçimleridir. Kısacası kültür aktarımı, yalnızca bilgilerin ezberlenip tekrar edilmesi değil; toplumun dilinden davranışlarına, geleneklerinden düşünce biçimlerine kadar bireyin yaşamına sinen çok boyutlu bir süreçtir. Bu süreç, hem kişisel hem de toplumsal hafızanın devamlılığını sağlamaktadır.¹³

⁹ Mehmet Yazıcı, “Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24/1, (2014), 217.

¹⁰ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, (Londra: John Murray, 1871).

¹¹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. (New York: Basic Books, 1973).

¹² Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. Richard Nice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 170.

¹³ Richard Bauman, “Sözlü sanat performans olarak”, *Amerikan Antropolog*, 77 /2, (1975), 290–311.

Kültür aktarımının en temel özelliklerinden biri, bireylerin ait oldukları toplumu tanımlayan kültürel öğeleri içselleştirmeleri ve bu öğeleri bir sonraki nesillere aktarmalarıdır. Bu aktarım yalnızca ritüeller, sözlü gelenekler veya sosyal normlar gibi somut unsurlar üzerinden değil, aynı zamanda sanatsal pratikler, yaşam biçimleri ve gündelik etkileşimler gibi soyut yollarla da gerçekleşmektedir.¹⁴ Kültür aktarımının bu çok yönlü yapısı, toplumun çeşitli sosyal yapılarına entegre olur ve kültürel mirası sürdürülebilir kılmaktadır.¹⁵

Ayrıca, kültür aktarım sürecinin önemli bir özelliği de yerel toplulukların kendi benzersiz değerlerini koruma ve yaşatma çabası olmaktadır. Geleneksel ritüeller ve kutlamalar, bireylerin geçmişle olan bağlarını güçlendirmekle kalmamakta, aynı zamanda toplumsal aidiyet duygusunu pekiştirmekte ve toplumsal birliği sağlamaktadır.¹⁶ Kültür aktarımı, toplumların zamanla değişen yapılarında evrimleşerek, yeni kuşakların toplumsal dinamiklere katkıda bulunmalarını mümkün kılar, bu sayede kültürel devamlılık sağlanmaktadır.

Kültür aktarımındaki bir diğer dikkat çekici özellik, yerel farklılıkların nasıl şekillendiği ve bu farklılıkların kültürel mirasın aktarılmasındaki etkileri olmaktadır. Her toplum, kendi tarihsel ve sosyal bağlamına göre kültürel öğeleri farklı bir biçimde yorumlamakta ve aktarmaktadır. Bu çeşitlilik, bir toplumun kültürel zenginliğini ve bireylerin kimliklerini nasıl inşa ettiklerini göstermektedir. Kültür aktarımı, toplumsal dayanışmanın pekişmesini sağlar ve bireylerin aidiyet duygusunu güçlendirmektedir.¹⁷ Bu süreç, sadece kültürel değerlerin korunmasına değil, aynı zamanda toplumsal yapının şekillenmesine de katkı sağlamaktadır.

Dini ve kültürel ritüeller, toplumların değerlerini bir kuşaktan diğerine aktarırken, toplumsal yapıyı şekillendiren önemli bir işlev görmektedir. Bu ritüellerin, toplumun kimliğini ve aidiyet duygusunu pekiştirmedeki rolü büyüktür. Örneğin, Nevruz gibi

¹⁴ Nesrin Şevik, “Kültür Aktarımı Kuramının Eleştirisi-Türkiye’nin Medenileşme Sürecinde Çevirinin Rolü”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi*, 2/2, (2020), 232-240.

¹⁵ İlknur Türkoğlu, “Sürdürülebilir Kalkınmada Kültür Mirasının Yeri ve Önemi”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 10/20, (2020), 122-127.

¹⁶ Erhat Yalçın, “Birlikte Yaşama Kültürü Bağlamında Kültürlerarası Etkileşimler Üzerine Bir Araştırma”, *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, Göç ve Mültecilik Özel Sayısı, (2022), 147-164.

¹⁷ Salih Yeşil, “Kültürel Farklılıkların Yönetimi ve Alternatif Bir Strateji: Kültürel Zeka”, *KMU İİBF Dergisi*, 16, (2009), 102-125.

bayram ritüelleri, halk inançlarında toplumsal bir sembol olarak kabul edilmekte ve kültürel aktarımda merkezi bir yer tutmaktadır.¹⁸ Toplamlar, bu ritüeller aracılığıyla geçmişlerini hatırlarken, aynı zamanda geleceğe dair kültürel değerleri kuşaklar arası bir köprü olarak inşa etmektedirler. Kültürel aktarım sürecinde ritüeller, aynı zamanda yerel geleneklerin, etnik kimliklerin ve bölgesel farklılıkların da bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, toplumsal kimliklerin zaman içinde nasıl şekillendiğini anlamada kritik bir öneme sahiptir.¹⁹

Dolayısıyla, kültürel aktarımın, toplumsal yapıyı nasıl dönüştürdüğünü ve geleneklerin nasıl nesilden nesile aktarıldığını anlamak için, yerel ritüellerin çeşitliliğine ve bunların toplumsal bağlamdaki etkilerine odaklanmak gerekli olmaktadır.

2. Ölüler Bayramı Ritüeli

Toplamların ölüm karşısındaki tavırları, yalnızca bireysel yas sürecini değil, aynı zamanda toplumsal dokunun sürekliliğini de yansıtmaktadır. Ölüler Bayramı gibi ritüeller, kayıplarla baş etmenin ötesinde, toplumsal bir aradalığı pekiştiren derin anlamlar taşımaktadır. Antropolog Victor Turner, bu tür ritüellerin gündelik hayatın sınırlarını aşan bir “geçiş alanı” (liminal alan) yarattığını ve bu alan içinde bireylerin sosyal rollerinden sıyrılarak ortak bir aidiyet duygusu geliştirdiğini belirtmektedir. Bu geçici eşitlik hali, bireyler arası bağı güçlendirerek toplumun yeniden inşasına katkıda bulunmaktadır.²⁰

Mircea Eliade’nin çalışmaları ise, bu tür ritüellerin yalnızca bugünü değil, geçmişini de kutsal zaman ve mekânla ilişkilendirerek canlı tuttuğunu göstermektedir. Ona göre ritüeller, bireylerin geçmişle bağ kurarak toplumsal belleği diri tutmalarına olanak tanır. Ölüler Bayramı da bu bağlamda değerlendirildiğinde, ölenlerle yaşayanlar arasında sembolik bir köprü kurmakta ve toplumu hem duygusal hem kültürel açıdan yeniden bütünlemektedir.²¹

¹⁸ Taşlıova, “Kars Sözlü Hikâyeciliği”, 171.

¹⁹ Balamir, “Modern Dünyaya Karşı Bir Şif Grubun Konumlanması”, 49.

²⁰ Victor Turner, *Structure and Anti-Structure* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969), 96.

²¹ Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1959), 69.

Ölümler Bayramı, Türk kültüründe özellikle kırsal alanlarda önemli bir yer tutan ve toplumun bir araya gelerek hem ölümlerini anma hem de toplumsal bağlarını güçlendirme amacını güden bir ritüeldir. Bu ritüel, sadece dini bir törenden ibaret olmayıp, aynı zamanda kültürel aktarımın etkin bir aracı olarak, toplumsal aidiyet duygusunun pekiştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Ölümler Bayramı, bireylerin geçmişle bağ kurmalarını ve geleneksel değerlerin nesilden nesile aktarılmasını sağlayan önemli bir mekanizma işlevi görmektedir.²² Kültürel mirasın korunması ve kuşaktan kuşağa geçişi, bu ritüelin en belirgin özelliklerinden biridir. Ritüel, yalnızca dini bir anma olarak değil, aynı zamanda toplumsal bağların güçlendiği ve aile üyelerinin bir araya geldiği bir etkinlik olarak toplumsal yapıyı pekiştirmektedir.

Ölümler Bayramı, Türk halkının ölümle ilgili geleneksel inançlarının bir yansımasıdır ve İslam'ın etkisiyle şekillenmiş olsa da, yerel geleneklerin de belirgin izlerini taşımaktadır. Bu ritüel, toplumların hafızalarını canlı tutmalarına ve geçmişle olan bağlarını sürdürebilmelerine olanak tanımaktadır. Kars ve Iğdır illerindeki uygulamaları, bu ritüelin yerel düzeyde nasıl işlediğini ve kültürel aktarımın nasıl yapıldığını ortaya koymaktadır.²³ Ölümler Bayramı, ölümlerin anılmasının ötesine geçerek, yaşayanların kendi kökleriyle olan bağlarını güçlendirir ve kültürel kimliklerini yeniden şekillendirmelerine imkan tanımaktadır. Bu bağlamda, ritüelin aile yapıları üzerindeki etkisi ve kuşaklar arası ilişkilerde nasıl bir bağlantı kurduğuna da dikkat edilmelidir. Tahtacı kültüründe olduğu gibi, ölümler için düzenlenen törenler yalnızca dini anlam taşımakla kalmaz; aynı zamanda toplumsal değerlerin, aile bağlarının ve kültürel kimliklerin kuşaktan kuşağa aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır.²⁴

Ölümler Bayramı, kültürel aidiyetin pekiştirilmesi ve toplumsal yapının güçlendirilmesi açısından önemli bir ritüeldir. Bu ritüel, sadece ölümlerin anılmasının ötesinde, toplumun birliğini sağlamada ve geçmişle olan bağları güçlendirmede önemli bir işlev görmektedir. Ayrıca, her kuşağın toplumsal ve kültürel sorumluluklarını yerine getirdiği bir alan olarak, toplumsal bütünleşmenin sağlanmasına katkıda bulunmaktadır. Ritüellerin bireyler arasında aidiyet duygusunu güçlendirdiğini ve kültürel mirasın korunmasında

²² Abalı, "Iğdır Manilerinin İşlevleri", 118.

²³ Balamir, "Modern Dünyaya Karşı Bir Şii Grubun Konumlanışı", 50.

²⁴ Taşhova, "Kars Sözlü Hikâyeciliği", 172.

kritik bir rol oynadığını vurgulayan Çelik, bu tür ritüellerin toplumlar üzerindeki etkisini gözler önüne sermektedir.²⁵

2.1. Ölüler Bayramı'nın Kültürel ve Sosyo-Tarihsel Kökenleri

Ölüler Bayramı, kökenini insanın ölüm karşısındaki kadim sorularına verdiği manevi yanıtlarda bulur. Atalara duyulan saygı, ölümden sonraki hayata dair inançlar ve toplumsal hafızanın korunması gibi unsurlar bu ritüelin oluşumunda temel rol oynamaktadır. Fransız sosyolog Emile Durkheim, bu tür dinsel törenlerin bireyleri ortak bir duyguda buluşturarak toplumun ahlaki yapısını yeniden inşa ettiğini savunmaktadır. Ona göre bayramlar ve ritüeller, yalnızca dini değil, aynı zamanda toplumsal bir dayanışma pratiğidir.²⁶

Anadolu halk kültüründe bu tür ritüellerin tarihsel kökleri oldukça derindir. Osmanlı'dan günümüze taşınan uygulamalar, İslam inancıyla eski Türk geleneklerinin iç içe geçtiği, senkretik bir yapı oluşturmaktadır. Alan araştırmacısı Deniz Öztürkmen'in de ifade ettiği gibi, bu tür bayramlar sadece inançsal değil, kültürel hafızayı yaşatan ve kuşaklar arası bağı güçlendiren anlatılar olarak işlev görmektedir.²⁷

Ölüler Bayramı, farklı kültürlerde ölümle ilişkili toplumsal hafıza ve kimlik üzerindeki derin etkileri yansıtan önemli bir ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Türkiye'nin Kars ve Iğdır gibi bölgelerinde, bu tür bayramlar, sadece bireysel kayıpların acısını dindirmeyi değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlendirmeyi ve kültürel mirası korumayı amaçlayan önemli bir sosyal işlevi yerine getirmektedir. Her iki bölgedeki geleneksel ölüm ritüelleri, tarihsel, kültürel ve sosyo-ekonomik bağlamla şekillenen ve bu bağlamda toplumsal hafızayı güçlendiren unsurlar olarak öne çıkmaktadır.

Iğdır, kültürel çeşitliliği ve tarihi derinliğiyle öne çıkan bir bölge olup, burada düzenlenen Ölüler Bayramı, ölümün toplumsal bir anlam taşıdığını vurgulayan önemli bir ritüeldir. Bazı uzmanlar, Iğdır'daki ölümlerin anılmasıyla ilgili ritüellerin halkın ölümle ilgili algılarını ve inançlarını pekiştiren bir yapıda işlediğini belirtmektedir. Ölülerin anıldığı

²⁵ Çelik, "Kars'taki Somut Olmayan Kültürel Miras", 85.

²⁶ Emile Durkheim, Dört Büyük Esere Giriş, (Beverly Hills, CA: Sage Publications, Inc., 1986), 115-155.

²⁷ Arzu Öztürkmen, Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 102.

bu günlerde, toplum bireysel kayıpları aşmakla birlikte, birlikte yaşama bilincini ve toplumsal dayanışmayı kuvvetlendirmektedir. Iğdır'daki bu kutlamalar, ölümün yalnızca bireysel bir son değil, aynı zamanda kültürel hafızanın devamını sağlayan bir geçiş dönemi olarak algılandığını gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, ölümlerin anılmasının toplumsal kimliğin sürdürülebilirliğini sağladığını vurgulamaktadır. Ölüler Bayramı, Iğdır'da toplumsal bağları pekiştiren ve insanların birbirlerine olan aidiyet duygularını güçlendiren önemli bir sosyal etkinliktir. Bu tür ritüeller, her yıl düzenlenen mezar ziyaretleri, dua okumaları ve cenaze törenleriyle halkın kültürel hafızasını canlı tutmaktadır. Ayrıca, bu gelenekler toplumu bir arada tutan değerleri şekillendirir ve ölümle ilgili toplumsal anlayışları pekiştirmektedir. Iğdır'daki bu uygulamalar, yalnızca ölümlerin ruhlarına saygı gösterme değil, aynı zamanda toplumsal aidiyetin ve kültürel mirasın sürdürülebilirliğini sağlama işlevi görmektedir.²⁸

Ölümler Bayramı, toplumların ölümle ilişkisini yalnızca dini bir çerçevede ele almakla kalmaz, aynı zamanda bu olgunun toplumsal hafıza ve kimlikle nasıl iç içe geçtiğini anlamamıza olanak tanımaktadır. Iğdır ve Kars gibi bölgelerdeki ritüeller, bölgenin tarihi geçmişi, dini inançları ve kültürel kimlikleriyle doğrudan bağlantılı olmaktadır. Balamir modern dünyada dini ve kültürel grupların toplumsal ritüellerle nasıl etkileşime girdiğini ve bu ritüellerin toplumsal yapıları nasıl pekiştirdiğini tartışmaktadır. Kars ve Iğdır'daki ölüm ritüelleri, sadece bireysel kayıpları anmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal hafızayı güçlendiren ve kültürel kimliği koruyan önemli işlevlere sahiptir.²⁹

Bazı uzmanlar, Iğdır'daki Ölüler Bayramı'nın, bölgedeki halkın kültürel kimliğini pekiştiren ve kolektif hafızayı canlı tutan bir gelenek olarak işlev gördüğünü belirtmektedir. Bu bayram yalnızca ölümlerin hatırlanması amacı taşımakla kalmamakta, aynı zamanda toplumsal aidiyet duygusunu güçlendirir ve toplum içinde dayanışmayı artırmaktadır. Bu kutlamalar, toplumsal kimlik inşasının temel yapı taşlarından biri olarak kabul edilebilmektedir. Ölüler Bayramı, kültürel bir sürekliliği temsil eder; toplumsal yapıları hem bireysel hem de toplumsal seviyede etkiler ve pekiştirmektedir. Bu nedenle, ölümle ilgili ritüeller, toplumların kültürel ve tarihi bağlarını canlı tutan önemli bir araçtır.

²⁸ Adem Arslan ve Aydın Sağır, "Ölüm, Kültür ve Kimlik: Iğdır Ölü Bayramı ile Meksika Ölü Günü Örneği", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24/(2020), 115-146.

²⁹ Balamir, "Modern Dünyaya Karşı Bir Şii Grubun Konumlanışı", 50.

Kars ve Iğdır'daki bu ritüeller, ölümün sadece bir son olmadığını, aynı zamanda kültürel ve toplumsal bağların sürekliliğini sağlayan bir geçiş aşaması olduğunu göstermektedir. Her iki bölgedeki bu tür kutlamalar, toplumsal dayanışma ve kültürel hafızanın güçlenmesini sağlayan, ölüm ve kayıpların ötesinde bir anlam taşımaktadır. Ölülerin anılması, sadece bir hatırlama eylemi değil, aynı zamanda toplumların kimliklerini ve aidiyet duygularını pekiştiren, toplumsal yapıyı şekillendiren bir ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, Kars ve Iğdır'daki ölüm ritüelleri, toplumların kültürel miraslarını yaşatmaya ve güçlendirmeye yönelik önemli bir araç işlevi görmektedir.³⁰

2.2. Ritüelin Toplumsal Yapıdaki Rolü

Toplumlar, bireyleri ortak değerler etrafında bir araya getirerek varlıklarını sürdürürken, bu birlikteliğin sürekliliğini büyük ölçüde ritüeller aracılığıyla sağlamaktadır. Talcott Parsons'a göre, ritüeller yalnızca sembolik anlamlar taşıyan törenler değil; aynı zamanda bireylere toplumun temel değerlerini aktaran ve onları mevcut sosyal düzenin bir parçası haline getiren mekanizmalardır. Bu yönüyle ritüel, toplumsal sistemin istikrarını koruyan bir araç işlevi görmektedir.³¹

Öte yandan Victor Turner, ritüelin bu yapısal işlevine ek olarak, geçici bir eşitlik alanı sunduğunu vurgulamaktadır. Ona göre ritüeller, bireylerin gündelik sosyal rollerinden sıyrılarak geçici bir ortaklık ve dayanışma duygusunu yaşadıkları "liminal" deneyimler sunmaktadır. Bu süreç, toplum içindeki hiyerarşilerin geçici olarak askıya alındığı, herkesin "eşit" hale geldiği bir birliktelik alanı yaratmaktadır.³²

Ölümler Bayramı, toplumsal yapıyı şekillendiren ve kolektif hafızayı koruyan derin anlamlar taşıyan bir kültürel ritüeldir. Kars ve Iğdır bölgelerindeki bu ritüeller, yerel halkın tarihsel ve kültürel kimliklerini pekiştiren önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Bu bayram, sadece ölümle ilgili bir anma değil, aynı zamanda toplumsal dayanışma ve kültürel mirasın yaşatılması açısından da kritik bir yer tutmaktadır. Kars ve Iğdır'daki ölümler için yapılan anma ritüelleri, toplumsal bağları kuvvetlendirir, aidiyet duygusunu pekiştirir ve bireysel kayıpları toplumsal bir deneyime dönüştürmektedir.

³⁰ Adem, ve Sağır, "Ölüm, Kültür ve Kimlik", 115-146.

³¹ Talcott Parsons, *The social system* (2nd ed., B. S. Turner, Ed.). (Routledge: Taylor & Francis e-Library, 1951), 43.

³² Turner, *Structure and Anti-Structure*, 96.

Iğdır'daki Ölüler Bayramı, halk arasında toplumsal hafızanın korunmasında ve ölümle yüzleşilmesinde belirleyici bir yer tutmaktadır. Ölülerini anmak için düzenlenen geleneksel törenler, dua okumaları ve mezar ziyaretleri gibi ritüeller, sadece ölülerin ruhlarına saygı göstermekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal ilişkileri güçlendiren bir işlevi de yerine getirmektedir. Bu bağlamda, Iğdır'daki bu ritüellerin, halkın ölüm ve ölüye saygı anlayışını pekiştirdiği ifade edilmektedir. Iğdır'daki Ölüler Bayramı, yerel halk için sadece ölümün son bir olay olmadığını, bir süreklilik ve kültürel kimliğin yaşatılması olarak görülen bir süreçtir. Dolayısıyla, bu ritüellerin toplumsal kimlik üzerinde derin bir etkisi olmaktadır.³³

Kars'taki ritüeller de benzer şekilde derin kültürel anlamlar taşımaktadır. Kars, tarihsel olarak farklı etnik ve dini grupların bir arada yaşadığı bir bölge olmasıyla, çok kültürlü bir yapının izlerini taşıyan bir yerleşim yeri olmaktadır. Çelik, Kars'taki ölümle ilgili ritüellerin, toplumsal yapıyı şekillendiren önemli unsurlardan biri olduğunu belirtmektedir. Kars halkı, Ölüler Bayramı'nı sadece ölülerini anmak için değil, aynı zamanda toplumsal aidiyetin pekiştirilmesi ve kültürel mirasın korunması için bir araç olarak kullanmaktadır. Bu ritüellerin toplumsal bağları güçlendirdiğini ve toplumun ortak değerlerini yaşatmaya devam ettiğini ifade etmektedir. Kars'taki bu ritüeller, toplumsal birliğin pekiştirilmesine ve bireysel kültürel kimliklerin güçlendirilmesine katkı sağlamaktadır.³⁴

Kars ve Iğdır bölgelerindeki Ölüler Bayramı, her iki bölgenin kültürel kimliğini şekillendiren ve toplumsal hafızayı besleyen önemli bir geleneği temsil etmektedir. Bu ritüeller, toplumun geçmişiyle olan bağlarını güçlendirirken, toplumsal kimliklerin gelişmesinde ve kültürel aidiyetin oluşmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Balamir, toplumsal ritüellerin modern dünyada nasıl evrildiğini incelediği çalışmalarında, ölümle ilgili anmaların toplumsal yapıları nasıl pekiştirdiğine dikkat çekmektedir. Kars ve Iğdır'daki Ölüler Bayramı, ölülerin hatırlanmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal bağların güçlendirilmesine, kültürel mirasın korunmasına ve toplumsal aidiyetin artmasına hizmet etmektedir. Bu bayramlar, toplumların ortak değerlerini

³³ Adem, ve Sağır, "Ölüm, Kültür ve Kimlik", 122.

³⁴ Çelik, "Kars'taki Somut Olmayan Kültürel Miras", 80.

yaşatmaya devam ederek, toplumsal yapının önemli bir parçası olarak kültürel sürekliliği sağlamaktadır.³⁵

2.3. Kültürel Aktarımda Aile ve Kuşaklar Arası Bağlantılar

Kültürel değerlerin ve toplumsal normların kuşaklar arasında aktarımında en temel yapıtaşlarından biri aile kurumudur. Bireyin dünyayla ilk ilişkisini kurduğu sosyal çevre olarak aile, özellikle inanç sistemleri ve ritüel uygulamaların öğrenilmesinde belirleyici bir rol üstlenmektedir. Margaret Mead'ın çalışmaları, kültürel öğelerin özellikle geleneksel toplum yapılarında nesiller arası, yani dikey yönde (ebeveynlerden çocuklara) aktarıldığını ortaya koyarken;³⁶ Basil Bernstein ise aile içi iletişim biçimlerinin bireyin toplumsal kimliğinin şekillenmesinde nasıl etkili olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin, Ölüler Bayramı gibi toplumsal ritüellerde büyük ebeveynlerin çocuklara ölüm, yaşam ve ruhani değerlerle ilgili hikâyeler anlatmaları, bu aktarım sürecinin canlı örneklerinden birini teşkil etmektedir.³⁷

Kültürel aktarım, toplumlar arasında değişkenlik gösterebilen ve nesiller boyunca değerlerin, normların ve inançların iletilmesini sağlayan bir sunum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç, kökenin gelişimi ve toplumsal uyumların üzerinde önemli bir yapıya sahip bulunmaktadır. Son yıllardaki araştırmalar, çeşitli boyutlardaki kültürel değişimlerin ve toplumsal dinamiklerin mevcut olduğunu ortaya koymakları açısından önem arz etmektedir.

Bazı uzmanlar, göçmen ailelerde kültürel geçişler noktasında, cinsiyetler arası eğitim farkının ortaya koyduklarını incelemektedir. 1994-2018 yılları arasında yapılan Nüfus Araştırması ile bazı genel analizlere yer verilmektedir. Burada birinci ve ikinci nesil göçmenler arasında kadın-erkek eğitim farkının, göç edilen ülkede de korunduğu ortaya çıkmaktadır. Araştırmaya göre;³⁸

- Anavatanlarında kadın ve erkek arasındaki eğitim düzeyi farkının bir standart sapma

³⁵ Balamir, “Modern Dünyaya Karşı Bir Şii Grubun Konumlanması”, 55.

³⁶ Margaret Mead, Kültür ve Bağlılık, Nesil Farkının İncelenmesi, (New York, NY: Doğal Tarih Yayınları, 1970), 24.

³⁷ Basil Bernstein, Sınıf, Kodlar ve Kontrol: Dil Sosyolojisine Doğru Teorik Çalışmalar, (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1971), 143.

³⁸ Hassan Noghani Behambari, vd., *Göçmenler Arasında Kültürün Kuşaktan Kuşağa Aktarımı, Birinci ve İkinci Kuşaklar Arasında Eğitimde Cinsiyet Farkı*, (New York: Cornell University, 2021).

artışı,

- Birinci nesil göçmenlerde %17,2 artış yaşandığı,
- İkinci nesil göçmenlerde %2,5 oranında bir fark artışına neden olduğu görülmektedir.

Bu durum, birinci nesil göçmenlerin kültürel normlarını büyük ölçüde muhafaza ettiğini, ancak ikinci nesilde kısmen bir asimilasyonun gerçekleştiğini göstermektedir. Ayrıca, düşük gelirli alanlardan gelen göçmenlerin torunlarının, anavatanlarının cinsiyet rollerine ilişkin algılarından daha az etkilendikleri tespit edilmektedir. Bunun yanı sıra, yüksek eğitim sistemine sahip olan, ve bu tür ülkelerde yaşayan göçmenlerin, anavatanlarındaki geleneksel cinsiyet normlarını tercih etme olasılıklarının daha düşük olduğu ortaya konmaktadır.

Baker ve Jacobsen, kültürel çeşitliliğin yaşlı refahı üzerindeki etkilerini araştırmışlardır. Araştırmada, kültürel değerlerin içselleştirme süreci, ilerleyen dönemlerde toplum tarafından kendilerine ayrılan saygı ve sağlanan destekle doğrudan bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. Çalışma, kültürel unsurların kuşaklar arası değişiminin, yaşlıların ekonomik ve sosyal refahı ile üretim yapısı ve mülkiyet haklarının işleyişini nasıl şekillendirdiğini ele alması açısından önem taşıyan bir çalışma olmaktadır. Özellikle, üretimin ve sermaye arzilerinin büyümesinde ve yaşlıların refahı üzerinde genişleme olmayan bir yapıya sahip olduğu öne çıkmaktadır.³⁹

Bununla birlikte, ekonomik özgürlüklerin ömrü ile ortaya çıkan gelişmeler de tartışılmıştır. Çalışma, özgürlük haklarının güvence altına alınmasının, yaşlıların ekonomik bağımsızlığını ve yaşam özgürlüğünü artırabileceğini yani uzatabileceğini öne sürmektedir. Beklenen bir şekilde, belirli koşullar altında ekonomik güvencesizliğin bazı yaşlı bireyler için avantajlar sağlayabileceği de ortaya konmuştur. Örnek vermek gerektiğinde, özgürlük haklarının belirsiz olduğu yerde yaşlı destek birimine daha fazla erişim gözlemlenmiştir. Çalışma ayrıca, demografik değişimler, teknolojik ilerlemeler ve politik dönüşümlerin, hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ekonomilerde yaşlı bireylerin üzerinde potansiyel etkilerini mercek altına almaktadır.

³⁹ Michael J. Baker, ve Jennefer P., Jacobsen, *Kültürel Aktarım, Mülkiyet Hakları ve Yaşlılara Yönelik Muamele*, (New York: Cornell University, 2024).

Kültürel ritüellerin kuşaktan kuşağa aktarılması, toplumların ortak hafızasını canlı tutmada kritik bir işlev görmektedir. Ölüler Bayramı gibi anlam yüklü ritüeller, yalnızca bireylerin yas tutma biçimlerini şekillendirmekle kalmaz; aynı zamanda topluluğun ortak değerlerini, geçmişle kurduğu bağı ve aidiyet hissini de pekiştirir. Bu süreçte özellikle yaşlı bireyler, ritüelin anlamını ve taşıdığı sembolleri genç kuşaklara aktaran kültürel köprüler olarak öne çıkar. Aile içinde gerçekleşen bu aktarım, hem sözlü anlatımlarla hem de ritüelin doğrudan uygulanmasıyla pekişir. Friedrich Parrot'un Ağrı Dağı'na gerçekleştirdiği keşif gezisiniN incelediği çalışmada, bölge halkının geleneksel bilgi birikimini nasıl titizlikle koruduğu ve bu birikimi genç nesillere aktardığına dair önemli gözlemler yer almaktadır. Parrot'un aktarımlarında, özellikle kırsal kesimlerde aile yapısının güçlü olması sayesinde kültürel aktarımın daha dirençli bir biçimde sürdüğü anlaşılmaktadır. Ritüelin yalnızca korunması değil, aynı zamanda yeniden üretilmesi de bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Ölüler Bayramı gibi köklü geleneklerin zaman içinde varlığını sürdürebilmesi, kuşaklar arasındaki bu kültürel bağların gücüne ve sürekliliğine bağlıdır.⁴⁰

Bu araştırma, kültürel aktarımın aile içindeki dinamikler ve kuşaklar arası ilişkiler üzerinde rol oynamaya yönelik bazı önemli önerileri sunmaktadır. Özellikle göçmen ailelerde kültürel değerlerin yeni nesillere aktarımı, cinsiyet eşitliği ve eğitim alanında harcanan faktörün azaltılması, yaşlıların toplumsal yaşamları ve refahı üzerindeki kültürel normların etkisine dikkat çekilmektedir. Kültürel yapılar ve sosyal politikaların arasındaki ilişkinin daha detaylı incelenmesi, daha kapsayıcı ve sürdürülebilir sosyal sistemlerin anlatımında kritik rol alması açısından incelemeye değer bulunmaktadır.

2.4. Bölgesel Farklılıklar: Kars ve Iğdır'daki Uygulama Çeşitleri

Toplumların ölüm karşısındaki tavırları, yalnızca bireysel yas sürecini değil, aynı zamanda toplumsal dokunun sürekliliğini de yansıtmaktadır. Ölüler Bayramı gibi ritüeller, kayıplarla baş etmenin ötesinde, toplumsal bir aradılığı pekiştiren derin anlamlar taşımaktadır. Victor Turner, bu tür ritüellerin gündelik hayatın sınırlarını aşan bir "geçiş alanı" (liminal alan) yarattığını ve bu alan içinde bireylerin sosyal rollerinden

⁴⁰ Adem Yulu, "Friedrich Parrot'un Ağrı Dağı araştırma keşif gezisi (Friedrich Parrot's Mount Ararat research expedition)". *Coğrafya Dergisi – Journal of Geography*, 38/(2019), 49–58.

sıyrılarak ortak bir aidiyet duygusu geliştirdiğini belirtmektedir. Bu geçici eşitlik hali, bireyler arası bağı güçlendirerek toplumun yeniden inşasına katkıda bulunmaktadır.⁴¹

Arnold van Gennep'in geçiş ritüelleri (rites de passage) kavramı, ölüm gibi büyük yaşam olaylarının sadece sonlanma değil, aynı zamanda toplumsal düzlemde yeni bir statü kazanımı anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Ölüm, bu çerçevede yalnızca bireysel bir kayıp değil, toplumsal yapının yeniden düzenlendiği bir eşiktir.⁴²

Mircea Eliade'nin çalışmaları ise, bu tür ritüellerin yalnızca bugünü değil, geçmişi de kutsal zaman ve mekânla ilişkilendirerek canlı tuttuğunu göstermektedir. Ona göre ritüeller, bireylerin geçmişle bağ kurarak toplumsal belleği diri tutmalarına olanak tanımaktadır. Ölüler Bayramı da bu bağlamda değerlendirildiğinde, ölenlerle yaşayanlar arasında sembolik bir köprü kurar ve toplumu hem duygusal hem kültürel açıdan yeniden bütünlemektedir.⁴³

Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde farklı geleneksel ritüellerin uygulandığı Ölüler Bayramı, yerel kültürlerin ve toplumsal yapıların izlerini taşıyan önemli bir sosyal olgudur. Kars ve Iğdır illerinde gerçekleştirilen bu kutlamalar, her iki bölgenin kültürel ve dini kodlarına göre farklılıklar arz etmektedir. Kars'ta, genellikle aile içindeki bireylerin birbirleriyle bir araya gelip mezarlıkları ziyaret ederek dualar ettiği, daha bireysel bir kutlama biçimi hakimken; Iğdır'da bu ritüel, daha geniş bir toplulukla, komşuluk ilişkilerinin ve sosyal bağların güçlendiği bir etkinlik olarak öne çıkmaktadır. Bu farklı uygulama biçimleri, her iki bölgenin tarihsel geçmişini, kültürel yapısını ve toplumsal belleklerini etkileyen faktörlerin bir yansıması olmaktadır.⁴⁴

Kars ve Iğdır'daki uygulamalardaki farklılıkların altında yatan temel neden, bu bölgelerin sosyal yapılarına dayanan derin kültürel farklardır. Kars'ta, özellikle kırsal alanlarda yaşayan bireyler, ölüm ve ölümlerin hatırlanması gibi ritüelleri daha çok kişisel bir sorumluluk olarak görmekte ve bu süreçlere bireysel katılımında bulunmayı tercih etmektedirler. Iğdır ise, bu tür kutlamaları bir arada ve topluca gerçekleştiren, kolektif bir

⁴¹ Turner, *Structure and Anti-Structure*, 96.

⁴² Arnold van Gennep, *Geçiş Ritleri: Tabular, Batıl İnançlar, Büyüler, Ayinler ve Törenler*. Çev. Oylum Bülbül Beşler (İstanbul: Nora Kitap, 2022), 146-165.

⁴³ Eliade, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*,

⁴⁴ Fatma Güven, "Bellek Sanatı ve Hatırlama Kültürü Etrafında Kars Ölü Bayramı ve Yeniden Doğma İdeali", *Karadeniz Uluslar arası Bilimsel Dergi*, 48/(2017), 69-80,

yaklaşımı benimsemektedirler. Buradaki toplumsal yapı, insanların birlikte kutlamalar yaparak, sosyal ilişkilerini pekiştirmelerini teşvik ederken, Kars'taki daha mahrem ve az katılımlı kutlamalar, bireysel bağları daha çok ön plana çıkarmaktadır.⁴⁵ Bu uygulama farklılıkları, her iki bölgedeki ritüellerin, toplumsal anıların nasıl inşa edildiğini ve kültürel hatırlama süreçlerinin nasıl şekillendiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ölümler Bayramı'nın Kars'taki kutlamalarının bir diğer belirgin özelliği, hatırlama kültürünün derinlikli bir şekilde sürdürüldüğü ve toplum tarafından güçlü bir biçimde yaşatıldığı bir ritüel halini almasıdır. Aile üyelerinin bir araya gelip, ölümlerin anılarını yaşatmaya yönelik yemekler hazırlayıp dualar okumaları, yalnızca bir hatırlama eylemi değil, aynı zamanda sosyal bağların güçlendiği bir fırsat yaratmaktadır. Bu tür kutlamalar, toplumsal yapıyı pekiştiren, geçmişle bugün arasında bir köprü kuran önemli bir mekanizma olarak öne çıkmaktadır.⁴⁶ Iğdır'daki kutlamalar ise, daha geniş çaplı ve toplumsal bir etkinlik olup, burada topluluk duygusunun pekiştiği ve insanlar arasında dayanışma ile bağların güçlendirildiği bir ortam oluşmaktadır.

Ölümler Bayramı ritüellerinin anlamı, her iki bölgede de, toplumsal hafıza ile yakından ilişkili olmaktadır. Kars'ta, bireylerin ölümle ilgili oluşturduğu anıların, kolektif belleğin şekillenmesindeki rolü büyüktür. Bu ritüel, geçmişle hatırlamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal kimliğin inşa edilmesinde de önemli bir yer tutmaktadır. Ölümlerin anılması, bu toplumların kendilerini nasıl yapılandığı ve geçmişlerini nasıl kolektif bir hafıza olarak sakladıkları hakkında derinlemesine bir anlayış sunmaktadır.⁴⁷ Bu bağlamda, Ölümler Bayramı sadece bir kutlama değil, aynı zamanda toplumların tarihsel ve kültürel kimliklerini yeniden ürettikleri bir sosyal olaydır.

2.5. Ölümler Bayramı'nın Kültürel Kimlik ve Aidiyet Üzerindeki Etkisi

Toplumların ortak hafızasında yer eden kültürel ritüeller, bireylerin kimlik inşa süreçlerinde derin etkiler bırakmaktadır. Bu ritüeller yalnızca birer dini görev ya da geleneksel uygulama değil, aynı zamanda bireyin kendini bir topluluğun parçası olarak hissetmesini sağlayan güçlü sembolik araçlardır. Anthony D. Smith, ulusal ve etnik

⁴⁵ Fatma Çelik, ve Mehmet Geçkin, "Kars İlinin Kültürel Miras Kaynakları ve Swot Analizi", *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 12/23(2021), 295-321.

⁴⁶ İsmail İşçi, *Kars İli ve Çevresindeki Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* (Kars: Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁴⁷ Güven, "Bellek Sanatı ve Hatırlama Kültürü", 69-80.

kimliklerin oluşumunda mitlerin, sembollerin ve ritüellerin taşıyıcı rol üstlendiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Ölüler Bayramı, bireyin kimliğini hem kendi iç dünyasında hem de toplumsal bağlamda yeniden kurmasına olanak tanımaktadır.⁴⁸

Benedict Anderson'ın ortaya koyduğu “hayali cemaat” kavramı da bu durumu anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır. Anderson'a göre, bireyler birbirini hiç tanımasa da aynı semboller ve ritüelleri paylaşmaları sayesinde bir topluluğun üyesi olduklarını hissetmektedirler. Ölüler Bayramı gibi ortak pratikler, bireyler arasında görünmeyen fakat güçlü bir aidiyet duygusu kurmakta ve ulusal, yerel ya da etnik düzlemde kimlikleri pekiştirmektedir.⁴⁹

Ölüler Bayramı, toplumların tarihsel ve kültürel kimliklerini inşa etmede önemli bir rol oynayan, zamanla şekillenmiş ve derinlemesine kültürel anlamlar taşıyan bir ritüel olmaktadır. Türkiye'nin çeşitli illerinde farklı biçimlerde kutlanan bu bayram, yalnızca bir ölüm anması olmaktan öte, toplumsal belleği şekillendiren, aidiyet duygusunu güçlendiren ve kültürel kimlikleri pekiştiren bir araca dönüşmüştür. Kars ve Iğdır illerindeki ritüel farklılıklar, bu ritüelin toplumsal yapı, kültürel bağlam ve bireysel kimlik anlayışlarına göre nasıl farklı şekillerde uygulandığını gösterirken, bu uygulamalar her iki bölgenin kültürel kimliklerinin nasıl bir etkileşim içinde şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Ölüler Bayramı'nın kültürel kimlik üzerindeki etkisi, sadece bireylerin ölümle olan ilişkilerini değil, aynı zamanda toplumsal yapının nasıl şekillendiğini de göstermektedir. Iğdır'da bu ritüel, toplumsal aidiyetin bir göstergesi olarak, komşuluk ilişkilerinin, toplumsal bağların ve dayanışmanın pekiştirilmesini sağlayan bir kutlama biçimi olarak öne çıkmaktadır. Iğdır halkı için bu bayram, ölümlerin anılmasının ötesinde, toplumun birlikte hareket ettiği, ortak bir aidiyet duygusunu kutladığı bir etkinlik halini almaktadır. Adem ve Sağır, bu bağlamda, Iğdır'daki Ölüler Bayramı'nın kolektif bir anma ve dayanışma etkinliği olduğunu vurgulamaktadır. Bu kutlama biçimi, toplumsal belleğin ve

⁴⁸ Anthony D., Smith, National identity, (Reno: University of Nevada Press, 1991), 16.

⁴⁹ Benedict Anderson, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, (Rev. ed.). (Londra: Verso Books, 1991), 6.

aidiyetin güçlenmesine katkı sağlarken, aynı zamanda bölgenin kültürel kimliğini pekiştirmektedir.⁵⁰

Kars'ta ise Ölüler Bayramı'nın daha mahrem bir şekilde kutlanması, bölgenin kültürel yapısının farklılığını yansıtmaktadır. Burada, ailelerin kendi içlerinde, daha kişisel ve içsel bir kutlama yapması, toplumsal aidiyetin ve kültürel kimliğin daha bireysel düzeyde güçlenmesine olanak tanımaktadır. Aile üyeleri bir araya gelir, yemekler hazırlanır ve dualar edilir. Bu ritüel, sadece ölüleri hatırlamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal bağları yeniden kurar ve kültürel kimliği yeniden üretmektedir. Kars'taki bu kutlamaların aile içindeki bağları pekiştiren ve bölgenin kültürel kimliğini koruyan bir işlev gördüğünü ifade etmektedir. Buradaki ritüellerin, bir yandan ölülerin hatırlanmasını sağlarken, diğer yandan toplumsal hafızanın ve geçmişin güçlü bir şekilde sürdürülmesine katkı sağladığı açıktır.⁵¹

Iğdır ve Kars'taki kutlamaların farklı biçimlerde uygulanmasının kökeni, bu bölgelerin sosyo-kültürel yapılarındaki farklılıklara dayanmaktadır. Iğdır'da daha çok toplumsal bir kutlama biçimi öne çıkarken, Kars'taki kutlamalar daha mahrem bir karakter taşır. Ancak her iki bölgedeki uygulamalar da, bölgesel kültürel kimliğin inşasında önemli bir rol oynamaktadır. Kars'taki bireysel anmalar, ölülerin hatırlanmasının ötesinde, toplumsal hafızanın bir yansıması olarak kabul edilebilmektedir. Her birey, kültürel mirasını ve geçmişini bu ritüeller aracılığıyla hatırlayarak, toplumsal kimlik ve aidiyetini güçlendirmektedir. Bu bağlamda, her iki bölgede de Ölüler Bayramı, yalnızca ölüleri anmak için değil, toplumsal bağları yeniden kurmak ve kültürel kimliği sürdürmek için bir fırsat olarak değerlendirilmelidir.⁵²

Ölüler Bayramı'nın, hem bireyler hem de toplumlar için bu denli önemli bir kültürel işlevi yerine getirmesi, toplumsal hafızanın nasıl işlediğini ve kültürel kimliklerin nasıl şekillendiğini anlamada kritik bir noktadır. Her iki bölgedeki ritüellerin arkasındaki derin anlamlar, toplumların geçmişleriyle kurdukları bağların, kültürel miraslarını nasıl yaşatmaya çalıştıklarının bir göstergesi olmaktadır. Bu kutlamalar, toplumsal aidiyetin güçlendirildiği, kültürel kimliğin pekiştirildiği ve toplumsal hafızanın yeniden inşa

⁵⁰ Adem, ve Sağır, "Ölüm, Kültür ve Kimlik", 118.

⁵¹ Güven, "Bellek Sanatı ve Hatırlama Kültürü", 79.

⁵² Balamir, "Modern Dünyaya Karşı Bir Şiî Grubun Konumlanması", 50.

edildiği birer araçtır. Bu ritüeller, geçmişin hatırlanması ve geleceğe taşınması için bir köprü işlevi görürken, kültürel kimliğin sürdürölmesi açısından da hayati öneme sahiptir.

Ölüler Bayramı, yalnızca bir ölüm anması olmanın ötesinde, kültürel kimlik ve aidiyetin inşasında kritik bir rol oynamaktadır. Iğdır ve Kars'taki kutlama biçimlerinin farklılıkları, bu ritüelin toplumsal yapılar ve kültürel bağlamlar doğrultusunda nasıl farklı anlamlar kazandığını göstermektedir. Bu kutlamalar, ölüleri anmanın ötesinde, toplumların kültürel kimliklerini inşa etmeleri ve aidiyet duygularını pekiştirmeleri açısından büyük bir işlev taşımaktadır.

SONUÇ

Ölümler Bayramı ritüeli, Kars ve Iğdır gibi farklı kültürel arka planlara sahip bölgelerde farklı şekillerde uygulanmakla birlikte, her iki bölgedeki insanlar için de kültürel kimliklerini pekiştiren, geleneksel bağlarını sürdüren ve toplumsal yapılarını destekleyen önemli bir gelenektir. Çalışmada ele alınan Ölümler Bayramı'nın kültür aktarımındaki rolü, ritüelin sadece dini bir anlam taşımadığını, aynı zamanda sosyo-kültürel bir bağlamda, aileler arası ilişkiler, kuşaklar arası bağlantılar ve toplumsal aidiyetin güçlendirilmesinde kritik bir işlevi olduğunu göstermektedir. Bu ritüel, toplumların kolektif hafızalarını koruyarak, geçmiş ile gelecek arasında bir köprü kurmaktadır.

Kars ve Iğdır illerindeki uygulama farklılıkları, bölgesel kültürel ve sosyo-ekonomik faktörlere dayanmaktadır. Kars'taki daha geleneksel ve kırsal yapılar, ritüelin daha çok ailevi düzeyde ve yerel toplulukla yapılan bir etkinlik olarak gerçekleşmesine olanak sağlamaktadır. Öte yandan, Iğdır'daki ritüel uygulamaları, şehirleşmenin etkisiyle daha bireysel bir boyut kazanmış ve toplumsal bağlar farklı bir dinamik göstermektedir. Her iki bölgedeki halklar için bu ritüel, bir yandan geçmişe duyulan saygıyı ifade etmek, diğer yandan toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir araç olarak işlev görmektedir. Ritüel, ölüm ve yaşam arasındaki dengeyi sağlarken, aynı zamanda kültürel bir aidiyet hissinin de pekişmesine katkı sağlamaktadır.

Ölümler Bayramı, kültürel aktarım açısından özellikle aileler ve kuşaklar arasında bir bağ kurarak, kültürel mirasın korunmasına katkı sağlamaktadır. Büyükler, genç nesillere sadece ritüelin fiziksel uygulamalarını değil, aynı zamanda bu uygulamaların anlamlarını da öğretmektedirler. Bu bağlamda, ritüel sadece bir törensel faaliyet değil, aynı zamanda kültürel değerlerin ve toplumsal normların aktarılmasında kritik bir rol üstlenmektedir. Genç kuşaklar, ailelerinden ve topluluklarından aldıkları bu kültürel mirası, geleceğe taşımak ve kendi yaşamlarında uygulamak durumundadırlar. Böylece, kültürler arası aktarılan bilgiler kuşaktan kuşağa devam etmektedir.

Ölümler Bayramı ritüelinin toplumsal yapının güçlenmesindeki rolü büyüktür. Bu ritüel, sadece bireysel bir kayıp ve hatırlama eylemi değil, aynı zamanda toplumların bir arada yaşama biçimlerini, aidiyet duygularını ve kültürel değerlerini pekiştiren bir geleneksel pratiği temsil etmektedir. Hem Kars hem de Iğdır bölgelerinde farklı biçimlerde

uygulan bu ritüel, kültürel çeşitliliği ve bölgesel farklılıkları yansıtırken, toplumsal yapının sürekliliğini sağlamak için önemli bir araç olmayı sürdürmektedir.

Çalışmamız ile elde edilen bazı sonuçlar incelendiğinde;

- Bölgesel Farklılıklar: Ölüler Bayramı ritüeli, Kars ve Iğdır bölgelerinde benzer temel amaçlarla uygulanmakla birlikte, bölgesel sosyo-ekonomik ve kültürel farklar nedeniyle her iki bölgede farklı şekillerde icra edilmektedir. Kars'ta ritüel daha geleneksel ve topluluk odaklı bir biçimde uygulanırken, Iğdır'da daha bireysel ve modern bir yapıya bürünmüştür.
- Toplumsal Bağlar: Ritüel, toplumsal dayanışmayı ve yardımlaşmayı güçlendiren bir işlev görmektedir. Her iki bölgedeki toplumlar, Ölüler Bayramı aracılığıyla hem geçmişle bağlarını taze tutmakta hem de toplumsal aidiyet duygusunu pekiştirmektedir.
- Kuşaklar Arası Aktarım: Ölüler Bayramı, kuşaklar arasında kültürel değerlerin aktarılmasında önemli bir araç olmaktadır. Büyükler, genç nesillere yalnızca ritüelin pratiklerini değil, aynı zamanda bu pratiklerin kültürel ve toplumsal anlamlarını da öğretmektedir.
- Kültürel Kimlik: Ritüel, bireylerin kültürel kimliklerini güçlendiren, aidiyet duygusunu arttıran ve toplumsal yapıyı destekleyen bir geleneksel pratiği temsil etmektedir. Hem Kars hem de Iğdır bölgelerindeki topluluklar, bu ritüel aracılığıyla kültürel kimliklerini yaşatmakta ve gelecek kuşaklara aktarmaktadır.
- Modernleşme Etkisi: Şehirleşme ve modernleşme süreçleri, Iğdır'daki ritüel uygulamalarını daha bireysel bir düzeye çekmiş, toplumsal etkileşimdeki yoğunluk azalmaktadır. Ancak bu, ritüelin toplumsal bağları zayıflattığı anlamına gelmemektedir. Toplumsal kimlik ve kültürel aidiyetin korunması açısından ritüel, hala önemli bir işlev üstlenmektedir.

Çalışmamızla alakalı bazı önerilere yer verilmek istendiğinde ise;

- Kültürel Eğitim Programları: Eğitim kurumları ve yerel yönetimlerin işbirliğiyle, genç kuşakların ritüel ve gelenekler hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlayacak kültürel eğitim programları geliştirilmelidir. Bu programlar, toplumsal dayanışmayı güçlendirecek ve kültürel mirasın sürdürülebilirliğini sağlayacaktır.

- **Toplumsal Katılımın Artırılması:** Ritüelin toplumsal bağları güçlendiren bir işlevi olduğu göz önüne alındığında, toplumsal katılımı artıracak organizasyonlar ve etkinlikler düzenlenmelidir. Bu, sadece ailelerin değil, tüm yerel toplulukların bir arada ritüel gerçekleştirmelerini sağlayarak, dayanışmayı artırır.
- **Bölgesel Farklılıkların Derinlemesine İncelenmesi:** Kars ve Iğdır gibi bölgelerdeki ritüel farklılıkları, toplumsal yapı ve kültürel pratikler arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak için araştırılmalıdır. Bu çalışmalar, bölgesel dinamiklerin ve yerel geleneklerin korunmasına yardımcı olacaktır.
- **Ritüellerin Güncel Hayata Entegre Edilmesi:** Modern yaşamın getirdiği değişiklikler nedeniyle bazı geleneksel ritüellerin zayıfladığı gözlemlenmiştir. Ritüellerin günümüz toplumuna uyarlanarak, dijital platformlar aracılığıyla daha geniş bir kitleye ulaşması sağlanmalıdır. Örneğin, ritüel süreçlerinin canlı yayınlanması veya sosyal medya üzerinden topluluklar oluşturulması, genç nesillerin ilgisini artırabilir.
- **Kültürel Mirasın Korunması İçin Toplumsal Farkındalık:** Yerel yönetimler, toplumsal farkındalık oluşturmak için geleneksel ritüellerin kültürel mirasa olan katkısını vurgulayan programlar düzenlemelidir. Böylece, bu ritüellerin korunması için toplumun her kesiminden destek alınabilir.
- **İnteraktif Toplumsal Etkinlikler Düzenlenmesi:** Toplumların ritüellere katılımını teşvik etmek için interaktif etkinlikler düzenlenmeli, ritüelin sadece bir kutlama olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir deneyim olarak algılanması sağlanmalıdır. Bu tür etkinlikler, ritüelin toplumsal yapıyı güçlendirme işlevini daha da pekiştirecektir.

KAYNAKÇA

Abalı, İsmail. “İğdır Manilerinin İşlevleri Üzerine Bir İnceleme”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24/ (2020), 115-146. Erişim: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2154388>

Adem, Adem. ve Sağır, Aydın. “Ölüm, Kültür ve Kimlik: Iğdır Ölü Bayramı ile Meksika Ölü Günü Örneği”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24/(2020), 115-146. Erişim: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2154388>

Anderson, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, (Rev. ed.). Londra: Verso Books, 1991.

Arnold van Gennep. *Geçiş Ritleri: Tabular, Batıl İnançlar, Büyüler, Ayinler ve Törenler*. Çev. Oylum Bülbül Beşler, İstanbul: Nora Kitap, 2022.

Baker, Michael J. ve Jacobsen, Jennefer P., *Kültürel Aktarım, Mülkiyet Hakları ve Yaşlılara Yönelik Muamele*, (New York: Cornell University, 2024),

Balamir, Ferhat. “Modern Dünyaya Karşı Bir Şiî Grubun Konumlanması: Etnografik Bir Analiz”. *Külliye Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/1(2023), 45-60. Erişim: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3645253>

Bauman, Richard. “Sözlü sanat performans olarak”, *Amerikan Antropolog*, 77 /2, (1975), 290–311.

Bernstein, Basil. *Sınıf, Kodlar ve Kontrol: Dil Sosyolojisine Doğru Teorik Çalışmalar*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1971.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. Richard Nice, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984, 170.

Clifford, Geertz. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973.

Çelik, Fatma, ve Geçkin, Mehmet. “Kars İlinin Kültürel Miras Kaynakları ve Swot Analizi”, *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 12/23(2021), 295-321.

Çelik, Kadir. “Kars'taki Somut Olmayan Kültürel Miras Değerlerinin Sürdürülebilirliği İçin Kültür Turist Tipolojisi ve Turistik Ürün Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Kültürel Miras ve Turizm Dergisi*, 12/2, (2024), 78-92. Erişim: https://www.researchgate.net/publication/383497882_Kars'taki_somut_olmayan_kultur_el_miras_degerlerinin_surdurulebilirliği_icin_kultur_turist_tipolojisi_ve_turistik_urun_baglaminda_bir_degerlendirme

Durkheim, Emile. *Dört Büyük Esere Giriş*, Beverly Hills, CA: Sage Publications, Inc., 1986, 115-155.

Edward Burnett Tylor. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Londra: John Murray, 1871.

Eliade, Mircea. *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask, New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1959,

Güven, Fatma. “Bellek Sanatı ve Hatırlama Kültürü Etrafında Kars Ölü Bayramı ve Yeniden Doğma İdeali”, *Karadeniz Uluslar arası Bilimsel Dergi*, 48/(2017), 69-80, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kdeniz/issue/56811/819490>

Irmak, Yılmaz. “Türk Kültüründe Tören Yemeklerine İşlevsel Bir Yaklaşım”, *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 17/46, (2024), 494-495, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/3863198>,

İpek, Yasin. “Ca‘ferîler’de Geçiş Dönemleriyle Alakalı İnanış ve Uygulamalar: Iğdır ve Kars İlleri Örneği”, *Ordu İlahiyat*, 3/3, (2024), 30-31.

İşçi, İsmail. *Kars İli ve Çevresindeki Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, (Kars: Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

Mead, Margaret. *Kültür ve Bağlılık, Nesil Farkının İncelenmesi*, New York, NY: Doğan Tarih Yayınları, 1970.

Murtezaoglu, Serpil. “Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu”, *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 2/2, (2012), 344-350, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/288513>,

Noghani Behambari. Hassan, Tavassoli, N. ve Noghani, F., *Göçmenler Arasında Kültürün Kuşaktan Kuşağa Aktarımı, Birinci ve İkinci Kuşaklar Arasında Eğitimde Cinsiyet Farkı*, (New York: Cornell University, 2021),

Öztürkmen, Arzu. *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998).

Parsons, T., *The social system* (2nd ed., B. S. Turner, Ed.), Routledge: Taylor & Francis e-Library, 1951.

Smith, Anthony D., *National identity*, Reno: University of Nevada Press, 1991.

Şevik, Nesrin. “Kültür Aktarımı Kuramının Eleştirisi-Türkiye’nin Medenileşme Sürecinde Çevirinin Rolü”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi*, 2/2, (2020), 232-240, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1398267>,

Taşlıova, Mahmut Murat. “Kars Sözlü Hikâyeciliğinin İcra Ortamları”, *Türkbilig*, 6/11(2013), 170. Erişim: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/143068>

Turner, Victor, *Structure and Anti-Structure*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969.

Türkoğlu, İlknur. “Sürdürülebilir Kalkınmada Kültür Mirasının Yeri ve Önemi”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 10/20, (2020), 122-127, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1164814>,

Yalçın, Erhat. “Birlikte Yaşama Kültürü Bağlamında Kültürlerarası Etkileşimler Üzerine Bir Araştırma”, *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, Göç ve Mültecilik Özel Sayısı, (2022), 147-164, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2309282>,

Yazıcı, Mehmet. “Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24/1, (2014), 217, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/157368>,

Yeşil, Salih. “Kültürel Farklılıkların Yönetimi ve Alternatif Bir Strateji: Kültürel Zeka”, *KMU İİBF Dergisi*, 16, (2009), 102-125, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/107391>,

Yulu, Adem. “*Friedrich Parrot’un Ağrı Dağı araştırma keşif gezisi* ;(Friedrich Parrot’s Mount Ararat research expedition). *Coğrafya Dergisi – Journal of Geography*, 38/(2019), 49–58, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/747906>,

Etik Beyan / Ethsûrel Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sûrecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethsûrel principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Ömer Kılıçtutan-Mehmet Ali SEVGİ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YET (%60), MS (%40)
Veri Toplanması / Data Collection	: YET (%70), MS (%30)
Veri Analizi / Data Analysis	: YET (%50), MS (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: YET (%50), MS (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: YET (%50), MS (%50)

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2

Haziran/June-2025

Amerika'daki Yahudilerin Amerikanlaşma Sürecine Genel Bir Bakış

A General Look at the Americanization Process of Jews in America

İsmail BAŞARAN

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of History of
Religions

Balıkesir/TÜRKİYE

ibasaranblk@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-44080842>

Atıf / Citation:

Başaran, İsmail. "Amerika'daki Yahudilerin Amerikanlaşma Sürecine Genel Bir Bakış". *Genç
Mütefekkirler Dergisi* 6/2 (Haziran/June), 436-451.

[http://doi.org/ 10.5281/zenodo.15622817](http://doi.org/10.5281/zenodo.15622817)

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received:01.05.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted:04.06.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:436-451

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Amerikanlaşma, Amerika Birleşik Devletleri'ne göç edenlerin Amerikan kültürünü ve değerlerini zaman içerisinde kademeli olarak benimseme sürecini ifade etmektedir. Amerikan koloni döneminde Latin dünyasından Sefarad Yahudilerle başlayan, ardından 1840'larda Alman Yahudileriyle devam eden ve 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Doğu Avrupa kökenli kitlesel göçlerle zirveye çıkan, farklı Yahudi göç dalgaları sonucu Amerika'ya gelen Yahudiler, az veya çok Amerikan kültürünü benimseme yoluna gitmişlerdir.

Burada üç gruptan bahsetmek mümkündür. Birinci grup Yahudiler, kendi geleneklerini geride bırakarak tamamen Amerikan geleneklerini benimsemeyi tercih ettiler ve Amerikan toplumu içerisinde asimile oldular. Diğer taraftan ikinci grup, kendi gelenek ve kültürlerini karşılaştıkları Amerikan kültürüyle sentez yapmayı seçtiler. Buna genellikle “uyum” veya “kültürleşme” denmektedir. Son olarak, üçüncü grup Yahudi göçmenler ise, kendi dini ve kültürel geleneklerini korumak ve yeni nesillere aktarmak amacıyla bilinçli bir şekilde mümkün olduğunca Amerikan değerlerinden uzak durmayı tercih etti. Bu son grup dahi, Amerika'da Avrupa'dan getirdikleri Yahudi kültürünü muhafaza etmeye çalışırken, bir şekilde bulundukları ortama uyum amacıyla az da olsa kendi adet ve geleneklerinde birtakım düzenlemeler yapmak durumunda kaldılar.

Amerikanlaşma süreci birçok konuda değişmeyi de beraberinde getirmektedir. Bazen koşer (helal) gıda gereksinimlerini değiştirerek Amerikan yemeklerini yemeyi, Amerikan modasını takip ederek ona uygun giyinmeyi, 4 Temmuz Amerikan Bağımsızlık Günü gibi bayramları kutlamayı ve İngilizce konuşmayı içeriyordu. Amerika'ya gelen diğer göçmenlerde olduğu gibi Yahudi göçmenler de farklı sürelerde yerele uyum sağladılar ve bir nesil sonra Amerikan topraklarında doğanlar İngilizceyi konuşmaya başladılar ve oranın okul sistemine uyum sağladılar.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudiler, Amerikanlaşma, Uyum, Asimilasyon.

ABSTRACT

Americanization refers to the gradual process by which immigrants to the United States have adopted American culture and values over time. Different waves of Jewish immigration, beginning with Sephardic Jews from the Latin world during the American colonial period, followed by German Jews in the 1840s, and culminating in mass immigration from Eastern Europe in the late 19th and early 20th centuries, have all adopted American culture to varying degrees.

Three groups can be mentioned here. The first group of Jews chose to leave their own traditions behind and completely adopt American traditions and assimilated into American society. On the other hand, the second group chose to synthesize their own traditions and cultures with the American culture they encountered. This is usually called “adaptation” or “acculturation.” Finally, the third group of Jewish immigrants consciously chose to stay as far away from American values as possible in order to preserve their own religious and cultural traditions and pass them on to the next generation. Even this last group, while trying to preserve the Jewish culture they brought from Europe in America, had to make adjustments, albeit small, such as changing their food culture in order to adapt to their environment.

The process of Americanization brought about changes in many aspects. Sometimes it included changing the kosher food requirements to eat American food, following American fashions and dressing accordingly, celebrating holidays such as July 4th Independence Day, and speaking English. Like other immigrants to America, Jewish immigrants adapted to the local environment at different speeds, and within a generation, those born on American soil began to speak English and integrated into the school system there.

Keywords: History of Religions, Jews, Americanization, Integration, Assimilation.

GİRİŞ

Amerika'daki Yahudiliğin Amerikanlaşması, iki yüz yıllık Aydınlanma ideolojisine ait bir olgu olan liberalizm ile direkt bağlantılıdır. Almanya gibi Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan Yahudiler, Aydınlanmaya¹ bağlı olarak modernleşme ve liberalizm gibi olguları benimsemek ve özgürleşme fırsatlarından yararlanmak için acele etmiş olsalar da, bu düşünceye sahip olan Yahudiler arasında azınlıktılar. Büyük çoğunluk, liberal olmaktan çok uzak olan geleneksel Yahudiliğin normları içinde kendi kimliklerini korumak amacıyla “güvenli” bir şekilde kaldı. On dokuzuncu yüzyıldan önce, Yahudi hukuku rabbilerin yasal otoritesi içerisinde gerçekleştirdiği sürece meşru değişim mekanizmaları içerse de neredeyse tüm Yahudiler (ve sonrasında Ortodoks Yahudiler) arasında Yahudilik, tamamen muhafazakâr bir yapıya sahipti.²

Liberalizm, 19. yüzyılda genel Yahudi tarihi açısından büyük etki yapmadığı gibi, aynı zamanda 20. yüzyılın ortalarına kadar Amerikan Yahudi toplumu için de büyük ölçüde yabancı kaldı. 1920'lere kadar Amerikan Yahudilerinin liderleri, Amerikan Yahudilerini ilgilendiren ulusal meselelere sonradan dahil olan (Louis Brandeis dışında), siyasi muhafazakârlardı. Yahudiler, köleliğin kaldırılmasından popülist politikalara kadar, on dokuzuncu yüzyılın büyük toplumsal meselelerinin liberal tarafında göze çarpmamışlardı. Amerikan Yahudiliğinin liberal kanadı olan Reformist Yahudiler bile, I. Dünya Savaşı dönemine kadar (Yahudilerin muhafazakâr yapısından dolayı) resmi olarak yenilikçi din anlayışını çok yüksek perdeden seslendirmemiş ancak ülkedeki liberal Protestan mezheplerinin bazı uygulamalarını takip etmeyi yeğlemişti.³

Amerika'ya yerleşmek, Avrupa'da çoğu zaman gettolarda yaşamaya mecbur bırakılan Yahudiler için az rastlanan tarihi bir fırsat olarak karşılına çıkmıştı. Onlar burayı, kurtarıcı “Yeni Dünya” olarak hayal ediyor, kendileri için bir güvenli liman ve hatta “Amerikan İsrail'i” olarak görüyorlardı. Ancak bu yeni dünya onlar için bir yandan yeni imkân ve fırsatlar sunarken diğer taraftan da birtakım tehlikeler barındırıyordu.

¹ Yahudi aydınlanmasına Haskala denmektedir. Haskala, Almanya'da ortaya çıkmış sonra diğer Avrupa ülkelerine yayılmış bir harekettir. bkz. İsmail Başaran, Alman Yahudilerinin Amerika'daki Tarihi (Konya: Çizgi Kitabevi, 2024), 20.

² Jerold S. Auerbach, The Americanization of the Jews (New York: NYU Press, 1995), 144.

³ Auerbach, The Americanization of the Jews, 145.

Amerika’da yaşayan Yahudilerin liberalleşmesi Yahudiliği de etkilemiş, dini alanda da yenilenme ve değişikliklere yol açmıştır. Tüm Yahudi grupları farklı ölçülerde bir takım dini reformlar yapmışlardır. Her Yahudi grubu kendi ideolojileri doğrultusunda bazen köklü bazen de tali yenilikler yaparak yeni nesilleri Yahudi çizgisinde tutmaya çalışmışlardır.

Diğer Yahudi göçmenlerde olduğu gibi, 1920’lerde Doğu Avrupa göçmenlerinin çoğunluğu da Amerikan tarzı bir Yahudilik oluşturmaya başlamıştı. Yahudi göçmenlerin yoğun yaşadığı New York’un Aşağı Doğu Yakası ve diğer şehirlerdeki göçmen bölgelerini terk eden “Amerikanlaşmış göçmenler ve çocukları”, onlara daha cazip gelen kentsel alanlarda modern sinagoglar aramaya koyuldular. Doğu Avrupa doğumlu birçok Yahudi, uzun süredir ülkede yerleşik ve hala Alman izleri taşıyan Reformist Yahudiliğin sinagoglarına katıldı. Hatta bunların oraya katılımı Reformist sinagoglarda az da olsa vazgeçilen bazı geleneksel ritüellerin geri dönmesine vesile oldu. Diğer taraftan bir yenilik olarak, İngilizcenin Yiddiş’in yerini aldığı çok sayıda modern Ortodoks Yahudi cemaati ortaya çıktı. Ancak birçok Yahudi, Ortodoks sinagoglarına bir rabbi veya Talmud bilgini için değil, özellikle sadece bayramlarda hazanı dinlemek için sinagogun koltuklarını dolduruyorlardı. Rabbi Isaac Elhanan’nın liderliğindeki yeşiva Litvanya prototipini kopyalayan geleneksel bir dini okuldu. Daha sonra ileride Yeşiva Üniversitesi’ne⁴ dönüşecek olan Yeşiva Koleji 1928 yılında kuruldu. Kurucusu Bernard Revel, iki unsuru 'yani Tevrat ve Bilim' (Torah u-Madda)’i sentezlemeye çalışan bir eğitim felsefesi geliştirdi. Açılan bu yeni üniversitenin emsali yoktu ve birçok Ortodoks Yahudi, Yeşiva Koleji’ni kutsalı dünyevi olanla birleştirdiği için dini açıdan kabul edilemez buldu. Diğer (yenilikçi) Amerikan Yahudileri ise orayı akademik bir getto olarak görüyordu. Yeşiva Koleji, daha iyi günlerine ulaşana kadar yaklaşık yirmi yıl boyunca ilgiden yoksundu.⁵

1. Amerikanlaşma Sürecinde Reformist Yahudilerin Etkisi

Avrupa (Almanya)’da doğup yayılan reform düşüncesine sahip Yahudiler, Avrupa dışında bu hareketin daha kolay zemin bulacağı fikrinden dolayı özgürlükler ve liberalliği

⁴ Yeşiva Üniversitesi, önce 1928 yılında Yeshiva College ve 1945 yılında da Yeşiva Üniversitesi adını almıştır. bkz. David Bridger, The New Jewish Encyclopedia (New York: Behrman House, 1962), 527.

⁵ Lloyd P. Gartner, History of the Jews in Modern Times (New York: Oxford University Press, 2001), 326.

ile anılan Amerika'ya gelmişlerdir. Amerika'nın liberal yapısı onları cezbetmiştir çünkü Amerika'da Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, Yahudiler üzerinde baskı oluşturacak Papalık gibi bir yüksek dinî otorite veya diğer dinî toplumları dışlayan tekelci merkezi ulusal bir kilise yoktur. Bu yüzden, her dinî cemaat kendi iç işlerinde müstakil ve bağımsız davranabilmektedir.⁶

Alman kökenli Yahudilerden olan Isaac Mayer Wise (ö. 1900)'in⁷ öncülüğünde Yahudi toplumu hızlı bir şekilde organize olmuş ve o günün şartlarında radikal adımlar atmıştır. Alman Yahudileri Amerikan yaşam tarzını benimsemişlerdir. Bu fikir, aydınlanma ile alakalı olarak onların Almanya'dan getirdikleri bir fikirdir ve aynı zamanda Wise'in da savunduğu bir Yahudilik tarzıdır. Wise, savunduğu Yahudilik anlayışı etrafında ülke çapındaki Yahudi cemaatlerini tek çatı altında birleştirmek istemiş fakat bunda başarılı olamamış ve gelenekselci gruplar, onun bu fikrini reddetmişlerdir.⁸

Wise, Yahudi toplumunun din adamları ihtiyacını karşılamak için Amerika'da Yahudi din adamlarını yetiştirecek eğitim kurumunu da kurmuş ve 1875 yılında Cincinnati'de, Amerika'daki Yahudi toplumunu birleştirmek gayesiyle, "Hebrew Union College (HUC)"ı ihdas etmiştir. HUC, ilk dönemlerde öğrencilerine, *Talmud*, *Midraş* çalışmaları gibi klasik Yahudilik eğitimi vermiş daha sonraki yıllarda ise daha liberal bir program uygulamaya başlamıştır. HUC, Amerika'da 1972 yılında ilk defa kadın rabbi atayan dinî akademidir.⁹

Reformist Yahudiler kurmuş oldukları organizasyonlar sayesinde kendilerini sadece Reformist Yahudiler'in temsilcileri olarak görmemiş, aynı zamanda Amerikan Yahudiliğinin tümünün temsilcisi ve lideri olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre, Yahudi toplumunun ancak Amerika'daki hâkim Amerikan kültürü ile uyum içerisinde olduğunda gelişmesi mümkündür. Hatta bu grup, çevreye uyum adına içinde yaşadıkları yabancı

⁶ Gilbert S. Rosenthal, *Contemporary Judaism: Patterns of Survival* (New York: Human Sciences Press, Inc. 1986), 89.

⁷ Wise, otoriter bir dinî lider olma özelliğini taşıdığından, arkadaşları tarafından "Yahudi Papa" olarak isimlendirilmiştir. Ona göre Yahudi Kutsal Kitabı Tevrat, kadim İsrail toplumunun, o çağa ait ilkel fikirlerini yansıtan ve sadece ahlakî yasaları bağlayıcı olan dinî bir vesikadır. bkz. Neil Gillman, *Conservative Judaism: The New Century* (New Jersey: Behrman House, Inc. 1993), 25.

⁸ Nicholas de Lange & Miri Freud-Kandel, *Modern Judaism: An Oxford Guide* (New York: Oxford University Press, 2005), 129.

⁹ De Lange & Freud-Kandel, *Modern Judaism: An Oxford Guide*, 130.

(*gentile*)¹⁰ toplumda tam asimilasyonu ve Yahudilikten pratiklere dayalı dinî yaşantıyı söküp atmayı felsefe olarak benimsemişti.¹¹

Onlara göre, Amerikan Protestan Kilisesi'nin benimsemiş olduğu, din adamının toplumdaki rolü, dinî ayinlerin İngilizce olarak yapılması vb. yenilikler uyulması gerekli yeniliklerdi. İşte, Yahudilikteki bu reformist yeni anlayışa dayalı Amerikan Yahudiliğinin yeni kurumları, onların kendilerini çağdaş Yahudiliğin en hakiki temsilcileri olarak görmelerini sağlamıştır.

Reformist Yahudiler, 1885 yılında, Amerikan Yahudiliği açısından büyük önem taşıyan ve ayrı grup veya mezhep olarak bağımsızlıklarının ilanı anlamına gelen Pittsburgh Platformu'nu düzenlemişlerdir. Bu toplantıda; Yahudilik açısından keskin fikirleri içeren bir doküman ilan etmişlerdir. Bunun sonucu olarak da geleneksel Yahudiliği temsil eden Ortodoks Yahudilikten kalıcı olarak kopmuşlardır.¹²

Alınan kararlarda; rabbani hukuk ve koşer kurallarını tanınmaması, beşinci maddede; “Biz artık bir millet değil sadece dinî bir grubuz.” diyerek Yahudi milliyetçiliğini reddetmesi,¹³ Şabat'ın¹⁴ cumartesi günü yerine pazar gününe almaları, geleneksel Yahudiliğin reddedilmesi bakımından dikkat çekicidir. Onlara göre Yahudilik, yaşadıkları ülkedeki Protestan Hristiyan modeline göre yaşanmalıydı.¹⁵ Ayrıca bu toplantıda bir yenilik olarak, Hristiyanlık ve İslam dinleri ahlakî öğretileri içeren ve bunları öğretme misyonu olan dinler olarak değerlendirilmiştir.¹⁶ Yenilikçi tarzı

¹⁰ Yahudiliğe göre, Yahudi toplumunun üyesi olmayan kişilere verilen Latince isimdir. İbranice, tekil olarak “goy” (çoğulu “goyim”) kelimesi kullanılır. Halaka'ya göre, Yahudi olmayanlar ile iletişim kurulabilir fakat bu konuda birtakım kısıtlamalar mevcuttur. Amerika'da Amerikan toplumu ile bağlantısı olmayan çok az Yahudi grubu vardır. İsrail Devleti, Holokost zamanında hayatlarını riske atarak Yahudilerin hayatlarını kurtaran Yahudi olmayan yabancılar için “Dürüst Yabancılar (Righteous Gentile)” tabirini kullanmış ve İsrail'de bu kişi ve toplumları onurlandırmak gayesiyle bir caddeye “Avenue of the Righteous” adını vermiştir. Bkz. Sara E. Karesh ve Mitchell M. Hurvitz, Encyclopedia of Judaism (New York: Facts on File, 2006), 171-172.

¹¹ James Yaffe, The American Jews (New York: Random House, 1968), 100-101.

¹² Jacob Neusner, The Routledge Dictionary of Judaism (London: Routledge, 2004), 115-116.

¹³ Detay için bkz. Shaul Magid, American Post-Judaism (Bloomington: Indiana University Press, 2013), 26.

¹⁴ Şabat, Yahudilerin herhangi bir işle meşgul olmaksızın dinlenme günü olan cumartesi gününü ifade eder. Bu özel günün, Yahudiler için Yehova ile aralarındaki özel irtibatı anlamında büyük önemi vardır. Şabat günü Yahudiler gün boyu dinlenir, Tevrat okur ve sinagoga (havra) giderek dua ederler. Şabat günü bir nevi bütün haftanın manevi olarak değerlendirilmesidir. Şabat, Tanrı'ya yaklaşmak için bir fırsattır. Bkz. Salime Leyla Gürkan, Yahudilik (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 204-205.

¹⁵ Gillman, Conservative Judaism: The New Century, 80.

¹⁶ Karesh & Hurvitz, Encyclopedia of Judaism, 394.

benimseyen Reformist Yahudiler, sinagogda ibadet esnasında erkek-kadın karışık oturuyor ve dinî ritüelleri çoğunlukla İngilizce yapıyorlardı. İbadette rahat ve esnek bir tarz benimsediklerinden dolayı, mabette enstrümental müziği kullanıyor ve geleneksel ibadette kullanılan şalı (*tallit*)¹⁷ erkekler örtmüyorlardı.

Öncülüğünü Wise gibi Alman Yahudilerinin yaptığı Reformist Yahudilik, geleneksel Yahudiliğe uymayan birçok dini yenilik ve radikal değişiklik yapmış, o yıllarda nispeten az da olsa kendisine taraftar bulmuştur. İleriki yıllarda yeni yetişen nesiller daha çok Amerikan toplumuna uyum sağlamak diğer bir tabirle Amerikanlaşmak istemiş çünkü kendisini kimlik olarak “Amerikalı” görmek istemiştir. İşte Reformist Yahudilerin Amerika’ya uyum maksadıyla yaptığı bu yenilikler, yeni Yahudi nesillerin yani Amerika’daki Yahudilerin “Amerikanlaşması” yolunda önemli bir kolaylaştırıcı faktör olmuştur.

2. Yahudiliği Tehdit Eden Unsurlar ve Tehlikeler

2.1. Yabancı Evlilikler

Din olgusu, çocukluktan itibaren kişilerin kimliklerini şekillendiren en önemli amillerden bir tanesidir. Kişi önce ailesinden ve sonra yaşadığı cemaatin ve genel anlamda toplumun değerlerinden etkilenecek kendisine bir kimlik oluşturur.

Amerika’da bu kimliğe bağlı kalarak dinini yaşayan birçok Yahudi aile olmakla birlikte, günümüzde Amerikan Yahudi toplumunun genel olarak liberal bir yaşantıyı tercih ettiği ve Amerikan tarzı yaşantıya meylettiği söylenebilir. Bu tür yaşantının sonucu olarak, özellikle son dönemdeki nesiller, kendi dini kimliğini tehdit eden birçok problemle karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan en önemlisi de Yahudilik dışı yabancı evliliklerdir.

Yahudiler açısından Amerikanlaşmanın getirdiği tehditlerden olan veya diğer bir ifadeyle erimeye yol açan bu tür evlilikler o kadar yaygınlaşmıştır ki, Amerika’daki hâkim topluluk olan Hristiyan ailelerden oluşan birçok hanede öyle veya böyle Yahudi aileden gelen kişilere rastlanılabilir. 1990 Yılındaki National Jewish Population Study (NJPS)’in

¹⁷ Yahudiler tarafından başa veya omuza atılarak kullanılan, Tanrı’nın varlığını simgeleyen ve tüm gün Tanrı’nın emirlerini hatırlatan örtüdür.

çalışmasında, Yahudi olarak dünyaya gelenlerden 1985 – 1990 yılları arasında evlenenlerin %50’den fazlasının yabancılarla evlendikleri tespit edilmiştir.¹⁸

Amerika’daki bazı ilmi çevreler, Yahudilerin bu biçimde Hristiyan Amerikan toplumu içerisindeki asimilasyonunu görmeyerek bu durumu Yahudiler için olumluymuş gibi değerlendirseler de, bu durum dinî kimliklerin farklılıklarından dolayı aile içi çatışmalara sebep olabilmektedir. Şimdiye kadar, bu “genişlemiş Yahudi topluluğun Yahudiliğin onlar için ne anlam ifade ettiği açık bir şekilde ortaya konmuş değildir.¹⁹ Özellikle bu evliliklerden dünyaya gelen çocukların Yahudi topluluğuna nasıl entegre edileceği ciddi bir mesele olarak görünmektedir.²⁰

Yapılan saha çalışmalarında, %70 ila %82 arasında bir oranda karışık evlilik yapan Amerika’daki aileler, çocuklarını çift dinli, inançsız veya Yahudi olmayan hanelerde büyütmektedir. Bu ailelerin çocukları, isimde Yahudi olarak büyütülse de Yahudi kimlikleri konusunda kafaları karışık ve kararsızdırlar. Bu çocukların ekseriyeti, Noel ve Paskalyayı Yahudi olmayan akrabalarıyla kutlayarak yetiştirilmiştir. Sadece %25’i, üniversiteye başladığında veya daha sonraki hayatlarında kendilerini Yahudi olarak betimlemektedir. Karışık evliliğe olumlu yaklaşanlar %25 oranının yükselmesinde bir beis görmemekte ve karışık evliliklerin Yahudiliğe yeni üyeler katmak için bir fırsat oluşturduğunu savunmaktadırlar. Bu iyimserler aynı zamanda, liberal görüşteki Yahudi rabbilerin yaptığı gibi, karışık evlilikleri savunmakta, Yahudi olmayanlarla birlikteliği ve Yahudi olmayanlarla evlilikten doğan çocukların Amerikan toplumunda istenen ve kabul edilen bireyler olarak tanıtılması için çaba sarf edilmesini desteklemektedirler. Kötümserler ise iyimserlerin aksine, Yahudi dışı evlenmelerin “dinî erime” (religious syncretism)’yi büyüteceği ve Amerikan Yahudiliğinin demografik olarak ayakta kalmasını güçleştireceği konularında uyarıda bulunmaktadırlar.²¹

Dış evliliklerle ilgili bir problem de mühtedilerin yeni din ve kültüre yeterince ayak uyduramama problemidir. Amerikan kültüründe bir dinden diğer bir dine geçiş temel

¹⁸ Jack Wertheimer, Charles S. Liebman ve Steven M. Cohen, “How to Save American Jews,” Commentary Magazine, Ocak 1996, 47.

¹⁹ Jonathan D. Sarna, American Judaism: A History (New Haven & London: Yale University Press, 2004), 362.

²⁰ Jack Wertheimer, A People Divided (New York: Basic Books, 1993), 170.

²¹ Sarna, American Judaism, 362-363.

olarak bir tercih meselesi olarak görüldüğünden, “Yahudi” olmadan kaynaklanan sorumluluk görmezden gelinebilmektedir. Aslında Yahudi olmak kültürel bir aidiyetten daha ziyade dinî sorumluluk gerektiren bir anlam taşımaktadır. Dahası mühtediler, içinden çıktıkları Yahudi olmayan aileleriyle bağlarını sürdürmekte ve bu yüzden onların çocukları da çift kimlikli hayat tarzına alışma ve maruz kalma ikilemi içerisinde kalmaktadır.²²

Yahudilik dışı evlilik yapılan ailelerde yaşayan çocuklar, aslında dinî kimlik sorunu yaşamaktadır. Çocuklar ebeveynlerinin istediği dine göre yetişmekte fakat anne ve baba iki farklı dine sahip olduğundan çocuklar dinî kimlikleri konusunda net değildir. Kimlikleri konusunda iki seçenek arasında kalan çocuklar, büyüdülerinde ebeveynlerinin dinlerinden birini veya her ikisini tercih etmek yerine, iki farklı seçenek arasında kaldığından genellikle hiçbir dini seçmemeyi tercih etmektedir. Herhangi bir din tercihinde bulunmama dinî kimlik açısından onların ne kadar büyük boşlukta olduklarını göstermektedir.²³

Yahudilik dışı evliliklerde diğer bir tehlike de Yahudilik içi evliliklere göre boşanma oranlarının yüksek seyretmesidir. Yahudilik dışı evlilikler, Yahudilik içi evliliklere göre iki kat daha fazla boşanma ile bitmektedir. Farklı dinden kişiler bir araya geldiğinde bu uyum daha da zor olmaktadır. Örneğin; dinî bayramların kutlanış şekli, çocukların dinî eğitimleri, eşlerin karşı karşıya kaldığı önemli problemleri oluşturmaktadır.²⁴

Bazı kesimlere göre, Yahudilik dışı evlilikler Amerikan Yahudilerinin Amerikan hayatına entegrasyonunun bir sonucu olarak müsbet değerlendirilse de bu süreç Amerikanlaşmanın getirdiği engel olunamaz bir süreç olarak görünmekte ve Amerikan Yahudilerinin erimesine diğer bir ifadeyle asimilasyonuna doğru götürmektedir.²⁵

²² Daniel J. Elazar & Rela Mintz Geffen, *The Conservative Movement in Judaism: Dilemmas and Opportunities* (New York: State University of New York Press, 2000), 109-110.

²³ Elliot N. Dorff, *Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants* (New York: National Youth Commission, United Synagogue of Conservative Judaism, 1996), 229.

²⁴ Dorff, *Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants*, 228-229.

²⁵ Tracee L. Rosen, “Conservative Judaism at the Crossroads: Choosing the Path of Outreach,” *Judaism* 54, no. 3-4 (Yaz-Güz 2005): 201-202.

2.2. Asimilasyon

Yirminci Yüzyıl başında Amerika'daki muhafazakâr Yahudilerin rabbi yetiştiren ana kurumu olan JTS'te (Biblical Literature) profesörlük yapan Israel Friedlander (ö. 1920), Yahudilikte asimilasyonun Yahudi aydınlanması ile başladığını ifade etmektedir. Çünkü o zaman diliminde Yahudiler, uzun süredir yaşadığı gettoları terk ederek yaşadıkları ülkelerin kültürlerine uyum sağlama sürecine dahil olmuşlardır. Ona göre, artık Yahudiler ne eski yaşamlarındaki gettolara dönebilir ne de Yahudi kimliğini bırakıp asimile olmayı kabullenebilir. Bu nedenle bu durum, Amerikan Yahudi toplumu için de geçerlidir ve Amerikan Yahudi toplumu böyle bir çıkmazla karşı karşıya gelmiştir. Bu itibarla, yine de Yahudi toplumunun, çevre şartlarının baskısı altında ayakta kalmayı başarabilmesi imkan dahilindedir.²⁶

Israel Friedlander'in ifade ettiği gibi, Amerika'daki Yahudi toplumu Yahudi olarak ayakta kalmak ve kendini ispat etmek için büyük çaba içerisinde olmuştur. Hiçbir modern diaspora Yahudi topluluğu, Amerikan Yahudiliği kadar bilimsel bilgi ve entelektüel ürün ortaya koymamıştır. Halbuki geçmişte Alman akademik hayatında akademi olarak büyük öneme sahip *Judische Wissenschaft* (Yahudiliğin Bilimsel Çalışması)²⁷ adında akademi tarzındaki eğitim kurumuna girmek için Yahudi entelektüeller büyük çaba harcamışlar ve yine de sınırlı sayıda Yahudi burada eğitim alabilmişti. Günümüzde Amerika'da Yahudiler eğitim alanında istedikleri yerde, Amerikan okullarında seküler veya kendi okullarında dinî eğitim alabilmektedir. Şu anda Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yahudi okullarına kayıtlı olan tüm çocukların üçte biri kendilerine ait gündüz okullarına ve yeşivalara gitmektedir. Laik düzeyde, Amerika'daki Yahudiler olağanüstü derecede iyi durumdadır. Forbes tarafından her yıl listelenen en zengin dört yüz Amerikalının yaklaşık

²⁶ Israel Friedlander, "The Problem of Judaism in America," Tradition and Change: The Development of Conservative Judaism, M. Waxman (ed.), (New York: The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of Conservative Judaism, 1958), 76-78.

²⁷ Yahudiliğin bilimsel olarak çalışılması gerektiğine inanan Alman Yahudileri tarafından geliştirilen bu fikir akımı, Avusturya doğumlu Amerikan tarihçisi Salo Baron (ö. 1989) gibi Yahudiler tarafından önemli bir tarihi dönüm noktası olarak görülmüştür. Resmi olarak ilk defa 1919 yılında, "Akademie für Wissenschaft des Judentums" adıyla Almanya'da bir akademi kurulmuştur. bkz. David N. Myers, "The Ideology of Wissenschaft des Judentums," History of Jewish Philosophy, ed. Daniel H. Frank & Oliver Leaman (London-New York: Routledge, 1997), 718.

%25'inin Yahudi olduğu tahmin ediliyor; oysa Yahudiler Amerikan nüfusunun sadece %2,5'ini oluşturmaktadır.²⁸

Bunun yanında diğer örnekler de mevcuttur. Yahudiler, Amerika'daki önemli makam ve yerlerde görev almayı hayal bile edemeyen bir azınlıktan, Amerika'nın akademik ve entelektüel hayatında önemli figürler haline gelmişlerdir. Üniversitelerde çok sayıda Yahudi asıllı akademisyen istihdam edilmekte ve daha da önemlisi, eğitim kurumu ne kadar seçkinse, Yahudilerin oranı da o kadar yüksek olabilmektedir. Yahudi profesörler üniversitelerdeki akademisyenlerden daha fazla makale ve kitap yayınlamakta, akademik çalışma ve başarılarından dolayı daha fazla maddi destek almaktadır. Bir nesil boyunca hiçbir Yahudi Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi'nde görev almamış olsa da artık orada da Yahudi asıllı hukukçular bulunmaktadır. Bunun yanında; Temsilciler Meclisi ve Senato'da, Amerika'daki genel nüfuslarına (% 2,5) oranla üç kat daha fazla Yahudi üye ve parlamenter bulunmaktadır. Belki de Yahudilerin yeterince temsil edilmediği tek önemli kamusal alan spordur, ancak bu genellikle kentsel beyaz orta sınıf için geçerlidir.²⁹

Eğer her şey bu kadar yolunda gidiyorsa, endişelenmek gerekir mi? Öncelikle, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yahudi topluluğu için farklı uçlardaki iki zıt durum söz konusudur: Bir taraftaki Yahudilerin Yahudiliğe bağlılıkları artarken, diğer taraftan Yahudiliğe daha az bağlı grupların kendilerini asimilasyona daha fazla açtıkları görülmektedir. Bu nedenle, örneğin bir yandan Yahudi gündüz okulları tika basa dolarken ve diğer taraftan (bilinçli olarak) karma evlilik oranları tavan yapmaktadır. İki zıt kutuplu bu durum içerisinde çıkılmaz bir hal almıştır. Kendilerini Yahudi toplumunun meselelerine adanmış Amerikan Yahudi kurum ve ideolojileri, kendilerini giderek artan bir sorun yumağı içerisinde bulmakta ve bu çıkmazı çözme konusunda çaresiz hissetmektedir.³⁰

İkinci olarak, Yahudi bireylerin ortaya Amerika'da ortaya koyduğu bireysel başarılar Yahudiliğin kimliğinin de Yahudiler arasında yükselişe geçtiği anlamına gelmemektedir.

²⁸ Paul Ritterband, "Modern Times and Jewish Assimilation," The Americanization of the Jews, ed. Robert M. Seltzer & Norman J. Cohen (New York: NYU Press, 1995), 377.

²⁹ Ritterband, The Americanization of the Jews, 377.

³⁰ Ritterband, The Americanization of the Jews, 378.

Diğer bir ifadeyle, bireysel başarılar Yahudi kimliğinin kolektif başarısıyla paralellik göstermeyebilir. Nitekim yeni nesillerin dini “kişisel bir mesele” olarak görme bakışlarından kaynaklı Yahudilik zayıflamaktadır. Amerika’da Yahudiler modernleşme ve sekülerleşmede önde gitmişler ve bu süreçler kaçınılmaz olarak asimilasyona ve demografik düşüşe yol açmış ve açmaktadır. Burada en büyük etken, Yahudilerin yüzyıllardır sürdürdükleri geleneksel inanç yapılarının, modern ve seküler bir hayatı tercih etmekten kaynaklı değişmiş olmasıdır.³¹

Yahudilerin sekülerleşme ve ekonomik rasyonaliteye olan bağlılığı bireysel başarıya katkıda bulunmuştur fakat Yahudi kolektif hayatında büyük tahribata yol açmıştır. Daha çok Reformist Yahudiler örneğinde olduğu gibi Moderniteye bağlı Yahudiler bu konuda takıntılıdır. Hatta birinci nesil Amerikan Yahudileri arasında modern olarak kabul edilmek bir gurur vesilesiydi ve birini modern olarak adlandırmak onun için bir iltifat sayılıyordu. Kendi aralarında “Falan kişi Şabat’ın gereklerini yerine getiriyor ama o modern bir kişilik” şeklinde tanımlanıyordu. Göçmen Yahudiler, çocuklarını modern göstermek adına çocuklarına “modern” isimler vermişlerdi. Örneğin Isaac yerine Irvings, Mottels, Mosh ve Mordecai isimleri yerine Amerika’da çok kullanılan Mortons ve Murrays gibi isimleri vermişlerdi. Yahudilerin farkına varmadığı şey, Hristiyan bir toplumun soyadlarını çocuklarının ilk adları olarak kullanarak, bir nevi çocuklarını Hristiyan kıyafetleri içindeki Yahudiler olarak tanımladıklarıydı.³²

³¹ Ritterband, The Americanization of the Jews, 378.

³² Ritterband, The Americanization of the Jews, 377-378

SONUÇ

Günümüzde Amerikan Yahudileri, göç ettikleri Avrupa'dan getirdikleri geleneksel Avrupa Yahudi mirasından önemli ölçüde uzaklaşmışlardır. Hâlbuki Avrupa'da Yahudiler daha dindar, kurallara bağlı ve birbirlerine kenetlenmiş bir toplum halindeydi. Amerika'daki sekülerizm, pragmatik tutum ve demokrasi anlayışı Yahudi toplumunun eski alışkanlıklarının çözülmesine sebebiyet verdi.

Amerika, birçok açıdan Yahudileri etkilemiş ve onların geleneksel tarzlarını değiştirmişti. Bu konuda en önemli etkenler, Amerikan Demokrasisi ve liberal anlayışı sebebiyle Yahudi toplum hayatının demokratikleşmesi ve dolayısıyla Yahudi toplumunda (İsrail Oğullarıyla Tanrı arasındaki ilişkileri düzenleyen ve onların hayatını dini kurumlarıyla dinamik tutan) “dinî otoritenin” tarihe karışması ve dinin “özel hayat (private matter)” noktasına çekilmiş olmasıydı. Bir ölçüde Yahudiler Amerika'da Amerika'ya ait değerlerle içli dışlı olmuşlar ve Yeni Dünya'da kendilerine “Amerikanlaşmış” bir hayat tarzı kurmuşlardı. Bu hayat tarzı onları, Yahudilik dışı evlilikler, demografik azalma ve asimilasyon gibi tehditlere maruz bırakmıştır. Bugünkü Amerikan Yahudi toplumu bu meselelerle mücadele etmektedir.

Amerikan Yahudi toplumundaki, çevreden kaynaklanan tüm bu olumsuz etkilere rağmen yine de ümit vaat eden uyanışların olduğu görülmektedir. Az da olsa Yahudi kimliğinin farkında olan ve bundan ilham alan gruplar ve genç nesiller bulunmaktadır. Amerikan üniversitelerinin “Jewish Studies (Yahudi Çalışmaları)” bölümleri ve Yahudi toplumuna ait “seminary” tarzındaki dinî okullarda, lisans, yüksek lisans ve doktora seviyesinde eğitim alan ve İbranice öğrenen birçok Yahudi kökenli öğrenci bulunmaktadır. Bu öğrenciler, yılın belli dönemlerinde, İbranice'yi geliştirmek maksadıyla İsrail'e gidip orada eğitim görmektedir. Seminary tarzındaki dinî okullarda, örneğin Rabbinical School bölümünde okuyanlar için, okul programı gereği en az bir yıl veya daha fazla İsrail'de öğrenci değişim programları ile (exchange student) eğitime katılma mecburiyeti bulunmaktadır. Şunu da hatırlatmak gerekir; Yahudi entelektüel çevreler, Yahudi toplumunun Yahudi kimlik bilincine sahip olmaması durumunda, refah seviyesinin yüksekliği ve eğitilmiş olmalarının onları Yahudi olarak uzun süre ayakta tutmasının mümkün olmayacağı görüşündedirler.

KAYNAKÇA

- Auerbach, Jerold S. *The Americanization of the Jews*. New York: NYU Press, 1995.
- Başaran, İsmail. *Alman Yahudilerinin Amerika'daki Tarihi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2024.
- Bridger, David. *The New Jewish Encyclopedia*. New York: Behrman House, 1962.
- De Lange, Nicholas ve Miri Freud-Kandel. *Modern Judaism: An Oxford Guide*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Dorff, Elliot N. *Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants*. New York: National Youth Commission, United Synagogue of Conservative Judaism, 1996.
- Elazar, Daniel J. ve Rela Mintz Geffen. *The Conservative Movement in Judaism: Dilemmas and Opportunities*. New York: State University of New York Press, 2000.
- Friedlander, Israel. "The Problem of Judaism in America". *Tradition and Change: The Development of Conservative Judaism*. M. Waxman (ed.), New York: The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of Conservative Judaism, 1958.
- Gartner, Lloyd P. *History of the Jews in Modern Times*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Gillman, Neil. *Conservative Judaism: The New Century*. New Jersey: Behrman House, 1993.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Kareh, Sara E. ve Mitchell M. Hurvitz. *Encyclopedia of Judaism*. New York: Facts on File, 2006.
- Magid, Shaul. *American Post-Judaism*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- Myers, David N. "The Ideology of Wissenschaft des Judentums". *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank ve Oliver Leaman. London-New York: Routledge, 1997, 706-720.
- Neusner, Jacob. *The Routledge Dictionary of Judaism*. London: Routledge, 2004.
- Ritterband, Paul. "Modern Times and Jewish Assimilation". *The Americanization of the Jews*, ed. Robert M. Seltzer ve Norman J. Cohen. New York: NYU Press, 1995, 377-394.

Rosen, Tracee L. “Conservative Judaism at the Crossroads: Choosing the Path of Outreach.” *Judaism* 54, no. 3-4 (Yaz-Güz 2005), 198-202.

Rosenthal, Gilbert S. *Contemporary Judaism: Patterns of Survival*. New York: Human Sciences Press, 1986.

Sarna, Jonathan D. *American Judaism: A History*. New Haven & London: Yale University Press, 2004.

Wertheimer, Jack. *A People Divided*. New York: Basic Books, 1993.

Wertheimer, Jack, Charles S. Liebman ve Steven M. Cohen. “How to Save American Jews”. *Commentary Magazine*, Ocak 1996, 47-51.

Yaffe, James. *The American Jews*. New York: Random House, 1968.

Etik Beyan / Ethsûrel Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sûrecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethsûrel principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

İsmail BAŞARAN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2

Haziran/June-2025

İbn ‘Uneyn’in Hayatı ve Şiirlerindeki Mersiyeler*

The Life of Ibn ‘Unayn and the Elegies in her Poems

Şemsettin UÇKAN

Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

Dr. Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Phetoric

semsettin.uckan@erzincan.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-1018-2410>

Atıf / Citation:

Uçkan, Şemsettin. “İbn ‘Uneyn’in Hayatı ve Şiirlerindeki Mersiyeler”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/2
(Haziran/June), 452-477.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.15630685>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 08.04.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 25.05.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:452-477

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



* Bu makale, “İbn ‘Uneyn’in Hayatı ve Şiirlerinin Muhteva ve Üslup Bakımından İncelenmesi” adlı doktora tezinin ikinci bölümünün ilgili başlığından faydalanılarak hazırlanmıştır.

ÖZET

Bu çalışmada, 12. ve 13. yüzyıllarda yaşamış olan hiciv şairi İbn ‘Uneyn (1183-1233) ve onun mersiye türündeki şiirleri incelenmiştir. Zengiler ve Eyyubiler döneminde yaşamış olan şair, hiciv kabiliyetiyle ön plana çıkmış; hiciv yeteneğini insanlar üzerinde kullanması sebebiyle de Şam’dan sürgün edilmiştir. Sürgününden sonra, vatanına dönebilmek için dönemin önde gelen isimlerine methiyeler yazarak şiir ve edebî yeteneğini bir araç olarak kullanmıştır. İbn ‘Uneyn, divanında ağırlıklı olarak medih, hiciv, ihvâniyyât ve luğaz türlerinde şiirler kaleme almıştır. Çalışmada, öncelikle İbn ‘Uneyn’in hayatı, edebî kişiliği ve divanının genel özellikleri ele alınmış, ardından Arap şiir geleneğinde önemli bir yere sahip olan mersiye türünün kısa bir tarihçesi sunulmuştur. Mersiye, genellikle önemli şahsiyetler veya şairin kişisel hayatında derin izler bırakan kişiler için yazılan, ağıt niteliğindeki şiirlerdir. İbn ‘Uneyn divanında üç adet gibi kısıtlı sayıda mersiye yer vermiş olsa da bu alandaki etkileyiciliği dikkate değerdir. Son olarak çalışmada İbn ‘Uneyn’in mersiyelerinin yazılma nedenleri incelenmiş ve kasidelerde kullandığı bazı belagat sanatları üzerinde durulmuştur. Şairin mersiyelerinde, klasik Arap edebiyatında yaygın olarak kullanılan teşbih, mecaz, istiare ve mübalağa gibi edebî sanatlardan faydalandığı gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, İbn ‘Uneyn, Mersiye, Kaside, Şiir, Dımaşk

ABSTRACT

This study examines the elegiac poetry of the satirical poet Ibn ‘Unayn (1183–1233), who lived during the Zengid and Ayyubid periods. Known for his sharp wit and talent for satire, he was exiled from Damascus due to his scathing critiques of individuals. In an effort to regain his homeland, Ibn ‘Unayn turned to composing panegyric poems dedicated to prominent figures of his time. His divan primarily consists of panegyrics (madîh), satire (hijâ’), fraternal poetry (ikhwâniyyât), and riddles (lughaz).

The study first explores Ibn ‘Unayn’s life, literary persona, and the general characteristics of his divan. It also provides a brief historical overview of the elegy (marthiya), a significant genre in the Arabic poetic tradition. Elegies are typically lamentations written for notable figures or individuals who had a profound impact on the poet's personal life. Although only three elegiac poems are found in Ibn ‘Unayn’s divan, his contributions to this genre, though limited, are considered powerful and evocative.

Finally, the study analyzes the reasons behind the composition of Ibn ‘Unayn’s elegies and examines the rhetorical devices employed in these qasidas. His elegies make extensive use of classical Arabic literary techniques such as simile (tashbîh), metaphor (majâz), allegory (isti‘âra), and hyperbole (mubâlagha).

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ibn ‘Unayn, Elegy, Qasida, Poetry, Damascus

GİRİŞ

İnsanoğlunun kendini ifade edebilmesinin en eski ve etkileyici yollarından biri olan şiir, duygu ve düşüncelerin sanatsal bir şekilde dile getirilmesidir. Şiir, sadece bir edebî tür değil, aynı zamanda bir yaşam biçimi, insanın iç dünyasını keşfetme ve ifade etme aracıdır. Özellikle Arap toplumunda şiir, çok erken dönemlerden itibaren edebî işlevinin yanında toplumsal iletişim ihtiyacını gidermeye yönelik bir ifade aracı olarak kullanılmıştır. Toplumların kültürlerini, dokularını yansıtan bir araç olarak şiir, modern dönemde konularına göre beş kategoride ele alınabilir: lirik şiir, epik şiir, didaktik şiir, pastoral şiir ve satirik şiir. Toplumdan topluma farklı karakter ve şekillerde icra edilen şiir, Araplarda Cahiliye Döneminde ve İslam'ın ilk yıllarında çok yaygındı. Özellikle ilimlerin disiplin haline getirildiği Abbasi Döneminde farklı ilimlere ait konuları ezberletme adına kaleme alınan eski dönemde elfiyye, urcûze, manzume gibi isimlerle anılan didaktik şiir tarzı ile birçok eser yazılmıştır.¹ Bu dönemde şiire yatkınlıklarıyla bilinen Arapların, dilsel, fennî ve dinî konuları edebî bir biçim olan şiir diliyle öğretme istekleri sarf, nahiv, belagat, lugat gibi dil ile geometri, astronomi, kimya, matematik, fizik, tıp, mantık gibi sosyal ve fen bilimler ile tefsir, hadis, fıkıh, akait, siyer gibi dini konular ile ilgili manzum eserlerin icrasıyla neticelenmiştir.² Ayrıca Cahiliye döneminin erken kabul edilecek dönemlerinde söylenmeye başlanan şiir, zamanla gelişim göstermiş ve farklı türlere ayrılarak zengin bir edebî sanat olarak öne çıkmıştır.³ Abbasilerden itibaren diğer milletlerle kurulan yoğun ilişkiler her alanda olduğu gibi şiir sahasında da edebî çeşitlilik olarak kendini göstermiştir. Medreselerin inşa edildiği, hadis ve fıkıhın öğretilmesi için çaba sarf edildiği Eyyûbîler dönemi bu etkinin hissedildiği dönemlerden biridir. Bu dönemde şiirin yanı sıra sarf, nahiv, belâgat, dil ve sözlükler alanında çokça telifler yapılmıştır. Bu dönemde Haçlı seferlerinden dolayı şairlere her ne kadar yeterince hediyeler verilmese de birçok alanda şiirlerin yazıldığı bir dönem olarak göze

1 İsmail Durmuş, “Şiir”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/144-150; Yusuf Akçakoca, “Arapça’da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme “el-Lâmiyyetu'l-Ef’âl Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)*, 7 (2) 2020: 1393-1416, 1396.

² Ahmet Abdülhadioglu, Arap Edebiyatında Didaktik Şiir (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 13; Akçakoca, “Arapça’da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme “el-Lâmiyyetu'l-Ef’âl Örneği”, 1396.

³ İsmail Araz, “Köklü Bir Geçmiş mi Yoksa Mükemmel Bir Başlangıç mı? Câhiz’in Klasik Arap Şiirinin Tarihi Hakkındaki Görüşlerinin Kritiği”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 1022-1042.

çarpmaktadır.⁴ Şiirlerde ele alınan temalara bakıldığında haclı seferlerindeki başarılarından dolayı sultanlar için yazılan methiye şiirleri⁵, sultanlar, vezirler ve âlimlerinin yerildiği hiciv şiirleri⁶, Mısır ve Şam başta olmak üzere önemli şehirlerin tasvir edildiği vasıf şiirleri⁷, Câhiliye döneminden beri şiirin temalarından olan gazel şiirleri⁸ ve gerek yönetenler gerekse yönetilenler ile ilgili alay edici şiirler⁹ olmuştur. Bilmeceleleri(luğaz) şiir şeklinde sormak yaygın olmasa da bu dönemde kullanıldığı görülür.¹⁰ Aynı şekilde bu dönemde mersiye şiirleri de dönemin şiir temaları arasında kendine yer bulmuştur.

Bu çalışma, Eyyûbîler dönemi şairlerinden İbn ‘Uneyn’in edebî üretiminin önemli bir parçası olan mersiye kasidelerini incelemeyi amaçlamaktadır. İbn ‘Uneyn, medih, bilmece, hiciv ve ihvaniyyât gibi türlerde birçok eser vermiş bir şair olmakla birlikte, mersiye konusunda yalnızca üç kaside kaleme almıştır. Bu durum, şairin sürgün hayatı sonrası kendisine hamilik eden ve dostluğunu kazandığı bir sultanın varlığından kaynaklanmaktadır. Zira İbn ‘Uneyn’in yazdığı üç mersiyeden ikisi, sultan ve küçük yaşta vefat eden oğlu ile ilgilidir; üçüncüsü ise, kasidede belirtildiği üzere, yine kendisini himaye eden bir vali için yazılmıştır.

Çalışmada İbn ‘Uneyn’in mersiye kasidelerinin yazılış amacı, işlenen temalar ve mersiyelerin edebî değeri üzerinde bir inceleme yapılmıştır. Bunun yanında şairin hayatı, genel olarak divanının özellikleri ve mersiye türünün tarihi serüveni hakkında bilgiler verilmiş, ardından İbn ‘Uneyn’in mersiyeleri kısa bir şekilde tahlil edilmiştir. Çalışma, şairin edebî mirasında mersiyelerin nasıl bir yer tuttuğuna ve bu eserlerin dönemin siyasal ve toplumsal yapısı ile nasıl ilişkilendiğine dair önemli çıkarımlar sunmaktadır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden betimleme ve analiz yöntemleri kullanılmıştır.

⁴ Ömer Ferrûh, *Târîhu ‘l-Edebi ‘l- ‘Arabî* (Beyrut: Dâru ‘l- ‘ilm li ‘l-melâyin, 1981), 354.

⁵ Ahmed Ahmed Bedevî, *el-Hayâtu ‘l-Edebiyye fî ‘Asri ‘l-Hurûbi ‘s-Salîbiyye bi Mısır ve ‘ş-Şâm* (Mısır: Mektebetu nahdati Mısır, ts.), 67.

⁶ Bedevî, *el-Hayâtu ‘l-Edebiyye fî ‘Asri ‘l-Hurûbi ‘s-Salîbiyye bi Mısır ve ‘ş-Şâm*, 80.

⁷ Bedevî, *el-Hayâtu ‘l-Edebiyye fî ‘Asri ‘l-Hurûbi ‘s-Salîbiyye bi Mısır ve ‘ş-Şâm*, 83.

⁸ Bedevî, *el-Hayâtu ‘l-Edebiyye fî ‘Asri ‘l-Hurûbi ‘s-Salîbiyye bi Mısır ve ‘ş-Şâm*, 91.

⁹ Bedevî, *el-Hayâtu ‘l-Edebiyye fî ‘Asri ‘l-Hurûbi ‘s-Salîbiyye bi Mısır ve ‘ş-Şâm*, 102.

¹⁰ Bedevî, *el-Hayâtu ‘l-Edebiyye fî ‘Asri ‘l-Hurûbi ‘s-Salîbiyye bi Mısır ve ‘ş-Şâm*, 106-107.

1. İbn ‘Uneyn’in Hayatı

Tam ismi Ebu’l-Mehâsin Şerefuddîn Muhammed b. Nasrillâh b. el-Huseyn b. ‘Uneyn el-Ensârî olan ve İbn ‘Uneyn olarak bilinen şair,¹¹ Dımaşk’ta 9 Şâban 549 (19 Ekim 1154) tarihinde dünyaya gelmiştir.¹² Şairin Havrân¹³ asıllı olduğu ile ilgili bilgiler olsa da kıraât âlimi, tarihçi ve hadis hâfızı İbn Dubeyssî(ö.1239), İbn ‘Uneyn’in kendisine atalarının Kûfe’den geldiklerini ve ensârdan olduklarını söylediğini dile getirmiştir.¹⁴ Şairin ailesinin hangi dönemde Kûfe’den ayrıldıkları meçhul olmakla birlikte, ailenin önce Bağdat’a¹⁵ daha sonra Dımaşk’a yerleştiğine dair bilgiler vardır.¹⁶

Kaynaklarda İbn ‘Uneyn’in evliliğine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Hindistan’da yaşamış bir erkek kardeşi ve bir de kız kardeşinden olma bir yeğeni vardır.¹⁷

Ebu’l-Kasım İbn Asâkir’den (ö. 571/1176) hadis, Ebu’s-Senâ Muhammed b. Arslan eş-Şeyzerî’den (ö.565/1169) nahiv ve edebiyat, Kutbuddîn en-Nîşâbü’rî ve Kemâleddin eş-Şehrezûrî’den (ö.572/1099) fıkıh derslerini almıştır. Şair, Bağdat’ta Menûçîhr b. Türkânşah’ın (ö.575/1179) derslerine devam etmiş¹⁸ ve İbn Dureyd’in (ö. 321/933)

¹¹ Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh Munzirî, *et-Tekmile li-Vefeyâtî’n-Nakale* (Beyrut: Muessetu’r-risâle, 1981), 3/336; Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ* (Kahire: Dâru’l-Ĥadîs, 1427/2006), 591; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Abdillâh ed-Delcî el-Mısırî Delcî, *el-Felâke ve’l-Meflûkûn* (Mısır: Matba’âtu’s-şâb, 1322), 94; Ebu’l-Yumn Mucîruddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî el-Uleymî, *et-Târîhu’l-Mu’teber fî Enbâ’i Men ‘Aber*, thk. Nuruddîn Tâlib (Suriye: Dâru’n-Nevâdir, 2011), 3/204.

¹² Ebu’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 14; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Sâlim el-Hamevî İbn Vâsıl, *Muferricu’l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb* (Kahire: Dâru’l-kutub ve’l-vesâiki’l-kavmiyye, 1377/1957), 44.

¹³ Ebu’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî Sibt İbnu’l-Cevzî, *Mir’âtu’z-Zamân fî Târîhi’l-A’yân* (Dımaşk: Dâru’r-risâleti’l-‘ilmiyye, 2013), 339; Ebu’l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Şihâbüddîn ‘Omer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-‘arabî, 1988), 17/207.

¹⁴ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Sa’îd İbnu’d-Dubeyssî, *Zeylu Târîhi Bağdâd* (Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî: Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf, 2006), 2/136.

¹⁵ Ebû Muhammed (Ebû’l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed Makrîzî, *el-Mukaffâ’l-Kebîr (et-Târîhu’l-Mukaffâ, el-Mukaffâ fî Terâcimi Ehli Mısır ve’l-Vâridîne ileyhâ)* (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2006), 7/178.

¹⁶ Ömer Musa Bâşâ, *el-Edeb fî Bilâdi’s-Şam ‘Usûru’z-Zenkiyyin ve’l-Eyyûbiyyîn ve’l-Memâlik* (Dımaşk: el-Mektebetü’l-‘Abbâsiyye, 1972), 297-298.

¹⁷ Bâşâ, *el-Edeb fî Bilâdi’s-Şam*, 298-299.

¹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâtî’l-Meşâhiri ve’l-A’lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1993), 413.

meşhur sözlüğü *el-Cemhere*'yi âdeta ezberlemiştir. O, on altı yaşında iken şiir yazmaya başlamıştır.¹⁹

İbn 'Uneyn, gençlik yıllarında dönemin yönetici ve sultanlarını metheden şiirler kaleme almış, kendilerinden bir karşılık bulamayınca toplumun her kesimini hicveden şiirler yazmıştır.²⁰ Nitekim dönemin ilim adamları, yöneticileri ve bölge halkı ile ilgili kaleme aldığı hicvedici şiirleri, Dımaşk'ta huzursuzluk oluşturmuş ve en nihayetinde Eyyûbî sultanı Selâhaddin Eyyûbî tarafından sürgün edilmesiyle sonuçlanmıştır.²¹

Şair, Dımaşk'tan sürüldükten sonra Cezîre, Şam, Gazne, Irak, Horasan, Azerbaycan ve Maverâünnehir gibi önemli yerlere gitmiştir. Hindistan'a da giden İbn 'Uneyn, burada bir müddet kaldıktan sonra Yemen'e yerleşmiştir.²² Yemen'de Selâhaddin Eyyûbî'nin kardeşi el-Meliku'l-Muazzam Şemsuddevle Fahrüddîn Tûrân Şâh b. Necmiddîn Eyyûb b. Şâdî (ö.594/1197) tarafından iyi bir şekilde karşılanmış ve orada ticaret yaparak mal-mülk sahibi olmuştur.²³ Yemen'den sonra Hicâz'a giden şair, son olarak Mısır'a gitmiştir.²⁴

Şair, Selâhaddin Eyyûbî'nin ölümüne kadar Dımaşk'a geri dönememiştir. Ancak Selâhaddin'in ölümü ve Dımaşk'ın el-Meliku'l-Âdil'in(ö. 615/1218) hakimiyetine geçmesi ile yirmi yıllık sürgün hayatının bitmesi için Dımaşk sultanına bir kaside yazarak vatan toprağına geri dönmek istediğini bildirmiştir. Sultan onun bu isteğini kabul etmiş ve böylece şairin sürgün hayatı sona ermiştir.²⁵

Dımaşk'ın el-Meliku'l-Âdil'den sonra el-Meliku'l-Muazzâm'ın (ö. 624/1227) eline geçmesi ile İbn 'Uneyn, sultanın önemli adamlarından biri haline gelmiş²⁶ ve vezirlik

¹⁹ Bedevî, *el-Hayâtu'l-Edebiyye fî 'Asri'l-Hurûbi's-Salibiyye bi Mısır ve 'ş-Şâm*, 222.

²⁰ Bâşâ, *el-Edeb fî Bilâdi's-Şam*, 299.

²¹ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1995), 6/235.

²² Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn* (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2002), 12/79/12.

²³ el-Meliku'l-Mueyyed İmâduddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fî Târîhi'l-Beşer (el-Muhtaşar fî Ahbâri'l-Beşer, Târîhu Ebi'l-Fidâ)* (Mısır: el-Matba'âtu'l-Huseyniyye el-Mısıriyye, ts.), 3/158.

²⁴ Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udebâ = İrşâdu'l-Erib 'ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993), 2661; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluhu* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1417), 15/87; Ebu'l-Berekât Kemâluddîn el-Mubârek b. Ebî Bekr Ahmed b. Hamdân el-Mevsîlî İbnu's-Şa'âr, *Ķalâ'idu'l-Cumân fî Ferâ'idu Şu'arâ'i Hâze'z-Zamân* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2005), 5/140; Munzirî, *et-Tekmile*, 3/336.

²⁵ Ebu'l-Mehâsin Şerefuddîn Muhammed b. Nasrillâh b. el-Huseyn b. Uneyn el-Ensârî İbn 'Uneyn, *Dîvânu İbn 'Uneyn*, thk. Halîl Merdem Bek (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3.

²⁶ İbnu's-Şa'âr, *Ķalâ'idu'l-Cumân*, 5/140.

makamına getirilmiştir.²⁷ Bu dönemde önemli bir şahıs haline gelerek sultanın değerli dostlarından biri olmuştur. Nitekim mühim işlerde sultan, onun fikirlerine başvurmuş ve yolculuklarında onu yanında götürmüştür. Bu konuda tarihçi İbn Hallikân da (ö.681/1282), İbn ‘Uneyn’in hicrî 623 yılında Erbil’de sultanın veziri ve önemli adamlarından biri olduğunu aktarır.²⁸

İbn ‘Uneyn, el-Meliku’l-Muazzam’dan sonra Dımaşk’ın el-Melik el-Eşref Musâ’nın(ö. 635/1237) hakimiyetine verilmesini eleştirmiş;²⁹ bu sebeple sultan tarafından dilinin kesilmesi istenmiş, lâkin İbn ‘Uneyn’in özür dilemesi ile sultan verdiği bu kararından vazgeçmiştir.³⁰

İbn ‘Uneyn, Dımaşk’ta 1233 yılında seksen bir yaşındayken vefat etmiştir.³¹ Mezarı İbn Hallikân’ın verdiği bilgiye göre Mizze denilen yerde inşa edilen bir camidedir.³²

Şairin Halîl Merdem Bek’in derlediği şiirlerinin yanında, İbn Dureyd’in *Cemheresi*’ni özetlediği *Muhtasaru’l-Cemhere* ve el-Melik el-‘Azîz’in hayatına yer verdiği *et-Târîhu’l-‘Azîzî* eserleri vardır.³³ Ne var ki bu eserler günümüze ulaşmamıştır.

Edebî yönüne bakıldığında İbn ‘Uneyn’in şiir rivayetlerine hâkim, Arap ahbarını bilen ve Arap edebiyatına muttali olan biri olduğu bilinmektedir.³⁴ Şairin şiir ve Arap edebiyatına muttali olmasının yanı sıra; matematik, astronomi, mantık, mühendislik, tefsir ve hadis ilimlerini de bilmektedir.³⁵ Şairin şiirlerinde bu konularla ilgiler izler görmek mümkündür.

İbn ‘Uneyn’in edebî yönüne ilişkin olarak İbn Hallikân, kendisinin şairlerin sonuncusu olduğunu belirtmiş, onunla mukayese edilecek herhangi bir şairin olmadığını dile getirmiştir. Tarihçi, İbn ‘Uneyn’in kaliteli şiirler kaleme aldığını ifade etmekle birlikte, şairin birçok konuda şiir yazabildiğini ve tek bir üslupla yetinmediğini ve bununla beraber

²⁷ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A’lâm Kamûsu Terâcîmî li-Eşheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ* (Beyrût: Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, 2002), 7/126.

²⁸ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 412.

²⁹ İbn ‘Uneyn, *Dîvânu İbn ‘Uneyn*, 132.

³⁰ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtu’z-Zamân fi Târîhi’l-A’yân*, 301.

³¹ el-‘Uleymî, *et-Târîhu’l-Mu’teber*, 3/205; Ebû’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvût (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986), 767.

³² İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân*, 18.

³³ İbn ‘Uneyn, *Dîvânu İbn ‘Uneyn*, 18; Rıza Kurtuluş, “İbn Uneyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/429.

³⁴ İbn ‘Uneyn, *Dîvânu İbn ‘Uneyn*, 17.

³⁵ İbn ‘Uneyn, *Dîvânu İbn ‘Uneyn*, 14.

İbn ‘Uneyyn’in iyi derecede edebiyat bilgisi olduğunu ve Arap şiirinin çoğuna hâkim olduğunu da dile getirmiştir.³⁶

Kaynaklarda İbn ‘Uneyyn’in iyi bir hiciv şairi olduğu ve yazdığı şiirlerinin ince manalar içerdiği belirtilir.³⁷ Aynı zamanda bilmece(luğaz) tahlili konusunda önemli bir isim olduğu şeklinde aktarılır.³⁸

es-Sâhib Ebu’l-Berâkât(ö.653/1256) ise İbn ‘Uneyyn’in bilmece tarzı edebî sözleri tahlil eden, türüne az rastlanan şiirler dile getiren, üstün zeka ve temiz bir yapıya sahip ve sağlam iradeli biri olduğunu aktarır. Bununla beraber İbn ‘Uneyyn’in bir kimseyi övdüğünde yücelttiğini, yerdğinde ise değerini düşürdüğünü dile getirmiştir. Şiir ravilerinin onun hicivlerindeki eşsizliği naklettiklerini, şayet şairin beldenin önde gelenlerini damgalarsa, okların hedefleri vurması ve şarabın kalplere ulaşması gibi gönüllere ulaştığını dile getirmiştir.³⁹

Şairin edebî yönü ile ilgili son olarak, şair Mısır’da bulunurken Dımaşk şairi sıfatıyla şiir meclislerine iştirak etmiştir. Nitekim İbn ‘Uneyyn, Dımaşk’a gitmek üzere Mısır’dan geçerken, orada bulunan şairler kendisi için bir şiir meclisi düzenlemişlerdir. Bu mecliste İbn ‘Uneyyn, şairlerle beraber sohbetler ve münazaralar yapmıştır.⁴⁰

Döneminin önemli şairlerinden biri olan İbn ‘Uneyyn, birçok konuda şiirler kaleme almıştır. Şair yazdığı şiirleri tek bir kaynakta derlememiş, şiirleri halkın elinde parçalar halinde yaşam bulmuştur. Dımaşk’tan bazı kimseler, İbn ‘Uneyyn’in şiirlerini küçük divanlarda toplamaya çalışmıştır.⁴¹

İbn ‘Uneyyn’in şiirleri daha sonra derlenerek divan haline getirilmiş, çeşitli yazma kütüphanelerde bulunmaktadır.⁴² Bu divanları inceleyen Halîl Merdem Bek, şairin şiirlerini tahkik ederek, *Dîvân-ı İbn ‘Uneyyn* adıyla neşretmiştir.

³⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-A’yân*, 14.

³⁷ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 411.

³⁸ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 411; Yusuf Akçakoca, “Arap Dilinde Elğaz (Bilmeceler) -Nahiv ve Fıkıh Örneği-”, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/21 (Ocak 2024): 88-106.

³⁹ İbnü’s-Şa’âr, *Qalâ’idu’l-Cumân*, 5/140.

⁴⁰ Ebû’l-Kâsım Hibetullâh b. Ca’fer b. Senâ’u’l-Mulk el-Kâtib İbn Senâ’u’l-Mulk, *Dâru’t-Tirâz fî ‘Ameli’l-Muveşşehât* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1400/1980), 11.

⁴¹ İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb*, 767.

⁴² Kurtuluş, “İbn Uneyyn”, 20/429.

2. İbn ‘Uneyn’in Şiirleri

Döneminin sultanlarını, yöneticilerini, âlimlerini ve toplumun neredeyse her kesimini şiirlerinde eleştirdiği için hiciv şairi olarak bilinen İbn ‘Uneyn’in medih, mersiye, ihvâniyyât, Dımaşk’a özlem, alay etme, şakalaşma, hiciv ve luğaz ile ilgili şiirleri vardır. Şairin medih ve Dımaşk’a özlem şiirlerini yazma amacı genellikle Selâhaddin Eyyûbî tarafından sürgün edildiği vatanı Dımaşk’a tekrar geri dönme isteğidir. Şair alay etme(التهمك) ve şakalaşma(المداعبة) şiirlerini döneminin sultanları dahil birçok kesime yönelik oluştururken; yine divanının belli bir kısmını oluşturan bilmecelerini ise gerek kendisinin sorduğu gerekse başkasının sorup kendisinin cevapladığı cümle yapılarıyla kaleme aldığı görülmektedir. Çalışmanın konusunu da oluşturan mersiyelerinde ise şair kendisinin en yakın arkadaşı olan Eyyûbî sultanı el-Meliku’l-Muazzam ve sultanın küçük oğlunun vefatı sebebiyle yazdığı şiirler oluşturur. Zira şair kendi döneminde birçok melik ve sultan vefat etmiş olmasına rağmen sadece dostu olan ve kendisini himaye eden el_Meliku’l-Muazzam ve çocuğu için mersiye kaleme almıştır. Şair, üçüncü ve son mersiyesini ise bir kale komutanı için yazmıştır. Mersiye kasidelerinde, şair hem sultanın hem de kale komutanının adalet ve cesaret temasını, ikisinin vefatından sonra yapılan zulümlere dikkat çekmiştir. Sultanın oğlu ile ilgili kasidesinde ise çocuğun küçük yaşta vefat etmesinden dolayı duyduğu üzüntüyü ifade etmiştir.

Şairin mersiyelerine geçmeden mersiye ve tarihçesi ile ilgili genel bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

3. Mersiye ve Kısa Tarihçesi

Arapça’da (رثي) kökünden gelen mersiye, luğatta, ölen kimseye ağıt yakılması anlamına gelmektedir.⁴³ Mersiye, ölüm sanatı, hüznün dili, umudunu kaybetme alanıdır. Aynı zamanda mersiye vefayı göstermektir.⁴⁴ Mersiye şiirinde ölen kimsenin menkibelerinden bahsetmek, kendisinin cömertlik ve kahramanlıklarını dile getirmek önemlidir.⁴⁵ Bir kadına veya çocukla ilgili mersiye şiirleri yazmak, kendileriyle ilgili sözün az olması ve sıfatlarının azlığından dolayı şair için zordur.⁴⁶ Mersiye şiirlerinde

⁴³ Ebû’l-Kâsım Maḥmûd b. ‘Amr ez-Zemaḥşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, thk. Muḥammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sevd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1998), 337.

⁴⁴ Ahmed eş-Şâyib, *el-Uslûb* (Mısır: Mektebetu nahdati’l-Mısriyye, 2003), 86.

⁴⁵ Ali el-Cundî, *Fî Târîhi’l-Edebi’l-Câhilî* (Mektebetu daru’t-turas, 1991), 402.

⁴⁶ Ebû ‘Alî el-Ḥasan b. Reşîk el-Ḳayravânî el-Ezdî İbn. Reşîk el-Ḳayravânî, *el-‘Umde fî Mehâsini’ş-Şi’r ve Âdâbihi*, thk. Muhammed Muḥyî’d-Dîn ‘Abdulḥamîd (Dâru’l-Ceyl, 1401/1981), 2/155.

sözlerin dokunaklı olmasıyla beraber acıları da canlandırdığı söylenebilir. Mersiye şiirinin lafızlarının kolay ve bilinen olması gerekir.⁴⁷

Mersiye şiirlerinde şairler, ölen kimselerin sıfatlarından, ahlaklarından, kahramanlıklarından ve önemli işlerinden bahsetmektedirler. Şairler vefat eden kimselerin arkadaşlarıyla olan sevgi ve vefalarını; düşmanlarına karşı yiğitliklerini ifade ederler. Aynı zamanda kıtlık ve zorluk zamanlarında onların cömertliklerine dikkat çekerler.⁴⁸

Eski Arap şiirlerinde mersiyeler, nedb/matem, te'bîn ve 'azâ/taziye olmak üzere üç kısma ayrılmakta idi. Bunlardan birincisi olan nedb, gözyaşları içerisinde, hüznün ve acı verici lafızlarla ölüye ağıt yakmaktır.⁴⁹ Te'bîn, ölen kimseyi iyi özelliklerinden dolayı övmektir. Bu daha çok kabir ziyaretlerinde ve ölü için tertip edilen meclislerde söylenirdi.⁵⁰ Son olarak 'Azâ ise hayat yolculuğunu ve insanın gittiği yeri düşünmek, kadere boyun eğmek ve musibetler karşısında insanın zayıflığını kabul etmektir.⁵¹

Şairin mersiye ile ilgili şiirlerine geçmeden önce Eyyûbîler dönemine kadar mersiye hakkında genel bir mersiye tarihini vermek yerinde olacaktır.

Câhiliye döneminde mersiye'nin hamaset ile ilişkisi vardır. Bu dönemde şairler, kabile kahramanlarının intikam duygularını harekete geçirmek için hamaset kasidelerinde savaşa teşvik edici şiirler dile getirirlerdi. İster erkek olsun ister kadın maktulün intikamı alınincaya kadar mersiye şiirleri söylemeye devam ediyorlardı. Kadınlar, ölen kendi yakınları için günlerce hatta yıllarca ağıt yakabiliyorlardı. Bir kadın şair olan Hansâ (ö.24/645) bunun açık örneğidir. Zira kendisi iki erkek kardeşi için uzun bir zaman ağıt yakmıştır. O dönemde kadınlar ölen kimseler için saçlarını keserler, elleriyle, ayakkabılarıyla ve derilerle yanaklarına vururlardı. Kadınlar bunları büyük panayırarda, kabile meclislerinde ve ölünün kabrinin başında yaparlardı.⁵² Zamanla Câhiliyye döneminde ağıt yakmalar, ölüyü yad etme ve ölünün güzel hasletlerini dile getirmeye evrilmiştir. Yine bu dönemde şairlerden bazıları kendini ölüme yakın hissettiğinde

⁴⁷ Ebû'l-Hasen Hâzım b. Muhammed el-Kartâcî, *Minhâcu'l-Buleğâ' ve Sirâcu'l-Udebâ'* (b.y.: y.y., ts.), 112.

⁴⁸ el-Cundî, *Fî Târîhi'l-Edebi'l-Câhilî*, 403.

⁴⁹ Yahya Vehîb el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhû ve Funûnuhu* (Amman: Dâru'l-Mecdlâvî, 2013), 257.

⁵⁰ el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhû ve Funûnuhu*, 258-259.

⁵¹ el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhû ve Funûnuhu*, 259.

⁵² Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 207.

şairinde kendini yad eder, ailesinin kendisinin ölümünden sonra yapılması gereken saçlarının taranması, kefenlenmesi ve kabre konulup gömülmesini isterdi.⁵³

İslâm'ın gelişi ile mersiye şiirlerinde yüz tırmalama, ağıt yakma gibi Câhiliye dönemine ait âdetler âyet ve hadislerle yasaklanmıştır.⁵⁴ Böylece mersiye şiirlerinde ölen kimselerin İslâm uğruna yaptıkları şeylerden söz edilmiştir.⁵⁵

Emeviler döneminde ise her ne kadar Sadru'l-İslâm dönemi ile benzer konular mersiye şiirlerinde ele alınsa da siyaset ile Câhiliye dönemindeki kabilecilik anlayışı tekrar canlanmış ve bu durum mersiyelere yansımıştır.⁵⁶

Abbasiler dönemine gelindiğinde ise refahın artması ve sosyal hayatın canlılığı mersiye şiirlerine de sirâyet etmiş, farklı milletlerin bir arada yaşamasından dolayı şiirlerde anlaşılması ve telaffuz edilmesi kolay kelimeler tercih edilmiştir. Bu dönemde ahiret hayatı mersiye şiirlerinde çokça ele alınmış ve dünyanın faniliğine vurgu yapılmıştır. Yine Abbâsî dönemi mersiyelerinde savaş ve yangınlardan dolayı şehirler için mersiyeler söylenmiştir.⁵⁷ Bu dönemde evcil hayvanlar için de mersiyeler kaleme alınmıştır.⁵⁸

Eyyûbîler dönemine bakıldığında şairlerin haclı seferlerinde savaşıp ölen kahramanlar için mersiye şiirleri söyledikleri görülmektedir.⁵⁹ Mersiyelerde deprem ve savaşlardan dolayı şehirler için şiirler de vardır.⁶⁰

4. İbn 'Uneyn'in Şiirlerinde Mersiyeler

Eyyûbî dönemi şairlerinden İbn 'Uneyn'in eserlerinde mersiyeler, diğer temalara göre daha az işlenmektedir. Şairin üç tane mersiye kasidesi bulunmaktadır. Kendi döneminde vezirlik yaptığı⁶¹ ve önemli dostu olduğu⁶² Eyyûbî sultanlarından biri olan el-Meliku'l-

⁵³ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-Câhilî*, 208.

⁵⁴ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz Mahmut Üstün, *Mersiye Şiirinde İslam'ın İzleri ve Hz. Peygamber'e Yazılmış Bazı Mersiyeler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 67-85.

⁵⁵ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II Sadru'l-İslam Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 110-111.

⁵⁶ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-III Emeviler Dönemi* (Erzurum: Eser Ofset, 2012), 68-69.

⁵⁷ Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi* (Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1998), 77; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 217.

⁵⁸ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 218.

⁵⁹ Bedevî, *el-Hayâtu'l-Edebiyye fî 'Asri'l-Hurûbi's-Salîbiyye bi Mısır ve 'ş-Şâm*, 74.

⁶⁰ Bâşâ, *el-Edeb fî Bilâdi's-Şâm*, 533.

⁶¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/126.

⁶² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 412.

Muazzam'ın vefat etmesinden dolayı şair, aşağıdaki otuz yedi beyitlik şiiri yazmıştır.⁶³(Kâmil)

1. يا دهرُ وَيَحْكَ ما عَدا مِمَّا بَدا
2. أَغَمَدْتُ سَيْفًا مُرْهَفًا شَفَرَاتُهُ
3. فَأَفْعَلُ بِجَهْدِكَ ما تَشَاءُ فَإِنِّي
4. ما خَلْتُهُ يَفْنَى وَأَبْقَى بَعْدَهُ
5. لَهْفِي عَلَى بَدْرِ تَغَيَّبَ فِي ثَرَى
6. أَبْقَيْتَ لِي يا دهرُ بَعْدَ فِرَاقِهِ
7. وَجَوَى يُوجِّعُ بَيْنَ أَتْناءِ الحِشا
8. لَوْ كانَ خَلْقُ بِالْمَكَارِمِ وَالتَّقْوى
9. أَوْ كانَ شَقُّ الْجَبِيبِ يُنْقِذُ مِنْ رَدَى
10. أَوْ كانَ يُغْنِي عَنْكَ دَفْعُ بِالْقِنا الـ
11. وَلَقَدْ تَمَنَّيْتُ أَنْ تَكُونَ فَوَارِسُ
12. أَبِيتٍ حَتَّى نَتَرَهُ وَطِمْرَةً
13. كَمْ لَيْلَةٍ قَدْ بَتَّ فِيها لا تَرى
14. تَحْمِي جَمِى الإسلامِ مُنْتَصِرًا لَهُ
15. وَلَرُبَّ مَلْهُوفٍ دَعاهُ لِحادِثٍ
16. وَلَطالَما شِيمَتْ بَوَارِقُ كَفِّهِ
17. ما ضَلَّ غَمْرٌ عَنْ مَحَجَّةٍ قَصْدِهِ
18. يا مالِكاً مِنْ بَعْدِ فَقْدِي وَجْهَهُ
19. أَعَزَّ عَلَيَّ بِأَنْ يَزُورَكَ رائيًا
20. كَمْ مَوْرِدٍ ضَنَكِ وَرَدَتْ وَطْعَمُهُ
21. وَعَزِيزٍ قَوْمٍ مُتَرَفٍ سَرِيلَتُهُ
22. أَرْكَبْتُهُ خَلَقَاتٍ أَدْهَمَ قَصْرَتِ
23. لَوْ لا دِفاعُكَ بِالصَّوارِمِ وَالْقِنا
24. وَدِيَارِ مِصرٍ لَوْ وَنَتْ عِزَمائِهِ
25. وَلَأَمْسَتْ البِيضُ الحَرائِرُ أَسْهُمًا
26. وَلَأَصْبَحْتَ خَيْلُ الفَرَنْجِ مُغِيرَةً
27. وَبَغَرٍ دِمِياطٍ فَكَمْ مِنْ بَيْعَةٍ
28. أَنْقَذَتْها مِنْ خُطَّةِ الخَسْفِ الَّتِي
29. أَجَلَيْتَ لَيْلَ الكُفْرِ عَنْها فِانْطَوَى
30. وَلَقَدْ شَهِدْتُكَ يَوْمَ قَيْساريَّةِ
31. وَالكُفْرِ مُعْتَصِمٍ بِسُورِ مُشْرِفِ الـ
32. فَجَعَلْتَ عَاليها مَكانَ أَساسِها
33. قُلْ لِلْأَعادِي إِنْ فَقَدْنَا سَيِّدًا
34. الناصِرُ المَلِكُ الَّذِي أَضْحَى بِرُو
35. أَعلى المُلُوكِ مَحَلَّةً وَأَسَدُهُم
36. ماضِي العِزيمَةِ لا يُرى فِي رَأْيِهِ
37. يَعْظُ يَكادُ يُرِيهِ ثاقِبُ فِكرِهِ

1. “Ey zaman! Sana yazıklar olsun, görünen şeye engel olmaman. Musibetlerin okunu gönderdin ve isabet etti. (hedefi buldu)

⁶³ İbn ‘Uneyn, *Dîvânü İbn ‘Uneyn*, 59-62.

2. Uçları keskin olan bir kılıcı soktun. Allah yolunda kınında çekilmiş bir kılıç idi.
3. Gücünle istediğini yap artık. Ben el-Muazzam 'dan sonra helak olmaya aldırış etmem.
4. Onun ölüp benim ondan sonra hayatta kalacağımı zannetmezdim. Ey yaşam ızdırabım, ne kadar acı ve dertli!
5. Özlemim toprakta kaybolan bir dolunay, mezara ve kazılmış mezara konulmuş bir denizedir.
6. Ey zaman! Onun ayrılığından sonra beni iltihaplı bir göz ve yaralı bir ciğer ile bıraktın.
7. İçimde ateşle tutuşan aşırı bir sevgi, gözyaşları ile iyice tutuşan bir ateş ile.
8. Şayet insanlar takva ve cömertlik ile baki olsalardı, zaman durdukça o baki kalırdı.
9. Şayet kalp parçası helak olmaktan kurtulsaydı, atanın oğulları senin üzerine ciğerleri yararlardı.
10. Ya da kısa boylu mızrakla savuşturma seni korusaydı, mızrağı hedeften saptırırdı.
11. Ben-i Eyyûb 'ten yiğit süvariler sana feda olmayı isterlerdi.
12. Ağlattın hatta geniş zırh ve sıçrayan atı, üzdün hatta ince mızrak ve Hint kılıcını.
13. Nice geceler orada geceledin, orada sadece beni hilal atlarının uzandığını gördün.
14. Uzak olanı yaklaştıran gayretlerle zafer elde ederek İslâm yerlerini himaye edersin.
15. Yardıma muhtaç nice kimseler onu önemli bir olaya çağırdığında, onun cevabı seslenmeden öncedir.
16. Onun elinin şimşekleri her ne zaman isterse, bulutları üzerimize altın yağdırır.
17. Onun niyetlendiği yoldan hiçbir toy yolu şaşırmadı. Ancak ona yol gösteren bir mürşittir.
18. Ey kendisini kaybettiğim mâlik! Senden sonra zaman bana zulmetti, düşmanlık etti.
19. Sana ağıt yakmak için ziyaret etmek bana zor geliyor, sana methiyeler söylemek için ziyaret ederlerken.
20. Tadı acı iken nice dar yere geldin, nice zırh giyenler savaşa gelmekten tiksiniirken.
21. Mütevazı, elbiseleri süslü bir kavmin azizidir. O, isyancı ve gaddar iken.

22. Onu kara at halkalarına bindirdin. Adımlar kısaldı, öne geçen saf kan kırmızı attan sonra.
23. Keskin kılıçlarla ve mızrakla İslâm bölgesini savunmasydın, önceki haline geri dönerdi.
24. Bir şehrin bölgeleri şayet yardım güçleri zayıflarsa, orada düşmanlar yerleşip güç bulurlar.
25. Orada hür kılıçlar pay olurlar, efendiler ve esirler köle olurlar.
26. Frank atları saldırırlardı, el-Bakî‘ ile Kudâ⁶⁴ arasındaki yere kadar gelirlerdi.
27. Dimyât sınır şehrinde cami iken nice hacılının orada ibadet ettiği kilise olurdu.
28. Alçak bir dağda konuşlanan alçak plandan şehri kurtardın.
29. O şehirden küfür gecesini kaldırdın, büküldü. Onun topraklarında doğru yol ışığını aydınlattın.
30. Kayseriyye⁶⁵ gününde sana şahit oldum, siyah toz bulutu güneşe bir elbise dokumuşken.
31. Küfür, kulelerin gözetleyici sırlarını tutmuşken, demir tabaka ile sağlamlaştırılmış ve inşa edilmiş.
32. Onun üstünü, o şehrin esas yeri yaptın. Orada odunlar için kayayı yumuşattın.
33. Mukaddes şeyleri koruyan bir önder kaybettiysek de söyle düşmana bir önder ile rızıklandık.
34. Bütün işlerde ruhu’l-kudus(Cebrail) ile desteklenen zafer sahibi bir melik.
35. Konum olarak meliklerin en yücesi, en sağlam görüşlü, en cesur ve en iyilik sever.
36. Kararlarında keskin, zor günde görüşünde tereddüt, şaşırma görünmeyen.
37. Dikkatli, keskin düşüncesi neredeyse kendisine gösterir, o günde yarın ne olacağını.

⁶⁴ Divan muhakki Halîl Merdem Bek’e göre el-Bakî medine kabristanı, el-Kudâ ise Mekke’nin aşağı tarafında kalan bir yer ismi İbn ‘Uneyn, *Dîvânu İbn ‘Uneyn*, 61.

⁶⁵ Dimaşk bölgelerinden bir bölge Ebû ‘Abdullâh Yâkût b. ‘Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 4/421.

Yukarıdaki kasidede görüldüğü üzere İbn ‘Uneyn, mersiyesinin başında zamanın acımasız oluşundan ve sultanın ölümünden dolayı yaşadığı acıları dile getirmiş, daha sonra sultanın savaşlardaki kahramanlığını, şayet kendisi olmasaydı Frankların şehri ele geçireceğinden bahsederek meliği övmüştür. Şair son olarak meliğin yerine geçen oğlunun da kendisi gibi güçlü bir hükümdar olduğunu dile getirerek düşmana gözdağı vermiştir.

Kasideye bakıldığında şairin edebî sanatlara başvurduğu görülmektedir. Bunlardan bazılarına değinmekte fayda vardır. 1. beyitte şair, zamanın musibetlerin okunu gönderdiğini dile getirerek zamanı insana benzeterek istiare sanatına⁶⁶ başvurmuştur. Şairin istiare sanatına başvurduğu bir diğer beyit ise sultanın dolunaya benzetildiği 5. beyittir. Burada şair, dolunay gibi olan sultanın toprağa gömülmesinden dolayı kendisine özlem duymuştur. 7. beyite bakıldığında şairin تزايد بالدموع “gözyaşı ile büyüyen ateş” ifadesini kullanarak sultanın vefatına olan hüznünü abartılı bir şekilde ifade ederek mübalağa sanatına⁶⁷ başvurmuştur. Şairin mübalağa sanatına başvurduğu bir diğer i ise 12. beyittir. Burada şair sultanın ölümünün Hint kılıcının, mızrağın, atın ve zırhı üzdüğünü söylemiştir. 23. beyite bakıldığında şairin tenasüp sanatına⁶⁸ başvurduğu görülmüştür. Zira şair, beyitte savaş aletleri olan keskin kılıçlar ile mızrağı kullanmıştır. Bu kaside ile ilgili olarak şairin 37. beyitte yer verdiği tıbak sanatı⁶⁹ verilebilir. Zira şair beyitte يومه “bugünü” ve غدا “yarın” kelimelerini kullanmıştır.

İbn ‘Uneyn aşağıdaki kasideyi küçük yaşta ölen el-Meliku’l-Muazzam’ın oğlu için kaleme almıştır.⁷⁰(*Kâmil*)

- | | |
|---|--|
| لَتَبَادَرَتْ قَوْمِي إِلَىٰ إِنْجَادِي | 1. لَوْ أَنَّ غَيْرَ الدَّهْرِ كَانَ الْعَادِي |
| بِيضُ الْوُجُوهِ كَرِيمَةِ الْأَجْدَادِ | 2. وَلَدَافَعَتْ عَنْكَ الْمَنُونُ فَوَارِسُ |
| فَخَرًّا تَلِيدًا فَوْقَ مَجْدِ عَادِي | 3. قَوْمُ بَنِي شَادِي وَأَيُّوبُ لَهُمُ |

⁶⁶ İstiare, aralarındaki benzerlik alâkası dolayısıyla kelimeye temel anlamı dışında yeni bir anlam vermektir. İstiarede müşebbeh veya müşebbeh bihten birisinin hazfedilmesi gerekir. Sekkâkî, Ebû Ya‘kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muḥammed, *Miftâhu’l-‘Ulûm* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1407/1987), 369; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân- Bedî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 244.

⁶⁷ Bir özelliğin şiddet veya zaaf bakımından imkânı çok güç olan bir dereceye veya gerçek olması muhal olan bir mertebeye çıkarılarak ifade edilmesine mübalağa denir. Kazvîni, Ebu’l-Meâlî Celâluddîn el-Hafîb Muhammed, *el-İzâh fî ‘Ulûmu’l-Belâğâ*, thk. Muhammed Abdulkadir el-Fâdilî (el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2013), 359; Bulut, *Belâgat*, 332.

⁶⁸ Aralarında zıtlık dışında anlam yönünden ilişki bulunan iki veya daha fazla kelimeyi bir ifadede zikretmeye tenasüp denir. Kazvîni, *el-İzâh fî ‘Ulûmu’l-Belâğâ*, 341-342; Bulut, *Belâgat*, 288.

⁶⁹ Anlam bakımından aralarından tezat bulunan kelimelerin bir ibarede uyum içinde kullanılmasına tıbak denilir. Kazvîni, *el-İzâh fî ‘Ulûmu’l-Belâğâ*, 333; Bulut, *Belâgat*, 276.

⁷⁰ İbn ‘Uneyn, *Dîvânu İbn ‘Uneyn*, 62-64.

4. من كُلِّ وَضاح إِذا شَهِدَ الوَعى
5. كَسَبُوا المَكارِمَ مِن مُتون صَواري
6. المُبصِرون إِذا السَّنايُك أَطلَعَت
7. لَم تَنبُ في يَومِ الهِياجِ سُبُوفُهُم
8. فَسَماً لَو أَنَّ المَوتَ يَقْبَلُ فِدِيَةً
9. قَد كُنْتُ أَرجو أَنَّ أراك مُقاسِمي
10. وَأراك في يَومي وَغَيٍّ وَمَسَرَّةٍ
11. وَأراك مِن صَدائِ الحَديدِ كَأَنما
12. فَجَرى القَضاءُ بِضِدِّ ما أَمَلتُهُ
13. خائِنتَنِي الأَيَّامُ فيكَ فَفَرَّبتْ
14. وَرَمَتَنِي الأَقْدارُ مِنكَ بِلُوعَةٍ
15. لَهفي عَليكَ لَو أَنَّ لَهفاً نافعاً
16. يا لَيْتَ أَتَكَ لي بَقِيَّتِ وَبَيَّنَّا
17. قَد أَسعَدتَنِي بَعْدَ فَقدِكَ أَدْمُعُ
18. وَعَدِمْتُ بَعْدَكَ لَذَّةَ الدُّنيا فَقَدُ
19. أَبقيتُ في كَيدي عَليكَ حَزازَةً
20. فَسَقَى ضَريحَكَ كُلُّ دانٍ مُسبِلُ
21. حَتَّى تُرى عَرصاتُ قَبرِكَ رَوضَةً
22. فَلَقَد مَضَيَّتْ وَما كَسَبَتْ حَطيئةً
23. وَسَكَنْتْ داراً مُلُكُها لَكَ خالِداً
- رَوَى الأَسِنَّةَ مِن دَمِ الأَكبادِ
وَجَنُوا المَعالي مِن صُدُورِ صِعادِ
شَمَسَ الظَّهِيرةَ في ثِيابِ جِدادِ
عَن مَضَرِبٍ وَنَبَتِ عَن الأَغْعادِ
عَزَّتْ لَكُنْتُ بِمُهْجَتِي لَكَ فَادي
في خَفَضِ عَيشٍ أَوْ لِقائِ أَعادي
قَلَبَ الحَميسِ وَصَدَرَ أَهلُ النَادي
نَضَحَتْ عَليكَ رَوادِغُ بِالجَادي
فيهِ وَأَرهَفَ حَدَّهُ لِعِنادي
يَومَ الرَدَى مِن لَيلَةِ المِيلادِ
بائِتَ تَأَجَّجَ في صَميمِ فُؤادي
أَوْ ناقَعَ حَرَ الفُؤادِ الصَادي
ما كُنْتُ أَشكو مِن جَوٍّ وَبُعادِ
ذُرُفٌ وَخامِ الصَبْرِ عَن إِسعادِ
أَنسِئُها حَتَّى نَسِيتُ رُقادي
تَبَدُّو لِأَهْلِ الحَشَرِ يَومَ مَعادي
مُتَواصِلِ الإِبراقِ وَالإِرعادِ
مَوشِيَّةَ كَوشائِعِ الأَبْرادِ
وَتَرَكْتُ دارَ بَلِيَّةٍ وَفَسادِ
وَتَرَكْتُ داراً مُلُكُها لِنَفادِ

1. “Şayet zaman dışında bir şey saldırsaydı, kavmim benim yardımına hızlıca koşardı.
2. Ataları kerim, yüzleri ak süvariler ölümü senden müdafaa ederlerdi.
3. Bir kavimdir ben-i Şâzî ve Eyyûbiler, normal övgünün üstünden köklü şerefleri vardır.
4. Bütün alın açıklığıyla savaşa şahit olduklarında mızraklara ciğerlerin kanını içirirler.
5. Kılıçların sağlamlığından saygınlıkları kazanmışlardır, üstün olan şeyleri dümdüz mızrakların ön bölümünden toplamışlardır.
6. İdrakindedirler, kılıçlar zırhlı elbiseler içerisinde öğle sıcağı güneşinde ortaya çıktığında.
7. Kılıçları savaş gününde bir mevkide hedefleri vurmamış ve kınlarda da durmuş değildir.
8. Yemin olsun. Şayet ölüm değerli bir fidyeye kabul etseydi, canımı senin için feda ederdim.
9. Düşmanlarla karşılaşmada veyahut az bir iase ile geçinmede senin ortağım olmanı ümit ederdim.
10. Savaş ve mutluluk günlerinde sana gösterirdim, meclis ehlinin önderini ve ordunun merkez fırkasını.
11. Sana demirin pasını gösterirdim. Sanki o ciddiyetle üzerine engeller serpiyor.

12. Kader, ümit ettiğimin zıddına cereyan etti onunla ilgili. İnadımdan dolayı bıçağını keskinleştirdi.
13. Seninle ilgili günler bana ihanet etti. Helak gününü doğum gecesine yaklaştırdılar.
14. Kaderler, beni aşkla senden attı. Bütün kalbimle yana durdu.
15. Sana olan özlemim, şayet faydalı veya öldürücü özlem ise de aşırı susayan kalbin harareti gibidir.
16. Keşke sen benim için kalsaydın ve aramızdaki uzak kalma ve tasadan şikâyet etmezdim.
17. Senin vefatından sonra akan gözyaşları beni mutlu etti. Sabır beni mutlu etmekten vazgeçirdi.
18. Senden sonra dünya lezzetini kaybettim. Onu unuttum, ta ki uykumu dahi.
19. Benim ciğerimde sana karşı bir acı bıraktın. Dönüş günümde haşır ehline görünür.
20. Her yakın ve sarkıtılmış olan art arda şimşekler ve fırtınalar sulasın senin kabrini.
21. Ta ki kabrinin arsaları süslenmiş bahçe olarak görülene kadar, nakışlı elbiseler gibi.
22. Ölüp gittin herhangi bir hata işlemeyen, imtihan ve fesat diyarını terk ettin.
23. Mülkü sonsuz olan bir mekânda iskân ettin, mülkü tükenecek olan bir yeri terk ettin.”

Yukarıdaki mersiyesinin başında şair, Eyyûbî ailesinin süvarilerinin savaşlardaki güçlü yönlerinden bahsetmiş, devamında ölen çocuğun kardeşinin ağzından şayet yaşasaydı beraber yapacakları işlerden bahsetmiştir. Daha sonra günlerin vefasızlığına değinmiş, son olarak yağmurların kabrini sulaması için dua edip kendisinin baki olan yurda göçtüğünü dile getirmiştir.

Mersiyede ele alınan bazı edebî sanatlara bakıldığında 1. beyitte şair, zamanı saldırgan bir canlıya benzeterek istiare sanatına başvurmuştur. 2. beyitte ise şair, beyaz yüzler “بيض الوجوه ve cedleri kerim “كريمة الأجداد” kelimelerini kullanarak tenasüp sanatına yer vermiştir. Şair 13. beyitte günler bana ihanet etti diyerek günleri insana benzetmiş, dolayısıyla

istiare sanatına başvurmuştur. 21. beyitte ise şair teşbih sanatına⁷¹ yer vermiştir. Zira kabrinin arazisini nakışlı elbiselere benzetmiştir.

İbn ‘Uneyn’in yazdığı üçüncü ve son olan aşağıdaki mersiye’yi ise Dımaşk kalesinde valilik yapmış ve Bâlis denilen yerde defnedilen Bedruddin el-Ca‘berî⁷² için yazmıştır.⁷³(Kâmil)

- | | |
|--|--|
| 1. لا يَخْدَعَنَّكَ صِحَّةٌ وَيَسَارُ | ما لا يَدُومُ عَلَيْكَ فَهَوُ مُعَارُ |
| 2. يَغْشَى الْفَتَى حُبَّ الْحَيَاةِ وَزِينَةَ الـ | دُنْيَا وَيَنْسَى مَا إِلَيْهِ يُصَارُ |
| 3. وَإِذَا الْبَصَائِرُ عَنْ طَرَائِقِ رُشْدِهَا | عَمِيَتْ فَمَاذَا تَنْفَعُ الْأَبْصَارُ |
| 4. لَا تَعْتَرِرُ بِالْدَّهْرِ إِنْ وَاثَاكَ فِي | حَالٍ يَسْرُكَ إِنَّهُ غَرَارُ |
| 5. انْظُرْ إِلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكَ وَاعْتَبِرْ | سَتَصِيرُ عَنْ كُتْبِ إِلَى مَا صَارُوا |
| 6. فَيَزُولُ عَنْكَ جَمِيعُ مَا أُوتِيتَ فِي الـ | دُنْيَا وَلَوْ رُوِيَتْ لَكَ الْأَمْصَارُ |
| 7. ثُرَا الْكِرَامِ وَلَا كَرَزِ عَشِيرَةٍ | فُجِعْتَ بِمَنْ مِنْهُمْ إِلَيْهِ يُسَارُ |
| 8. اللَّهُ جَارُكَ يَا ابْنَ يَوْسُفَ ثَاوِيَا | وَسَقَى ضَرِيحَكَ وَابِلَ مَدْرَارُ |
| 9. حَتَّى تُرَى جَنَابُتُ قَبْرِكَ رَوْضَةً | مُخَضَّرَةً وَيَحْفَهُ النُّوَارُ |
| 10. أَبْكِي عَلَيْكَ وَلَوْ وَفَّتْ لَكَ أَدْمُعِي | لَتَعَجَّبْتَ مِنْ مَدِّهَا الْأَنْهَارُ |
| 11. يَا بَدْرُ كُنْتَ لَنَا الْيَمِينُ وَمَا عَسَى | تُغْنِي إِذَا مَضَتْ الْيَمِينُ يَسَارُ |
| 12. كُنْتَ الْمُعِينُ عَلَى الزَّمَانِ لَنَا إِذَا | غَاضَ الْمَعِينُ وَعَزَّتْ الْأَمْطَارُ |
| 13. يَا بَدْرُ ضَاقَ بِكَ الضَّرِيحُ وَطَالَمَا | ضَاقَتْ عَلَى عَزَمَاتِكَ الْأَقْطَارُ |
| 14. أَعَزَّزَ عَلَيَّ بِأَنْ يَضِيقَ بِكَ الثَّرَى | وَيَمِيلَ عَنْ عَزَمَاتِكَ الزُّوَارُ |
| 15. قَدْ كُنْتَ ذُخْرًا لِلْمُلُوكِ وَغُمْدَةً | فَبِرَأْيِكَ الْإِيرَادُ وَالْإِصْدَارُ |
| 16. وَلَكُمْ بِرَأْيِكَ مِنْ وَرَائِكَ قَدْ سَرَى | نَحْوُ الْأَعَادِي جَحْفَلُ جَرَارُ |
| 17. وَمِنْ الْعَجَائِبِ أَنْ بَدْرًا كَامِلًا | يَعْتَادُهُ عِنْدَ التَّمَامِ سِرَارُ |
| 18. كَانَ الْجَوَادُ بِمَا حَوَى وَقَدْ اسْتَوَى | فِي مَالِهِ الْإِقْلَالُ وَالْإِكْثَارُ |
| 19. صَافِي أَدِيمِ الْعَرَضِ لَا يَتَأَى النَّدَى | عَنْهُ وَلَا يَدْنُو إِلَيْهِ الْعَارُ |
| 20. مِنْ أَسْرَةٍ عَرَبِيَّةٍ جَاءَتْ بِهِ | عَرَبِيَّةً أَبَاؤُهَا أَحْرَارُ |
| 21. لَمْ يُغَدَّ مِنْ لَبَنِ الْإِمَاءِ وَلَمْ تُجَلْ | أَخْلَافُهُ عَنْ طَبْعِهَا الْأَطَارُ |
| 22. قَدْ كَانَ إِنْ خَفَّتْ حُلُومُ ذَوِي النَّهْيِ | لِلْهَوْلِ فِيهِ رَزَانَةٌ وَوَقَارُ |
| 23. يَا بَدْرُ لَوْ أَبْصَرْتَ بَعْدَكَ حَالَنَا | لَشَجَاكَ مَا جَاءَتْ بِهِ الْأَقْدَارُ |
| 24. سَرَّتْ أَعَادِينَا وَأَدْرَكَ حَاسِدُ | فِينَا مُنَاهُ وَقَلَّتْ الْأَنْصَارُ |
| 25. كُنَّا نَخَافُ وَبِإِرْتَجِي إِحْسَانَنَا | أَعَادُونَا وَيَعِزُّ فِينَا الْجَارُ |
| 26. مَا الْعَيْشُ بَعْدَكَ بِالْهَنِيِّ وَلَوْ صَفَّتْ | فِيهِ الْحَيَاةُ وَلَا الدِّيَارُ دِيَارُ |
| 27. هَبْهَاتٍ أَنْ يَلْتَذَّ جَفْنِي بِالْكَرَى | مِنْ بَعْدِ فَقْدِكَ أَوْ يَقَرَّ قَرَارُ |
| 28. أَوْ أُرْتَجِي خِلَا سِوَاكَ أَبْنَةُ | الشُّكُوى وَتُحْفَظُ عِنْدَهُ الْأَسْرَارُ |
| 29. غَدَرَ الزَّمَانُ بِنَا فَفَرَّقَ بَيْنَنَا | إِنَّ الزَّمَانَ بِأَهْلِهِ غَدَارُ |
| 30. لَوْ أَنَّ قَلْبَ الْمَوْتِ رَقَّ لِإِهَالِكِ | لَشَجَاهُ أَطْفَالُ وَرَاكَ صِغَارُ |
| 31. لَمْ يَكْفِ صَرْفَ الدَّهْرِ دَفْنُكَ فِي | حَتَّى نَأَتْ بِكَ عَنْ دِمَشْقِ الدَّارُ |
| 32. مَا أَنْصَفَ الدَّهْرُ الْمُفَرَّقُ بَيْنَنَا | أَقْبَعَدَ مَوْتَ نُقْلَةٍ وَسِيفَارُ |

1. “Senin üzerinde daimi olmayan sağlık ve zenginlik seni aldatmasın. O, ödünçtür.

⁷¹ Aralarında bir veya birden fazla vasıfta benzerlik bulunan iki şeyin birini diğerine benzetmektir. Teşbih gizli olanı açığa çıkartır, manayı açık hale getirir ve şiirlerin değerini yükseltir Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 332; Bulut, *Belâgat*, 200.

⁷² Sibt İbnu’l-Cevzî, *Mir’âtu’z-zamân fî târihi’l-a-‘yân*, 22/282.

⁷³ İbn ‘Uneyn, *Dîvânu İbn ‘Uneyn*, 64-67.

2. Genci, hayat sevgisi ve dünya süsü sarar, döndürüleceği yeri unuttur.
3. Hücetler, doğru yollarında âmâ olursa, gözler ne işe yarar.
4. Zamana aldanma! Seni mutlu eden bir durumda sana yardım etse de, o çokça aldatandır.
5. Senden öncekilere bak ve ibret al. Sen de yakında onların döndüğü yere döneceksin.
6. Dünyada sana verilen her ne varsa zail olacak, bütün şehirler sana verilse de.
7. Yüce insanların kaybı herhangi bir aşiretin kaybı gibi değildir. Kendisini tanıyan her kim varsa şaşkına döner.
8. Ey İbn Yusuf Allah'a komşu olasın. Senin mezarını sulasın şiddetli yağmur.
9. Ta ki görülsün kabrinin her yanında yeşil bir bahçe, çiçek çevrelesin kabrini.
10. Sana ağlarım, şayet gözyaşım sana ulaşırsa, nehirler gözyaşımın taşmasına şaşırırdı.
11. Ey dolunay! Sen bizim için sağ el idin. Umulur ki sol el, muhtaç etmez sağ el gittiğinde.
12. Zamana karşı bize sadece sen yardımcıydın, temiz su giderek azaldığında, yağmurlar azaldığında.
13. Ey dolunay! Kabir sana dar geldi, her ne kadar senin çabalarına bölgeler dar geldiyse de.
14. Bana zor gelir, toprağın sana dar gelmesi ve senin olduğun yerlerde ziyaretçilerin yolunu çevirmesi.
15. Sen meliklerin hazinesi ve direği idin. Senin görüşünle olurdu ithalat ve ihracat.
16. Sizin için vardır, görüşünle arkanda düşmana karşı yürüyen çok büyük bir ordu olması.
17. Acayıplerdendir, tam olduğunda çehrelerin mükemmel bir dolunaya alışması.
18. Topladıkları şeyler konusunda çokça cömert idi. Malının artması ve azalması da eşit idi.
19. Temiz, geniş yüzlü. Ne cömertlik ondan uzaklaşır ne de ayıp ona yakınlaşır.
20. Arap bir ailedendir, hür Arap atalar onu getirmiştir.

21. *Ne cariyenin sütünden beslenir ne de onun ahlakı sütanne tabiatından donanmıştır.*
22. *Akıl sahiplerinin sabırları azalsa da o, içinde bulunduğu korku konusunda vakarlı ve sakindir.*
23. *Ey dolunay! Şayet senden sonra bizim durumumuzu görseydin, kaderlerin getirdiği şeyler seni endişelendirirdi.*
24. *Düşmanlarımız sevindi, haset edici bizimle ilgili hayaline kavuştu ve yardım edenler azaldı.*
25. *Korkar olduk, düşmanlarımızın ihsanı umması ve içimizde zulmedenin aziz oluşundan.*
26. *Senden sonra yaşamda mutluluk yoktur, hayat pak olsa da. Artık diyar da diyar değil.*
27. *Heyhat! Senin kaybindan sonra gözümün uykuyla lezzet alması veya karar kılması.*
28. *Veya senin dışında bir dost talep etmek, şikayetimi ifade edip, onun yanında sırların muhafaza edilmesi.*
29. *Zaman bize vefasızlık etti, aramızı ayırdı. Zaman ehline karşı vefasızdır.*
30. *Şayet ölümün kalbi vefat eden kimseye şefkat gösterseydi, senin arkandaki küçük çocuklar onu sarsardı.*
31. *Toprakta senin defnedilmen zamanın çarkına yetmedi, Ta ki ev seninle Dimaşk'tan uzaklaştı.*
32. *Aramızı ayıran zaman insaf etmedi. Ölümünden sonra göç ve sefer mi?*

Şair, yukarıdaki kasidesinde dünya hayatının geçiciliğinden, büyük insanların ölümünün sıradan ölümler gibi olmadığını ifade ettikten sonra, kendisinin şaire olan yardımlarından bahsetmiş ve kendisinin yönetimdeki etkinliğine değinmiştir. Şair son olarak zamanın vefasızlığından söz etmiştir.

Kasidede geçen bazı edebî sanatlara bakıldığında 1. beyitte şair, zenginlik ve sağlığa aldatma özelliği yüklemiş, dolayısıyla insana benzetip istiare sanatına başvurmuştur. 18. beyitte ise şair, الإقلال “azaltma” ve الإكثار “çoğaltma” kelimelerini kullanarak tezat sanatına yer vermiştir. 30. beyitte ise şair ölüme kalp isnat ederek istiare sanatına başvurmuştur.

SONUÇ

İbn ‘Uneyn, Eyyûbîler dönemi edebiyatının en dikkate değer şairlerinden biri olarak, özellikle hiciv ve medih türlerindeki ustalığıyla tanınmakla birlikte, mersiye şiirlerinde de derin bir duygusal ifade gücü sergileyerek sanatsal yönünü daha da zenginleştirmiştir. Şairin yaşamı, siyasi sürgünler ve saray çevresiyle olan inişli çıkışlı ilişkilerle şekillenmiş ve bu karmaşık süreçler onun şiirlerine yansımıştır. İbn ‘Uneyn’in mersiye şiirleri, onun yalnızca hiciv veya methiye ustası olmanın ötesinde, aynı zamanda güçlü bir duygusal dünyaya sahip bir şair olduğunu gözler önüne sermektedir.

İbn ‘Uneyn’in divanında yalnızca üç mersiye şiirinin bulunması, bu eserlerin önemli şahsiyetlerin vefatları üzerine kaleme alındığını göstermektedir. Bu mersiyeler, şairin kaybettiklerine duyduğu derin üzüntüyü yansıtan bireysel yas şiirlerinden çok daha fazlasıdır. el-Meliku’l-Muazzam, küçük yaşta vefat eden oğlu ve bir bölge valisi için yazdığı mersiyelerde, sadece kişisel bir acıyı dile getirmekle kalmamış, aynı zamanda dönemin siyasal yapısına ve toplumsal dinamiklerine dair önemli ipuçları sunmuştur. Mersiyelerde sıkça vurgulanan kahramanlık, adalet ve fedakârlık gibi temalar, şairin değer verdiği kavramları ortaya koyarken, onun kişisel dünyasına dair de derin bir içgörü sunmaktadır.

Bunun yanı sıra, İbn ‘Uneyn’in mersiye şiirleri, Arap edebiyatındaki geleneksel mersiye anlayışını aşan unsurlar barındırmaktadır. Şair, sadece ölen kişiyi yüceltmekle kalmamış, aynı zamanda zamanın acımasızlığı, hayatın geçiciliği ve insanın faniliği üzerine derin felsefi sorgulamalar yapmıştır. Bu yönüyle, İbn ‘Uneyn’in mersiyeleri, klasik Arap şiirinde duygusal yoğunluk ve sanatsal estetiği başarıyla harmanlayan nadide örnekler arasında yer almaktadır.

Sonuç olarak, İbn ‘Uneyn’in mersiyeleri, onun edebî mirasının önemli bir parçası olup, duygusal ve entelektüel derinliğin nasıl bir araya geldiğini açıkça ortaya koymaktadır. Şairin şiirleri, yalnızca kendi dönemine değil, aynı zamanda edebî geleneğin devamlılığı açısından da büyük bir öneme sahiptir. Mersiye türüne kattığı özgün bakış açısı, onun yalnızca bir hiciv ve medih ustası değil, aynı zamanda duygusal derinliği yüksek bir şair olarak anılmasını sağlamaktadır. Bu nedenle İbn ‘Uneyn’in mersiye şiirleri hem Arap

edebiyatı araştırmaları hem de klasik şiirin estetik ve tematik analizleri açısından dikkate değer bir inceleme konusudur.

KAYNAKÇA

Abd lhadioğlu, Ahmet. Arap Edebiyatında Didaktik şiir (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

Akçakoca, Yusuf. "Arap Dilinde Elęaz (Bilmeceler) -Nahiv ve Fıkıh  rneği-", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Ocak 2024): 88-106.

Akçakoca, Yusuf. "Arapça'da Didaktik şiir  zerine Bir İnceleme "el-L miyyetu'l-Ef  l  rneği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUIFD)*, 7 (2) 2020: 1393-1416.

Araz, İsmail. "Köklü Bir Geçmiş mi Yoksa M kemm l Bir Başlangıç mı? C hiz'in Klasik Arap şiirinin Tarihi Hakkındaki Görüşlerinin Kritiği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 1022-1042.

B ş , Ömer Musa. *el-Edeb f  Bil di's-şam 'Us ru'z-Zenkiyyin ve'l-Eyy biyy n ve'l-Mem lik*. Dimaşk: el-Mektebetu'l-'Abb siyye, 2. Basım, 1972.

Bedev , Ahmed Ahmed. *el-Hay tu'l-Edebiyye f  'Asri'l-Hur bi's-Sal biyye bi Mısır ve 'ř-ş m*. Mısır: Mektebetu nahdati Mısır, ts.

Bulut, Ali. *Bel gat: Me n -Bey n- Bed '.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2017.

Cebb r , Yahya Veh b. *eş-ř 'ru'l-C hil  Has isuh  ve Fun nuhu*. Amman: D ru'l-Mecdl v , 2013.

Cund , Ali. *F  T r hi'l-Edebi'l-C hil *. Mektebetu daru't-turas, 1991.

Dayf, şevk . *T r hu'l-Edebi'l-'Arab *. Mısır: D ru'l-Me  rif, 1995.

Dayf, şevk . *T r hu'l-Edebi'l-'Arab : el-'Asru'l-C hil *. Kahire: D ru'l-Me  rif, 11. Basım, 1960.

Delc , şih b dd n Ahmed b. Al  b. Abdill h ed-Delc  el-M sr . *el-Fel ke ve'l-Mefl k n*. Mısır: Matba' tu's-ş b, 1322.

Demirayak, Kenan. *Abb s  Edebiyatı Tarihi*. Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1998.

- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-II Sadru'l-İslam Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-III Emeviler Dönemi*. Erzurum: Eser Ofset, 2012.
- Durmuş, İsmail. “Şiir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/144-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebu'l-Fidâ, el-Meliku'l-Mueyyed İmâduddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *el-Muhtasar fî Târîhi'l-Beşer (el-Muhtasarı fî Ahbâri'l-Beşer, Târîhu Ebi'l-Fidâ)*. Mısır: el-Matba'âtü'l-Huseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyin, 4. Basım, 1981.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluhu*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1417.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-A'yân*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn 'Omer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1988.
- İbn. Reşîk el-Kayravânî, Ebû 'Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî. *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. Dâru'l-Ceyl, 5. Basım, 1401/1981.
- İbn Senâ'u'l-Mulk, Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. Ca'fer b. Senâ'u'l-Mulk el-Kâtib. *Dâru't-Tirâz fî 'Ameli'l-Muveşşehât*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1400/1980.
- İbn 'Uneyn, Ebu'l-Mehâsin Şerefuddîn Muhammed b. Nasrillâh b. el-Huseyn b. Uneyn el-Ensârî. *Dîvânu İbn 'Uneyn*. thk. Halîl Merdem Bek. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, ts.
- İbn Vâsıl, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sâlim el-Hamevî. *Muferricu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. Kahire: Dâru'l-kutub ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1377/1957.
- İbnu'd-Dubeysî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'îd. *Zeylu Târîhi Bağdâd*. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, 2006.

- İbnu's-Şa'âr, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn el-Mubârek b. Ebî Bekr Ahmed b. Hamdân el-Mevsilî. *Qalâ'idu'l-Cumân fî Ferâ'idî Şu'arâ'i Hâze'z-Zamân*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2005.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvût. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1986.
- Kartâcnî, Ebü'l-Hasen Hâzım b. Muḥammed. *Minhâcu'l-Buleğâ' ve Sirâcu'l-Udebâ'*. b.y.: y.y., ts.
- Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed. *el-İzâh fî 'Ulûmu'l-Belâğâ*. thk. Muhammed Abdulkadir el-Fâdilî. el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2013.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Muellifîn*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2002.
- Kurtuluş, Rıza. "İbn Uneyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/429. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed. *el-Mukaffâ'l-Kebîr (et-Târîhu'l-Mukaffâ, el-Mukaffâ fî Terâcimi Ehli Mısır ve'l-Vâridîne İleyhâ)*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2006.
- Munzirî, Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-Nakale*. Beyrut: Muessetu'r-risâle, 2. Basım, 1981.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muḥammed. *Miftâhu'l-'Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1407/1987.
- Sıbt İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemsuddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Turkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mir'âtu'z-Zamân fî Târîhi'l-A'yân*. Dımaşk: Dâru'r-risâleti'l-'ilmiyye, 2013.
- Şâyib, Ahmed. *el-Uslûb*. Mısır: Mektebetu nahdati'l-Mısriyye, 12. Basım, 2003.
- Uleymî, Ebu'l-Yumn Mucîruddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî. *et-Târîhu'l-Mu'teber fî Enbâ'i Men 'Aber*. thk. Nuruddîn Tâlib. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- Üstün, Mahmut. *Mersiye Şiirinde İslam'ın İzleri ve Hz. Peygamber'e Yazılmış Bazı Mersiyeler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Yâkût el-Hamevî, Ebû ‘Abdullâh Yâkût b. ‘Abdullâh er-Rûmî. *Mu‘cemu’l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

Yâkût el-Hamevî, Ebû ‘Abdullâh Yâkût b. ‘Abdullâh er-Rûmî. *Mu‘cemu’l-Udebâ = İrşâdu’l-Erîb ‘ilâ Ma‘rifeti’l-Edîb*. thk. İhsân ‘Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1414/1993.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu’l-İslâm ve Vefeyâti’l-Meşâhiri ve’l-A’lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2. Basım, 1993.

Zehebî, Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. ‘Osmân. *Siyeru A‘lâmi’n-Nubelâ’*. Kahire: Dâru’l-Ḥadîs, 1427/2006.

Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Amr ez-. *Esâsu’l-Belâġa*. thk. Muḥammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sevd. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1998.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A‘lâm Kamûsu Terâcimi li-Eşheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

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.

Yazar(lar) / Author(s)

Şemsettin UÇKAN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2

Haziran/June-2025

Hasan Ez-Zîbârî'nin Hâşiyetü'l-Hâşiye Ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye Fî Şerhi'l-Kâfiye İsimli Şerhinde Takip Ettiği Metod

The Method Followed by Hasan Al-Zibari in Her Commentary Named Hashiyetu'l-hasiye Ala'l-Feva'idî'z-Ziyaiyye Fî Serhi'l-Kâfiye

Feridun Yildirim

DİB. Doktora Öğrencisi Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİB. Doctoral Student, Erciyes University Institute of Social Sciences

frdn_yldrm@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0211-2340>

Atıf / Citation:

Yıldırım, Feridun. "Hasan Ez-Zîbârî'nin Hâşiyetü'l-Hâşiye Ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye Fî Şerhi'l-Kâfiye İsimli Şerhinde Takip Ettiği Metod ". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/2 (Haziran/June), 478-503.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.15630866>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 20.03.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28.05.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 478-503

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu çalışma, elde ettiğimiz el yazması nüshaların tarihinden anlaşıldığına göre 16. yüzyılın son çeyreği ile 17. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî'nin telif etmiş olduğu *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye ale'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye* adlı eserinin hâşiyetü'l-hâşiyeye bağlamındaki metodunu değerlendirmektedir. Bu eser hâşiyetü'l-hâşiyeye olduğundan çalışmamızda sırasıyla hem metin, şerh ve hâşiyeye hem de bunların müellifleri hakkında kısaca bilgi verilmiş, müellifimiz Hasan ez-Zîbârî ve eserleri hakkında da bilgi sunulmuştur. Ayrıca çalışmamız, Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 945/1538)'nin *Fevâ'idî'z-Ziyâiyye* üzerine yazmış olduğu *Hâşiyetü'l-İsâm 'ale'l-Câmî* üzerine Hasan ez-Zîbârî'nin *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye ale'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye* adıyla telif ettiği eserini değerlendirmektedir. Hasan ez-Zîbârî'nin hâşiyetü'l-hâşiyeye'sindeki hâşiyeye metodu ve yöntemi örneklerle değerlendirilmiştir. Tahkik çalışmamızı yaparken İSAM tahkik kurallarına göre eserimizi değerlendirdik. İSAM'a göre; müellifin kendi el yazma nüshasına ulaşılmadığı takdirde yazma eser nüshaları arasında bulunan en eski tarihli nüsha ana nüsha olarak belirlenmelidir. Buda mümkün olmadığı takdirde en okunaklı ve eksik olmayan nüsha ana nüsha olarak değerlendirilir. Buna göre elimizdeki yazma nüshalar arasında Diyanet işleri Başkanlığı kütüphanesinde bulunan nüshayı ana nüsha olarak değerlendirdik. Ve bu nüshamızı diğer iki nüsha ile karşılaştırarak ibarelerde bulunan farklılıkları belirtmeye çalışarak dipnotlarda verdik. Hasan ez-Zîbârî, Hakkârî ile Erbil arasında bulunan Zîbâr bölgesinde yaşamıştır. *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye alâ'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye*, *Hâşiyeye alâ Şerhi Risâleti'l-İstiâre li'l-İsâm* ve *Kıssatü Yunus a.s. ve Eshabi'l-Kehf* gibi eserler telif eden Hasan ez-Zîbârî eserlerinden anlaşıldığı üzere nahiv, mantık ve tefsir alanlarında önemli eserler yazan bir âlimdir. Çalışma, Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî'nin (ö. 945/1538) *Fevâ'idü'z-Ziyâiyye* üzerine kaleme aldığı *Hâşiyetü'l-İsâm 'ale'l-Câmî* eserine Hasan ez-Zîbârî'nin *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye ale'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye* adıyla yazdığı eserin analizini içermektedir. Hasan ez-Zîbârî'nin hâşiyetü'l-hâşiyeye eserindeki hâşiyeye metodolojisi ve yaklaşımı, örnek metin analizleriyle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Hâşiyeye, Hâşiyetü'l-Hâşiyeye, Hasan ez-Zîbârî, Şerh.

ABSTRACT

This article evaluates the method of the work titled *Hâşiyetü'l-Hâşiye ala'l-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*, which was written by Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî, who lived in the last quarter of the 16th century and the first half of the 17th century, as understood from the date of the manuscript copies we obtained, in the context of *hâşiyetü'l-hâşiye*. Since this work is a footnote, in our study, brief information is given about the text, commentary, footnote and their authors, and information is also provided about our author, Hasan al-Zibari and her works. In addition, our study evaluates the work of Hasan al-Zibari, compiled under the title of *Hâşiyetü'l-Hâşiye ale'l-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*, on *Hâşiyetü'l-'Îsâm 'ale'l-Jami*, which was written by Abu Ishaq Isam al-Din Ibrahim b. Muhammad b. Arabshah al-Isferayini (d. 945/1538) on *Fevâ'idü'z-Ziyâiyye*. The annotation method and method in Hasan ez-Zibari's annotation book are evaluated with examples. While conducting our investigation work, we evaluated our work according to ISAM investigation rules. According to ISAM, if the author's own manuscript copy cannot be accessed, the oldest copy among the manuscript copies should be determined as the master copy. If this is not possible, the most readable and complete copy is considered the master copy. Accordingly, among the manuscripts we have, we evaluated the copy in the library of the Presidency of Religious Affairs as the main copy. And we compared this copy with the other two copies and tried to point out the differences in the phrases and gave them in footnotes. Hasan al-Zibari lived in the Zibar region located between Hakkari and Erbil. Hasan al-Zibari, who wrote works such as *Hâşiyetu'l-Hâşiye alâ'l-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye*, *Hâşiye alâ Şerhi Risâleti'l-Istiâre li'l-'Îsâm* and *Kissatü Yunus a.s. and Ashabi'l-Kahf*, is a scholar who wrote important works in the fields of grammar, logic and tafsir, as can be understood from his works. The study includes the analysis of the work titled *Hâşiyetü'l-Hâşiye ale'l-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye* written by Hasan ez-Zîbârî for the work *Hâşiyetü'l-'Îsâm 'ale'l-Jami*, written by Abu Ishaq Isamuddin Ibrahim b. Muhammad b. Arabshah al-Isferayini (d. 945/1538) on *Fevâ'idü'z-Ziyâiyye*. The annotation methodology and approach in Hasan al-Zibari's annotation work were evaluated through sample text analyses.

Key Words: Arabic Language and Rhetoric, Annotation, Annotation of the Annotations, Hasan al-Zibari, Commentary.

GİRİŞ

Çalışmamız, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) el-Kâfiye adlı eserine Nûrüddîn Abdurrahmân el-Câmî'nin (ö. 898/1492) kaleme aldığı el-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye şerhi üzerine İsmüddîn el-İsferâyînî'nin (ö. 945/1538) Hâşiyetü'l-İsâm 'ale'l-Câmî isimli hâşiyesine Hasan ez-Zîbârî'nin (ö. 1050/1640) yazdığı hâşiyeyi incelemektedir. 16. yüzyılın son çeyreği ile 17. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî'nin oğlu Muhammed için telif ettiği Hâşiyetü'l-Hâşiyeye 'ala'l-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye adlı eserinin hâşiyetü'l-hâşiyeye geleneği içindeki metodolojik yaklaşımı değerlendirilmektedir. el-Kâfiye, Arap dili ve belagatı alanında yazılmış önemli bir eser olarak kabul edilmektedir. Bu denli önemli bir esere yapılan şerh ve hâşiyeler de benzer şekilde dikkate değerdir. Bu nedenle, Hasan ez-Zîbârî'nin kaleme aldığı Hâşiyetü'l-Hâşiyeye ala'l-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye eserinin de bu bağlamda önemli bir yere sahip olduğu düşünülmektedir.

Öncelikle İbnü'l-Hâcib, Nûrüddîn Abdurrahmân el-Câmî, İsmüddîn el-İsferâyînî ve bu âlimlerin konumuzla alakalı eserleri kısaca değerlendirildikten sonra müellif Hasan ez-Zîbârî ve yazdığı *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye ala'l-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye*'si de değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada temel amaç, Hasan ez-Zîbârî'nin telif ettiği *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye ala'l-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye*'de hâşiyeye metodunun nasıl oluşturulduğu ve ne gibi ilkelere dayandığını ortaya koymaya çalışmaktır. Buna binaen Zîbârî'nin bu eserde kullanmış olduğu üslup, metni ele alışı, edebi sanat kullanımı, kullandığı mantık ve özgünlüğü dikkate alınacak ve değerlendirme metodu incelenecektir. Böylelikle bu çalışmayı ilim dünyasının istifadesine sunmayı hedeflemekteyiz.

1.İbnü'l-Hâcib ve el-Kâfiye'si

1.1.Hayatı ve İlmi Yönü

İbnü'l-Hâcib'in asıl adı Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus'tur (ö. 646/1249). İbnü'l-Hâcib "570'te (1175) Mısır'ın Kûs'a bağlı İsnâ kasabasında dünyaya geldi. Aile olarak aslen Tiflislidir. Babası, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin dayısının oğlu Kûs Emîri İzzeddin Mûsek es-Salâhî'nin hâcibi idi. Bu vazifesinden dolayı oğlu İbnü'l-Hâcib lakabıyla meşhur olmuştur. Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, İbnü'l-Hâcib'in babasının hâcib olmadığı, ancak emîrlere ve devlet erkânı ile arasının iyi olduğu, küçük yaşta yetim kalan Ebû Amr'ın bakımını hâciblerden biri üstlendiği için onun İbnü'l-Hâcib

lakabıyla anıldığı şeklindeki bir rivayeti kaydettikten sonra bunun pek doğru olmadığını söyler.¹

İlim hayatına ilk olarak babasıyla gitmiş olduğu Kahire’de ikamet eden Muhammed b. Ömer el-Benna’dan almış olduğu dil ve edebiyat dersleriyle başlamıştır. İbnü’l-Hâcib arap dili ve belagatı alanında olduğu gibi diğer birçok alanda da iyi derecede eğitim almış bir şahsiyettir. Örneğin Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî (ö. 590/1194), Ebü’l-Fazl Bahâeddin Muhammed b. Yûsuf el-Gaznevî ve Ebü’l-Cûd Gıyâs b. Fâris el-Lahmî’den krâat dersleri; Ebü’l-Kâsım Hibetullah b. Ali el-Bûsîrî, Ebû Tâhir İsmâil b. Sâlih b. Yâsîn, Ebû Muhammed İbn Asâkir(ö. 600/1203), Fâtıma bint Sad el-Hayr(ö. 600/1203)’dan hadis dersleri; Halîl b. Saâde el-Huveyyî, Ebü’l-Hasan Şemseddin Ali b. İsmâil el-Ebyârî, İbn Cübeyr(ö. 614/1217), Ebû Mansûr el-Ebyârî’den ise fıkıh derslerini almıştır.² Ayrıca İbnü’l-Hâcib Kahire’de bulunan Fâziliyye medresesinde müderris olmuş ve burada; Şehâbeddin el-Karâfî, Kerek Emîri el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd b. Îsâ, Ebû Şâme el-Makdisî, İbn Mâlik et-Tâî ve Abdülmü’min ed-Dimyâtî gibi birçok talebe yetiştirmiştir.³ *el-Kâfiye fî’n-Nahv*, *Şerhu’l-Kâfiye* ve *Şerhu’l-Vâfiye fî Nazmi’l-Kâfiye* gibi bir çok eser telif etmiştir.

1.2.el-Kâfiye

İbnü’l-Hâcib’in *el-Kâfiye*’si Arap gramerine dair yazılmış üç temel eserden son olanıdır. Bu eserlerden ilk yazılmış olan Sîbeveyhi (ö. 180/796)’nin *el-Kitab* adıyla hem sarf hem de nahve dair bilgileri karmaşık yazmış olduğu eseridir. Zemahşerî (ö. 538/1144) ise bu karmaşıklığı gidermek ve düzene koymak amacıyla *el-Mufasssal*’ı telif etmiştir. *el-Mufasssal*’dan yararlanan İbnü’l-Hâcib nahve dair konu ve meseleleri *el-Kâfiye*’sinde, sarfa dair olanları da *eş-Şâfiye* adlı eserinde bir araya getirmiştir.⁴

el-Kâfiye’nin asıl kaynağı her ne kadar *el-Mufasssal* olsa da tamamen kopyası değildir. Bununla birlikte İbn’ül-Hâcib *el-Mufasssal*’da zikredilen görüşlerle ayrılığa düşmüştür.

¹ Ebü’l-Fazl Kemâluddîn Cafer b. Sa’leb b. Cafer el-Üdfüvî, *et-Tâliu’s-Saîdü’l-Câmi Esmâe Nucebâe’s-Sâid*, (Kahire: Dâru’l-Mısriyye, 1966), 356; Hulusi Kılıç, “İbnü’l-Hâcib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/55-58.

² Kılıç, “İbnü’l-Hâcib”, 21/55-58.

³ el-Üdfüvî, *et-Tâli’u’s-Sa’idü’l-Câmi’ Esmâe Nucebâe’s-Sâid*, 356.

⁴ Hulusi Kılıç, “el-Kâfiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/153.

Daha öncede söylemiş olduğumuz gibi İbn'ü-Hâcib görüşlerini genelde Basra ekolünden yana kullanmıştır. Bu yüzden olmalı ki Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ali b. Hamza el-Kisâî, Ahfeş el-Evsat, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, İbn Keysân, Zeccâc ve Müberred gibi Basra ekolünü oluşturan âlimlerle aynı görüşleri tercih etmiştir. Bu kitap Osmanlı dönemi medreselerinde uzun zaman okutulagelmıştır. *el-Kâfiye* isim, fiil ve harf olmak üzere üç temel bölümden oluşmaktadır. Bu eserin üzerine çoğu Arapça olmak üzere yaklaşık 150 kadar şerh ve haşiye yazılmıştır.⁵ Bu alanda yazılmış olan şerh ve hâşiyelerden yalnızca üç tanesi bizim araştırmamızla doğrudan alakalıdır. Bu eserler: *el-Fevâidu'z-Ziyâiyye*, *İsâm ale'l-Câmî* ve *Hâşiyetü'l-Hâşiye 'ala'l-Fevâ'idi'z-Ziyâ'iyye fî şerhi'l-Kâfiye*' dir.

2.Molla Câmi Nûrüddîn Abdurrahman ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye'si

2.1.Hayatı ve İlmi Yönü

Tam adı Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî (ö. 898/1492) olan şârihimiz, daha çok Molla Câmi ünvanıyla tanınmaktadır. Bununla birlikte asıl lakabı İmâdüddîn'dir. Fakat Molla Câmi, Nûrüddîn lakabıyla daha çok meşhur olmuştur. Molla Câmi, Horasan'ın Cam kasabasında (23 Şaban 817/7 Kasım 1414) dünyaya gelmiştir. Molla Câmi ilk eğitimini babası Nizamuddin Ahmed Deşti'nin yanında aldı. Daha sonra devrinin en meşhur âlimlerinden olan Mevlânâ Cüneyd-i Usûlî'den Arap dili alanında dersler aldı.⁶

İlmi açıdan akranlarına göre daha bilgin bir şahsiyet olmakla beraber tasavvufî yönü ağır basan bir âlimdir. Hocalarından Übeydullah es-Semerkindi'ye intisap etmiş bir sûfi'dir.

Molla Câmi itikad konularında saf zihinleri bulandıracak olan sûfi görünüşlü cahillerden ateşten kaçarcasına kaçınılması gerektiğini belirtmiş ve bunlara karşı hakiki tasavvufun ve sûfilîğin vasıflarını açıklamıştır.⁷

Molla Câmi birçok eser telif etmiştir. Bunlar: *Heft Evreng*, *Risâle-i Sagîr der Muammâ*, *Risâle-i Terceme-i Kelimât-ı Kudsiyye*, *Nefehâtü'l-üns*, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, *Levâ'ih*, *Risâle-i Tehlîliyye*, *Sühanân-ı Hâce Muhammed Pârsâ*, *Risâle fî'l-Vücûd*, *Bahâristân'ı*

⁵ Kılıç, "İbnü'l-Hâcib" , 21/55-58.

⁶ Seyid Arif Ahmedoğlu, *Molla Câmi'de Allah-Âlem Münasebeti* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 4.

⁷ Ömer Okumuş, "Câmi, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/95-96.

ve bizim eserimizle alakalı olmasından dolayı en önemli eseri olan *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*'yi örnek olarak verebiliriz.⁸

2.2.el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye

Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî'nin (ö. 898/1492) *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*'si Arap gramerine dair İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* isimli eserine nahiv alanında yazdığı şerhidir. Abdurrahmân Câmî, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*'yi oğlu Ziyâuddin Yusuf için yazmıştır. Oğluna İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sini okuturken zorlandığını görünce şerh olan *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*'sini kaleme almıştır. Bu eserin telifini Abdurrahman Câmî 11 Ramazan 897'de tamamlamıştır. Bu eser (*el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*) *Şerh-i Molla Câmî*, *Molla Câmî* ve *Câmî* diye de adlandırılmıştır. Hatta müellif Abdurrahman Câmî' de daha çok Molla Câmî ismiyle tanınmaktadır. Söz konusu eser medreselerde eskiden beri okutula gelmiş olanların arasında Arap gramerine dair yazılmış en kapsamlı eserdir. Bu şerhe birçok hâşiye yazılmış, hatta Abbas Kulı tarafından *Terceme-i Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* adıyla 1282'de Farsça'ya çevrilmiştir.⁹

3.Ebû İshak İsamüddin Arabşah el-İsferâyînî ve Hâşiyetü'l-İsâm ale'l-Câmî'si

3.1.Hayatı ve İlmi Yönü

Ebû İshak İsamüddin İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyînî (ö. 945/1538) 873'te Horasan'a bağlı İsferâyînî beldesinde doğmuştur. Babası İsferâyînî'de kadılık görevi ifa etmiş bir şahsiyettir. İlk olarak ilim hayatına el-İsferâyînî'de başlamış, burada ün kazanmış ve burada eserlerini yazmıştır. Aynı zamanda Abdurrahmân Camî'den dil, edebiyat ve belagat derslerini almıştır. Abdurrahman Câmî sayesinde tanımış olduğu Ubeydullah Ahrâr'a intisap etmiştir. Ömrünün son yıllarını ziyarete gittiği Semerkant'ta geçirmiş ve burada vefat etmiştir. Emîr Ebülfeth eş-Şerefi el-Hüseynî'nin torunları; Muhammed, Ali, Ahmed ve Oğlu Sadreddin İsmâil İsferâyînî'nin öğrencilerindendir.

⁸ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu Mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1975), 159; Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/94-95.

⁹ Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 7/94-95.

Müellifimizin birçok eseri vardır. Günümüzde doğu medreselerinde halen okutulan *Risâletü'l-Vaziyye*'nin şerhi *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaziyye* gibi birçok eser telif etmiştir.¹⁰

3.2.Hâşiyetü'l- 'İsâm ale'l-Câmî

Hâşiyetü'l- 'İsâm ale'l-Câmî İsamüddin İsferâyînî'nin yazmış olduğu bir eserdir. Bu eseri hocası Abdurrahman Câmî'nin *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*'si üzerine yazmıştır. İsferâyînî'nin hocası Abdurrahman Câmî ise oğlu Ziyâeddin Yusuf için İbnü'l-Hâcib'in nahve dair olan *el-Kâfiye*'si üzerine *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye* adlı bir şerh yazmıştır. İsferâyînî, hâşiyede hocası Câmî ile Câmî'ye hâşiyeye yazan Abdülgafûr-i Lârî'ye sık sık eleştiriler yöneltmiştir. Medreselerde büyük ilgi görmüş olan hâşiyenin birçok baskısı yapılmıştır.¹¹

Eserine baktığımızda Molla Câmî *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* adlı eserinde nahivle alakalı kavramların nerdeyse tamamının tarifini yapmıştır. İsferâyînî ise azda olsa onun onun görmediği ya da kaçırdığı bazı istilahların tanım ve açıklamalarına değinmiştir. Bu gibi hususlara ise farklı üslup ve kavramlarla izah etmiştir. Böylelikle bazen kısa istilahi tanımlarla yetinmiştir. Örnek olarak İsferâyînî, müphem(meçhul) zamanı, “حين” gibi sınırı ve sonu takdir edilmeyen; mahdûd(bilinen) zamanı ise “سَنَةٌ”, “لَيْلَةٌ”, “يَوْمٌ” gibi sınırları ve sonları belli(muayyen) olan kelimeler olduğunu belirtmiştir.¹²

4.Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî el-Şehrezûrî ve Hâşiyetü'l-Hâşiyeye 'ala'l-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye fî Şerhi'l-Kâfiye'si

4.1.Hayatı ve İlmi Yönü

Araştırmalarımızın genelinde rastladığımız şekliyle genelde müellifimizin adı Hasan b. Muhammed olarak geçmektedir. Fakat bazı kaynaklarda bu isme ek olarak doğduğu veya yaşadığı yerden kaynaklı bazı nisbetler yapılmıştır. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı yazma eserler kütüphanesinde Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî el-Şehrezûrî el-Kürdî

¹⁰ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi min 'el-Arabi ve'l-Musteribîne ve'l-Musteşrikîne* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, ts.), 1/66.

¹¹ İsmail Durmuş, “İsferâyînî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/517.

¹² Ebû İshâk İsamüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî, *İsâm 'ale'l-câmî* (Dersaadet: Mektebetu Osmaniyye, 1309), 132.

şeklinde geçmektedir. Bazı yerlerde sadece Hasan Efendi¹³ bir diğer bazı yerde ise sadece Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî¹⁴ olarak geçmektedir.

Yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde gerek Hasan ez-Zîbârî'nin hayatı ile ilgili ve gerekse de çocuklarıyla alakalı her hangi bir bilgiye ulaşamadık. Fakat yazma eser taramalarında Türkiye Yazma Eser Kurumu bünyesinde bulunan Hâşiye a'lâ Şerhi Risâleti'l-İsti'âre li'l-İsâm adlı yazma eser nüshasında bu eserini oğlu için yazdığını ve oğlunun Muhammed adında olduğunu tespit edebildik. Elde etmiş olduğumuz bu bilgi sınırlı olduğu için ayrı bir başlık altında vermek yerine müellifimiz ile ilgili başlıkta sunduk.

Müellifimizin doğum yılı bilinmemekle beraber yazılmış bir makalede 16. yüzyılın son çeyreği ile 17. Yüzyılın ilk yarısında yaşadığı zikredilmektedir. Yaklaşık olarak 1640'larda vefat ettiği geçmektedir.¹⁵

Çalışmalarımız neticesinde Hasan ez-Zîbârî hakkında şöyle bir bilgiye ulaşabildik: Ebü'l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkandî'ye (ö. 888/1483) ait olan *el-İsti'âre (Ferâ'idü'l-fevâ'id)*'sine İsmüddin el-İsferâyînî, *Şerhu Risâleti'l-isti'âre* adında bir şerh yazmış ve bu şerhe Hasan ez-Zîbârî'nin şerh yazdığı ve Abdullah el-Amâsî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-İsâm alâ Risâleti'l-İsti'âre* adıyla hâşiye yazdığı görülmüştür.¹⁶

Araştırmalarımız neticesinde incelenen bir makalede Hasan ez-Zîbârî'ye atfedilen yedi telif eser tespit edilmiş olup, bunlar aşağıda sunulmuştur:

1. *Hâşiye alâ Şerhi'l-İsâm alâ Risâleti'l-İsti'âre.*
2. *Hâşiye alâ Şerhi'l-İsti'âreti's-Semerkandiyye ez-Zîbârî Hasan.*
3. *Hâşiye alâ Şerhi Risâleti'l-İsti'âre.*
4. *Hâşiye alâ Şerhi Ferâ'idü'l-Fevâ'id li Tahkîki Ma'ânî'l-İsti'âre.*

¹³ Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî el-Şehrezûrî, *Hâşiyetü'l-Hâşiye ala'l-Fevâ'idü'l-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*, (İstanbul: İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yayınlar, 165), 122b.

¹⁴ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, "<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/522571>" (21.02.2025).

¹⁵ Kenan Bozkurt, "Türkiye'deki Bazı Yazma Eser Kütüphanelerinde Bulunan "Kürdî" Künyeli Müellifler Ve Onlara Ait Eserler", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kürdiyyat, 8, (Aralık 2023), 121.

¹⁶ Tefîk Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/419-422.

5. *Risâle-i Hasan ez-Zîbarî.*
6. *Kıssatü Yunus a.s. ve Eshabi'l-Kehf.*
7. *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ'l-Fevâ'idi'z-Ziyâ'îye.*¹⁷

Bu eserleri incelerken baştaki 5 eserin aynı kitap olduğu fakat isimlerinin farklı şekillerde yazıldığı tespit edildi.

Bu eserlerin tetkiki sürecinde, ilk beş eserin muhteviyat itibarıyla aynı çalışmaya işaret ettiği, ancak farklı isimlendirmelerle kayda geçtiği belirlenmiştir. Bu bağlamda, söz konusu kaynakta yer alan bilgilere istinaden müellife ait müstakil eser sayısının üç olduğu ileri sürülebilir. Bu eserler aşağıdaki gibidir:

1- *Hâşiyetü'l-Hâşiye 'ala'l-Fevâ'idi'z-Ziyâ'iyye fî Şerhi'l-Kâfiye:* Bu eser Hasan ez-Zîbarî'nin çalışmamızda değerlendirmiş olduğumuz eseridir.

2- *Hâşiye a'lâ Şerhi Risâleti'l-İsti'âre li'l-İsâm:* Müellifimizin bu eseri Türkiye Yazma Eserler kurumunda kütüphane görevlileri tarafından birçok farklı isimle arşivlerde kayıt altına alındığı görülmüştür.

3- *Kıssatü Yunus a.s. ve Eshabi'l-Kehf:*

Müellifimizin Zibâr'lı olması sebebiyle hakkında yaptığımız araştırmaya göre; Zibâr, Kuzey Irakta bulunan Musul vilayetine bağlı bir kazadır. Tam konumu ise Erbil'in kuzeyinde Hakkari'nin güneyindedir. Güney batısında Musul, doğusunda ise İran toprakları bulunan bir yerdir.¹⁸

Ayrıca müellifimiz Şehrezûr nisbeti ile de anılmaktadır. Şehrezûr ise kaynaklarda Şehrizar, Şehrüzûr, Şehrizol olarakta geçmektedir. Kuzey Irak'ın Cibal bölgesinde verimi iyi olan bir ova olduğu kaydedilmektedir. Doğusunda Avraman dağları, güneyinde Derbendihan, kuzey batısında Süleymaniye ve kuzey doğusunda Merivan yer almaktadır.

Zibâr ve Şehrezûr'un birbirine olan uzaklığı yaklaşık olarak üç yüz kilometredir. Müellifimizin hem Zibâr hem de Şehrezûrlu olması mümkün olmayacağı söylenebilir.

¹⁷ Bozkurt, "Türkiye'deki Bazı Yazma Eser Kütüphanelerinde Bulunan "Kürdî" Künyeli Müellifler Ve Onlara Ait Eserler", 121.

¹⁸ Ahmet Gündüz, "Osmanlılar Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/366.

Dolayısıyla müellifimizin bu iki bölgeye nisbetle birinde doğduğunu diğerinde ise yaşadığını değerlendirmekteyiz. Daha çok Zibâr'lı olduğunu tahmin etmekteyiz. Çünkü kaynakların çoğunda Hasan ez-Zîbârî olarak zikredilmektedir.

Yukarıdaki nisbetleri bir arada bulunduracak olursak müellifimizin tam adı Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî el-Şehrezûrî'dir.

Müellifimizin eserine ait ne kendi el yazmasını bulabildik nede en eski tarihli nüshayı. Fakat İSAM'ın tahkik kurallarına göre bunlar bulunmadığı takdirde en okunaklı nüsha ana nüsha olarak kabul edilmelidir.¹⁹ Böylelikle Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Nüshasını ana nüsha olarak değerlendirdik.

4.2.Hâşiyetü'l-Hâşîye 'ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâ'iyye fî Şerhi'l-Kâfiye

Yukarıda haşiyenin ne anlama geldiğini ifade etmiştik dolayısıyla burada haşîye üzerinde durmak fazlalık olacağından haşîye'ye değinmek yerine hâşiyetü'l-hâşîye hakkında bilgi vermek daha faydalı olacaktır.

Hâşiyetü'l-Hâşîye (حاشية الحاشية) Arap dili ve belagatı kurallarına göre izafeli olarak kullanılmıştır. Buradaki izafe “hâşîye için yazılan hâşîye” anlamını vermektedir. Yani mevcut olan bir hâşîye üzerine sonradan yazılmış yeni hâşîye anlamında kullanılmaktadır.

Çalışmamızda son bir hatırlatma mahiyetinde metin, şerh, hâşîye ve hâşiyetü'l-hâşîye'ye değinmek istedik. Burada metnimiz İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sidir. *el-Kâfiye* üzerine Abdurrahman Câmî'nin yazmış olduğu *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* şerhtir. İsamüddin el-İsferâyînî'nin yazmış olduğu *Hâşiyetü'l-İsâm ale'l-Câmî* hâşiyedir. Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî el-Şehrezûrî'nin telif etmiş olduğu *Hâşiyetü Hasan efendi* ise hâşiyetü'l-hâşiyedir.

Çalışmamızda Hasan ez-Zîbârî'nin kaleme almış olduğu *Hâşiyetü Hasan Efendi* diğer adıyla *Hâşiyetü'l-Hâşîye 'ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâ'iyye* eserinin edisyon kritiğini(tahkîk) yapıp bilim dünyasına ve araştırmacıların istifadesine sunduk.

¹⁹ “İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)” [65708523b44d4.pdf](https://www.isam.gov.tr/Files/65708523b44d4.pdf).

5.Hâşiyetü'l-Hâşîye 'Ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye'nin Muhtevası

İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si üzerine Nureddin Abdurrahman *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* adında bir şerh telif etmiştir. Bu şerhe İsmüddin el-İsferâyînî *Hâşiyetü'l- 'İsâm ale'l-Câmî* adıyla bir haşîye telif etmiştir. Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî el-Şehrezûrî ise *Hâşiyetü'l-Hâşîye 'Ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâ'iyye* adındaki Hâşiyetü'l-Hâşîye'sini yazmıştır. Tahkikini yapmış olduğumuz bu eserde Hasan ez-Zîbârî açıklamasını yapmış olduğu şerhi ve özellikle haşiyenin kapalı, muğlak ve açıklamaya ihtiyacı olan ibarelerini detaylı ele alarak açıklamaya çalışmıştır.

İçerik olarak bu eser, başta nahiv olmak üzere sarf ve belagat konularını ele almıştır. Hasan ez-Zîbârî yapmış olduğu açıklamaları daha güzel örneklendirmek için ayet, hadis ve şiirleri kullanmıştır.

Hasan ez-Zîbârî yazmış olduğu hâşiyenin üslubunda genelde değinmek istediği yerden bir kelimeyi قوله kelimesi ile naklederek açıklamaya çalışmıştır. Bununla birlikte kimi yerlerde soru cevap üslubunu da kullanmıştır. Bazen de أعلم sözcüğünü kullanarak açıklamalarda bulunmuşken bazen de satır başı yaparak açıklamalarda bulunmuştur.

Eserde Hasan ez-Zîbârî konular arasında farklılık gözetmemiştir. Başta hamd, şükür ve salat gibi kısımlarla açıklamalara başlamış ve sona doğru ilerlemiştir.

Sarf alanında mutasarrıf (çekimli) fiil, câmid (çekimsiz) fiil, lazım (geçişsiz) fiil, muteaddi (geçişli) fiil, lafzatullah'ın aslı, mübalağa fiili, ismi fail ve meful gibi neredeyse konuların tamamına değinmiştir.

Nahiv alanına gelince harf-i cerler, zamirler, itirazi cümle, nakıs fiiller, sıfat, mevsuf, hal, temyiz, ism-i mevsul, irabta mahalli olan ve olmayan cümleler, kalb fiilleri, kıyasi amiller, zâid harfler, şart edatları, zarflar ve kısımları, murab, mebni, fiilin hazfedildiği yerler, bedel ve kısımları, istisna, tenvin ve kısımları gibi konular ele alınmıştır.

Belagat alanında ise beraatü'l-istihlal, istiare, iktisar, ihtisar iktisar ve ihtisar arasındaki fark, hasr ve kısımları, istiâre çeşitleri, mecâz, secî, kinâye, teşbih, terâdüf, tehekküm, garâbet, iltifât, hazf-i mef'ûl ve temenni, hazf, nehy, emr gibi konulara değinmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı Nüshasının müstensihi Molla Ali'dir. Fakat bu nüshanın yazılış tarihi olmasına rağmen okunacak durumda olmadığından bu nüshayı da tarihsiz nüsha

olarak değerlendirdik. Bu nüshada besmeleden hemen sonra “sadece ondan yardım isteriz” anlamındaki (وبه العون) lafzı mevcuttur.

Müellif yorumlayıp değerlendirdiği kısımları (قوله) “gavluhu” (muhaşşî'nin sözü) şeklinde başlamış, müstensihler de farklılık olsun diye kimi kırmızı kalemle yazmış, kimi söz konusu yeri boş bırakmış, kimisi de sadece (و) harfi âtîf ile yazmıştır.

6.Hasan ez-Zîbârî'nin Hâşiyetü'l-Hâşîye'yi Değerlendirme Üslubu

Hasan Ez-Zîbârî bu eserini telif ederken nasıl bir yöntem ve üslup kullandığı bizim için merak konusudur. Dolayısıyla bilim dünyasına katkıda bulunmak için Hasan Ez-Zîbârî'nin bu üslup ve yöntemi nasıl değerlendirdiği incelenmiştir.

Geçmişten günümüze ilmi bir bilgiyi muhatap kitleye sunmak için farklı eser çeşidi ve üsluplar kullanılmıştır. Bir bilgi sunulurken söz konusu eserin durumuna göre farklılıklarla açıklamalar ve yorumlar yapılabilmektedir. Metin, şerh, hâşîye ve hâşiyetü'l-hâşîye gibi.

Metinler verdiği bilgiyi kısa öz ve tam bir şekilde sunarken şerhler genelde metinlerdeki anlaşılmayan kelimeleri ve cümleleri açıklamayı hedef edinmiştir.

Hâşiyeler ise kimi zaman metin ve şerhteki fikri açıklamayı kimi zamanda metin ve şerhteki ilk bakışta anlaşılmayan kelime ve cümleleri açıklama amaçlı yazılmış ve daha çok şerhlere odaklı eserlerdir.

Hâşiyetü'l-hâşiyelere gelince saydıklarımıza ek olarak hâşiyelerde de anlaşılmayan sözcük ya da cümleleri açıklama amaçlı yazılmış ve daha çok hâşîye odaklı yorumlardan oluşmaktadır. Yani gerek şerh gerek hâşîye ve gerekse de hâşiyetü'l-hâşiyeler daha çok yorum üzerine yazılmış olan eserlerdir. Bu yorumlarda bulunan âlimler ise genelde ya Basra ekolünden veyahut Kûfe ekolünden yana beyanlarda bulunmaktadırlar. Kimi zamanda bu âlimler söyledikleri fikirleriyle her iki görüşün dışında kalarak kendi görüşlerini de söylemiş olabildikleri gibi herhangi bir konuda sukutta etmiş olabilirler.

Dolayısıyla bu bağlamda hem *el-Kâfiye* hem *el-Fevâidi 'z-Ziyâiyye* hem *Hâşiyetü'l- 'İsâm 'ale'l-Câmî* ve hem de *Hâşiyetü'l-Hâşîye ale'l-Fevâ'idi 'z-Ziyâiyye*'nin olaylara bakış açısını değerlendirme hedeflenmektedir.

Örnek verecek olursak metnimiz *el-Kâfiye* kelimenin ne olduğu ile alakalı bilgilendirme sunarken şöyle bir cümle kullanıyor; *الْكَلِمَةُ لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مُفْرَدٍ* “Kelime, müfret bir manaya konulmuş olan lafızdır” Burada İbn Hâcib kısa, sade ve öz bir şekilde kelimenin tanımını yapmıştır. Sonrasında *وَهِيَ: اسْمٌ، وَفِعْلٌ، وَحَرْفٌ* “ve oda isim, fiil ve harftir” diyerek kelimenin kısımlarını kısa ve net bir biçimde açıklamıştır.²⁰

Yukardaki bilgiyi ele alarak şerh olan *el-Fevâidi 'z-Ziyâiyye*'den başlayacak olursak, Molla Câmi İbn Hâcib'in yukardaki açıklamasını değerlendirmeye çalışırken *الْكَلِمَةُ* ve *الْكَلَامُ* sözcüklerinin aynı kökten alındığını ve anlamının “yaralamak” olduğunu dolayısıyla nasıl ki bıçak gibi keskin bir madde ile insan yaralanabiliyorsa aynı şekilde kelime anlamlarının da insanları yaralayacağını ifade etmiştir. Hatta kelimelerin insanı yaraladığına dair şiirle istişhatta da bulunmuştur. *الْكَلِمَةُ* sözcüğünün kimisine göre çoğul kimisine göre ismi cins olduğunu, kelimedeki elif-lam takısının cinsi ifade ettiğini ve kelimedeki “ta” harfinin müfret (tekil) anlamına geldiği gibi yaklaşık yarım sayfalık bir açıklama ve yorumda bulunmuştur. Aynı durum *لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مُفْرَدٍ وَهِيَ: اسْمٌ، وَفِعْلٌ، وَحَرْفٌ* kelimeleri içinde geçerlidir. Çünkü burada da Mollâ Câmi sözcükleri tek tek ele almış ve detaylı bilgi sunmuştur. Görüldüğü gibi burada Molla Câmi tamamen metne göre asıl anlatılmak istenilenden kopmuş “kelime” sözcüğü ile ilgili yorum ve görüşlerde bulunmuştur.²¹

Hâşiyetü'l-İsâm 'ale'l-Câmî ise metin olan *el-Kâfiye* bir tarafa dursun şerh olan *el-Fevâ'idî 'z-Ziyâiyye*'nin bile en başından sözcüklerini tek tek değerlendirmeye başlamıştır. Çünkü burada hâşiye şerhin ilk kelimesi olan *“الْحَمْدُ”* sözcüğüne *“قَوْلُهُ”* lafzını ekleyerek kelimenin hakkında açıklamalarda bulunmuştur; hamd sözcüğünün “güzel sözcüklerle güzel olan bir şeyi övme” anlamında olduğunu, hamd'in mecaz mı yoksa gerçek anlamında mı kullanıldığı gibi açıklamalar yapmıştır. Metindeki sözcükle ilgili kısma geldiğinde ise metni ele almaktan ziyade metindeki kelimeyle alakalı şerhin açıklamasını değerlendirmiştir. Çünkü burada Mollâ Câmi kendince İbn-i Hâcib'in ne amaçla kelime ve kelimeler'e başladığını İsmâüddîn el-İsferâyînî yorumlamaktadır. Bütün bu açıklamalarla birlikte yukarda bahsetmiş olduğumuz şiirin kime ait olduğu ve ne

²⁰ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî ilmi'n-Nahv* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 11.

²¹ Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmüddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâ'idî 'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2015), 29-31.

amaçla söylendiği gibi noktalara da değinmiştir. Bu izahlarda bulunurken yerine göre soru cevap şeklinde açıklamalarda bulunup delillerden de destek almaktadır.²²

Genelde Hasan ez-Zîbârî *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye ale'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye*'sinde harfi cerr, ırapta mahalli olan ve olmayan cümleler, zamirlerin döndüğü yerler ile kelimelerin tekil, çoğul, sıfat, bedel, âtîf gibi kavramlara yani nahvin teknik konularına değinmektedir. Burada da ez-Zîbârî *Hâşiyetü'l-'İsâm 'ale'l-Câmî* ile alakalı daha çok teknik nüktelere değinmiştir. Örneğin *مُتَعَلِّقٌ بِغَوَاشٍ قُدِّمَ لِلْسَّجْعِ* cümlesinde *لِنَجُومٍ* sözcüğündeki câr ve mecrûr'un taalluk ettiği kelimenin *بِغَوَاشٍ* olduğunu ileri sürmektedir. Buna istinaden buradan anlaşılan Hasan ez-Zîbârî'nin Basra ekolüne göre fikir beyan ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu ekole göre câr ve mecrûr her zaman fiile değil mastara taalluk eder. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere ez-Zîbârî *Hâşiyetü'l-hâşiyeye*'sinde metin ve şerhten daha çok *Hâşiyetü'l-'İsâm 'ale'l-Câmî*'de geçen ibareleri değerlendirmekte ve bununla sınırlı kalmaktadır.²³

Arap dili ve belagati alanında isim olan kelimelerin isim olup olmadığının belli bazı özellikleri vardır. Bunlar; elif-lam, harfi cer, tenvin, isnâdü ileyh, izafe, murab ve mebnî'dir. Bir kelimedede saymış olduğumuz bu özelliklerden biri var ise o kelime isim olarak kabul edilmektedir. Cer, kelimenin herhangi bir etki neticesinde kelimenin sonunda esre diğer adıyla kesrenin hâsıl olma durumudur. Basra ekolu esreye sebep olan izafe ve harfi cer'ri cer diye isimlendirmiş ve hurûfu'l-cer demişlerdir. Kûfe ekolu ise hurûfu'l-cer yerine hurûfu'l-hafd tabirini kullanmışlardır. Kûfe ekolünün önde gelen isimlerinden olan el-Halil ilk olarak bu ıstılahı kullanmış ve sonrasında Kûfe'lilerce çokça kullanılagelmiştir. Hatta bu ekolün bir diğer öncüsü el-Ferra fatiha süresini tefsir ederken *خَفَضَ الدَّالَّ مِنَ الْحَمْدِ وَأَمَّا مِنْ* “Kim dâl harfini mecrur okursa” şeklinde bu ifadeyi kullanmıştır.²⁴

Yapmış olduğumuz bu açıklama ile alakalı İbn Hâcib *el-Kâfiye*'sinde ismin özelliklerini zikrederken kelimeye elif-lam ve cerrin dâhil olmasından söz ediyor. Burada hafd tabiri

²² el-İsferâyînî, *Hâşiyetü'l-'İsâm 'ale'l-Câmî*, 6-8.

²³ Bkz. Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî el-Şehrezûrî, *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 492.75 23-005393), 1a.

²⁴ Emedrese, “<https://www.emedrese.com.tr/blog/1161/>” (Erişim Tarihi 03.03.2025).

yerine cer tabirini ifade etmesinden anlaşıldığı gibi İbn Hâcib'in görüşlerinde Basra ekolünden yana olduğu çok net bir şekilde anlaşılmaktadır.²⁵

Molla Câmî *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* adlı eserinde ibnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinde değerlendirmiş olduğu ismin özellikleri bahsini açıklarken ibnü'l-Hâcib ile aynı tabirleri kullandığı gözlemlenmiştir. Burada Molla Câmî *وَأِنَّمَا أُخْتُصَّ دُخُولُ الْجَرِّ بِالِاسْمِ لِأَنَّهُ أَتَى حَرْفَ الْجَرِّ* “lafzen ya da takdiren mecrur olma durumu harfi cer’rin neticesi olduğundan mecrûr olma hali isme has kılınmıştır.” şeklinde ifade de bulunmuştur. Burada Mollâ Câmî Basra ekolünün kullanmış olduğu cer ıstılahını kullandığından Basra ekolünün görüşü üzere olduğu söylenebilmektedir.²⁶

el-İsferâyînî *İsâm ala'l-Câmî*'sinde yukardaki örnek ile alakalı herhangi bir açıklamaya değinmek yerine hâşiye olmasından ötürü olmalı ki şerhte bulunan açıklamalara detaylı bilgi vermeye çalışmıştır. Dolayısıyla el-İsferâyînî'nin bu konuda hangi ekolden yana olduğu tahmin edilememektedir.

Hasan ez-Zîbârî'nin eseri hâşiyetü'l-hâşiye olduğundan olmalı ki zikretmiş olduğumuz örnek ile alakalı herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Bunun yerine İsâm'daki kelime ve cümlelerin üzerinde açıklamalarda bulunmuştur.

Hasan ez-Zîbârî hâşiyetü'l-hâşiye'sini yazarken her müellifin yaptığı gibi belli başlı kıstaslarla kitabını telif etmiştir. Örnek olarak kitabın başına besmele ile birlikte *وَبِهِ نَسْتَعِينُ* “sadece ondan yardım isteriz” anlamına gelen bir cümle eklemiştir. Bu durum geçmişte telif edilen kitapların genelinde söz konusudur. Bu cümle müellifin eklemesi mi yoksa müstensihlerin eklemesi mi elimizde musannif nüshası olmadığından kesin bir bilgi verilememektedir. Besmeleden hemen sonra ez-Zîbârî hamdele kısmına giriş yapmış, efendimize salat ve selam ile bitirmiş ve hâşiyeyi değerlendirmeye başlamıştır.

Bazen hâşiyeler genel itibarıyla açıklamak istediği konuyu şerhten tamamen ayrılarak gereğinden fazla detay verebilmektedir. Yani asıl anlatılmak istenenden ayrılıp teferruat kısmında detaylı anlatıma yönelirler. Bu oran hâşiyetü'l-hâşiyeler için ise daha fazladır.

²⁵ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi ilmi'n-Nahv*, 11.

²⁶ Abdurrahman el-Câmî, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye fi Şerhi'l-Kâfiye*, 11.

Aşağıda ise hâşiyetü'l-hâşiyе'nin hâşiyе'yi nasıl değerlendirdiğini örneklerle ele alacağız.²⁷

ez-Zîbârî'nin hâşiyе'den ilk ele almış olduğu cümle *قَوْلُهُ: وَصَلَّى عَلَى أَفْضَلِهِمْ* “en faziletlisine selam olsun sözü” cümlesidir. Vermiş olduğumuz bu cümle ne *el-Kâfiye*'ye ait cümledir ne de *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*'ye ait bir cümledir. Aksine bu cümle hâşiyе olan el-İsferâyînî'nin *İsâm ala'l-Câmî*'sinde geçmektedir. Görüldüğü gibi burada ez-Zîbârî asıl anlatılmak istenenden ayrılmış, teferruat kısmına detaylıca girmiş, câr ve mecrûrun taalluk ettiği kelime üzerinde yorumlar yapmaktadır.²⁸

ez-Zîbârî eserinde bazen bir konu hakkında açıklama yaptıktan sonra fikrini desteklemek için ya bir ayeti ya hadisi veyahut şiiiri delil olarak suna bilmektedir. Bu durum birkaç örnek verilerek açıklanacaktır. ez-Zîbârî bazen de savunduğu fikri desteklemek amacıyla âlimlerin görüşlerini de kendi fikrine referans olarak gösterebilmektedir. Hamd ve şükür arasındaki farkı yaparken hamd'in şükürden daha kapsamlı bir anlama sahip olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre hamd, nimet karşılığında yapılabildiği gibi karşılıksızda yapılabilir ama şükür sadece nimet karşılığında yapılabilmektedir. Burada şükür gerçekten nimet karşılığında yapılabileceğine örnek olarak Sadi efendinin ayetteki bu görüşünü kendi fikrine destek olsun diye zikretmiştir. el-İsferâyînî *İsâm ala'l-Câmî*'sinde ان lafzının mutlak bir sürette fiili müzari'ye dahil olabileceğini savunmaktadır. İster ان lafzı mastariye olsun ister müşeddede(şeddeli) olsun isterse de muhaffafe(şeddesiz) olsun bu durum bir farklılık teşkil etmez. ez-Zîbârî ise ان el-müşeddede olsun muhaffafe olsun kesinlikle fiili müzariye dâhil olmayacağını savunmaktadır. {عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ} “Allah bilmektedir ki içinizde hastalar bulunacak”²⁹ Ayetinde ان lafzının zahiren fiili müzari'ye dâhil olduğu iddiasında bulunulsa ez-Zîbârî yine de kabul etmemektedir. Çünkü ona göre bu durum bir şeyi değiştirmeyecektir. Fakat ona göre bu durum bir tek bu ayet ve benzeri yerlerde cümle tevilde olmasıyla mümkündür. Yani ona göre ان fiili müzari'ye değil cümlelerin tamamı düşünülerek mastarı cümleye dâhil olmuştur.³⁰

Her dilde olduğu gibi Arap dilinin de kendisine özgü bazı kuralları bulunmaktadır. Fakat bu kuralların kendi dilinde bir karşılığı bulunmaktadır. Bunlardan biride isim

²⁷ Topuzoğlu, “Hâşiyе”, 16/419.

²⁸ Bkz. ez-Zîbârî, *Hâşiyetü'l-Hâşiyе ala'l-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*, (492.75 23-005393), 1a-b.

²⁹ el-Müzzemmil 73/20.

³⁰ Bkz. ez-Zîbârî, *Hâşiyetü'l-Hâşiyе ala'l-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*, (492.75 23-005393), 13b.

tamlamasıdır. Bu Türkçede tamlama diye isimlendirilirken Arapçada izafe olarak adlandırılmaktadır. İzafe'nin iki ana ögesi bulunmaktadır. Bunlar: muzâf ve muzâfun ileyhtir. Muzâf tamlanan muzâfun ileyh ise tamlayandır. Arap dili ve belagati kurallarına göre izafenin kendine özgü bazı durumları olabilmektedir. Örneğin izafenin bulunduğu kelimelerde tenvin bazen muzafun ileyh yerine geçebilmektedir. Bazen de izafe gereği muzâf ve muzâf ileyh birbirinden etkilenebilmektedir. Bu iki duruma yerine göre aşağıda örnekler eşliğinde açıklama yapılacaktır. Muzâf'ın bazı hallerde muzâf ileyh'ten etkilenebildiği durum, muzâf ileyh mebni ise muzâf'ta izafe yoluyla mebni olabilmektedir. Bu duruma örnek olarak Beyzâvî (ö. 685/1286) Nâfi' (ö. 169/785)'den rivayet edilen Hûd süresi {وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ} “o günün zilletinden”³¹ ayetindeki يَوْمِئِذٍ kelimesinin fetha ile okunduğunu aktarmıştır. Beyzâvî'ye göre bu kelime müzâf'tır ve mahzûf olan muzâf ileyh'ten fetha üzere mebniliği edinmiştir. Çünkü يَوْمِئِذٍ kelimesinde bulunan tenvin muzâf ileyh'e delalet etmektedir. Bu sözcüğün açılımı يَوْمٌ إِذَا كَانَ كَذَا'dır ve burada mahzûf olan muzâf ileyh ise إِذَا sözcüğüdür. ez-Zîbârî ise el-İsferâyînî *İsâm ala'l-Câmî*'sinde muzâf'ın muzâf ileyh'ten etkilenebildiği durumunu açıklarken hem fikir olmuş ve bu duruma delil olarak söz konusu rivayeti vermektedir.³²

Bazen de muzâfun ileyh hazfedilip tenvin muzâf ileyh yerine geçebilmektedir. Bu izâfe türüne Hasan ez-Zîbârî *hâşiyetü'l-hâşiyesinde* değinmektedir. ez-Zîbârî burada görüşünü desteklemek amacıyla Sadi Efendinin görüşünü nakletmektedir. Sadi Efendi tenvin'in hazfedilen muzâfun ileyh yerine geçtiğine örnek olarak {إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ} “Allah'a saygısızlıktan sakınanlar ise, rablerinin kendilerine verdiğiyle mutluluk bularak cennetlerde ve nimetler içinde olacaklardır.” ayetini sunmaktadır. Çünkü ona göre جَنَّاتٍ ve نَعِيمٍ kelimelerinin aslı جَنَاتِهِمْ ve وَنَعِيمُهُمْ'dir. Görüldüğü gibi burada نَعِيم ve جَنَاتٍ kelimeleri هم kelimesine izâfe edilmiş, muzâf ileyh olan هم kelimesi hazfedilmiş, tenvin ise yerine geçmiştir.³³

Tekrar hatırlamakta faydalı olacağını düşünerek *hâşiyetü'l-hâşiyelerde* şerh veya *hâşiyeyi* ele alırken asıl anlatılmak istenenden uzaklaşma durumu söz konusudur. Hasan ez-Zîbârî eserini telif ettiğinde *İsâm ala'l-Câmî*'de geçen مَا لَا يَعْنِيهِ sözcüğünü, anlamının daha iyi anlaşılması veyahut başka bir anlama çekilmesin diye açıklama yapmış ve bu kelimenin

³¹ Hûd 11/66.

³² Bkz. ez-Zîbârî, *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye ala'l-Fevâ'idî 'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*, (492.75 23-005393), 22b.

³³ Bkz. ez-Zîbârî, *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye ala'l-Fevâ'idî 'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*, (492.75 23-005393), 30a.

ما لا يهيمه “kendisini ilgilendirmeyen” anlamında olduğunu zikretmiştir. Bu iddiasını kuvvetlendirmek için sadece bu şekil yapmış olduğu açıklama ile yetinmemiş ve şu hadisi şerifi delil olarak sunmuştur: “Kendisini (doğrudan) ilgilendirmeyen şeyi terketmesi, kişinin iyi müslüman oluşundandır.”³⁴ Görüldüğü gibi ez-Zîbârî bu hadisi şerifte ما لا يهيمه sözcüğü ile ما لا يهيمه ile eş anlamlı olduğunu yani “Kişiyi ilgilendirmeyen” anlamında kullanıldığını değerlendirmiştir.³⁵

Her ilim alanında olduğu gibi nahiv ilminin de kendine göre prensip ve kuralları vardır. Bu kurallardan birine örnek harfi cerler ve dâhil olmuş olduğu kelimelerdir. Harfi cerlerin yapısı gereği kendisinden sonra dâhil olmuş olduğu kelimeyi etkisiyle esreye dönüştürmektir. Bu harfler normalde dâhil olduğu kelimedenden ayrılmaz ama bazen bazı yerlerde bu harflerin dâhil olduğu kelimedenden başka bir harf ile ayrıldığı görülebilmektedir. el-İsferâyînî *İsâm ala'l-Câmî*'sinde bu olayı değerlendirirken bazen harfi cer ile mecrûru arasına başka bir harf dahil olabilir demiştir. Bu bilgiyi yorumlayan Hasan ez-Zîbârî buna Kur'an-ı Kerim'den şu üç ayeti delil olarak zikretmiştir:

- 1- فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ “Sen onlara sırf Allah'ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın.” Bu ayette ب Hasan ez-Zîbârî harfi cerri ile mecrûru olan yumuşak davrandın. ما harfinin girdiğini ve bu durumun mecrûna etkisini kırmadığını göstermiştir.
- 2- فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ “Ahidlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık.” Yukarıda yapmış olduğumuz açıklamanın aynısı bu ayet içinde geçerlidir. Çünkü burada hem harfi cer hem de araya giren harf yukardaki ile aynıdır.
- 3- عَمَّا قَلِيلٍ لِّيُصْبِحَنَّ نَادِمِينَ “Allah, “Yakın zamanda mutlaka pişman olacaklardır!” dedi.” Bu ayette ise Hasan ez-Zîbârî عن harfi cerri ile mecrûru olan قَلِيلٍ arasına ما harfinin girdiğini ve mecrûrun cer harfinden etkilendiğini beyan etmiştir.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, es-Süneni, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Abiyye, ts.), “Kitâbu'l-Fiten”, 3976.

³⁵ Bkz. ez-Zîbârî, *Hâşiyetü'l-Hâşiyetü ala'l-Fevâ'idü 'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*, (492.75 23-005393), 30a.

7.Hasan Ez-Zîbârî'nin Hâşiyetül Hâşîye'de Görüşlerine Başvurduğu Âlimler

1. Emîr Ebul'-Feth (ty.).
2. Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî (ö. 610/1213).
3. Abdullah Efendi (ty.).
4. Sadî Efendi (ty.).
5. Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249).
6. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413).
7. Hasan Çelebî (ty.).
8. Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286).
9. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229).
10. İbâdî (ty.).
11. Radyüddîn Abdülgafûr-i Lârî (ö. 912/1506).
12. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144).
13. İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360).
14. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940).
15. Molla Celal (ty.).
16. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210).
17. Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf (ö. 746/1346).
18. Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyin) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796).
19. Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791).
20. Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce).
21. Hindî (ty.).
22. Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 945/1538).
23. Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân b. el-Fazl el-Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928 [?]).
24. Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî (ö. 392/1002).

25. Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390).
26. Ubeyd Ebu Feth (ty.).
27. Ebü'l-Meâlî İzzüddîn Abdülvehhâb b. İbrâhîm b. Abdilvehhâb ez-Zencânî el-Hazrecî (ö. 660/1262 [?]).
28. Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî el-Alevî el-Hasenî el-Bağdâdî (ö. 542/1148).
29. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ' (ö. 207/822).

SONUÇ

Sonuç olarak Hasan ez-Zîbârî'nin *İsâm ale'l-Câmî* üzerine yazmış olduğu *Hâşiyetü'l-Hâşiyе ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâ'iyye fi şerhi'l-Kâfiye* 'si onun önemli derecede donanımlı bir âlim olduğunu ispatlayan bir eserdir. Yazmış olduğu bu hâşiyе onun sarf, nahiv, belagat, hadis ve tefsir alanında oldukça yetkin bir şahsiyet olduğunu kanıtlamaktadır. Zîbârî bu eserle 17. Yüzyılda İslam düşüncesinin edebi ve ilmi yapısının ne kadar geniş olduğunu bize göstermekte ve şerh yazımı bir tarafa hâşiyе teliflerinin de ne denli yaygın ve başarılı olduğunu günümüzde ispatlamaktadır. Özellikle eserinde kullanmış olduğu kolay ve akıcı cümlelerle derin anlamları anlatma sanatı bir şaheser hükmündedir.

Hasan ez-Zîbârî hâşiyesinde ele aldığı metodolojik yaklaşımla sarf, nahiv, belagat, hadis ve tefsirin ne denli uyumlu ve birbiriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Hâşiyе dilinde sıklıkla kullanılan gramer, lügat, ayet ve hadisler metni ifade ile sınırlı kalmamış dönemin ilmi seviyesini de göz önüne sermiştir. Bu açıdan bakıldığında Hasan ez-Zîbârî'nin hem bir dil bilimci hem de İslami ilimlerde oldukça yetkin bir şahsiyet olduğunu kolaylıkla anlamaktayız.

ez-Zîbârî'nin eseri nahiv ilminin ana kaynaklarından olan *el-Kâfiye*'yi ve üzerine yazılmış eserleri ele almış olmasından dolayı ayrı bir öneme sahip bir eserdir. Bununla beraber yazım üslubu, olayları değerlendirmesi ve verdiği örneklemelerle hâşiyetü'l-hâşiyе'nin ötesinde eşsiz bir öneme sahip olan nadide bir eserdir.

İsâm ala'l-Câmî adlı eserdeki anlaşılmayan, kapalı veya eksik görülen hususları Hasan ez-Zîbârî hâşiyesinde de ele alırken ya soru-cevap ya bir uyarı ya da (قوله) “gavluhu” (muhaşşî'nin sözü) kelimesiyle açıklama ve tamamlamayı hedeflemiştir. Böylelikle muhatap kitlenin aklında daha kalıcı bir üslup ile iz bırakmış olmaktadır. ez-Zîbârî açıklamış olduğu fikirlerin altını boş bırakmamış aksine ya Kur'an ya hadis ya şiir veyahut geçmiş âlimlerin görüşlerini delil olarak kullanmış ve bu görüşleri oldukça kolay anlaşılır bir dil kullanarak açıklamıştır. Hasan ez-Zîbârî'nin eserin de sıklıkla tasavvufa önem verdiği görülmüş ve sûfî olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra geçmiş âlimlere övgü ifade eden vasıflar kullandığı görülmektedir. Böylelikle *Hâşiyetü'l-Hâşiyе ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâ'iyye fi Şerhi'l-Kâfiye* yalnızca nahiv alanında yazılmış bir eser olmamakla birlikte gerek sarf gerek tefsir gerek hadis ve gerekse de belagat alanlarına da değinmiş bir eserdir.

Hasan ez-Zîbârî'nin "*Hâşiyetü'l-Hâşiye 'ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*" adlı eseri, Arap dilbilimi alanındaki hâşiye geleneğinin önemli bir örneğini teşkil etmektedir. ez-Zîbârî, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si üzerine yazılmış şerh ve hâşiyeleri derinlemesine inceleyerek, özellikle İsmâüddîn el-İsferâyînî'nin hâşiyesindeki ince ve kapalı noktaları detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu yaklaşımıyla, hâşiye geleneğinin tipik bir örneğini sergilemekte ve metinler arası derinlemesine bir diyalog kurmaktadır. Eser, nahiv, sarf ve belagat konularında geniş bir bilgi birikimini yansıtmaktadır. ez-Zîbârî, bu alanlardaki tartışmalı konuları ele alırken, farklı görüşleri karşılaştırmış ve kendi yorumlarını sunmuştur. Özellikle Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki tartışmalara yaptığı atıflar, onun dilbilimdeki derin vukufiyetini göstermektedir. ez-Zîbârî, görüşlerini desteklemek için ayetler, hadisler ve şiirlerden sıkça alıntılar yapmış, bu da eserine sadece dilbilimsel bir inceleme olmanın ötesinde, edebi ve dini bir derinlik de katmıştır. Teknik detaylara büyük önem veren ez-Zîbârî, irab, izafet, tenvin gibi konuları incelerken, dilbilimsel kuralların inceliklerini detaylı bir şekilde ele almıştır. ez-Zîbârî'nin eseri, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si üzerine yazılmış şerh ve hâşiyelerin anlaşılmasına önemli bir katkı sağlamaktadır. Hâşiye geleneğinin metodolojik yaklaşımını ve evrimini anlamak için değerli bir kaynak olan bu eser, Arap dilbilimi alanındaki tartışmalı konuların derinlemesine incelenmesine olanak tanımaktadır. 17. yüzyıl Osmanlı medrese geleneğine ışık tutan bu eser, Arap dilbilimiyle ilgilenen araştırmacılar için değerli bir kaynaktır.

KAYNAKÇA

Ahmedoğlu, Seyid Arif. *Molla Câmî'de Allah-Âlem Münasebeti* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024. <https://acikerisim.erbakan.edu.tr/server/api/core/bitstreams/848bbb9d-b434-4dab-a4b0-cc2a3aa7c611/content>.

Bozkurt, Kenan. “Türkiye’deki Bazı Yazma Eser Kütüphanelerinde Bulunan “Kürdî” Künyeli Müellifler ve Onlara Ait Eserler”. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Kürdiyyat, 8, (2023), 121. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/3450553>.

Durmuş, İsmail. “İsferâyînî, İsâmüddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

el-Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-‘Ayn*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

el-İsferâyînî, Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh. *İsâm ‘ale’l-Câmî*. Dersaadet: Mektebetu Osmaniyye, 1309.

el-Mâlikî, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Emâli’n-Nahviyye*. thk. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre. Umman: Dâru'l-Ummâr, 1409.

el-Üdfüvî, Ebü'l-Fazl Kemâlüddîn Ca‘fer b. Sa‘leb b. Ca‘fer. *et-Tâli ‘u’s-Sa‘idü’l-Câmî’ Esmâe Nucebâe’s-Sâid*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1966.

Emedrese, “<https://www.emedrese.com.tr/blog/1161/>” (Erişim Tarihi 03.03.2025).

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzaâk. *Tâcü'l- 'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Mısır: Dâru'l-Hidaye, 1305.

Ez-Zîbârî, Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî el-Şehrezûrî. *Hâşiyetü'l-Hâşîye ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 492.75 23-005393, 1a.

ez-Zîbârî, Hasan b. Muhammed ez-Zîbârî el-Şehrezûrî. *Hâşiyetü'l-Hâşîye Ala'l-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye Fî Şerhi'l-Kâfiye*, Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 39400, <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/39400> adresinden edinilmiştir.

ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A‘lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri’r-Ricâli ve’n-Nisâi min’el-Arabi ve’l-Musteribîne ve’l-Musteşrikîne*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, ts.

- Gündüz, Ahmet. "Osmanlılar Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/366. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî b. Mâce. *es-Süneni*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Abiyye, 1952.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faz'l Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib. *el-Kâfiye fî ilmi'n-Nahv* Kahire: Mektebetü'l- Âdâb, 2010. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kılıç, Hulusi. "el-Kâfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Küçük, Raşit. "Metin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/411-41 Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Molla Câmi, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî. *el-Fevâ'idî'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2015.
- Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/94-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'Mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1975.
- Topuzoğlu, Tefik Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/419-422.
- Yıldırım, Feridun. *Ahmed b. İmâd el-Hanefî el-Ayuntâbî'nin el-Hamdiyye adlı eserinin Tahkîki* İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://acikerisim.ikcu.edu.tr/yayin/1741928&dil=3>.

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.

Yazar(lar) / Author(s)

Feridun Yıldırım

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2

Haziran/June-2025

التحديات المعاصرة التي تواجه العقيدة الإسلامية أسبابها وسبل مواجهتها
İslam Akidesinin Karşı Karşıya Olduğu Güncel Zorluklar: Nedenler, Etkiler ve
Çözüm Stratejileri
Contemporary Challenges Facing the Islamic Creed: Causes and Ways to Address
Them

Ali Hamed Ali HAMED

Dr. Dinî Kurumlar Bölümü – Sünni Vakıf Ofisi
Dr. Department of Religious Institutions – Sunni Endowment Office
Bağdat/IRAK
ali982hamad@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-2941-1308>

Atıf / Citation:

Hamed, Ali, Hamed, Ali. “İslam Akidesinin Karşı Karşıya Olduğu Güncel Zorluklar: Nedenler, Etkiler ve
Çözüm Stratejileri”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/2 (Haziran/June), 504-519.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.15640089>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makaleesi
Geliş Tarihi/Date Received: 07.02.2025
Kabul Tarihi/Date Accepted: 09.06.2025
Sayfa Aralığı/ Page Range: 504-519

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

İslam akidesi, İslami inancın, ahlakın ve şeri hükümlerin üzerine inşa edildiği temel olarak kabul edilir. Günümüzde İslam akidesi, sadeliğini ve istikrarını tehdit eden çeşitli zorluklarla karşı karşıyadır. Bu araştırmanın önemi, bu zorlukları anlamaya, nedenlerini belirlemeye ve bunlarla etkili bir şekilde başa çıkmak için stratejiler geliştirmeye yönelik acil ihtiyacın bir yansımasıdır. Bu da İslam akidesini koruma ve onu mevcut ve gelecek nesillerin gönüllerinde pekiştirme amacına hizmet etmektedir. Bu çalışmanın amacı, İslam akidesinin karşı karşıya olduğu çağdaş zorlukları analiz etmek ve belirlemek, bu zorlukların ortaya çıkmasına katkıda bulunan nedenleri ve etkenleri incelemek, bu tehditlerle başa çıkmak için çözüm yolları ve stratejiler sunmak, mevcut çabaların etkinliğini değerlendirmek ve toplumsal ve kültürel değişimlere rağmen İslam akidesini güçlendirmek için öneriler geliştirmektir. Bu amaçla, İslam akidesinin karşı karşıya olduğu çağdaş zorlukları ve bunların nedenlerini analiz etmek üzere betimleyici (deskriptif) yöntem kullanılmıştır. Bu analiz, önceki literatürlerin ve güncel araştırmaların gözden geçirilmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Akide, İslam, Zorluklar, Dinî Temeller, Çağdaş Araştırmalar.

ABSTRACT

The Islamic creed is considered the foundation upon which Islamic faith, ethics, and legislations are built. In the modern era, the Islamic creed faces a variety of challenges that threaten its purity and steadfastness in the hearts of Muslims. The importance of this research stems from the urgent need to understand these challenges, identify their causes, and develop effective strategies to address them to preserve and enhance the Islamic creed in the hearts of current and future generations. The research aims to analyze and identify contemporary challenges facing the Islamic creed, explore the reasons and factors contributing to the emergence of these challenges, provide solutions and strategies to confront these challenges and preserve the Islamic creed, assess the effectiveness of current efforts in facing doctrinal challenges, and propose recommendations to strengthen the Islamic creed considering contemporary social and cultural changes. The descriptive approach was used to analyze contemporary challenges facing the Islamic creed and their causes, through a review of previous literature and recent studies.

Keywords: Creed, Islam, Challenges, Fundamentals Of Religion, Contemporary Studies

المخلص

تعتبر العقيدة الإسلامية الأساس الذي يُبنى عليه الإيمان الإسلامي والأخلاق والتشريعات. تواجه العقيدة الإسلامية في العصر الحديث مجموعة متنوعة من التحديات التي تهدد صفاءها وثباتها في نفوس المسلمين. تأتي أهمية هذا البحث من الحاجة الملحة لفهم هذه التحديات وتحديد أسبابها ووضع استراتيجيات فعّالة لمواجهتها، حفاظاً على العقيدة الإسلامية وتعزيزها في نفوس الأجيال الحالية والمستقبلية. ويهدف البحث إلى تحليل وتحديد التحديات المعاصرة التي تواجه العقيدة الإسلامية، واستكشاف الأسباب والعوامل التي تسهم في بروز هذه التحديات. وتقديم حلول واستراتيجيات لمواجهة هذه التحديات والحفاظ على العقيدة الإسلامية. وتقييم فعالية الجهود الحالية في مواجهة التحديات العقائدية. واقتراح توصيات لتعزيز العقيدة الإسلامية في ظل التغيرات الاجتماعية والثقافية المعاصرة. وتم استخدام المنهج الوصفي لتحليل التحديات المعاصرة التي تواجه العقيدة الإسلامية وأسبابها، من خلال مراجعة الأدبيات السابقة والدراسات الحديثة.

الكلمات المفتاحية: العقيدة، الإسلام، التحديات، أصول الدين، الدراسات المعاصرة

المقدمة

الحمد لله الواحد الأحد، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وبعد:

فتعد العقيدة الإسلامية الركيزة الأساسية للإيمان الإسلامي، وهي تشكل الأساس الذي تُبنى عليه جميع جوانب الحياة الدينية للمسلمين. منذ بزوغ فجر الإسلام، كانت العقيدة الإسلامية دائماً صامدة أمام التحديات والاختبارات التي واجهتها، بدءاً من الفتن الكبرى في العصور الإسلامية الأولى إلى التحديات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومع ذلك، يواجه المسلمون في القرن الواحد والعشرين تحديات جديدة ومعقدة تتطلب فهماً عميقاً واستراتيجيات مبتكرة للحفاظ على نقاء وثبات العقيدة.

وتشمل هذه التحديات التأثيرات السلبية للإعلام الرقمي، وانتشار الأفكار والمعتقدات المنحرفة، والتحديات الفكرية الناتجة عن التقدم العلمي والتكنولوجي، بالإضافة إلى التأثيرات الثقافية والاجتماعية للعولمة. إن بروز هذه التحديات يعود إلى مجموعة متنوعة من الأسباب التي تشمل التطورات التكنولوجية السريعة، والانفتاح الثقافي، والتغيرات الاجتماعية العميقة التي يشهدها العالم الإسلامي.

إن أهمية دراسة هذه التحديات تكمن في الحاجة الملحة لفهمها وتحديد أسبابها ووضع استراتيجيات فعالة لمواجهتها، حفاظاً على العقيدة الإسلامية وتعزيزها في نفوس الأجيال الحالية والمستقبلية. ولذلك، يهدف هذا البحث إلى تقديم تحليل شامل للتحديات المعاصرة التي تواجه العقيدة الإسلامية، واستكشاف الأسباب والعوامل التي تسهم في بروزها، وتقديم حلول واستراتيجيات لمواجهتها بفعالية. من خلال هذا البحث، نسعى إلى تقديم فهم معمق للتحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية في العصر الحديث، واقتراح توصيات فعالة لتعزيزها وحمايتها، بما يسهم في الحفاظ على ثباتها ونقائها في مواجهة التغيرات المتسارعة في العالم المعاصر.

وقد اقتضت المادة العلمية تقسيم البحث إلى مبحثين وعلى النحو الآتي:

المبحث الأول: تحليل التحديات المعاصرة التي تواجه العقيدة الإسلامية

المطلب الأول: التأثيرات السلبية لمواقع التواصل الاجتماعي

المطلب الثاني: العوامل المؤثرة في انتشار الأفكار والمعتقدات المنحرفة

المطلب الثالث: نماذج من الأفكار العقدية المنحرفة على شبكات التواصل

المبحث الثاني: سبل مواجهة التحديات المعاصرة وتعزيز العقيدة الإسلامية

المطلب الأول: تجديد الخطاب الديني

المطلب الثاني: تعزيز التعاون المؤسسي والمجتمعي

1. المبحث الأول: تحليل التحديات المعاصرة التي تواجه العقيدة الإسلامية

1.1. المطلب الأول: التأثيرات السلبية لمواقع التواصل الاجتماعي

يشهد العالم تطوراً مذهلاً في مجال التكنولوجيا والاتصالات، وقد أثر هذا التطور بشكل كبير على مختلف جوانب الحياة، بما في ذلك وسائل الإعلام. وظهرت وسائل التواصل الاجتماعي كواحدة من أبرز نتائج هذا التطور، حيث غيرت جذرياً طريقة الوصول إلى المعلومات ونشرها. وتشمل وسائل التواصل الاجتماعي استخدام التكنولوجيا الرقمية في إنتاج وتوزيع المحتوى الإعلامي. ويتضمن هذا النوع جميع أنواع الوسائط التي تعتمد على الإنترنت والتكنولوجيا الرقمية، مثل المواقع الإلكترونية، المدونات، الفيديوهات على الإنترنت، وسائل التواصل الاجتماعي، والتطبيقات الذكية. (1) وسيتم الكلام في هذا المطلب عن انتشار وسائل التواصل، وسلباتها.

أولاً: انتشار وسائل التواصل الاجتماعي:

1. الوصول العالمي: يسهم الإنترنت في انتشار هذه الوسائل على مستوى عالمي، حيث يمكن الوصول إلى المحتوى الإعلامي من أي مكان في العالم بفضل الاتصال بالشبكة.
2. سهولة الاستخدام: تسهم الأجهزة الذكية والتطبيقات المتاحة في تسهيل الوصول إلى وسائل التواصل واستخدامه، مما جعله جزءاً أساسياً من الحياة اليومية لكثير من الأفراد. (2)
3. تفاعل الجمهور: توفر وسائل التواصل منصات تفاعلية تمكن المستخدمين من المشاركة والتعليق والمساهمة في إنتاج المحتوى الإعلامي، مما يعزز التواصل بين الجمهور والمحتوى الإعلامي.
4. التكلفة المنخفضة: مقارنة بالإعلام التقليدي، يعتبر الإعلام الرقمي عبر وسائل التواصل أقل تكلفة من حيث الإنتاج والتوزيع، مما أتاح الفرصة للعديد من الأفراد والشركات الصغيرة للدخول في مجال الإعلام. (3)

وفي ظل التطور التكنولوجي السريع وانتشار وسائل التواصل، ظهرت تحديات جديدة تواجه العقيدة الإسلامية، من أبرز هذه التحديات التأثيرات السلبية لهذه الوسائل على نشر الأفكار المنحرفة والتشكيك في الأسس العقائدية.

ثانياً: أشكال التأثير السلبي لمواقع التواصل الاجتماعي

ومن أشكال التأثير السلبي لوسائل التواصل على العقيدة الإسلامية:

1. نشر الأفكار المنحرفة: تسهم شبكات التواصل في انتشار المحتوى المضلل الذي يتضمن أفكاراً ومعتقدات تتناقض مع العقيدة الإسلامية، مما يسبب ارتباكاً للمسلمين، خاصة الشباب. كما تستخدم بعض الجماعات والمنظمات هذه المنصات لنشر أفكارها وتجنيد الأتباع، مستغلة سهولة الوصول إلى الجمهور عبر الإنترنت. (4)

(1) كاري جيمس، منفصلون - الشباب والإعلام الجديد والفجوة الأخلاقية (الولايات المتحدة الأمريكية: معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، ط1، 2014م)، 23.

(2) لاري دي روزين، فهم هوسنا بالتكنولوجيا والتغلب على تأثيرها علينا (الولايات المتحدة الأمريكية: الغراف ماكميلان، ط1، 2012م)، 43.

(3) الضحالة، نيكولاس كار، ماذا تفعل الإنترنت بعقولنا (الولايات المتحدة الأمريكية: ديلو ديليو نورتون وشركاه، ط1، 2010م)، 19.

(4) يوسف علي إبراهيم، المخاطر الاجتماعية لوسائل التواصل الاجتماعي (لبنان: دار الجيل، لبنان، ط1، 2018م)، 29.

2. **التشكيك في الأسس العقائدية:** تستخدم شبكات التواصل كوسيلة لنشر هجمات فكرية على العقيدة الإسلامية، مما يضعف الثقة في الأسس العقائدية لدى بعض المسلمين. كما تتضمن بعضها نشر الشبهات والأسئلة المثيرة للجدل حول العقيدة الإسلامية، مما يؤدي إلى زعزعة الإيمان لدى بعض الأفراد.

3. **التأثير على القيم والأخلاق الإسلامية:** تسهم شبكات التواصل في نشر القيم والثقافات الغربية، مما يؤدي إلى تراجع القيم والأخلاق الإسلامية. كما تؤثر المحتويات الترفيهية والإعلانية التي تتعارض مع القيم الإسلامية على سلوكيات الشباب، مما يسبب انحرافات سلوكية وأخلاقية.⁽⁵⁾ وخلاصة القول: تشكل التأثيرات السلبية لشبكات التواصل الاجتماعي على العقيدة الإسلامية تحدياً كبيراً يتطلب جهوداً مشتركة من جميع أفراد المجتمع والمؤسسات الدينية والتعليمية. من خلال الفهم العميق لهذه التأثيرات وأسبابها، يمكن تطوير استراتيجيات فعالة لمواجهة تحدياتها والحفاظ على نقاء وثبات العقيدة الإسلامية في مواجهة التحديات الحديثة.

1.2. **المطلب الثاني: العوامل المؤثرة في انتشار الأفكار والمعتقدات المنحرفة**

يشهد العصر الحديث انتشاراً واسعاً للأفكار والمعتقدات التي تتناقض مع العقيدة الإسلامية. وثير هذه الظاهرة قلقاً كبيراً لدى المجتمعات الإسلامية، حيث تسهم في زعزعة الإيمان وتقويض الأسس العقائدية. ومن العوامل المؤثرة في انتشار الأفكار المنحرفة:

1. **التكنولوجيا والإعلام الرقمي:**

- **سهولة الوصول:** تسهم وسائل الإعلام الرقمي في توفير منصة مفتوحة لنشر الأفكار المنحرفة، حيث يمكن لأي شخص الوصول إلى هذه الأفكار بسهولة عبر الإنترنت.
- **سرعة الانتشار:** تتيح وسائل التواصل الاجتماعي والمواقع الإلكترونية انتشار الأفكار بسرعة كبيرة، مما يجعل التأثير واسع النطاق وسريع.⁽⁶⁾

2. **نقص التعليم الديني:**

- **قلة الوعي:** نقص التعليم الديني الجيد يؤدي إلى قلة الوعي لدى الأفراد، مما يجعلهم أكثر عرضة لتبني الأفكار المنحرفة دون إدراك خطرها.
- **التعليم التقليدي:** الاعتماد على مناهج تعليمية تقليدية قد لا تكون كافية لمواجهة التحديات الفكرية الحديثة.⁽⁷⁾

3. **العولمة الثقافية:**

- **تبادل الثقافات:** العولمة تسهم في نقل وتبادل الأفكار والثقافات بين الشعوب، مما يؤدي إلى تعرض المسلمين لأفكار تتناقض مع عقيدتهم.

(5) محمد عبد القادر، وسائل التواصل الاجتماعي وتأثيرها على الشباب (مصر: دار الفكر العربي، ط1، 2019م)، 21.

(6) سامي عبد الحميد، أثر وسائل التواصل الاجتماعي على المجتمع العربي (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 2017م)، 72.

(7) الموسوي، علي عبد الله، التواصل الاجتماعي بين الإفادة والإضرار (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2018م)، 39.

- تأثير الثقافة الغربية: انتشار الثقافة الغربية وتأثيرها الكبير على الشباب المسلم قد يؤدي إلى تبني قيم وأفكار تتعارض مع العقيدة الإسلامية. (8)

4. الفراغ الروحي والنفسي:

- البحث عن المعنى: يعاني بعض الأفراد من فراغ روحي ونفسي يدفعهم للبحث عن المعنى في أماكن غير صحيحة، مما يجعلهم عرضة للأفكار المنحرفة.

- ضعف الروابط الأسرية: ضعف الروابط الأسرية قد يؤدي إلى نقص في التوجيه الديني والأخلاقي، مما يساهم في انحراف الأفراد. (9)

5. الأزمات الاقتصادية والاجتماعية:

- الفقر والبطالة: الظروف الاقتصادية الصعبة قد تدفع بعض الأفراد للانضمام إلى جماعات متطرفة أو تبني أفكار منحرفة كوسيلة للهروب من واقعهم.

- الاضطرابات الاجتماعية: عدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي يمكن أن يؤدي إلى تبني أفكار منحرفة كوسيلة للتعبير عن الاستياء والاحتجاج. (10)

إن انتشار الأفكار المنحرفة والمعتقدات التي تتناقض مع العقيدة الإسلامية هو نتيجة لمجموعة معقدة من العوامل التي تشمل التكنولوجيا والإعلام الرقمي، نقص التعليم الديني، العولمة الثقافية، الفراغ الروحي والنفسي، والأزمات الاقتصادية والاجتماعية. من خلال فهم هذه العوامل والعمل على معالجتها، يمكن للمجتمعات الإسلامية تطوير استراتيجيات فعالة لمواجهة هذه التحديات والحفاظ على نقاء العقيدة الإسلامية.

1.3. المطلب الثالث: نماذج من الأفكار العقدية المنحرفة على شبكات التواصل

تواجه العقيدة الإسلامية تحديات متعددة في العصر الحديث، من بينها انتشار الأفكار والمعتقدات المنحرفة التي تتعارض مع تعاليم الإسلام. تهدف هذه المقالة إلى تقديم أمثلة واقعية على هذه الأفكار وتحليل كيفية تأثيرها على المجتمعات الإسلامية. (11) ومن الأمثلة على الأفكار المنحرفة وتأثيرها:

1. الإلحاد وإنكار وجود الله: انتشار المحتوى الذي يشجع على الإلحاد وينكر وجود الله عبر منصات التواصل الاجتماعي والمواقع الإلكترونية. يؤدي إلى زعزعة إيمان بعض الشباب المسلم، وتشكيكهم في الأسس العقائدية التي تقوم عليها ديانتهم.

2. القرآنيون وإنكار السنة النبوية: يرفض القرآنيون السنة النبوية ويعتبرون القرآن المصدر الوحيد للتشريع. ويسبب هذا التيار انقساماً بين المسلمين ويضعف الفهم الشامل للإسلام الذي يعتمد على القرآن والسنة معاً.

(8) القحطاني، أحمد عبد الرحمن، الاستخدام المفرط لوسائل التواصل الاجتماعي وتأثيراته السلبية (السعودية: مكتبة العبيكان، ط1، 2019م)، 22.

(9) عبد الرزاق، أحمد، الفضاء الإلكتروني وتأثيراته الاجتماعية والنفسية (مصر: دار النهضة العربية، مصر، ط1، 2016م)، 92.

(10) خالد محمد سعيد، الانفصال الاجتماعي في العصر الرقمي (مصر: دار الشروق، مصر، ط1، 2015م)، 34.

(11) فاطمة أحمد حسين، التأثيرات النفسية والاجتماعية للتواصل الإلكتروني (لبنان: دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2021م)، 33.

3. **التطرف والتكفير:** انتشار أفكار الجماعات المتطرفة التي تكفر المسلمين الآخرين وتدعو إلى العنف. مما يخلق هذا الفكر انقسامات عميقة داخل المجتمعات الإسلامية ويشوه صورة الإسلام لدى الآخرين. (12)

4. **النسوية المتطرفة:** تبني أفكار تروج لمساواة الجنسين بشكل يتعارض مع الأحكام الشرعية الإسلامية. ويساهم هذا في خلق توتر بين التمسك بالعقيدة الإسلامية وتبني بعض الأفكار الحديثة التي تتعارض معها.

5. **الإسلاموفوبيا والتحيز ضد الإسلام:** نشر أفكار تروج للكراهية والخوف من الإسلام والمسلمين. مما يساهم هذا في زيادة التمييز ضد المسلمين والتضييق على ممارستهم لشعائرهم الدينية. وخلاصة القول: إن انتشار الأفكار المنحرفة يشكل تحدياً كبيراً للعقيدة الإسلامية والمجتمعات المسلمة. من خلال فهم هذه الأفكار وتحليل تأثيرها، يمكن وضع استراتيجيات فعالة لمواجهةها وتعزيز الوعي والتماسك بين أفراد المجتمع. العمل المشترك بين المؤسسات الدينية والتعليمية والاجتماعية ضروري للحفاظ على نقاء العقيدة الإسلامية ومواجهة التحديات التي تفرضها الأفكار المنحرفة. (13)

2. المبحث الثاني: سبل مواجهة التحديات المعاصرة وتعزيز العقيدة الإسلامية

2.1. **المطلب الأول: تجديد الخطاب الديني**

يشهد العالم الإسلامي تغيرات وتحديات متسارعة تتطلب استجابة فعّالة ومواكبة من الخطاب الديني. تعد عملية تجديد الخطاب الديني أمراً ضرورياً لضمان بقاء التعاليم الإسلامية حية وقادرة على التفاعل مع متطلبات العصر الحديث. وتتجلى أهمية تجديد الخطاب الديني فيما يلي:

أولاً: أهمية تجديد الخطاب الديني

1. **مواكبة التغيرات الاجتماعية والثقافية:** تتغير أنماط الحياة والقيم الاجتماعية بسرعة، مما يستدعي تطوير خطاب ديني يتناسب مع هذه التغيرات. كما أن تجديد الخطاب الديني يساهم في تعزيز الفهم المتبادل والتفاعل الإيجابي بين الثقافات المختلفة. (14)

2. **مواجهة الأفكار والمعتقدات المنحرفة:** يساعد تجديد الخطاب الديني في تقديم ردود علمية ومنطقية على الشبهات والأفكار المنحرفة التي تنتشر في المجتمعات. كما يساهم في تعزيز الفهم الصحيح للإسلام وتعاليمه، مما يساعد على تحصين المسلمين ضد الأفكار الخاطئة. (15)

3. **الاستجابة للتحديات الفكرية والعلمية:** يتطلب التقدم العلمي والتكنولوجي خطاباً دينياً قادراً على التفاعل مع هذه التطورات وتقديم رؤى دينية تتماشى مع العلم الحديث. وإن تجديد الخطاب الديني يساهم في تقديم حلول فكرية للتحديات الجديدة التي تواجه المجتمعات الإسلامية. (16)

(12) ندى محمد علي، التواصل الرقمي وتأثيره على العلاقات الاجتماعية (مصر: دار النهضة العربية، ط1، 2017م)، 28.

(13) هالة علي موسى، الإعلام الجديد وسبلات التواصل الاجتماعي (مصر: دار المعارف، ط1، 2020م)، 41.

(14) القرضاوي، يوسف، تجديد الخطاب الديني: بين التأصيل والتحريف (مصر: دار الشروق، ط1، 2015م)، 58.

(15) محمد عمارة، الإسلام بين التحديث والتجديد- دراسة في فكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (مصر: دار النهضة العربية، ط2، 2013م)، 71.

(16) جلال أمين، أزمة الفكر الإسلامي الحديث (مصر: دار الشروق، ط1، 2012م)، 43.

4. **تعزيز الوحدة والتماسك الاجتماعي:** خطاب ديني متجدد يمكن أن يعزز الوحدة والتماسك بين المسلمين من خلال تقديم رؤية موحدة ومشتركة. ويسهم في حل النزاعات والخلافات داخل المجتمعات الإسلامية من خلال تقديم توجيهات دينية تعزز السلم والعدل.⁽¹⁷⁾

5. **الاستجابة لحاجات الشباب:** خطاب ديني متجدد يمكن أن يلبي تطلعات الشباب ويعالج قضاياهم بشكل ينسجم مع عصرهم. ويساعد على تعزيز ارتباط الشباب بالدين من خلال تقديم رؤى دينية تتناسب مع تطلعاتهم وحياتهم.⁽¹⁸⁾

إن تجديد الخطاب الديني ليس مجرد خيار، بل هو ضرورة ملحة لمواجهة التحديات المعاصرة وتعزيز الفهم الصحيح للإسلام. من خلال تجديد الخطاب الديني، يمكن للمجتمعات الإسلامية التفاعل بفعالية مع التغيرات الاجتماعية والثقافية والفكرية، مما يعزز الوحدة والتماسك ويحصن المسلمين ضد الأفكار المنحرفة.

ثانياً: استراتيجيات تجديد الخطاب الديني

تجديد الخطاب الديني هو عملية مستمرة تهدف إلى تعزيز فعالية الخطاب الديني في مواجهة التحديات المعاصرة. تتطلب هذه العملية اعتماد استراتيجيات وأساليب حديثة لضمان تفاعل الخطاب الديني مع متطلبات العصر. تهدف هذه المقالة إلى عرض الأساليب والوسائل التي يمكن من خلالها تجديد الخطاب الديني ليكون أكثر فعالية. ومن أهم استراتيجيات تجديد الخطاب الديني.⁽¹⁹⁾

1. **التعليم الديني المتجدد:** تطوير المناهج الدراسية في المؤسسات التعليمية لتشمل القضايا المعاصرة والتحديات الحالية. وتشجيع العلماء والدعاة على مواصلة التعليم وتحديث معرفتهم بما يتناسب مع التطورات العلمية والفكرية الحديثة.⁽²⁰⁾

2. **استخدام التكنولوجيا الحديثة:** استغلال المنصات الرقمية ووسائل التواصل الاجتماعي لنشر الخطاب الديني والوصول إلى جمهور أوسع. وتطوير تطبيقات ذكية تقدم محتوى ديني محدث ومناسب لجميع الفئات العمرية.

3. **الحوار المفتوح والشراكة:** تعزيز الحوار بين الأديان والثقافات المختلفة لبناء جسور التفاهم وتعزيز السلام. والتعاون مع المؤسسات الأكاديمية والعلمية لتطوير رؤى دينية متجددة تستجيب للتحديات الفكرية والعلمية.

4. **الاستفادة من البحث العلمي:** تشجيع البحوث المشتركة بين العلماء والدعاة والمتخصصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية لتقديم فهم شامل ومعمق للقضايا المعاصرة. ونشر الأبحاث والدراسات التي تعزز الفهم الصحيح للإسلام وتقدم حلولاً عملية للتحديات الحديثة.⁽²¹⁾

(17) إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام (مصر: دار السلام، ط1، 2005م)، 51.

(18) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والمستقبل: نحو خطاب ديني جديد (تونس: دار سراس للنشر، ط1، 2006م)، 23.

(19) محمد سليم العوا، تجديد الخطاب الديني - قراءة معاصرة (مصر: دار الفكر العربي، مصر، ط1، 2017م)، 17.

(20) علي جمعة، الخطاب الديني المعاصر: تجديد أم تبديد؟ (مصر: دار الإفتاء المصرية، ط1، 2014م)، 47.

(21) خالد محمد خالد، نحو تجديد الفكر الإسلامي (لبنان: دار الفكر المعاصر، ط1، 2008م)، 74.

5. **تعزيز الدور المجتمعي للدعاة:** تشجيع الدعاة على المشاركة في الأنشطة المجتمعية والمساهمة في حل المشكلات الاجتماعية. وتعزيز قدرة الدعاة على الاستماع للجمهور وفهم قضاياهم ومتطلباتهم وتقديم توجيهات دينية مناسبة. (22)

6. **التدريب والتطوير المستمر:** تنظيم ورش عمل ودورات تدريبية للدعاة والعلماء لتطوير مهاراتهم وتحديث معرفتهم. وتدريب الدعاة على استخدام أساليب خطابية حديثة تتناسب مع متطلبات الجمهور المتنوع.

إن تجديد الخطاب الديني يتطلب تبني استراتيجيات وأساليب حديثة تضمن فعالية الخطاب في مواجهة التحديات المعاصرة. من خلال التعليم المتجدد، استخدام التكنولوجيا، تعزيز الحوار والشفافية، الاستفادة من البحث العلمي، وتعزيز الدور المجتمعي للدعاة، يمكن تطوير خطاب ديني يواكب العصر ويعزز الفهم الصحيح للإسلام، مما يساهم في بناء مجتمعات إسلامية قوية ومتماسكة. (23)

2.2. **المطلب الثاني: تعزيز التعاون المؤسسي والمجتمعي**

تواجه العقيدة الإسلامية في العصر الحديث تحديات متعددة ومعقدة تتطلب تضامناً للجهود لمواجهتها. وتلعب المؤسسات الدينية والتعليمية دوراً حيوياً في التصدي لهذه التحديات والحفاظ على نقاء العقيدة. ويجب تفعيل دور المؤسسات الدينية والتعليمية في مواجهة التحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية. ويأتي هنا دور المؤسسات الدينية بتقديم الآتي:

1. **الإرشاد والتوجيه:** تقديم الإرشاد والتوعية للأفراد حول العقيدة الإسلامية الصحيحة ومواجهة الأفكار المنحرفة. وإصدار الفتاوى التي تساعد في حل المشكلات الفقهية والعقائدية المعاصرة. (24)
2. **تعزيز القيم والأخلاق الإسلامية:** تقديم خطب ودروس تركز على تعزيز القيم والأخلاق الإسلامية في المجتمع. وتنظيم برامج دينية تعليمية وترفيهية لتعزيز الروحانية والإيمان لدى الأفراد.
3. **التعاون مع الجهات الأخرى:** التعاون مع المدارس والجامعات لتعزيز التعليم الديني وتقديم الدعم الأكاديمي. والتعاون مع منظمات المجتمع المدني لتعزيز التوعية الدينية وحل المشكلات الاجتماعية. (25)

ولا نغفل أهمية دور المؤسسات التعليمية في توفير الآتي:

1. **تطوير المناهج الدراسية:** تطوير وتحديث المناهج الدراسية لتشمل القضايا المعاصرة والتحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية. وتقديم تعليم متكامل يجمع بين المعرفة الدينية والعلمية والفكرية. (26)

(22) رضوان السيد، تجديد الفقه الإسلامي (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009م)، 39.

(23) بكار، عبد الكريم، الفقه الجديد- دراسة في فقه التغيير وتجديد الخطاب الديني (سوريا: دار القلم، ط1، 2010م)، 81.

(24) أحمد زايد، دور المؤسسات التعليمية في تنمية المجتمع (مصر: دار النهضة العربية، ط1، 2015م)، 41.

(25) محمد فتحي، التعليم والمجتمع- أبعاد اجتماعية وثقافية (مصر: دار الشروق، ط2، 2016م)، 62.

(26) علي عبد الرازق، التعليم ودوره في بناء المجتمع (مصر: دار المعارف، ط1، 2014م)، 30..

2. **تدريب المعلمين والدعاة:** تنظيم دورات تدريبية للمعلمين والدعاة لتحديث معرفتهم وتعزيز مهاراتهم في مواجهة التحديات. وعقد ورش عمل تهدف إلى تحسين أساليب التدريس والتوعية الدينية. (27)

3. **البحث العلمي والدراسات الأكاديمية:** دعم وتشجيع البحث العلمي في مجالات العقيدة والفكر الإسلامي لمواجهة التحديات الفكرية والعلمية. نشر الأبحاث والدراسات التي تساهم في تعزيز الفهم الصحيح للإسلام وتقديم حلول عملية للتحديات. تلعب المؤسسات الدينية والتعليمية دوراً حيوياً في مواجهة التحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية. من خلال تفعيل هذا الدور وتطوير أساليب التعاون والشراكة بين هذه المؤسسات، يمكن تعزيز الفهم الصحيح للإسلام ومواجهة الأفكار المنحرفة بفعالية، مما يساهم في بناء مجتمع إسلامي قوي ومتماسك قادر على التصدي للتحديات المعاصرة. (28)

التوعية المجتمعية

تعتبر التوعية المجتمعية من الأدوات الهامة في مواجهة التحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية. وتلعب حملات التوعية دوراً رئيسياً في زيادة الوعي بين أفراد المجتمع حول القضايا والتحديات المعاصرة، وتعزيز الجهود المشتركة لمواجهتها. تهدف هذه المقالة إلى مناقشة أهمية تنظيم حملات توعية مجتمعية وكيفية تعزيز الوعي للتصدي للتحديات بفعالية. (29) وتتجلى أهمية التوعية المجتمعية بما يلي:

1. **زيادة الوعي بالقضايا المعاصرة:** تساعد حملات التوعية في تعريف الأفراد بالتحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية والأفكار المنحرفة المنتشرة. تساهم في توعية المجتمع بالمخاطر المحتملة الناجمة عن تبني الأفكار المنحرفة أو الابتعاد عن التعاليم الإسلامية الصحيحة.
2. **تعزيز الوحدة والتماسك المجتمعي:** تساهم حملات التوعية في تعزيز الوحدة والتضامن بين أفراد المجتمع من خلال التركيز على القيم والمبادئ الإسلامية المشتركة. تعمل على تقوية الروابط الأسرية والاجتماعية من خلال التوعية بأهمية القيم الإسلامية في الحياة اليومية. (30)
3. **تصحيح المفاهيم الخاطئة:** تساهم حملات التوعية في تصحيح المفاهيم الخاطئة والشبهات المتعلقة بالإسلام من خلال تقديم المعلومات الصحيحة والمستندة إلى الأدلة الشرعية. وتساعد في تقديم الفهم الصحيح للإسلام وتعاليمه بما يعزز الوعي الديني والفكري بين أفراد المجتمع. (31)

(27) عبد الفتاح محمود، المؤسسات الدينية وتحديات العصر (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 2017م)، 93.

(28) حسن حنفي، المؤسسات الدينية ودورها في المجتمع المدني (مصر: دار الفكر العربي، ط1، 2019م)، 47.

(29) أحمد زكي، المؤسسات التعليمية والتحديات المجتمعية (مصر: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 2016م)، 52.

(30) محمد أركون، الدين والمجتمع - دراسة في السوسيولوجيا الدينية (لبنان: دار الساقي، ط1، 2015م)، 119.

(31) خالد محمد عبد الله، دور المؤسسات الدينية في تعزيز الهوية الوطنية (مصر: دار الفكر العربي، ط1، 2021م)، 27.

4. دعم الجهود الوقائية: وتساهم حملات التوعية في الوقاية من التطرف الفكري والسلوكي من خلال التوعية بمخاطر الانحرافات الفكرية. وتساعد في تعزيز الأمن الفكري للمجتمع من خلال تقديم المعرفة الدينية الصحيحة والتوجيهات المناسبة. (32)

وتلعب حملات التوعية المجتمعية دوراً أساسياً في مواجهة التحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية وتعزيز الوعي بين أفراد المجتمع. من خلال التخطيط الجيد، استخدام وسائل الإعلام المختلفة، تنظيم الفعاليات التفاعلية، وإشراك الشباب والأطفال، يمكن تحقيق تأثير إيجابي كبير في تعزيز الفهم الصحيح للإسلام ومواجهة الأفكار المنحرفة بفعالية. التعاون بين مختلف الجهات المعنية يعد مفتاحاً لتحقيق النجاح في هذه الجهود. (33)

(32) الكيلاني، عبد الرحمن، التعليم والقيم الاجتماعية (لبنان: دار الكتاب العربي، ط1، 2017م)، 68.

(33) غليون، برهان، الدين والسياسة في المجتمع العربي (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2019م)، 25.

الخاتمة

في خضم التحديات المتزايدة والمتنوعة التي تواجه العقيدة الإسلامية في العصر الحديث، يتعين على المجتمعات الإسلامية التحلي بالوعي والفهم العميق لهذه التحديات. من خلال هذا البحث، تمكنا من تقديم تحليل شامل للتحديات المعاصرة التي تواجه العقيدة الإسلامية، بدءاً من التأثيرات السلبية للإعلام الرقمي وانتشار الأفكار والمعتقدات المنحرفة، وصولاً إلى التحديات الفكرية الناتجة عن التقدم العلمي والتكنولوجي. كما تم استعراض الأسباب والعوامل التي تسهم في بروز هذه التحديات، واقتراح حلول واستراتيجيات فعالة لمواجهتها.

النتائج:

- تأثير الإعلام الرقمي: يعد الإعلام الرقمي أحد أبرز التحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية، حيث يسهم في نشر الأفكار المنحرفة والتشكيك في الأسس العقائدية.
- انتشار الأفكار المنحرفة: ساهم الانفتاح الثقافي والعولمة في انتشار أفكار ومعتقدات تناقض العقيدة الإسلامية، مما يهدد نقاءها وثباتها.
- التحديات الفكرية: يشكل التقدم العلمي والتكنولوجي تحديات فكرية للعقيدة الإسلامية، مما يستدعي تجديد الخطاب الديني لمواكبة هذه التغيرات.
- الجهود الحالية: أظهرت الجهود والمبادرات المختلفة التي تم تبنيها في مواجهة التحديات العقائدية فعالية متفاوتة، مما يتطلب تحسين وتطوير هذه الجهود.

التوصيات:

- تعزيز التعليم الديني: ضرورة تعزيز التعليم الديني في المناهج الدراسية لمواجهة التأثيرات السلبية للإعلام الرقمي والأفكار المنحرفة.
- تطوير الخطاب الديني: تجديد وتطوير الخطاب الديني ليتماشى مع التحديات الفكرية والعلمية الحديثة، مع الحفاظ على جوهر العقيدة الإسلامية.
- استخدام الإعلام الرقمي: استغلال الإعلام الرقمي بشكل إيجابي لنشر التعاليم الصحيحة للعقيدة الإسلامية والتصدي للأفكار المنحرفة.
- التعاون بين المؤسسات: تعزيز التعاون بين المؤسسات الدينية والتعليمية والاجتماعية لمواجهة التحديات بشكل متكامل وفعال.
- البحث العلمي: دعم وتشجيع البحث العلمي في مجال العقيدة الإسلامية لمواكبة التغيرات الحديثة وتقديم حلول مبتكرة للتحديات.
- التوعية المجتمعية: تنظيم حملات توعية مجتمعية لزيادة الوعي بأهمية الحفاظ على العقيدة الإسلامية ومواجهة التحديات التي تواجهها.
- تأهيل العلماء والدعاة: تأهيل وتدريب العلماء والدعاة على مواجهة التحديات المعاصرة بطرق علمية ومنهجية تضمن فعالية أكبر في الحفاظ على العقيدة الإسلامية.

- الاستفادة من التجارب السابقة: دراسة وتقييم الجهود والمبادرات السابقة في مواجهة التحديات العقائدية للاستفادة من النجاحات وتجنب الأخطاء.
- إن الحفاظ على العقيدة الإسلامية في وجه التحديات المعاصرة يتطلب جهوداً متكاملة ومستمرة من جميع أفراد المجتمع والمؤسسات المعنية. من خلال فهم التحديات وأسبابها ووضع استراتيجيات فعالة لمواجهتها، يمكننا أن نضمن بقاء العقيدة الإسلامية نقية وثابتة في نفوس المسلمين، مما يساهم في بناء مجتمع إسلامي قوي ومتماسك قادر على مواجهة التغيرات والتحديات المستقبلية بثبات وإيمان.

المصادر والمراجع

- أركون، محمد. الدين والمجتمع: دراسة في السوسيولوجيا الدينية. بيروت: دار الساقي، 2015.
- أحمد، عبد الرزاق. الفضاء الإلكتروني وتأثيراته الاجتماعية والنفسية. القاهرة: دار النهضة العربية، 2016.
- أمين، جلال. أزمة الفكر الإسلامي الحديث. القاهرة: دار الشروق، 2012.
- بكار، عبد الكريم. الفقه الجديد: دراسة في فقه التغيير وتجديد الخطاب الديني. دمشق: دار القلم، 2010.
- جمعة، علي. الخطاب الديني المعاصر: تجديد أم تبديد؟. القاهرة: دار الإفتاء المصرية، 2014.
- جيمس، كاري. منفصلون - الشباب والإعلام الجديد والفجوة الأخلاقية. الولايات المتحدة: مطبعة معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، 2014.
- حنفي، حسن. المؤسسات الدينية ودورها في المجتمع المدني. القاهرة: دار الفكر العربي، 2019.
- خالد، محمد خالد. نحو تجديد الفكر الإسلامي. بيروت: دار الفكر المعاصر، 2008.
- خالد، محمد سعيد. الانفصال الاجتماعي في العصر الرقمي. القاهرة: دار الشروق، 2015.
- خالد، محمد عبد الله. دور المؤسسات الدينية في تعزيز الهوية الوطنية. القاهرة: دار الفكر العربي، 2021.
- روزين، لاري دي. فهم هوسنا بالتكنولوجيا والتغلب على تأثيرها علينا. الولايات المتحدة: بالغراف ماكميلان، 2012.
- زيد، أحمد. دور المؤسسات التعليمية في تنمية المجتمع. القاهرة: دار النهضة العربية، 2015.
- زكي، أحمد. المؤسسات التعليمية والتحديات المجتمعية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 2016.
- السيد، رضوان. تجديد الفقه الإسلامي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- السعيد، خالد محمد. الانفصال الاجتماعي في العصر الرقمي. القاهرة: دار الشروق، 2015.

- الشرفي، عبد المجيد. الإسلام والمستقبل: نحو خطاب ديني جديد. تونس: دار سراس للنشر، 2006.
- عبد الحميد، سامي. أثر وسائل التواصل الاجتماعي على المجتمع العربي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2017.
- عبد الرحمن، أحمد القحطاني. الاستخدام المفرط لوسائل التواصل الاجتماعي وتأثيراته السلبية. الرياض: مكتبة العبيكان، 2019.
- عبد الرزاق، علي. التعليم ودوره في بناء المجتمع. القاهرة: دار المعارف، 2014.
- عبد الفتاح، محمود. المؤسسات الدينية وتحديات العصر. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2017.
- عبد القادر، محمد. وسائل التواصل الاجتماعي وتأثيرها على الشباب. القاهرة: دار الفكر العربي، 2019.
- عبد الله، علي عبد الله الموسوي. التواصل الاجتماعي بين الإفادة والإضرار. بيروت: دار الكتب العلمية، 2018.
- عبد الله، يوسف علي إبراهيم. المخاطر الاجتماعية لوسائل التواصل الاجتماعي. بيروت: دار الجيل، 2018.
- عوا، محمد سليم. تجديد الخطاب الديني: قراءة معاصرة. القاهرة: دار الفكر العربي، 2017.
- فتحي، محمد. التعليم والمجتمع: أبعاد اجتماعية وثقافية. القاهرة: دار الشروق، 2016.
- كار، نيكولاس. الضحالة: ماذا تفعل الإنترنت بعقولنا. الولايات المتحدة: دبليو دبليو نورتون وشركاه، 2010.
- القرضاوي، يوسف. تجديد الخطاب الديني: بين التأصيل والتحريف. القاهرة: دار الشروق، 2015.
- غليون، برهان. الدين والسياسة في المجتمع العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2019.
- فاطمة، أحمد حسين. التأثيرات النفسية والاجتماعية للتواصل الإلكتروني. بيروت: دار الفكر المعاصر، 2021.
- موسى، هالة علي. الإعلام الجديد وسلبات التواصل الاجتماعي. القاهرة: دار المعارف، 2020.
- ندا، محمد علي. التواصل الرقمي وتأثيره على العلاقات الاجتماعية. القاهرة: دار النهضة العربية، 2017.

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.

Yazar(lar) / Author(s)

Ali Hamed Ali HAMED

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2

Haziran/June-2025

Neshe Mesele Merkezli Bir Bakış: İbn Berrecân'ın Nesih Anlayışı*

An Issue-Oriented Perspective of Naskh: Ibn Barraĵân's Understanding of Naskh

Halil İbrahim GÖRGÜN

Arş. Gör. Dr. Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Ana Bilim Dalı

Ress. Ast. Dr. Kastamonu University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir
Kastamonu/TÜRKİYE

hgorgun@kastamonu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3146-5148>

Atıf / Citation:

Görgün, Halil İbrahim. "Neshe Mesele Merkezli Bir Bakış: İbn Berrecân'ın Nesih Anlayışı". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/2 (Haziran/June), 520-551.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.15662155>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 10.03.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01.06.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 520-551

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



* Bu çalışma, Halil İbrahim Görgün tarafından Prof. Dr. Muhsin Demirci danışmanlığında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2024 yılında tamamlanan "İbn Berrecân'ın Vahiy ve İ'tibâr Anlayışı" isimli doktora tezindeki alt başlıklarda yer alan birtakım bilgilerin sistematik olarak geliştirilmesiyle elde edilmiştir.

ÖZET

Kur'an ilimlerinin en önemli meselelerinden biri olan nesih, erken dönemlerden modern döneme kadar birçok tartışmanın konusu olmuştur. Bu çalışma, Endülüs'ün önemli âlimlerinden olan Ebu'l-Hakem İbn Berrecân'ın "Tenbîhü'l-efhâm" adlı tefsiri temel alınarak nesih anlayışını mesele merkezli bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Problem odaklı ele aldığımız nesih konusu, müfessirin düşünce dünyasını anlamak açısından oldukça değerlidir. Çalışmada, nesih tartışmasının onun gözünde hangi meselelerle ilişkili olduğu ortaya çıkarılmıştır. İbn Berrecân'ın nesih konusuna neden mesafeli durduğu sorusuna cevap aranmış ve tefsirindeki yorumları ışığında üç temel mesele tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, nesh meselesinin aynı zamanda Kitap Ehli ve nübüvvetle ilişkili tartışmalara da dâhil edilen bedâ anlayışıyla bağlantılı olmasıdır. İkinci mesele, kulların ahvâli ve maslahat kavramının dikkate alınması olarak ifade edilebilir. Nesh anlayışının üçüncü yönü ise Mushaf'ta okunmakta olan ve neshedildiği düşünülen ayetlerin, dini hükümlerin konusu haline gelmesi meselesidir. Bu üç problematik husus örneklerle aktarılmış ve araştırmanın imkânı içerisinde Endülüslü önemli âlimlerin nesih konusundaki görüşlerine de yer verilmiştir. İbn Berrecân'a göre, Mushaf'ta yer alan ve mensûh olduğu düşünülen ayetler, zaman ve mekân şartlarına göre Müslümanlar tarafından uygulanabilir durumdadır. Dolayısıyla tüm bu yaklaşımlar, Kur'an'ın bir vahiy olarak ilahi olduğunu ve diğer kitaplardan farklı olarak tahriften korunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda müfessir, Mushaf'ta bulunan ve neshedildiği tartışılan ayetleri, nesih olmaksızın açıklamıştır. O, Mushaf'ta yer alan ve hukuki hükümleri ifade eden ayetlerin nesih yerine nesie "tehir" olarak tanımlanması gerektiğini belirtmiştir. Makalede nesih üzerinden Kur'an ilimlerinin çeşitli disiplinlerle etkileşim içinde ele alınmasının gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Düşünce ve döküasyon analizi yöntemlerine dayanan bu çalışma ile Kur'an ilimlerinin problematik alanlarının genişletilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Berrecân, Bedâ, Maslahat, Mushaf.

ABSTRACT

Naskh, as one of the most significant issues in Qur'anic sciences, has been a subject of extensive debate from the early Islamic period to the modern era. This study aims to present a problem-oriented analysis of the concept of *naskh* based on the exegetical work *Tanbīh al-afhām* by Abū'l-Ḥakam Ibn Barrajān, a prominent scholar of al-Andalus. By focusing on the issue of *naskh*, the research seeks to provide insight into the exegete's intellectual framework. The study identifies the key thematic concerns related to the abrogation debate in Ibn Barrajān's interpretation and explores why he maintained a reserved stance toward the notion of *naskh*. Three central issues have been identified through his commentary: the first pertains to the connection between *naskh* and the concept of *badā'*, which often arises in discussions involving the People of the Book and prophethood. The second involves the consideration of human conditions (*aḥwāl*) and the concept of *maṣlaḥa* (public interest). The third issue addresses the question of whether verses still recited in the *muṣḥaf*, yet believed to be abrogated, can form the basis of legal rulings. These three problematics are analyzed with textual examples, and within the scope of the study, the views of other prominent Andalusian scholars on *naskh* are also presented. According to Ibn Barrajān, verses in the *muṣḥaf* that are considered *mansūkh* may still be applicable to Muslims depending on temporal and spatial contexts. His approach underscores the divine and uncorrupted nature of the Qur'an as a revealed text, distinguishing it from previous scriptures. In this context, he interprets verses believed to be abrogated without affirming actual *naskh*. Instead, he argues that legal verses in the Qur'an should be understood through the concept of *nasī'*, rather than *naskh*. The article emphasizes the necessity of addressing issues in Qur'anic sciences in relation to other disciplines through the lens of *naskh*. Employing methods of conceptual inquiry and document analysis, the study aims to contribute to the expansion of the problem space within Qur'anic studies.

Keywords: Tafsir, Ibn Barrajān, Bada, Maslahah, Mushaf.

GİRİŞ

Kur'an ilimleri içerisinde erken dönemde tedvin edilen disiplinler arasında sayabileceğimiz nesih, Kur'an'ın Mushaf halinde yazılı olması açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda günümüze ulaşan ilk tefsirler arasında yer alan Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) tefsir eserinin mukaddimesinde, nâsih ve mensûh ayetlere işaret ettiğini görmekteyiz.¹ Nitekim klasik yaklaşımda Kur'an'da nesih üçe ayrılmakta, metni ve hükmü mensûh naslara Mushaf'ta yer verilmemesi Kur'an'ın intikaline dair şüphelere yol açabilmektedir.² Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), neshin kelime anlamına odaklanarak daha ayrıntılı bir tasnif yapmış ve konuyu resm, hıfz, tilavet ve hüküm bağlamında ele almıştır.³ Dolayısıyla meseleye sözlük anlamını dikkate alan bir bakış açısıyla yaklaşım sağlandığında, nesih konusu fukahânın tanımladığı sadece fikhî hükümler kategorisini aşmakta, Kur'an'ın korunmuş ve tebdil edilip edilmemesiyle de alakalı olmaktadır. Bu çerçevede nesih meselesinin, Mushaf'a dair ekleme-çıkarma iddiaları bağlamında da dikkate alınması gerekmektedir. Nitekim Yahudilerle tartışmalarda bu mesele hem diğer dinlerin neshi hem de hükümlerin neshi bağlamında problem edinilmektedir. Bunlara ek olarak nesihle, müşkil vehmedilen ayetlerin çözümü konusunda da bir irtibat kurulduğu söylenmektedir.⁴ Özetle nesih; fıkıh, kelâm ve tefsir ilimlerinin temel konuları arasında yer almakta, Mushaf'ın güvenilir bir şekilde intikali açısından tefsir ilminin sahasına hasredilebilmektedir.

¹ Şeyma Altay, "Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı", *Usul İslam Araştırmaları* 23/23 (01 Haziran 2015), 45-66. Neshin Kur'an ilimleri arasında ilk konulardan olması açısından bk. Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 140-144. Nesih meselesinin tarihi çerçeve içerisinde problematik bir gözle okunması için bk. Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi* (Çorum: Lider Matbaacılık, 2010).

² Örnek olarak bk. İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'a' mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkekîr el-Bekrî, (Mağrib: Vizâretü Umûmî'l-Evkâf ve's-Suûnî'l-İslâmiyye, 1387), 4/273-280. Neshin süreç içerinden kazandığı anlamlar için bk. Ömer Faruk Atan. "Tarihi Süreç İçerisinde Nesih Teriminin Gelişimi ve Kapsamı." *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 4/1(2018), 90-113.

³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhih*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1983), 67-71. Kur'an'da şeriatlerin neshide dahil olmak üzere neshin caiz olduğuna dair ayetler için bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhih*, 60-64. Mekkî'nin neshe yaklaşımı ve örnek ayetler için bk. Rıdvan Sanur, *Mekkî B. Ebî Tâlib ve Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'ye Göre Nesih Problemi* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 50-76. Sanur'un tespitlerine göre Mekkî; otuz beş ayeti mensûh kabul etmiştir. bk. Sanur, *Mekkî B. Ebî Tâlib ve Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'ye Göre Nesih Problemi*, 95.

⁴ Nesih konusunun problematik olarak ele alınmasına örnek olarak bk. Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: İFAV, 2012), 133-142; Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesih Problemi*. (Ankara: Fecr Yayınları, 2018). Ayrıca Kur'an'ın mevsûkiyetine hâlel getirebilecek rivayetleri değerlendirmesi bağlamında bk. Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 122-128.

Neshi problematik açıdan inceleyen Türcan, ilk dönemlerde neshi savunmayı peygamberi ve ona gelen kitabı kabul etmek inkârı ise bunları da inkâr olarak anlaşıldığını ifade etmiştir. Bu asırlarda özgüvene dayalı, kurucu bir dönem olması sebebiyle nesih konusunda esnek yaklaşımlar görülmektedir. Ancak sonraki dönemlerde gelişen süreçler neshi sınırlama ihtiyacını doğurmuş, Kur'an'da neshi kerhen de olsa kabul eden kimseler bulunmuştur. Yine Türcan, modern dönemde ise tarihselci yöntemle yeniden neshe dönüşün yollarının açıldığını ifade etmektedir.⁵ Nesih meselesi geleneksel anlayışların terk edilerek Kur'an ve sünnete dönerek yeniden ve doğru anlama söylemleri çerçevesinde gündeme getirilmiştir. İltaş, klasik dönemde fıkıh usûlünün bir konusu olan "Kur'an'da mensûh ayet yoktur" anlamında nesih konusunun günümüz tefsircilerin anlayışının gelenek içerisinde karşılığının olmadığını ifade etmektedir.⁶ Sonraki süreçte yapılan araştırmalarda Ebû Müslim'in (öl. 322/934) dışında Kur'an'da neshe itiraz eden Safedî'nin (öl. 696/1296) de olduğunu görmekteyiz.⁷ 6. Asır müfessiri olan Ebu'l-Hakem İbn Berrecân (öl. 536/1141)⁸ ise Mushaf'ta nesih olmadığını düşünen ve ayet olarak yer alan hükümlerin işlevsel olduğu fikrine sahip biri olarak niteleyebiliriz. Çünkü o, genel olarak vahiy düzleminde neshi kabul etmekte ancak makalede detaylandıracağımız üzere bizlere intikal eden Mushaf'taki ayetleri erteleme-tehire dönük olarak anlamak gerektiğini düşünmektedir.

İbn Berrecân'ın *el-İrşâd* olarak da bilinen *Tenbîhu'l-efhâm* isimli tefsirinin elimizde iki farklı kişi tarafından tahkik edilmiş metni bulunmaktadır.⁹ Bu metinlerde sûrelerin girişinde yer alan mensûh edilmiş ayetlere dair ibarelerde farklılık göze çarpmaktadır.

⁵ Detay için bk. Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*. (Çorum: Lider Matbaacılık, 2010).

⁶ Bk. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 7.

⁷ Enes Büyük, "Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı", *Eskiye* 42 (20 Eylül 2020), 881-907. Büyük, neshi reddeden farklı alimlerden de söz etmektedir. Bu sebeple neshin kabulünde icmâ vardır söylemini revize edilmesi gerektiğini belirtir. Bk. Büyük, "Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir", 904.

⁸ Müfessirin hayatı, tefsirciliği ve tasavvufa dair düşünceleri için bk. Hamza Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Küçük, Hülya, Küçük, Hamza, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 125-143; Mahmûd Abdülkerîm Fâtih Hüsni, *Menhecû'l-İmâm İbn Berrecân fî Tefsîrihî* v. 536), (Amman: Câmiatü'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2009); Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfi İbn Berrecân* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019).

⁹ Ebu'l-Hakem İbn Berrecân el-İşbîlî, *Tenbîhu'l-efhâm ilâ tedebbürî'l-kitâbi'l-hakîm ve't-taarrufî'l-âyât ve'n-nebei'l-azîm*, ed. Fâtih Hüsni Abdî'l-Kerîm (Riyâd: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016). Bu esere ilerleyen dipnotlarda "Tenbîhu'l-efhâm" şeklinde atıf yapılacaktır. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhu'l-efhâm ilâ tedebbürî'l-kitâbi'l-hakîm ve't-taarrufî'l-âyât ve'n-nebei'l-azîm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/471. Bu esere diğer dipnotlarda "Tefsîru İbn Berrecân" şeklinde atıf yapılacaktır.

Mezidî nüshasında; Âl-i İmrân¹⁰, Enfâl¹¹, Tevbe¹², Hûd¹³, Ra'd¹⁴, Hicr¹⁵, İsrâ¹⁶, Meryem¹⁷ ve Tâhâ¹⁸ sûrelerinde mensûh ayetlerin bulunduğu dair bir ibare yer alırken Fâtih Hüsni tahkikiinde sadece Âl-i İmrân sûresinde beş ayetin mensûh olduğuna dair ifade yer almıştır. Bu nüsha farklarından olsa gerek Küçük, İbn Berrecân'ın neshi kabul ettiğini ifade etmiş, birkaç ayetle konuya temas etmiştir.¹⁹ Benzer bir farklılık En'âm-6/68-70 ayeti özelinde görülmekte, Fâtih Hüsni tahkikiinde ilgili ayetin seyf ayetiyle neshedildiği belirtilirken, Mezidî tahkikiinde nesihten söz eden bir ibare yer almamaktadır. Mezidî metninde ayetin nüzûl zamanına işaret edilmiş, İslâm'ın fetih ve yardımla üstün çıkmasıyla kâtâl ayetinin indiğine temas edilmiştir.²⁰ Dolayısıyla tahkik edilmiş metinlerde birtakım farklılıkların bulunması, onun neshe dair düşüncesinin doğru tespitinde problem oluşturmaktadır.

İbn Berrecân öncesinde tasavvufî tefsirin önemli alimlerinden Sülemî'nin (öl. 412/1021) Bakara-2/106 ayetini Hz. Peygamberin bulunduğu makamdan daha şereflişine geçiş olarak yorumladığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu ayet özelinde nesih, ahkâma ile ilgili mesele olmaktan uzak bir tarzda değerlendirilmiştir.²¹ Benzer şekilde Kuşeyrî, nesih ayetini; hallerden üstün olan bir hâle geçme şeklinde belirtmiştir. Bu ayetle, kulun

¹⁰ 5 ayet mensûhtur. Bk. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 2/551; krş. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/471.

¹¹ Altı ayet mensûhtur. Bk. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/429; krş. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 2/1001.

¹² Yedi ayet mensûhtur. Bk. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/467; krş. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 2/1035.

¹³ Dört ayet mensûhtur. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/3; krş. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 2/1101.

¹⁴ İki ayet mensûhtur. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/170; krş. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 3/1239.

¹⁵ Dört ayet mensûhtur. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/252; krş. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 3/1317.

¹⁶ İki ayet mensûh olup üçüncüsü tartışmalıdır. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/360; krş. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 3/1429.

¹⁷ 4 ayet mensûhtur. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/473; krş. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 3/1525.

¹⁸ 3 ayet mensûhtur. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 3/509; krş. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 3/1555.

¹⁹ Detaylar için bk. Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 67-72.

²⁰ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/238; krş. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 2/892. Yazmalarda nesih ibaresi yer almayan örnekler için bk. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, Konya: Yûsuf Ağa Kütüphanesi, YY4744, vr. 343a; İbn Berrecân, *el-İrşâd fî tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 0073, vr. 144b; İbn Berrecân, *el-İrşâd fî tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisulküttâb, 00030, vr. 223a; İbn Berrecân, *el-İrşâd fî tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 00148, vr. 169a.

²¹ Muhammed b. Hüeyin es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/63.

yükselişi ve ubûdiyetini artıran meseleler söz konusu edinilmiştir.²² Kuşeyrî açısından tevhid ve Allah’a ulaşma yolunda, nesih ve değiştirme/tebdil söz konusu olmamaktadır. Ancak fiiller değişime ve neshe mümkün şeyler arasındadır.²³ Yine onun değerlendirmesinde tevhide ek olarak; vaad, tehdit gibi haberî konular da şeriatlerin değişmesiyle değişmez hükümler arasındadır.²⁴

1. İbn Berrecân’ın Genel Olarak Nesih Düşüncesi

İbn Berrecân’ın nesih düşüncesini anlamak, Endülüs dinî düşüncedeki yerini anlamakla da ilişkilidir. Ayrıca müfessirin nesih düşüncesini keşfetmek tefsir alanındaki yaklaşımını belirlememizi sağlayacak şeylerdendir. Bu bağlamda *Tenbihu’l-efhâm* isimli eseri, onun nesih tartışmasına getirdiği özgün yaklaşımı görmemizi sağlayacaktır. Bu sebeple neshe dair mesele merkezli bir şekilde konuya başlamadan önce onun neshe yaklaşımının genel portresini çizmek gerekir. Böylelikle onun yaklaşımında nesih düşüncesinin farklı tasniflere konu olabileceğini de göstermiş olacağız. Çünkü tefsirini dikkatli bir şekilde incelediğimizde, farklı anlamları dikkate alarak neshi kabul ettiğini yine farklı cihetlerle neshi kabul etmediğini söyleyebiliriz. Ancak bizce onu mutlak bir şekilde nesih inkarcısı olarak nitelemek, ilerleyen bölümlerde anlaşılabileceği üzere, müfessirin genel düşüncesi açısından mümkün değildir.

Nesih konusu İslâm toplumlarında çeşitli açılardan tartışma konusu olmuş, Kur’an’ın ve Hz. Peygamberin diğer din ve şeriatleri neshettiği konusunda ihtilaf bulunmamaktadır. Bu bağlamda Endülüslü dil âlimi Bataleyvî (öl. 521/1127), Müslümanlar arasında ihtilafa sebep olan konulardan biri olarak nesih meselesine yer vermekte, Ehl-i Sünnetin neshi kabul eden taraf içerisinde yer aldığının altını çizmektedir. Neshi kabul edenleri üç kısımda değerlendiren Bataleyvî; haberlerde nesih, Kur’an-sünnetin nesih açısından ilişkisi ve Kur’an ve sünnette bulunan şeylerin hangisinin nesih olduğuna dair tartışmalar şeklinde ayırmıştır.²⁵ Bu çerçevede İbn Berrecân’la muasır bir alimin konuya vurgu

²² Kuşeyrî, Abdükerim. *Letâiu’l-İşârât İlahî Kelâmın Sırları*. çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Fikriyat, 2020), 1/91. Neshi önceki şeriatlar anlamında değerlendirmesi için bk. Kuşeyrî, *Letâiu’l-İşârât*, 1/229. Neshi, fikhî anlamda değerlendirmesi için bk. Kuşeyrî, *Letâiu’l-İşârât*, 1/322; 2/449; 6/2254, 2256.

²³ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiu’l-İşârât*, 4/1254.

²⁴ Kuşeyrî Abdükerim, *Letâiu’l-İşârât*, 6/2363. Şeriat meselesini sosyal değişim, tarihsellik ve nesih düzleminde ele alan bir çalışma olması açısından bk. Talip Özdeş, *Sosyal Değişim Tarihsellik ve Nesh Bağlamında Şeriat*. (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

²⁵ Bataleyvî, Ebû Muhammed es-Seyyid. *el-İnsâf fi’t-Tenbîh ala’l-Esbâb Elletî Evcebeti’l-İhtilâf Beyne’l-Müslimîn*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, 2. Basım, (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1403), 197.

yapması, dönem içerisinde nesih anlayışının ve mahiyetinin tartışma konusu olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.²⁶ Ancak Batalyevsî'nin neshi reddedenleri itibara almadığını da belirtmek gerekir.²⁷ İbn Berrecân'dan önce yaşamış, Endülüs tefsirine belirgin bir etkisi olan Mekkî b. Ebî Tâlib ise amel edilmeden ayetlerin neshe konu olmasını caiz olarak gördüğünü belirtmiş, bunu bedâ olarak düşünenlerin bulunduğu eleştirel bir şekilde temas etmiştir.²⁸

Endülüslü müfessirlerden İbn Atıyye (öl. 541/1147) nesih kavramının tanımını vererek çeşitlerinden ve aklen mümkün oluşundan bahsetmektedir. O hadislerin Kur'an'ı nesh edeceğini belirtmekte, tilavet ve hükümlerin birlikte veya ayrı olarak neshedilebileceğini düşünmektedir.²⁹ Bu çerçevede İbn Berrecân'ın itirazları ve nesih konusunu farklı görmesinin, ulema arasında dönem içerisinde güncel tartışmaları gözler önüne sermesi açısından kıymetlidir. Nitekim Kâdî İbnü'l-Arabî'nin (öl. 543/1148) konuya dair müstakil bir eser telifi etmesi, Endülüs bölgesinde özellikle İşbilîyye'de nesih konusunun dinî tartışmalar içerisinde dikkate almakla birlikte, sosyal ve siyasî zeminlerinin de irdelenmeyi hak ettiğini düşünmekteyiz.³⁰ Fıkıh penceresinden neshin tanımını; önceki şer'in sonraki şer' ile izalesi olarak belirten İbn Berrecân, bu çerçevede neshe, Câsiye-45/29 ayetinde bulunan "نَسْتَسْخِ" ifadesindeki nakletme anlamının, ayetteki istenen şeyle uyumlu olmayacağı sebebiyle karşıdır.³¹ Bakara-2/106 ayetindeki hitabın, sûrenin önceki konularda yer alan iki melek tartışmasını, Tevrat, İncil gibi kitaplarda indirilen

²⁶ Kâdî İbnü'l-Arabî ve İbn Atıyye el-Endelüsî'nin de İbn Berrecân'la muasır müfessirler olduğunu söylemeliyiz. Teori-pratik uyumu açısından İbnü'l-Arabî ve İbn Atıyye'nin nesih anlayışları için bk. Meryem Gümüştekin, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Rabia Bakır, *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Neshe Yaklaşımı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

²⁷ Bu bağlamda Bâcî'nin (öl. 474/1081) fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu nesih başlığına ve tartışılan tikel meselelere bk. Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *el-İşâretü fi Usûli'l-Fıkıh*. 3. Basım, (Tunus: el-Matbaatu'l-Tûnisiyye, 1351), 61-75.

²⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhih*, 115-116, 426-427. Ayrıca Mücadele-58/12 yani necvâ ayetini mensûh olarak zikretmiştir. Bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhih*, 426-427.

²⁹ Ebû Muhammed Abdulhak İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, thk. Abdüsselâm b. Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/190-194; Ayrıca bk. Enes Erdim, *Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Doktora Tezi, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2010), 57-60.

³⁰ Nesih bağlamında Kâdî İbnü'l-Arabî, İbn Atıyye ve İbn Berrecân'ın görüşlerinin müstakil olarak karşılaştırmalı bir şekilde tartışılması gerektiğini düşünmekteyiz.

³¹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 1/308.

hükümlerden gerekli olanlarını neshetmesinin, sûrenin konularının devamı açısından uyumlu/intizam olduğunu söylemektedir.³²

İbn Berrecân, İbn Abbas'tan (öl. 68/687) gelen bir rivayete göre Bakara-2/284. "Göklerde ve yerde ne varsa hepsinin mülkiyeti Allah'a aittir. İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder; Allah her şeye kâdirdir." ayetinin,³³ Bakara-2/286 "Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz..." ayetiyle neshettiği görüşüne yer vermiş, Atâ b. Dînâr (öl. 126/744) ve Katâde'b. Diâme'nin (öl. 117/735) nesih konusunda İbn Abbas'a tabi olduğunu, İbn Mes'ud'un (öl. 32/652) da aynı şekilde düşündüğünü belirtmiştir. Yine farklı bir İbn Abbas rivayetinde ise; Bakara-2/284. ayetin neshedilmediği rivayet edilmiştir. Taberî'den (öl. 310/923) istifadeyle farklı rivayetlere³⁴ temas ettiğini düşündüğümüz müfessir, bu ayette nesih olmamasının daha uygun olacağını, Bakara-2/284. ayetin mücmel anlamda olduğunu ve Bakara-2/286 ayetinin ise tafsilî beyan kabilinden bir ifade olduğunu söylemektedir. Nitekim bu ayeti, hadiste Hz. Peygamber'in kendisine biat eden sahabeye "gücüm yettiğince" ifadesini eklemesini telkin etmesiyle ilişkilendirmekte, Kur'an'daki hitabın şart ve çerçevesini, mücmel-tafsil çerçevesine bağlamaktadır.³⁵ İbn Berrecân'ın bu yaklaşımıyla Mushaf'ta bulunan ve mensûh olduğu düşünülen ayetleri mümkün oldukça beyan, tahsis ve tafsil düzleminde okuyarak neshi Mushaf'tan/Kur'an'dan uzaklaştırmayı hedeflediğini belirtebiliriz.³⁶

³² İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-efhâm*, 1/476. Diğer şariatlerde neshin gerçekleşmesine dair bk. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-efhâm*, 1/308.

³³ İşaret ettiğimiz ayet meallerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı *Kur'an Yolu* tefsirinden faydalanılmıştır. bk. Hayreddin Karaman, vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020) 1/450.

³⁴ İlgili ayetlere dair rivayetler ve nesih olup olmaması açısından bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 5/127-147.

³⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-efhâm*, 1/542-543. Hadisler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Züher en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tûki'n-Necât, 1422.), 9/78 (No.7204); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.), 3/1490 (No.1867).

³⁶ Bu duruma örnek olarak rivayetini de verebiliriz. İbn Berrecân açısından Bakara-2/180 ayetinde vasiyet hükmünün neshedildiği düşüncesi yanlıştır. Bu ayet hicretin ilk yıllarında kardeş kılınan Müslümanlarla ilgili bir hükmü ifade etmek için inmiştir. Ahzâb-33/6 ayetiyle Kur'an'da akrabalık değeri önemsenmiş, ilgili ayetin nüzulüyle birlikte akraba ve aile fertleri için vasiyete gerek kalmamıştır. Bu çerçevede Müslümanlar yakın gördükleri ve kardeşlik ahdi yaptıkları kimselere vasiyet edebilecek, bu sebeple ölecek kimse malından dilediği kimselere verilmesi için ebeveyn ve akrabalarına vasiyette bulunabilecektir. Müfessir bu yorumunu Bakara-2/182 ayetiyle desteklemektedir. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-efhâm*, 1/478-479.

İbn Berrecân, Âl-i İmrân-3/25 “Peki onları geleceğinde kuşku bulunmayan bir gün için topladığımızda ve hiçbir haksızlığa uğramaksızın herkese hak ettiği tastamam verildiğinde halleri nice olacak!” ayetinin, “seyf ayetiyle/Tevbe-9/5” nesh edildiğini söyleyen âlimlerin olduğunu belirtmektedir. Ancak belirttiği üzere, bağlanması gereken her emrin, hükmü gerektiren illetle tekrar uygulanacak olması kaidesi önem arz etmektedir. Bu tür hükümler için müfessirimizin “nesih” kavramı yerine “nesie” kavramını tercih ettiğini söyleyebiliriz.³⁷ Ancak o ilgili meselenin, nesih olarak anıldığı gerçeğini de göz ardı etmemiştir. *Kur’an*’da bu tür hükümler çokça yer almakta ancak nesih bir daha bağlanılmaması gereken hükmü ihsas etmektedir. Dolayısıyla bu tür hükümleri tekrar işlevsel hale getirebilmemiz için nesih yerine nesie demek onun açısından daha doğru bir kullanım olacaktır. Müellif illet şartlarının tekrarında mensûh hükümlerle tekrar amel edilebileceğini ifade etmektedir.³⁸ Bu yaklaşımdan ötürü İbn Berrecân’ın, hükmü neshedilmiş geçmiş ümmetlere dair hükümlerin artık geçerli olmadığını, dolayısıyla *Kur’an* ve Hz. Peygamberin otorite oluşunu vurguladığını belirtmeliyiz. Yoksa o fikhî meselelerdeki erteleme anlayışını ibadât alanına taşımamış, dinin itikadî alanında neshe yol açmamıştır. Dolayısıyla onun bu yaklaşım biçiminin modernist düşüncelerden ayrıştırılması gerekliliği vurgusu hasıl oluşmuştur. Aynı zamanda maslahat prensibini de dikkate alarak önemli yorumlar sunduğunu ifade edebiliriz.

İbn Berrecân, necvâ ayeti bağlamında nâsih ve mensûh ilişkisini, zaman farkı olmaksızın nâsih ayetin kendinden sonraki ayetle beklemeksizin neshedileceği şeklinde değerlendirir. Ona göre *Kur’an*’da hükmün kaldırılması anlamında nesih olarak nitelenebilecek şeyler ancak böyle olan ayetlerdir. Çünkü *Kur’an*’da her mensûh ayet nâsihini takip etmiş; İbrahim’in (a.s) oğlu yerine koçu kurban etmesi bildiren ayeti, Müslümanların kafirlerle bire on denkliliğini ifade eden ayet ve necvâ ayeti bu üslup üzere tahakkuk etmiştir. Bu düşüncesini ifade ederken dil verilerinden de istifade eden İbn Berrecân, Bakara-2/106 ayetinde, konuyu şart cümlesinde cevabının hemen gelmesi gerekliliğiyle irtibatlandırmıştır. Nitekim Arap dilinde şart cümlesinin doğru kullanımı, yerine getirilen şeyin yani cevabın hemen getirilmesidir. Dolayısıyla “nesih” edildiği

³⁷Nesih bağlamında dikkate alınan ayetlerdeki kavramlar için bk. Özdeş, *Kur’an ve Nesih Problemi*, 121-130.

³⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu’l-efhâm*, 2/589.

söylenen şeylerin nesih olabilmesi için arkasından yeni hükmün hemen getirilmesi icap etmektedir.³⁹ Bu meselenin bizce önemi, nesih olduğu ifade edilen rivayetlerde, temas edilen vahyin inişinde zamansal bir boşluğa imkân tanıyan rivayetleri eleştiri maksadı taşımasıdır. Nitekim dönemin meşhur âlimlerinden Kâdî İbnü'l-Arabî bu tarz rivayetleri makbul addetmekte, ayetlerin nüzûlünde zamansal boşlukları mümkün görmektedir.⁴⁰

Müşabih/benzer lafızların nesh anlamıyla irtibatı üzerine değinen müellif, farklı bir açıdan neshi üç meseleye ayırmaktadır. İlk kısmını, Necvâ ayetinde olduğu gibi uygulama olmaksızın hükmün kaldırılması olarak ifade etmiştir. Dolayısıyla müfessir, Allah'ın rahmet ve lütfuyla kaldırılan bu tarz hükümleri, Kur'an'da oldukça az bulunan bir nesih çeşidi olarak belirtmiş, İbrahim'in (a.s) oğlunu kurban etmesi kıssasını da neshin bu türüyle ilişkilendirmiştir. Ancak bu tarz neshin de özel şartlar içerisinde uygulanabilir olduğunu kanaatindedir. İbn Berrecân neshin ikinci kısmını, bizden öncekilere emrettiği şeylerin hükmünün kaldırılması olarak belirtmiş, kible tahvilini bu tür neshe örnek göstermiştir. En'âm-6/90 ayetiyle Ehli kitap için olan Mescid-i Aksâ'ya yönelme hükmü tahrir edilmiş, sonra bu hüküm kible ayetiyle değişmiştir. Bu düzlemde ona göre Aşure orucuna dair hüküm de böyledir. Dolayısıyla burada nesih Kur'an'da değil bizden öncekilerin şeriatlerinde gerçekleşmektedir.⁴¹ Üçüncü kısım ise Müslümanların sayıca az ve zayıf anlarında emr-i ma'ruf, cihat, savaş vb. emirlerin neshedilmesidir. Bu aslında İbn Berrecân açısından *nesie* demek olmakta, kıtal burada tehir edilmesi gereken bir emri ifade etmektedir. O, Mushaf'ta resm olarak ayetlerin bulunmasını bu şekilde anlamlandırmakta, ihtiyaca binaen bu tür ayetlerin Müslümanlar için uygulanacak emirleri barındırdığını söylemektedir. Nitekim "İslâm garip başladı, tekrar garip olacak." hadisi⁴² bu gerçekliğe temas etmekte, Müslümanların her zaman idarede/güç sahibi olmayacaklarına işaret etmektedir.⁴³ İbn Berrecân yaşadığı zaman itibarıyla oldukça dikkate değer bir düşünce öne sürmüş, Müslümanların hal ve durumlarının, hükümlerin icrasında dikkate alınması gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla İslâm'ın, Müslümanların maslahatlarına uygun olan emri tercih etme fırsatı sunarak kolaylaştırma boyutunu

³⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 5/2550, 2551.

⁴⁰ Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin Mutezile ve maslahat vurgusu oldukça dikkat çekicidir. Bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım. 2003), 4/201-203.

⁴¹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 2/565.

⁴² "بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ" bk. Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 145; Tirmizî, *Sahîhu't-Tirmizî*, 2629.

⁴³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 2/566.

vurgulamıştır. Böylelikle hat/yazı olarak kitâbullahta yer alan ayetlerin uygun süreçlerde işlevsel olabileceğine dikkat çekmiştir.

2. Neshi Mesele Merkezli Okuma

Bu başlık altında müfessirin tefsirinde çeşitli açılardan temas ettiği nesihle irtibatlı olan meselelere yer verilecektir. Bedâ, maslahat ve Mushaf'ta nesih meseleleri müellifin konuya dair fikri arka planına dair bir araştırmanın sonucudur. Ayrıca Endülüs'te muasırları arasında konuya dair nesihle ilgili tartışılan düşüncelere işaret edilecektir. Böylelikle nesih, bölgedeki meseleler ve dönemdeki problemlere odaklanarak çeşitli konuların tartışıldığı bir üst başlık olarak yer alacaktır. İbn Berrecân açısından Kur'an'da nesih konusunun bağlantılı olduğu ve buradan neşet eden düşüncesinin izlerini; bedâ, maslahat ve Mushaf'ta yazılı olarak bizlere ulaşan ayetlerin durumu şeklindeki başlıklar altında inceleyeceğiz. Bütün bunlara ek olarak burada neshe dair mesele merkezli bir okumanın örnekliğini gösterme arzusundayız. Mesele merkezli okuma çabamız, müfessirin dönemindeki tartışmaları ana hatlarıyla dikkate alma amacına matuftur.⁴⁴

2.1. Bedâ Meselesi ve Yahudilerle Tartışma Bağlamında Nesih

Neshi önceki hükmün beyanı olarak gören ulema zaman açısından muvakkat bir süreçten bahsetmektedirler. Neshi ref' olarak değerlendirenler ise herhangi bir zaman kısıtlamasından bahsetmemektedirler. Neshi hükmün kaldırılmasıyla ilişkili görenlerin sâbit olan hükmün kaldırılmasının kelâmî bir problem doğuracağı endişesi yer almaktadır. Dolayısıyla problem Allah'ın ilmi ve O'nun ilim sıfatı çerçevesinde dikkate alınması gerekliliğini doğurmaktadır.

Neshin kelâm ilmiyle ilişkisi önceki şeriatlerin kısmen veya tamamen kaldırılıp, yeni vahiyle değiştirilebilme açısından irtibatlı olmakta, bu mesele, fıkıh usûlü kitaplarında da şer'u men kablenâ başlığı altında tartışılmaktadır. Bu bağlamda nesih meselesi nübüvvetle ilişkili olmakta, neshi imkânsız gören Yahudiler Hz. Peygamber'in şeriatını kabul etmemektedirler.⁴⁵ Dolayısıyla Yahudiler Kur'an'ın Tevrat'ı neshetmesini mümkün görmemiş, bunun ilâhî kelâma yaraşmayacağını söylemişlerdir. Nitekim

⁴⁴ Bu başlıkları kapsayıcı olması sebebiyle tercih ettiğimizi söylemeliyiz. Zira neshe dair farklı tasniflerin imkanını reddetmemektediriz. Ayrıca müfessiri tarihi süreç içerisinde anlama çabamız, alimlerin çağını aşamayacağı şeklinde değerlendirilmemelidir.

⁴⁵ Fadıl Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 182.

Cüveynî'nin *el-İrşâd* adlı eserinde nesih meselesini nübüvveti ispat başlığında ele alması, nesih konusunun ilâhî kelâmı ile irtibatı oluşunu göstermektedir.⁴⁶ Endülüslü müfessir Mekkî ise bedânın tanımında neshi caiz görürken bedânın ilâhî olana yaraşmayan bir muhdeslik ve cehaletle irtibatı sebebiyle caiz olmadığını belirtmiştir.⁴⁷ Türcan çalışmasında, bedâ tartışmalarının neshe yönelik kısıtlayıcı boyutunun olduğunu tespit etmiş, ilk dönemin aksine bunu, neshin savunmacı pozisyonu almasıyla irtibatlandırmıştır.⁴⁸

Kur'an ilimlerinin önemli müdevvinlerinden Zerkeşî ve Süyûtî, neshin anlamı ve önemine dair temel bilgiler vermişlerdir. Onlar tilavet edilen ve münezzel Kur'an'da nesih olmadığını, bu ümmete has kılınmış teysîr kabilinden şeyler olarak söyleyenlerin olduğunu belirtmekte, bunun Yahudilerden bir gruba ait olarak bedâ düşüncesiyle neshi inkâr ettiklerini ifade etmiştir. Zerkeşî, aklen ve sem'an neshin caiz olduğu düşüncesini kabul etmekte, Süyûtî ise neshin varlığı konusunda icmâ vurgusu yapmaktadır.⁴⁹ Neshin türlerinden birisi olarak sayılan tilaveti bâkî hükmü mensûh ayetlerin Kur'an'da bulunmasının hikmeti sorusu Zerkeşî ve Süyûtî'nin cevap aradığı bir mesele olmaktadır. Onlar tarafından ilâhî kelâm olarak sevap maksadı ve meşakkati kaldırarak nimeti hatırd tutma kabilinden iki cevaba haiz olduğu şeklinde izah edilmiştir.⁵⁰

Yahudi âlimler nesih ve nübüvvet bağlamında İslâm'a yönelik tenkitlerde bulunmaktadır.⁵¹ Nesih savunusunun yapılması bu çerçevede Hz. Peygamberin nübüvvetiyle de ilişkilidir. Çünkü Yahudiler son gelen peygamberin Hz. Muhammed olmadığını ve neshin Allah tasavvurlarına göre mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁵² İbn Berrecân'ın yaşadığı Endülüslü bölgesinde bulunan Yahudiliğin Anâniyye ekolü neshin

⁴⁶ Ebu'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti 'l-edille fî uşûli 'l-i'tikâd*. Nşr. M. Yûsuf Mûsâ, Ali Abdülmün'im Abdülhamîd, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 338-339. Nitekim biz Cüveynî'nin bu eserinin kısa zamanda Endülüslü'ye ulaşarak şerhleri yapıldığını bilmekteyiz. Bu meselede Kur'an'da ifade edilen neshin kendinden önceki kitaplardaki hükümlere dair olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Bk. Hasan Ahmed, "Nesh Teorisi", çev. Mehmet Paçacı, İA. Dergisi, 1/3 Ankara 1987, s102-107. Safedî'nin nesh ve bedâ arasındaki farka dair görüşleri için bk. Büyük, "Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir", 896-898.

⁴⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsihi 'l-Kur'an ve mensûhih*, 112-113.

⁴⁸ Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, 164-171. Bu noktada bizce mesele, Yahudilerin neshe dair iddialarına Müslümanların cevaplar vererek savunmacı pozisyonunda görmek tarihi sürecin eksik bir betimlemesidir. Bu başka bir tartışmanın konusu olup bu makalede ele alınmayacaktır.

⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/28-44; Süyûtî, *el-İtkân*, 517-533.

⁵⁰ Diğer iki türü; tilaveti ve hükmü neshedilenler ve tilaveti nesh hükmü baki olanlardır. Ayrıntı için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/39; Süyûtî, *el-İtkân*, 527.

⁵¹ Örnek kimseler için bk. Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 60-61.

⁵² Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 68

aklen imkânsız olduğunu söylemektedir. Nitekim Bâkılânî *et-Temhîd* adlı eserinde bu konuyu belirtmiştir. Yine bu ekol, teşbih ve teciimi reddetmekte, Allah'ı bir şekil ve sûrete sahip olmayan benzersiz bir varlık olarak nitelemektedir.⁵³ Dolayısıyla İbn Berrecân'ın bir anlamda Yahudilerle Müslümanlar arasındaki tartışmalara nesih meselesi özelinde temas etmesi gerekmiştir. Burada onun, savunmacı bir pozisyon içerisinde anlamının yeterli olmayacağını altını çizmek gereklidir.

İbn Berrecân açısından neshin mahiyetinin oturduğu zeminlerden önemlisi, kutsal kitapları neshetme anlayışıdır. Nitekim Casewit meselenin bu veçhesi bağlamında İbn Berrecân'ın nesih anlayışına vurgu yapmış, Onun, İslam'ın Hristiyanlığını ve kendinden öncekileri neshettiği fikrine bağlı kaldığını ifade etmiştir.⁵⁴ Ayrıca Tevrat ve İncil'den alıntılar yaptığını bildiğimiz müevvil, Kur'an'ı bilgi edinme sahası olması bakımından diğer kutsal kitaplara öncü saymakta, bir anlamda Kur'an *müheymin* olarak diğer kitapların esası olmaktadır. Dolayısıyla onun yaklaşımında Kur'an'ın Levh-i mahfûz'un bir nüshası olması sebebiyle alimler, Tevrat ve İncil'den Kur'an'a uygun yorumlarda bulunabilme imkânı elde etmektedir.⁵⁵

Yahudilerin Kur'an'a yönelttikleri en önemli tenkitlerden birisi Müslümanların nesih anlayışıdır. Yahudiler, neshi bir çelişki olarak değerlendirmekte, ilâhî bilgide değişiklik içerdiği için reddetmektedirler. Yahudiler neshe dair emirleri mefsedet ve maslahatı emir içerisinde telakki ederek, Allah'ın mefsedeti emrinin muhal olduğunu belirtmekte, Kur'an'ın bu çerçevede ilâhî olmadığını söylemektedirler. Nitekim iyi bir şeyi emretmek sonra onu yasaklamak Yahudi alimlerin anlayışında tenakuz oluşturmuş, bu durumun ilahlığa yaraşmayacağını ifade etmişlerdir. Esasında Yahudiler, Kur'an'a yönelik eleştiri ve onun ilâhî olmadığını nesih argümanı üzerinden delillendirme çabasına girmişlerdir.⁵⁶

⁵³ Aygân, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 102-103.

⁵⁴ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 245, 257-259.

⁵⁵ İbn Hazm ve İbn Berrecân'ın kutsal kitaplardan yapmış olduğu iktibaslar için bk. Yousef Casewit, "A Muslim Scholar of the Bible: Prooftexts from Genesis and Matthew in the Qur'an Commentary of Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141)", *Journal of Qur'anic Studies* 18/1 (2016), 1-48. Casewit ayrı bir bölüm olarak kitabında konuyu işlemiştir. Bk. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 245-265. Müfessirin kutsal kitap yorumculuğu bir başka tartışmanın konusu olarak araştırılabilir.

⁵⁶ Bk. Mustafa Göregen, *İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 203-205. Yahudi yazarların Müslümanların Tevrat'ın neshi ve tahrifine dair görüşlerini eleştirdiği söyleyebiliriz. Bu çerçevede, Feyyûmî, Şlomo İbn Adret ve İbn Meymûn'un Tevrat'ın nesh edilmediğine dair değerlendirmeleri için bk. Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymûn (Maimonides) Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2022), 54-55, 57-58, 198-207.

Yahudi geleneğinde nesih tartışması, Müslümanlar aleyhinde nübüvvet ve Kur'an çerçevesinde eleştiri konusu edilmiştir. Nitekim Yahudi teologlarından Musa b. Meymun *Yemen Mektubu* adlı eserinde nesih konusuna eleştirel olarak değinmiştir.⁵⁷ Bu çerçevede İbn Hazm *el-Fasl* adlı eserinde, Yahudilerin neshe dair itirazlarına cevaplar vermektedir. Ayrıca İbn Hazm'ın bazı sapkın kimselerin de neshi reddettiğini belirtmesi, Endülüs'te nesih tartışmalarının bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁵⁸ Dolayısıyla İbn Berrecân öncesi ve sonrasında neshin, nübüvvet ve Kur'an'ın intikaline dair mevsûkiyet problemini doğurması ve Yahudiler tarafından tartışma konusu edinilmiş olması, müfessirin neshe mesafeli oluşunu doğuran sebepler arasında gösterilebilir. Muasır olan İbn Atıyye Bakara-2/106 ayetinde farklı okuyuş türlerine temas etmekte, okuyuş farklılıklarının "erteleme" ve "unutma" anlamına gelme konusunda müteradif olduğunu ifade etmektedir. Sonraki asırlarda Endülüs'te İbn Cüzey, Bakara-2/106 ayeti özelinde neshi reddeden Yahudiler cevap olarak değerlendirerek aklî ve şer'î olarak neshin caiz olduğuna temas etmiştir.⁵⁹

İbn Meymûn'un ayrıca *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinde de Müslümanlara yönelik nesih eleştirileri bulunmaktadır. Nitekim o, nesih konusunu inanç esasları arasında zikretmekte, Hz. Peygamberin bu bağlamda nübüvvetine karşı durmaktadır. Onun neshe karşı çıkmasının altında yarar-zarar değişkenliği bulunmakta, bunların değişmemesini Hz. Musa şeriatinin devamlılık göstergesi olarak okumaktadır.⁶⁰ Nitekim İbn Berrecân'a yakın bir tarihte yaşayan Tâvâif dönemi Zîrîlerin yöneticisi Abdullah b. Bulukkîn'in (d. 447/1055- ö ?) hatıratında dahi Müslümanlara yönelik Yahudilerin neshe itirazına cevap verdiğini görmekteyiz.⁶¹

İbn Berrecân'la muasır olan Yahudî olup sonradan Hristiyanlığı seçen Petrus Alfonsî (öl. 535/1140), Yahudi inancına dair eleştirilerinde İslâm'a yönelik birtakım eleştirilere de yer vermiş, bu eleştiriler içerisinde Kur'an'da imana zorlama olmadığı vurgusuna temas

⁵⁷ Bk. Yasin Meral, "İbn Meymun'un Yemen Mektubu", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 54:2 (2013), ss.1-48. Yahudilik ve nesih eleştirisi bağlamında bk. Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 175-232.

⁵⁸ Neshe dair genel düşünceleri için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: TYKBY, 2017), 1/426, 432, 602, 604; 2/392, 752, 828, 930, 934; 3/58, 426, 476, 512.

⁵⁹ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, ed. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/93.

⁶⁰ Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 200-202.

⁶¹ Abdullah b. Bulukkîn, *Gırnata Zîrîlerinin Son Emîri Abdullah b. Bulukkîn'in Hatıraları*, çev. Ebubekir Subaşı (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2022), 39-40. Bu anketodu Müslümanların aksine, Yahudilerin savunmacı pozisyonda olması şeklinde yorumlayabiliriz.

etmiş ancak Hz. Peygamberin şiddet yolunu seçmesi sebebiyle tenkit etmektedir. O, hem de zorlama olmadığına dair ayetlerin hem de İslâm'ı zorla kabul ettirmeyle ilgili ayetlerin oluşunu Kur'an içi nesihle açıklamanın da sağlıklı olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın çelişik bilgiler ihtiva eden beşerî bir kelâm olduğu düşüncesini ortaya koymayı amaçlamıştır.⁶² Dolayısıyla dönemin tartışmalı konularından birisi olan nesih, İbn Berrecân gibi alimleri temkinli yaklaşımını anlamlı kılmaktadır. Böylelikle onun, neshin alanını daraltarak maslahat merkezli bir anlayışa evirdiğini anlayabiliriz. Onun bu yaklaşımıyla nesih konusun Kur'an'ın çelişmezliği içerisinde yeniden anlam kazanmış olduğunu söyleyebiliriz.

Müfessir, Bakara-2/144 “Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir.” ayeti, ehli kitap hakkındaki Yûnus-10/87 “Mûsâ'ya ve kardeşine şöyle vahyettik: “Kavminiz için Mısır'da evler hazırlayın, evlerinizi ibadet mahalli yapın ve namazı kılın. (Ey Mûsâ!) İnananları müjdele.” ayetinde bahsedilen “evlerin mescit edinilmesi” hükmünü, Tevrat'ın neshine dair bir hüküm olarak değerlendirmektedir. Nitekim Bakara-2/144. ayet, Kabe'nin ilk ibadet alanı olması düşüncesini takyit etmektedir.⁶³ Dolayısıyla hüküm ilk haline/aslına dönmüş ve vahiyde, Hz. Muhammed'in (s.a.v) şeriatı merkeze alınmıştır. İbn Berrecân'ın kiblenin tahvili konusunda yaptığı değerlendirme, Yahudilerle ilişkisi açısından bakıldığında anlamlı durmaktadır. Nitekim Allah'ın ilminde bedâ olacağı sebebiyle neshi reddeden Yahudiler, ilk kiblenin Mescid-i Aksâ olduğunu söylemektedirler. Ancak İbn Berrecân ilk kiblenin Kâbe olduğunu belirterek, gelen kible ayetiyle “istishâbü'l-hâl” gereğince kiblenin aslına dönderildiği yorumunda bulunmakta, böylelikle ilâhî hükmün aslına irca edildiğini göstermiş olmaktadır.⁶⁴ Nesih konusundaki hayır-şer tartışmalarına dikkat çeken İbn Berrecân, ilâhî emrin hayır ve şerde tayin edici olduğunu zımnen ifade etmiş olur. Dolayısıyla hayır ve şer akılla bağlantılı olmakla birlikte, Yahudilerin söylediklerinin

⁶² Müslümanlara yönelik eleştiriler için bk. Meral, Yasin "Petrus Alfonsi'nin Yahudilere Reddiye'sinde İslâm Eleştirisi". Dini Araştırmalar 16 / 43 (16-12-2013) (Aralık 2013): 173-192.

⁶³ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 1/339.

⁶⁴ Metinde yer alan nesih ifadesini geçmiş şeriatların uygulamasının neshi olarak düşünmeliyiz. Bk. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 1/319-320.

aksine mahza aklın konusu değildir. Bu meselenin nesihle ilişkisi ise emrin iyiyle, nehyin kötüyle irtibatlı olması düşüncesini çözerek, diğer kitaplar arasında neshin aklen imkânsız oluşu düşüncesini bertaraf etmektedir.

Bakara-2/178 “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı.” ayetinin neshedildiğini iddia edenlerin bulunduğunu söyleyen müfessir, kısas hükmünün Tevrat ve İncil’de bulunduğu hal üzere bırakılıp, bu hükmünün devam ettiğini ifade etmektedir. Nitekim Mâide-5/45 “Tevrat’ta İsrâilîlogulları’na, “Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralamalarda da kısas vardır. Kim kisası bağışlarsa bu kendisi için bir kefarettir. Ve her kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir” diye yazdık.” ayeti de bunu göstermektedir. Bakara-2/178 ayetindeki kısas, ilk hüküm olarak inmekte, Mâide-5/48 “(Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’adır. Allah size hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri haber verecektir.” ayetinden ise Kur’an’ın diğer kitapları *musaddık* ve *müheymin* oluşuna vurgu yapılmaktadır. Bu ayetin indiği dönemde Araplar, şerefli ve değersiz kabile ayrımı yapmakta, hüküm verme konusunda adil davranmamaktadırlar. Şerefli kabilelerden bir kadın değersiz bir kabile tarafından öldürüldüğünde, buna karşılık bir erkeğin öldürülmesi, köleye karşılıksa hür bir kimsenin öldürülmesi talebi bulunmaktaydı. Bu sebeple ayet adaleti emretmek üzere indirilmiş, dolayısıyla nesih iddiası ayetin adaleti vurgulaması sebebiyle geçersiz kalmıştır. Ona göre Bakara-2/179 “Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız.” ayetinin ilk kısmı, ölen kimsenin kanını korumakta ve öldürene ceza yönü açık olmakla beraber, “takvalı olma” vurgusu ile kısasta haddi aşmamayı da ifade etmektedir.⁶⁵

Müfessir, Kur’an’ın musaddık ve müheymin oluşu çerçevesinde Tevrat ve İncilin hükümlerinde değişiklik ve yenilikler yapabileceğini, bunlardaki hükmün kaldırılmasını nesih olarak gördüğünü ifade etmektedir.⁶⁶ Dolayısıyla neshi, Kur’an’ın kendi hükümleri

⁶⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-efhâm*, 1/476-477. Bakara-2/178. ayetin tefsirde yansımaları için bk. Zeynel Abidin Aydın, “Bakara Sûresinin 178. Ayetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/2 (Eylül 2021), 334-352.

⁶⁶ Bk. İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-efhâm*, 1/ 476, 481, 482, 486.

arasında bulunmasından çok, ehli kitaptaki hükümlerin kaldırılması çerçevesinde düşündüğünü belirtebiliriz.⁶⁷ Kur'an'da yer alan hüküm değişimini anlamındaki neshi ise, hükmü erteleme anlamında *mense'* olarak düşünmekte, bir anlamda ilâhî kelâmı tutarsızlık olamayacağı ve intizâm barındırdığı fikrini aksettirmektedir. Nüzûl asırlarında meydana gelen ve hadisler arasında vuku bulan neshi fikirlerini ise kabul etmektedir.

Belirttiğimiz üzere İbn Berrecân hadisler içerisinde neshi caiz görmektedir. Nitekim senedi sahih olma şartıyla Süleyman'ın (a.s) uygulamasını, Nebi'nin (a.s) başka bir hadisiyle/uygulamasıyla neshetmektedir. Müellifin bu yaklaşımıyla, hadislerin neshini de şer'u men kablenâ fikriyle irtibatlı bir düzlemde gördüğünü söyleyebiliriz.⁶⁸ Nitekim nübüvvet ilmine istinat eden Hz. Peygamber'in eylemleri, geçmiş peygamberlerin sünnetlerinin kimisini neshederken kimisini de bulunduğu hal üzere devam ettirmiştir. Neshe dair temel düşüncesini; Kur'an'ın, Tevrat ve İncil'de bulunan hükümleri kaldırması olarak inşa eden müellif, Kur'an'ın bu kitapların tamamını neshetmediğini söylemekte, dolayısıyla Allah'tan indirilen sayfeler dahil bütün kitaplara uyulması ve tabi olunmasını vacip görmektedir. Nitekim A'râf-7/154 "Mûsâ'nın öfkesi yatışınca levhaları aldı. Onlardaki yazılarda, rablerinden korkanlar için hidayet ve rahmet (hükümleri) vardı." ayetinde Tevrat'ın şifa ve rahmet olmasını bu düşünceler çerçevesinde değerlendirmektedir.⁶⁹ Fıkıh usûlünde şer'u men kablenâ olarak tartışılan bu meselenin, İbn Berrecân açısından Müslümanlar için Kur'an'ın ve sünnetin neshetmediği kısımlarının bağlayıcı ve hüccet olduğunu belirtebiliriz.⁷⁰

İbn Berrecân, neshi geçmiş ümmetlerin şariatlerine dair yapılan değişikliklerle irtibatlı görmesinin en güzel örneğini oruç ayetlerinde göstermektedir. Bakara-2/183 ayetinde "sıyâm" lafzı mücmel olarak zikredilmiş, Müslümanları Ehl-i İncil'in orucu gibi oruç tutmaya yönlendirmiştir. Bakara-2/187 ayetiyle mücmel lafız beyan edilmiş, diğer şariatlerden farklı olarak orucun zamansal aralığı belirlenmiş ve iftar sonrası cinsel ilişki serbest bırakılmıştır. Yine Medine'de Aşure orucu tutan Yahudilere mukabil olarak, orucun ramazanda tutulması beyan edilmiş, ayette mazur olanların hükmü açıklanmıştır.

⁶⁷ Fıkıh usûlünde tartışılan önemli konulardan olan Şer'u men kablenâ kavramı çerçevesinde meseleyi dikkate aldığını belirtebiliriz.

⁶⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 3/1601.

⁶⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 2/955-956.

⁷⁰ Bu konudaki tartışmalar ve deliller için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Şer'u Men Kablenâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/15-19.

Dolayısıyla ehl-i kitabın uyguladığı oruç ahkâmına yeni esaslar eklenerek nesih gerçekleştirilmiştir.⁷¹ Bu ayetlerde Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) Ebû Müslim el-İsfehânî'den (öl. 322/934) neshe dair aktardıkları ve neshe itirazları olduğunu belirten Fâtih Hüsni, İbn Berrecân'ın bu görüşü Ebû Müslim'den naklettiğini düşünmektedir.⁷² Metin olarak ispatı mümkün olmasa da bu konuda Fâtih Hüsni'yle benzer kanaatte olduğumuzu belirtmek isteriz.

2.2. Maslahat Açısından Nesih

Şâtıbî ekseninde günümüzde maslahat tartışması hala canlılığını korumakta, tartışmalar ağırlıklı olarak ahkâma taalluk eden bir yapı arz etmektedir.⁷³ İlk örnekler arasında İmamü'l-Hameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi âlimlerin yer aldığı maslahat fikri,⁷⁴ İbn Berrecân'da esnek sayılabilecek bir görünüm arz etmektedir. Onu yaklaşımında, temel ilke ve uygulanacak olan hükümlerin, Müslümanların güç ve kudretine göre ahkâmın tehir edilebileceği şeklindedir. Nitekim o, –Kur'an özelinde– maslahat düzleminde nesih fikrini gereksiz görmekte, Müslümanların ahvaline göre hükümleri takdim ve tehir edebilmektedir. Onun maslahat vurgusun, Endülüs özelinde yaklaşık üç asır sonra Şâtıbî'nin meseleyi yeniden ele alması şeklinde tezâhür ettiğini düşünebiliriz. Çünkü bu düşüncedeki aşırı serbestlik, ibâhilik ve ahkamda keyfilik problemini doğurabilecek bir mahiyet arz etmektedir. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki İbn Berrecân'ın Müslümanların maslahatına vurgu yapmış olması, modern araştırmacıların tarihsellik düşüncesiyle bağdaştırılmamalıdır. Ayrıca onun ibadet ve hadler konusunu da kapsayacak şekilde maslahat vurgusu yaptığı şeklinde tasavvur edilmemelidir. Şâtıbî'nin hadler ve ibâdâtı genel ilkeler kapsamında saymasını dikkate alarak İbn Berrecân'ın teklif-kulluk ilişkisini dikkate alarak anlamın buharlaşmasının önüne geçme arzusu içerisindeki biri gibi düşünmeliyiz.

Müslümanların güçlü zamanlarının bittiği ve zayıflık halinde olduklarında, tekrar müellefe-i kulûba pay verilebileceği düşüncesini dile getiren Kâdî İbnü'l-Arabî, benzer

⁷¹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 1/479-480; İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/394-398.

⁷² Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 146. Râzî'nin nesih konusunda Yahudilere muhalefeti merkeze koymasına dair bk. Türkan, *Neshin Problematik Tarihi*, 18.

⁷³ Erken dönemlerde maslahat fikri için bk. Rahmi Yaran. "Cüveynî Öncesi Makasid/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (Ocak 2014), 93-123. <https://doi.org/10.15370/muifd.48959>.

⁷⁴ Özdemir, maslahatı farklı veçhelerden tasnif eder ve Gazzâlî özelinde mürsel maslahat konusunu tartışır. bk. İbrahim Özdemir, *İmam Gazzâlî'de Maslahat Düşüncesi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023).

dönem ve bölgede yaşayan âlimlerin ortak fikrini göstermesi ve sahabenin sükût-u icmâsının nesh ettiği hükümlerin ki müellefe-i kulûb bu kabildendir, yeniden tatbik edilebileceğini göstermesi açısından anlamlıdır.⁷⁵ Râzî ve Kurtubî (öl. 671/1273) neshe konu olduğunu düşündükleri ayetlerde, Allah'ın kulların maslahatını gözetir iradesinin yer almasını ortaya koyan bir yaklaşıma sahiptirler.⁷⁶ Dolayısıyla nâsîh ve mensûh ayetler arasındaki ilişki, hükmün kendisinden ziyade hükmün konulduğu şeye ilişkin değerlendirilmiştir. Böylece neshin mahiyetiyle ilişkili olarak, insana dönük tarafının Cenab-ı Hakk tarafından dikkate alındığını ifade edebiliriz. Safedî de hükümlerin değişmesinde maslahatı dikkate almış, Allah'ın hikmet vasfıyla irtibatlı olarak değerlendirmiştir.⁷⁷

Bakara-2/109 “Ehl-i kitap’tan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki haset duygusundan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler. Yine de siz, Allah hükmünü ortaya koyuncaya kadar affedin ve hoşgörün. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.” ayetinin seyf ayeti bağlamında nesh edildiği iddiasına karşın, Kur’an’da yer alan bu ayetin tehir anlamı olarak değerlendirilebileceğini belirten İbn Berrecân, ayetin hükmünün, ertelenmiş hükümler arasında bulunduğunu ve Kur’an’da Müslümanların güçlü olduğu bir zamanda uygulanmak için tehir anlamı üzere anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Müslümanların güçlenip Allah'ın emri geldiğinde, Müslümanların bu emre imtisal ederek mücadele ve savaş içerisinde yer alabilmesini mümkün görmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla müfessir, neshe konu edilen ayetlerdeki hükümlerin, insanların maslahatlarına uygun olarak zamansal olarak takdim ve tehir edilebileceğini belirtmektedir.

Müfessirin değerlendirmesinde Bakara-2/256 “Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah’a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir.” ayetindeki “dinde zorlama”

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/530.

⁷⁶ Örnek olması açısından bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabiyyi, 3. Basım, 1999), 4/119-120; 28/87. Maslahatın hüsün-kubuh ile ilişkisi açısından bk. Abdullah Özdemir, *Fahreddin er-Razî'nin Hüsün ve Kubuh Meselesine Yaklaşımı -el- Metalibü'l-Âliye Ekseninde Bir Değerlendirme-*. (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 98-100. Kurtubî özelinde bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Ettişeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 2. Basım, 1384/1964), 6/419; 9/203. Kurtubî'nin genel olarak maslahat düşüncesini işletmesi için bk. Abdullah, Bayram. “Kurtubî'nin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımının Şer'î Deliller Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 1/2 (Aralık 2015), 171-200.

⁷⁷ Büyük, “Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir:”, 889.

⁷⁸ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 1/317.

olmaması hükmünün, kital ve seyf ayetleriyle nesih edildiği söylenmektedir. Bilakis İbn Berrecân açısından bu ayet mensûh olmamakta, muhkem bir ayet kabul edilmektedir. Çünkü savaş ve ilâhî yardım, her durum ve halde olan bir şey değildir. Müslümanların savaş için imkanları oluştuğunda, cihat yapılması gerekmekte, inkarcılara alenî olarak emr-i maruf yapmaları istenilmektedir. Onun görüşünde eğer iman ehli güç ve kudretten yoksun olursa, ayetlerde yer alan vucüb hükmü ortadan kalkmakta ve dolayısıyla hüküm açısından mensûh olduğu iddia edilen ayetlerin dikkate alınması gerekmektedir. İbn Berrecân şartlar ve imkanların oluşması çerçevesinde hükmün tehiri gerektiğini ifade etmekte, sahih nesih anlayışının bu olduğunu söylemektedir.⁷⁹ Dolayısıyla bir ayetin hükmünün tamamen izâlesini mümkün görmemekte, Müslümanların şart ve durumlarını dikkate alarak maslahata işarete bulunmaktadır.

Mâide-5/106-108 “Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnasında içinizden iki âdil kişi, şayet seyahatte iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan başka iki kişi aranızda (konu hakkında) şahitlik etsin. Eğer (vasiyeti uygularken) içinize bir şüphe düşerse, bu iki şahidi namazdan sonra alıyorsunuz; “Bunu yakınımız hatırına da olsa hiçbir bedel karşılığında satmayız ve Allah’ın buyruğu olan bu tanıklığı asla gizlemeyiz, aksi halde apaçık günahkârlardan olacağımızda kuşku yoktur” diye Allah’ın adına yemin ederler.” ayetlerinde nesih olup olmadığı konusunda âlimlerin görüşlerinin farklılaştığını belirten İbn Berrecân, Bakara-2/282 ve Talâk-65/2 ayetlerinin nâsih olduğunu ifade eden âlimlerin, ayetlerin muhatabının Müslümanlar olmasını ve bu sûrelerin Mâide sûresinden önce indiklerini dikkate almadıklarını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu ayetler arasında neshin imkânı tabii olarak ortadan kalkmaktadır. Nitekim İbn Berrecân, Mâide sûresindeki ayette, müşrikler veya ehli kitap kimselerle irtibat halinde olan Müslümanlardan bahsettiğini ifade etmektedir. Çünkü müfessire göre Kur’an, onlarla ticaret yapan ve yakın bölgelerde bulunan kimselerin maslahatını dikkate almıştır.⁸⁰ Ayrıca müfessirin nesih çerçevesinde sûrelerin nüzul sıralamasına dikkate alarak değerlendirmesi kayda değer bir diğer yönüdür.

Câsiye-45/14. “İman edenlere söyle de Allah’ın (yargı) günlerine inanmayanları bağışlasınlar; çünkü (böyle) bir topluluğu, hak etmeleri yüzünden Allah cezalandıracaktır.” ayetindeki hitap Bakara-2/106 ayetine benzemekte, bu hükümler

⁷⁹ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 1/512-513.

⁸⁰ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 2/864-865.

nesih olarak değil, güç ve olaylara göre uygulanabilecek maslahat merkezli bir durumu ifade etmektedir. Bu ve benzeri ayetler Mekke’de Müslümanlar zayıf ve güçsüz iken inmiş, Müslümanlar hicret sonrası güçlenince; destek, nasr, emr-i ma’ruf, cihat vb. hükümler vazedilmiştir. İbn Berrecân bu ayetlerin uygulanmadığı halde Kur’an’da bulunması fikrini ise, döngüsel tarih anlayışından ötürü, Müslümanlar tekrar zayıf duruma döndüğünde, ilk hükümlerin tekrar uygulanması amacına matuf görmüştür. Bunlar akıl sahipleri için dairesel hükümler olup, ehli küfrün Müslümanlara musallat olması, Müslümanların tövbe ve hallerini düzeltmeleri için bir uyarıdır. Bu sebeple Câsiye-45/15. “İyi işler yapan kendisi için yapmıştır, kötülük yapanın da kötülüğü kendinedir; sonra rabbimize döndürüleceksiniz.” ayeti, amellere dönük gelmiştir. Dolayısıyla İbn Berrecân bu tarz ayetleri nesie/erteleme olarak görmüş, teknik/fikhî anlamdaki neshin alanına dahil etmemiştir.⁸¹

Onun nesih anlayışının bir diğer boyutuysa zâhir anlam ve bâtın anlam çerçevesindedir. Nitekim İbn Berrecân, Bakara-2/256 ayetinde “Dinde zorlama yoktur” anlamının nesh edildiğine dair görüşleri tenkit etmiş, ayetin öncesi ve sonrasıyla ilişkisi bakımından ve buradan elde edilen -mefhûm anlam da diyebileceğimiz- bâtın anlamın, hüküm bağlamında devam ettiğini belirtmiştir. Şayet nesih düşüncesini kabul edecek olsak dahi bu durumun ortaya konulan mananın zıttına bir durum olmadığını, Müslümanların bunu uygulayabileceği zamanı beklemesi gerektiğini belirtmiş, hakiki nesih olarak bu noktaya vurgu yapmıştır. Dolayısıyla bu düşüncesiyle Müslümanların üzerinden zayıflık hali, zarar doğma endişesi, vehn⁸² gibi gerekçelerle vucûb hükmünün kaldırılacağını aktarmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu tür nesih, İbn Berrecân’ın ıstılahında *hakiki/sahih nesih* adını almaktadır.⁸³ Buradan hareketle İbn Berrecân zâhir ve bâtın yaklaşımını nesih düzleminde işletmekte, hükmün izalesi anlamında anlaşılan fikhî bağlamdaki neshin, ayetin işlerliğinin ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılmaması gerektiğini ihsas ettirmektedir.⁸⁴ O, ayetlerin Mushaf’ta yer almasını bu çerçevede

⁸¹ İbn Berrecân, *Tenbihu’l-efhâm*, 5/2320-2321.

⁸² Müfessir burada vehn hadisine işaret etmiş olmalıdır. Hadisin metni, isnadı ve hangi kaynaklarda yer almış olması açısından bk. Üsâme Yıldırım, *Vehn Hadisi ve Dünyevileşme* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁸³ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/ 434.

⁸⁴ Neshe dair zâhir ve bâtın ayrımını Bursevî’de de görmekteyiz. O, zâhiri hükmün neshe konu edilebileceğini ancak bâtın anlamların câri olduğunu ifade etmiştir. Denizer’in bu bağlamda tespitleri önemlidir. Bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*. thk. Abdullatif Hassan Abdurrahman, 4. Basım. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2018), 1/278-279. Ayrıntılı bilgi için ve miras

anlamli bulmakta, uygun şartlarin oluştuğu durumlarda Müslümanların hallerine uygun olan ve Mushaf'ta yer alan bu tür hükümlerin işlevselliğinin bulunduğunu göstermektedir. Onun bu yaklaşımı, hayatın akışını dairesel bir boyutta düşünüyor olduğunu, Müslümanların hallerine dair şer'i hitabın, güçlü oldukları zamanlarla beraber zayıf oldukları zamanları da kuşattığını göstermektedir.

2.3. Mushaf'ta Bulunan Ayetlerin Durumu Açısından Nesih

Kur'an-ı Kerim'in Mushaf'a dönüşümü oldukça önemli bir eşiktir. Bu değişimi yeni bir başlangıç olarak değerlendiren Türçan, meseleyi Kur'an'ın ilâhî olma vurgusuyla ilişkilendirmiş, evrensel olan dinin değişime uğramasının sağlıklı olmayacağı kanaatine değinmiştir. Dolayısıyla bu durumlar neshin menfi görülmesine ön ayak olmuşlardır.⁸⁵

İbn Berrecân Nahl-16/101 “وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ” ayetinde yer alan *tebdil* kavramını ikiye ayırmakta, ilk kısmını, bir ayeti hat ve hüküm olarak başka ayetle değiştirmek olarak ifade etmektedir. Bu kısmın Nebi (a.s) sonrasında bittiğini ve meselenin bugün söz konusu olmadığını belirtmiştir. Tebdil kavramının ikinci veçhi ise; kıssalarda yer alan, manaları aynı lafızları farklı ayetler çerçevesinde açıklamasıdır.⁸⁶ Müfessirin bu yaklaşımı yani kelimenin ikinci yönü, günümüzde üslûbî'l-Kur'an ilminin alt başlıklarında ele alınmaktadır.⁸⁷ Böylece tebdil lafzına dair yorumuyla İbn Berrecân, nesih fikrinin önünü kapatmaktadır.

İbn Berrecân, Bakara-2/106 “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.” ayetinde nesih konusunu merkeze alarak tartışmaktadır.⁸⁸ *Nisyân* kelimesine *te'hir* anlamını uygun gören müfessir, kelâmın öncesiyle bunun daha uygun olacağını ifade etmiştir. Nisyan anlamına gelebilecek kıraat farklılıklarını aktaran İbn Berrecân,

meselesi özelinde konuya teması için bk. Nurullah Denizer, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu Bursevî Örneği* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 198-200.

⁸⁵ Detaylar için bk. Türçan, *Neshin Problematik Tarihi*, 180-223.

⁸⁶ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 3/1416-1417.

⁸⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 24. Basım, 2013), 173-174. Müstakil bir çalışma için bk. Ali Erbaş, *Kur'an'daki Tekrarlar ve Hikmetleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2020). Kur'an'daki tekrarların “ibdâl” lafzı özelinde değerlendirilmesi için bk. Erbaş, *Kur'an'daki Tekrarlar ve Hikmetleri*, 181-182.

⁸⁸ İbn Berrecân ile muasır tefsircilerin meseleyi ele alması, ortak ve farklı yönleri için krş. Ebû Hafs Ömer en-Nesefî, *et-Tefsîr fi't-Tefsîr*. thk. Muhammed Coşkun (İstanbul: TYEKB, 2019-2020), 2/18-28; Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*. ed. Murat Sülün (İstanbul: TYEKB, 2016-2020), 1/470-473. Mekki ise ilgili ayeti neshin caiz olduğuna dair delil olarak görmektedir. Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsihi'l-Kur'an ve mensühih*, 62-63.

“unutmak” anlamındaki okuyuşların doğru kıraat olmadığını belirtmiştir.⁸⁹ Kasım b. Sellâm’dan yaptığı nakilde Kur’an’ın Levh-i Mahfûz nüshası olduğuna dair düşünce çerçevesinde, Kur’an’ın tamamının mensûh (kopyalama) olacağını ifade etmektedir. Bunun nakil anlamı taşıdığını, Allah’ın kaleme yaz emrini vermesinin, kalemin de O’nun mevcûdâta dair ilmini yazması konusunun, bu emirle arzulanan amaç olmadığını belirtmiştir.⁹⁰ Ayetin devamındaki anlamın Levh-i mahfûz bilgisiyle uyumlu olmayacağını, bu çerçevede Kur’an’ın parça parça tenzilinin anlamsız olacağını söylemektedir.⁹¹ İbn Hazm’ın muasırı müfessir Mekki ise Kur’an’da bu tür bir nesihten bahsedilemeyeceğini mana ve lafızları aynı olan neshe konu ayetlerin bulunmadığını ifade etmekte, Nehhâs’ın (öl. 338/950) nesih yaklaşımını eleştirmektedir.⁹²

İbn Berrecân’a göre Nisâ-4/15 “Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun.” ayetindeki “سبيل” lafzı mücmel bir lafızdır. Nûr-24/2 “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mü’minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.” ayeti ise bu mücmel lafzı beyân etmektedir. Bu sebeple İbn Berrecân açısından aralarında nesih söz konusu değildir. Çünkü cemi müzekker lafzı başka bir delil olmadıkça kadınları kapsamamakta ancak Hz. Peygamberin kadın ve erkeklerden zina eden kimseleri evlerde/hapis tutmuş olması, hüküm açısından tarafları eşit gördüğünü göstermektedir. Onu değerlendirmesinde recim hadisi, Nûr-24/2 ayettinden sonra vârid olmakta, eziyet-ölüm manalarına muhtemel bir anlama gelmektedir. Dolayısıyla İbn Berrecân çeşitli hadislerle dayanarak mücmel lafzı beyan etmekte, ayetler arasındaki meselenin nesih yerine nesie olduğunu ifade etmektedir.⁹³ Nitekim müfessir mut’a nikahının mübah olduğunu, benzer durumların tahakkuk etmesi durumunda Kur’an’da hat olarak yer alan bu nikahın uygulanabileceğini belirtmektedir. Müslümanların rahata erdikleri zamanlarda mut’a nikahına sabretmelerinin daha hayırlı

⁸⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-efhâm*, 1/306.

⁹⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-efhâm*, 1/307.

⁹¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-efhâm*, 1/308.

⁹² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsihi’l-Kur’ân ve mensûhih*, 47-48.

⁹³ Bu konu umum lafızların kapsayıcılığı bağlamında tartışılmaktadır. bk. İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-efhâm*, 2/702-705. Recim ayeti özelinde yapılan ve konu hakkındaki rivayetleri tahlil eden bir çalışma için bk. Muhsin Demirci, “Nesih Bağlamında Recim Ayeti Sorunu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 103-108.

olacağını söyleyen müfessir, bu durumu müşriklere karşı sabır emrinin savaşıla değişmesine benzetmektedir.⁹⁴ İbn Berrecân açısından Nisâ-4/25 ayetini mensûh olarak gören alimlerin problemi, bu âlimlerin istisnayı nesih türünden görmeleri ve nesih lafzında tevessü' etmeleri sebebiyledir. Aynı zamanda, onların neshe dair iddiaları söyleneni anlamama ve ilâhî hitaptaki çeşitliliği bilmemeleriyle de ilişkilidir.⁹⁵

Nesih tartışmalarının önemli problemlerinden birisi “Haberde nesih caiz mi?” tartışmasıdır. Bu bağlamda Endülüs'te haberde neshe karşı olan Mekkî b. Ebî Tâlib örnek olarak verilebilir. O, En'âm-6/70 ayetinin Katâde'nin bidirdiği üzere Tevbe-9/5 ayetiyle mensûh olduğu fikrine katılmamış, ayetin kafirler için vaîd ve tehdid içerdiğini belirtmiştir.⁹⁶ Dolayısıyla ayetin haberi boyutu sebebiyle neshe konu olmayacağına işaret etmiştir. İbn Berrecân, Enfâl-8/65 ayetinde meselenin iki veçheye haiz olduğu vurgusu dikkat çekmekte, bire on hükmünün mensûh olabileceğini belirtmekte ancak ayetin geleceğe dair bir emir ve işaret ihtiva ederek benzer süreçlerin tekrar yaşanabileceği vurgusu bulunmaktadır. Ayetin hat olarak Kur'an'da yer almasını bu bağlamda ilâhî hükmün bakî kılındığını söylemektedir. Dolayısıyla ayetlerde zamanla tahsis edilmiş bir hükümden bahsedildiğini ifade etmektedir. Meselenin diğer yönü ise bu ayetin haberin bir türü olan vaad ifade etmesi, neshin ise haberde işlevsel olmadığı vurgusunu görmekteyiz. Netice olarak bu hüküm ve vaadin ileriki zamana dair sabır ve takvalı kullar için tekrar bire on şeklinde tahakkuk edeceğini belirtmektedir.⁹⁷

İbn Berrecân, Kur'an'ın “ayetin izâlesi” anlamında neshe karşı olduğu, nitelik olaraksa sünneti Kur'an'a yardımcı/beyanı kabul ettiği için sünnetin Kur'an'ı neshini kabul etmemektedir. Nitekim onun mut'a nikahını zaruret halinde tekrar uygulanabileceği düşüncesi tam olarak bu ilişkiyi göz önüne sermektedir. Çünkü Kur'an'da zaruret bağlamında yer alan bu nikahın, Hz. Peygamberin emriyle nehyedilmiş ancak hat olarak Mushaf'ta yer almış olması, yeni bir zaruret halinde tekrar mut'a nikahına irca

⁹⁴ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 2/718. Rivayetleri görmek için krş. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 10/94-131. İbn Hazm'ın İbn Berrecân öncesinde Endülüs'te mut'ayı kabul eden İsmâil er-Ruaynî'den bahsetmesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda İbn Hazm, içtihadı dayalı olarak mut'ayı kabul etmenin iman ve adaletle hâlel getirmeyeceğini söyler. bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/513.

⁹⁵ İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 2/622-623.

⁹⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhih*, 281-283.

⁹⁷ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/462-463. Haber cümlesinin neshe konu olmaması bağlamında bk. İbn Berrecân, *Tenbihu'l-efhâm*, 3/1447.

edilebileceğini göstermektedir.⁹⁸ Onun Kur'an'da neshi geçmiş ümmetlerin hükümleriyle ilişkili gördüğünü daha önce ifade etmiştik. Ancak o, sünnetin sünneti neshini mümkün görmekte, bunun örneğini gusül almanın gerekli olduğu hadislerle delillendirmektedir.⁹⁹ Sünnetin Kur'an'a dair izahatlarına ise beyan kategorisi içerisinde yer vermektedir. Aslında bu görüş İmam Şafi'nin, Mâlikîlerin çoğunluğunun ve Dâvud ez-Zâhiri'nin yaklaşımıdır. Türcan, Şâfi'nin beyan teorisini neshi sınırlandıran tedbirler arasında değerlendirmiş, Hanefîlerin ise bu beyan teorisini eleştirdiklerini belirtmiştir.¹⁰⁰ Kur'an'da nesih olduğu iddiaları; mensee, mücmeli beyan, hükmün ilk haline dair hitap, umum ifadeyi husus kılma, genel hüküm, istisna ve manada iç içelik şeklinde sıralanabilir şeylerdir.¹⁰¹ Dolayısıyla nesih olduğu iddia edilen ayetler bu ilişki biçimleriyle okunduğunda, alimlerin genişlettiği tarzda bir nesih anlayışının Kur'an için söz konusu edinilmesi mümkün olmamaktadır.¹⁰² İbn Berrecân'ın Kur'an ve sünnet hakkında yapmış olduğu kategorik ayırım, Endülüs'ün önemli alimleri arasında olan İbn Hazm'ın Kur'an neshin haber-i vâhid ile de olabileceği düşüncesiyle birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı olacaktır. Aynı şekilde İbn Hazm'ın nesih konusunda hikmet, illet ve maslahata iltifat etmemesi,¹⁰³ sonraki dönemde yaşamış olan İbn Berrecân'ın kulların maslahatı ve şartları dikkate alan yaklaşımıyla çatışmaktadır.

⁹⁸ Bu hükmün Kur'an'da yer almasının hikmeti, yeniden zaruret meydana geldiğinde, hükmün uygulamaya medâr oluşuna işaret etmektedir Nisâ-4/24 ayetine bk. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-efhâm*, 2/718-721.

⁹⁹ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/258-260.

¹⁰⁰ Türcan, Neshin Problematik Tarihi, 186-187.

¹⁰¹ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/261.

¹⁰² Teklif-i malâ yutâk bağlamında bk. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-efhâm*, 2/589-590. Çeşitli şartları dikkate aldığı başka örnekler için bk. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-efhâm*, 2/863. Şartları dikkate aldığı örnekler için bk. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-efhâm*, 2/1028-1029; 3/1424; 5/2292-2293.

¹⁰³ İbn Hazm'ın nesih düşüncesi için bk. Mehmet Özbay, *İbn Hazm'ın Nesh Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

SONUÇ

Tarih içerisinde neshe dair müstakil veya kitap bölümü olarak yazılan geleneğin içerisindeki eserler, mesele merkezli bir yaklaşım içerisinde değerlendirildiğinde, anlamlı bir zemine oturacaktır. Nitekim bu çalışmada bu yaklaşımın bir ürünü olarak ortaya konulmuştur. İbn Berrecân'ın Mushaf'ta nesih fikrine mesafeli durduğu tespit edilerek klasik nesih anlayışından farklılaştığı görülmektedir. Müfessirin nesih düşüncesi; bedâ, maslahat ve Mushaf'taki ayetlerin hükümleri olarak meseleci bir bakışla değerlendirilmiştir. Onun hususî olarak Mushaf'ta neshin bulunmadığı fikrinde olduğunu söyleyebiliriz. İbn Berrecân, Mushaf'ta yer alıp mensûh olduğu düşünülen ayetlerin uygulanması noktasında şartlara göre hareket edilmesi fikrini savunmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımla onun nesih anlayışı ve teknik anlamdaki neshe dair eleştirileri, nübüvvet ve Kur'an'a dair endişeleri gidermeyi hedefleyen bir boyutu bulunmaktadır. Bu bağlamda İbn Berrecân, nesih konusuna mesafeli olup Kur'an'da mensûh olduğu düşünülen ayetlerin işlevsel oluşunu ispata dair bir çaba içerisindeydi. Ayrıca *Tenbîhu'l-efhâm*'da ahkâm ayetlerine sınırlı şekilde yer vermesi de onun nesih anlayışının, doğrudan neshin inkârına değil, daha geniş bir çerçevede vahyin muhafazasına yönelik değerlendirilmelidir.

Maslahat, bedâ, Yahudilerle tartışmalar gibi mesele merkezli konular, Kur'an'ın/vahyin bütünlüğü meselenin ilahî hikmetle bağlantılı olan farklı veçhelerini gösteren problemlerdir. Nitekim İbn Berrecân'a göre nesih meselesi; İslâm dinini tutarlılık ilkesi çerçevesinde görme, Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat ve Kur'an'ın ilahî vahiy oluşunu gösterme şeklinde çok boyutlu bir anlam ve zeminle irtibatlıdır. Ek olarak diğer dinlerle yürütülen itikada dair polemiklerin de yer aldığı bir anlayış bütünlüğünü ifade etmektedir. İbn Berrecân'ın neshe dair yaklaşımları bize, müfessirin ilâhî hitabın çok boyutlu bilgiler taşıdığı kanaatini gösterir. O, mananın tespiti ve nesih hükmüne karar verilirken, hitapta murad edilen manaların göz ardı edilmemesi gerektiği düşüncesindedir. Aynı zamanda onun, ayetlerin indiği zamanı, konusunu ve muhataplarını da dikkate alarak yorum yaptığını göstermektedir. Dolayısıyla meseleci bir bakışla nesih, döneminde tartışılan problemlerle irtibatlı bulunan üst başlık hüviyetine haizdir.

Son olarak bu çalışma İbn Berrecân'ın nesih anlayışını analiz ederek, Endülüs tefsir geleneği içinde onun özgün konumunu belirlemekte ve nesih literatürüne meseleci bir

bakış teklifi sunmaktadır. Bu yaklaşımdan hareketle yapılacak çalışmalar, onun nesih anlayışını diğer Endülüslü müfessirlerle detaylı olarak karşılaştırmasıyla derinlikli birtakım analizler sunabilir. Özellikle Endülüs ilim havzası ve bu bölgede nesih meselesine dair yapılacak çalışmalar, yukarıda ifade ettiğimiz çerçeveyi dikkate alabilir. Bu çalışmayla nesih meselesinin sadece İslâm toplumunun içsel bir problemi olarak anlaşılıp tartışılmaması gerektiği sonucu pekişmiştir.

KAYNAKÇA

Abdullah b. Bulukkîn. *Gırnata Zîrîlerinin Son Emîri Abdullah b. Bulukkîn'in Hatıraları*. çev. Ebubekir Subaşı. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2022.

Altay, Şeyma. “Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı”. *Usul İslam Araştırmaları* 23/23 (01 Haziran 2015), 45-66.

Aydın, Zeynel Abidin. “Bakara Sûresinin 178. Ayetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Eylül 2021), 334-352.

Bâcî, Ebu'l-Velîd. *el-İşâretü fî Usûli'l-Fıkh*. Tunus: el-Matbaatu'l-Tûnisiyye, 3. Basım, 1351.

Bakır, Rabia. *İbn Atıyye el-Endelûsî'nin Neshe Yaklaşımı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Batalyevsî, Ebû Muhammed es-Seyyid. *el-İnsâf fî't-tenbîh ala'l-esbâb elletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-Müslimîn*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2. Basım 1403.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdullatif Hassan Abdurrahman, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2018.

Büyük, Enes. “Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı”. *Eskiye* 42 (20 Eylül 2020), 881-907. <https://doi.org/10.37697/eskiye.753962>

Casewit, Yousef. *The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1. Basım, 2017.

Casewit, Yousef. “A Muslim Scholar of the Bible: Prooftexts from Genesis and Matthew in the Qur'an Commentary of Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141)”. *Journal of Qur'anic Studies* 18/1 (2016), 1-48.

- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 24. Basım, 2013.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn. *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*. Nşr. M. Yûsuf Mûsâ, Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Demirci, Muhsin. "Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 101-119.
- Denizer, Nurullah. *Kur'an'ın Sûfî Yorumu Bursevî Örneği*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Diñç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Dönmez, İbrahim Kâfî. "Şer'u Men Kablenâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Erbaş, Ali. *Kur'an'daki Tekrarlar ve Hikmetleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Erdim, Enes. *Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Fâtih Hüsni, Mahmûd Abdulkerîm. *Menhecu'l-İmâm İbn Berrecân fî Tefsîrihi v. 536*. Amman: Câmiatü'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2009.
- Göregen, Mustafa. *İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- Gümüştekin, Meryem. *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvattaa' mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkekîr el-Bekrî, 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak. *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm b. Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Berrecân, Ebu'l-Hakem. *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhu'l-efhâm ilâ tedebbüri'l-kitâbi'l-hakîm ve't-Taarrufi'l-âyât ve'n-nebei'l-Azîm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Berrecân, Ebu'l-Hakem. *Tenbîhu'l-efhâm ilâ tedebbüri'l-kitâbi'l-hakîm ve't-Taarrufi'l-âyât ve'n-nebei'l-azîm*. thk. Fâtih Hüsni Abdi'l-Kerîm. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016.

- İbn Berrecân, Ebu'l-Hakem. *Tefsîru İbn Berrecân*, Konya: Yûsuf Ağa Kütüphanesi, YY4744.
- İbn Berrecân, Ebu'l-Hakem. *el-İrşâd fî tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisulküttâb, 00030.
- İbn Berrecân, Ebu'l-Hakem. *el-İrşâd fî tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 0073.
- İbn Berrecân, Ebu'l-Hakem. *el-İrşâd fî tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 00148.
- İbn Cüzey el-Kelbî. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. ed. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- İbn Hazm. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: TYKBY, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt, 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi ' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, nşr. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Ettafeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdükerim. *Letâiuḡu'l-İşârât İlahî Kelamın Sırları*. çev. Ekrem Demirli. 6 Cilt. İstanbul: Fikriyat, 2020.
- Küçük, Hamza. *İbn Berrecan'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Küçük, Hülya, Küçük, Hamza. "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecan". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 125-143.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhih*, thk. Ahmed Hasan Ferhât. Cidde: Dâru'l-Menâre, 1983.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2. Basım, 2022.
- Meral, Yasin. "İbn Meymun'un Yemen Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54:2 (2013): 1-48.

- Meral, Yasin. "Petrus Alfonsi'nin Yahudilere Reddiye'sinde İslâm Eleştirisi". *Dini Araştırmalar* 16 / 43 (16-12-2013) (Aralık 2013): 173-192.
- Nesefî, Ebû Hafs Ömer. *et-Teysîr fi't-Tefsîr*. thk. Muhammed Coşkun, 2 Cilt, İstanbul: TYEKB, 2019-2020.
- Özbay, Mehmet. *İbn Hazm'ın Nesh Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Özdemir, İbrahim. *İmam Gazzâlî'de Maslahat Düşüncesi*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesih Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Özdeş, Talip. *Sosyal Değişim Tarihsellik ve Nesh Bağlamında Şariat*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabiyyi, 3. Basım, 1999.
- Sanur, Rıdvan. *Mekkî B. Ebî Tâlib ve Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'ye Göre Nesih Problemi*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî Ulûmu'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt, Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Çorum: Lider Matbaacılık, 2010.
- Yaran, Rahmi. "Cüveyni Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (Ocak 2014), 93-123. <https://doi.org/10.15370/muifd.48959>.
- Yıldırım, Üsâme. *Vehn Hadisi ve Dünyevileşme*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yıldız, Mehmet. *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. ed. Murat Sülün, 6 Cilt, İstanbul: TYEKB, 2016-2020.

Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

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.

Yazar(lar) / Author(s)

Halil İbrahim GÖRGÜN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2

Haziran/June-2025

المحسنات اللفظية في مكاتيب الإمامة للميانجي

**İmamların Mektuplarında Lafzî Süslemeler – Miyancı'nin “Mekâtibu'l-İmeme”
Eserinde**

Rhetorical Figures in the Letters of the Imams – A Study of Miyanchi's Makâtib al-
A'imma

Noor Salman Nasser Hasnawi Al-Muhanna

Öğr.Gör. Kadesiyye Eğitim Genel Müdürlüğü
Lecturer Kadesiyye Directorate General of Education
Kerbela/IRAK

nnn.sss.nnn2020@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-2206-5521>

Atıf / Citation:

Al-Muhanna, Noor Salman Nasser Hasnawi. “İmamların Mektuplarında Lafzî Süslemeler – Miyancı'nin
‘Mekâtibu'l-İmeme’ Eserinde”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/2 (Haziran/June), 552-579.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.15675315>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 08.01.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29.05.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 552-579

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Söz sanatları (muhasinatü'l-lafziyye) belagat ilminin bedii sanatlar türlerinden biridir ve üslubu güzelleştirmek, ifadeyi süslemek amacıyla kullanılır; anlam üzerinde doğrudan bir etkisi bulunmaz. Bu çalışma, belagat âlimlerinin lafızla ilişkilendirdiği söz sanatlarına odaklanmakta; ancak gerçekte bu sanatların yalnızca lafız düzeyine değil, ses, kelime ve cümle gibi birden çok yapısal düzeye bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sanatlar, özellikle mektup metinlerinde belirgin bir şekilde yer bulmuştur. Araştırmada tam ve eksik cinas türleri ile diğer bedii sanat türlerinden olan seci (uyaklı nesir) biçimleri incelenmiş; ayrıca belagat derslerinde yer alan tekrar sanatının, sözün kabul görmesindeki rolü değerlendirilmiştir. Ardından, iktibas (ayet/hadisten alıntı yapma) ve tazmin (başka bir metinden anlam ya da yapı katma) gibi tekniklerin mektuplarda nasıl yer aldığı üzerinde durulmuştur. Çalışma, giriş bölümünün ardından iki ana bölüme ayrılmıştır: Birinci bölüm, “Cümlelerin ve Mektupların Ses Örgüsü” başlığını taşımakta olup cinas, seci ve tekrar gibi tekrar temelli sanatları içermektedir. İkinci bölüm ise “Mektuplarda Cümlelerin Pragmatik (İletişimsel) Örgüsü” başlığını taşımakta ve iktibas ile tazmin sanatlarına odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İmamların Mektupları, Cinas, Seci, Tekrar, İktibas, Tazm.

ABSTRACT

Verbal embellishments are one of the rhetorical devices in the science of rhetoric, used to enhance style and beautify speech without affecting the meaning. The research focuses on the phenomena that rhetoricians have linked to verbal expression, which are connected to several structural levels: sound, vocabulary, and sentence. These embellishments have appeared in the texts of letters, with the research documenting perfect and imperfect puns and another rhetorical type, which is the forms of rhyme in letters, as well as what has been mentioned in rhetorical studies about repetition and its role in the acceptability of speech. The research then addresses the phenomenon of quotation and inclusion and how they appear in letters. The research is divided into two sections, preceded by an introduction. The first section is titled “The Phonetic Organization of Sentences and Letters” which includes several phenomena based on repetition, manifested in the topics of puns, rhyme, and repetition. The second section is “The Discourse Organization of Sentences in Letters” which includes quotation and inclusion.

Keywords: Letters of Imams, Cinas, Seci, Repetition, Quotation, Tazm.

ملخص

المحسنات اللفظية هي أحد أنواع المحسنات البديعية في علم البلاغة، والتي تستخدم لأجل تحسين الأسلوب وتجميل الكلام دون أن تؤثر على المعنى، ويركز البحث على الظواهر التي ربطها البلاغيون باللفظ، وهي في الحقيقة لا ترتبط باللفظ فقط بل بعدة مستويات بنائية وهي الصوت والمفردة والجمل، إذ أن هذه المحسنات لاقت حضوراً في نصوص المكاتيب رصد البحث الجناس التام والناقص والنوع البديعي الآخر وهو صور السجع في المكاتيب وماورد في الدرس البلاغي من التكرار ودوره في مقبولية الكلام ثم تطرق الى ظاهرة الاقتباس والتضمين وطرق حضورهما في المكاتيب، واقتضى البحث أن يقسم الى مبحثين تسبقهما مقدمة، المبحث الأول: بعنوان التنظيم الصوتي للجمل والمكاتيب والذي يضم عدة ظواهر تعتمد على التكرار والتي تجلت بموضوع الجناس والسجع والتكرار، وأما المبحث الثاني: التنظيم التداولي للجمل في المكاتيب ويضم الاقتباس والتضمين.

الكلمات المفتاحية: مكاتيب الأئمة، الجناس، السجع، التكرار، الاقتباس والتضمين.

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على خير الأنبياء والمرسلين ومبدع الخلق ومتمم النعم أبي القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم.

أما بعد

قد اعتنى البلاغيون كثيراً بالعناصر التي تشكل كائناً مهماً في الجملة فالعناصر الأول؛ عنصر الصوت، يُعد جزءاً مشتركاً بين اللغة والموسيقى حتى عدّه بعض العلماء الأوائل سر صناعة الموسيقى في الجملة وتناغمها وتناسق حروفها⁽²¹⁾، إلا إنّ الصوت في الجملة العربية ينسج مع المعنى، لذا فالألفاظ مؤلفة من أصوات مرتبطة ببعضها مشكلة سياقاً تركيبياً معيناً⁽³⁾، يعكس المعنى ويقرّبه أو يبعده حسب رغبة المتكلم ومراعاته لمقتضى حال مخاطبه، وذلك عبر أساليب بلاغية مختلفة كالتماثل والتكرار والتجانس⁽⁴⁾.

من هنا يرى كبار علماء اللغة أن الجملة العربية وعبر عناصرها التي تنسجها (صوت، معنى، لفظ) تشكل إيقاعاً نغمياً يشد انتباه المخاطب ويجعله متفوقاً لتلفظها ومتلهفاً لتلقيها، وهذا ما يخلق ذواقةً لذلك النص ونقاداً، والأمر لا يختلف عن الإيقاع الموسيقي⁽⁵⁾ فكما أن النغم الذي يُعزف ليس بمحله يחדش أذن السامع، كذلك الجملة في الأدب العربي الرفيع، إذ لا بد للأديب كما هو على الموسيقى (الموسيقيار) أن يلتزم بالتقسيم الزمني للأنغام، وكذلك الأديب المحترف، يقسم حروفه وجملته ويُرَتب إيقاعه بالشكل الذي يحقق هدفه؛ لكن يعتمد التقسيم في الجملة على الحروف المسموعة فيما يكون التقسيم في الموسيقى بالأصوات والأنغام وهو الفارق الوحيد بين الإيقاع في الكلام والإيقاع في الموسيقى⁽⁶⁾، هذا الإيقاع في الجملة يشكل عدة ظواهر بلاغية أجهد العلماء⁽⁷⁾. أنفسهم في جردها وتتبعها ووضع حدود لها، فوضعت في الدرس البلاغي تحت عنوان المحسنات البديعية اللفظية⁽⁸⁾، ويضم هذا القسم؛ الأساليب البديعية التي تهتم بترتيبه اصوات اللفظة، والتي تتصف صياغتها بالتكرار اللفظي والتوازن والتناسب بين الألفاظ، مما يشكل موسيقى أنغامها؛ الحروف، وتأخذ بلب المتلقي وتسترعي إصغاء أذنه وتحرك ذهنه لتتوقع المزيد وانتظار الأكثر⁽⁹⁾.

وهنا يلعب الصوت دوره باتجاهين الأول ذاتي نابع من خصائصه، والاتجاه الثاني موضوعي؛ يتمثل بدلالته، التي غالباً ما ترتبط بالحال النفسية للأديب وهدفه؛ فيجئ بإيقاع سريع إن كان فرحاً أو بطيء

(1) ينظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ-2000م)، 9/1.

(2) ينظر: عز الدين إسماعيل، الاسس الجمالية في النقد الادبي (بيروت: دار الفكر العربي، ط3، 1960م)، 221؛ وينظر: محمد المبارك، خصائص العربية ومنهجها الاصيل في التجديد والتوليد (القاهرة: نهضة مصر، دط، 1960م)، 24.

(3) ينظر: عدنان عبد الكريم جمعة، اللغة في الدرس البلاغي (بيروت: دار السياب، دط، 2008م)، 58.

(4) ينظر: ابن فارس، احمد بن زكريا فارس، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: احمد حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، دت)، 275.

(6) جان كانتينو، دروس في علم أصوات العربية ترجمة: صالح القرمادي (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية والاقتصادية التونسية، دط، 1966م)، 197؛ ومصطفى جمال الدين، والإيقاع في الشعر العربي من البيت الى التفعيلة (بغداد: مطبعة النعمان، دط، دت)، 4-3.

(7) الفاخوري، صالح سليم عبد القادر، الدلالة الصوتية في اللغة العربية (الإسكندرية: المكتب العربي الحديث، دط، دت)، 11.

(8) ينظر: جورج موان، مفاتيح الاسنية، ترجمة: حميد الحمداني (منشورات سعيدان للطباعة والنشر، دط، دت)، 135.

(9) إبراهيم انيس، موسيقى الشعر (مصر: مكتبة الانجلو المصرية، ط2، 1952م)، 44-45؛ وهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات (طهران: المجلس الأعلى للثقافة، 1996م)، 19.

إن كان يخيم عليه الحزن، أو طويل أو قصير⁽¹⁰⁾، وتتضح قصدية المتكلم من خلال تتبع تلك الظواهر التي تعكس روابط وعلائق بين أجزاء النص، تُسهم تلك الروابط بدورها بإثارة المتلقي وتحفز خبراته وذائقته لتفسير تلك القصدية مما يشكل متعة له⁽¹¹⁾.

من هنا فالأديب ولكي يحقق هدفه من خلال نصه لابد وان يعكس تمكنه من أدواته ولاسيما خاصية التكرار الصوتي⁽¹²⁾، فليس الشاعر وحده من يطالب بالترام العروض، بل الكاتب لابد ان يلتزم بموسيقى النثر لكي يمنح نصه رونقا خاصاً وليشكل بأحاسيسه لوحة أدبية لا تقل عن الشعر أهمية وهو ما اتفق عليه القدماء والمحدثون⁽¹³⁾.

من هنا سأشرع بالتعرض للأساليب البديعية اللفظية مقسمة إياها حسب عنصر التكرار هو الإيقاع الصوتي وتشمل ظاهرة (الجناس والسجع) وتنطوي تحتها الازدواج والموازنة

1. المبحث الأول: التنظيم الصوتي للجمل في المكاتيب ويضم عدة ظواهر تعتمد التكرار:

1.1. المطلب الأول: الجناس لغة واصطلاحاً.

أولاً: الجناس: لغةً

من المجانسة، أي المشاكلة وفلان مجانس لفلان إذا شاكلة أو شابهه بشيء⁽¹⁴⁾،
ثانياً: الجناس اصطلاحاً: الجناس عند البلاغيين هو ان تتفق كلمتين في حروفهما وتختلف في معناها⁽¹⁵⁾، بالشكل الذي تتفق صوره اللفظيتين تماماً في هيئة حروفها وعددها ووزنها وحركاتها ، في حين تبدأ تتشكل أقسامها للجناس بافتقاده احد تلك الخصائص ، فحين يكونه الجناس بلفظيته مستوفياً لشروط التطابق بين اللفظتين ، يسمى عند البلاغيين جناساً تاماً ، ولكن حين تفقد ألفاظه تطابقها التام ، فتأتي اللفظتان مختلفتان بعدد الحروف او ترتيبها او هيئتها او نوعها ، سيكون الجناس ناقصاً ، وبالتالي يسبب اختلافاً إيقاعياً يشكل تناسبا يمكن تلمس جماليته التي لا تقل عن جمالية الجناس التام . ولم يرد الجناس التام غير مرة واحدة في المكاتيب وهو مكتوب للإمام موسى الكاظم صلوات الله عليه لفتح بن عبد الله؛ ينهى فيه عن التشبيه والتحديد ((الحمد لله الملهم عباده الحمد، وفاطهم على معرفة ربوبيته، والدال على وجوده بخلقه وبحدوث خلقه، على أزلّه، وبأشباههم على انه لا شبه له، المستشهد بأياته على قدرته، الممتنع من الصفات ذاته ومن الأبصار رؤيته ومن الأوهام الإحاطة به، لا أمد لكونه ولا غاية لبقائه))⁽¹⁶⁾. نلاحظ الكلمتين (الدال على وجوده بخلقه وبحدوث خلقه) تجانست لفظتي (خلقه) بعدد الحروف وهيئتها.

وأما الجناس الناقص يمكن إجمال الاختلاف الإيقاعي وفقاً لمظاهر متعددة⁽¹⁷⁾؛

(10) محمد مفتاح، دينامية النص تنظير وإنجاز (المركز الثقافي العربي، دط، 1986م) 202.

(11) دينامية النص محمد مفتاح : 63.

(12) السبكي، بهاء الدين، عروس الافراح (بيروت: دار السبكي، دار الكتب العلمية، دط، دت)، 499/4؛ أبو الحسن حازم القرطبي،

منهاج البلغاء وسراج الادباء، تحقيق: الحبيب بن الخوجة (تونس: الدار العربية للكتاب تونس، دط ، 2008م)، 361 .

(13) ينظر : ديفين ستورات، السجع في القرآن بنيته وقواعده ، ترجمة : محمد بري (مجلة فصول : م 3 ، ع 2 ، 1983م) : 14 ؛ محمد عبد المطلب، بناء الاسلوب في شعر الحداثة ، التكوين البديعي (دار المعارف ، ط2، 1995م) ، 125 .

(14) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، لسان العرب (بيروت: دار الكتب العلمية ، دط، 2003)، مادة (جنس) .

(15) السكاكي، يوسف بن ابي بكر بن محمد، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1 ، 1983م)، 429؛ القزويني، الخطيب، الايضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع، تحقيق: إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 2003م)، 228.

(16) الميانجي، علي الاحمدي، مكاتيب الائمة (قم المقدسة: مركز دار الحديث ، ط 1 ، 1436 هـ)، 357/4.

(17) عدنان عبد الكريم جمعة، اللغة في الدرس البلاغي، (العراق- دار السياب، دط، 2008م)، 65 .

- 1- مظهر الاستبدال والفاء على اختلاف نوع الحروف والحركات
- 2- مظهر الزيادة والحذف، في الحروف
- 3- مظهر التقديم والتأخير بالحروف ، كما في الكلمات الاتية (جوى ، جوانح) او جمع كلمتي (فتح او حتف) في جملة نثرية او بيت شعري ، فأهم مبدأ بالجناس؛ هو الاشتراك اللفظي بين الكلمات سواء كان اشتراكا بنوع الحروف ام بهيئتها او شكلها فقط⁽¹⁸⁾، يشكل هذا الاشتراك مباعثة للمتلقى مما يصدم توقعه بما يحققه تطابق الاصوات واختلاف معانيها⁽¹⁹⁾.

هذه الظاهرة البديعية حظيت بالحضور الملحوظ، في نصوص ب المكاتب؛ اذ تبرز ظاهرة الجناس الناقص بمظاهرها المختلفة، لاسيما في الجزئين؛ الاول والثاني من المكاتب، الذي يضم مكاتب الإمام علي، وذلك لما تتميز به مكاتيبه صلوات الله عليه، من سعة وما تحمل من تفنن بديعي خلاق، اتخذ منه الامام وسيلة لإبلاغ متلقيه لرسالاته (عليه السلام).

مظهر الاستبدال قد ورد في مكاتب الأئمة ؛ بعدة صور منها الجناس المصحف؛ اذ تتوافق اللفظتان بالحروف وتختلف بالنقاط او النطق⁽²⁰⁾ ، كما في مكتوب الإمام علي (صلوات الله عليه) يجيب فيه عمرأ (العلم يؤتى ولا يأتي)⁽²¹⁾ ، رغم ان كل المكتوب ثلاثة ألفاظ شاكل الإمام بين لفظتين منهما و(يأتي ويؤتى) أبدل حرفا لا يشبه مخرج الحرف من اللفظة الأولى ولا قريب منه لذا جاء جناسا ناقصا وسُمي جناسا لاحقا وجانس بالشكل الذي يفاجئ المتلقى باللفظ الأول ثم سرعان ما يشد انتباهه الى متابعة ما بعدها ، فأتى الإمام كلامه (صلوات الله عليه) (ولا يأتي) وبهذه المجانسة انهى الحديث بمثل هذا الامر ، فمن طلب العلم سعى وراءه وشد رحاله اليه غير متوقع ابدا ان يقترب العلم ذاته اليه (لطالبه) ، فهنا المشاكلة وتشابه اللفظتين (يؤتى – يأتي) وان لم تكن مشابهة تامة ، إذ اختلفت اللفظتين بهيئة حروفها وحركاتها الا ان المجانسة بينهما أدى المعنى المراد ، وقربه لذهن المتلقى عبر إحداث مفاجئة وإيقاد عنصر المباغة ثم سرعان ما اشبع فضول المتلقى ووفاء بالنتيجة .

الصورة الثانية من صور المظهر الاستبدالي في مكاتب الأئمة هي صورة الجناس المركب⁽²²⁾؛ كما نجد في مكتوب للإمام علي بن موسى الرضا (صلوات الله عليه) الى يونس بن بكير ((اللهم ولكل متوسل ثواب، ولكل ذي شفاعه حق، فأسألك بالذي جعلته وسيلتي اليك وقدمته أمام ططلبتني، ان تعرفني بركة يومي هذا))⁽²³⁾. جانس بين اللفظتين (متوسل ،وسيلتي) واللفظتان مختلفتان في الوزن والصيغة والحركات وترتيب الحروف لكنها مشتركة في الاصل اللغوي وهو (التوسل) ، فكانت اللفظة الاولى (متوسل) على وزن صيغة المبالغة (متفعل) وهو من تكرر الشيء والإلحاح عليه وهو ما يقتضيه التوسل بالله عز وجل ، أما اللفظة الثانية فكانت على وزن (فعيلة) ، (وسيلة) وأسندها إلى ضمير المتكلم ومع أن الاختلاف في هيئة اللفظتين واضح إلا ان الجامع بينهما يعود ليربطهما معاً ؛ فالإمام حين جانس بينهما وجعل اللفظة الأولى اسم فاعل ومبالغ فيه ، واللفظة الثانية

(18) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها (العراق- مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1983م)، 83/1 .

(19) ينظر: الجندي، علي، فن السجع (مصر: مكتبة نهضة، ط1، 1952م)، 140 .

(20) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، احمد مطلوب : 83/1 ؛ وماهر مهدي هلال، جرس الالفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي والنقدي (العراق- وزارة الثقافة والاعلام العراقية، 1980م)، 284 .

(21) مكاتب الأئمة ، الميانجي، 54/ 1.

(22) ينظر: المدني، علي صدر الدين بن معصوم، أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق: شاكِر هادي شكر (النجف الاشرف، 1968م)،

97/1

(23) مكاتب الأئمة ، الميانجي، 241/ 5.

لفظة خالية من المبالغة ، تاركا للمتلقي منهم قصدية المتكلم ، فالتوسل والإلحاح بالطلب على الله تعالى؛ لا يكون بأي وسيلة بل بوسيلة واحدة ، تركها الله لخلقها إن شاءوا النجاة وهي وسيلة (الاستشفاع بآل محمد صلوات الله عليهم) لذا ارجع ضمير (الوسيلة) إلى المتكلم فقال (بمن جعلته وسيلتي إليك) وبذلك كشف الإمام من خلال الجنس ركنين مهمين هما من دعائم إسلام المرء المسلم وهما ، أهمية اتخاذ الوسيلة إلى الله وخير وسيلة هي (آل محمد) ، والركن الآخر الذي بينه الإمام صلوات الله عليه أن اختيار هذه الوسيلة ليس إجبارا بل لك إن تتخذ أي وسيلة لكنه لن يقبل سوى آل محمد وسيلة إليه وغيرهم للاستشفاع بهم إليه تعالى وبهذين الركنين يكشف ما هو أهم وخطر ، وهو أن آل محمد هم وسيلة إلى الله وليسوا أربابا أو آلهة دونه من هنا كان ذلك ردا على من بينهم أصحاب المذهب الجعفري بالشرك لاتخاذهم آل محمد وسيلة الى الله .

الصورة الثالثة من صور الجنس الناقص الذي ينضم تحت مظهر الاستبدالية أيضا؛ الجنس اللفظي ما جانس ركنه واختلفا في إبدال احد الحروف من احد الركنين⁽²⁴⁾؛ فقد كان له حضورا في مكاتيب الدعاء ؛فقد جاء في مكتوب آخر للإمام جعفر بن محمد الصادق في تعليمه الدعاء لخواص شيعته؛ وهو زواره وهو من كتب الدعاء وأخرجه لشيعته الإمام ((وأعوذ بك من الطمع والطبع ، والهلع والجزع والزيغ والقمع وأعوذ بك من البغي والظلم والاعتداء))⁽²⁵⁾ اختلفت اللفظتان في الحرف الأوسط واتفقتا بباقي الحروف ومخارجهما فيما كان لكل لفظة معناها ، لكن الإمام جانس بينهما لاقتراب صفة (الطمع) بصفة الطبع وهي الدناءة والخسة ، وبذلك حذر الإمام بشكل خاص من الطمع ثم ذكر كل ما يدني النفس لما ليس لها فجانس (الطمع) ب (الطبع) .

أما مظهر الزيادة والحذف فقد جاء بصور عدة ؛اذ نحط كثيرا بصور الجنس الاشتقاقي اذ تربط لفظتي الجنس علاقة اشتقاق⁽²⁶⁾ ، وهو الأكثر ورودا في مكاتيب الأئمة ؛ففي مكتوب جوابي لأمر المؤمنين عليه السلام ، لخواص جنده يترجمها الإمام في مكتوبه لأهل الكوفة فيكتب عليه السلام ((وقد استشهد رجال صالحون ، ضاعف الله لهم الحسنات ، ورفع درجاتهم وأثابهم ثواب الصابرين وجزاهم من أهل مصر عن أهل بيت نبيهم أحسن ما يجزي العاملين بطاعته))⁽²⁷⁾ ، التجانس الاشتقاقي حاضر إذ مصدر الكلمتين هو (جزى) ، فعل ماضٍ قد أرجعه في اللفظة الأولى إلى ضمير الغائب، وهو ما يؤكد نسبة الكتاب وإرساله من قبل الإمام إلى أهل الكوفة ، ولعل ذلك هو ما يفسر إسناد الفعل جرى إلى الغائب ، فيما اسند اللفظة الثانية الى ضمير الغائب العائد على لفظ الجلالة تبارك وتعالى ، وهو ما يتناسب مع اللفظة ذاتها وليترك للمخاطب مساحة التخيل ، وتصور حجم وسعة الجزاء الإلهي وقد يكون الجنس غير تام لكنه ليس اشتقاقي بل مجسداً لمظهر الزيادة والنقصان.

تتجلى صورة الجنس الاشتقاقي في المكاتيب العقائدية أيضا ؛ففي كتاب الإمام الحسن العسكري الى الحسن بن ظريف يجيبه عن سؤاله عن القائم ((سألت عن القائم ، فإذا قام قضى بين الناس بعلمه كقضاء دواد (عليه السلام) لا يسأل البينة))⁽²⁸⁾ ، جانس بين اللفتين (قضى وقضاء) والأولى فعل

(24) ينظر: انوار الربيع في أنواع البديع لابن معصوم المدني ج1/198

(25) مكاتيب الأئمة ، للميانجي ، 4 / 280.

(26) ينظر فن الجنس على الجندي 123

(27) مكاتيب الأئمة، للميانجي 1 / 179.

(28) م.ن : 6 / 274.

ماضي مسند للغائب واللفظ الثاني إضافة الى نبي الله داوود (عليه السلام) واللفظتان مرجعهما اللغوي هو (يقضي) وهو فعلٌ يدل على حكمة القائم به ومدى قوة سلطانه ، والقوة تتجلى أكثر حين يقول الإمام (لا يسأل البينة) وهي صفة تكون في القاضي تثبت حذاقته وتنفي الخطأ عنه وتقتل الشك باليقين، الشك بأمر القائم من هنا فإن مكتوب الإمام لابن ظريف كان في غاية البلاغة حين احدث هزة في ذهن المتلقي جعلته يلتفت لما يسأل عنه وينتظر المزيد من الإمام، فجاء الجواب أنه يقضي، وليس كما يشاع يقضي بالقتل ويشيع الدم كما يتناقل بعض المغرضين من أعدائه وبذلك الإمام نفى هذا الشبهة عن ولده ، القائم صلوات الله عليه وعجل فرجه، وأضاف صفة بعد النفي للشبهة وهي إن حكمه حكم داوود (عليه السلام).

وليس بعيدا عن أمر القائم صلوات الله عليه إذ يحضر الجناس الاشتقاقي أيضا في المكاتيب الدعائية ؛ يكتب (عليه السلام) لشييعته مكتوباً يعلمهم كيفية الدعاء له (عجل الله فرجه الشريف) ((اللهم انصره وانتصر به، اللهم أعذه من شر كل باغٍ وطاغٍ ومن شر جميع خلقه واحفظه من بين يديه ومن خلقه وعن يمينه وعن شماله)) (29) حصل الجناس مرتين كلتيهما غير تام لكن في الاولى (انصره، انتصر به، أنصاره) اشتقاقياً اما في الجناس الآخر (باغٍ و طاغٍ) جناس مضارع ، وهو ما لا يقع الا نادرا، وكلا الجناسين يكشفان عن الحالة التي يعيشها الامام الغائب حالة الترقب لوجود (أنصار) وحالة (الخوف) من نيل الطغاة والبغاة منه ، وقتل بقية الله وبقية رسوله، (صلى الله عليه وآله)، وهنا عكس مكتوب الإمام في الجناس الأول وعبر الدعاء، له بالنصر ويتكرر لفظ (النصر) في ثلاث الفاظ وبهيات مختلفة مدى حاجة القضية المهدوية إلى النصر الألهي، وكان الجناس الثاني كفيلاً ببيان سبب تلك الحاجة 'قطعة الأرض وبغاتها لن يهدئوا ولا تخبوا مخططاتهم بإطفاء نور الله في الأرض ، وهنا لعب الجناس دوره في تنبيه المتلقي للخطر الذي يعيشه الإمام ، وليزيد وعيه بما حوله من أمور تحاك في الظلام .

الصورة الثانية لمظهر الزيادة والحذف المتواترة الحضور في مكاتيب الائمة ؛ صورة الجناس المذيل (30) ، اذ تأتي إحدى اللفظتين بزيادة في الحروف، وزيارة عاشوراء التي ينقلها أبو منصور بن عبد الله بن المنعم البغدادي عن الإمام علي بن محمد الهادي صلوات الله عليه خير مثال لهذه الصورة؛ ((السلام عليك يا أول قتيل من نسل خير سليل من سلالة إبراهيم الخليل صلى الله عليك وعلى أهلك إذ قال في لعن الله قوما قتلوك)) (31) حصلت المجانسة بين اللفظتين (سليل وسلالة) واللفظة الاولى اسم فاعل على وزن فعيل و(سلالة على وزن فعالة) وكلا اللفظتين تعودان لأصل لغوي واحد وهو (الانسلال) والامتداد، وأضاف اللفظة الأولى إلى (خير سليل) وأضاف اللفظة الثانية (سلالة) إلى إبراهيم الخليل فسلالة الحسين لا تتوقف عند جده الحسين بل تعود إلى جده إبراهيم ثم نوح وآدم، نلاحظ أيضا التوازن باستخدام الصحيح، إذ نرى أن الإمام استخدام كلمة (سليل) على وزن فعيل وهي صيغة تستخدم مع الأصوات (هديل، نعيق عويل)، أما الصيغة الأخرى فكانت انفجارية (سلالة) وهو ما يناسب مقصد الإمام المضمن بين ثنايا كلامه (عليه السلام) والمتجسد في سلامه على جده أبي عبد

(29) مكاتيب الائمة : 176 / 7.

(30) ينظر: نوار الربيع في انواع البديع، لابن معصوم المدني: 98 ج1.

(31) مكاتيب الائمة، للميانجي، 6 / 197.

الله الحسين وقد كانت تنتمة قول الإمام ((قتل الله قوما قتلوك)) مجانسة أخرى، من هنا نجح المتكلم في إيقاض ذهن مخاطبه، حتى بلغ ذروة الاستيقاظ واتبع فضول المتلقي ثم أتم جملته بالدعاء على قتلته، بلفظتي ((قتل الله قوما قتلوك)) وهو المصداق الأكثر تجسيدا لقول جده (صلى الله عليه وآله ((أحب الله من أحب حسينا))

الصورة الثالثة من مظهر الزيادة والحذف والتي كانت وافرة الحضور في المكاتيب هي الجنس المحرف؛ إذ تحرف إحدى اللفظتين عن الأخرى؛ كما في مكتوب للإمام محمد الجواد عليه السلام الى علي بن مهزيار ((فأدام الله لك أفضل ما رزقك من ذلك، ورضي عنك برضائي، وبلغك أفضل نيتك، وأنزلك الفردوس الأعلى برحمته؛ إنه سميع الدعاء))⁽³²⁾، جانس بين (رضي، رضائي) والأولى فعل ماضي ضميره الغائب يعود على لفظ الجلالة جل اسمه، واللفظة الثانية (رضائي) ضميرها عائد على المتكلم وهو الإمام، فالجناس عكس صورة أخرى في فضائل أهل هذا البيت إذ رضا الله مرهون برضاهم هم عليهم السلام، من هنا فاللفظتين مشتقان من اصل لغوي واحد وهو (الرضا) الإلهي المرهون بالرضا الإمامي عن العبد المؤمن

المظهر الثالث للجناس الناقص؛ هو مظهر التقاد للفظتين؛ ولها عدة صور ومنها الجنس اللاحق حيث تستبدل الحروف الأخيرة لإحدى اللفظتين بحروف بعيدة المخرج عن حروف اللفظة الأولى⁽³³⁾؛ كما تتجلى في لأمر المؤمنين يوصي ولده محمداً ((وأعلم أن أملك مهالك ومهاوي وجسوراً وعقبة كوداً، لا محالة أنت هابطها، وإن مهبطها إما على جنةٍ أو على نار، فارتد لنفسك قبل نزولك إياها))⁽³⁴⁾؛ نلاحظ استخدام الإمام لكلمتي (مهالك، ومهاوي) وكلاهما بنفس الصيغة والوزن، وعدد الحروف وحركاتها إلا أن نوع الحروف مختلف في نهاية اللفظتين، إذ اتفقا في المقطع الأول من اللفظتين واختلفا في المقطع الأخير، إلا أن اللفظتين شكلتا بتجانسهما نسقاً، شحن ذهن المتلقي بالتشويق، فحين قال الإمام (أن أملك..) بدأت الحركة الذهنية من المتلقي وبدأ التفاعل بينه وبين المتكلم، وحين جلب كلمة (مهالك) حتما استدعت معها الخوف والتوجس وبالتالي استرعت المتلقي أكثر معها فجاء بكلمة (مهاوي) ليزيد الخوف وبالتالي يحدث أثره بتحذير المتلقي، فالكلمتين متفقتان في بدايتهما مختلفان في نهايتهما وربما أراد الإمام أن يبلغ فكرة اعماق وهي ان بداية الأمور ليست كفيلة بحسم نتيجة النهاية فقد يكون المرء يقع في مهوى لكن بعناية إلهية وبسبب يهيئه الله له يصعد إلى أعلى عليين من أسفل سافلين وهنا تتجلى الرحمة الإلهية في الحكمة العلوية فهو بالوقت الذي خوف وحذر، قوى الرجاء والأمل عند المتلقي، فكان كلامه عليه السلام ذو حدين ولطرفين مختلفين للعاصيين وللصالحين، الأول أن لا ييأس والثاني أن لا يغتر ولا سيما مع العود بالنص الى بداياته ((لن يحتجب عنك ما قدر لك،... فكم من ... مغبوط في أول ليلةٍ قام في آخرها بواكيه))، فتغير الأحوال من الأمور التي جرت عليها مقاديره تعالى.

(32) فن الجنس، علي الجندي: 78.

(33) فن الجنس، علي الجندي: 136.

(34) مكاتيب الأئمة، للميانجي، 2/ 209.

الصورة الثانية للجناس الناقص المنضمة تحت مظهر التقديم والتأخير هي صورة؛ الجناس المضارع (35) القائم على تجانس اللفظتين بحروف مخرجهما، واختلاف أولهما؛ وهو احد الصور الجناسية التي كان لها حضورا في مكاتيب الأئمة من ولد علي صلوات الله عليهم أجمعين ، فقد ورد عند الإمام جعفر بن محمد الصادق في كتابه للنجاشي الذي نصبه بنو العباس عاملا على الأهواز وكان من موالي أهل البيت ، فبلغ ذلك الإمام فسر ذلك ، وكتب الإمام يعلى سروره ((فأما سروري بولايتك فقلت عسى ان يغيث الله بك ملهوفاً خائفاً ، من أولياء آل محمد صلى الله عليه وآله)) (36)، نلاحظ اللفظتين متفقتان في مخارج حروفها الأخيرة مختلفتان في وزنيهما فاللفظة الأولى (ملهوفاً) على وزن مفعول فيما جاءت الثانية (خائفاً) على وزن فاعل، إذ تتفق اللفظتين في نهاية مخرجهما ويختلف معنهما إلا أن ما يجمعهما ليس فقط تقارب مخرجيهما، بل تكامل معنيهما، فاللهفة والخوف حالتان تكشفان الإنسان وقت وقوعه في شدة ما، من هنا يفسر سرور الإمام (عليه السلام) بولاية وليه، إذ يكون سبباً من الله لمن يعيش تلك الحال ولمن يقع فيها.

وقد شكل الجناس ظاهرة جمالية زادت النص الإمامي بهاءً، إذ جاءت نسب حضور صور الجناس متفاوتة بين مكتوب وآخر وبمظاهر عديدة؛ وقد سجل الجناس الاشتقاقي فيها، حضوراً واسعاً، يليه الجناس المضارع؛ فيما غاب الجناس غاياباً ملحوظاً، بكل أنواعه، في مكاتيب الإمام الحسن والإمام الحسين وابنه السجاد وابنه محمد بن علي الباقر، وذلك لأن مكاتيبهم كانت موجزة جداً لا تحمل سوى الإجابة عن استفسارات شيعتهم أو أجوبة لبعض أعدائهم كما في مكتوب الحسين صلوات الله عليه لمعاوية و غرض المكتوب كان سبباً لغياب الجناس إذ كان الإمام في حال استنكار (37) على معاوية على ما فعله بأخيه الحسن مما لا يسكت عليه، وهو ما يلاحظ على مكاتيب الإمام علي الذي يستنكر فيها على عماله مخالفتهم له أو تفريعه لمعاوية، إذ غاب الجناس فيها (38)، وقد غاب الجناس عن مكاتيب ليست استنكارية بل جوابية موجزة (39).

ومما يسجل أيضاً على ظاهرة الجناس في مكاتيب الأئمة، غياب الجناس التام وغلبة الجناس الناقص بشتى مظاهره ومختلف صورته، مع ملاحظة تداخل صور الجناس مع بعضها في المكاتيب. عفوية هذه الظاهرة البديعية وعدم التكلف فيها، في جميع الموارد التي وردت بها في المكاتيب أحد ابرز الخصائص التي تميز بها الجناس في مكاتيب الأئمة، وهو ربما ما يشكل موقفاً منهم تجاه ما شاع في عصرهم صلوات الله عليهم؛ إذ صار الأدباء ولكي يتماشوا مع موجة عصرهم يكتبون ويحرصون على البديعيات فراح البعض يتصنع في كتاباتهم، طلباً منهم لرضا النقاد وتفادياً لمنزلتهم الأدبية بين العوام ، من هنا كان الأدب الإمامي في مكاتيب الأئمة موقفاً بالعكس من تلك الموجه وليعكس ردة فعلهم تجاهها ، وليثبتوا للملأ ان النص ليس بكثرة ما يحمل من محسنات بديعية بل بما يحمل من معاني سامية ، وأهداف نبيلة محط رحالها فائدة المتلقي وتحقيق سعادته في الدارين ، وأخيراً يمكن

(35) عتيق، علم عبد العزيز، البديع (بيروت: دار النهضة العربية ، بيروت، دبط، 1985م) 186 .

(36) مكاتيب الأئمة، للميانجي، 4/ 145.

(37) م.ن : 34/1

(38) م.ن : 101/7

(39) م.ن : 125/7

القول بان ظاهرة الجناس في مكاتيب الأئمة أسهمت وبشكل كبير في عكس كثير من الصور وإيصال معانٍ جمة بألفاظ موجزة.

1.2. المطلب الثاني: السجع: لغةً واصطلاحاً:

أولاً: السجع في اللغة: يشير الى الاستقامة في الأشياء والاستواء فيها (40) ثانياً: السجع اصطلاحاً: اخذ البلاغيون من الأصل اللغوي للسجع، فعرفوه بمعنى ليس ببعيد عن المعنى اللغوي له؛ فقالوا انه ((الاعتدال في الكلام)) (41) سواء كانت جملاً أو فقرات، ويشكل ظاهرة قوامها التعادل في توزيع الأصوات وأوزان الكلمات وقوافيها (42) مما يحدث تأثيراً في نفس المتلقي (43)، بفضل التلاعب الصوتي الذي يقرب الكلام إلى قلبه، ويقوم هذا التلاعب بالأصوات على التكرار الصوتي إذ يكرر المتكلم بعض الفواصل المتماثلة في الحروف أو المتقاربة في المخارج، المتساوية في القوافي لذا اختلف العلماء في حد السجع وفي بداياته حتى ذهب بعضهم، انه كان خاصاً في باب الشعر ويستدل بكهان الجاهلية إذ كانوا يسجعون (44)؛ لكن الجميع استقر على مفهوم واحد صار يعرف به السجع وهو تقارب الحروف أو تماثلها في فواصل الكلام وتبعاً لتلك الحروف إن كانت متماثلة أو متقاربة قسم السجع إلى أنواع كثيرة اختلفت حسب الأساس الذي قسمت حسبه فإن كان التقسيم يهتم بطول الفقرات وقصرها قسم الى سجع طويل وسجع قصير (45) وإن كان التقسيم يعتمد على تماثل الحروف في الفواصل الأخيرة وتقاربها قسم إلى سجع متماثل وسجع متقارب (46)، وإن اخذ بنظر الاعتبار تماثل الحروف وتوازن الفقرات؛ أنتج تقسيم يشمل الفواصل والفقرات وهو ما جاء به ابو هلال العسكري (47).

1. السجع المتوازن المتعادل، وتكون فقراته متساوية وحروفه متفقة.
 2. السجع المزدوج، الذي يكون فيه السجع فقرتين امام فقرتين أي يكون السجع بكلمتين مقابل كلمتين.
 3. السجع المتعادل المتقارب ويكون في فقرة واحدة وبحروف متقاربة.
- وهذه الانواع من تقسيم السجع ساعتمدها في تقصي ظاهرة السجع في مكاتيب الأئمة لحضورها في المكاتيب وبشكل كبير.

(40) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2003م)، مادة سجع، 1/ 214 .

(41) ابن الاثير، ضياء الدين، المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر، تحقيق: احمد حرفي وبدوي طبانة (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، د.ط، د.ت)، 1/ 275.

(42) ينظر : القلقشندي، أبو العباس احمد، صبح الاعشى في صناعة الانشا (القاهرة: دار الكتب المصرية، د.ط، 1922م)، 2/ 280 ، وينظر : خواطر من تأمل لغة القرآن : 126.

(43) ينظر : مجيد عبد الحميد ناجي، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، د.ط، 1984م)، 59 .

(44) عبد الله الطيب، المرشد الى فهم اشعار العرب وصناعاتها (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، د.ط ، 1989م)، 8/1 ، وينظر : النكت في اعجاز القرآن الرماني : 90 ، والطرارز : 18/3 ، وينظر : انوار البديع، ابن معصوم : 249 /6 .

(45) الرماني، النكت في اعجاز القرآن ، تحقيق: محمد زغلول(مصر: دار المعارف، ط 3 ، 1976م)، 90؛ والجرجاني، ركن الدين محمد بن محمد علي، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تعليق: إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2002م)، 299.

(46) ينظر : الرازي، فخر الدين، نهاية الإيجاز في دراية الاعجاز، تحقيق: احمد حجازي السقا (القاهرة: المكتب الثقافي للنشر، الأزهر، ط1، 1989م)، 65؛ البحراني، كمال الدين ميثم بن علي، أصول البلاغة، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الصادق عليه السلام (النجف: دار جواد الأئمة، د.ط، 2012م)، 54 .

(47) ينظر : العسكري، أبو هلال، الصناعتين، تحقيق: محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار النشر المكتبة العصرية، ط1، 1952م)، 263.

وقد يرد السجع بأكثر من صورة في مكتوب واحد؛ ففي كتاب لمولى المؤمنين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه إلى معاوية حين بويع له بالخلافة (أما بعد، فقد علمت إعداري فيكم وإعراضي عنكم، حتى كان ما لا بد منه ولا دفع له حتى كان ما لا بد منه ولا دفع له، والحديث طويل والكلام كثير، وقد ادبر ما ادبر، وأقبل ما أقبل فبايع من قبلك وأقبل إلي في وفد من أصحابك)⁽⁴⁸⁾ نلاحظ توالي الاسجاع في النص وهي من السجع القصير وجاء مزدوج في الفاصلتين (إعداري فيكم وإعراضي عنكم)، فجاء بسجعتين مقابل سجعتين اخريين (الإعذار – الإعراض) و (فيكم – عنكم)، ثم أعقبه بسجع متمائل (ما لا بد منه ولا دفع له)، ثم سجع متقارب آخر (طويل، كثير) وسجع رابع وهو المتمائل (قبلك – أصحابك)، نلاحظ ان الامام جاء بكلامه مسجوعا في اغلب فواصله رغم ان غرض مكتوبه هو الوعيد والانداز وذلك واضح في كلمتيه (إعراضي عنكم – إنذاري لكم) كما نلاحظ ان الكلمات المسجوعة (إعراضي، إنذاري) عنكم، لكم، منه، له، طويل، كثير، قبلك، أصحابك) انتهت بالحروف (الياء، والميم، والكاف، والهاء، واللام، والراء، والكاف)؛ نلاحظ ان جمع الفواصل انتهت بالسكون الا (له، منه) انتهت بالضم، كما ان صيغ الفواصل كانت متنوعة وكانت مفرداتها، مترادفة بين الجمع والافراد ومتزاوج فيها الاسم مع الحرف مع الصفة (اعرض، له، كثير، ...) واهم ما يميز هذه الاسجاع انها على تواليها لم تكن متكلفة بل جاءت طبيعية وعلى وتر واحد، إذ جرت الكلمات في المكتوب جريانا سلسا دون تكلف او تعقيد، فلعب ذلك دوره في إيصال المعنى وإبلاغ قصد المتكلم الى مخاطبه، إذ ساهمت جميعها في زيادة حدة الكلام وإضفاء جدية أكثر (إعراضي عنكم) و (إنذاري لكم) هنا يتجلى طابع الغضب العلوي على المنكر ثم يعطي فرصة العود لمعاوية (والحديث طويل ...) والكلام كثير) وبذلك صار في علم معاوية أن الأمر جدي وان الفرصة لا زالت متاحة أمامه ليُقبل بجنده ويبايع، نلاحظ متانة الكلام وقوته ورصانته والصفة الالهية وهي عفويته، رغم تواتر الأسجاع فيه، وهي صفة كانت ممتدة في مكاتيب ولده الحسن المجتبي صلوات الله عليه وأخيه الحسين وولده (عليهم السلام) وظلت هذه الصفة ملازمة لحديثهم وبشتى المواقف.

وقد يأتي السجع طويلا وفقراته متفاوتة بعدد الحروف وبوزن الكلمات؛ كما في مكتوب الإمام الحسن إلى معاوية حين صالحه لإطفاء نار الفتنة وحقق دماء المسلمين ((هذا ما صالح عليه الحسن بن علي بن ابي طالب... ان يُسلم اليه ولاية امر المسلمين، على ان يعمل فيهم بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله وسيرة الخلفاء الراشدين... وعلى إن الناس آمنون حين كانوا من ارض الله؛ شامهم وعراقهم وحجازهم ويمنهم، وعلى ان أصحاب علي وشيعته آمنون على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وأولادهم ((⁽⁴⁹⁾، نلاحظ التوازن في قوافي الكلمات (كتاب الله، سنة رسول الله، ارض الله، شامهم، عراقهم، ... انفسهم، ...) فجاءت الكلمات موزونة فضلا عن عفويتها .

لم تكن المكاتيب السياسية، وحدها من تميزت بحضور السجع فيها، ففي مكاتيب الوعظ كان السجع حاضرا؛ يكتب الإمام زين العابدين علي بن الحسين لشيعته يرغبهم في الخير ويحذرهم الغفلة ((اعلموا عباد الله إن أهل الشرك لا ينصب لهم الموازين، ولا ينشر لهم الدواوين، وإنما يحشرون الى

(48) مكاتيب الاثمة، للميانجي، 1/ 62.

(49) مكاتيب الاثمة، للميانجي: 38/ 3.

جهنم زمرا وإنما نصب الموازين ونشر الدواوين لأهل الإسلام ((⁽⁵⁰⁾ (الموازين) و(الدواوين) من السجع القصير المتعادل وهو من السجع بين لفظتين جاء بهما على نفس الوزن وصيغة الجمع وكلا اللفظتين من مفردات الآخرة وحسابها، فديوان المرء هو من يحدد ميزانه بنقله وخفته، من هنا لم يكن السجع مجرد محسن لفظي بل ساهم برسم المعنى وإيضاحه أكثر حيث يبلغ المتلقي الذي شد انتباهه بخيط التوقع وانتظار المزيد.

السجع المزدوج يتجسد أكثر في كتاب الإمام محمد الباقر (عليه السلام) الى سعد الخير ((وكل امة قد رفع الله عنهم علم الكتاب حين نبذوه، ولا هم عدوهم حين تولوه، وكان من نبذهم الكتاب؛ إن أقاموا حروفه وحرفوا حدوده، فهم يرونه ولا يرعون، والجهال يعجبهم حفظهم للرواية، والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية))⁽⁵¹⁾، نلاحظ ان توازن الكلمات وعدم مفارقتها عفويتها يلعب دورا مهما في شد المخاطب وليصل الى مقصد المتكلم، ويحفظ كلماته، فالكلمات حين تكون مسجوعة تلك الطريقة ومسبوكة سبكا يأخذ بلب المتلقي ليتابعها حتى أواخرها، وهنا تأتي قوة التأثير فالإمام الباقر (عليه السلام) حذر بشكل غير مباشر من التلاعب بكتاب الله وكلماته، ومن تولي أعداء الله؛ وبذلك اثار حركة عكسية في ذهن متلقيه ليتساءل من هم أعداء الله وليبحث عن إجابة تاركا مساحة واسعة الأفق أمامه.

السجع المتعادل المتقارب كان له حظوة في المكاتيب؛ ففي كتاب الإمام جعفر بن محمد الصادق لشييعته فجاء الكتاب يحمل جملة وصايا ختمها الإمام بالدعاء لهم ((وان يجعل منقلبكم منقلب الصالحين قبلكم، ولاقوه الا بالله، والحمد لله رب العالمين))⁽⁵²⁾، نلاحظ السجع المتمثل (منقلبكم، قبلكم) وفي (الصالحين، العالمين)، والتوازن بالأوزان والصيغ إذ جاءت الألفاظ بصيغة الجمع، وبضمير المخاطب في اللفظتين الأوليتين بينما بضمير الغائب (العالمين، والصالحين) كما إن اختيار الألفاظ لم يكن عبثا حين جاء بكلمة المنقلب في (منقلبكم) ثم ذكر مقابلها سجة أخرى؛ بكلمة (قبلكم) كأن الامام أراد أو تقصد ان يذكر بعاقبة (الصالحين) من قبلهم كيف صبروا وكيف كان منقلبهم، وحسن المنقلب ليس لكل (العالمين) بل للصالحين من عباده، وهنا الإبداع الإمامي، حين جمع الجمال اللفظي مع البراعة في التعبير عن المعنى والنجاح في الوصول لقلب المتلقي قبل ذهنه وإبلاغه المقصود، وبالتالي وفي كل مرة ترسم صورة المذهب الجعفري اكثر في كل مكتوب وصائي وعظي .

صورة السجع القصير المزدوج نجدها في مكتوب توحيدي للإمام الرضا؛ (عليه السلام) الى فتح بن يزيد الجرجاني ((فالحجاب بينه وبين خلقه، لا متناعه مما يمكن في ذواتهم، وإمكان ذواتهم مما يمتنع منه ذاته، ولافتراق الصانع والمصنوع والرب والمربوب، والحاد والمحدود، احد لا بتأويل عدد))⁽⁵³⁾، نلاحظ الجناس المتقارب، فرغم اختلاف مخارج الحروف إلا أنها متقاربة كما ان صيغ كلمات الفاصلة موزونة على (مفعول) (مربوب، محدود)، والجناس الآخر، الجناس المتمثل في

(50) مكاتيب الاثمة، للميانجي، 3/ 168.

(51) م.ن، 3/ 233.

(52) م.ن : 4/ 124.

(53) مكاتيب الاثمة، للميانجي، 5/ 28.

(عدد، أحد) ونلاحظ حضور الدال بقوة؛ فوجود الدال في لفظ (التوحيد)، وفي الأسجاع الواردة ربما كان مقصوداً، من الإمام، وبذلك تثبت السجع الصفات التوحيدية التي أراد الإمام البيان عنها .

احد الصور السجعية التي حضرت في المكاتيب أيضاً؛ السجع الطويل المتمثل يحضر أكثر في كتاب الغمام محمد الجواد الذي يعلم فيه احد شيعته الذي يطلب الحج فيكتب الإمام له دعاءً يعلمه إياه ليرزق الحج؛ ((اللهم ارزقني الحج الذي افترضته، على من استطاع اليه سبيلاً، واجعل لي فيه هادياً واليه دليلاً وقرب لي بعد المسالك واعني علي تأدية المناسك، وحرّم بإحرامي على النار جسدي، وزد للسفر قوتي وجلّدي، وارزقني الوقوف بين يديك والإفاضة إليك واظفري بالنجح بوافر الربح))⁽⁵⁴⁾ نلاحظ الاسجاع في الالفاظ (سبيلاً، دليلاً، المسالك، المناسك، جدي، جلدي، يديك، اليك، الريح، والنجح)، نلاحظ التماثل في كل فاصلتين، كما ان التماثل شمل اوزان الالفاظ فكل لفظتين مسجوعين حملتا الوزن نفسه، والإمام رغم أن مكتوبه دعائي وليس إرشادي الا انه ومن خلال السجع أعطى دروساً خلقية وفقهية مهمة للحاج والمعتزم، يجب ان يتزود به، ويسأل الله ان يهبها إياه، لذا كان السجع الطريق الأقرب لجمع تلك النصائح والإرشادات ولتحمل في ذات الوقت روح الدعاء والابتهاال الى الله بطلبها وبذلك نبه الإمام ان الحج ولوازمه ومقدماته لا بد ان يحضر لها الإنسان في نفسه أولاً ولا يحمل زاداً مادياً فقط ؛ بل ومعنوياً وذلك يكون بالتوكل على الله والتوسل إليه بالتوفيق لذلك .

السجع المتمثل يحضر بصورة أوضح في مكتوب دعائي آخر لكن الإمام الهادي، إذ يكتب (عليه السلام) الى السبع بن حمزة القمي؛ حين سأله دعاءً يخلصه من الغم ((صلى الله محمد وآل محمد، وافتح لي باب الفرج بطولك، واصرف عني سلطان الهم بحولك وانلني حسن النظر في ما شكوت، وارزقني حلاوة الصنع فيما سألت، وهب لي من لدنك فرجاً وحياً واجعل لي من عندك مخرجاً هنيئاً، ولا تشغلني بالاهتمام عن تعاهد فروضك واستعمال سنتك))⁽⁵⁵⁾، نلاحظ في مكاتيب الدعائية للإمام الهادي حضور السجع المتسائل وبشكل كبير إذ لا تكاد تلخو فقرة منه كما نلاحظ (طولك، حولك، فرجاً ومخرجاً، حياً، هنيئاً، فرائضك، سنتك)، كما نلاحظ التماثل في الصيغ مع مراعاة العفوية .

السجع القصير المتوازن احد الصور السجعية التي برزت في مكاتيب الدعاء خاصة ففي مكتوب للإمام الهادي عليه السلام يناجي ربه ((اللهم إني قصدت بابك ونزلت بفنائك واعتصمت بحبك واستغثت بك ، واستجرت بك ، يا غياث المستغيثين أغثني، يا جار المستجيرين أجرني، يا إله العالمين خذ بيدي))⁽⁵⁶⁾، نلاحظ الإبداع العفوي (بابك، فنائك، قصدت، نزلت، بحبك، بك، أغثني، أجرني، ...) كلمات استغاثة، باله تعالى يطلقها الامام وهذا ما يزيد بهائها، فعلى الرغم من انها مناجاة بين العبد وربّه إلا ان طابع الإبداع وحضور السجع كان حاضراً وبشدة مما اسهم في تقريب المعاني الدعائية للداعي، وبلغ المتكلم قصده بذاك .

(54) م.ن: 398-399.

(55) مكاتيب الأئمة ، للميانجي، 6/ 212.

(56) م.ن: 400/6 ، المكتوب للإمام العسكري لكني لم افصل بينهما لان كلامهم واحد وكلهم ينطقون عن لسان واحد .

وقد يأتي السجع في المكاتيب الدعائية بصورة أخرى؛ فيجئ متوازنا ولكنه قصيرا كما نرى في كتاب الامام الحجة المنتظر صلوات الله عليه ((اللهم إنَّ استغفاري إياك وأنا مصر على ما نهيت قلة حياء وتركى الاستغفار تضییع لحق الرجاء، اللهم إنَّ ذنوبي تؤيسني أن أرجوك ...))⁽⁵⁷⁾، نلاحظ السجع المتماثل (حياء، رجاء) بين لفظتين على نفس الوزن والصيغة، وقد لعب السجع ههنا، مرة أخرى، وفي هاتين اللفظتين دوره في بيان اهمية التقديم لعروج الروح في حالة الدعاء إذ لابد من حياء من التقصير ولابد من الرجاء بالمغفرة والجمع بين هاتين الحاليتين ليس من اليسير في نفس الوقت لكن الإمام أعطى الأمل ببسر ذلك حين اسجع بلفظتي (الحياء) و (الرجاء) إذ لم يكن جمعه بينهما اعتباطياً .

اجتماع المتناقضات في بعض الأسجاع في هذا المكتوب وغيره من الكتب الامامية حين يكون السجع بلفظتين متقابلتين او متضادتين ومن جهتين مختلفتين كان الوسيلة الاكثر شيوعا للوصول الى مقصدهم (عليه السلام).

واخيرا مما يلحظ في مكاتيب الأئمة أن السجع كان حاضراً في مكاتيبهم الوعظية والإرشادية وبشكل اكبر في مكاتيبهم الدعائية، أما المكاتيب الفقهية فغابت تقريبا هذه الظاهرة فيها، إذ كانت جوابات موجزة أجاب فيها الأئمة عن أسئلة شيعتهم كما نلاحظ ان السجع لم يغب في مكاتيبهم عليهم السلام السياسية خاصة منها التي عبروا فيها عن امتعاضهم وغضبهم كما في مكاتيب الإمام علي الى معاوية ومكاتيب الحسين صلوات الله عليهم أجمعين لمعاوية أيض

1.3. المطلب الثالث: التكرار

التكرار من كرر الشيء إذا رده وأعاد ذكره⁽⁵⁸⁾، اما في الاصطلاح فهو ليس ببعيد عن أصله اللغوي فعرفه ابن الأثير ((دلالة اللفظ على المعنى، مردداً))⁽⁵⁹⁾، ولم تأت تعريفات البلاغيين بأكثر من هذا المعنى⁽⁶⁰⁾، ورغم إنَّ الظواهر التي تعرضت لها سالفاً ولاسيما ظاهرتي (الجناس والسجع) تحمل صفة التكرارية الا ان الدرس البلاغي والبلاغيين افردوا مبحثاً منعزلاً عن تلك الظواهر أطلقوا عليه مبحث التكرار، واختلف البلاغيون في أنواع التكرار فبعضهم حصره بقسمين اثنين؛ تكرار جملة وتكرار مفردة، فيما أضاف آخرون تكرار الصوت⁽⁶¹⁾، إذ يلعب الصوت دوره ولاسيما حين يتكرر في اذن السامع وبالتالي بإيصال مقصد المتكلم، فضلا عن دوره في مقبولية الكلام وتلذذه من قبل المتلقي⁽⁶²⁾.

من هنا يُقسم التكرار الى:

(57) م.ن : 198/7 .
(58) ينظر : لسان العرب، ابن منظور، مادة (كرر) .
(59) ينظر : المثل السائر، ابن الاثير، 2 / 156 .
(60) ينظر : الجرجاني، علي بن محمد علي الشريف، التعريفات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة(بيروت: عالم لكتب، د.ط، 1987م)، 58 .
(61) ينظر : المثل السائر، ابن الاثير، 2 / 158؛ والنكت في اعجاز القرآن ، الرمانى، 78؛ والقيراونى، ابن رشيق، عمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق النبوي عبد الواحد شعلان(القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1 ، 2000م)، 70/2 .
(62) ينظر : الجزري، أبو الفتح ضياء الدين، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام المنثور، تعليق: مصطفى جواد؛ وجبل سعيد(العراق: المجمع العلمي العراقي، 1375هـ)، 273 .
273 :

1 - تكرار اللفظة المفردة:

ويكون بتريديد مفردة ما في النص بقصد ما ، إذ يستكشف معناها من خلال متابعة حضورها والتركيز على مرات عدد ورودها والسياقات الواردة ضمنها إذ ينتبع النص⁽⁶³⁾، بمفهوم المفردة مما يرسخ الفكرة في ذهن المتلقي ويربط بين أجزاء النص ويللم شتات الكلمات⁽⁶⁴⁾ ويجعله – المتلقي – يبحث عما وراء النص من معانٍ عميقة وإشارات مكنونة⁽⁶⁵⁾، تداعب إحساس المتلقي بألفةٍ؛ ما يجعل تلك الألفاظ المتكرر صورة مجسده ورمزاً سيميائياً وبالتالي يكون تأثير النص بأعلى درجاته⁽⁶⁶⁾ مع تحقيق الغاية الأولى للكلام وهي إبعاد الغموض والالتباس عن النص⁽⁶⁷⁾، وإثارة انتباه المتلقي لهذا الخروج عن المؤلف الذي شكلته ظاهرة التكرار⁽⁶⁸⁾.

2- تكرار الجملة:

ويكون بتريديد جملة مسندة كاملة، فليس الصوت وحده من يتكرر او المفردة، بل الجملة بمسندها ولم يرد هذا النوع من التكرار، بل الجملة بمسندها ولم يرد هذا النوع من التكرار في مكاتيب الاثمة كثيراً وأكثر المكاتيب التي ورد فيها هي مكاتيب الإمام علي (صلوات الله عليه).

وتعد ظاهرة تكرار اللفظة المفردة من الظواهر الصوتية التي كان لها حضوراً في المكاتيب؛ رغم غيابها في مكاتيب الحسنين عليهما السلام، فيما كانت هناك الفاظاً وجملاً تكررت في مكاتيب لإمام محمد الباقر؛ ففي مكتوبه (عليه السلام) الذي يُعرف فيه صفات العالم والإمام ((كم من قتل لإبليس قد أحيوه وكم من تائه ظالٍ قد هدوه يبذلون دماءهم دون هلكة العباد، ما أحسن أثرهم على العباد...))⁽⁶⁹⁾ توردت لفظة (الله) أحد عشر مرة في نص المكتوب الكامل فيما تكررت الجملة الاستفهامية (كم من) مرتين

وهو الدور ذاته الذي لعبته ظاهرة تكرار الجملة الاستفهامية في مكتوب الإمام جعفر الصادق إلى النصراني إذ تكررت مئة وثلاث وخمسون⁽⁷⁰⁾ وبذلك استطاع الإمام وعبر محاوراته واستفهاماته الإنكارية أن يقتل الشك والشرك في نفس النصراني.

فيما تكرر (اللهم يا) في دعاء الإمام موسى بن جعفر لثمان مرات، في مكتوبه الذي كتبه؛ لابي عبد الله، في كيفية الدعاء ((يا سابق كل فوت، يا سامعا لكل صوت ... يا محي النفوس بعد الموت))⁽⁷¹⁾ إذ لعب ذلك دوره في كشف مدى حاجة الداعي لسماع المدعو وتلبية نداءه فيما وردت جملة (اللهم) ثمان واربعون مرة في دعاء الإمام الرضا في شهر رمضان الذي كتبه ايوب بن يقطن ووردت كذلك (اسألك) بنفس العدد ((اللهم اني أسألك من أسمائك بأكبرها وكل أسمائك من عزتك بأعزها وكل

⁽⁶³⁾ ينظر : التحليل اللغوي للنص ، كلاوس برينكر ، ترجمة : سعيد بحيري : 38.

⁽⁶⁴⁾ ينظر : اشكالات النص دراسة لسانية نصية ، عبد الكريم جمعان : 359 .

⁽⁶⁵⁾ ينظر : لسانيات النص ، محمد خطابي : 240 ، وينظر : بنية اللغة الشعرية عند الهذليين ، محمد جليل الخاليلي : 24 .

⁽⁶⁶⁾ ينظر : اسس النقد الادبي الحديث : 109/3 ، وينظر : فقه اللغة وخصائص العربية ، محمد المبارك : 261 .

⁽⁶⁷⁾ ينظر : اعجاز القرآن في دراسة كاشفه ، عبد الكريم الخطيب : 389 /1 .

⁽⁶⁸⁾ ينظر : بلاغة الخطاب وعلم النص ، صلاح فضل : 196 ، وينظر : في نظرية الادب وعلم النص ، ابراهيم خليل : 239 .

⁽⁶⁹⁾ مكاتيب الاثمة : 236/3.

⁽⁷⁰⁾ م.ن : 74-28/4.

⁽⁷¹⁾ مكاتيب الاثمة : 389/4.

عزتك عزيزة اللهم اني أسألك بعزتك كلها ((⁽⁷²⁾)، والجملة ذاتها وردت في مناجيات الإمام الجواد صلوات الله بطلب الحوائج الى الله، إذ كرر اللفظ (اللهم)⁽⁷³⁾ ثلاثة وعشرون مرة ، وهو ما يعكس ضرورة الإلحاح على الله تعالى في الدعاء وعدم اليأس من رحمته إذ تشكل ظاهرة تكرار لفظ الجلالة نوع من التلذذ بذكر تعالى⁽⁷⁴⁾.

ظاهرة تكرار الجملة حضرت في مكتوب الإمام الهادي الذي تعلم فيه زيارة جده الحسين الشهيد⁽⁷⁵⁾ إذ وردت جملة (السلام على) ومعدداً شهداء كربلاء في كل مرة ، فكرر ها سبعا وسبعين مرة وكرر جملة (لعن الله) بعددها أيضا وعدد أسماء قتلهم ، إلقاء السلام على كل شهيد ولعن قاتله في يوم عاشوراء في كربلاء لعب دوراً مهماً في توثيق أسماء الشهداء أولاً وأسماء قاتليهم ، ثم جعل من كلمة السلام التي يبعث كل شهيد ، ليجسد الصورة التي عليها حالهم بعد الشهادة فالسلام والأمن والرضوان والجنان العاليات حتما هي نصيب أنصار رسول الله ، في المقابل لن يكون الا الذل والطرده واللعن على أعدائهم وقتلهم ، وهو موقف يمتد عبر السنين يعطي المتلقي درسا من خلال زيارته عيه السلام لجده سيد الشهداء ، بأن يكون على بصيرة من امره ويتخذ سبيله مع الحسين او ضده .

حضور ظاهرة تكرار الجملة ترد في المكاتيب الدعائية للائمة بشكل ملحوظ ؛ ففي مكتوب الامام العسكري في الدعاء تكررت (اللهم صل على)⁽⁷⁶⁾ اربع عشرة مرة مع اختلاف الاسم المجزور إذ عدد الأربعة عشر معصوما ، كما يلحظ تكرر ضميري المخاطب العائد على الله تعالى والغائب العائد عليهم (صلوات الله عليهم) (الذي استخلصه لنفسك وجعلت منه أئمة الهدى ... اخترته لنفسك وطهرته من الرجس ...) نلاحظ الأفعال (استخلصته ، جعلت منه ، اخترته ، طهرته ...)⁽⁷⁷⁾، أفعال ماضيه فاعلها عائد على لفظ الجلالة تبارك وتعالى ومفعولها يعود على الأربعة عشر معصوم . فعل الأمر الخارج لمعنى الدعاء (صل) ورد أيضا أربعة عشر مرة في مكتوب للإمام الحجة فيما وردت لفظة (اللهم) عشر مرات في مكتوب له أيضا (عليه السلام)⁽⁷⁸⁾.

ظاهرة تكرار المفردات والجملة هذه تحضر بشكل لافت للنظر في مكاتيب الدعاء والزيارة وذلك ربما، يعود لترسيخ أهم أركان إسلام المرء المسلم؛ وهي التوحيد وذلك يتجلى في المكاتيب الدعائية، إذ عبر تكرار بعض الألفاظ ولاسيما لفظ الجلالة مع الصفات الإلهية التوحيدية الحققة ، تعكس التوحيد الحقيقي عند الإمامية، فيما تعكس مكاتيب الزيارة؛ ركني النبوة والامامة وتعكس الصورة الحقيقية لآل محمد عبر تكرار بعض المفردات ولاسيما (السلام) و (الصلاة) وترديد اسمائهم واوصافهم عليهم السلام وبذلك فإن التكرار اللفظي والجمالي كان الظاهرة التكرارية الأكثر انعكاساً للحقيقة وبيان قصد المتكلم .

(72) م.ن: 243/5.

(73) م.ن : 395 /5.

(74) ينظر : نوفل أبو رغيث، المستويات الجمالية في نهج البلاغة، دراسة في شعرية النثر، سلسلة لا فكر العراقي الجديد(العراق: در الشؤون الثقافية العامة، 2008م)، 72.

(75) مكاتيب الائمة، للميانجي، 200-196/6.

(76) م.ن : 366-360 /6.

(77) مكاتيب الائمة، للميانجي، 362/6.

(78) م.ن: 152-149/7.

2. المبحث الثاني: التنظيم التداولي للجمل في المكاتيب ويضم الاقتباس والتضمين: تداولية جمل المكاتيب:

الاساس الأول الذي تقوم عليه مباحث البلاغة جلها ان لم يكن كلها، هو (تداولية) اللفظ الذي يستعمله المتكلم ومدى فهمه من قبل متلقيه، فالتداولية تنبئ لها علماء البلاغة وان لم يطلقوا عليها هذا المصطلح، بل كان اصطلاحهم يواكب عصرهم فأطلقوا تعبير (مراعاة مقتضى الحال) على القرائن والمعاني التي تصحب اللفظ وتوجهه بطريقة ما دون غيرها، من هنا فإن البلاغة مركز ثقل التداولية (79).

فالبلاغة بمباحثها المختلفة تأخذ المعنى لجانب اللفظ وتبحث في جماليتهما، فالشكل (اللفظ) والمضمون (المعنى) كل له صورته التي يتفنن المتكلم المبدع في تصويرها وخارجها للمتلقي بالشكل المثالي (80). وهنا يأتي دور البلاغي لتفكيك هذا الشكل والكشف عن مجموعة العلاقات التي تنسج النص (81)، وتلك العلاقات تظهر أكثر في مباحث البديع، لأنه يعني بظواهر ما وراء التركيب وما بعد البيان، فالمحسنات المعنوية واللفظية يأتي بها المتكلم بعد إحرازه أصابه المعنى وصحة تركيبه للدلالة التي يريد الإشارة إليها، ثم بعد ذلك يشرع بتزويق معناه وألفاظه بالشكل الذي يوافق تداولية النص، وبذلك يكون هذا النص ظاهرة اجتماعية، وأسباب اجتماعيتها نصية خالصة ولست خارج نصيبي، وهنا يأتي دور الدراسات السيميائية الحديثة لتكشف عن تلك لظاهرة المتجلية بسميياء النص، وهي ذاتها مهمة البلاغي الذي يضع أدواته متمسكاً بجمالية النص معللاً الظواهر رابطاً السياق بالدلالة (82)، ومهمة المفسر حين يجعل من النص واحة، له مطلق الحرية في أن يتجول بين أشجارها، فيجعل من نفسه متلقياً ومن النص (القرآني) رسالةً عليه تفكيكها وفهم معناها، مستفيداً من خبرته اللسانية وثقافته اللغوية، وبذلك تكون هناك علاقة تآزر وتآلف بين النص والمتكلم والمتلقي، إذ تلعب ثقة المتكلم بثقافة المتلقي دورها بتوجيه الصورة في النص (83)، سواء كان نصاً قرآنياً (84) أو نصاً تاريخياً (85).

والنصوص التاريخية تعكس هذه الصورة بأجلى أشكالها، فقد وردت حادثة في أيام أبي حنيفة رضي الله عنه، إذ ينقل إنه جاءه رجل فقال له إني لا أرجو الجنة ولا أخاف النار واكل الميتة والدم واصلدق اليهود والنصارى وأبغض الحق وأحب الفتنة، وأصلي بغير وضوء (86)، فالتفت ابو حنيفة لمن كان معه ما تقولون فيه امؤمن هو؟ ام كافر؟، فأجابوه بأنه كافر، لكنه تبسم ووضح الأمر، ووضح لهم الأمر، فالرجل ذاك كان يقصد انه لا يخشى النار او يخشى خالقها ويرجوا خالق الجنة، وقصد بالميتة

(79) ينظر : مسعود صحرأوي، التداولية عند العلماء العرب - دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005م)، 6.

(80) ينظر : فليبي بلاتشي، التداولية من أوستن الى غوف مان، ترجمة: صابر الحباشة (سوريا: دار الحوار، ط1، 2007م)، 84.

(81) ينظر : فيصل الأحمر، معجم السيميائيات (الجزائر: الدار العربية للعلوم، ط1، 2010م)، 85.

(82) ينظر : جوزيف كورتنيش، مدخل الى السيميائية السردية والخطابية، ترجمة : جمال حضري (الجزائر، ط1، 2010م)، 10؛ جون لاينر، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة : عباس صادق (العراق: دار الشؤون الثقافية العامة، 1988م)، 229.

(83) ينظر : مدخل الى السيميائية السردية والخطابية، جوزيف كورتنيش، 10.

(84) ينظر: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الاندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشامي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001م)، 446/5.

(85) ينظر : ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، الاذكياء، وضع حواشيه: عبد الكريم النمري (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، 184.

(86) ينظر : بن شهبه، أبو بكر بن محمد قاضي، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم حسن (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ)، 203/2.

والدم السمك والطحال، ويصدق اليهود والنصارى، إنَّ كل فئة قالت انتم لستم على شيء⁽⁸⁷⁾ ويقصد ببغضه الحق أي الموت وحب الفتن المال والولد⁽⁸⁸⁾، والصلاة بغير وضوء الصلاة على النبي محمد وآله، وترد حوادث مماثلة كثيرة في كتب الحديث والتاريخ⁽⁸⁹⁾ تعكس صورة عن استثمار المتكلم لتداولية النص الذي يعرفه ومعتمداً على ذكاء المخاطب وفي حادثة معاوية وعقيل ابن أبي طالب حين طلب معاوية من عقيل لعن الإمام علي صلوات الله عليه فأبى أن يلعنه فأصر عليه فقام عقيل وقال ((أيها الناس ان معاوية بن أبي سفيان قد امرني ان العن علياً بن ابي طالب فالعنوه، فعليه لعنة الله))⁽⁹⁰⁾، ونزل عن المنبر فأنكر عليه معاوية قوله؛ لأنه لم يبين على من اللعن أعلى معاوية أم على علي⁽⁹¹⁾.

من خلال هاتين الحادثتين نتوصل إلى إن لتداولية النص دورها في توجيه النص، لاسيما حين يحمل لفظاً مقتبساً من القرآن أو كتب الحديث والسيرة أو مضمناً لنص أدبي، فالمتكلم حين يلجأ للاقتباس أو التضمين يكون قد وثق بمنقلبه أن يفهم المقصد في الآية المقتبسة، أو البيت المضمن، أو المثل، أو الحديث.

من هنا كانت ثقة الأئمة بالمتلقي لكتبهم؛ عالية وذلك يتجلى بكثرة حضور ظاهرة الاقتباس في مكاتيبهم عليهم السلام.

2.1. المطلب الأول: الاقتباس والتضمين في مكاتيب الأئمة:

بعد ان عللت الحاق الاقتباس والتضمين بالبديع التداولي لابد ان أعرج على معنى الاقتباس. الاقتباس في اللغة: من قبس يقتبس اقتباساً أي الأخذ القليل من الشيء الكثير⁽⁹²⁾، وقد أفاد البلاغيون من الأصل اللغوي، فحدوا الاقتباس؛ بأنه إدراج آية من القرآن في الكلام تزينا له لا على أنه منه⁽⁹³⁾. وقد ربطت الدراسات الحديثة بين الاقتباس والتداولية، بل جعلته أهم مباحثها التي تعنى بجمال النص، وعدته من الظواهر التي تضيف زهواً على الكلام وتعيد الروح للنص المقتبس وتجدد فيه الحياة، فتبدو معه المعاني غضة جديدة، وتحول الأشياء المألوفة إلى أشياء مثيرة⁽⁹⁴⁾ تحرك فينا الدهشة وتدعونا للتأمل في النصوص الإمامية، وهذا ما دفع الكثير من الباحثين لتعرض لها بالبحث والدراسة⁽⁹⁵⁾

(87) إشارة الى قوله تعالى : ((وقالت اليهود لست النصارى على شيء ...)) البقرة : 113.

(88) إشارة الى قوله تعالى ((واعلموا انما اموالكم واولادكم فتنة)) التغابن : 15.

(89) ينظر : طبقات الشافعية : 203/2 ؛ النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة : دار الحديث، ط1، 2010م)، 4/ 1871؛ وابن حنبل، أحمد، مسند (بيروت: دار صادر، د. ط ، د. ت)، 5/ 306.

(90) المستطرف من كل فن مستظرف : 83/1.

(91) ينظر : صحيح مسلم : 4/ 1871 .

(92) ينظر : اللسان ، مادة (قبس) ، وينظر الصحاح ، مادة قبس : 96/3 .

(93) ينظر : حسن التوصل الى صناعة الترسل ، شهاب الدين الحلبي : 323 .

(94) وينظر : التفكير الاسلوبي ، رؤية معاصرة في التراث النقدي والبلاغي في ضوء علم الاسلوب الحديث : 318

(95) - مكاتيب الأئمة، للميانجي، 4/ 303_32-

وقد حضرت هذه الظاهرة من البصده؛ داوولي بشكل ملحوظ في مكاتيب الائمة صلوات الله عليهم أجمعين إذ وردت الاقتباسات القرآنية فيها بعدد ستمائة وخمس وأربعون مرة، اختص منها مائة وسبع وسبعون في مكاتيب الإمام علي صلوات الله عليه، بينما كان الحضور الكلي للآيات في كتاب المكاتيب في نصوص كتب الائمة وفي تعليقات المحقق سبعمائة وثلاثة وخمسون آية، ولم تكُ مكاتيب أي إمام، تخلو من الاقتباس فيما كان كتاب الإمام الصادق لمحمد بن عبد الله الإسكندري؛ الكتاب الأكثر اقتباسا؛ إذ اقتبس مائة وإحدى وأربعين آية وأوردها في مكتوبه الدعائي هذا⁽⁹⁶⁾ ولو تتبعنا، بعض الآيات التي اقتبسها الائمة صلوات الله عليهم في مكاتيبهم، نجد أن الآيات تدمج مع النص دمجاً وتذوب فيه لما بين معناه والمعنى المتكلم فيه والذي كان الإمام بصده، تناسق، وتزواج في المعاني ولا يكاد يفصل المتلقي بين كلام الإمام والآية المقتبسة لولا أن يسبقها الإمام بـ (قوله تعالى) أو (قال تعالى) او (قول الله) كما في مكتوب لولده الحسن صلوات الله عليهما ((وأوصيك يا حسن؛ وجميع من حضرني من اهل بيتي، وولدي وشيعتي، بتقوى الله ولا تموتن إلا وانتم مسلمون... وأوصيكم بالعمل قبل أن يؤخذ منكم بالکظم وباغتنام الصحة قبل السقم وقبل أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وان كنت لمن الساخرين أو تقول؛ لو أن الله هداني لكنت من المتقين واني، ومن اين وقد كنت للهوى متبعاً فيكشف عن بصره وتهتك له ...أنى له البصر))⁽⁹⁷⁾، نلاحظ الاقتباس في النص لمرتين الأولى لم يسبقها الإمام بالتنبيه للآية الكريمة ثم جاء بالآية الأخرى مسبقة (لقول الله)، ومما يزيد جمالية النص ان ربط بين المعنى الذي هو بصده؛ وهو الحث على العمل واستثمار الفرص وانتهاز الصحة والعمر وجميعه النعم لئلا يجيء يوماً يتحسر فيه على ما فرط في جنب الله تعالى، وهنا الذوبان والاندماج الحقيقي بين النص العلوي والنص الإلهي، ليخلقان صورة متكاملة من علاقات مترابطة يترك للمتلقي فهمها ، بفضل معرفته وثقافته القرآنية .

فيما جاءت الآية المقتبسة الأخرى مسبقة بالتنبيه لأن الإمام كان بصدد التعليل لأمر قد يصدم المتلقي ويواجه صعوبة في تقبله لذا لجأ الإمام صلوات الله عليه الى ذكر لفظ الجلالة ونسب القول إليه ثم أردف قائلاً ((أنى له البصر؟)) وبذلك أتم الصورة التي ابتدأها واستعان بالقول الإلهي في الآيتين الكريمتين ومعتمداً على دراية المخاطب ومعرفته المسبقة بالآية القرآنية وثقافته اللغوية وبذلك حقق النص التآزر المنشود بين مكونات العملية التواصلية⁽⁹⁸⁾.

ورد الاقتباس في مكاتيبهم ثلاثون⁽⁹⁹⁾ مرة فقط؛ لكن لم نحظْ بالاقتباس في مكاتيب الحسين صلوات الله عليهما؛ ومن أمثلته، ما ورد في كتاب الإمام علي بن الحسين لشيعته ((ولا تكونوا من الغافلين المائلين الى زهرة الدنيا، الذين مكروا السيئات فأحدورا – ما حذرکم الله))⁽¹⁰⁰⁾ نلاحظ التقارب

(96) مكاتيب الائمة : 2/ 245 ، وينظر : 84 ، 250 ، 280 ، 203 ، 205 ، 163 ، 82 ، 275 ، 274 ، وينظر : 1/ 270 ، 212 ،

137 ، 111 ، 361 ، 176 ، 237 ، 312 ، 163 ، 314 ، 249 ، 233 ، 164

(97) ينظر : معجم السيمانيات : 85 .

(98) مكاتيب الائمة، للميانجي، 60 ، 181 ، 182 ، 168 ، 269 ، 56 ، 25 .

(99) مكاتيب الائمة ، للميانجي، 168/3 .

والاندماج بين المعاني القرآنية والكلمات السجادية إذ استثمر الإمام الآية لينفذ بوصيته إلى قلب المتلقي محققاً تعاوناً وتآزراً بين الخطاب والمتكلم والمخاطب.

هذا التآزر في المكونات والاندماج بين النص الإمامي والمعنى القرآني يتجلى في مكتوب الإمام جعفر بن محمد الصادق في وصيته لشيعته: ((وإياكم ان تزلقوا ألسنتكم بقول الزور والبهتان والإثم والعدوان، فإنكم إن كفتكم ألسنتكم عما يكرهه الله مما نهاكم عنه، كان خيراً لكم عند ربكم من ان تزلقوا ألسنتكم، فإن زلف اللسان فيما يكره الله وما ينهى عنه مرداه للعبد عند الله، ومقت الله، وصم، وعمى، وبكم، يورثه الله إياه يوم القيامة وإياكم وما نهاكم عنه))⁽¹⁰¹⁾.

نلاحظ الأمر نفسه مرة نبه الإمام المتلقي ويُسبق الآية بـ (قال الله) فيما اندمجت الآية الثانية في خضم كلامه (عليه السلام) (لا ينطقون ولا يؤذن لهم ...).

ولم تكن ظاهرة الاقتباس حكر المكاتيب الوعظية والوصائية؛ بل سجل حضوراً في المكاتيب الفقهية أيضاً ففي مكتوب الإمام علي الرضا صلوات الله عليه الذي أملاه على الفضل بن سهل، يعدد (عليه السلام) ما هو من دين جده وأبائه فيقول ((وإن من دينهم الورع والعفة والصدق والصلاح ... وبر الوالدين وإن كان مُشركين فلا تطعمها وصاحبها في الدنيا معروفاً لأن الله يقول واشكر لي ولوالديك)).⁽¹⁰²⁾

وفي مكتوب فقهي آخر للإمام الهادي عليه السلام حين سأل عن بعض الأمور، فهو كذلك ... وهي عين الكبريت وعين التمر وعين البرهوت وعين طبرية))⁽¹⁰³⁾.

المكاتيب الدعائية هي الأخرى كان لها نصيب من الاقتباس ففي مكتوب دعائي له (عليه السلام) يتعرض الإمام العسكري للآية التطهير ((اللهم صل على وليك وابن أوليائك الذين فرضت طاعتهم وأوجبت حقهم وأذهبت عنهم الرجس وطهرتهم تطهيراً⁽¹⁰⁴⁾، اللهم انصره وانتصر به))⁽¹⁰⁵⁾ ونلاحظ التغير في الآية الكريمة فالإمام لم يورد النص القرآني كما هو، وبذلك يكون الاقتباس على ثلاثة طرق؛ أن يأتي بالآية مسبقة بـ (قول الله) وهي الطريقة الأولى أو تأتي بالآية دون ذلك وهي الطريقة الثانية أو يأتي بعض الالفاظ القرآنية من الآيات الكريمة كما في المكتوب الأخير للإمام العسكري.

فيما كانت مكاتيب الإمام المهدي صلوات الله عليه الأقل نصيباً من الاقتباس إذ ورد فيها ستة عشرة مرة وكانت في المكاتيب الجوابية له (عليه السلام) كما في مكتوبه لمحمد بن علي بن هلال الكرخي ((يا محمد بن علي، تعالى الله وعز وجل، عما يصفون سبحانه وبحمده، ليس نحن شركاؤه في علمه ولا في قدرته؛ بل لا يعلم الغيب غيره..، وأنا وجميع آبائي من الأولين، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من النبيين ومن الآخرين محمد رسول الله وعلي أمير المؤمنين ... إلى مبلغ

(100) مكاتيب الأئمة، للميانجي، 4/ 114، 311، 107، 113، 363، 299، 106، 121، 134، 118، 217، 208، 121، 134، 118، 217، 208، 318، 330، 315، 485، 144، 137، 112.

(1) مكاتيب الأئمة: 5/ 89-91، وينظر: 239، 300، 301، 85، 15، 99، 319، 299، 52، 65.

(2) مكاتيب الأئمة: 6/ 186، وينظر: 35، 184، 188، 221، 383، 31، 39، 428، 189، 183، 37، 410، 417، 218.

(3) نص الآية (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً).

(4) م: 6/ 365.

أيامي ومنتهى عصري عبيد الله ((⁽¹⁰⁶⁾ ، وما يسجل أنّ الأئمة صلوات الله عليهم لجؤا الى اسباق الآية المقتبسة بالتنبيه بأنه (قول الله) ؛ وذلك ربما لابتعاد العصر عن عصر رسول الله وادعاء بعض الملل ما ليس من القرآن بأنه من القرآن وكذلك ليدرؤا عن أنفسهم صلوات الله عليهم بعض ما شاع عنهم أنهم حرفوا القرآن أو أن لديهم قرآن يخالف القرآن الذي بين يدي المسلمين ولعله هذا ما يفسر قلة استخدامهم الطريقة الثالثة في الاقتباس وهي اقتباس لفظة من القرآن وتضمينها مكاتيبهم او اخذ المعنى من الآية ونسجه في مكاتيبهم عليهم السلام .

ولابد من تأشير ملاحظة أخيرة قبل ان أوصد باب الاقتباس وهي أن الاقتباس عند الأئمة لم يكن حضوره على وتيرة واحدة بل كان متفاوت الحضور بين الأئمة وبذلك يمكن ترتيبه في مراتب حسب عدد مرات وروده عندهم (عليهم السلام) ؛ وأخذت بالنظر تقارب أزمنة بعضهم من بعض ؛ المرتبة الأولى ؛ مكاتيب الإمام علي إذ وردت فيها ظاهرة الاقتباس مائة وستاً وتسعين مرة والمرتبة الثانية ؛ ولده الأئمة محمد الباقر وجعفر الصادق وعلي الرضا و محمد الجواد إذ جاءت ثلاثمائة وواحد وأربعين مرة والمرتبة الثالثة ؛ مكاتيب الإمامين العسكريين علي والحسن إذ وردت إحدى وثمانون مرة والمرتبة الرابعة ؛ مكاتيب السبطين الحسنين والإمام زين العابدين ووردت ثلاثون مرة والمرتبة الخامسة ، والأخيرة مكاتيب الإمام القائم صلوات الله عليه ووردت سبعة عشر مرة .

من هنا يتضح أنّ الاقتباس كان حاضرا بالدرجة الأولى في المكاتيب الدينية الوعظية منها خاصة إذ يلجئ الأئمة صلوات الله عليهم أحيانا إلى دعم موعظتهم بأي من القرآن الكريم للتذكير وزيادة التأثير فيما لجؤوا إلى الاقتباس في المكاتيب الفقهية التي تتضمن حكما واجبا كما في بر الوالدين ؛ كما أخذ الاقتباس دورا في المكاتيب الدعائية ولاسيما في مقام التوسل بأهل البيت وذكر الله وحمده وبيان فضله قبل الشروع بالدعاء.

وهناك خصيصة تميز ظاهرة الاقتباس في مكاتيب الأئمة وهي في طريقة توظيفهم للآية وإيرادها ضمن سياق كلامهم، فتارة يأتون بالآية القرآنية دون أن يشيروا لذلك او يسبقوها ب (قال تعالى) وذلك يظهر في المكاتيب الجوابية التي يكون فيها المتلقي من مواليتهم وشيعتهم كما رأينا في مكاتيب الإمام المهدي عليه السلام فيما قد يقدمون للآية ويشيرون بـ(كما قال الله او قال في محكم كتابه) إذا كان المكتوب وعضيا وإرشاديا؛ اذ المتلقي عام.

أما ظاهرة التضمين في المكاتيب التضمين في اللغة ويقصد به البلاغيون ؛ أخذ الاديبي آيةً، او حديثاً، او حكمةً، او مثلاً، او بيتاً من الشعر وضمه الى كلامه⁽¹⁰⁷⁾ ولم تكن لظاهرة التضمين حضوراً واسعاً كما في الظواهر السابقة ، اذ لم يحضر المثل او الشعر او الحكمة في جميع مكاتيب الأئمة أما الحديث النبوي فقد ورد عند الإمام علي فقط ، والشعر كذلك غاب عن مكاتيب الأئمة تماما الا في مكتوبين اثنين ، علي صلوات الله عليه ؛ إذ يستشهد (عليه السلام)

(5) مكاتيب الأئمة : 7 / 205 ، 13 ، 77 ، 118 .

(107) ينظر : معجم المصطلحات البلاغية : 2 / 262 .

بقول أحد الصحابة حين ناشدهم عن الحق ، فيذكر الحادثة ضمن مكتوبه ((فلما رأيت راجعة من الناس قد رجعت عن الإسلام ... ولقد كان سعدٌ، لما رأى الناس يبايعون أبا بكر نادى بها الناس ما أردتها حتى رأيتم تصرفوها عن علي ولا أبايعكم حتى يبايع علي ... وقام فروة بن عمر الأنصاري ... فنادى: يا معشر قریش هل فيكم رجل تحل له الخلافة وفيه ما في علي؟، فقال قيس بن مخرمة الزهري: ليس فينا من فيه ما في علي فقال: صدقت))⁽¹⁰⁸⁾ نلاحظ ان ذكر الحوادث التاريخية لعب دوره بفعل علم المتلقي بها لكن الإمام وظفها بالشكل الذي تحرك ضمائر أهل الكوفة _ وهم المكتوب إليهم _ وتجعلهم يتسابقون لنصرته (عليه السلام) في حربه على معاوية لئلا يتقاعسوا عن البيعة كما مر عليه من قبل بعد وفاة النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) فهنا الإمام اتخذ من هذه الحادثة التي ضمنها وسيلة مختصرة لتحذير أهل الكوفة من تكرار التاريخ لئلا يخزوا .

والشعر أيضا سجل حضوره بصوره ضئيلة جدا في مكاتيب الإمام صلوات الله عليه فقد ورد في المكتوب نفسه الذي كتبه لأهل الكوفة ((أجمعوا على إجماع رجل واحد معهم حتى صرفوا الولاية عني إلى عثمان رجاء إن ينالوها ويتداولوها فيما بينهم، فينا هم كذلك، إذ نادى منادٍ لا يدري من هو، فأسمع اهل المدينة ليلة بايعوا عثمان، فقال:

يا ناعي الإسلام قم فأنعُ
ما لقريش لا على كعبها
ان عليا هو اولى به
من قدموا اليوم ومن اخروا
منه فولوه ولا تتكروا
فدعوني الى بيعة عثمان، فبايعت مكرها))⁽¹⁰⁹⁾

وورد في مكتوبه لابن حنيفة الأنصاري بيتا من الشعر أيضا ((أو أبيت مبطانا وحولي بطون غرثي وأكبأ حري أو أكون كما قال القائل: وحسبتك داءً أن تبيت ببطنة *** وحولك أكبأ تجنث الى القدِّ

أقنع من نفسي بأن يقال هذا أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر؟)).
فيما عدا ذلك غاب الشعر تماما من مكاتيب الائمة غيابا تاما وكذلك المثل والحكمة، أما الحوادث فلم ترد غير ما استشهدت به في المكتوب السابق الذي كتبه الإمام علي لأهل الكوفة، ولم يحضر الشعر والحديث النبوي بغير هاتين المكتوبين وكلاهما مكتوبان كتابيان ويشكو فيها الإمام تخاذل أهل الكوفة فيها عن نصرته لذا اخذ يسرد بعض الوقائع التاريخية الماضية ليذكرهم ويحذرهم ان يحذوا، حذوا الماضيين وحر الشعر أيضا في مكتوبه الذي يعاتب فيه عامله ابن حنيفة، وليعطيه من خلال تضمين البيت الشعري درسا في الزهد، وليذكره بأنه من مدرسة قائدها يبيت جائعا او باحثا عن يتيم هنا وفقير هناك، والتضمين في كل صورة جاء حينما يكون الإمام متألما من حالة ما أو وضع ما كما في حالة الأمة التي أجمعت على ظلمه عليه السلام وكذلك حال ابن حنيفة الذي آذى الإمام فأخذ ينشد الشعر صلوات الله عليه معرفا محبيه ومتبعيه من هو.

(108) م.ن : 78 /2 - 79.

(109) مكاتيب الائمة، للميانجي، 81 /2.

وأخيراً مما يؤخذ بنظر الاعتبار ان التضمين بمعناه الذي اعتمدته (أي تضمين الحديث والشعر والحكمة والنص التاريخي) لم يرد في مكاتيب الأئمة إلا مرتين وفي مكتوبين كليهما كان الإمام علي صلوات الله عليه امام موقف يعاكس منهجه الإسلامي ومدرسته في الحياة، الأول أمام أهل الكوفة الذين تقاعسوا عن القتال معه، والآخر موقفه أمام ابن حُنيف الذي جافى خط الإمامة بحضوره وليمة غاب عنها الفقير، وهذا ربما ما دعي الإمام لتضمين مكتوبه، الشعر تارة والنص التاريخي تارة أخرى ليسحب معه قرائنه وحيثياته ويُسخرها لصالح قضيته الإيمانية التي هو بصدها في كلا المكتوبين وهي قضية الجهاد بنوعيه الأخير وهو ما يتجلى بالصبر ومجاهدة النفس وذلك نشم؛ من كتابه لحُنيف والنوع الآخر الجهاد الأصغر، ويتجلى هذا في كتابه لأهل الكوفة .

بذلك يحث عليّ صلوات الله عليه الإنسان مهما كانت أفكاره وانتماءاته ان يعتبر بتجارب غيره وان يتخذ من القرآن ومن اتبعوا القرآن وكان خلقهم القرآن، معلماً يقتدي به ونهجاً يسير عليه.

الخاتمة

- بعد بيان وتوضيح المحسنات اللفظية في مكاتيب الأئمة لابد أن توجز أبرز النتائج
1. لم يرد الجنس التام غير مرة واحدة في المكاتيب وهو مكتوب للإمام موسى الكاظم صلوات الله عليه لفتح بن عبد الله الا أن الجنس الناقص برز بمظاهره المختلفة لاسيما في الجزئين الأول والثاني.
 2. أما السجع لم يكن متكلفاً ومتصفاً عندهم (عليهم السلام) بل كان سجية في كلامهم وطبعاً بديعياً لا تصنعاً وتكلفاً في مكاتيبهم فان جملة تميل إلى القصر في المكاتيب الدعائية وبخلافها في مكاتيب الوعظ والتوحيد والسياسة ومما يلحظ ايضاً ان تفعيلة السجع غالباً ما تأتي متقاربة الحروف في الدعاء والوعظ ؛ فيما لا يراعى بالضرورة ذلك في المكتوب السياسي والتوحيدي.
 3. ظاهرة تكرار المفردات والجملة هذه تحضر بشكل لافت للنظر في مكاتيب الدعاء والزيارة، يعود لتحقيق أغراض بلاغية منها ترسيخ العقيدة الإسلامية وتحقيق الهدف المراد.
 4. من المباحث البلاغية التي وردت في المكاتيب وهي الاقتباس وضمين النصوص سواء كان من النصوص المقدسة ام من النصوص الأدبية

المصادر والمراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ-2000م).
- الأثر القرآني في نهج البلاغة. دراسة في الشكل والمضمون. عباس حسين الفحام. والمضمون وراه. جامعة الكوفة. كلية الادب. 2008.
- الادب. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، وضع حواشيه، عبد اكريم النمري دار الكتب العلمية بيروت .
- الأسس الجمالية في النقد الادبي ، عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي ، ط3، 1973.
- الأسس النفسية لاساليب البلاغة العربية ، مجيد عبد الحميد ناجي والمؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، 1984.

أسس النقد الادبي عند العرب ، احمد بدوي ، مكتبة نهضة مصر ، 1996 .

الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة ، ركن الدين محمد بن محمد علي الجرجاني ، تعليق ، إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2002 .

اشكالات النص دراسة لسانية نصية ، د. عبد الكريم جمعان ، النادي الادبي ، الرياض ، ط1 ، 2009 .

أصول البلاغة ، رسالة موجزة تبحث عن مفهوم البلاغة والفصاحة وتعريفهما وموضوعيهما واقسامهما وما يتعلق بهما من المعاني والبيان ، الشيخ كمال الدين ميثم بن علي البحراني ، تحقيق اللجنة العلمية في مؤسسة الصادق عليه السلام ، دار جواد الاثمة ، 2012 .

الاعجاز في دراسات السابقين ، كشفه لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها ، عبد الكريم الخطيب ، دار الفكر العربي ، ط1 ، 1974 ،

أنوار الربيع في أنواع البديع ، علي صدر الدين بن معصوم المدني ، تحقيق ، شاكِر هادي شكر ، النجف الاشرف ، 1968 .

الايضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع ، الخطيب القزويني ، تحقيق إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية بيروت ، 2003 .

الإيقاع في الشعر العربي من البيت الى التقعيلة ، مصطفى جمال الدين ، مطبعة النعمان 1974

بناء الأسلوب في شعر الحداثة ، التكوين البديعي ، محمد عبد المطلب دار المعارف ، ط2 ، 1995 .

بنائية اللغة الشعرية عند الهذليين ، محمد جليل الخلايلة ، عالم الكتب الحديث ، 2004 .

التحليل اللغوي للنص ، مدخل الى مفاهيم الأساسية والمناهج ، كلاوس برينكر ، تر : سعيد بحيري ، مؤسسة المختار ، القاهرة ، ط1 ، 2005 .

التداولية عند العلماء العرب ، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي ، د مسعود صحراوي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2005 .

•التداولية من أوستن الى غوف مان ، فلييب بلانشيه ، تر : صابر الحباشة ، دار الحوار ، اللاذقية ، سوريا ، ط1 ، 2007 .

التصوير البياني ، حنفي محمد شرف ، مكتبة لشباب ، القاهرة ، 1970 .

التعريفات ، علي بن محمد علي الشريف الجرجاني ، تحقيق : عبد الرحمن عميرة ، عالم لكتب ، بيروت ، 1987 .

التفكير الاسلوبي ، رؤية معاصره في التراث النقدي والبلاغي في ضوء علم الأسلوب الحديث .

الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام المنثور ، أبو الفتح ضياء الدين الجزري ، تعليق د. مصطفى جواد ود .جيل سعيد ، المجمع العلمي العراقي ، 1375 هـ .

جرس الالفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي والنقدي ، ماهر مهدي هلال ، وزارة الثقافة والاعلام العراقية ، 1980 .

حسن التوسل الى صناعة الترسل ، شهاب الدين الحلبي ، تح: اكرم عثمان يوسف ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، 1980 .

خصائص الأسلوب في الشوقيات ، هادي الطرابلسي ، المجلس الأعلى للثقافة 1996 .

خصائص العربية ومنهجها الأصل في التجديد والتوليد ، محمد المبارك ، نهضة مصر ، القاهرة ، 1960 .

- الخطاب في نهج البلاغة ، بنيته وانماطه ومستوياته ، دراسة تحليلية ، د.حسين عبد الرضا العمري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 2001.
- خواطر من تأمل لغة القرآن ، تمام حسان ، دار عالم الكتب ، اربد ، الأردن ، 2006.
- دروس في علم أصوات العربية ، جان كانتينو ، تر : صالح القرمادي ، مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية والاقتصادية التونسية ، 1966
- دروس في علم أصوات العربية ، جان كانتينو ، تر : صالح القرمادي ، مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية والاقتصادية التونسية ، 1966
- الدلالة الصوتية في اللغة العربية ، صالح سليم عبد القادر الفاخوري ، المكتب العربي الحديث ، الإسكندرية ،
- دينامية النص تنظير وانجاز ، محمد مفتاح ، المركز الثقافي العربي 1986 .
- الرسائل والدوريات
- السجع في القرآن بنيته وقواعده ، ديفين ستورات ، تر : محمد بربري ، مجلة فصول ، م 3 ، ع 2 ، 1983 .
- شروح التلخيص ، مختصر التفازاني ، للقرويني ، ومواهب الفتاح لابن يعقوب المغربي وعروس الافراح بهاء الدين السبكي ، دار السبكي ، دار الكتب العلمية ، بيروت.
- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، احمد بن زكريا فارس ، تحقيق احمد حسن دار الكتب العلمية بيروت.
- صبح الاعشى في صناعة الانشا ، أبو العباس احمد القلقشندي ، دار الكتب المصرية ، 1922.
- الصاحح تاج للغة وصاحح العربية ، الجوهري ، 6 / 4191 ، تح : احمد عبد الغفور ، دار العلم للملايين بيروت ، ط 4 ، 1987.
- صحيح مسلم ، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الحديث القاهرة.
- الصناعتين ، أبو هلال العسكري ، تحقيق ، محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، ط 1 ، 1952
- .طبقات الشافعية ، أبو بكر بن محمد قاضي بن شعبة تحقيق ، الحافظ عبد العليم حسن ، عالم الكتب بيروت ، ط 1 ، 1407 هـ .
- علم البديع ، عبد العزيز عتيق ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1985 .
- العمدة في صناعة الشعر ونقده ، ابن رشيق القيرواني ، تحقيق النبيي عبد الواحد شعلان ، مكتبة الخانجي ، ط 1 ، 2000.
- العين الجزء الأول ، تحقيق عبد الحميد هنداي ، دار الكتب العلمية بيروت ط 1 ، 2003.
- فقه اللغة وخصائص العربية ، دراسة تحليلية مقارنة للكلمات العربية لمنهج العربية الاصيل في الوليد والتجديد ، محمد المبارك ، ط 2 ، 1964.
- فن السجع ، علي الجندي ، مكتبة نهضة مصر ، ط 1 ، 1952.
- في نظرية الادب وعلم النص ، بحوث وقرارات ، إبراهيم خليل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2010.
- لذه النص ، رولان بارت ، تر : فؤاد صفا ، تلا منذر عياشي ، مركز الإنماء العربي ، 1998.

- لسان العرب ، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل بن منظور ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2003 .
- لسانيات النص ، مدخل الى انسجام الخطاب ، محمد خطابي والمركز الثقافي العربي ، ط2 ، 2006 .
- اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي ، محمد رضا المبارك .
- اللغة في الدرس البلاغي ، عدنان عبد الكريم جمعة ، دار السياب 2008 .
- اللغة والمعنى والسياق ، جون لاينر ، تر: عباس صادق ، مراجعة ، يونيل عزيز ، دار الشؤون الثقافية العامة ، العراق 1988 .
- المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر ، لضياء الدين ابن الاثير ، تحقيق احمد حرفي وبدوي طبانة ، دار النهضة .
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، أبو محمد عبد الحق بن عطية الاندلسي ، حقيق ، عبد السلام عبد الشامي ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط1 ، 2001 .
- مدخل الى السيميائية السردية والخطابية ، جوزيف كورتش ، تر : د. جمال حضري ، الجزائر ، ط1 ، 2010 .
- المراجع الأجنبية
- المرشد الى فهم اشعار العرب وصناعتها ، عبد الله الطيب ، مطبعة حكومة الكويت ، 1989 .
- المستويات الجمالية في نهج البلاغة ، دراسة في شعرية النثر ، نوفل أبو رغيف ، سلسلة لافكر العراقي الجديد ، در الشؤون الثقافية العامة ، العراق ، 2008 .
- مسند احمد ، احمد بن حنبل ، دار صادر ، بيروت ، د . ت .
- المصادر والمراجع
- معجم السيميائيات ، فيصل الأحمر ، الدار العربية للعلوم الجزائر ، ط1 ، 2010 .
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، احمد مطلوب ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، 1983 .
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، احمد مطلوب ، مكتبة لبنان ناشرون .
- المعنى وضلال المعنى محمد يونس ، دار المدار الإسلامي للنشر ، ط2 ، 2007 .
- مفاتيح الالسنية جورج موان ، تر : حميد الحمداني ، منشورات سعيدان للطباعة والنشر .
- مفاتيح الالسنية جورج موان ، تر : حميد الحمداني ، منشورات سعيدان للطباعة والنشر .
- مفتاح العلوم ، يوسف بن ابي بكر بن محمد السكاكاي ، تحقيق نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1983 .
- مكاتب الائمة ، علي الاحمدي الميانجي ، مركز دار الحديث قم المقدسة ، ط1 ، 1436 هـ .
- منهاج البلغاء وسراج الادباء ، أبو الحسن حازم القرطبي ، تحقيق الحبيب بن الخوجه ، الدار العربية للكتاب تونس ، 2008 .
- موسيقى الشعر ، إبراهيم انيس ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط2 ، 1952 .
- نظرية علم النص ، رؤية منهجية في بناء النص النثري ، حسام احمد فرج ، مكتبة الادب القاهرة ، ط1 ، 2007 .
- نظريه علم الدلالة ، السيمانطيقيا راث كيمبسون ، تر : عبد القادر قنيني ، الجزائر ، ط1 ، 2009 .
- النكت في اعجاز القرآن ، الرماني ، تحقيق محمد زغلول ، ط3 ، مصر دار المعارف 1976 .

•نهاية الايجاز في دراية الاعجاز فخر الدين الرازي ، تحقيق : احمد حجازي السقا ، المكتب الثقافي للنشر ، الازهر ، القاهرة ، ط1 ، 1989 . اريد ترجمة هذه المصادر باللغة التركية و ترتيبها على نظام إسناد عاطف2 المعتمد في التوثيق في تركيا

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.

Yazar(lar) / Author(s)

Noor Salman Nasser Hasnawi Al-Muhanna

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2

Haziran/June-2025

جريمة التكفير في المنظور الإسلامي

İslamî Bakış Açısıyla Tekfir Suçu

The Crime of Takfir in the Islamic Perspective

Imad Hamad Abdullah Almahlawi

Dr. Sunni Vakıf Ofisi

Dr. Sunni Endowment Office

Fallujah/ IRAK

imadaldeen2001@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-3615-3540>

Atıf / Citation:

Imad Hamad, Abdullah Almahlawi. “İslamî Bakış Açısıyla Tekfir Suçu”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/2 (Haziran/June), 580-608

<http://doi.org/10.5281/zenodo.15682019>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 13.02.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted:05.06.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 580-608

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

İslam tarihinde Nebevi yönetime sapmalar erken dönemde ortaya çıkmıştır. İlk olarak Hariciler, yanlış yorumlara dayanarak Müslümanları tekfir etmek suretiyle doğru yoldan sapmış bir grup olarak ortaya çıkmışlardır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) onların ortaya çıkacağını haber vermiş ve sapkınlıklarını Müslümanlara tanımlamıştır. Bu durum, Hz. Ali (r.a.) ile aralarındaki mücadele sırasında Nehrevan Savaşı'nda açıkça görülmüştür. Hariciler, Müslümanları küfürle suçlayarak onların kanlarını helal saymışlardır. Selef imamları ise bu fitneye karşı hikmetle mücadele etmişlerdir. Nitekim Hz. Ali (r.a.), Abdullah bin Abbas'ı onlarla diyalog kurmak üzere göndermiş ve bu sayede büyük bir kısmı geri dönmüştür; ancak diğerleri şiddet ve tekfirden ısrar etmiştir. Bu tekfirci düşünce yok olmamış, Mutezile ve Cehmiye gibi diğer fırkalarla yeniden ortaya çıkmıştır. Bu gruplar da kendilerinden farklı düşünenleri tekfir etme yoluna gitmiş, Haricilerden etkilenen bu yöntemi benimsemişlerdir. Tekfir düşüncesi bazı İslami mezheplere de sirayet etmiş, bazı fıkıh âlimleri bu konuda taassuba kapılarak tekfiri yanlış bir şekilde uygulamışlardır. Modern çağda ise, özellikle baskıcı rejimlerin hapishanelerinde, bu düşünce trajik bir biçimde yeniden ortaya çıkmıştır. Bu zalim rejimler, aşırılık yanlılarının radikal fikirlerini besleyen uygun ortamları oluşturmuştur. Aşırı gruplar, yöneticileri şeriatla hükmetmemekle suçlayıp tekfir etmiş, daha sonra bu tutumlarını devlet kurumlarına ve topluma da yayarak kendilerine muhalefet eden herkesi kâfir ilan etmişlerdir. Bu çalışma, günümüzde yeniden canlanan bu tekfirci düşüncenin ümmetin birliğini tehdit ettiğini vurgulamakta ve bu düşünceyle delil ve beyan yoluyla mücadele edilmesinin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Âlimlerin, aşırılık yanlılarının delillerini çürütme ve İslam toplumunun bütünlüğünü koruma görevine çağırmakta; Müslümanların birliğini bozmaya yönelik her türlü düşüncenin reddedilmesini önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Suç, İtikadî sapma, Tekfir, Akide, İslâm.

ABSTRACT

The deviation from the prophetic methodology emerged early in Islamic history, with the Kharijites appearing as the first group to stray from the straight path by excommunicating Muslims based on false interpretations. The Prophet ﷺ had foretold their emergence and described their deviance to Muslims. This was evident in the Battle of Nahrawan during their conflict with Imam Ali ibn Abi Talib (may Allah be pleased with him), where they legitimized the shedding of Muslim blood after accusing them of disbelief. The early imams confronted this turmoil with wisdom, as exemplified by Imam Ali (may Allah be pleased with him), who sent Ibn Abbas to engage them in dialogue, successfully reclaiming a large number of them, while others persisted in violence and excommunication. This takfiri ideology did not vanish but resurfaced through other sects like the Mu'tazila and Jahmiyya, who wielded the weapon of excommunication against dissenters, influenced by the methodology of their Kharijite predecessors. This ideology infiltrated some Islamic schools of thought, fostering bigotry among certain jurists who misapplied excommunication. In modern times, takfirism has tragically reemerged, particularly in the prisons of authoritarian regimes whose oppression created fertile ground for extremist ideology to thrive. Extremists began by excommunicating rulers under the pretext of failing to implement Sharia, then expanded it to target state institutions and society, branding all who opposed them as disbelievers. This study warns of the dangers of reviving such ideology today, which threatens the unity of the Muslim ummah. It emphasizes the necessity of confronting it with evidence and rational discourse, urging scholars to expose and refute extremists' arguments, preserve Islamic societal cohesion, and reject any ideology that seeks to fragment Muslim unity.

Keywords: Crime, Doctrinal Deviation, Takfir (Excommunication), Creed, Islam.

المخلص

ظهر الانحراف عن المنهج النبوي مبكراً في التاريخ الإسلامي، حيث ظهرت فرقة الخوارج كأول جماعة انحرفت عن المنهج المستقيم وذلك بتكفيرهم للمسلمين استناداً إلى تأويلات باطلة، وقد تنبأ النبي ﷺ بظهورهم ووصف للمسلمين انحرافهم، وقد تجلّى هذا الأمر في معركة النهروان إبان صراعهم مع الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقد استباحوا دماء المسلمين بعد أن اتهموهم بالكفر. وقد واجه أئمة السلف فتنتهم هذه بحكمة، كما فعل الإمام علي رضي الله عنه الذي أرسل ابن عباس لمحاورتهم، فاستعاد جزءاً كبيراً منهم، بينما أصرّ الآخرون على العنف والتكفير. وهذا الفكر التكفيري لم ينقرض، بل تجدد عبر فرق أخرى كالمعتزلة والجهمية، الذين رفعوا سلاح التكفير ضد المخالفين، متأثرين بمنهج من سبقهم من الخوارج. وقد تسرب هذا الفكر إلى بعض المذاهب الإسلامية، فظهر التعصب لدى بعض الفقهاء الذين أساءوا توجيه التكفير، وفي عصرنا الحديث، عاد التكفير بشكل مأساوي، خاصة في سجون الأنظمة الاستبدادية التي استطاعت بظلمها تكوين البيئة المناسبة لتفريخ الفكر المتطرف، حيث بدأ المتشددون بتكفير الحكام بحجة عدم تحكيم الشرع، ثم امتد ليشمل مؤسسات الدولة والمجتمع، معتبرين كل من خالفهم كافراً. وهذه الدراسة تحذر من خطورة استعادة هذا الفكر اليوم، الذي يهدد وحدة الأمة، وتؤكد ضرورة مواجهته بالحجة والبيان، داعية العلماء إلى بيان وتقني حجب المتطرفين، والحفاظ على تماسك المجتمع الإسلامي، ونبذ كل فكر يدعو إلى تشتيت وحدة المسلمين.

الكلمات المفتاحية: جريمة – الانحراف العقائدي – تكفير – عقيدة – الإسلام.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أرسله الله بالهدى والحق المبين، سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين.

أما بعد:

أرسل الله تعالى نبيه محمداً ﷺ للعالمين هادياً ومبشراً ونذيراً، فأمن به من كتب الله له الهداية وكفر به من أراد الله له الهوان، وقد سعى رسول الله ﷺ إلى وحدة الصف وتماسك الأمة وحذر من الفرقة وشق الصف، وقد تنبأ النبي ﷺ بمن ينحرف عن المنهج النبوي السوي ويشق وحدة المسلمين عندما سمع النبي ﷺ شخصاً يسمى ذو الخويصرة يتهم حضرة النبي ﷺ بعدم العدل فنهره رسول الله ﷺ وأعلمه أنه إمام أهل العدل على وجه الأرض كلها، ثم وصف النبي ﷺ هذا الشخص ومن على شاكلته ممن سيظهرون على مر السنين فقال: (يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرِّمِيَّةِ)⁽¹⁾.

وقد صدق فيهم وصف النبي ﷺ إذ شهد التاريخ الإسلامي هذا الانحراف عن جادة الصواب وكانت البدايات بظهور فرقة الخوارج الذين تمردوا على إمام زمانهم سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه وساروا على نهج ذي الخويصرة إذ انغمسوا في تكفير المسلمين في معركة النهروان والخوض في دمائهم بتأويلات باطلة فأصبح التكفير سمة بارزة لهم كما ورد في السنة النبوية.

وقد واجه السلف الصالح هذه الفتنة بحكمة بالغة، فكان موقف الإمام علي رضي الله عنه منهاجاً للتعقل والتروي في معالجة مثل هذه الفتنة، فقد أرسل لهم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما حبر الأمة لمحاورتهم بالعلم والعقل مع بيان وجه الانحراف عندهم لإعادتهم إلى جادة الصواب، وقد نجح بعلمه وحكمته في رد كثير منهم إلى الحق، ومن أصر منهم على فتنته فقد لقي جزاءه.

وهذا الفكر الذي حذر منه النبي ﷺ لم ينقرض بهلاك قائله، بل بقي يتجدد في عصور لاحقة، عبر فرق مختلفة تبنت هذا الفكر التكفيري كالمعتزلة والجهمية وغيرهم الذين جعلوا فتنة التكفير سلاحاً يُشهر ضد كل من يخالفهم متبعين نهج من سبقهم من الخوارج في إطلاق لفظ الكفر جزافاً لكل من يخالفهم، وقد تسرب هذا الفكر إلى بعض أتباع المذاهب السنية حيث وقع تعصب عند بعض الفقهاء مما أدى إلى تكفير الآخرين⁽²⁾.

وقد ظهرت في عصرنا هذا ظاهرة التكفير وانتشرت عند بعض العقول التي انتهجت هذا الفكر كوسيلة للتعبير عن رفضها للواقع المأساوي الذي تعيشه، حيث ظهرت بوادر التكفير في سجون

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ)، (4/ 200) كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم الحديث، (3610)، مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق مجموعة من المحققين (بيروت، دار الجيل، مصورة من الطبعة التركية المطبوعة في إستانبول سنة 1334 هـ)، (3/ 110) باب إعطاء المؤلفات قلوبهم على الإسلام وتبصر من قوي إيمانه، رقم الحديث، (2416).

(2) ينظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم (القاهرة، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1406هـ)، (5/ 240).

الانظمة الاستبدادية التي كانت الحاضنة المثالية لتفريخ هذا الفكر في عقول الشباب، بسبب الظلم والقهر والتطرف في التعذيب الذي تعرضوا له على ايدي الظلمة مع قيام البعض منهم بسبب الذات الالهية والاستهزاء بالدين الأمر الذي نتج عنه الحكم بتكفير من يسومهم سوء العذاب، وتطور هذا الامر الى تكفير الحكام الذين يحكمون بغير شريعة الله تعالى، ثم وصل الامر ببعضهم الى تكفير كل من يعمل تحت مظلة الدولة وصولا الى اتهام المجتمع بأسره بالكفر والردة الا من سار على نهجهم ورضي بقولهم وتأويلاتهم.

هذا الفكر التكفيري المتطرف هو شرارة الفتنة لشق وحدة المسلمين واحياء هذا الفكر هو من الخطورة بمكان تستلزم جهود العلماء والدعاة واهل الفكر لإيقاف تمدد هذا الفكر الى عقول الشباب الذين ينجرфон الى الهاوية بسبب تأويلات باطلة وحجج واهية تستوجب نهض الهمة لبيان بطلانها والتحذير من الانجراف في وحلها، وهذه الدراسة هي محاولة لتوضيح خطورة الانزلاق في فتنة التكفير والتحذير من عواقبها في الدنيا والاخرة، نسأل الله الثبات على دينه وأن يوحد صف الأمة ويجمع شملها على الحق انه ولي ذلك والقادر عليه.

هيكلية البحث:

- المقدمة
- المبحث الأول: تحديد مفهوم الكفر والردة
- المبحث الثاني: المخاطر المترتبة على المجازفة بالتكفير
- المبحث الثالث: الضوابط الشرعية لإصدار أحكام التكفير
- المبحث الرابع: التحذير من إطلاق التكفير
- المبحث الخامس: العوامل المؤدية لتفشي ظاهرة التكفير
- المبحث السادس: التشويه في تفسير النصوص الشرعية
- المطلب الاول: النصوص العامة التي ورد فيها لفظ الكفر على الذنوب
- المطلب الثاني: النصوص الواردة في وعيد العصاة بعذاب النار
- المبحث السابع منهجية التعامل مع المخالف
- الخاتمة: ذكرت فيها أهم ما جاء في البحث مع توصيات مهمة.
- أهمية البحث:

-تكمّن أهمية البحث في توضيح خطورة الفكر التكفيري في المجتمعات الإسلامية، وبيان الآثار المترتبة على المجازفة بإطلاقه على المخالف.

- التحذير من جعل ظاهرة التكفير ركيزة لتبذيع المخالف وتفكيك المجتمع والوصول الى إراقة الدماء.

- تصحيح المفاهيم الخاطئة حول الكفر والردة مع بيان الضوابط الشرعية التي تقي المجتمع من الوقوع في وحل ظاهرة التكفير.

- المساهمة في الحد من التطرف الفكري المتولد من سوء التفسير للنصوص الشرعية، خاصة مع انتشار الخطاب المتشدد وغير المنضبط عبر وسائل التواصل الاجتماعي.

• أهداف البحث:

- تحديد المفهوم اللغوي والشرعي للكفر والردة والتفريق بينها وبين الذنوب الأخرى.
- بيان التأثيرات السلبية لإطلاق التكفير العشوائي على الفرد والمجتمع.
- توضيح الضوابط الشرعية للحكم بالتكفير.
- دراسة العوامل الفكرية والاجتماعية التي أسهمت في انتشار ظاهرة التكفير.

• الدراسات السابقة:

ظهرت دراسات كثيرة حول ظاهرة التكفير مثل دراسة ضوابط التكفير للدكتور عبد الله بن بيه، وكتابات الدكتور القرضاوي في فقه الاختلاف وغيرهم وتميزت هذه الدراسة بالتركيز على التشويه الفكري في تفسير النصوص وتحليل العوامل المعاصرة التي ساهمت في انتشار وتفشي هذه الظاهرة السلبية وبيان أثارها المهلكة على الفرد والمجتمع.

• حدود البحث

تركزت البحث على دراسة ظاهرة التكفير في العقيدة الإسلامي عند أهل السنة والجماعة مع بيان أقوال المذاهب الإسلامية الأخرى من خلال النصوص الشرعية والادلة العقلية مع بيان الحق المعتمد على نصوص الوحي وأقوال أهل العلم.

• منهج البحث:

اعتمد الباحث في دراسته على المنهج التحليلي النقدي في تناول النصوص الشرعية مع الالتزام بالضوابط المعتمدة لفهم النصوص، من غير تكلف أو تأويلات باطلة، أو الخروج عن النص، مع نقل أقوال العلماء من مصادرهم المعتمدة، وتخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

1. المبحث الأول: تحديد مفهوم الكفر والردة:

يدخل الإنسان في الإسلام عند النطق بالشهادتين كما جاء في الحديث النبوي عندما سأل جبريل النبي ع عن الإسلام فقال ، (يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ع : الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ..)⁽³⁾.

فالإسلام يزرع في قلب المؤمن سكينة واطمئناناً و يقيناً تظهر آثاره عليه من خلال التزامه بأوامر الله تعالى واجتناب نواهيه، ويكون الناطق بالشهادتين مسلماً موحداً لله تعالى له ما للمسلمين من حقوق،

⁽³⁾ مسلم، صحيح مسلم، (1/ 29) كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان وأشراف الساعة، رقم الحديث، (1).

وفي الآخرة يفوز برضى الله تعالى بفضل الله تعالى عليه كما جاء في الحديث، (فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ)⁽⁴⁾.

والمسلم ليس معصوماً من الذنب ولكن حتى المذنبين تشملهم رحمة الله تعالى بفضل النطق بالشهادتين ولو بقي منها في قلوبهم مقدار ذرة، فقد روى أنس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قوله، (يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَفِي قَلْبِهِ وَرَنُ شَعِيرَةٍ مِنْ خَيْرٍ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَفِي قَلْبِهِ وَرَنُ بُرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَفِي قَلْبِهِ وَرَنُ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ)،⁽⁵⁾.

وهذا التكرير والحصانة في الدنيا والآخرة يفقدها الإنسان بارتكابه ما ينقض أصول الإيمان كالكفر بالله تعالى أو الردة عن دين الله، فهذا يحبط العمل قال تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا) [النساء: 137].

وتكون الردة برفض العقيدة ونبذ الإيمان وانكار ما علم من الدين بالضرورة والخروج عن الدين بالإنكار والجحود سواء بالقلب أو باللسان أو بالفعل مع إقراره بالكفر والردة.

والكفر في معاجم اللغة بمعنى الستر، والمزارع يسمى كافراً في اللغة لأنه يستتر البذر بالتراب، ومنه كان الاشتقاق الشرعي لمعنى الكفر، لان الكافر يستتر الحق بالجحود، ويغطي القلب بظلمات الشك، قال ابن منظور في لسان العرب: "الْكُفْرُ نقيض الإيمان آمناً بالله وكُفْرُنَا بالطاغوت.. ويقال لأهل دار الحرب قد كَفَرُوا أي عَصَوْا وامتنعوا، والْكُفْرُ كُفْرُ النعمة وهو نقيض الشكر والْكُفْرُ جُحود النعمة وهو ضد الشكر.. وكَفَرَتْ نِعْمَةُ اللَّهِ يَكْفُرُهَا كُفُوراً وكُفْرَاناً وكَفَرُ بِهَا جَحَدَهَا وَسَتَرَهَا"⁽⁶⁾.

وأما معنى الكفر في الاصطلاح فقد عرفه ابن حزم الأندلسي بقوله: "صفة من جحد شيئاً مما افترض الله تعالى الإيمان به، بعد قيام الحجة عليه ببلوغ الحق إليه بقلبه دون لسانه، أو بلسانه دون قلبه، أو بهما معاً، أو عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان"⁽⁷⁾ فالكفر هو إنكار لأصول الدين أو تكذيب به، أو الإتيان بما يناقض الإيمان فعند ذلك يكون قد تجرد عن مسمى الإسلام.

(4) البخاري، صحيح البخاري، (92/1)، كتاب الصلاة، باب المساجد في البيوت، رقم الحديث، (425). مسلم، صحيح مسلم، (126/2) كتاب الصلاة، باب الرخصة في التخلف عن الجماعة بعذر، رقم الحديث، (1440).

(5) البخاري، صحيح البخاري، (17/1) كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه، رقم الحديث، (44).

(6) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفي الإفريقي، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي (القاهرة، دار المعارف، د.ت)، (3897/5). ينظر: الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (دمشق، بيروت، دار القلم، الدار الشامية، الطبعة: الأولى - 1412 هـ)، (ص: 714).

(7) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس (بيروت، دار الآفاق الجديدة، د.ت)، (49/1).

وعرفه الإمام الغزالي بأنه: " تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام، في شيء مما جاء به " (8)، ويتمثل ذلك في إنكار ما جاء به الرسول ﷺ ولو في جزء من رسالته.

وعرفه السبكي بقوله: " التكفير حكم شرعي، سببه جحد الربوبية والرسالة، أو قول أو فعل حكم الشارع بأنه كفر، وإن لم يكن جحداً" (9)

فالتكفير حكم شرعي يُبنى على أسباب محددة، كجحد الربوبية أو النبوة، أو ارتكاب ما نص الشرع على كفريته حتى لو لم يقترن بالجحد القلبي.

وعرفه ابن تيمية بقوله: " والكفر إنما يكون بإنكار ما علم من الدين ضرورة أو بإنكار الأحكام المتواترة والمجمع عليها" (10). ويؤكد أن الكفر يتحقق أيضاً بالامتناع عن متابعة الرسول ﷺ مع العلم بصدقه، مثل كفر فرعون مع موسى وكفر واليهود ونحوهم، (11).

ويوضح الباقلاني مفهوم الكفر، بأنه " ضد الإيمان وَهُوَ الْجَهْلُ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالتَّكْذِيبُ بِهِ السَّائِرُ لِقَلْبِ الْإِنْسَانِ عَنِ الْعِلْمِ بِهِ فَهُوَ كَالْمَغْطِيِّ لِلْقَلْبِ عَنْ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ " (12)، وهذا لا يتعارض مع تعريف الجحد الذي ذكره العلماء بأنه إنكار الحق مع العلم به، كما ورد في قوله تعالى: (فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ) [الأنعام: 33]. إذ يُطلق الجحد أحياناً على الامتناع عن الإقرار بالحق أو الالتزام به، مما يناقض الانقياد له، (13).

ومحور هذه الدراسة يتحدد بنوع معين من الكفر وهي الردة، والتي تعني ترك الإسلام بعد اعتناقه والدخول فيه، وقد عرفها الامام النووي بقوله: "هي قطع الإسلام بنية أو قول كفر أو فعل سواء قاله استهزاء أو عناداً أو اعتقاداً" (14). وهذا يختلف عن مسمى الكفر الأصلي أو النفاق الاعتقادي، وتستند التسمية إلى المعنى اللغوي للفظ، (المرتد)، المشتق من الارتداد والرجوع، كما في الآية: (وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ) [المائدة: 21].

فالردة هي رفض الاسلام بعد الدخول فيه بارتكاب ما يناقضه من قول أو فعل أو نية فالردة هي صورة من صور الكفر الذي يعني الجحد والتكذيب بالعقيدة الإسلامية.

(8) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: محمد بيجو(لبنان، دار البيروتي، الطبعة الاولى، 1993م)، (25).

(9) السبكي، أبو الحسن علي، فتاوى السبكي (بيروت، لبنان، دار المعرفة، د.ت)، (2/ 586).

(10) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، مجموع الفتاوى(السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ)، (1/ 106).

(11) ينظر: ابن تيمية، درء تعرض العقل والنقل، (1/ 242).

(12) أبو بكر الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المالكي، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر(لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة: الأولى، 1407 هـ - 1987م)، (394).

(13) ينظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل، (394). الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (ص: 716).

(14) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض(بيروت، دار الفكر، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2005م)، (ص: 293)

2. المبحث الثاني: المخاطر المترتبة على التكفير العشوائي

إطلاق الفاظ التكفير لكل مخالف دون مراعاة الضوابط الشرعية هو أمر بالغ الخطورة، لأن هذا الحكم ضد أي مسلم يترتب عليه عواقب كبيرة في الدنيا والآخرة، لذلك فإن القرآن الكريم والسنة النبوية حذرا من التسرع في إطلاق هذا الحكم دون تثبيت أو إقرار قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا) [النساء: 94].

فبيان معنى قوله تعالى: (فَتَبَيَّنُوا) يدعو إلى التأني والتحقق قبل اصدار الحكم، ومخالفة هذا الأمر الرباني والتوجيه القراني تُعد معصية كبيرة⁽¹⁵⁾.

وجاءت تحذيرات صريحة في السنة النبوية، تحذر من القول بالتكفير كقوله ع، (أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٌ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا)،⁽¹⁶⁾.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ع، (أَيُّمَا امْرِئٍ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرٌ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ).⁽¹⁷⁾.

فالتسرع في التكفير يُحمّل صاحبه وزراً عظيماً، خاصةً إذا كان الحكم بالتكفير لمن لا يستحقه بأن كان المُنَّهَم من أهل القبلة⁽¹⁸⁾.

فالتكفير دون دليل قاطع هو خطأ فادح وقع فيه كثيرون، حتى من أهل السنة، بسبب الخلافات العقدية⁽¹⁹⁾.

فالحديث النبوي الشريف يدعو إلى ردع المسلم عن اتهام أخيه بالتكفير، مبيناً أن هذا الحكم جريمة تعود على القائل إذا لم يكن الاتهام صحيحاً. فالقول بالتكفير يثبت فقط إذا تحققت شروطه الشرعية، وإلا فإن الإثم يلحق قائله⁽²⁰⁾.

(15) ينظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سميح البخاري(السعودية، الرياض، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى: 1423 هـ / 2003 م)، (16 / 312).

(16) البخاري، صحيح البخاري، (8 / 26) كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، رقم الحديث، (6104)،

(17) مسلم، صحيح مسلم، (1 / 56) كتاب الإيمان، باب من قال لأخيه يا كافر، رقم الحديث، (128).

(18) ينظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، (المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387 هـ)، (17 / 22).

(19) ينظر: ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدرّس سندس (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1426 هـ - 2005 م، (ص: 420).

(20) ينظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز(بيروت، دار المعرفة، 1379هـ)، (10 / 466 - 467).

ولخطورة هذا الفعل، شبه النبي ﷺ تكفير المؤمن بجريمة القتل العمد فيقول، (وَمَنْ قَذَفَ مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ)⁽²¹⁾.

ولا يخلو القول بالتكفير من التنازع بالألقاب الذي نهى عنه القرآن في سورة الحجرات: (وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ) [الحجرات: 11]. ويُجمع العلماء على تحريم وصف المسلم بالكفر أو الفسوق إلا بدليل واضح لا لبس فيه، حفاظاً على حرمة دماء المسلمين وإدامة الأخوة الإيمانية،⁽²²⁾.

وهكذا يتضح أن النصوص الشرعية من كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ وأقوال العلماء تُشدد على ضرورة التأنى والتريث والعدل في إصدار الحكم على الآخرين، خاصة في مسألة التكفير التي تعني الحكم على المخالف بالخلود في النار واستحلال دمه وماله، لذلك حرصت الشريعة على تجنب إثم التكفير الباطل وما يُفضي إليه من تفكيك لروابط المجتمع الإسلامي.

فالقول بالتكفير اعتداء على حرمة المسلم وخرقٌ لوصية النبي ﷺ التي أكد فيها على حرمة خطبته العظيمة في حجة الوداع، فقال، (فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ، وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، وَسَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ، فَسَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ، أَلَا فَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي ضُلَالًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ، أَلَا لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ)،⁽²³⁾.

وتكفير المسلم من غير بينة ولا برهان يعتبر جريمة عظيمة تنتهك بسببها حرمة الله فيسفك دمه ويؤخذ ماله الذي أكد النبي ﷺ على حرمة دم المسلم وماله وعرضه، ويتعدى الحكم بالتكفير على المخالف بالخلود في نار جهنم،

ويؤكد العلماء أن الأصل في كل مسلم براءة ذمته من كل التهم مالم تثبت عليه، وكذلك براءة جسده من العقوبات الشرعية كالقصاص والحد، وكذلك يفترض براءته من كل قول أو فعل ينسب إليه بغير دليل، يقول العلامة عبد العزيز بن عبد السلام محذراً من تجاوز الحدود في المسلم: "الأصل براءة ذمته من الحقوق، وبراءة جسده من القصاص والحدود والتعزيرات، وبراءته من الانتساب إلى شخص معين، ومن الأقوال كلها والأفعال بأسرها"،⁽²⁴⁾.

وقد تحرّج صحابة النبي ﷺ من إطلاق القول بالتكفير على من يُظهر الإسلام، فقد روى ابن عبد البر عن أبي سفيان قال، (قُلْتُ لِحَابِرٍ أَكُنْتُمْ تَقُولُونَ لِأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ كَافِرٌ؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: فَمُشْرِكٌ؟ قَالَ:

(21) البخاري، صحيح البخاري، (8/ 15) كتاب الأدب، باب ما ينهى من السباب واللعن، رقم الحديث، (6047).

(22) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد، (17/ 21).

(23) البخاري، صحيح البخاري، (5/ 177) كتاب المغازي، باب حجة الوداع، رقم الحديث، (4406)، مسلم، صحيح مسلم، (5/ 108) باب تحريم الدماء والأعراض والأموال، رقم الحديث، (4400).

(24) العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، 1414 هـ - 1991 م)، (2/ 32).

مَعَاذَ اللَّهِ، وَفَزَعٌ⁽²⁵⁾، فقد أجاب بإنكارٍ شديد، (معاذ الله!)، وكان رده بفزع وهلع من الحكم على المخالف بالكفر من دون دليل.

بل إن الإمام علياً رضي الله عنه حين سُئل عن محاربيه في معركتي الجمل وصفين، لم يصف المخالفين له بالكفر، بل نفى عنهم صفة الشرك والنفاق، قائلاً، (إِخْوَانُنَا بَعُؤَا عَلَيْنَا)⁽²⁶⁾، مُقَرَّراً بإسلامهم مع إنكاره على بغيهم.

ويُستفاد مما سبق أن الإسلام جعل للمسلم حصانةً في عرضه ودمه وماله، تكفل الشرع بحفظها له، وأن التسرع في اتهامه بالكفر هو خروجٌ عن هذه الضوابط الشرعية. وقد تواعد الله من يعتدي على أعراض المسلمين بالوعيد الشديد، فجزاء من يقع في جريمة التكفير إما الإثم الجسيم أو الوقوع في مهواة الكفر نفسه، لما في فعله من انتهاكٍ لحرمانات الله وأخوة الإسلام.

3. المبحث الثالث: الضوابط الشرعية لإصدار أحكام التكفير

حكم التكفير في الشريعة الإسلامية يخضع للقواعد وضوابط محددة ولا يكون هذا الحكم حسب الرغبات والأهواء وإنما هو منضبط بقواعد شرعية متمثلة بالكتاب والسنة والاجماع وهذا الفهم كان واضحاً للصحابه الكرام إذ أدرك خطورة هذا الأمر لذلك كانوا يتحرجون أشد الحرج من إطلاق لفظ التكفير على أي شخص لأن التكفير حكم شرعي كسائر الأحكام الشرعية لا بد من توفر الدليل المعتبر من كتاب أو سنة أو إجماع وهذا الفهم أصبح متوارثاً عند علماء هذه الأمة الذي حذروا من الخروج عن تلك الضوابط.

يقول الامام أبو حامد الغزالي: " الكفر حكم شرعي كالرق والحرية مثلاً، إذ معناه إباحة الدم والحكم بالخلود في النار، ومدركه شرعي، فيدرك إما بنص، وإما بقياس على منصوص"،⁽²⁷⁾.

ويؤكد القاضي عياض أن تحديد مفهوم الكفر يخضع للنصوص الشرعية دون مجال للعقل المجرد⁽²⁸⁾.

ويرى ابن تيمية أن العقل قد يُدرك صحة القول من خطئه، لكن لا يحكم بالكفر إلا إذا نصّ الشرع عليه، فقال: "الكفر حكم شرعي متلقي عن صاحب الشريعة، والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه، وليس كل ما كان خطأ في العقل يكون كفراً في الشرع، كما أنه ليس كل ما كان صواباً في العقل تجب في الشرع معرفته"⁽²⁹⁾.

⁽²⁵⁾ ابن عبد البر، التمهيد، (17/ 21).

⁽²⁶⁾ ابن أبي شيبه، المصنف، (7/ 535) برقم، (37763).

⁽²⁷⁾ الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقه، (26).

⁽²⁸⁾ ينظر: القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي، أبو الفضل، الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم (عمان، دار الفيحاء، الطبعة: الثانية - 1407 هـ)، (2/ 604).

⁽²⁹⁾ ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الاولى، (د.ت)، (1/ 242).

ويشدد ابن الوزير على أن أدلة التكفير أو التفسير لا بد أن تكون قطعية وسمعية، فلا مدخل للاجتهاد العقلي فيها، (30).

وتظهر خطورة التكفير لما يترتب عليه من الأحكام الخطيرة في الدنيا وفي الآخرة كإهدار الدم وانتهاك الأموال وإسقاط الحقوق الزوجية وغيرها من العواقب الجسيمة التي تلحق المحكوم عليه بالتكفير لذلك فقد حذر العلماء من التسرع والمجازفة في إصدار حكم التكفير على المخالف دون توفر الشروط وانتفاء الموانع وهذا الأمر يؤكد العلماء أنه حق لله تعالى لا يمكن أن يصدر هذا الحكم بدافع التشفي أو الانتقام كما حذر العلماء من مقابلة جريمة التكفير بالتكفير فلا يصدر حكم التكفير إلا لمن كفره الله ورسوله أو تحققت فيه شروط التكفير (31).

فالتكفير حكم شرعي يقوم به العلماء معتمدين على أدلة ثابتة من كتاب أو سنة أو إجماع فهو حكم تكليفي كسائر الأحكام التكليفية الأخرى فلا يطلق إلا بدليل صريح مع التفريق بين تكفير الشخص المعين وبين تكفير القول المطلق الذي يتطلب استيفاء الشروط وانتفاء الموانع وبهذا تكون جريمة التكفير من أخطر الأحكام التي يجازف بعضهم في إطلاقه على المخالف بغير علم، لذلك فقد أحاط العلماء هذا الحكم الخطير بسياج متين من القيود والشروط التي تمنع إطلاقه إلا لمستحقه، حفاظاً على حرمة المسلمين ودمائهم وأموالهم وحفظاً لوحدهم.

4. المبحث الرابع: التحذير من إطلاق التكفير

أجمع كل من يوثق بعلمه على خطورة اتهام المسلم الموحد بالكفر من غير دليل قاطع مؤكدين أن الحكم على شخص بالكفر أو الردة بعد تحقق إسلامي يحتاج إلى يقين وتثبت فاتهم المؤمن بالكفر من دون دليل هو من أشد أنواع الظلم والبهتان، وقد حرص العلماء على وضع الضوابط الصارمة لدري هذه الفتنة عن المسلمين حفاظاً على أرواحهم واعراضهم وحققاً لدمائهم.

فقد حذر الإمام الشوكاني من التسرع في التكفير، فقال: " اعلم أن الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام ودخوله في الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقدم عليه إلا ببرهان أوضح من شمس النهار" (32).

واستدل بالأحاديث النبوية التي تنذر وتحذر من ينعث أخاه المسلم بالكفر دون دليل وبرهان، مؤكداً أن هذه النصوص أعظم زاجر عن التسرع والمجازفة في هذه المسألة.

(30) ينظر: ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، حققه وضبط نصه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1415 هـ - 1994 م)، (4/ 178-179).

(31) ينظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحارثي الحنبلي الدمشقي، الرد على البكري، تحقيق: محمد علي عجال (السعودية، المدينة المنورة، مكتبة الغريب الأثرية - الطبعة الأولى، 1417 هـ)، (2/ 492).

(32) ينظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، السيل الجرار المتدفق على حقائق الأزهار، (لبنان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، (د.ت)، (ص: 978).

واشترط ابن حزم الظاهري لإبطال إسلام الشخص دليلاً يُعادل في قوته الدليل الذي أُثبت به إسلامه، سواء أكان نصاً من القرآن أو حديثاً يحتج به أو إجماعاً، فلا يُزال الإسلام إلا بما أُثبت به⁽³³⁾.

ونص الباقلاني: على أن التكفير لا يصح إلا بإجماع من العلماء على أن القول أو الفعل الصادر لا يكون إلا من كافر، مع وجود دليل واضح على ذلك فقد نقل السبكي قوله: "ولا يكفر بقول ولا رأي إلا إذا أجمع المسلمون على أنه لا يوجد إلا من كافر، ويقوم دليل على ذلك، فيكفر"،⁽³⁴⁾

ورفض ابن عبد البر الخروج عن الأصل الثابت بإسلام الشخص لمجرد ارتكاب معصية أو تأويل خاطئ، ما لم يُجمع العلماء على كفره بناءً على دليل قطعي فقال: "وقد اتفق أهل السنة والجماعة، وهم أهل الفقه والأثر على أن أحداً لا يخرج منه ذنبه - وإن عظم - من الإسلام، وخالفهم أهل البدع، فالواجب في النظر أن لا يكفر إلا من اتفق الجميع على تكفيره، أو قام على تكفيره دليل لا مدفع له من كتاب أو سنة"⁽³⁵⁾

فالمسلم لا يخرج من الإسلام إلا بأمر يتيقن كفر صاحبه: "ما تيقن أنه ردة يحكم بها، وما يشك أنه ردة لا يحكم بها، إذ الإسلام الثابت لا يزول بشك، مع أن الإسلام يعلو، وينبغي للعالم إذا رفع إليه هذا أن لا يبادر بتكفير أهل الإسلام"⁽³⁶⁾.

فهذه النقول عن العلماء هي قطرة من بحر أقوالهم في التحذير والانكار على اصدار التكفير جزافاً فالذي تحرر أنه لا يفتى في تكفير المسلم ما أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في قوله اختلاف ولو في رواية ضعيفة حرصاً على دماء المسلمين.

فقد اتفقت كلمة اهل العلم أن الأصل في كل مسلم موحد هو البراءة من الكفر والسلامة من الردة فإسلامه ثابت بيقين فلا ينقض هذا اليقين الا بيقين مثله ومن هنا حرص العلماء على دفع جريمة التكفير بالتماس العذر ما أمكن ذلك، وحمل الكلام الموهوم على أحسن محامله صونا للدماء وحفظاً للأعراض حتى لا تصبح دماء المسلمين مهدورة بالشبهة والظنون والاهواء.

5. المبحث الخامس: العوامل المؤدية لتفشي ظاهرة التكفير

ظهرت جريمة التكفير وانتشرت بعد عصر النبوة وهذه الظاهرة لها جذور وعوامل ساهمت في خلق البيئة المناسبة لنموها واستمرارها ومن أهم تلك الأسباب هي:

1. الجهل : الجهل بقواعد الشريعة وتفصيل المسائل العقديّة يعد من المسائل المهمة في انتشار ظاهرة التكفير وتوسعها بين الشباب وذلك أن مسائل التكفير من القضايا الدقيقة المهمة التي

⁽³³⁾ ينظر: ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد القرطبي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة، مكتبة الخانجي، د.ت)، (3/ 139).

⁽³⁴⁾ السبكي، فتاوى السبكي، (2/ 578).

⁽³⁵⁾ ابن عبد البر، التمهيد، (17/ 21 - 22).

⁽³⁶⁾ ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، د.ت)، (5/ 135).

لا ينبغي أن تصدر إلا من أهل العلم الذين هم أهل لمعرفة أحكام الله ودقائق المسائل لأنهم أكثر علماً بأدلة الوحي من القرآن والسنة مع قدرتهم على التمييز بين الأحاديث الصحيحة والضعيفة و فهمهم العميق لألفاظ اللغة ودلالاتها ومعرفة المتشابه منها والمختلف فهم يميزون ويفرقون بين الكفر الأكبر والكفر الأصغر أو بين الحكم العام على الفعل وتطبيقه على فرد معين وهذا المستوى من الفهم العالي لا يكون إلا لدى العلماء المتخصصين بينما يفتقده كثير ممن جهل مراد الله وهذا ما يدفع بعضهم إلى التسرع في إصدار أحكام التكفير على الآخرين⁽³⁷⁾.

وقد وصف النبي ﷺ أقواماً تنطبق عليهم سمة التسرع في إطلاق أحكام التكفير على المخالفين لهم فقال في وصف الخوارج، (يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ، يَفْرُوْنَ الْقُرْآنَ، لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ)،⁽³⁸⁾.

وجاء في رواية أبي سعيد، (لا يجاوز تراقيهم، ولا تعيه قلوبهم)،⁽³⁹⁾.

ولا يقتصر هذا الجهل في فهمي مراد الله من القرآن أو السنة على الخوارج فقط أو من ظهر في وقتهم بل هذه السمة تنطبق على كل من يتسرع في إصدار أحكام التكفير في أي وقت كما أخبر النبي ﷺ عن فئة تظهر في آخر الزمان فقال، (يَأْتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ، حَدَّثَاءُ الْأَسْنَانِ، سُفَهَاءُ الْأَخْلَامِ، يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ، يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، لَا يُجَاوِزُ إِيْمَانُهُمْ حَنَاجِرَهُمْ، فَأَيْنَمَا لَقِيتُمُوهُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ، فَإِنْ قَتَلْتُمُوهُمْ أَجْرٌ لِمَنْ قَتَلْتُمُوهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)⁽⁴⁰⁾.

وقد حرص النبي ﷺ على وحدة صف المسلمين ووحدة كلمتهم لذلك أمر بقتل من يشق صف المسلمين، أو يحاول أن يضع بذور الشقاق بينهم، وإنما أمر بذلك لأنهم يشغلون المسلمين عن فريضة مهمة وهي الجهاد في سبيل الله ويعملون على شق صف المسلمين ونشر الفرقة والفساد واقتراق الكلمة، وقد فسر العلماء هذه الصفات التي وردت في الحديث بأنها تشير إلى صغار السن وضعاف العقول الذين يفنقرون إلى الحكمة والفهم المتزن لنصوص الشريعة في فيتجروون إلى إطلاق التكفير على الآخرين بسهولة لذلك حذر منهم النبي ﷺ وحذر من سلوكهم⁽⁴¹⁾.

⁽³⁷⁾ ينظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحارثي الحنبلي الدمشقي، بغية المراتد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تحقيق: موسى الدويش (المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة: الثالثة، 1415 هـ - 1995 م)، (ص: 345)

⁽³⁸⁾ البخاري، صحيح البخاري، (4/ 200) كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم الحديث، (3610)، مسلم، صحيح مسلم، (3/ 112)، باب إعطاء المؤلف قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوي إيمانه، رقم الحديث، (2421).

⁽³⁹⁾ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (9/ 100).

⁽⁴⁰⁾ البخاري، صحيح البخاري، (4/ 200) كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم الحديث، (3611)، ومسلم، صحيح مسلم، (3/ 113) باب إعطاء المؤلف قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوي إيمانه، رقم الحديث، (2427).

⁽⁴¹⁾ ينظر: العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، (16/ 144). السندي، محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه (بيروت، دار الجيل الطبعة الثانية، د.ت)، (1/ 72).

هكذا يُظهر التاريخ استمرار تأثير الجهل كأساس تُبنى عليه الأفكار المنحرفة والأقوال المتطرفة، مما يستدعي توعية الناس بأهمية الرجوع إلى علماء الشرع الموثوق بعلمهم وورعهم، والتحذير من التسرع في إصدار الأحكام التي لا تُدرك إلا بفهم عميقٍ ووعي بمقاصد الشريعة الغراء.

2. الهوى : يعد اتباع الهوى من المزالق الكبيرة التي تؤدي بصاحبها إلى خسارة الدنيا والآخرة واتباع الأهواء في إصدار أحكام التكفير للانتقام من المخالفين جريمة عظيمة وهو سبب جوهري الانتشار جريمة التكفير ورواجها وجعلها سيفاً مشهوراً على رقاب المخالفين وهذا نتاج طبيعي اتباع الهوى ودليل على ضعف التمسك بأوامر الدين، وقد مارست الفرق الضالة والمنحرفة عن المنهج الحق هذه السياسة عبر تاريخها حتى صار هذا السلوك سمة بارزة لهم وقد حذر ابن تيمية من هذه الظاهرة فقال: "ومن البدع المنكرة تكفير الطائفة غيرها من طوائف المسلمين واستحلال دمائهم وأموالهم.. وهذا حال عامة أهل البدع الذين يكفر بعضهم بعضاً.. وهؤلاء من الذين قال الله تعالى فيهم: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ) [الأنعام: 159]"⁽⁴²⁾.

فمن ادّعى رأياً يخالف إجماع العلماء، ثم يُصرُّ على تكفير من يخالفه دون دليل شرعي، فهو مثلاً للجهل الكبير الذي يُفاقم الفتنة⁽⁴³⁾.

3. أنصاف المتعلمين: جعل الله تعالى العلماء قدوة للناس لإتقانهم أحكام التنزيل وفهمهم في إصدار الأحكام المنضبطة على الوقائع المختلفة مهما تجددت بسبب الفهم العميق للنص والالتزام بالضوابط الشرعية في تنزيل الأحكام على ما يستجد من وقائع وهذا الأمر ليس بمقدور الكل فهو يحتاج إلى شروط محددة وإلى فهم واسع وهذا ما يفتقر إليه أنصاف المتعلمين أو من يدعي العلم فقد يتصدر الأصاغر للإفتاء في قضايا مهمة وكبيرة توقف عنها كبار العلماء وقد يكون في فتوى أنصاف المتعلمين من الضرر الكبير الذي يضر بالمسلمين وقد ينشر فتنة بينهم ينتشر لهابها بين الناس وصدق فيهم وفي أمثالهم حديث النبي ﷺ، (إِنَّ مِنْ أَسْرَاطِ السَّاعَةِ ثَلَاثَةٌ: إِحْدَاهُنَّ أَنْ يَلْتَمِسَ الْعُلَمَاءُ عِنْدَ الْأَصَاغِرِ)،⁽⁴⁴⁾.

وعندما يسود الجهل ويختفي العلم وسند الأمور لغير أهلها وهذا من علامات ي تغير الأحوال ويفهم من هذا أن وجود العلم وانتشار العلماء هو سبب لإصلاح الأمور ويشير الحديث أن الذين يُقْتَدَى بهم هم العلماء الراسخون وأن العلم يؤخذ عنهم⁽⁴⁵⁾.

⁽⁴²⁾ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (7/ 684).

⁽⁴³⁾ينظر: ابن تيمية، الرد على البكري، (1/ 263).

⁽⁴⁴⁾ الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم، المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط2. د.ت)، (22/ 361) رقم الحديث، (908)، اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي (السعودية، دار طيبة، ط8، 1423هـ - 2003م)، (1/ 95) رقم الحديث، (102). الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته (بيروت، المكتبة الإسلامية، د.ت)، (1/ 439) برقم، (2207).

⁽⁴⁵⁾ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (1/ 143).

وقد حذر ابن قتيبة من خطورة استفتاء حدثاء الأسنان، قائلاً: " لا يزال الناس بخير ما كان علماؤهم المشايخ ولم يكن علماؤهم الأحداث لأن الشيخ قد زالت عنه متعة الشباب وحدثه وعجلته وسفهه واستصحب التجربة والخبرة فلا يدخل عليه في علمه الشبهة ولا يغلب عليه الهوى ولا يميل به الطمع ولا يستتره الشيطان استزلال الحدث ومع السن الوقار والجلالة والهيبة والحدث قد تدخل عليه هذا الأمور التي أمنت على الشيخ فإذا دخلت عليه وأفتى هلك وأهلك "، (46).

ومع تقدم الزمن واختلاف الأحوال يتحقق وصف النبي صلى الله عليه وسلم بضياغ العلم بسبب موت أهله فيتخذ الناس أنا سا جهالا ف يفتون بغير علم فيظنون أنفسهم ويضلون غيرهم عن طريق الحق قال ع، (إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَالًا، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا)، (47).

ويؤكد الخليفة عمر بن الخطاب هذا التحذير بقوله: " مَا أَخَافُ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ مُؤْمِنٍ يَنْهَاهُ إِيْمَانُهُ وَلَا مِنْ فَاسِقٍ بَيْنَ فِسْقِهِ، وَلَكِنِّي أَخَافُ عَلَيْهَا رَجُلًا قَدْ قَرَأَ الْقُرْآنَ حَتَّى أَرْلَفَهُ بِلِسَانِهِ ثُمَّ تَأَوَّلَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ "، (48).

4. ردة الفعل: لكل فعل ردة فعل وهذا ظاهر ومشاهد فالغلو في إصدار أحكام التكفير يؤدي إلى ظهور الغلو في تكفير المقابل بسبب الجهل في التطبيق و الإفراط أو التفريط في إصدار الأحكام الخطيرة من غير فهم للنص وهذا يولد ردة فعل متطرفة، والتاريخ شاهد على ذلك فغلو الخوارج في التكفير أظهر المرجعة وأخطاء الجبرية ساهمت بظهور القدرية لذلك فان إصدار الأحكام على جهة من غير استحقاق شرعي يولد ردة فعل معاكسة، فمن تهاون في إصدار التكفير لمن جاءت النصوص بكفرهم كاليهود والنصارى فإنه بذلك يعطي ردة فعل عكسي ويفتح الباب أمام غير العلماء في التطرف في استعمال التكفير لمن يستحقه ومن لا يستحقه بدافع الغيرة على الدين، فإذا عرف الناس الداء أمكن للعلماء معرفة الدواء فالعلاج أو لا يبدأ بفهم جذور الداء وتجفيف منابعه فمن عرف أسباب الانحراف استطاع أن يتجنبها حفظاً للدين ولأرواح المسلمين وطلبا للسلامة في الدنيا والآخرة.

6. المبحث السادس: التشويه الفكري في تفسير النصوص الشرعية

يعتبر التفسير الخاطئ للنصوص الشرعية والجهل بحقيقة النصوص من أبرز العوامل التي أدت إلى انزلاق كثير من الناس في منعطف جريمة التكفير وهذا التشويه في الفهم للنصوص الشرعية جعل البعض يعتقد أن النصوص الشرعية التي وصفت مرتكب الكبيرة بالكفر أو نفت عنه الإيمان أو أشارت إلى استحقاقه للعذاب الآخروي اعتقد أن هذا دليل على خروجه من الإسلام فحكموا بكفر كل

(46) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، نصيحة أهل الحديث، تحقيق: عبد الكريم أحمد الوريكات، (عمان، الزرقاء، مكتبة المنار، ط1، 1408هـ)، (ص 30).

(47) البخاري، صحيح البخاري، (31 / 1) كتاب العلم، باب: كيف يقبض العلم، رقم الحديث، (100)، مسلم، صحيح مسلم، (8 / 60)، باب رفع العلم، رقم الحديث، (6893).

(48) ابن أبي شيبة، أبو بكر، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواسي العبسي، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض، مكتبة الرشد -، ط1، 1409هـ)، (2 / 1204).

من صدر منهم تقصير أو خطأ بناء على الفهم القاصر الذي يخلط بين الكفر الأكبر المخرج عن الملة والكفر الأدنى الذي لا يناقض أصل الإيمان وقد اشتمل هذا المبحث على مطلبين:

6.1. المطلب الاول: النصوص التي عَمِمَ فيها لفظ الكفر على الذنوب

جاء في السنّة النبوية أحاديث إشاراتٌ إلى وصف بعض الذنوب بالكفر، مثل:

- قوله ع، (اِثْنَتَانِ فِي النَّاسِ هُمَا بِهِمْ كُفْرٌ: الطَّعْنُ فِي النَّسَبِ وَالنِّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ)⁽⁴⁹⁾.
- وقوله ع، (لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِيهِ فَهُوَ كُفْرٌ)،⁽⁵⁰⁾.
- وقوله ع، (وَمَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، أَوْ انْتَمَى إِلَى غَيْرِ مَوْلِيهِ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا، وَلَا عَدْلًا)،⁽⁵¹⁾.
- وقوله ع، (سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ)⁽⁵²⁾، وغيرها من النصوص.

حق هذه الأحاديث وأمثالها جعلت أنصاف المتعلمين يعتبر هذه النصوص مستمسكاً لإطلاقه جريمة التكفير على مرتكبي هذه الأفعال معتبرين أن كل من وصف النبي صلى الله عليه وسلم فعله بالكفر فهو الكفر الموجب للخلود في النار دون تمييز أو فهم لدرجات الكفر ودون مراعاة لسياق النص ودون فهم لألفاظ اللغة العربية التي ميزت بين الألفاظ.

ولبيان وتوضيح وجهة النظر الخاطئة عند هؤلاء فقد استدل أصحاب هذا الفهم الخاطئ بأن النصوص تطلق الكفر على أفعال دون اشتراط قصد الخروج من الإسلام كالحلف بغير الله أو اتهام المسلم بالكفر⁽⁵³⁾. فزعموا أن مجرد ارتكاب الإنسان لهذه الأفعال فهذا دليل على وجوب تكفيره غافلين عن أن إطلاق لفظ الكفر في السنة قد يراد به الكفر العملي وهو الكفر الأصغر الذي لا ينزع صفة الإسلام عن صاحبه خلافاً للكفر الاعتقادي وهو الكفر الأكبر الذي يُحكم به على من أنكر أصول الدين وبهذا وقع هؤلاء بالخطأ الكبير في إسقاط احكام التكفير على الناس دون نظر إلى ضوابط الفقهاء في إطلاق التكفير لمن يستحقه.

وقد حدد العلماء الأصول المنهجية لفهم النصوص الشرعية المتعلقة بإطلاق وصف الكفر على مرتكبي بعض الذنوب ويمكن إيجازها في النقاط الآتية:

(49) البخاري، صحيح البخاري، (44 / 5)، باب القسامة في الجاهلية، رقم الحديث، (3850)، مسلم، صحيح مسلم، (58 / 1) باب إطلاق الكفر على الطعن في النسب والنيابة على الميت، رقم الحديث، (139) واللفظ له.

(50) البخاري، صحيح البخاري، (156 / 8) باب من ادعى إلى غير أبيه، رقم الحديث، (6768).

(51) مسلم، صحيح مسلم، (115 / 4) باب تحريم المدينة وفضلها، رقم الحديث، (3306).

(52) البخاري، صحيح البخاري، (19 / 1) باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، رقم الحديث، (48)، مسلم، صحيح مسلم، (57 / 1) باب سباب المسلم فسوق وقتاله كفر، رقم الحديث، (133).

(53) ينظر: الشوكاني، السيل الجرار، (ص: 978).

1- التفريق بين إطلاق الكفر في القرآن والسنة

فرّق العلماء في إطلاق لفظ الكفر بين القرآن الكريم والسنة النبوية ففي القرآن جاء مصطلح الكفر في أقصى صورته وهو الكفر الاعتقادي بينما تردد اللفظ في السياقات المتعددة في السنة النبوية لأكثر من معنى ففي السنة ورد إطلاق لفظ الكفر على المعنى الأكبر وهو الكفر الاعتقادي كما ورد إطلاقه على الكفر الأصغر بمعنى التغليب في الذنب لأجل الردع وعدم المقاربة ويوضح الإمام الشاطبي هذا المعنى والتفريق بين الاستخدام القرآني وبين الاستخدام في السنة لمصطلح الكفر، بمعنى أن القرآن الكريم قد استعمله لفظ الكفر بأقصى معانيه تناسباً مع سياق الآيات، بينما في السنة يأتي اللفظ وقد يراد منه التشديد أو التحذير أو المقارنة بفعل الكفار دون إرادة الخروج من الملة فقال: " فكان القرآن آتياً بالغايات تنصيهاً عليها، من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك، ومنبهاً بها على ما هو دائر بين الطرفين.. فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل يدل المساق على أن المراد أقصى المحمود أو المذموم في ذلك الإطلاق"⁽⁵⁴⁾.

2- اعتبار القرائن في تفسير النصوص

النصوص الشرعية نصوص مقدسة ولها أهمية عظيمة وهذه النصوص تحتاجه إلى تفسير وهذا التفسير لا بد أن يستند إلى مبادئ وقواعد ثابتة حتى لا تصبح النصوص ألعبه بيد من يريد جعل نصوص مؤيدة لقوله أو رأيه دون ضوابط أو شروط وتفسير النصوص الشرعية يستند إلى مبدئين رئيسيين الأول هو الأخذ بالظاهر لأنه هو المتبادر إلى الفهم والأمر الثاني هو الالتفات إلى القرائن السياقية عند التعارف فالأصل في النص حمله على ظاهره ما لم توجد قرائن تدفع إلى تأويله وتكمن أهمية هذه القرائن في إبعاد التعارض المحتمل في تفسير النصوص أو تفادي للفهم الخاطئ المخالف للمقصد الشرعي فلفظ الكفر الذي ورد في حديث ما قد يفهم على ظاهره ويحكم من خلال ظاهر النص على كفر مرتكب الكبيرة أو الفعل الذي ورد النص في تكفيره؛ ولكن بالنظر إلى السياق الذي ورد فيه إطلاق كلمة الكفر سيتبين المقصود والمراد من هذه الكلمة، فكفر النعمة قد يأتي بمعنى الجحود لهذه النعمة وقد يأتي بمعنى التشبيه بفعل الكفار دون إرادة الخروج عن أصل الإيمان وهنا تظهر أهمية القرائن اللفظية أو السياق العام لفهم النص كمرجعية لتحديد المعنى المراد من اللفظ وما هو المقصود منه بهذا تحفظ النصوص من التناقض والتلاعب ويضبط الفهم ضمن الإطار الشمولي مما يعزز الدقة في التفسير وتجنب الانزلاق إلى التأويلات المتطرفة أو المجتزأة فالقرائن جسر مهم بين ظاهر النص والمقصد الباطن في فهم المراد من النصوص الشرعية⁽⁵⁵⁾.

⁽⁵⁴⁾ ينظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة، دار ابن عفا، ط 1، 1417 هـ - 1997 م)، (3/ 398-400).

⁽⁵⁵⁾ ينظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1411 هـ - 1991 م)، (3/ 88). ابن العطار، علي بن إبراهيم بن داود بن سلمان بن سليمان، أبو الحسن، علاء الدين، الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد، تحقيق: الدكتور سعد بن هليل الزويهر (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1، 1432 هـ - 2011 م)، (ص: 348).

3- رفع التعارض بين النصوص

قد يستدل المخالف ببعض النصوص التي يفهمها هو في إطلاق جريمة التكفير على من يخالفه، ولكن هذه النصوص التي يستدل بها المخالف في إثبات الكفر على مرتكب بعض الذنوب معارض بأدلة قطعية تثبت أن الإيمان لا يزول بارتكاب المعصية قال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)، [النساء: 48] مما يُرَجَّح أن إطلاق الكفر في بعض الأحاديث لا يُراد به الخروج من الملة.

ومثل ذلك حديث، (المُسْتَبَانِ شَيْطَانَانِ يَتَهَاتَرَانِ وَيَتَكَاذِبَانِ)،⁽⁵⁶⁾ فهنا ليس المراد تحول المستبان الى شيطانين بالفعل، بل المقصود التحذير من سلوك أفعال الشياطين، فلا يراد هنا الوصف الحرفي للنص وإنما يراد التحذير من السلوك.

4- حمل النصوص على التغليظ أو الاستحلال

بعض النصوص قام العلماء بصرفها عن ظاهره كأن يراد من إطلاق كلمة الكفر هو التشديد على قبح الفعل أو الإشارة إلى أن استحلال الذنب المعين يؤدي إلى الكفر الأكبر لا مجرد الفعل ويؤكد أبو عبيد بن سلام أن بعض النصوص تحمل على التشبيه بأفعال الكفار لا الحكم عليهم بالكفر فقال: "وأما الآثار المرويات بذكر الكفر والشرك ووجوبهما بالمعاصي، فإن معناها عندنا ليست تثبت على أهلها كفراً ولا شركاً يزيلان الإيمان عن صاحبه، وإنما وجوهها: أنها من الأخلاق والسنن التي عليها الكفار والمشركون"⁽⁵⁷⁾.

ويرى ابن القيم أن المعاصي تدخل في إطار الكفر الأصغر لكونها ضد الشكر فقال "والقصد: أن المعاصي كلها من نوع الكفر الأصغر، فإنها ضد الشكر، الذي هو العمل بالطاعة، فالسعي إما شكر وإما كفر، وإما ثالث لا من هذا ولا من هذا"⁽⁵⁸⁾.

وينقل النووي عن كفر من ادعى لغير أبيه بأن الكفر قد يُطلق مجازاً على جحود النعمة أو التقصير في الحقوق فقال: "فيه تأويلان: أحدهما أنه في حقّ المستحلّ. والثاني: أنه كفر النعمة والإحسان وحقّ الله تعالى، وحقّ أبيه، وليس المراد الكفر الذي يخرج من ملة الإسلام. وهذا كما قال - صلى الله عليه وسلم -، (يكفرن)، ثم فسره - صلى الله عليه وسلم - بكفرانهم الإحسان وكفران العشير"⁽⁵⁹⁾.

(56) احمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية 1420هـ، 1999م)، (32-31/29) رقم الحديث، (17483)، قال المحقق: إسناده صحيح على شرط مسلم، أبو داود، سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، (القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م)، (407/2) رقم الحديث، (1176).

(57) أبو عبيد القاسم بن سلام، الإيمان معالمه وسننه واستكمال درجاته، تحقيق ناصر الدين الألباني، (بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1403هـ)، (43).

(58) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، 1416 هـ - 1996م)، (346/1).

(59) النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، شرح النووي على مسلم، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، 1392هـ)، (50/2).

وقال الحافظ ابن حجر: "وقد ورد الكفر في الشرع بمعنى جحد النعم، وترك شكر المنعم، والقيام بحقه"، (60).

فالخطأ في فهم دلالات لفظ، (الكفر) الشرعية - بين الحقيقة والمجاز - أدى إلى تكفير غير مُبرّر لمرتكبي الذنوب. وجمع النصوص المتعلقة بالموضوع مع مراعاة سياقاتها وقرائنها يرفع التعارض الظاهري، ويؤكد انسجام الشريعة. فالواجب التثبت في تأويل الألفاظ، والجمع بين الأدلة، واعتبار المقاصد والسياقات التي وردت فيها وعدم الاقتصار على الظاهر دون مراعاة القرائن.

6.2. المطلب الثاني: النصوص الواردة في وعيد العصاة بعذاب النار

وردت آيات كريمة وأحاديث شريفة تشير إلى عقوبة المعصية بدخول النار أو الحرمان من دخول الجنة واستند بعض القائلين بتكفير مرتكبي الذنوب إلى تلك النصوص، ومن هذه النصوص قوله تعالى: (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا) [النساء: 14]، وقوله: (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا) [الجن: 23]، مع تأكيد آيات أخرى على خلود أصحاب السيئات في النار، كقوله: (فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [البقرة: 81]، أو تخصيص عقوبة القاتل بالخلود في جهنم بقوله: (فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا) [النساء: 93].

ويستدلون أيضاً بأحاديث نبوية تحرم الجنة على مرتكبي بعض أنواع المعاصي أو الكبائر، كقوله ع، (وَمَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، أَوْ انْتَمَى إِلَى غَيْرِ مَوْلَاهُ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا، وَلَا عَدْلًا) (61) ونحوه قوله - صلى الله عليه وسلم -، (لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارَهُ بَوَائِقَهُ)، (62).

والمنهج الحق في التعامل مع تلك النصوص التي يقوم ظاهرها على حرمان مرتكب المعصية من دخول الجنة أن هذه النصوص ليست على إطلاقها، بل هي مقيدة بنصوص أخرى تفيد بأن النطق بالتوحيد والإقرار بالشهادتين يمنع الخلود في النار مثل حديث، (مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ) (63). وقوله - صلى الله عليه وسلم -، (مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَالْجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْعَمَلِ) (64). وأمثالهما.

قال أبو سليمان الخطابي مبيناً منهج أهل السنة والجماعة في فهم النصوص والجمع بينها: "القرآن كله بمنزلة الكلمة الواحدة، وما تقدم نزوله وما تأخر في وجوب العمل به سواء، ما لم يقع بين الأول والآخر منافاة، ولو جمع بين قوله: (وَيَغُيِّرُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)، (النساء: 48)، وبين قوله: (وَمَنْ

(60) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (10/ 466).

(61) تقدم تخريجه.

(62) مسلم، صحيح مسلم، (1/ 49) باب من لا يأمن جاره بوائقه، رقم الحديث، (81).

(63) مسلم، صحيح مسلم، (1/ 42)، باب من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله، رقم الحديث، (51).

(64) البخاري، صحيح البخاري، (4/ 165) باب قوله: (يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم)، رقم الحديث: (3435). مسلم، صحيح مسلم، (42/ 1) باب من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله، رقم الحديث، (49).

يَقْتُلُ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا)، (النساء: 93) والحق به قوله: (لِمَنْ يَشَاءُ) لم يكن متناقضاً، فشرط المشيئة قائم في الذنوب كلها ما عدا الشرك. وأيضاً فإن قوله: (فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ) يحتمل أن يكون معناه: فجزاؤه جهنم إن جازاه الله ولم يعف عنه، فالآية الأولى خبر لا يقع فيه الخلف، والآية الأخرى وعد يرجى فيه العفو"، (65).

ويقول الطبري في تفسير قوله تعالى: (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا): [النساء: 94] "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: معناه: - إن جازاه - جهنم خالداً فيها، ولكنه يعفو أو يفضل على أهل الإيمان به وبرسوله، فلا يجازيهم بالخلود فيها، ولكنه - عز ذكره - إما أن يعفو بفضله فلا يدخله النار، وإما أن يدخله إياها، ثم يخرجها منها بفضل رحمته، لما سلف من وعده عباده المؤمنين بقوله: (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ) [الزمر: 53]"، (66).

ويتميز هنا الفرق بين المنهجين: فبينما يعتمد أهل السنة التوفيق بين النصوص جميعاً دون إلغاء أو تناقض، يسقط بعض أهل الأهواء والفتن النصوص الجزئية على إطلاقها، مُغْلِبِينَ سياق النص ومقاصده الشرعية، مما يؤدي إلى تضارب الفهم وُبُعْدِهِ عن الفهم الحقيقي الذي يريده صاحب الشرع. فالحكم على العاصي بجريمة التكفير لا يكون بنص واحد قابل للتأويل، بل بموازنة جميع الأدلة، مع مراعاة رحمة الله الواسعة التي تتجاوز عن الذنب مقابل الإخلاص في التوحيد.

7. المبحث السابع: منهجية التعامل مع المخالف

من حكمة الله تعالى أن جعل الأحكام الشرعية منضبطة بضوابط ومقيدة بقيود وليست خاضعة للأهواء أو التشهي فمسائل العقيدة منها ما هو ثابت وحتمي لا يقبل المناقشة ولا يحتمل التأويل أو الإعذار ومنها ما هو قابل للمناقشة والاجتهاد في بعض المسائل التي اختلف فيها كبار الصحابة وكبار التابعين وكبار العلماء لذلك يرى البعض أن الإعذار والتأني محصور في الخلافات الفقهية التي تقبل الاجتهاد بينما يرى هؤلاء أن مسائل العقيدة لا يمكن فيها الخلاف ولا الاجتهاد بل عندهم هو تكفير المخالفين دون إعذار أو تأني ويستدلون على قولهم هذا بأن التساهل في العقيدة يفضي إلى عذر الكفار بإعذار المسلمين وهو ما يناقض أصول الإيمان.

والصواب أن الخلاف في مسائل العقيدة كالخلاف في الفقه؛ منه ما يسوغ الاجتهاد فيه إذا تعلّق بفروع المسائل العقدية التي لم ترد فيها أدلة قطعية الدلالة، ومنه ما لا يسوغ الاجتهاد فيه إذا تعلّق بأصول واضحة بنصوص قاطعة. فليس كل خلاف في الاعتقاد مُوجِباً للقول بالتكفير، كما أن التفريق بين العقيدة والفقه في هذا الباب تفريق اصطلاحي محدث، لم يعرفه علماءنا الأوائل من سلف هذه الأمة، بل هو من بدع أهل الكلام والأهواء الذين كفّروا مخالفينهم. فالتكفير لا ينطبق على المتأول الساعي

(65) البهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1410هـ)، (1/ 277).

(66) الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م)، (9/ 69).

لاتباع الحق، سواء أخطأ في مسألة عقدية أم فقهية، ما دام قد اجتهد ولم يُعارض دليلاً قطعياً. فالتكفير بالاجتهاد في فروع المسائل العقدية بدعة ظهرت عند الخوارج والمعتزلة ومن سار على نهجهم، ولم ينقل عن الصحابة أو الأئمة الأوائل القول بتكفير المجتهد في فروع الاعتقاد، بل عذروه كما عذروه في الفقه⁽⁶⁷⁾.

يقول ابن تيمية: "المتأول الذي قصده متابعة الرسول لا يكفر، بل ولا يفسق إذا اجتهد فأخطأ، وهذا مشهور عند الناس في المسائل العملية. وأما مسائل العقائد فكثير من الناس كفر المخطئين فيها، وهذا القول لا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا عن أحد من أئمة المسلمين، وإنما هو في الأصل من أقوال أهل البدع الذين يبتدعون بدعة ويكفرون من خالفهم، كالخوارج والمعتزلة والجهمية، ووقع ذلك في كثير من أتباع الأئمة كبعض أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم"⁽⁶⁸⁾.

ويستدل على ذلك بأمثلة وردت عن اختلاف السلف في قضايا عقدية فرعية دون تكفير، مثل إنكار بعض الصحابة سماع الميت نداء الحي واختلافهم في رؤية النبي ﷺ لربه في الدنيا. وخلاف شريح القاضي في قراءة آية (بَلْ عَجِبْتَ) [الصافات: ١٢] وإنكاره صفة العجب لله، مع إجماع الأمة على إمامته⁽⁶⁹⁾.

فالاختلاف العقدي إذا كان في فروع المسائل لا يبرر الحكم عليه بالتكفير وببطلان أعماله أو هلاكه، ما دام اجتهداه مبنياً على أصل شرعي. ومن هنا يتبين أن الأصل في التعامل مع المخالف في مسائل فروع العقيدة أو المسائل الفقهية هو العدل والإنصاف، ومراعاة ضوابط القول بالتكفير وشروطه، دون تفريق بين العقيدة أو الفقه.

وقد خالف بعضهم الحق في مسائل عقدية، ومع ذلك لم يحكم أهل السنة بتكفيرهم، وذلك لأن الخطأ المغفور في الاجتهاد يشمل المسائل الخبرية والمسائل العقلية، كمن اعتقد ثبوت أمر ما استناداً إلى آية أو حديث، بينما يوجد نص آخر يعارضه لكنه لم يطلع عليه. مثال ذلك من اعتقد أن الذبيح هو إسحاق بناءً على حديث ظن صحته، أو من أنكر رؤية الله تعالى استدلالاً بقوله: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) [الأنعام: 103]، أو قوله: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) [الشورى: 51]، حيث نقل عن بعض التابعين تفسيرهم لقوله تعالى: (وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) [القيامة: 22-23] بأن المعنى انتظار الثواب، كما روي عن مجاهد وأبي صالح. وهناك طائفة من السلف والخلف أنكروا أن الله يريد المعاصي؛ لظنهم أن الإرادة هنا تعني المحبة والرضا والأمر بها، بينما المراد هو الإرادة الكونية، (القدرية). كما يشير إلى حال من أخطأ في فهم القدر، كالرجل الذي أوصى أهله بإحراق جثته ونثرها في البحر متحدياً قدرة الله، ظاناً أن هذا يُعجز الله عن عقابه، وهو

⁽⁶⁷⁾ ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، (5/ 88)، وقد تم التوسع في هذه المسألة في بحثي الموسوم، (الاجتهاد في فروع المسائل العقدية)، المنشور في مجلة الباحث للعلوم الإسلامية، في جامعة الفلوجة المجلد الأول لسنة 2025.

⁽⁶⁸⁾ ابن تيمية، منهاج السنة، (5/ 239 - 240).

⁽⁶⁹⁾ ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (12/ 492).

جهل بمقتضى التوحيد والقدرة الإلهية، ويُعلل ابن تيمية انتشار مثل هذه الأخطاء بضعف بلوغ النصوص أو ظن كذبها،⁽⁷⁰⁾.

وينقل ابن تيمية عن علماء السلف أنهم لا يُؤثِّمون المجتهد المخطئ، سواء في المسائل العقديّة أو الفقهية، كما ذكر ابن حزم وغيره. لذلك كان بعض الأئمة كأبي حنيفة والشافعي يقبلون شهادة أهل الأهواء باستثناء الخطابية ويجيزون الصلاة خلفهم، إذ الكافر فقط هو مَنْ تُردّ شهادته ولا يُصلّى خلفه. ويؤكد أن هذا الموقف متوارث عن الصحابة والتابعين والأئمة، حيث يمتنعون عن تكفير أو تفسيق المجتهدين المخطئين، سواء في المسائل الفقهية أو العقديّة⁽⁷¹⁾.

فمن اجتهد طالباً الحق - وإن أخطأ - فهو مغفور له، سواء في فروع المسائل العقديّة أو المسائل الفقهية، عملاً بهدي الصحابة وجمهور الأئمة. فالإعذار بالجهل أو التأويل أو الإكراه هو من رحمة الله التي تشمل العباد الذين لم يقصدوا معصيته، ولا فرق في ذلك بين مسائل الاعتقاد أو الفقه؛ فالتفريق بينهما يكون في مجال التعليم والتربية، لا في الأحكام الشرعية. فالمخطئ المجتهد في العقيدة كالمخطئ في الفقه، كلاهما داخل في سعة عفو الله ورحمته، ما دام قد بذل وسعه في طلب الحق. والله اعلم

⁽⁷⁰⁾ ينظر: المصدر نفسه، (20 / 33 - 36).

⁽⁷¹⁾ ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، (5 / 87).

الخاتمة

تُعد ظاهرة التكفير من أخطر القضايا التي تهدد كيان الأمة؛ بل هي جريمة بكل أبعادها لما تُسببه من إراقة للدماء، وخروج عن جماعة المسلمين، وتفريق لصفوف المسلمين، من خلال اتهام الآخرين بالكفر دون بيئة مؤكدة وهذا يستدعي وقفة جادة لمواجهة هذا الداء قبل تفاقمه. ويتمثل العلاج لهذه الظاهرة في إدراك جذورها وأسبابها، والسعي لتجفيف منابعها الفكرية، عبر العودة إلى المنهج النبوي القويم الذي ارتكز على نشر العلم الشرعي الأصيل المستمد من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وفهم علماء الأمة الربانيين الذين حافظوا على نقاء الإسلام وجوهر العقيدة، وقد أمر الله تعالى برّد المتنازعين إلى هذين المصدرين، كما حثّ على استشارة العلماء الراسخين في العلم، الذين يُحكّمون الوحي في فهم ما يستجد من أمور ومسائل، مصداقاً لقوله تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) [الأنبياء: ٧].

ومعالجة التطرف الفكري يكون من خلال الحوار الهادئ والحكمة مع توضيح مكن الخلل وردها بالحجة والبرهان، فالشباب الثائر قد يقع ضحية الجهل أو التسرع في إصدار الأحكام على المخالفين فالحجة والدليل هما السبيل لإزالة الشبهات، كما بيّن ذلك أمير المؤمنين على - رضي الله عنه - حين أرسل ابن عباس لمناقشة الخوارج، فاستطاع بقوة الحجة إرجاع الكثير منهم إلى الصواب.

والتكفير حكم شرعي خطير، له ضوابطه وشروطه ولا يصدر إلا ممن هم أهل له من أهل العلم إذ يترتب عليه أحكام شرعية تمس الدماء والأعراض والأموال، وقد حذر العلماء في كل عصر من التساهل فيه أو التسرع بإطلاقه جزافاً؛ لأن الأصل حرمة المسلم حتى يثبت باليقين خلاف ذلك، وبذلك تجتمع الأدلة الشرعية والمواقف التاريخية المنقولة عن سلفنا الصالح على حرمة التكفير لمن ليسوا من أهله، وأن مواجهة التكفير تكون بالعلم الرصين، والحكمة في الحوار، والتمسك بمنهج الوسطية الذي يحفظ وحدة الأمة ويصون كرامة أبنائها.

وأوضح العلماء الضوابط التي تحمي المسلم من تهمة التكفير الجائرة، مؤكداً أن الأصل فيمن نطق بالشهادتين هو الإسلام فلا يُنقض هذا الأصل إلا بدليل قاطع لا يُعارضه شك. وقد نَبّهوا إلى بطلان الاعتماد على الظنون أو التأويلات المجردة في هذا الشأن، مُوجِّبين قبول ظاهر حال المسلم وترك تخمين سريره التي لا يطلع عليها إلا الله.

وانطلاقاً من الهدى النبوي سعى العلماء إلى التمييز بين الأعذار الشرعية التي تُصان بها كرامة المسلم، كالجهل بالحكم، أو الوقوع في الخطأ غير المقصود، أو الإكراه على القول، أو التأويل السائغ الذي يعذر به صاحبه. وذلك حرصاً على جمع كلمة المسلمين وصون دمائهم وأعراضهم.

كما كشف أهل العلم عن ضلالة من تسرعوا في القول بتكفير المسلمين بسبب الفهم السطحي للنصوص الشرعية، دون تمييز بين المحكم والمتشابه، أو عدم فهمه لسياق الأدلة ومقاصدها. وفي المقابل، ميّزوا بين العذر بالجهل في المسائل العقديّة الفرعية والتي تقبل الاجتهاد وبين مسائل العقيدة الثابتة التي لا مساحة فيها للشبهات.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

ابن أبي شيبة، أبو بكر، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض، مكتبة الرشد -، الطبعة: الأولى، 1409هـ).

ابن العطار، علي بن إبراهيم بن داود بن سلمان بن سليمان، أبو الحسن، علاء الدين، الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد، تحقيق: الدكتور سعد بن هليل الزويهرى، (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م).

ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، حققه وضبط نصه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1415 هـ - 1994 م).

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تحقيق: موسى الدويش، (المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة: الثالثة، 1415 هـ - 1995 م).

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى، د.ت).

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، الرد على البكري، تحقيق: محمد علي عجال، (السعودية، المدينة المنورة، مكتبة الغرباء الأثرية - الطبعة الأولى، 1417 هـ).

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، مجموع الفتاوى، (السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416 هـ).

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم (القاهرة، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1406 هـ).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (بيروت، دار المعرفة، 1379 هـ).

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد القرطبي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة، مكتبة الخانجي، د.ت).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، (بيروت، دار الآفاق الجديدة، د.ت).

ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1426 هـ - 2005 م).

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، (المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387 هـ).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1411 هـ - 1991 م).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، 1416 هـ - 1996 م).

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، (القاهرة، دار المعارف، د.ت).

ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (بيروت، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، د.ت).

أبو بكر الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المالكي، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة: الأولى، 1407 هـ - 1987 م).

أبو داود، سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، (القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م).

أبو عبيد القاسم بن سلام، الإيمان معالمه وسننه واستكمالته ودرجاته، تحقيق ناصر الدين الألباني، (بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1403 هـ).

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية، 1420 هـ، 1999 م).

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، (بيروت، المكتب الإسلامي، د.ت).

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422 هـ).

البیهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1410هـ).

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، نصيحة أهل الحديث، تحقيق: عبد الكريم أحمد الوريكات، (عمان، الزرقاء، مكتبة المنار، الطبعة: الأولى، 1408هـ).

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق، بيروت، دار القلم، الدار الشامية، الطبعة: الأولى - 1412 هـ).

السبكي، أبو الحسن علي، فتاوى السبكي، (بيروت، لبنان، دار المعرفة، د.ت).

السندي، محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، (بيروت، دار الجيل الطبعة الثانية، د.ت).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ - 1997م).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، (لبنان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، د.ت).

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم، المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، د.ت).

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م).

العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، 1414 هـ - 1991 م).

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: محمد بيجو، (لبنان، دار البيروتية، الطبعة الأولى، 1993م).

القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي السبتي، أبو الفضل، الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم، (عمان، دار الفحاء، الطبعة: الثانية - 1407 هـ).

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، (السعودية، الرياض، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى: 1423 هـ / 2003 م).

اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، (السعودية، دار طيبة، الطبعة: الثامنة، 1423هـ - 2003م).

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق مجموعة من المحققين، (بيروت، دار الجيل، مصورة من الطبعة التركية المطبوعة في إسطنبول سنة 1334 هـ).

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، شرح النووي على مسلم، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، 1392 هـ).
النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، (بيروت، دار الفكر، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2005 م).

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.

Yazar(lar) / Author(s)

Imad Hamad Abdullah Almahlawi

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2

Haziran/June-2025

**Kur’ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri-II-Meâllerde Metodolojik Sorunlar
Sempozyumu- (11-13 Ekim 2024)**

Qur’ân Translations: Issues and Solution Proposals-II –Symposium on Methodological Issues
in Translations- (October 11-13, 2024)

Tuğba YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
Assistant Professor, Yozgat Bozok University,
Faculty of Theology, Department of Exegesis,
Yozgat/TÜRKİYE
tugba.yildirim@bozok.edu.tr,
<https://orcid.org/0000-0003-0756-4100>

Atıf / Citation:

Yıldırım, Tuğba. “Kur’ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri-II-Meâllerde Metodolojik Sorunlar
Sempozyumu- (11-13 Ekim 2024)”. *Genç Mütefekkirlere Dergisi* 6/2 (Haziran/June), 609-628

<http://doi.org/10.5281/zenodo.15700955>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Sempozyum Tanıtımı
Geliş Tarihi/Date Received: 24.04.2025
Kabul Tarihi/Date Accepted: 01.06.2025
Sayfa Aralığı/ Page Range: 609-628

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Kur’ân-ı Kerîm’in daha iyi anlaşılması ve muhataplara aktarılabilmesi amacıyla meâller kaleme alınmaktadır. Titizlikle hazırlanan meâllerin yanı sıra ilmî birikim ve usûle dayanmadan yazılan meâller de bulunmaktadır. Ayrıca Kur’ân’ın ve dinin yanlış anlaşılmasına hizmet eden ideolojik, ifsad edilmiş görüşler doğrultusunda Kur’ân’ı manalandırma girişimleri de son dönemlerde artış göstermiştir. Bu bakımdan meâllerde bulunan yanlışları ortaya çıkarmak maksadıyla belirli çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalardan biri de, 2023 yılında 90 akademisyenin katılımıyla gerçekleşen “Kur’ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri” başlıklı uluslararası sempozyumdur. Bu minvalde ikinci kez gerçekleştirilen, “Kur’ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri-II -Meâllerde Metodolojik Sorunlar- başlıklı uluslararası sempozyum, Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından müştereken tertip edilmiştir. 11-13 Ekim 2024 tarihlerinde online olarak icra edilen, 16 oturumda gerçekleşen bu sempozyumda 44 tebliğ sunulmuştur. Yapılan çalışmalar önceki sempozyumdan farklı olarak “metodoloji sorunu” çerçevesinde ele alınmış ve mevcut meâller bu sorunlar doğrultusunda incelemeye tâbi tutulmuştur. Tespit ve değerlendirmeler sonucu, büyük bir birikime ulaşan meâllerin iyileştirilmesine yönelik önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’ân Meâli, Türkçe Çeviri, Metodoloji, Çözüm Önerisi.

ABSTRACT

In order to enhance the understanding of the Qur’ān and to effectively convey its message to audiences, various translations (maḥmūls) of the Qur’ān have been produced. While some of these translations are prepared with great care and scholarly rigor, others lack a sound methodological and academic foundation. In recent times, there has also been a notable increase in attempts to interpret the Qur’ān through ideologically driven and distorted perspectives, which contribute to misunderstandings of the Qur’ān and Islam. In this context, several studies have been conducted to identify and address the errors found in existing translations. One such effort was the international symposium titled “Qur’ān Translations: Problems and Proposed Solutions,” held in 2023 with the participation of 90 scholars. Building on this initiative, a second symposium entitled “Qur’ān Translations: Problems and Proposed Solutions II -Methodological Issues in Translations” was jointly organized by the Faculty of Islamic Studies at Muş Alparslan University and the Foundation for Research in Islamic Sciences (İSAV). This symposium, held online from October 11 to 13, 2024, featured 44 papers presented across 16 sessions. Unlike the previous symposium, the focus of this event was on methodological problems in Qur’ānic translations. The existing translations were examined within this framework, and recommendations were made to improve these works based on the evaluations and findings derived from the symposium.

Keywords: Tafsir, Qur’ān Translation, Turkish Translation, Methodology, Solution Proposal.

GİRİŞ

“Kur’ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri-II -Meâllerde Metodolojik Sorunlar- sempozyumu online yapıldı.¹ Sempozyum, 11.10.2024 tarihinde Cuma günü saat 10:00’da, Muş Malazgirt Merkez Camii imamhatibi Ali Kızılkaya’nın Kur’ân-ı Kerîm tilavetiyle başladı. Ardından sempozyum Kurulu Başkanı Doç. Dr. Cahit Karaalp ve Muş Alparslan İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı Dr. Öğr. Üyesi Şirin Gül selamlama konuşmaları yaptı. Muş Alparslan Üniversitesi Rektörü, aynı zamanda İlahiyat Fakültesinin Dekan Vekili Prof. Dr. Mustafa Alican’ın ise Ankara’daki yoğun programından dolayı programa katılamadığı ifade edildi. Selamlama konuşmaları Muş İl Müftüsü İbrahim Halil Demir’in konuşmasıyla son buldu. 3 gün süren sempozyumda kapanış oturumu ile birlikte 16 oturum gerçekleşti. Açılış konferansından sonra meâller; metodoloji, çeviri stratejileri, mezhebî anlayışlar, çağdaş akımlar, dilbilimsel, kavram çevirileri, ahkâm âyetleri, müşkil meseleler, ilk dönem kaynakları, dil-üslûp, siyer, belâgat, bağlam gibi farklı açılardan tespit edilen sorunlar çerçevesinde değerlendirildi. Meâllerle ilgili çalışmalara ve özelde de bu sempozyuma ilgi duyan okurlar için sempozyum tebliğleri kitap olarak basılmış böylece çalışmaların detaylı bilgisine ulaşma imkânı sunulmuştur.² Tanıtım yazısında online sunulan tebliğlerde ön plana çıkan hususlar vurgulanmaya çalışılacaktır. Bu manada ilgili çalışma, okurları, sempozyumdaki tebliğlerle ilgili detaylı bilgilere ulaşmaları için sempozyum kitabına teşvik etmeyi amaçlamaktadır.

TANITIM

Sempozyumun açılış konferansını Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Murat Sülün yaptı. Meâllerde Kur’ân okuma kılavuzunun eksikliğine dikkat çeken Sülün, meâllerin Kur’ân-ı Kerim’i anlama aracı olduklarını vurguladı. Allah kelâmını meâllerle anladığımızı bu sebeple meâllere sıcak bakılması gerektiğini belirtti. Bununla birlikte meâli bizi Allah kelâmı olarak değil onun bir yansıması mesabesinde kabul etmenin gerekliliğini vurguladı. İkinci olarak Kur’ân ile meâl arasındaki ilişkinin iyi belirlenmesi gerektiğine dikkat çeken Sülün’e göre her meâl aslında kendi yazarının

¹ Sempozyumun linki: <https://youtube.com/playlist?list=PLXZp72nKREG9zJS5g6m82hpcEuoo90Hzq&si=-vuF1H03zWVSG7IM>

² Bk. Murat Serdar, Cahit Karaalp, Muhammet Lütfü Tatlısu (ed.), *Kur’ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri-II -Meâllerde Metodolojik Sorunlar-* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024).

Kur’ân’dan anladığı şeydir. Dolayısıyla meâli, Kur’ân’ın kendisiymiş gibi düşünme, okuma doğru değildir. Akabinde meâl mukaddimelerine değinen Sülün, meâlde izlenen metotlar, yeniden meâl yazma gerekçeleri, Kur’ân ile kelâmullah arasındaki ilişki gibi hususların mukaddimelerde belirtilmesi gerektiğini vurguladı. Sülün’e göre, Kur’ân’ın asıl manası, ilk muhatapların anladığı mana olduğundan o dönemde anlaşılan manayı göz ardı ederek günümüz anlayışlarına göre bu manayı değiştirmek yanlış bir tutumdur. Meâllerde maddî (Arapça ile ilgili) hataların olduğunu vurgulayan Sülün, bu konuda Diyanet İşleri Başkanlığı’na büyük görev düştüğünü niteledi. Mushafları İnceleme Kurulu olduğu gibi Meâlleri İnceleme Kurulu’nun gerekliliğini vurguladı. Bu şekilde en azından meâllerdeki maddi yanlışların önüne geçilmiş olacağından bahsetti. Sülün, Kur’ân okuma kılavuzundan, Kur’ân okurken dikkat edilmesi gereken hususlardan bahsederek konuşmasını sonlandırdı.

Başkanlığını Prof. Dr. Abdulcelil Bilgin’in yaptığı 1. oturumun içeriği meâllerde metodoloji ve usûl hakkındaydı. Oturumun “Kur’ân Meâli Yazıcılığında Metot Sorunu: Meâl Mukaddimelerine Metodolojik Bir Bakış” isimli ilk bildirisini Doç. Dr. Ercan Şen sundu. Şen, meâl mukaddimelerinde bilgilendirici önsöz bulunmasının gerekliliğinden bahsederek önsözü bulunan meâllerin ise metot ve yöntem açısından eksiklikler içerdiğini belirtti. Bu manada Şen’e göre meâllerle ilgili tespit edilen sorunlardan biri, meâllerde ya mukaddime/önsöz bulunmaması ya da var olan mukaddime/önsözlerin meâl yazılırken hangi metot ve üslûbun benimsendiğine dair mütekâmil bir fikir vermekten yoksun olmasıdır. Şen, tespit ettiği bu soruna bir çözüm olarak önsöz veya mukaddimelerde temel iki hususta bilgilendirmenin bulunması gerektiği teklifini sundu. Bunları Kur’ân ve meâl hakkında tanıtıcı bilgilere ve çeviri yöntemine bağlı bilgilere yer verme şeklinde sıralayarak her iki hususa dair detaylı açıklamalarda bulundu. Oturumun “Yeni Bir İlim Dalı Olarak Meâlü’l-Kur’ân İlmi (Meâlleri Yeniden Düşünmek)” isimli ikinci sunumunu Doç. Dr. Mustafa Kayhan yaptı. Kayhan, kaleme alınan meâllerin ilmî düzeyde incelenmesi, değerlendirilmesi için Meâlü’l-Kurân ilminin oluşturulması gerektiği kanaatindedir. Bu manada Meâlü’l-Kurân’ın bir ilim olarak usûl eserlerinde yer alması, Kur’ân İlimleri ve usûl derslerinde okutulması, bir ilim dalı olarak şartlarının, yönteminin belirlenmesi gerekmektedir. Kayhan, Meâlü’l-Kurân’ın ismi, tanımı, konusu, faydası, hedef ve amaçları, diğer ilimlerle ilişkisi, dinin anlaşılmasına katkısı hakkında bilgilendirme yaparak, meseleleri ve problemleri üzerinde durdu. Konuşmasının sonunda

bahsettiği hususlar çerçevesinde Meâlü'l-Kurân'ın bir ilim olarak usûl eserlerinde yer alması, İlahiyat Fakültelerinde okutulması önerilerinde bulundu. Oturumun “Kur’ân-ı Kerîm Meâli Hazırlamada Mânâ Tercihini Gerektiren Bazı Usûlî ve Lügavî Genel Prensipler” isimli son bildirisini Dr. Öğr. Üyesi Serkan Ünal sundu. Ünal, Kur’ân meâli hazırlarken lafız için mana tercihinin gerektirecek lügavî ve usûlî 7 prensip üzerinde durdu. Bu prensiplerin dikkate alınmasının meâl çevirilerine katkı sağlayacağını belirtti.

2. oturumun içeriği meâllerde çeviri stratejileri ve sorunlarıyla ilgiliydi. Prof. Dr. Harun Ögmüş başkanlığındaki bu oturumda ilk bildiriye Doç. Dr. Ahmet Özdemir sundu. “Çeviri Bilim ve Bağlam Açısından Kur’ân Meâlleri: ‘Son Çağrı Kur’ân’ Örneği” başlıklı bildirisinde Özdemir, kendi hocası merhum Salih Akdemir’in *Son Çağrı Kur’ân* meâli üzerinden değerlendirmelerde bulundu. Meâlinin giriş kısmında belirttiği üzere Salih Akdemir’e göre Kur’ân çevirilerinde en büyük sorunlarından biri yöntemsizlik sorunudur. Kur’ân’ı anlamaya doğrudan etki ettiği için çevirilerde metodolojinin olması gerekmektedir. Her çevirinin bir yorum olduğunu belirten Akdemir, işlevselci çeviri teorisini benimsemektedir. Bu manada çevirmen sadece dilbilimsel kuralları uygulamanın ötesinde sosyoloji, psikoloji, iletişim gibi alanlardan da azami ölçüde istifade etmelidir. Akdemir’in, çeviribilim konusundaki batılı kuramlara değinerek, geleneksel çeviri kuramlarını eleştirdiği, Batıda ve Türkiye’de yapılan Kur’ân tercümelerini inceleyerek buna yönelik değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Özdemir, Salih Akdemir’in Kur’ân çevirileri hakkındaki görüşlerini serdettikten sonra onun metodolojik bazı sorunları ortadan kaldırmaya yönelik tekliflerini zikrederek konuşmasını sonlandırdı. Oturumun “Çeviri Usûl ve Stratejileri Açısından Anlam/Yorum Merkezli Kur’ân Çevirilerinin Tahlili: Türkiye ve Endonezya Örneği” ikinci sunumunu Doç. Dr. Eyyüp Tuncer yaptı. Tuncer çalışmasında, Türkçe’ye örnek olarak A. Şener ve arkadaşlarının hazırladığı meâl ile Mustafa Öztürk’ün meâlini, Endonezya diline örnek olarak ise Ömer Bekrî ve Tâlib’in meâllerini esas aldığını belirtti. Bu meâlleri tercihinde mütercimlerin literal çeviriyi eksik görmelerinin ve anlam-yorum merkezli çeviri yöntemlerini benimsemelerinin etkili olduğunu ifade etti. Tuncer, Peter Newmark’ın 17 çeviri stratejisi doğrultusunda örnek âyetler özelinde zikri geçen meâlleri mukayese ederek değerlendirmelerde bulundu. Oturumun “Kur’ân’ın İ‘caz Olgusu ve Çevrilebilirliği: Türkçe Meâllere Dair Betimleyici Bir Yaklaşım” isimli son sunumunu Arş. Gör. Hüseyin Yıldız yaptı. Yıldız, Kur’ân’ın i‘cazından kaynaklanan anlam

inceliklerinin çevirilerine yansıtılma imkanını ele aldığı sunumunda Zemahşerî'nin *el-Keşşaf* ını esas alarak Fatiha sûresi özelinde anlam inceliklerini tespit etmeye çalıştığını belirtti. Elmalılı Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay ve Mustafa Öztürk'ün meâllerini esas aldığını söyleyen Yıldız, i'caz olgusu ve Toury'nin öncül çeviri normları hakkında bilgilendirme yaptı. Son olarak zikrettiği meâller çerçevesinde Fatiha sûresinin anlam inceliklerine dair değerlendirmelerde bulundu.

3. oturum Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa başkanlığında gerçekleşti. Mezhebî anlayışların meâller üzerindeki etkisinin ele alındığı bu oturumda ilk sunum Arş. Gör. Selçuk Gezgîn'e aitti. Gezgîn, "Meâllerde Subjektivizm Problemi: İtikâdî Kabullerin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Katkısı" başlıklı sunumunda ilk olarak meâllerdeki subjektivizm problemi hakkında konuştu. Subjektivizmin mahiyeti hakkında bilgi vererek Kur'ân meâlleri ile subjektivizm arasındaki ilişkiyi, meâller özelinde subjektivizm probleminin neden önemli olduğunu değerlendirdi. İtikâdî kabullerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada etkili olduğunu örnek âyet ve meâller üzerinden ortaya koymaya çalıştı. Oturumun "Mezhep Bağlılığının Meâllere Etkisi" başlıklı 2. bildirisini Doç. Dr. Esat Özcan sundu. Özcan, fikhî mezhep bağlılığının meâllere etkisi meselesini ele aldı. Hanefî ve Şafî mezhepleri özelinde yedi âyet örneğinde konuyu incelediğini belirtti. Oturumun "Objektif Meâlciliğin Önündeki Metodolojik Engel: İdeolojik Meâlcilik" başlığındaki son sunumunu Dr. Fatih Çelikel yaptı. Mustafa İslamoğlu'nun ve İsmail Yakıt'ın meâllerini incelediğini belirten Çelikel, meâllerin giriş kısmında yazarların ifadelerine dair bazı eleştirilerde bulundu. İlgili meâllerde âyetlerin anlamları verilirken Kur'ân'ın ifade ettiği mananın zikredildiğini ancak yapılan açıklamalardan kendilerinin Kur'ân'dan anladıkları manaları esas aldıklarını vurguladı. Bilhassa mucize içerikli âyetlerden örneklerle meseleyi ele alan Çelikel, yazarların kendi kabullerini sanki Kur'ân'ın kastıymış gibi sunmalarını yanlış bir tutum olarak niteledi.

Meâllerde çağdaş akımların etkisinin ele alındığı günün son oturumu 4. oturumda iki sunum gerçekleşti. Başkanlığını Prof. Dr. Mesut Okumuş'un yaptığı oturumda ilk sunum Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Polat'a aitti. "Alman Oryantalist Rudi Paret'in Kur'ân'ı Tercüme Yöntemi" isimli bildirisinde Polat, Paret'in hayatı ve eserleri hakkında bilgilendirme yaptı. Çağdaş dönem Almanya'da yaygın bir tercüme olan Paret'in Kur'ân tercümesinin önsözünü tanıttı. Paret'in tercümesinin önsözünde yer verdiği Kur'ân anlayışına ve yöntemine değindi. Polat, Paret'e göre Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlamasında en etkili

yöntemin paralel pasajlar yöntemi olduğunu vurguladı. Oturumun “Yeni Çağ (New Age) Spiritüel Akımların Çağdaş Kur’ân Meâlleri” başlığındaki son sunumunu Dr. Hüseyin Halil yaptı. Halil, Yeni Çağ (New Age) Spiritüel akımının doğuşu, mahiyeti, özellikleri ve amaçları hakkında bilgi verdi. Akabinde new age akımının düşünce yapısına uygun olarak zikrettiği düşüncelerinden hareketle bu akımın Türkiye temsilcisi olduğunu düşündüğü Hülya Kavuzlu’nun Kur’ân âyetleri hakkında yaptığı yorumları örnek âyetler üzerinden anlattı.

Sempozyumun ilk gününde, amaca uygun olarak meâllerdeki metodolojik sorunlara yönelik istifadeli tespitlerde bulunuldu. Bu manada meâllerin önsözlerinin olmayışı veya yeterli düzeyde sistematik bir şekilde meâl hakkında bilgi veremeyişi sorununun dile getirilmesi kıymetliydi. Buna yönelik önsözlerin meâl yazarının meâli yazarken nasıl bir üslûp ve yöntem izlediğine yönelik bilgiler içermesi teklifi, meâl okurlarının aklına takılabilecek sorulara cevap verecek düzeyde bir çözüm önerisiydi. Yanı sıra nicelik olarak meâl artışlarının olması mevcut meâllerin ilmî bir düzeyde araştırılmasını gerektirmektedir. Anlaşılmaya çalışan söz konusu kitap Kur’ân olunca buna yönelik çalışmaların da titizlikle yürütülmesi icap etmektedir. Bu manada yazılan meâllerin ilmî usûl ve esaslar çerçevesinde kontrol edilmesi, iyileştirilmesi ve bu alanı geliştirmeye katkı sağlayacak bir Meâlü’l-Kur’ân ilminin oluşturulması önerisi, meâl konusunda ön plana çıkan pek çok soru ve sorunları aydınlatmaya katkı sağlayacaktır.

Sempozyumun ikinci günü 12.10.2024 cumartesi günü, saat 09:30’da 5. oturumla başladı. İçeriği meâllerde dilbilimsel sorunlarla ilgili olan bu oturumun başkanlığını Prof. Dr. Mesut Kaya yaptı. “Arapça-Türkçe Kur’ân Çevirilerinde Zaman Kipi Problemi” başlığındaki ilk bildiriye Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali Can sundu. Çalışmasında ele aldığı âyetlerde yer alan mazi ve muzari fiillerin; yalın olarak, edatlarla ve de atıflardan sonra kullanıldıklarında meâllerde nasıl manalandırıldığına yönelik tespit ve değerlendirmelerde bulundu. Oturumun “Kur’ân Ayetlerinde Temyizin Diğer Nahiv Öğeleri ile Yorumlanması ve Çeviri Farklılıkları” başlığındaki ikinci bildirisini Arş. Gör. Dr. H. İbrahim Karagöz sundu. Karagöz, temyiz hakkında bilgilendirme yaptıktan sonra temyiz temeli özellikleri ve şartlarına değindi. Bahsettiği özelliklerin meâl çevirilerine yansımaları gerekliliğini vurguladı. Bu hususta örnek âyetler üzerinden değerlendirmelerde bulundu. Oturumun “Kırâat Farklılıklarının Kur’ân’ı Anlamaya Katkısı” isimli son bildirisi Doktora öğrencisi Hasan Aydın’a aitti. Aydın, ilk olarak Kırâat ilmi hakkında

bilgilendirme yaptı. Kıraat farklılıklarının Kur’ân’a anlamaya katkısını örnek âyetler çerçevesinde sunmaya çalıştı.

Meâller ve kavram çevirileri sorunlarıyla ilgili olan 6. oturumun başkanı Prof. Dr. İsmail Çalışkan’dı. Oturumun “Kavram Çevirilerinde Metodolojik Sorunlar” başlığındaki ilk sunumunu Doç. Dr. Cahit Karaalp yaptı. Karaalp, bildirisinde çokanlamlı kelimelerin anlam takdirinin nasıl ve neye göre yapılacağını ele aldığını belirtti. Ona göre kelimelere mana takdir ederken kelimelerin Câhiliye döneminde ifade ettikleri ilk anlamları öncelenmelidir. Ancak meâllerde şer’î anlamların ön plana çıkarıldığını vurgulayan Karaalp, ilgili âyetler çerçevesinde “musallin, salât, zekat” gibi kelimelere verilen anlamları değerlendirdi. Burada kelimelerin şer’î anlamlarının öne geçtiğini halbuki Câhiliye döneminde ifade ettikleri manalarının farklı olduğunu belirtti. Yanı sıra bazı kelimelerin rivayetler öncelenerek manalandırılmasını yanlış bir tutum olarak değerlendirdi. Kur’ân bütünlüğüne, Allah ve Peygamber inancına, nüzûl dönemine uygun olmayan, mantık sınırlarını zorlayan manalandırmaların yanlışlığına dikkat çekti. Karaalp, tüm bu hususları örnek âyetler üzerinden Diyanet tarafından yazdırılan meâller çerçevesinde tahlil etti. Oturumdaki 2. sunumu “Türkçe Kur’ân Çevirilerinde Haberî Sıfatların Çevirisi Meselesi” isimli bildiriyle Dr. Öğr. Üyesi Emine Sekme yaptı. Sekme, çalışmasında “yed, vech, ‘ayn, kabza, yemîn, sâk, istivâ, mecî, ityân” lafızlarının başta Diyanet tarafından yazdırılan meâller olmak üzere belli başlı meâllerde nasıl tercüme edildiğini incelediğini belirtti. Sunumunda ise “yed” kelimesinin ilgili âyet gruplarında hangi manalarda kullanıldığını açıklayarak ulaştığı bulgu ve sonuçları değerlendirdi. Oturumun son sunumunu “Kur’ân Meâllerinde Kelimeleri Anlamlandırma Sorunu” isimli bildiriyle Öğr. Gör. Dr. Ekrem Çelik yaptı. Çelik, ilk olarak meâllerde görülen yanlışların sebepleri üzerinde durdu. Kelime ve kavramlara verilen mana hatalarının sebepleri arasında saydığı; bağlamın, Arapça deyimsele ifadelerin göz ardı edilmesi, çoklu anlama dikkat etmeme, kaynak ve hedef dile hâkim olamama gibi hususları ele aldı. Yaptığı değerlendirmeler sonucu kelime kaynaklı yanlışlardan dolayı meâl yazmanın sakıncalı olduğunu bunun yerine muhtasar tefsir yazılması gerektiğine yönelik görüşünü belirtti.

7. oturumda meâllerde ahkâm âyetlerinin çeviri problemleri ele alındı. Başkanlığını Prof. Dr. Murat Kayacan’ın yaptığı oturumun ilk bildirisinde Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mehdi Aksoy söz aldı. “Türkçe Meâllerde Ahkâm Âyetlerinin Çeviri Problemi” isimli

bildirisinde Aksoy, delaletleri zannî olan dolayısıyla müctehitlerin farklı yorumlamalarına konu olan âyetler üzerinden inceleme yaptığını ifade etti. Meseleyi on meâl ve on âyet üzerinden ele aldığını zikreden Aksoy, ilgili âyet ve meâller çerçevesinde tespit ettiği bazı problemleri dile getirdi. Oturumun “Ahkâm Ayetleri Özelinde Türkçe Kur’ân Meâllerinde Müsterek Lafız: Fıkıh Usûlü Özelinde Bir İnceleme” başlığındaki ikinci sunumu Dr. Öğr. Üyesi Şeyma Yeşilyayla tarafından gerçekleştirildi. Yeşilyayla, bildirisinin başında ahkâm âyetleri, meâl, müsterek lafız, umumu’l-müsterek hakkında bilgilendirmeler yaptı. Akabinde lafzî müstereğe örnek olarak “kur” lafzının, manevî müstereğe örnek olarak ise “misl” lafzının Türkçe meâllerdeki karşılıklarını tahlil etti. Fıkıh usûlü açısından meseleyi ele alan Yeşilyayla, müsterek lafızların meâllerdeki yansımalarına dair tespit ve değerlendirmeleriyle konuşmasını sonlandırdı. Oturumun “Kurân’daki ‘Nüsük’ Kavramının Meâllerdeki Kullanımı ve Kurban İbadetine Delaleti Açısından Değerlendirilmesi” isimli son bildirisini Dr. Öğr. Üyesi Taha Yılmaz sundu. Kur’ân’daki “nüsük” kavramının İslam dininden sonra toplum tarafından nasıl anlaşıldığı anlatan Yılmaz, kelimenin klasik meâllerde “hedy, kurban”, günümüz meâllerinde ise “ritüel, hedy ve teberru” şeklinde manalandırıldığını belirtti. Yılmaz, fıkıh açısından bakıldığında iddia edildiği gibi kelimenin başka manalara gelip gelemeyeceği hususunu ele aldı. Tespitleri sonucu kelimeye; ritüel, hedy ve teberru gibi anlamların verilemeyeceği görüşünü ifade etti.

8. oturumun içeriği tefsirin müşkil meselelerinin meâller üzerindeki etkisi hakkındaydı. Doç. Dr. Mehmet Yaşar 13.10.2024 Pazar günü meâllerde siyerin yeri ile ilgili 12. oturumda yer alan bildirisini bu oturumda sundu. Yaşar, “Hz. Peygamber Algısının Meâllere Yansıması: Haşr Sûresi 7. Âyet Özelinde Bir Değerlendirme” isimli tebliğinde nakledilen rivayetler ve Kur’ân bütünlüğü esas alınarak Haşr sûresi 7. âyetinin ilk dönemde tahsis anlamında değil de umûm anlamında anlaşıldığını belirtti. Bu yaklaşımın tâbiûn döneminde de devam ettiğini söyleyen Yaşar, sonraki dönemlerde âyetin nasıl anlaşıldığına dair değerlendirmelerde bulundu. Usûl âlimlerinin çoğunun bu âyeti Hz. Peygamber’in teşrî yönüne delil olarak gördüklerini vurguladı. Akabinde âyetin meâllerde nasıl ele alındığını ve yorumlandığını belirterek değerlendirmelerde bulundu. “Müşkil Olarak Değerlendirilen Âyetlerin Meâllere Yansıması (Meryem Sûresi 19/71. Âyet Örneğinde)” başlığındaki ikinci sunumu Dr. Öğr. Üyesi Aykut Kaya yaptı. Kaya, müşkilin tanımını yaptıktan sonra Meryem 19/71. âyetindeki işkal noktalarının meâllere

yansımasını ele aldı. Âyette yer alan “muhatapın kimler olduğu” ve “v-r-d” kelimesinin ifade ettiği manaların anlaşılması noktasındaki iki işkâl noktasından bahsetti. Bahsi geçen hususların meâllere yansımasını tespit eden Kaya, meâl yazarlarının işkâli giderme yöntemlerini açıkladı. Son olarak müşkil âyetlerde takip edilmesi gereken yöntemlere dair şahsî kanaatlerini belirtti. Oturumun “Meâllerde Aksâmü’l-Kur’ân’ın Açıklamasız Olarak Verilmesinin Muhataba Olumsuz Yansıması” isimli son bildirisini Doç. Dr. Mehmet Yusuf Haklı sundu. Öncelikle meâl, Aksâmü’l-Kur’ân hakkında bilgilendirme yapan Haklı, yemin çeşitlerine yönelik belirlediği örnek âyetler üzerinden açıklamalarda ve tespitlerde bulundu.

Başkanlığını Prof. Dr. Zülfikar Durmuş’un yaptığı 9. oturumda meâllerin farklı açılardan kritiği yapıldı. Oturumun “Prof. Dr. Orhan Çeker’in Kur’ân-ı Kerîm’in Envârı’ndan Tefsir Özetli Meâl İsimli Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler” başlığındaki ilk sunumunu Doç. Dr. Muhammet Sacit Kurt ve Mustafa Ural yaptı. Kurt, genel bir giriş yaptıktan sonra sözü, çalışmayı sunması üzere öğrencisi Ural’a bıraktı. Ural, zikri geçen meâl üzerine şekil ve muhteva bakımından değerlendirmelerde bulundu. Oturumun “Son Çağrı Kur’ân Meâli’nin Anlama Ulaşma Yöntemlerinin Kritiği” başlığındaki ikinci sunumu Doç. Dr. Tuğrul Tezcan tarafından yapıldı. Tezcan, sunumunda Salih Akdemir ve onun bakış açısı hakkında bilgilendirme yaptı. Yanı sıra Akdemir’in istifade ettiği, ilham aldığı şahıslardan bahsetti. Akabinde Akdemir’e ait zikri geçen meâlin değerlendirmesini yaptı. Bu manada Akdemir’in anlama ve yorumlarına dair eleştirdiği hususları zikretti. Meâlin anlama ulaşma yöntemlerine dair tahlil ve değerlendirmelerde bulundu. Oturumun “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri’nde Meâl Eleştirileri” isimli son bildirisi Arş. Gör. Dr. Abdullah Karaca’ya aitti. Karaca, Mehmet Sait Şimşek’e ait bu eser hakkında değerlendirmelerde bulundu. Meâl’in genel özelliklerinden bahsettikten sonra, Şimşek’in “bağlamı gözetmemek, anakronizm, tutarsızlık, hâkim kültürün etkileri, ilahi sıfatların te’vil edilerek çevrilmesi, bilimsel tefsirin etkisi, çıkarıcılık, sınırlayıcı yorumlar” hususlarında eleştiri yaptığını söyleyen Karaca, örnek âyetler üzerinden Şimşek’in açıklamalarını anlattı.

Prof. Dr. Ahmet Öz başkanlığında gerçekleşen günün son oturumu 10. oturumda “Meâllerde ilk dönem kaynakların yeri” meselesi ele alındı. Oturumda ilk sunumunu “Kur’ân Meâlinde el-Vücûh ve’n-Nezâir ile Garîbü’l-Kur’ân İlimlerinin Çıktılarından Yararlanma” başlığındaki bildirisiyle yapan Prof. Dr. Abdulhamit Bırışık, meâllerle ilgili

bir giriş konuşmasından sonra vücûh ve nezâir ilmi hakkında bilgilendirme yaptı. Kur’ân tercümelerinde bu ilimden yararlanılmadığını belirtti. “Şeytan” kelimesi hakkında örnekleme yapan Birişik, çoğu meâlde kelimenin her âyette gerçek ve yaygın anlamında kullanılmasını eleştirdi. Ulemanın kelimenin manaları hakkındaki açıklamalarına değindi. Aynı şekilde “salat” kelimesine dair değerlendirmelerde bulunarak konuşmasını sonlandırdı. Sempozyumun ikinci sunumunu Hadis alanında öğretim üyesi olan Prof. Dr. İbrahim Kutluay “Hz. Peygamber’in Tefsirinin Türkçe ve İngilizce Meâller Üzerindeki Yansımaları: Buhârî’nin *el-Câmiü’s-sahîh*’inin Kitâbü Tefsîri’l-Kur’ân’ı” isimli bildirisiyle yaptı. Kutluay, sunumunda iki örnek âyet üzerinden ilgili rivayetler doğrultusunda Türkçe ve İngilizce meâllerinde âyetlere verilen anlamları mukayese etti. Oturumun son bildirisini Arapça alanında öğretim üyesi olan Doç. Dr. Duran Ekizer sundu. Ekizer, “*Kitabu’l-ayn* Özelinde Kur’ân’da Yer Alan Özel Kullanımların Anlaşılmasında İlk Dönem Klasik Sözlüklere Başvurmanın Gerekliliği” başlığındaki bildirisinde ilk dönem kaynaklarında Kur’ân’da geçen bazı ifadelerin manalarına dair detaylı açıklamaların olduğuna örnek âyetler özelinde temas etti. Bu manada Kur’ân’daki özel kullanımların anlaşılmasında ilk dönem klasik sözlüklere başvurma gerekliliğine dair açıklamalarda bulundu.

Sempozyumun ikinci gününde zikri geçen çalışmalar sonucu meâllerde görülen problemler farklı açılardan değerlendirilmiş oldu. İçeriklerden biri de meâllerin dilbilimsel sorunlar açısından incelenmesiydi. Bu minvalde tespit edilen sorunlar aslında açılış konferansında Murat Sülün hocanın da vurguladığı meâllerde görülen maddî yanlışların giderilmesine yönelik sorunlardı. Araştırmacıların tespitleri doğrultusunda Arapça olan Kur’ân’ın hedef dile doğru bir şekilde çevrilebilmesi için Arap dilinin kuralları ve incelikleri esas alınarak Kur’ân’daki kelime, terkip ve cümleleri dakîk bir şekilde ele alacak çalışmalara ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca klasik tefsir külliyyatında müfessirlerin tercih ve takdirlerini göz önünde bulundurarak bunları meâllere yansıtmaya çalışma gayreti zikri geçen sorunları gidermeye katkı sağlayacaktır. Sempozyumda, Kur’ân’daki kavramların yanlış çevirilerine yönelik tespitlerin olması meâllerde görülen bir başka sorunu gözler önüne sermiş oldu. Bu manada ilk muhatapların anladığı manaların izini sürme ve bunları meâllere yansıtmaya çalışma önerisi, söz konusu yanlışları önemli düzeyde azaltacaktır.

13.10.2024 pazar günü sempozyumun son günüydü. 09:30'da başlayan ve başkanlığını Prof. Dr. Ahmet Abay'ın yaptığı 11. oturumun içeriği meâllerde dil ve üslûp hakkındaydı. Oturumun ilk sunumunu Dr. Öğr. Üyesi Eyüp Yaka “Kur’ân Meâllerinde Halk Dili ile Deyimlerinin Kullanımı ve Bazı Öneriler” başlığındaki bildirisiyle yaptı. Yaka, M. Hamdi Yazır ve M. Akif Ersoy’un meâlleri özelinde seçtiği üç âyet üzerinden deyim kullanımlarına dair değerlendirmelerde bulundu. Oturumun “Erken Dönem Türkiye’de Kur’ân Tercümesi Bağlamında Mütercim Yeterliliği Meselesi” başlıklı ikinci tebliğini Dr. Gülnur Külünkoğlu sundu. Hem klasik hem modern dönemde ifade edilmiş, çevirmenin taşıması gereken yetkinler özelinde bilgilendirme yaptı. Erken dönem Türkiye’de ilk Kur’ân çevirileri bağlamında yetkinlik tartışmalarına dair süreçten bahsetti. Cumhuriyetin erken döneminde ortaya çıkan Süleyman Tevfik’in *Kur’ân-ı Kerîm Tercümesi*, Hüseyin Kazım Kadri’nin *Nuru’l-Beyan*’ı ve Cemal Said’in *Kur’ân Tercümesi*’ne dair açıklamalarda bulunarak eserlerin ortak yönlerine değindi. Sunumunun sonunda mütercimin yetkinliğine dair çıkarımlarda bulundu. Oturumun “Kur’ân Meâllerinde Öge Eksikliğinden Kaynaklanan Anlatım Bozuklukları” başlıklı son tebliğini Arş. Gör. Hülya Karabulut sundu. Cümlelerin öğeleri ve öge eksikliğinden kaynaklanan anlatım bozuklukları hakkında bilgilendirme yaptı. Bu hususta Abdülkâki Gölpınarlı, Ali Bulaç, Süleyman Ateş, Bekir Sadak, Ümit Şimşek, Yaşar Nuri Öztürk gibi meâl yazarlarının meâllerinde örnek âyetler üzerinden eksik cümle öğelerini tespit edip, olması gereken öneri cümleler sundu.

12. oturumun konusu meâllerde siyerin yeri ile ilgiliydi. Başkanlığını Prof. Dr. Ali Akpınar’ın yaptığı bu oturumda “Gelenegin Meâller Üzerindeki Etkisi: Fitne Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme” isimli ilk bildiriyi Doç. Dr. Ahmet Küçük yaptı. Küçük, fitne kavramının Kur’ân’da 60 yerde geçtiğini belirterek kavrama ve ifade ettiği manalara dair açıklamalarda bulundu. Gelenek bağlamında fitne kavramını değerlendirerek meâllerde görülen problemleri ve tespitlerini sundu. İkinci sunum Dr. Öğr. Üyesi Sabahattin Gümüş’e aitti. Gümüş, “Kur’ân Aydınliği Meâlinde Bazı Âyetlerin Çevirisi Üzerine Değerlendirmeler” isimli bildirisinde Tuncer Namlı’ya ait meâl üzerine değerlendirmelerde bulundu. Meâl ile ilgili genel bilgilere yer verip, meâlin giriş kısmını tanıttı. Sunumunda ise salât ve türevleri ile ‘alak kelimesinin meâlde yer alan çevirilerine dair tespitlerde bulundu. Oturumun son sunumunu Doktora Öğrencisi Zeynep Çelik Koç yaptı. Koç, “Meâl Çalışmasında Siretü’l-Kur’ân’ı Dikkate Almama Sorunu: Âdiyat

Sûresi Örneği” başlığındaki tebliğinde ilk olarak Siretü’l-Kur’ân’ın mahiyeti hakkında bilgilendirme yaptı. Bu kavramı, Hz. Peygamber’in (s.a.v) hayat hikayesinden ve içinde yaşadığı çevrenin özelliği üzerinden Kur’ân’ı anlama çalışması olarak nitelendirdi. Akabinde Âdiyat sûresinin tanıtımını yaparak “âdiyat” kelimesine Türkçe meâllerde dört farklı mananın verildiğini belirtti ve bu manaları açıkladı. Tespit ettiği eksik ve anlaşılmazlıkların Siretü’l-Kur’ân çerçevesinde çözülmesi önerisini sundu.

13. oturum belâgat ilminin meâller üzerindeki etkisi hakkındaydı. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Yunus Emre Gördük yaptı. Oturumun “Bir Çeviri Problemi Olarak Kur’ân-ı Kerîm’deki Mecazî İfadelerin Türkçe Meâllere Yansıması” başlığındaki ilk bildirisini Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Yıldırım sundu. Yıldırım, mecaz ifadelerin doğru bir şekilde anlaşılmasına ve Türkçe meâllere yansıtılmasına katkı sağlayacak üç esas üzerinde durdu. Bu manada Arap dilinin inceliklerine dikkat etme, bağlamı göz önünde bulundurma ve hakiki manayı ihmal etmeme esasları özelinde ele aldığı örnek âyetlerin meâllerde nasıl çevrildiğini ifade etti. Bu hususta tespit ve değerlendirmelerde bulundu. Oturumun “Takdîrî Müşâkele’nin Meâllere Yansıtılması Meselesi” başlığındaki ikinci sunumunu Öğr. Gör. Dr. Hüseyin Ay yaptı. Ay, müşâkele sanatının tanımına, mahiyetine ve çeşitlerine değindi. Takdîrî müşâkele özelinde üç âyet hakkında meâllerde verilen tercümeleri tespit edip, değerlendirmelerde bulundu. Tavsiye edilen meâl şekillerini dile getirdi. Oturumun “Hasan Basri Çantay’ın Kur’ân Meâlinin Belâgî İncelik Barındıran Bazı İfade Türlerini Türkçe’ye Yansıtma Husûsiyeti” isimli son bildirisini Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kayapınar sundu. Kayapınar, bildirisine Hasan Basri Çantay’ın hayatı ve meâli hakkında kısa bir bilgilendirmeye başladı. İstifhâm üslûbu ve hususiyetleri; harf-i ta’rifli/ma’rife haber almış ve fasl zamiri içeren isim cümlesi gibi belâgî sanat ve incelikler içeren Kur’ân cümlelerinin, Çantay’ın meâlinde Türkçe’ye ne düzeyde yansıtıldığını analitik bir yöntemle açıklamaya çalıştı.

14. oturumda, 9. oturumda olduğu gibi meâllerin farklı açılardan kritiği yapıldı. Başkanlığını Prof. Dr. Ali Karataş’ın üstlendiği oturumun ilk sunumunu Prof. Dr. Zülfikar Durmuş ve Arş. Gör. Ayşe Yılmaz yaptı. Durmuş, selamlama konuşmasından sonra çalışmayı sunmak üzere sözü Ayşe Yılmaz’a bıraktı. Merhum Salih Akdemir’in *Son Çağrı Kur’ân* meâlinin incelendiği bu sunumda Yılmaz, zikri geçen meâli; muhatap zamirlerin kullanımı, dipnot tekniği, Kurânî kavramların çevirileri gibi hususlar çerçevesinde değerlendirdi. Meâlde yer alan Türk okuyucusunun algısına hitap etmeyen

çevirilere örnekler verdi. Deyimlerin çevirisi hakkında kısmî bir başarının olduğunu vurguladı. Lafza aşırı bağlılıktan dolayı yanlış çevirilerin mevcudiyetinden ve Arap dili kurallarına aykırı çevirilerden dolayı Akdemir'in amaçladığı işlevselci çeviri anlayışının başarılı olmadığından bahsetti. Tarihi bağlamın çeviriye yansıtılamadığını, metin içi bağlam hatalarının göze çarptığını belirtti. Meâldeki anakronizm hatalarına dikkat çekti. Akdemir'in meâlî önsözünde tefsir kaynaklarına ve usûl kitaplarına başvurduğunu belirtmesine rağmen meâl içinde bu kaynaklara çok da atıf yapmadığını söyledi. Bu tespitler doğrultusunda ulaştığı sonuçları belirterek konuşmasını bitirdi. Oturumun sonunda söz alan Prof. Dr. İsmail Çalışkan değerlendirmelerinden hareketle Ayşe Yılmaz'a meâlî tekrar dikkatli bir şekilde okumasını tavsiye etti. Meâlî sürecine şahitlik ettiğini hususî olarak belirterek bilhassa Salih Akdemir'in tefsir kaynaklarına başvurmadığı şeklindeki iddianın doğru olmadığını söyleyip bazı eleştirilerde bulundu. Oturumun ikinci sunumu Prof. Dr. Halis Demir tarafından gerçekleşti. "İsmail Yakıt'ın *Kur'ân-ı Hâkim Meâlî Semantik Analizle Açıklamalı ve Yorumlu* İsimli Eseri Üzerine Değerlendirmeler" başlığındaki bildiriye sunan Demir, evvela İsmail Yakıt, meâlî ve semantik yöntem hakkında bilgilendirmelerde bulundu. İsmail Yakıt'ın, meâlînde semantik analiz yaptığı kelimeleri zikretti. Son olarak meâlî muhtevasına dair tespit ve değerlendirmelerde bulundu. Oturumun "Prof. Dr. Murat Sülün ve *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı Adlı Meâlî Üzerine*" isimli son bildirisi Doç. Dr. Muhammet Sacit Kurt ve Sümeyye Sena Güroğlu'na aitti. Sunumunu Kurt'un yaptığı bildiride ilk önce zikri geçen meâl hakkında genel mahiyette bilgilendirme ve tespitler yapıldı. Bu manada meâlde yanlış olduğu düşünülen hususlara da dikkat çekildi.

Sempozyumun son oturumu 15. oturumda, meâllerde kelimelerin anlamlandırılması ve bağlam sorunu ele alındı. Oturumun "Her Manaya Karşılık Bir Lafız Anlayışında Kırılma: Resûl-Nebî Kavramlarının Aynı Anlama Karşılık Kullanma Denemesi Bunun Meâllere Yansıması" başlığındaki ilk sunumunu Doç. Dr. Bayram Çınar yaptı. Çınar, "resûl" ve "nebî" kelimelerinin gelenek içinde farklı manada kullanıldığını ifade ederek sözlerine başladı. Kelimelerin Kur'ân'daki kullanımları hakkında bilgilendirme yaptıktan sonra tarihî süreç içerisinde ulemanın da bu kelimeler arasındaki ayrıma işaret ettiğini vurguladı. Meâl yazan ulemanın ise resûl ve nebî kelimelerinin her ikisi için peygamber kelimesini kullandığını dolayısıyla bu ayrımı ortadan kaldırdıklarını ancak bunun yanlış bir tutum olduğunu ifade etti. Oturumun "Kur'ân Meâllerinde Nefs-i Vâhide ve Eşi"

isimli ikinci tebliğini Prof. Dr. Veysel Güllüce sundu. Güllüce, nefs-i vâhide kavramı ve Kur’ân’daki kullanımını hakkında bilgilendirme yaptı. Müfessirlerin kavramdan anladıkları manalara değindi. Akabinde kavramın yer aldığı Kur’ân âyetleri ve âyetlere verilen meâller hakkında değerlendirmelerde bulundu. Oturumun son bildirisini Doç. Dr. İsmail Kurt sundu. Kurt, “Türkçe Meâllerde Metin İçi Bağlamın Dikkate Alınmaması Problemi (Nisa 86. Âyet ve Kıyâmet 16-19. Âyetler Özelinde)” başlıklı bildirisinde zikri geçen âyetleri metin içi bağlam özelinde değerlendirdi. Akabinde metin içi bağlamı dikkate alan ve dikkate almayan meâllerde söz konusu âyetlerin çevirilerini ifade edip, değerlendirmelerde bulundu.

16. oturum olan kapanış oturumunun başkanlığını Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat yaptı. İlk olarak Prof. Dr. İsmail Çalışkan üç gün süren sempozyumun çıktıları üzerine bir değerlendirme yaptı. 16 oturumda gerçekleşen sempozyumda 44 tebliğin sunulduğunu belirten Çalışkan, bu tarz sempozyumların önemi ve gerekliliğinden bahsetti. Meâllerin tarihî seyrine değinen Çalışkan, 19. yy sonları ile 20. yy başlarında Kur’ân tercümesinin hakkının verilmediğine yönelik tartışmaların olduğunu, 1950’lerden sonra Türkiye’nin siyasî, sosyal yapısı itibariyle ideolojik zorlamalar çerçevesinde tartışmaların ve eleştirilerin yapıldığını ifade etti. 1990’lardan sonra bu konuda ilmî, akademik eleştirilerin başladığını, son 25-30 yılda ise sağlıklı ve güzel meâllerin yapıldığını belirtti. Yanı sıra sınırları aşan çalışmaların bulunduğunu da vurguladı. Bu minvalde meâlleri iki gruba ayırmanın gerekliliğini belirten Çalışkan, eksiklikleri kaçınılmaz olmakla birlikte birinci grubun “Kur’ân Meâli ve Kur’ân tercümesi şeklinde ifade edilebileceğini belirtti. İkinci grubu ise net bir şekilde isimlendirmemekle birlikte şahsî fikirlerine göre Kur’ân’ı yorumlayanların ortaya koyduğu ürünler olarak nitelendirilebileceğini vurguladı. İlmî bir sorunun ötesinde sosyal bir sorun haline gelen meâl yazımına dair eleştirilerin devam etmesi gerekliliğini belirtti. İlim ehli tarafından Kur’ân çeviri kriterlerinin ortaya konması gerektiğinden, bu ilkeler belirlenirken günümüze kadar yapılmış kitap, makale, sempozyum, makale, tez vs. ilmî birikimden istifade edilebileceğinden bahsetti. Çalışkan, bir yanı sıra dikkat çekmek istediğini belirterek “Diyanet Meâli” söyleminin doğru olmadığını, bu meâllerin Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yayınladığı meâller olduğunu vurguladı. Bu meâllerin hepsinin yazarlarının olduğunu belirterek, çalışmada kullanılan meâllerin hangi kişi/kişiler tarafından yazıldığının belirtilmesi gerektiğini hususi olarak ifade etti. Son olarak başka dilden çevrilmiş meâllerin çeviri meâl olarak

belirtilmesi gerekliliği üzerinde durdu. Buna göre “Muhammed Esed Meâli, Muhammed Hamidullah Meâli, Muhammed Ali Meâli, Mevdudi Meâli, Seyyid Kutub Meâli” gibi söylemlerin yanlış olduğunu, zikri geçen meâllerin hiçbirinin ilgili şahısların orijinal meâli olmadığını belirtti. Bu meâllerin müellifinin çevirisini yansıtmayan yeni bir meâl olduklarını dolayısıyla ya İngilizcesine, Arapçasına, Urduçasına başvurulması ya da “ilgili meâlin çevirisi” şeklinde belirtilmeleri gerekliliğine dikkat çekti.

Kapanış oturumunun ikinci konuşmacısı Prof. Dr. Ömer Kara, teşekkür konuşmasından sonra bir öneride bulundu. Meâl yazımında tespit edilen eksikliklerin daha derin ve özele indirgenmiş konular çerçevesinde ele alınarak teorik, pratik olmak üzere iki yönlü çalışmaların yapılması gerekliliğine değindi. Akabinde sempozyumda dikkatini çeken konulara işaret ederek değerlendirmelerde bulundu. Bunlardan biri Meâlü'l-Kurân teklifinin her yönüyle tartışılıp ele alınması sonucu bu ilmin, Kur'ân ilimlerine dahil edilebileceği yönündeki kanaat idi. Diğer bir husus olarak Kur'ân meâllerinde usûlî ve lugavî prensiplerin esas alınması konusunda olumsuz görüş beyan eden Kara, Kur'ân'ın nüzul döneminde ne usûle dair ne Kur'ân ilimlerine dair bir içeriğin olmadığına dikkat çekti. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan ilimler ve bunlara dair oluşan terminoloji doğrultusunda Kur'ân'ı anlamlandırma eğiliminin yanlışlara sebebiyet verebileceğini ifade etti. Mezhebî anlayış, ideolojik bakış, dünya görüşü etkenlerinin meâl yazıcılığında en büyük tehlike olduğunu vurguladı. Yanı sıra kolay gibi gözüken ahkâm âyetlerinin çevirisi meselesinin aslında görüldüğü kadar kolay olmadığına işaret etti. Meâllerde ilk dönem kaynaklarına başvurma söyleminin doğruluğundan bahsederek meâlde aslolanın Kur'ân'ın ilk indiği dönemde nasıl anlaşıldığının tespit edilmesi olduğunu belirtti. Kara'ya göre meâl çalışmalarında en ihmal edilen hususlardan biri belâgat ilmidir. Bu manada özellikle beyan ve meani ilminin verilerinin yansıtılması hususunda meâllerin eksiklikler barındırdığını ifade etti. Kara, genel mahiyetteki önemli değerlendirmelerinden sonra halihazırda içinde bulunduğu Diyanet bünyesinde gerçekleşmekte olan meâl projesi ve Diyanet'in meâl toplatma faaliyeti hakkında bilgilendirmelerde bulunarak konuşmasına son verdi.

Prof. Dr. Zülfikar Durmuş, kapanış oturumunun son konuşmacısı olarak tespit ve değerlendirmelerde bulundu. Durmuş'a göre sempozyumda sorunlar dile getirildi ancak öneri tespiti konusunda yetersizlikler bulunmaktaydı. Bu manada meselelerin metodoloji ile ilişkilendirilmesinin, tespit edilen eksiklerin nasıl giderileceğine yönelik içeriklerin

zenginleştirilmesinin gerekliliği üzerinde durdu. Akabinde sempozyumda beğendiği bildirilere değinerek konuşmalarını bitirdi.

Sempozyumun son günü, meâllerin dil ve üslûp, siyer, belâgat, bağlam gibi konular çerçevesinde ele alınması açısından verimli geçti. Tebliğ sahipleri ilgili başlıklar doğrultusunda meâllerde görülen eksikliklere dikkat çekti. Bu minvalde Arap dilinde halk dilinin, deyimlerin, mecaz içeren ifadelerin iyi bir şekilde anlaşılması ve buna yönelik manaların hedef dildeki karşılıklarının doğru bir şekilde tespit edilmesi ve de meâllere bunların yansıtılması önem arz etmektedir. Örnek meâller üzerinden eksikliklerin ve yanlışlıkların gösterilmesi bu yönde yapılması gereken iyileştirmelere yön vermiş oldu. Aynı şekilde dilbisine yönelik bilgilerin iyi hazmedilmesi bu manada cümle öğelerine yönelik doğru tespitlerin yapılması ve meâllere yansıtılması son derece mühimdir. Çoğu meâlde buna yönelik titiz çalışmaların yapılmadığı incelemeler sonucu tespit edildi. Zikredilen eksikliğin, Türkçe'ye çevrilen cümlelerden neyin kastedildiği hususunda belirsizliklere ve karmaşaya yol açtığı görülmektedir. Bu doğrultuda meâllerin, okuyucuların kafa karışıklığını ortadan kaldırmak maksadıyla titiz bir şekilde çalışılması elzem gözükmektedir. Son olarak kapanış oturumunda Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Prof. Dr. Ömer Kara, Prof. Dr. Zülfikar Durmuş ve Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat'ın sempozyum ile mevcut meâllere dair değerlendirmelerinin ufuk açıcı olduğunu ve sempozyuma değer kattığını vurgulamak yerinde olacaktır.

SONUÇ

Üç gün süren sempozyumun sonunda, ele alınan meseleler doğrultusunda meâller hakkında yapılan tespit ve çözüm önerileri ilim dünyasına kazandırılmış oldu. Ayrıca bu sempozyum tefsir başta olmak üzere Arapça, hadis, fıkıh gibi farklı alanlarda uzman pek çok akademisyenin biraraya gelmesine ve onların katkılarıyla ilmî açıdan zengin bir ortamın oluşmasına vesile oldu. Türkiye’de yazılan meâllerin gün geçtikçe sayılarının artması, bu meâllerin metot, çeviri teknikleri gibi daha pek çok açıdan değerlendirilme ihtiyacını da arttırmaktadır. Buna yönelik geçmiş yıllardan itibaren ilim erbabı tarafından şahsî yapılan çalışmaların yanı sıra toplu olarak da sempozyumların icra edildiği müsellem bir hakikattir. Bu çalışmalardan biri olarak 2023 yılında yapılan “Kur’ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri” konulu sempozyumun, 2024 yılında meâllerin metodolojik açıdan ele alınması kaydıyla ikinci kez tertip edilmesi, meâl çalışmalarına farklı bir boyut kazandırmış oldu. Kur’ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri-II – Meâllerde Metodolojik Sorunlar- başlıklı bu sempozyumda kapanış oturumu ile birlikte 16 oturum gerçekleşti. Öngörülen program akışına göre belirlenen 45 tebliğden, 43 tanesi sunuldu. Yanı sıra farklı olarak 1 tebliğin 12. oturuma eklenmesiyle toplamda 44 tebliğ sunulmuş oldu. Bu tebliğlerin çoğunda meâllerin belli meseleler doğrultusunda ele alındığını öte yandan bazı meâller özelinde de değerlendirmelerde bulunulduğunu söylemek mümkündür. Bu meâllerden biri olarak merhum Salih Akdemir’in *Son Çağrı Kur’ân* eseri hakkında üç tebliğ bulunmaktaydı. Aynı şekilde Orhan Çeker’in *Kur’ân-ı Kerîm’in Envarı’ndan Tefsir Özetli Meâl*, M. Sait Şimşek’in *Hayat Kaynağı Kur’ân*, Tuncer Namlı’nın *Kur’ân Aydınlığı Kronolojik Kur’ân Meâli*, Hasan Basri Çantay’ın *Tefsirli Kur’ân Meâli*, İsmail Yakıt’ın *Kur’ân-ı Hakîm Meâli -Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu-*, Murat Sülün’ün *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* eserleri özel olarak değerlendirmeye tâbi tutulan meâllerdi. Araştırmacıların çalışmalarından ve tespitlerinden yola çıkarak meâl yazımında farklı açılardan birçok eksikliklerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte meâl yazarlarının ilmî donanıma sahip olmaları ve bu yetkinliği sağladıktan sonra belirli usûl ve kaidelere dikkat ederek titiz ve dakîk bir şekilde meâl kaleme almaları gerektiği aşîkârdır. Nihayetinde meâl yazımında zikredilen şart sağlansa dahi, bu ameliyenin kontrol edilme aşaması için de sağlam bir zeminin oluşturulması gerekmektedir. Sempozyumda da vurgulandığı üzere resmî bir kurum tarafından ehline malum olan şartlar ve esaslar doğrultusunda yazılan meâllerin

nihaî aşamada kontrol ve tashih edilmesi bir ihtiyaçtır. Günümüzde hiçbir ilmî derinliği olmayıp bunun da ötesinde sâfi ideolojik kaygılarla yazılan meâllerin artmasıyla da bu ihtiyacın süratle sonuçlandırılması gerektiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Serdar. Murat, Karaalp, Cahit, Tatlısu. Muhammet Lütü. (ed.), *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri-II -Meâllerde Metodolojik Sorunlar-* İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.

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.

Yazar(lar) / Author(s)

Tugba YILDIRIM

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.