



İZMİR
KATİP ÇELEBİ
ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

e-ISSN 2636-8161

HAZİRAN 2025

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

Sayı / Number / العدد : 20

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

Yıl / Year / السنة : 2025

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ



İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MİZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanul-Haqq: Journal of Islamic Studies

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

Sayı / Number / 20: العدد • Yıl / Year / 2025: السنة

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

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

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

المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة إزمير كاتب شلي

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

Baş Editör / Editor in Chief / رئيس التحرير

Prof. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU

Alan Editörleri / Section Editors / المحررون المسؤولون

Temel İslam Bilimleri Alan Editörü / Basic Islamic Sciences Section Editor / المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية

Dr. Öğr. Üyesi Şule Yüksel ARICI

Arapça Yazı Alan Editörü / Arabic Works Section Editor / المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة العربية

Dr. Öğr. Üyesi Sacid SALİH

Sosyal ve Beşerî Bilimler Alan Editörü / Social Sciences and Humanities Section Editor / المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR

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

Doç. Dr. H. İbrahim ERYILMAZ

İngilizce Yazı Alan Editörü / English Works Section Editor / المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة الإنجليزية

Arş. Gör. Enes KAVAK

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

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR

Editör Yardımcıları / Assistant Editors / مساعدو رئيس التحرير

Arş. Gör. Merve CENGİZ

Yazım Editörleri / Copy Editors / محروو التدقيق الإملائي

Dr. Öğr. Üyesi İhsan SÜTŞURUP, Dr. Öğr. Üyesi Samet YAĞCI, Arş. Gör. Ayşe Nur İBA ÇINAR, Arş. Gör. Zeynep KIZILYAR, Arş. Gör. Yusuf Ziya AKGÜN,

Arş. Gör. Tubanur KAYA GÜLER

Dil Editörleri / Language Editors / محروو اللغة

Arş. Gör. Enes KAVAK

Mizanpaj Editörleri / Layout Editors / محروو التصميم للمجلة

Arş. Gör. Mustafa YILMAZ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sekreter / Secretary / سكرتير

Dr. Öğr. Üyesi Rale Zehra CENGİZ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKIR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet DİRİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Muammer ERBAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Metin İZETİ, Üniv. of Tetova • Prof. Dr. Numan ARUÇ, Macedonian Academy of Sciences and Arts • Prof. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Hamide ULUPINAR, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية

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

Kapak Tasarım / Cover Design / تصميم الغلاف

Doç. Dr. Uğur BAKAN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

Hilal Hattı / Crescent Calligraphy / خط الهلال

Hattat İsmail ÖZTÜRK

İletişim / Correspondence / مراسلة

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İlahiyat Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir

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

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

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

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



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

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

Yazım İlke ve Kurallarımız, dergimizin sonunda yer almaktadır.

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

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

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

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنتشر مرتين في السنة، في شهر حزيران و كانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة.

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

İçindekiler

Table of Contents

جدول المحتويات

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

The Transformation Between Deism and Atheism in the Context of the Evolution of Beliefs İbrahim Halil ERDOĞAN	1-24
Ebü Hanîfe'nin El-Fıkhü'l-Ekber Eseri Bağlamında Gelişen Kelâmî Bir Tartışma: Allah'ın Sayı Açısından Birliği Meselesi <i>A Theological Debate in the Context of Abu Hanîfa's al-Fıḥu al-Akbar: The Unity of God in terms of Number</i> Vezir HARMAN	25-48
Kutsalın Dilde Yeniden Doğuşu: Didem Madak Şiirlerinde Dini İmge Tezahürleri <i>The Rebirth of the Sacred in Literary Language: Religious Image Manifestations in Didem Madak's Poems</i> Mehmet ŞAHİN	49-74
Şükür Secdesinin Fıkhî Açıldan Tahlili <i>Analysis of the Prostration of Thanksgiving in Terms of Fıḥ</i> İbrahim SİZGEN	75-98
Zayıf Hadis Tanımlarındaki Sorunlar ve Mevzû Hadisle İlişkisi <i>Problems in the Definitions of Weak Hadith and its Relationship with Mawḏû'</i> Abdulvehhab GÖZÜN	99-126
Kant'ın Yargıları ve Weber'in Sosyolojik Analizleri Bağlamında Din Eğitiminde Yapay Zekâ Uygulamaları <i>Artificial Intelligence and Religious Education: Global Practices, Ethical Debates, and Theoretical Reflections</i> Faik TANRIKULU-Abdülhalim İNAM	127-162
Lafzın Manaya Tek Olarak Vaz' Edilişi Açısından Fıkıh Usûlündeki Umûm Sıgaları <i>Umûm Sıḡas in Uşûl al-Fıḥ in Terms of Waḑ' Words to Single Meaning</i> Ali Veysel AKCAN	163-194
Kur'an Meallerinde "Ard" Kelimesinin Bağlamdan Koparılması: Anlam Kaymaları Üzerine Bir İnceleme <i>The Detachment of the Word "Ard" from Context in Qur'anic Translations: An Analysis of Semantic Shifts</i> Mürsel ETHEM	195-224
Mütenebbi'nin Şiirinde Dilsel Birliktelik ve Eşdizimlilik <i>Linguistic Association and Unity in Al-Mutanabbi Poetry</i> Rami HEKİMOĞLU	225-252

Vakf Alame'ti Tercih'i Üzerinden Secâvendî'nin İşâret Ettighi Fikhî ve Kelâmî Mûlahazalar: Nisâ 4/101 ve Kasas 28/68 Âyetleri Örneğinde Tefsîrî İzahlar <i>The Fiqh and Theological Interpretations of Sajâwandi on the Preference of the Sign of Waqf: Explanations on the Verses of Nisâ 4/101 and Qaşaş 28/68</i> Mehmet KARA	253-272
Tevhitle İlgili Ayetlerdeki İstisna Üslubunun Belagati Üzerine Bir İnceleme <i>Analytical Study on the Eloquence of the Exception Method in the Verses of Monotheism</i> Abdülkerim SÜLEYMANOĞLU	273-298
Arapça Öğretiminde Yapay Zekâ'nın Rolü: Chatgpt Örneği <i>The Role of Artificial Intelligence In Arabic Language Teaching: The Case of CHATGPT</i> Tahsin YILDIRIM	299-322
Ramazan Demir'in Harekesiz ve Noktasız Mushaf Anlayışının Kur'an Tarihi ve Kıraatler Açısından İncelenmesi <i>A Critical Study of Ramazan Demir's Perspective on Unpointed and Unvowelled Mushafs in the Context of the History of the Qur'an and Qiraat</i> İmran ÇELİK	323-344
Osmanlı'da Sufilerin Arap Dili Alanına Katkıları: Mehmet Tahir'in Osmanlı Müellifleri Eseri Özelinde Bir Analiz <i>Contributions of Sufis to the Arabic Language in the Ottoman Period: An Analysis Based on Mehmet Tahir's Ottoman Müellifleri</i> İsmail ERKEN	345-362
Arap Dili Seviyelerine Yönelik Sözcük Yeterliliği (Teori ve Uygulama) "Silsiletu'l-Lisân Örneğinde <i>Lexical Proficiency of Arabic Language Levels (Theory and Practice) "Silsilat al-Lisân As A Model"</i> Mahmud KADDUM-Muhammed ABDELREHEM	363-380
Zarîk Ailesi ve Abbâsîler Dönemindeki Faaliyetleri (750/751-827/828) <i>The Zarîk Family and Their Activities During the Abbasid Period (750/751-827/828)</i> Arafat YAZ	381-412
Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb'in Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîrî'l-lebîb Adlı Risâlesi Üzerine Bir Değerlendirme <i>Introduction of Hasan Shewkî b. Mehmed Hasîb's Treatise Named Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîrî'l-lebîb</i> Özlem DEMİR	413-436
Rivayeti Kabul Edilen Ravilerin Sıfatı Konusunda Moğultay'ın İbnü's-Salah'a İtirazları- Eleştirel Bir Yaklaşım <i>Mughaltây's objections to Ibn al-Salah regarding the character of those whose narration is accepted - a critical study</i> Yasir DERŞEVİ	437-454
Necâî Kays B. Amr'ın "Lamiyye" Şiirinde Hiciv Söyleminin Poetikası <i>The poetics of The Disability Discourse In The "Lamiyye" Poem of Qais ibn Amr Al-Najashi</i> Hanan AKKO	455-470
Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin Mesnevilerinde Kur'anî İktibaslar <i>The phenomenon of Quranic quotation in the Mathnawis of Mawlana Jalaluddin Rumi</i> Zeynep AKREŞ	471-496
Derin Yapı ve Yüzey Yapı Bağlamında İ'râbın Dönüşümsel İşlevi: Hırbâviyye Kasidesi Örneği <i>The Transformational Function of I'râb in the Context of Deep Structure and Surface Structure: The Case of the Ode of the Harbâviyya</i> Emrullah TANIR	497-522

Peygamberliğe Delaleti Açısından Mâtürîdî Kelâmında İrhâs

İrhâs in Mâtürîdî Theology as Evidence for Prophethood

Muhammed Fatih EREN-İbrahim KAPLAN 523-546

İbn Âdil'in Tefsirin'de Ulûmü'l-Kur'an (Esbâb-ı Nüzûl ve Münâsebâtü'l-Kur'an Örnekleri
The Qur'anic Sciences in Ibn Adil's Tafsir (Examples of the Coherence of the Qur'an and the Reasons for Revelation)

Salih KOPUZ-Sevgi TÛTÛN..... 547-562

Seyyid Kutub'un Hristiyanlıkla İlgili Ayetlere Dair Yorumu

Seyyid Qutub's Interpretation of Quranic Verses Concerning Christianity

Orhan SARI-İskender ŞAHİN 563-594

Arap Dilinde Mûsned İleyhin Nekra Olması: Dilbilimsel Bir Analiz

The Indefiniteness of Musnad Ilayh in Arabic Language: A Linguistic Analysis

Neşe ÇETİNOVALI BAY-Eyup AKŞİT 595-622

Mekkî b. Ebî Tâlib'in Sarf ve Nahiv İlmine Dair Bazı Görüşleri

Some Views of Mekkî b. Abî Tâlib on the Sciences of Morphology and Syntax

Nasrettin AKAN-İzzet MARANGOZOĞLU 623-646

Editörden

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

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

Onuncu yılını idrak eden dergimizin bu sayısında yirmi altı araştırma yazısı yer almaktadır. Editör ekibimizin kontrolünden geçtikten sonra çift taraflı kör hakemlik uygulamasına tabi tutularak yayım aşamasına getirilen makaleler; Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Kelam, Arap Dili ve Belagati, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat, İslam Tarihi, Tasavvuf, Türk İslam Edebiyatı, Din Eğitimi ve diğer dinî araştırmalar alanlarına göre dağılım göstermiştir.

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

Gayret bizden, tevfik şânı yüce Allah’tandır.

Prof.Dr. Raşit Çavuşoğlu

Baş Editör

Araştırma Yazıları
Research Papers
البحوث



Transformation of Deism into Atheism in the Context of the Evolution of Beliefs

Abstract: This study provides an in-depth examination of the relationship between deism and atheism, two thought systems associated with faith-centered issues. From a scientific perspective, the effects of faith principles on human psychology and sociology are complex and multifaceted. Similarly, it is important to evaluate the impact of thought systems like atheism and deism on individuals' mental well-being and their perception of life's meaning. By conducting a thorough analysis of existing scientific terminology and related data, this study aims to offer a comprehensive perspective on the connection between atheism and deism in the context of faith-centered challenges and modern ideologies. The research is expected to inspire further investigations into faith-centered issues and their associated intellectual movements. Given that human nature inclines toward belief in a transcendent creator, individuals often find themselves more receptive to deism than atheism. Deism's denial of beliefs in an afterlife, prophecy, revelation, and other religious concepts creates commonalities with atheism. This study also seeks to analyze the shared and differing aspects of deism and atheism in depth, exploring the influence of religious beliefs and philosophical approaches on human life and thought. By examining the proximity and transition between deism and atheism, this research contributes to a deeper understanding of the role and significance of religious beliefs in individuals' lives.

Keywords: Kalam, Beliefs, Deism, Atheism, Science.

İbrahim
Halil
ERDOĞAN* 

İnançların Evrimi Bağlamında Deizmin Ateizme Transformasyonu

Öz: Bu çalışma, iman merkezli sorunlar ve bu sorunlarla ilişkili düşünce akımlarından olan deizm ve ateizmin ilişkisi üzerine derinlemesine bir incelemeyi sunmaktadır. Bilimsel bir perspektiften bakıldığında, inanç ilkelerinin insan psikolojisi ve sosyolojisi üzerindeki etkileri karmaşık ve çok boyutludur. Aynı şekilde ateizm ve deizm gibi düşünce sistemlerinin de bireylerin ruhsal sağlığı ve yaşamın anlamı üzerindeki etkilerini değerlendirmek önemlidir. Bu Çalışma, mevcut bilimsel terminolojideki bilgilerin derinlemesine analizini yaparak, inanç merkezli sorunlar ve modern düşünce akımlarından ateizm ve deizmin ilişkisi hakkında geniş bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir. Araştırmamız, iman merkezli sorunlar ve bu sorunlarla ilişkili düşünce akımları üzerinde yapılacak olan araştırmalara da ilham kaynağı olması beklenmektedir. İnsan doğası gereği yüce bir yaratıcıya inanma eğiliminde olduğundan, bireyler kendilerini deizmi, ateizme nazaran kabule daha yakın bulabilmektedirler. Deizmin ahiret inancı olmaması ve peygamberlik, vahiy ve nübüvvet gibi kavramları reddetmesi de ateizm ile ortak paydalarını oluşturur. Bu çalışma aynı zamanda deizmin ve ateizmin ortak ve farklı yönlerini derinlemesine analiz ederek, dinî inançların ve felsefî yaklaşımların insan yaşamı ve düşüncesi üzerindeki etkilerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Deizmin, ateizme olan yakınlığı ve geçişkenliği üzerine yapılan bu inceleme, dinî inançların bireylerin yaşamındaki yerinin ve öneminin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İnançlar, Deizm, Ateizm, Bilim.

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı, E-mail: ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr ORCID ID: : <https://orcid.org/0000-0002-8081-1895>.

Introduction

Viewing the relationship between deism and atheism as a phase of transformation can be a logical perspective, especially in the context of historical and intellectual developments in the Western world. Medieval Christianity was not strictly aligned with science and rationality, which created a tension between science and religious belief. The Renaissance and Enlightenment periods significantly contributed to the development of a questioning mindset regarding traditional Christian rituals by emphasizing the importance of science and reason.¹

Deism is defined as a belief system that accepts the existence of God but rejects traditional religious teachings, church authority, and the dogmatism of religious institutions² for centuries, deism became a tool for Western intellectuals to base scientific thinking and reasoning against the strong influence of the church in Christianity. Although the core of the Enlightenment period included a rationalist approach that led to a rebellion against all religions, transitioning to atheism, deism was presented as a complete solution for those who did not want to entirely distance themselves from religious belief because it still included belief in a God.³ Atheism, as a belief system that rejects the existence of God, represented the ultimate goal that Western scientists aimed to bring society towards. However, in a society that had lived under church oppression for centuries, promoting and spreading the teachings of atheism seemed like a difficult path.

When discussing societies that have lived under church oppression for centuries, various forms of oppression and control have historically been exercised by religious institutions. Here are some examples:

1. Religious Persecution:

- **Inquisition:** The Catholic Church's Inquisition targeted heretics, leading to executions, imprisonments, and forced conversions.⁴
- **Witch Hunts:** Many were accused of witchcraft and faced torture

¹ Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe DEİZM* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 103.

² Erol Çetin, *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler* (İstanbul: Hiperyayın, 2022), 31-36; İbrahim Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları" (Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, Van: Ensar Neşriyat, 2017), 41-70; Mehmet Akif Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 615-642; Dorman Emre, "Tarihsel Ve Teolojik Açından Deizm Ve Eleştirisi" (Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, Van: Ensar Neşriyat, 2017), 217.

³ Baloğlu, *Son Hurafe DEİZM*, 85-95.

⁴ Charles T. Gorham, *The Medieval Inquisition. A Study in religious Persecution* (London: Watts & Co, 1918).

and execution, especially women.⁵

2. **Censorship and Control of Knowledge:**

- **Index Librorum Prohibitorum:** The Church maintained a list of prohibited books, censoring works that contradicted its teachings.⁶
- **Suppression of Scientific Inquiry:** Figures like Galileo faced persecution for scientific theories that challenged church doctrines.⁷

3. **Political Control and Influence:**

- **Divine Right of Kings:** The Church often supported monarchies by endorsing the divine right to rule, reinforcing the power of kings and queens.⁸
- **Interdicts and Excommunications:** Used to control political figures and influence political decisions.⁹

4. **Economic Exploitation:**

- **Tithes and Taxes:** Mandatory tithes and church taxes imposed on populations.¹⁰
- **Indulgences:** Selling of indulgences, where people paid for the forgiveness of sins, leading to widespread corruption.¹¹

5. **Social and Cultural Control:**

- **Moral Policing:** The Church enforced strict moral codes, influencing laws and social norms regarding marriage, sexuality, and behavior.¹²
- **Education and Doctrine:** Control over education, ensuring that

⁵ N. Kingsley & Clement, "The Women and Witch-hunts in Medieval Europe", *Religion and Human Rights Violation in History* 3/24 (2014), 3045-3067.

⁶ Robin Vose, *The Index of Prohibited Books: four centuries of struggle over word and image for the greater glory of God* (Londra: Reaktion Books, 2022).

⁷ Ammon Raz-Krakovitzkin, *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century* (USA: University of Pennsylvania Press, 2007).

⁸ Michael W. Arbino, "Political Oppression and Religious Freedom", *Bunyan Studies* 26/55 (2022), 55-78.

⁹ Henry Charles Lea, *Studies in Church History. The Rise of the Temporal Power. Benefit of Clergy. Excommunication. The Early Church and Slavery* (Norderstedt/GERMANY: BoD-Books on Demand, 2024).

¹⁰ David J. Downs, *In The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, ed. Joel B. Green - McDonald Lee Martin (USA: Logos Bible Study Platform, 2013), 156-168.

¹¹ Patrick J. O'Banion, "Only the king can do it: adaptation and flexibility in crusade ideology in sixteenth-century Spain", *Church history* 13/81 (2012), 552-574.

¹² Gerald A. Arbuckle, *Violence, society, and the Church: A cultural approach* (Minnesota: Liturgical Press., 2004).

teachings aligned with church doctrine, limiting intellectual freedom.¹³

6. **Suppression of Other Religions:**

➤ **Crusades:** Military campaigns aimed at reclaiming holy lands and converting or eliminating non-Christian populations.¹⁴

➤ **Forced Conversions:** Non-Christian populations, including Jews and Muslims, were often forced to convert or face persecution.¹⁵

7. **Control over Personal Lives:**

➤ **Confession and Penance:** Individuals were required to confess sins and perform penance, subjecting personal lives to church scrutiny¹⁶

➤ **Marriage and Family Life:** The Church had significant control over marriage laws, annulments, and family life.¹⁷

These forms of oppression varied in intensity and impact across different regions and historical periods, but collectively they illustrate the extensive control and influence exerted by religious institutions over many aspects of life.

Therefore, in such cases, starting with a more moderate belief system like deism would ensure a more effective progression of the plan. Deism, even if it was functionally limited, included a belief in God and thus provided individuals with the freedom to question religious rituals and move away from traditional religious beliefs. This, in turn, would make it easier for individuals to eventually reject the existence of God altogether and become proponents of atheism.

Therefore, it can be argued that Deism functions as an intermediate stage in the transformation to atheism. However, this process of transformation can vary for each individual, and everyone's intellectual evolution may occur over different periods of time. Ultimately, it is known that they always hold similar views regarding belief in the afterlife, belief in prophets, and the perceived inactivity of God. These aspects will be elaborated upon in the subsequent sections of this study.

¹³ M. Adams vd., "Religious oppression", *Teaching for Diversity and Social Justice* (USA: Routledge, 2022), 259-302.

¹⁴ Smith J. Riley, *The Crusades, Christianity, and Islam* (USA: Columbia University Press, 2011).

¹⁵ Adams vd., "Religious oppression".

¹⁶ Leonardo Boff, *Church: Charism and power: Liberation theology and the institutional church* (USA: Wipf and Stock Publishers., 2012).

¹⁷ N. Ammerman - W. C. Roof, *Work, family and religion in contemporary society: Remaking our lives* (USA: Routledge, 2014).

1. The Eternal Issue: The Struggle Between Innate Disposition, Monotheism, and Atheism

The Islamic Prophet Muhammad stated that every child is born upon the innate disposition (fitrah) by saying: "Every child is born upon the fitrah. Then his parents make him a Jew, a Christian, or a Magian."¹⁸ The term "fitrah" mentioned here is understood as a person's inherent nature. However, this nature points towards the belief in monotheism (Creator God).¹⁹

The influence of parents can be considered an environmental factor in the development of a person's belief.²⁰ As expressed in the hadith, without environmental influences, a person would naturally hold the belief in monotheism (Tawhid). The fact that the hadith mentions to the dogmas of two religions, Christianity and Judaism, and one false belief, Magianism, without mentioning the true religion, Islam, suggests that every child is born with the belief in Tawhid but is directed towards false beliefs by their environment. This inherent belief in Tawhid within human nature never leaves a rational person astray and will inevitably manifest over time. A person's turning to God in difficult times or the pleas of someone facing death are considered manifestations of this inherent nature.²¹ Al-Ghazālī interprets the concept of *fiṭra* mentioned in the hadith as the innate purity and innocence of human beings at birth. According to his view, a person either preserves this purity or deviates from it under the influence of environmental factors. He asserts that human nature is created upon goodness, and preserving this goodness requires proper education and moral upbringing.²²

Since deism and atheism are faith-centered issues, they have been addressed by theologians, while some have argued that they are philosophical thoughts and have debated them in this context.²³

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr Nasr (Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), Vudû' 75;; İbn Haccâc en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki (Kahire: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1955), Kader 6;; Ebû İsâ Muhammed Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1998), Kader 5.

¹⁹ Cemalüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2011), 5/56.

²⁰ Ebû Manşûr Al-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, thk. Fethullâh Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtu'l-Misriyye, ts.), 291; Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/308; Şeref Göküş, "II. Meşrutiyet Dönemi İslamcı Çizgideki Süreli Yayınlar Aile ve Çocuk Eğitimi", *Artuklu Akademi* 7/1 (26 Haziran 2020), 99-124.

²¹ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Ankebût: 65.

²² Ebu Hâmid Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 3/60.

²³ Cafer Genç, "Eğitim Felsefesi Açısından Deizmin İmkânının Tartışılması" (Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, Van: Ensar Neşriyat, 2017), 73.

Researchers have described deism with terms such as "Insufficient Balance,"²⁴ "Deification of Reason,"²⁵ and "Irresponsible Freedom."²⁶ Atheism, beyond being a philosophy, is a tendency to deny what exists. The denial of such an obvious issue as the existence of God can stem from various social and psychological reasons. In atheism, there is an effort to conceal rather than merely deny what exists. Therefore, atheism can also be considered a philosophy of denial designed to suppress the innate belief in a creator within individuals.²⁷ The Arabic term "kafir" often used synonymously with atheism, indeed originates from the root meaning "to cover" or "to conceal." This word has been used to imply covering or hiding something that exists. Thus, the term is used to describe the act of covering up or denying the reality or truth of something. Similarly, darkness is referred to with the same term because it covers or conceals light.²⁸ The main goal here is to replace the innate belief in God with the god of deism. In this way, the individual will think they are both satisfying their innate disposition and living like those who adopt other atheist beliefs²⁹

It should be particularly emphasized that the passive and functionless belief in a god held by deists is not a sustainable form of belief. Nowadays, especially through social media platforms, religious belittlement and attacks on devout individuals accelerate the disappearance of this passive belief in a god.³⁰ Furthermore, the fact that a deist has no communication with God, does not receive commands from Him, or thank Him, ensures that the deist and God will forget each other over time. It is evident that the belief in a god who created the universe but does not intervene, as proposed by some Western writers under the name of deism after the 17th century, quickly turned into atheism. The deist argument presented by Western writers, even if it represented a possible belief in a god, served as a crucial bridge in the transition from Western Christianity to atheism. There are significant statistics showing that there is no devout Christianity in the contemporary Western world, and individuals often identify themselves as atheists. For

²⁴ Namık Kemal Okumuş, "Yetersiz Bakiye: Deizm'in Tanrı Tasavvuru Ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler", ed. Vecihi Sönmez vd. (Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu, Van: Ensar Neşriyat, 2017), 173-192.

²⁵ Hamdi Gündoğar, "Deizm; Aklin Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük" (Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, Van: Ensar Neşriyat, 2017), 29-40.

²⁶ Gündoğar, "Deizm; Aklin Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük".

²⁷ Aydın Topaloğlu, *Ateizm Çıkması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 14.

²⁸ Nuhbetü'n mine'l-Luğaviyyin, *el-Mu'cemu'l-Vasîf* (Kahire: Mecmau'l-Luğatî'l-Arabiyye, 1972), 2/792.

²⁹ Baloğlu, *Son Hurafe DEİZM*, 188-194.

³⁰ Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 121; Ateistler Meclisi - Nasıl Ateist Oldum? <https://www.youtube.com/watch?v=DrRzE7WVeO4> (01.29/01.37).

example, Western countries have seen a significant rise in individuals identifying as atheists or deists. For example, in the United States, around 4% of adults identify as atheists, and 5% as agnostics. A 2023 survey also highlights that nearly a quarter of French adults (23%), 18% of adults in Sweden, and 17% in the Netherlands identify as atheists.³¹ More broadly, the Pew Research Center notes that among Western European countries, atheism is more prevalent compared to the U.S., with substantial portions of the population in countries like France and Sweden identifying as atheists.³² Additionally, a significant percentage of people in these countries believe that morality does not require belief in God.

As a result, while deism initially emphasizes belief in a god, by rejecting all actions and statements related to religion, it converges with the denialism of atheism on a common ground.³³

2. Prehistory of Deism

The history of deism is typically traced back to the early 17th century, as this period saw significant transformations in thought and philosophy in the West.³⁴ The influence of the Renaissance and the Reformation led to the development of scientific and philosophical thinking and increased opposition to Church authority. However, when examined as a concept, the roots of deism can be said to extend to earlier periods. On the Indian subcontinent, especially among schools of thought and philosophical systems like those of the Brahmins, attempts were made to explain the functioning of the universe without the intervention of gods. This approach can be seen as one of the precursors to deism. Important figures in Indian philosophy, such as those from the Barahima and Sumeniyya traditions, accepted a creator god for the natural world and the universe but believed that this god did not engage directly with humans. This bears a resemblance to one of the core ideas of deism.³⁵ Thus, with the emergence of deism in the West, it is possible to see that similar ideas are also found in some teachings of Indian philosophy. This indicates that the philosophical roots of deism are not exclusive to the West and that similar thoughts exist worldwide, providing important clues about the global presence of such ideas.³⁶

³¹ Pewresearch, Access Date: 27.07.2024

³² Pewresearch, Access Date: 27.07.2024

³³ Hasan Peker, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 13-42.

³⁴ Gündoğar, "Deizm; Aklin Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük", 30.

³⁵ Vezir Harman, "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl Ve Âlem Tasavvuru", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 14-15.

³⁶ Çetin, *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*, 2022, 38-41; Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/329.

Regarding the origins of deism, it is historically accurate to state that it is a viewpoint that rejects divine commands and prohibitions but accepts the attribution of creation to God. In this respect, deist thought historically existed, particularly in the 7th century on the Arabian Peninsula and during the time of the Prophet Muhammad (peace be upon him). The Qur'an mentions that the polytheistic beliefs of that time actually included faith in a supreme creator, attributing the creation of the heavens and the earth and the management of the sun and the moon to Allah.³⁷

However, it is also stated that the polytheists resisted accepting the divine commands and prohibitions in the revelation brought by the Prophet Muhammad and therefore opposed him. Thus, deist thought resembles the attitude of the Arab polytheists, who acknowledged the existence of Allah and the creation of the universe by Him, yet rejected the divine commands and prohibitions in the revelation.³⁸ This further indicates that the origins of deism are not confined to the 17th-century Western world but trace back to ancient human history.

When looking at the lives and historical journeys of the prophets, it is possible to find significant historical traces of deist thought. Historical records affirm that prophets were the most distinguished and respected individuals in their communities and were valued for their moral integrity and honesty. The stories of the prophets in the Qur'an mention that even before receiving revelation, these individuals were respected and beloved by their communities. Despite all this, after the revelation process began and God's commands were conveyed to the people, the same communities rejected these individuals. This aligns with the deist rejection of the concept of revelation. The reaction of these communities to the prophets upon hearing the divine revelation suggests that the historical roots of deism may extend back to the first human and prophet, Adam, and his promotion of monotheism (Tawhid) to humanity.

As an example, the leaders of the city said to Prophet Salih (peace be upon him): "O Salih, you were among us as a figure of preference, and we had high expectations of you. But now you forbid us from worshipping what our forefathers worshipped."³⁹

As clearly understood from the Qur'anic verse, the polytheistic people

³⁷ Ankebût: 29/61, Lokmân: 31/25, Zümer: 39/38, Zuhruf: 43/9; Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", 44.

³⁸ En'âm: 6/33; Arslan Karaoğlu, "Kur'ân'a Özgü Psiko-Sosyal Öğelerin İnsanın Anlam Arayışındaki İzleri ve İzdüşümleri-Yunus Emre Örneği", *Yunus Emre Araştırmaları*, ed. Hüseyin Yılmaz - Muşmal Koç (Palet Yayınları: Konya, 2022), 43.

³⁹ Hûd: 11/62.

expressed that Prophet Salih (peace be upon him) was a beloved figure among them. However, when he conveyed God's commands to them, they reacted by rejecting his prophethood. Similarly, historical records state that Prophet Muhammad (peace be upon him) was known as "Al-Amin" in Mecca, recognized as a trustworthy person. After receiving the first revelation, Prophet Muhammad (peace be upon him) gathered the people of Mecca and asked them about their opinion of him before delivering the revelation. The people of Mecca responded that he had never lied and was a trustworthy person. However, after he conveyed the revelation, their reactions changed, and they indicated that their main opposition was to the divine revelation itself.⁴⁰ This is an important historical event that demonstrates how Prophet Muhammad's honesty and trustworthiness were accepted by his society and how their reactions changed with the arrival of the revelation.

It appears that, even though the concept of deism is relatively new, the ideas it advocates have existed throughout human history. In every period where truth and falsehood coexisted, there have been individuals or groups who accepted the existence of a creator God but rejected revelation. This way of thinking may have emerged under different names in various cultures and regions, but it essentially contains the same idea: believing in a creator of the universe while asserting that this creator does not communicate with people through revelation. This thought might have arisen from human observation of nature and the universe, leading to the acknowledgment of a creative force's existence and expressing this belief in different forms across different eras.

In conclusion, although thought currents like atheism and deism have emerged in different historical periods, both are considered forms of denial or heresy from the perspective of Islam. The holy text of Islam, the Qur'an, and the messages brought by the prophets are opposed to these ideas and label them as disbelief (kufr). Deism, while accepting the existence of a creator God, rejects religious doctrines such as revelation and prophecy, which are fundamental to the essence of religion. Atheism, on the other hand, denies all divine or metaphysical entities, which are the fundamental principles of religion. Although these thought currents may have arisen as a reaction to corrupted traditions in Christianity, some of the criticisms of Islam today are also defended as a reaction to the erroneous behaviors of certain individuals within the Muslim community. However, it is essential to understand that this should be evaluated in the context of misinterpretation or misapplication, rather than the religion itself. It is crucial to remember that

⁴⁰ el-Ensârî ibn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Beyrut: Şirketü't-Tibâati'l-Fenniyyeti'l-Muttehida, 1970), 2/3; Arslan Karaoğlu, *Kur'an'a Göre Dindarlığın Bireysel Ve Toplumsal Tezahürleri*, ed. Fevzi Rençber vd. (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2021), 71-72.

attributing the faults and mistakes of individuals to the essence of Islam is not an objective perspective.

3. Deism and Atheism: Historical and Philosophical Origins

Deism, as a concept, is considered to have emerged in the late 16th and early 17th centuries.⁴¹ Among the proponents of deism during this period were the French jurist Jean (d. 1596), philosopher Herbert (d. 1648), Enlightenment philosopher John Toland (d. 1722), Shaftesbury (d. 1713), who influenced Leibniz, French revolutionary Voltaire (d. 1778), and French writer J.J. Rousseau (d. 1778). These thinkers argued that deism was a response to the long-standing opposition of Christian doctrine to science and the repressive regimes that kept society under control, addressing society's demand to distance itself from religion in the Western world.⁴² Those who view deism as a reaction to Western Christianity attribute its emergence to issues within Western Christianity. However, this perspective considers deism not just as a response to Western Christianity but as a rebellion against all religions in favor of science.⁴³

It is known that in Ancient Greece and Rome, there were also thoughts that rejected divine command. Aristotle's theory of the Prime Mover is understood to be an early, unnamed precursor to deist thought.⁴⁴ Therefore, it is more accurate to consider deism as a way of thinking rather than just a concept and then examine its causes. In this context, it is more appropriate to assert that deist thought, like atheism which rejects the existence of God, extends back to human history.

The emergence of atheism as a school of thought is generally traced back to the early 19th century and is believed to have developed under the influence of the German philologist Nietzsche (d. 1900). However, the concept of godlessness has existed throughout human history. This thought has manifested itself in various forms, sometimes as logical positivism, sometimes as evolutionism, sometimes as nihilism, and sometimes as deism. Throughout human history, there have been those who believed in God as well as those who rejected belief in Him.

The emergence of Deism was significantly influenced by theistic tendencies

⁴¹ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 184.

⁴² Mümin Köktaş, "Aydınlanma, Hristiyanlık ve Deizm", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1/143 (2017), 143-158; Şaban Ali Düzgün, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 3-13.

⁴³ Vahdettin Başçı, 17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2002), 34; İbrahim Halil Erdoğan, "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamından Bir Analiz", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (2018), 799.

⁴⁴ Baloglu, *Son Hurafe DEİZM*, 116.

and reactions to them, particularly in medieval and Enlightenment-era Europe. The dogmatic teachings and authoritarian control of the Church prompted many individuals and thinkers to seek a more rational and individual understanding of religion. In this context, Deism arose as a response that acknowledged belief in God while rejecting Church doctrines such as revelation, miracles, and prophecy. The Church's social and political authority was criticized for allegedly hindering scientific and intellectual progress, leading people to gravitate toward a concept of God rooted in natural religion. Enlightenment thinkers, in particular, embraced Deism as an alternative, advocating for belief in a creator who establishes order in the universe but does not intervene in human affairs. This process not only positioned religion on a more individual and rational foundation but also gave theistic tendencies a new interpretation.⁴⁵

4. Thoughts on the Attributes of God Between Deism and Atheism

Deists, who accept the existence of God but argue that He does not influence or guide human life, see God's role only at the point of creating the universe. They typically maintain a speculative or ambiguous stance regarding His attributes or characteristics. The deists' view of God is often described as abstract, functionless, or as the "God of the gaps."⁴⁶ The primary distinction between theism, atheism, and deism lies in their speculative attitudes toward the concept of God. While atheism rejects the existence of God, deism accepts Him only in name but asserts that He does not affect human life. Therefore, although deism and atheism may initially seem different, they converge in similar functional areas.

In all Abrahamic religions, including Islam, the attributes ascribed to God define His relationship with humans and His way of governing the universe.⁴⁷ In this context, the concept of "Allah's Istiwa on the Throne,"⁴⁸ which arises within the framework of the tashbih-tanzih doctrine, emphasizes that after creating the universe, Allah did not sever His connection with it but continues to maintain sovereignty, control, and supervision over all beings. This serves as a refutation of deism.⁴⁹ Among God's attributes are intrinsic (essential),

⁴⁵ Erol Çetin, *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler* (İstanbul: Hiperlink, 2019); Mustafa Bozkurt - Mehmet Kuyucu, "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (31 Aralık 2020), 441-469.

⁴⁶ Murat Akin, "'Boşlukların Tanrı'sı' İfadesi ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi", *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 661-684.

⁴⁷ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber* (B.A.E: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 16; Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Kitapevi, 2016), 2016.

⁴⁸ Tâhâ: 20/5.

⁴⁹ Recep Ardoğan, "Haberî Sıfatların Te'vilinde Elmalılı'nın Yeri -'İstiva' Örneği-", ed. R. Saravanan - Ali Sami Aksöz (3. International Selçuk Scientific Research Congress, İstanbul: İksad Yayınları, 2024), 104-106.

affirmative (visible), and active (action-based) attributes. For example, actions such as creating, providing sustenance, and governing are considered active attributes and explain how God manages the universe and interacts with humans.⁵⁰ Therefore, deism tends to reject God's attributes or considers God in isolation from them. However, this approach significantly differs from the conception of God in the Abrahamic religions, where the denial of attributes changes the meaning of religious relationships and duties of worship. Consequently, the deistic view of a non-interventionist God is not compatible with the teachings about God's attributes in the Abrahamic religions. In these religions, God's attributes form the basis of His relationships with humans and the duties of worship. This creates a significant distinction between deism and the Abrahamic religions. Among God's attributes are qualities such as power, speech, hearing, and seeing, which underpin His communication and relationships with humans.

5. The Guidance of Prophethood to Humanity: Perspectives of Deism and Atheism

Prophethood involves the commands and prohibitions that God conveys through revelation to special individuals chosen to guide and show the right path to humanity. Prophets, as God's messengers, are tasked with showing the right path to people and conveying His commands. Therefore, unlike deism, the institution of prophethood serves as a means of communication between God and humans. Prophets are responsible for conveying God's commands, prohibitions, advice, and recommendations to people through the revelations they receive. In fulfilling this duty, prophets play various roles, such as ensuring people's obedience to God, guiding them to the right path, and explaining the truths about the afterlife. This institution forms the foundation of Abrahamic religions and regulates the relationship between humans and God.⁵¹

The messages brought by prophets, which deism refuses to accept, have strengthened the moral and spiritual values of societies, regulated interpersonal relationships, and ensured social justice. Furthermore, prophets have guided societies in advancing and promoting progress in fields such as science, art, education, and technology. Therefore, the messages and guidance of the prophets have facilitated societies' transition to civilized life

⁵⁰ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 217; Gölcük - Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, 217.

⁵¹ Meryem Kardaş, "Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Mart 2022), 553; Zeynep Canan Koçak, "Günümüz Yerleşik Peygamber Tasavvurunun Genç Zihinlerde Karşılığı" 42 (ts.), 118; Ersan Özten, "Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç" (Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm, Van: Ensar Neşriyat, 2017), 243.

and the development of their civilizations. In this regard, it is acknowledged that prophets have made significant contributions to societal progress.⁵² Therefore, the role of prophets sent to every society is of great importance for the spiritual and moral development of humanity, and their lives and teachings provide guidance for people.⁵³ In this context, it can be said that one of the fundamental points where Islam differs from deism is the concept of divine laws.⁵⁴

Prophethood, a fundamental institution of the science of Kalam, is based on the relationship between God and humans and examines the institution of prophethood, where prophets convey the messages, they receive from God to people. Adherents of atheism completely reject all concepts related to God and religion, and therefore do not accept prophethood or believe that the messages claimed to be received by prophets from God have a divine source. Similarly, deism holds that the creator does not communicate with humans and does not believe in the institution of prophethood. Thus, it can be considered that atheism and deism share the same perspective in rejecting prophethood.

The institution of prophethood informs and guides people accurately by introducing them to the essence and attributes of God correctly. To truly understand God and worship Him properly, it is necessary to learn the information that comes through revelation. Without revelation and prophethood, statements about God and His attributes, such as "He created the universe but does not intervene in it," are not based on any scientific source and are merely conjectures. Islamic thinkers like Maturidi (d. 944) and Al-Ash'ari (d. 935) argued that the existence of God can be partially understood through reason, but fully and properly knowing God is only possible through revelation. According to them, without prophethood, people cannot obtain accurate information about the existence and attributes of God.⁵⁵ In this regard, deism has erred by only acknowledging a God in name, failing to learn or perceive any of His attributes. In deist and atheist thought, revelation is rejected, limiting the source of knowledge to reason and sensory perception. However, it is impossible to access information about God's attributes solely through reason and senses.

⁵² Gölcük - Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 304.

⁵³ İsrâ: 17/15.

⁵⁴ Recep Ardoğan, *Âdetullah ve Sünnettullah Kavramları Açısından Deizm*, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 167.

⁵⁵ Ekrem Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, ed. İsa Yüceer (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 262; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012); Gölcük - Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 315; Hasan Gümüsoğlu, "Âhiret Hayatının Gerekliği Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (15 Aralık 2023), 329-348.

Especially topics like the God-human relationship, metaphysical matters, and issues closely related to individuals, such as death and the afterlife, cannot be understood through reason and senses alone but only through revelation. Revelation informs humans of these metaphysical realities and ensures their correct understanding. Indeed, in Islamic belief, concepts like the afterlife and the Day of Judgment are realities conveyed through revelation. Understanding or obtaining accurate information about such crucial matters, which are of vital importance to humans and constantly occupy their minds, is not possible without revelation. Therefore, when revelation is rejected in deist and atheist thought, people are deprived of the means to understand many metaphysical truths and access correct information, being limited to reason and sensory perception alone.

Despite their belief in a God who created the universe, deists rejecting revelation and the institution of prophethood indeed creates a logical paradox. Claiming that the God they acknowledge as the creator of the universe has no form of communication introduces a significant inconsistency in their belief system. If a being is powerful and intelligent enough to create the universe, it would also be expected that this being possesses the ability to communicate. Thus, believing in a God who created the universe but does not communicate suggests a contradictory understanding of this God's powers and attributes. This position is one of the logical difficulties of deism and is highlighted by many critics. It is inconceivable that a God capable of performing the grand act of creating the universe would lack the ability to communicate with His creations. Therefore, the deist claim that God is silent is not seen as a logically consistent position.

There is no concrete evidence to support the deists' claims that God is silent and has given no commands or prohibitions to humans. Such claims are generally derived from the fundamental teachings and philosophical arguments of deism. When considered within a logical framework, it is quite contradictory for a being acknowledged as the creator of the universe not to communicate with or guide humans. The complexity of the universe and the inherent quest within human nature suggest the need for a creator to guide humanity. Therefore, the deists' claims about God's silence and lack of guidance do not rest on a logical foundation and are usually based on philosophical speculation or individual beliefs. Since there is no definitive proof regarding whether God communicates with humans, various thoughts and beliefs can be proposed on this matter; however, the deist position that God does not communicate with, or guide humans is found to be logically inconsistent.

Considering that humans, unlike other beings, possess qualities such as reason, consciousness, and free will, guidance and direction become even

more crucial for them. Given the complexity of human nature and the numerous decisions individuals must make throughout their lives, the presence of a guide or mentor is essential for human development and well-being. At this point, many people who believe in a creator hold that God has sent messages to humanity through prophets to provide guidance. These messages help individuals find the right path, do what is good and right, avoid evil, and foster more just and peaceful societies. Therefore, it is quite logical for God to use the institution of prophethood to guide and direct humanity. In this context, merely creating humans and leaving them in the world without guidance is neither compatible with human nature nor the workings of the universe, nor does it align with the wisdom of a God capable of creating the universe.

Revelation and prophethood often shed light on matters that cannot be accessed or that conflict with reason. The revelations brought by prophets are also an essential source for addressing humanity's spiritual, moral, and social needs. These revelations have helped people find the right path, do what is good and right, avoid evil, and create more just and peaceful societies. In situations where there are differing opinions and conflicts among people, they may prefer to act according to God's revelation rather than their own reason or thoughts. This is because it is believed that revelation contains knowledge from a higher intellect beyond human reason and can provide solutions to problems that humans cannot solve on their own. Just as medicines need a physician's recommendation to be effective, people need the revelations brought by God's prophets for spiritual and moral guidance.⁵⁶ This guidance is crucial for inner peace and social harmony, and this reality is often overlooked in deistic thought.

The possibility of Islamic theologians (*mutakallimūn*) aligning with deism, even when employing principles of natural theology in their defense of prophethood (*nubuwwa*), is implausible. This is because their foundational approach views revelation (*wahy*) and prophethood as indispensable sources of divine knowledge. While natural theology advocates for understanding God's existence and fundamental truths about the universe through reason alone, *mutakallimūn* utilize reason as a complementary tool alongside revelation, never sidelining the latter. Māturīdī's perspective offers a striking example in this regard. While he acknowledges reason as a significant source of knowledge, he underscores the necessity of prophets and revelation. According to Māturīdī, human reason can grasp God's existence and unity, but it cannot independently acquire knowledge about matters such as the afterlife, the nature of worship, or divine commandments. Māturīdī explains

⁵⁶ Yasin Ulutaş, "Deizme Götüren Sebepler", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2021), 509; Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, 270-272.

the wisdom behind the sending of prophets as providing divine guidance to ensure human happiness both in this world and in the hereafter. Thus, Mâtürîdî's thought is entirely opposed to a deistic framework that implies sidelining revelation and prophethood. In summary, while *mutakallimûn* may draw upon reason-based principles of natural theology to support their defense of prophethood, they do so to reinforce the authority of revelation and demonstrate the necessity of prophets. This approach brings them closer to a theology centered on revelation rather than to deism.⁵⁷

6. The Concepts of Afterlife and Accountability from a Deistic Perspective

The afterlife is one of the fundamental topics of the revelations brought by prophets and constitutes an essential part of the principles of faith. The existence and details of life after death have been communicated to humanity through the revelations of the prophets. Topics such as the Day of Judgment, the life of the grave, resurrection, the Day of Reckoning, the scales (mizan), the bridge (sirat), heaven, and hell form the basis of Muslims' beliefs and teach them that there is a reality beyond this worldly life. Theologians (Kalam scholars) have argued that the existence of the afterlife is also logical through reason. However, they have stated that the knowledge obtained through reason aligns with the revelations brought by the prophets and that the afterlife cannot be fully understood without the detailed information provided by revelation.⁵⁸ Therefore, the afterlife and its details have been defined and conveyed to humanity through the revelations of the prophets.⁵⁹ This information enables people to prepare their lives in this world for the afterlife, do what is good and right, and believe in the accountability and outcomes of the afterlife. The afterlife reminds people that this worldly life is temporary and limited, providing them with spiritual responsibility and purpose.

Death and the afterlife have been significant topics that have captured human attention throughout history. This is because death is an inevitable reality for humans and a natural part of life. Curiosity about death leads to profound contemplations about one's own existence and what happens afterward. The nature of death and the details of the human condition after death are shaped by people's beliefs, cultures, and philosophical thoughts. For Materialists, death is seen as a sign of cessation and annihilation, while for Believers, it is perceived as a transition and a gateway to another life. One of the fundamental reasons people research death and the afterlife is to understand

⁵⁷ Emine Ögük, *Matürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar Geleneğin İnkişafından Geleceğin İnşasına* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2021).

⁵⁸ Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, 298-316; Gölcük - Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 431.

⁵⁹ Gümüšoğlu, "Âhiret Hayatının Gerekliliği Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi", 337.

the meaning of death and the purpose of earthly life. If death is the end, individuals question how to explain the meaning of their lives. Therefore, thoughts about death and the afterlife can deeply influence people's beliefs, values, and lifestyles.

Such profound contemplations about death and the afterlife are directly related to existential questions. The inherent human desire for eternal life strengthens the belief in the existence of an afterlife. Western logical positivist scientists have treated death merely as a physical event, neglecting the spiritual and existential dimensions of humans. This is because topics that deeply affect humans, such as death and the afterlife, should be approached not only scientifically but also through philosophical, religious, and cultural perspectives. While materialist thought rejects the existence of an afterlife, the innate human desire for eternal life may compel individuals to completely reject this notion.⁶⁰ On the other hand, different beliefs and thoughts about death and the afterlife profoundly impact how people find meaning in and evaluate their lives. Therefore, understanding the complexity and depth of these topics requires a multifaceted perspective.

Research on immortality and efforts to prevent death reflect the inherent human desire for eternity. People have sought various ways to alleviate their anxieties about death and make their lives more meaningful. The efforts of Western scientists to prevent death are also part of this endeavor. However, attempts to achieve immortality have been limited to scientific and technological advancements, and a definitive solution to make humans immortal has not yet been found.⁶¹ Therefore, beliefs about death and the afterlife continue to play a significant role in making people's lives meaningful. Belief in the afterlife is a crucial factor for many in finding meaning in their lives because believing in a subsequent existence after death suggests that life is not limited to worldly existence. This belief can help alleviate people's anxieties about death and assist them in continuing to live with greater appreciation for their lives.

Positivist thought generally relies on information obtained through experimentation and observation, and thus rejects metaphysical concepts such as the afterlife. Atheists typically reject such beliefs because, for them, only the tangible and physical reality advocated by materialism matters. The position of deists regarding the afterlife is more complex. Deists usually believe that God operates the universe through natural laws but does not

⁶⁰ Uysal Ekrem, *İnkarcı Yaklaşımlar Sistematik Yaklaşımlar Kelam Araştırmaları I-II* (Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2021), 82-85; Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/29.

⁶¹ İbrahim Halil Erdoğan, *Kelam İlmi Açısından Ölüm-Ölümsüzlük ve Ahiret .Tasavvuru* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 86.

intervene directly or impose specific commands or prohibitions on humans. Consequently, some deists do not believe in an afterlife because they deny a direct relationship between God and humans. However, while some deists are certain of God's existence and the universe's creator, they do not hold a definitive view on the existence of an afterlife. Denying the existence of an afterlife also implies a belief that human actions will not be accounted for. This could provide individuals with an opportunity to evade moral and ethical responsibilities. However, according to Abrahamic religions, the afterlife is seen as a place where people will be held accountable for their actions in this world and where justice will be served. Therefore, believing in the afterlife is important for giving meaning to people's lives and encouraging them to act righteously.

Researchers studying deism have indicated that deism is not monolithic.⁶² Among deist thinkers, some have believed in or at least considered the existence of the afterlife. In this sense, some deists, such as Jean Bodin (d. 1596), have supported belief in God through natural religion or reason.⁶³ However, these beliefs are generally not shaped in the same way as traditional religious doctrines. Belief in the afterlife involves acceptance of the existence of life after death, which also encompasses concepts such as accountability and justice in the afterlife. Deist thought typically accepts the existence of God through natural laws and reason, believing that individuals live without direct intervention from God. Therefore, believing in the afterlife involves a specific belief in God and concepts such as salvation or punishment after death. In contrast, deist thought, which usually assumes that God does not intervene directly, cannot avoid falling into a paradox. Consequently, there are differing views on the afterlife among deists; some support it, while others remain more cautious. One of the fundamental features of deist thought is the belief in a God who does not issue commands, leading naturally to the notion of a God who does not hold individuals accountable. Thus, their rejection of the authority of traditional religious doctrines and sacred texts is evidence that they do not hold a positive view on the afterlife.

The idea of an afterlife and accountability in deism brings certain paradoxes that hinder deists from following a consistent path with their own philosophy. For instance, if it is accepted that God has given humans free will, the notion of being held accountable for one's actions can lead to some contradictions. Additionally, questions such as how judgment in the afterlife would be conducted and by what criteria individuals would be judged are difficult to

⁶² Düzgün, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", 3; Mustafa Bozkurt - Mehmet Kuyucu, "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi" 11/2 (2020), 466.

⁶³ Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımlayan İnancı DEİZM* (İstanbul: Yeni Boyut, 2015), 148.

explain within deist thought. On the other hand, it is possible to think that some deists might have claimed "We believe in the afterlife" under societal pressure or the influence of religious authority. Some deists might accept such statements to conform to societal religious norms or to avoid being ostracized. This situation highlights the influence of social and cultural dynamics within deist thought. Statements or expressions on this matter should be evaluated considering environmental factors and societal norms rather than purely personal beliefs.

Deist thought accepts that every person strives to reach the truth using their own reason. However, this does not mean that every person's reason will always find the truth. While deism respects human free will and intellect, it overlooks that everyone's reason is limited and prone to error. Situations such as murderer and victim, rapist and raped, oppressor and oppressed can be complex from a deist perspective. Each individual may have arguments to defend their actions, while others may have different perspectives and defenses. Thus, while deism respects human free will and intellect, it ignores that even those who are acting with free will and reason. Therefore, there can be different thoughts and contradictions among deists, but it is a reality that despite each individual's effort to reach the truth with their reason, errors can occur. In summary, deists believe that since God does not intervene in human affairs after creating the world and does not impose commands or prohibitions, there will be no accountability or reward in the afterlife. However, it does not befit God's majesty, wisdom, and sublimity to be passive and neutral in the face of moral good and evil, or to know what is morally good without holding people accountable, and to equate those who do good with those who do evil.⁶⁴

7. Similarities and Differences Between Deism and Atheism

From an Islamic perspective, belief systems such as atheism and deism are viewed as approaches that contradict the principles of faith and are considered denialist. Islam considers belief in Allah, the prophets, revelation, and the afterlife as fundamental principles of faith, while atheism and deism reject or interpret these principles differently. In this regard, from an Islamic viewpoint, atheism and deism are examined with both commonalities and divergences.

7.1. Similarities

a. **Rejection of a Functional God:** Both reject the existence of a God who intervenes in the universe, exhibiting a common denialist stance in this regard.

⁶⁴ Recep Ardoğan, *Fıtratla Buluşma -İnkârcı Akımlara Cevaplar*, ed. Fahri Hoşap (Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2020), 93-94.

b. Attitude Towards Religious Institutions and Tradition: Deism and atheism both adopt a critical attitude towards traditional religious institutions and traditions, rejecting these establishments.

c. Denial of the Afterlife and Accountability: Deism logically follows the belief in a non-commanding God, leading to the idea that a non-commanding God does not judge, thereby rejecting the existence of the afterlife. In this respect, it converges with atheism.

d. Origins: Both atheism and deism became widespread in the modern era, particularly in the West, and were shaped by Western philosophy and thought movements. From an Islamic perspective, this commonality lies in their Western origins.

7.2. Differences

a. Creation of the Universe and the Concept of God: Deism accepts that a God might have created the universe, while atheism argues that the universe has no creator. Atheists attempt to explain the universe entirely through natural and scientific laws, claiming no need for a metaphysical entity or power.

b. God-Human Relationship: Deism accepts the existence of a God who created the universe but believes that God does not communicate with humans. Atheism, on the other hand, rejects the concept of God altogether and asserts that there is no relationship between humans and God.

c. Belief in the Afterlife: While some deists have proposed views on the existence of an afterlife, the systematic belief in deism rejects accountability and the Day of Judgment. Atheism, rejecting all forms of metaphysical knowledge, also denies the belief in the afterlife.

Conclusion

It is well known that faith-centered issues hold a significant place on the agenda of scientists and have been a part of a continuous struggle throughout human history. There is undoubtedly a conflict between the innate tendency to believe in a divine being and the tendency to succumb to the impulses and desires of worldly life. This conflict, often referred to as the struggle between truth and falsehood, has existed among people in every period of history.

Particularly in the last century, it has been observed that deism has gained popularity, even among Muslim youth. It is well known that deism serves as a bridge to atheism and that fundamentally, both are completely opposed to the principles of faith. Deism presents an ideology that suggests to individuals that they are simply beings who are not accountable for their actions in this world. Therefore, it has been shown that there is essentially no difference

between deism and atheism, as both encourage living detached from religious rules.

It is evident that thoughts such as deism and atheism can harm a person's spiritual and psychological well-being and weaken the meaning of a healthy life. It is also a fact that belief in God adds meaning to human life and provides spiritual satisfaction. Therefore, this study has demonstrated that atheism and deism cannot meet individuals' spiritual needs and render life meaningless. As a result, this study emphasizes the importance of the innate belief in God and spiritual fulfillment in human nature, arguing that deism and atheism cannot fulfill these needs.

In Muslim societies, there is also the notion that a person can continue as a "Muslim-Deist" even if they become a deist. This is because the belief in a God, even if dormant, gives the impression that Islam does not contradict deism. Such statements suggest that holding a belief in a God, even in a passive sense, aligns with Islamic teachings.

This study aims to demonstrate that deism is actually an initial stop that facilitates the transition to atheism. It is well known that convincing a person with an inherent inclination towards belief in a supreme creator to become an atheist is quite challenging, but the approach of "if you want a God, here is a God" makes the path easier. Therefore, it has been identified that deist thought, which is described as a way of thinking that idolizes reason, is actually presented as a solution to the hedonistic inclinations of individuals, especially the youth.

Bibliography

- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Adams, M. vd. "Religious oppression". *Teaching for Diversity and Social Justice*. 259-302. USA: Routledge, 2022.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akın, Murat. "'Boşlukların Tanrı'sı' İfadesi ve Kelâmî Açından Değerlendirilmesi". *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 661-684. <https://doi.org/10.28949/bilimname.519544>
- Al-Mâturîdî, Ebû Manşûr. *et-Tevhîd*. thk. Fethullâh Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtu'l-Mısıriyye, ts.
- Altunışık, Mehmet Akif. "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 615-642.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Ammerman, N. - Roof, W. C. *Work, family and religion in contemporary society: Remaking our lives*. USA: Routledge, 2014.
- Arbino, Michael W. "Political Oppression and Religious Freedom". *Bunyan Studies*

26/55 (2022), 55-78.

- Arbuckle, Gerald A. *Violence, society, and the Church: A cultural approach*. Minnesota: Liturgical Press., 2004.
- Ardoğan, Recep. *Âdetullah ve Sünnettullah Kavramları Açısından Deizm", Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ardoğan, Recep. *Fıtratla Buluşma -İnkârcı Akımlara Cevaplar*. ed. Fahri Hoşap. Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2020.
- Ardoğan, Recep. "Haberî Sıfatların Te'vilinde Elmalılı'nın Yeri -'İstiva' Örneği-". ed. R. Saravanan - Ali Sami Aksöz. 87-110. İstanbul: İksad Yayınları, 2024.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe DEİZM*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Başçı, Vahdettin. *17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Boff, Leonardo. *Church: Charism and power: Liberation theology and the institutional church*. USA: Wipf and Stock Publishers., 2012.
- Bozkurt, Mustafa - Kuyucu, Mehmet. "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi" 11/2 (2020), 441-469.
- Bozkurt, Mustafa - Kuyucu, Mehmet. "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (31 Aralık 2020), 441-469.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr Nasr. Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Coşkun, İbrahim. "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları". 41-70. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Çetin, Erol. *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*. İstanbul: Hiperlink, Güncellenmiş ve Gözden geçirilmiş 3. baskı., 2019.
- Çetin, Erol. *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*. İstanbul: Hiperyayın, 4. Basım, 2022.
- Downs, David J. *In The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*. ed. Joel B. Green - McDonald Lee Martin. 156-168. USA: Logos Bible Study Platform, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali. "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 3-13. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber*. B.A.E: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Ekrem, Uysal. *İnkârcı Yaklaşımlar Sistematik Yaklaşımlar Kelam Araştırmaları I-II*. Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Emre, Dorman. "Tarihsel Ve Teolojik Açidan Deizm Ve Eleştirisi". 217-242. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Deizm ve Tabîî Din Arayışı Bağlamından Bir Analiz". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (2018), 789-804.
- Erdoğan, İbrahim Halil. *Kelam İlmi Açısından Ölüm-Ölümsüzlük ve Ahiret .Tasavvuru*.

- Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid el-. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Genç, Cafer. "Eğitim Felsefesi Açısından Deizmin İmkânının Tartışılması". 71-92. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Gorham, Charles T. *The Medieval Inquisition. A Study in religious Persecution*. London: Watts & Co, 1918.
- Göküş, Şeref. "İl. Meşrutiyet Dönemi İslamcı Çizgideki Süreli Yayınlarda Aile ve Çocuk Eğitimi". *Artuklu Akademi* 7/1 (26 Haziran 2020), 99-124. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.689988>
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitapevi, 9. Basım, 2016.
- Gümüşoğlu, Hasan. "Âhiret Hayatının Gerekliliği Bağlamında İmam Mâtûrîdî'nin Deizm Eleştirisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (15 Aralık 2023), 329-348. <https://doi.org/10.18505/cuid.1329453>
- Gündoğar, Hamdi. "Deizm; Akıl Tanrılaştırılması Ya da Sorumsuz Özgürlük". 29-40. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Harman, Vezir. "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl Ve Âlem Tasavvuru". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 13-51.
- İbn Hişâm, el-Ensârî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Beyrut: Şeriketü't-Tibâati'l-Fenniyyetü'l-Muttehide, 1970.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.
- Karaoğlu, Arslan. *Kur'ân'a Göre Dindarlığın Bireysel Ve Toplumsal Tezahürleri*. ed. Fevzi Rençber vd. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2021.
- Karaoğlu, Arslan. "Kur'ân'a Özgü Psiko-Sosyal Öğelerin İnsanın Anlam Arayışındaki İzleri ve İzdüşümleri-Yunus Emre Örneği". *Yunus Emre Araştırmaları*. ed. Hüseyin Yılmaz - Muşmal Koç. 43-73. Palet Yayınları: Konya, 2022.
- Kardaş, Meryem. "Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Mart 2022), 552-571. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1051804>
- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Kingsley, N., & Clement. "The Women and Witch-hunts in Medieval Europe". *Religion and Human Rights Violation in History* 3/24 (2014), 3045-3067.
- Koçak, Zeynep Canan. "Günümüz Yerleşik Peygamber Tasavvurunun Genç Zihinlerde Karşılığı" 42 (ts.).
- Köktaş, Mümin. "Aydınlanma, Hristiyanlık ve Deizm". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1/143 (2017), 143-158.
- Lea, Henry Charles. *Studies in Church History. The Rise of the Temporal Power. Benefit of Clergy. Excommunication. The Early Church and Slavery*. Norderstedt/GERMANY: BoD—Books on Demand, 2024.

- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Müslim, İbn Haccâc en-Nisâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkaki. Kahire: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1955.
- Nuhbetu'n mine'l-Luğaviyyîn. *el-Mu'cemu'l-Vasîf*. Kahire: Mecmau'l-Luğatî'l-Arabiyye, 1972.
- O'Banion, Patrick J. "Only the king can do it: adaptation and flexibility in crusade ideology in sixteenth-century Spain". *Church history* 13/81 (2012), 552-574.
- Okumuş, Namık Kemal. "Yetersiz Bakiye: Deizm'in Tanrı Tasavvuru Ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler". ed. Vecihi Sönmez vd. 173-192. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Öğük, Emine. *Matürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar Geleneğin İnkişafından Geleceğin İnşasına*. Ankara: İlahiyat Kitap, 2021.
- Özten, Ersan. "Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç". 243-266. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanılmayan İnanç DEİZM*. İstanbul: Yeni Boyut, 2015.
- Peker, Hasan. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 13-42.
- Raz-Krakotzkin, Ammon. *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*. USA: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Riley, Smith J. *The Crusades, Christianity, and Islam*. USA: Columbia University Press, 2011.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm Çıkmazı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Topaloğlu, Aydın. "Materyalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/137-140. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Tümer, Günay. "Brahmanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ulutaş, Yasin. "Deizme Götüren Sebepler". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2021), 501-513.
- Uysal, Ekrem. *Eş'arî Kelâmı*. ed. İsa Yüceer. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Vose, Robin. *The Index of Prohibited Books: four centuries of struggle over word and image for the greater glory of God*. Londra: Reaktion Books, 2022.

Ebû Hanîfe'nin El-Fıkhu'l-Ekber Eseri Bağlamında Gelişen Kelâmî Bir Tartışma: Allah'ın Sayı Açısından Birliği Meselesi

Öz: Kelâm ilmi, marifetullah konusunda akli ve nakli delillere dayanarak ulaştığı bilgilerle her dönemin anlam dünyasına hitap edecek bir din dili ve kültürü oluşturmaya çalışan aktif ve gelişmeye açık ilmi bir disiplindir. Kelâm âlimleri zâhirî ifadeler açısından birbirlerine zıt görüşler ortaya koyarken, bazen aslı, çoğu zaman ise lafzî bir ihtilaf içine düşmektedirler. Bu bağlamda bu çalışmada, Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-Ekber adlı eserinde geçen marifetullah konusunda Allah'ın vahdaniyetine dair "Allah vâhiddir. Fakat sayı açısından değil" ifadesinin, Kelâm âlimleri ve şârihler tarafından nasıl değerlendirildiğinin ve konu etrafında getirilen yorumlarının ve görüşlerinin kritiği yapılmaktadır. Bazı şerhlerde "Allah, sayı açısından birdir" şeklinde İmam Eş'arî'ye nispet edilen ifade ile birlikte zahirde ciddi bir ihtilaf ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızda kelim kitaplarında, şerhlerde ve Osmanlı döneminde bu konuda yazılan üç risalede meselenin nasıl değerlendirildiği ele alınmaktadır. Araştırma sonunda Allah'ın sayı açısından vâhid olduğunu ispat edenlerin ve nefyedenlerin lafzî bir ihtilaf içinde olduğu ve birbirlerini tekfir etmedikleri anlaşılmıştır. Ayrıca Allah'ın cüz'î hakiki olduğu ve kısımlara ayrılmadığı konusunda ortak bir görüş belirttikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ebû Hanîfe, İmam Eş'arî, Vâhid, Sayı.

Vezir
HARMAN*

A Theological Debate in the Context of Abu Hanîfa's al-Fiqhu al-Akbar: The Unity of God in terms of Number

Abstract: The science of kalâm is an active and open to development scientific discipline that tries to create a religious language and culture that will appeal to the world of meaning of every period with the information it has reached based on rational and narrative evidences on the subject of ma'rifat Allah. While the scholars of kalâm put forward opposing views in terms of zâhirî expressions, they sometimes fall into a substantive and often a literal disagreement. In this context, this study analyses Abû Hanîfah's statement in al-Fiqh al-Akbar about the wahdaniyyah of Allah on the subject of ma'rifat Allah the statement that Allah is wahid, but not in terms of number is evaluated by the theological scholars and commentators and their interpretations and views on the subject are criticised. In some commentaries, with the statement attributed to Imam al-Ash'arî as 'Allah is one in terms of number', a serious disagreement arises in appearance. This study analyses how the issue is evaluated in theological books, commentaries and three treatises written on this subject in the Ottoman period. At the end of the research, it was understood that those who prove and deny that Allah is wahid in terms of number are in a literal disagreement and do not anathematize each other. In addition, it has been determined that they have a common opinion that Allah is a cüz'î ḥaqqî and that He is not divided into parts.

Keywords: Kalâm, Abû Hanîfa, Imam al-Ash'arî, Wahid, Number.

* Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı.E-Posta: vharman@nku.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6945-5255>.

Giriş

Kelâm ilmi, konusu ve gayesi itibarıyla ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret meselelerini İslâm kanunu üzere aklî ve naklî delillerle ispat ederek, muhatabın aklındaki ve hayalindeki şüpheleri ve hatalı inançları düzeltmek için tarihsel birikimi de kullanarak günün anlayış seviyesine uygun din dili/anlayışı sunan ilmî bir disiplindir.¹ Bunu yaparken Kur'ân ve sahih hadislerde sunulan naklî delilleri esas alıp aklî delillerle destekleyerek muhatabın seviyesine uygun bir üslupla meseleyi izah etmektedir. Fakat tarihsel arka plandaki olayların bilinmemesi veya derin meselelerin özet ifadelerle sunulması katmanlı konuların anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Kalıplaşmış öz ifadeler ve istilâhlar, kimi zaman aynı amaca hizmet etme amacı taşısa da zahirde bir ihtilaf ve tartışma izlenimi sunmaktadır. Muhakkik âlimler, aslî olmayan lafzî tartışmalarda “Lâ müşâhhe fi'l-istilâh” kaidesince istilâhlanmış kavramlarda tartışmaya hacet olmadığını söyleyerek, meselenin aslını anlamaya ve anlatmaya çalışmaktadır.²

Allah'ın sayı itibarıyla değil, şeriki olmadığı anlamında bir (vâhid) olduğu görüşü Ebû Hanife'den önce Hz Ali'ye nispet edilmekte, bu konuda Cemel vakasında meydana gelen bir diyalog içerisinde aktarılmaktadır. Cemel savaşında bir bedevi Hz Ali'ye “Allah bir midir?” diye sorar. Müminlerin emiri Hz Ali, Allah'ın bir olduğunu söylemenin dört manaya geldiğini, iki mananın Allah hakkında doğru ve sahih olduğunu, diğer iki mananın ise Allah hakkında doğru olmadığını söylemiştir. Allah hakkında kastedilmesi geçerli olmayan iki mana şu şekildedir: Birincisi, “Allah birdir.” dendiği halde sayısal birliğin kastedilmesidir. Zira ikincisi olmayan bir şey, sayıdan sayılmaz. “Allah üçün üçüncüsüdür.” diyen Teslis ehlinin inancı sebebiyle küfre girmesinin sebebi budur. Allah hakkında söylenmesi geçerli olmayan ikinci ifade ise “O, insanlardan biridir.” diyerek, cinsten bir türün kastedilmesidir. Bu bir teşbih olduğundan dolayı Allah hakkında geçerli değildir. Rabbimiz benzeri olmaktan münezzehtir. Allah hakkında doğru ve geçerli olan iki mana ise “Allah birdir.” diyerek Allah'ın hiçbir eşinin ve benzerinin olmadığını kastedilmesidir. Söylenmesi doğru olan ikinci söz ise “Aziz ve Celil olan Allah, yegâne bir manaya sahiptir.” denmesidir. Yani Allah, ne dış âlemde ne de akıl ve vehimde parçalanamaz.” Yine Hz Ali'nin “Allah birdir, fakat sayı ile değil. Allah diridir, zaman ile değil. Allah kaimdir, fakat sütun ve dayanak ile değil.” dediği de nakledilmiştir.”³

¹ Şerafeddin Gölcük – Süleyman Toprak, *Kelam (Tarih, Ekoller ve Problemler)* (Konya: Tekin Yayınevi, 2016), 5-7.

² İmam Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 102; Seyfeddin Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fi ilmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, trs), 39; Sadeddin Mes'ûd b. Ömer Taftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd fi ilmi'l-Kelâm* (Pakistan: Daru'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1401/1981), 1/81.

³ Muhammed Reyşehri, *Mizânu'l-Hikme* (İran: Daru'l-Hadis, 1375), 1/1901.

Günümüze ulaşan ve Mâtürîdî kelâm ekolünün oluşup gelişmesinde büyük etkisi olan Ebû Hanîfe'nin Hammâd rivâyetli *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eseri üzerine bir çok şerh yazılmıştır.⁴ Bu çalışmada ilgili metnin tüm şerhlerine yer verilmeyecek, çoğunlukla baskıları yapılmış ve ulaşabildiğimiz çalışmalara ağırlık verilecektir. Bu şerhlerde, usulü'd-din'e dair temel meseleler, âyetler, sahih hadisler, mezhepsel kavramlar ve dil analizleri ışığında izah edilmeye çalışılmıştır.

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde Allah'ın birliği konusunda şöyle demektedir: “Allahu Teâlâ, vâhid'dir. Adet açısından değil. Lakin ortağı olmaması açısından. Doğurmadı. Doğmadı. Hiç kimse O'na denk olmadı. Yarattıklarından hiçbir şeye benzemez. Yarattıklarından hiçbir şey de O'na benzemez.”⁵ Günümüzde kalamcıları bidat ehli addeden bazı kesimler Ebû Hanîfe'nin bu ifadesinin anlamını çarpıtarak fasit bir yorum yapmaktadır. Onlara göre Allah'ın sayı açısından bir olmasının birinci manası O'nun gibi ikinci bir ilahın olmaması ve tek olması, ikinci manası ise O'nun şeriki ve benzeri olmamasıdır. *el-Fıkhu'l-Ekber* metninde Allah'ın birliğinin şerikin nefyine hasredilerek sayı açısından olmadığı ifade edilmesi, onlara göre ikinci bir ilahın varlığını iddia etmeye yol açar. Zira onlara göre sayı açısından Allah'ın bir olması, ikinci ilahın var olmasını nefyeder. Allah'ın birliğinin sayı açısından nefyi ikinci bir ilahın varlığını gerektirir.⁶ İmam Eş'arî'ye nispet edilen görüşe göre ise “Allahu Teâlâ, sayı açısından vâhid'dir.”⁷ Zahirde birbiriyle çelişen bu iki görüşün nasıl değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyabilmek için öncelikle birbiriyle ilişkili olan ahad ve vâhid kavramlarını ele almak gerekmektedir. Ardından da Osmanlı döneminde bu konuda yazılmış 3 risaleyi inceleyeceğiz.

1. Ahad ve Vâhid Kavramları

Ebû Hanîfe, İhlâs sûresinin birinci âyetinde geçen ahad kavramını tefsir etmek için vâhid kavramını kullanmıştır.⁸ Bununla birlikte ahad ve vâhid

⁴ Eserin Ebû Hanîfe'ye aidiyetine dair farklı yorumlar yapılmıştır. 14. Yüzyılda Bezzâzî'nin naklettiğine göre Mutezile mezhebine mensup kimliği belirsiz bazı kişiler tarafından eserin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti tartışma konusu yapılmış olsa da bu iddiaya itibar edilmemiştir. Bize göre bazı ifadelerin esere sonradan eklenmiş olması ihtimali olsa da eserin ona aidiyeti kuvvetle muhtemeldir. Bu konudaki tartışma için bk. Mustafa Bilal Öztürk, “Kurucu Kök Metin Fıkhu'l-ekber'in Otantikliği Sorunu ve Osmanlı Ulemasının Katkısı I”, *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 297-299.

⁵ Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhu'l-Ekber*”, *Beş Eser*, thk. ve çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Marmara, 2007), 53, 70.

⁶ Abdulaziz b. Ahmed b. Mühsin el-Hümejdî, *Berâetü'l-eimmeti'l-arba'a min mesâilil-mütekellimini'l-mübtedi'eti* (Kahire: Daru İbn Affân, 1429/1999), 50-52.

⁷ İbn Fûrek, *Makalatü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-diniyye, 2005), 58. İmam Eş'arî'nin tefsiri günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca günümüze ulaşan eserlerinde böyle bir ifadeyle karşılaşmadık. Ferhârî, Ebu Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed el-Kureşi, *en-Nibrâs Şerhu şerhi'l-akaidi'n-Nesefiyye*, thk. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 207.

⁸ Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhu'l-Ekber*”, *Beş Eser*, 53, 70.

kavramlarının müteradif olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiş olup zat, sıfat ve fiil açısından farklı yorumlar yapılmıştır. Eş'arî âlimlerden İbn Fûrek (öl. 406/1015) ahad ve vâhid kavramları arasında ayırım yapmadan zat, sıfat ve fiil açısından meseleyi ele almaktadır. Ona göre vâhid kısımlara ve parçalara ayrılmayan şey demektir. Dolayısıyla Allah, zatı ile vâhid olup kısımlara ayrılmaz. Sıfatları ile vâhid olup kendisinde bulunan sıfatlarla mevsuftur ve onun benzeri yoktur. Allah fiilleri ile vâhid olup O'nun ikincisi ve şeriki yoktur.⁹ Selmân b. Nâsır en-Nisaburî'ye (öl.512/1118) göre Eş'arî âlimler vâhid kelimesini, kısımlara ayrılmayı kabul etmeyen şey olarak tanımlamaktadır. Bazen de vâhid, kendisinden benzerin nefyedilmesidir. Ebu İshak el-İsferayini'ye (öl. 418/1027) göre vâhid, vasıl ve fasıl kabul etmeyen şeydir. Diğer bir deyişle Allah hakkında vâhid, ittisali ve iftirakı kabul etmeyen şeydir. Fakat vâhid, cevher-i ferd kavramından farklıdır. Zira cevher, telifi ve ziyadeyi kabul eder. Cevherler birleşerek cismi oluşturur. Dolayısıyla Allah'ın vâhid ve ahad olması, ayrışmayı (fasıl) ve bitişmeyi (vasıl) kabul etmemesidir.¹⁰

Eş'arî âlimlerden Abdulkâhir Bağdâdî'ye göre ahad ve vâhid kelimelerinin farklı manalarda olduğunu savunan kelâm âlimleri, bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. **Birincisi:** Bazı kelimcılara göre Allah zâtı itibarıyla vâhiddir. Sıfatları itibarıyla ahaddir.¹¹ *El-Fıkhu'l-Ekber* şârihi Mâtürîdî âlimlerinden Aliyyü'l-Kârî (öl. 1014/1605) de Allah'ın, zâtı itibarıyla bir (vâhid), sıfatları itibarıyla tek (ahad) olduğunu savunmuştur. Sıfatları itibarıyla tek ve benzersiz olan zâtı itibarıyla da birdir. İkinci bir ilahtan bahsedilemez. Dolayısıyla Allah'ın zatında ve sıfatlarında şeriki yoktur. Bundan dolayı İhlâs sûresinde ahad kavramı kullanılmıştır. Bu anlamda İhlâs sûresi, Vacûbu'l-vücut olan ve âlemi yaratan Allah'ın birçok sıfatla muttasıf bir tek zât olduğuna işaret etmektedir. Burhan-ı temânü'¹² deliliyle bilindiği gibi şâyet O'nunla birlikte başka ilahlar olsaydı, yer ve gök fesada uğrardı. Dolayısıyla Aliyyü'l-Kârî'ye göre Ebû Hanîfe, "Allah sayı açısından değil, ortağı bulunmaması açısından birdir." sözüyle, Allah'tan başka bir ilahın varlığını tevehhüm etmenin önüne geçmek istemiştir. Ebû Hanîfe, İhlâs sûresindeki "ahad" kavramını tefsir etmek için vâhid kavramını kullanmıştır. Vâhid kavramını kullanınca başka benzer sayılar da akla gelebileceği için "sayı açısından değil" ifadesini eklemiştir. Ayrıca İhlâs sûresi hem "Melekler Allah'ın kızlarıdır." diyen müşriklere, hem "Uzeyr Allah'ın oğludur." diyen Yahudilere, hem de "İsa Mesih, Allah'ın oğludur. İsa'nın annesi Allah'ın eşidir."

⁹ İbn Fûrek, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, tk. Muhammed Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 106, 107.

¹⁰ Ebu'l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü'rî, *el-Ğunyetü fi'l-Kelâm* (Kahire: Daru's-Selam, 1431/2010), 1/456, 457.

¹¹ Abdulkâhir Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfat*, thk. Enes Muhammed Adnân (Şam: Darut-takvâ, 1442/2020), 1/532.

¹² Bkz: Enbiya, 21/22.

diyen Hristiyanlara reddiye içermektedir.¹³

İkincisi: Bazı kelimcılara göre Allah'ın vâhid olarak vasıflanması O'nun evveliyetine ve ezeliyetine delalet eder. Çünkü vâhid sayı itibarıyla sayıların evvelidir. Allah'ın zâtında ahad olması ise sıfatları itibarıyla tevhidinde/birliğine işaret eder.¹⁴ Bu görüşü savunan âlimler bu açıklamayla muhtemelen "Her şeyden önce ezelde evvel olarak Allah vardı ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu." anlamında Allah'ın sayı açısından vâhid olduğunu kastetmiş olmaktadır.

Üçüncüsü: Bazı kelimcılara göre Allah'ın vâhid olması, yaratmada tek başına olduğundan dolayı şeriki olmamasıdır. Bundan dolayı âyetle buyruldu: "Yoksa Allah'a, O'nun yaratması gibi yaratan ortaklar mı kıldılar? Yaratma onlara benzedi mi? De ki: Allah her şeyin yaratıcısıdır. O Vâhid ve Kâhîrdir."¹⁵ Allah'ın ahad olması ise İhlas sûresinde vasıflandığı gibi başlangıç, sonlanma ve teşbihten O'nun tenzih edilmesidir.¹⁶

Bunların dışında elbette farklı yorumlar da yapılmıştır. Zeccâc'a (öl. 311/923) göre ise Cenab-ı Hak, İhlâs sûresinde ahad kavramını kullanarak, zatında ve sıfatlarındaki vahdaniyetinde tek olduğunu murad etmiştir. Ayrıca ona göre vâhid, Arap dilinde iki ve daha fazla olmayan şey için konulmuştur. Vâhid kelimesinin Allah hakkında kullanılmasının faydası, kendisinde hiç kimsenin ortak olmadığı sıfatlarda Allah'ın tek olmasıdır. Allah hakikatte birdir (vâhiddir). Fakat mahlukat tereküp eden birlerden oluşur. Zeccâc'a göre Allah'ın vahdetinin sayı açısından olup olmadığı hakkındaki tartışma bu kapsamın dışındadır.¹⁷ Zeccâc'ın maksadı, vâhid kelimesinin uygulamadaki (vaz'î) manasını ve kullanımındaki iktizanın faydasını ortaya koymaktır.

İmam Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) ve Ebu Leys Semerkandî'ye (öl. 383/993) nispet edilen, fakat Ata b. Ali el-Cüzcânî'ye (öl.?) ait olduğu iddia edilen¹⁸ bir şerhe göre ehadiyyet (teklik) zâtî sıfat, vâhidiyyet (birlik) ise fiilî sıfattır. Dolayısıyla Allah'a, zâtî ile ehad, fiilleri ile vâhid denir. O'nun ehadlığı ve vâhidliği; fazlalık, eksiklik, ortaklık ve benzerlik anlamını taşıyan sayı (adet) yönünden değildir. "Filanca, kendi döneminde tektir (vâhid) ve benzersizdir (ferîd)." denir. Allah'ın vahdâniyeti, benzerlerin ve denklerin nefyi açısından. Şu âyetle buyrulduğu gibi: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."

¹³ Ali b. Sultan Muhammed Aliyyü'l-Kârî, *Minahu'r-ravdi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber* (Beyrut: Dârul-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998), 60, 61.

¹⁴ Abdulkâhir Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfat*, 1/533.

¹⁵ Ra'd 13/16.

¹⁶ Abdulkâhir Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfat*, 1/533.

¹⁷ İbrahim b. Es-Seri Zeccâc, *Tefsiru esmâ'il-hüsna*, thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkâk (Daru's-sekafetü'l-arabiyye, trs), 57, 58.

¹⁸ Züleyha Birinci, *Ata b. Ali el-Cüzcânî'ye göre Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 4.

Ayrıca Allah'ın vahdâniyeti O'ndan fiillerindeki ortaklığı kaldırmayı ifade eder.¹⁹

Mâtürîdî âlimlerden Saffâr'a (öl. 534/1139) göre umum-husus açısından, ahad sadece zâtın birliğini ifade ederken, vâhid ise hem zat hem de sıfatlarda birliği ifade eder.²⁰ Buna göre vahdaniyet, ahadiyeti kapsayan umumi bir ifade olmaktadır.

Bazı alimlere göre ahad ismi sadece Allah'a mahsus kullanılırken, vâhid sıfatı mahlukat için de kullanılabilmektedir. *الإنسان أحد* dendiği gibi *أحد* demek caiz değildir. Fakat *أحد رجل* demek caizdir. Ayrıca ahad kelimesi umumî nefiy için, vâhid ise hususî nefiy için kullanılır. *لم يأت أحد* cümlesi "Hiç kimse gelmedi." anlamında umumi bir nefiy ifade ederken, *لم يأت واحد* ifadesi "bir kişi gelmedi." anlamında "iki veya üç kişi geldi" şeklinde hususi bir nefiy ima etmektedir.²¹ "Bu, sizin ümmetiniz bir tek ümmettir." *إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً*²² ifadesi sayı açısından ele alındığında bu ümmetin bir olduğu fakat ikinci veya üçüncü başka ümmetlerin var olabileceği anlamında sayısal anlamda bir ümmet olduğu akla gelebilmektedir. Bundan dolayı "Sizin ümmetiniz bir tek ümmettir. Fakat sayı açısından değil. Benzersiz olması açısından" denirse muhtemel tevilin önüne geçilmiş olur. Şu âyetler bu manayı desteklemektedir: "Deki: Hangi şey şehadet açısından daha büyüktür? Deki Allah, benim ve sizin arasında şahittir. Bu Kur'an, sizi ve ulaştığı kimseleri onunla uyarmam için bana indirildi. Siz Allah'la beraber başka ilahlar olduğuna şahitlik eder misiniz? Deki: Ben şahitlik etmiyorum. Deki: O ancak bir tek ilahtır *إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ*". Kesinlikle ben sizin şirk koştuklarınızdan beriyim."²³ "Allah dedi ki: iki ilah edinmeyin. O ancak bir tek ilahtır *إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ*". O halde sadece Benden korkun."²⁴ Zira bu ayetlerde Allah'ın birliği, ikinci ilahın varlığını nefyetmek için kullanıldığı açıktır.

Kur'an'da Allah'ın bir tek ilah olduğundan bahseden âyetlerde vâhid kavramı kullanılmıştır. Yalnızca İhlas sûresinde ahad kavramı kullanılmıştır. Bu sebeple Ebû Hanîfe eserinde ahad yerine vâhid kavramını kullanmıştır. Kur'an'da ahad kavramı genellikle min harfi ceri ile birlikte kullanılır. Mesela "*Nebilerden hiçbirini ayırt etmeyiz.*" *لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ*²⁵ "Münafıklardan hiçbirinin

¹⁹ İmam Mâtürîdî, *İslâm İnanc Esasları (Fıkıh-ı Ekber Şerhi)*, çevirenler: Adnan Bülent Baloğlu ve Murat Memiş (Ankara: Bilge Kültür Sanat, 2013), 61.

²⁰ Saffâr, *Telhisu'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, 337.

²¹ Abdulkâhir Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfat*, 1/535, 536; Ebû İshâk İbrahim b. İsmail Saffâr, *Telhisu'l-edille li kavâidi't-tevhîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Riyâd, 1432/2011), 337.

²² Enbiyâ, 21/92. Mü'minun, 23/52.

²³ En'âm, 6/19.

²⁴ Nahl, 16/51.

²⁵ Bakara, 2/136; Al-i İmrân, 3/84.

(ölmesi) üzerine (cenaze) namazı kılma.” “وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ”²⁶ “Sizden biri geldi ise” “جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ”²⁷ Kur’ân’da Allah’ın birliğinden bahsedilen âyetlerde vâhid kavramı kullanılırken, ihlas sûresinde ahad kavramı kullanılınca Ebû Hanîfe “Allah, ilahlardan biridir” şeklinde hakikate karşı şüphe tohumları atmak isteyen kafirlere karşı vâhid kavramıyla âyeti tefsir etmiştir. Fakat kanaatimizce “sayı açısından değil” ifadesi vâhid kavramından dolayı değil âyette ahad kavramı kullanıldığından dolayı tercih edilen ikinci tefsirdir. Yani “Allah’ın ahad olması, sayı açısından ilahlardan bir ilah olması anlamında değildir. Sıfatlarında ortağı/şeriki olmaması anlamında vâhid olmasıdır.” demek istenmiştir.

Kur’ân’da konu ile ilgili teslis ve vahdaniyet ilişkisi incelendiğinde dikkatimizi çeken âyetlerden biri şudur: “Andolsun Allah üçün üçüncüsüdür diyenler inkâr etmiştir. Bir (vâhid) ilahtan başka hiçbir ilah yoktur. Dedikleri şeylere son vermezlerse onlardan inkâr edenlere elem verici bir azap dokunacaktır.”²⁸ Zira Hristiyan gruplardan Nesturîler, Allah’ın, Meryem’in ve İsa’nın ulûhiyette müşterek üç ilah olduklarını iddia ederler. Kıyamet günü Allah, Hz İsa’ya “Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara dedin “Beni ve anamı Allah dışında iki ilah edinin.”²⁹ diye soracağını haber verdiği âyetin istidlaliyle bazı Hristiyan grupların “Allah üçün üçüncüsüdür” derken birbirinden ayrı üç ilah kabul ettiklerini ve Allah’ın bu üç ilahtan biri “الله أحد ثلاثة آلهة أو واحد منها” olduğuna inandıklarına işaret etmektedir. Bazı Hristiyan gruplara göre ise Allah; baba, oğul ve kutsal ruh şeklindeki üç uknumdan (aslı parçalardan) oluşmaktadır. Onlara göre bu üç ilahın toplamı, bir (vâhid) ilah olmaktadır. Onlar baba ile ilahın zatını ve vücud sıfatını, oğul ile kelimeyi yani kelâm sıfatını, kutsal ruh ise hayat sıfatını kastetmektedirler. Buna göre yukarıdaki âyetin manası şöyle olmaktadır: “Andolsun Allah üçün üçüncüsüdür ve (toplamda) bir (vâhid) ilahtan başka hiçbir ilah yoktur, diyenler inkâr etmiştir. Dedikleri şeylere son vermezlerse onlardan inkâr edenlere elem verici bir azap dokunacaktır.”³⁰ Hristiyanların her iki itikadının batıl olduğu bedihidir.³¹ Zira Allah’ın dışındaki her şey Onun kuludur. Mahluk olan ilah olamaz. Ayrıca Allah, zatı itibarıyla cüzlerden oluşmadığı gibi sıfatları ve fiillerinde benzeri ve şeriki yoktur.

Hristiyanların ikinci grubu bir (vâhid) kelimesini, “üç parçadan oluşan bir” manasında ikiye ve üçe bölünebilen bir sayı anlamında kullandıklarından dolayı Ebû Hanîfe “Allah birdir. Fakat bölünebilen sayı açısından değil.”

²⁶ Tevbe, 9/84.

²⁷ Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6.

²⁸ Maide, 5/73. “لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ”

²⁹ Maide, 5/116.

³⁰ Maide, 5/73. “لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ”

³¹ Abdulkadir b. Molla Huveyş e’s-Seyyid Mahmud, *Beyanî'l-me’ânî* (Muretteb Hasebe Tertibin-nuzul) (Dimeşk: Matbaatu't-terakki, 1382/1965), 6/355.

anlamında kullanmış olmaktadır. Böylece Ebû Hanîfe hulul ve ittihadı reddetmek istemiştir. Hristiyanların birinci grubu ise vâhid kavramını “ikincisi ve üçüncü var olabilen bir sayı” manasında kullandıkları için Ebû Hanîfe “Allah birdir. Fakat ikinci ilahı mümkün kılan sayı açısından değil.” demiş olabilir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe Allah’ın hem ulûhiyet açısından parçalara bölünmeyen bir tek zati varlığı olduğuna hem de ulûhiyet özellikleri itibarıyla benzeri veya zıddı hiçbir şerikin bulunmadığına dikkat çekmiş olabilir.

2. Allah’ın Sayı Açısından Bir (Vâhid) Olduğu Söylemini Savunanlar

Allah’ın sayı açısından bir olduğunu ispat veya nefyetmek sayı ve bir kelimesiyle kastedilen manaya göre değişmektedir. Arap dili ve belâğatı alimlerinden Ebu’l-Kâsım el-Zeccâcî’ye (öl. 337/949) göre bir, iki, üç, dört gibi sayıları kastederek Allah’ın bir olduğunu söyleyen kişi, Allah gibi sayı bakımından ikinci ilahın olmadığını ve O’nun tek olduğunu kastetmiş olur. Fakat Allah’ın birliğinin sayı açısından olmadığını söyleyen alimler, matematikçilerin “Bir, sayı değildir. Zira sayı, birbirine ilave edilen sayılardan oluşur. Bir sadece sayı için bir malzemedir.” görüşüne dayanmışlardır. Halbuki matematikçilerin sayı konusundaki görüşleri de mantıklı değildir. Zira on bir, yirmi bir sayısı gibi sayı diziliminde bir sayısı kullanılmaktadır. Sayıyı ikiden başlatmak biri, sayı olmaktan çıkarmamaktadır. Bir sayısı, iki, üç gibi sayılardan önce ispat ve ikrar edilmesi gereken ilk sayıdır. Ona göre bir sayısının çoğulu ondur. Ayrıca Allah’ın bir olduğunu söyleyen kişi Allah’ın benzeri ve şerikin olmadığını da kastetmiş olur.³²

İbn Fûrek (öl. 406/1015), İmam Eş’arî’nin (öl.324/935) *Kitabu’l-Mühtezen* adlı tefsirinden naklen Allah’ın sayı açısından bir olduğu ifadesini İmam Eş’arî’ye nispet etmiştir. İmam Eş’arî’ye göre sayı, bir şeyin bir veya iki tane olduğunu haber verenin haberidir. “Göklerdeki ve yerdeki her şeyi Allah’ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir. Sonra onlara yaptıklarını Kıyamet günü haber verecektir. Allah, her şeyi hakkıyla bilir.”³³ ayetiyle istidlalde bulunan İmam Eş’arî, Cenâb-ı Hakkın kendi zatını onlarla birlikte saydığını söylemiştir.³⁴ Bu ayette Allah’ın kendi zatını onlarla birlikte zikretmesi uluhiyet sıfatları bağlamında her hangi bir ortaklık ifade etmemekte olup mevcut olması ve onların her sırrını bilmesi anlamında mecazen onlarla birlikte olmasına dikkat çekmektedir. Saffâr’a göre İmam Eş’arî’ye nispet edilen görüş batıldır. Zira bir (vâhid), sayıdan heber vermek

³² Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. İshak el-Zeccâcî, *İştikâku esmâillâh* (Beyrut: Müessesetür-Risale, 1406/1986), 90-92.

³³ Mücâdele, 58/7.

³⁴ İbn Fûrek, *Makalatu’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 58.

olmayıp bir, sayıdan değildir. Saffâr'a göre sayı en az iki ile başlamaktadır. Sayının kendisiyle başladığı iddia edilen birin, şekli vardır. Allah şekilden münezzehtir. İstidlal edilen ayette Allah'ın onlarla birlikte olması onlara yardım etmesi ve onları bilmesi olup zatını onlardan biri kılması ilim ve yardım bakımından onları ihata etmesidir. Allah, sayıların toplamına dahil olmadığı için ilgili ayeti tevil etmek gerekir.³⁵ Fakat Saffâr'ın eleştiri konusu ettiği benzerlik, parçalanma ve şekilden İmam Eş'arî de Allah'ı tenzih etmektedir. Dolayısıyla İmam Eş'arî'nin sayı kavramıyla anladığı şeyin farklı olduğu ortadadır. Zira o Allah'ın birliğinin sayı açısından olduğunu savunurken biri, sayının başlangıcı olarak kabul etmektedir. Ayrıca ilgili ayette geçen Allah'ın onlarla birlikte olmasını İmam Eş'arî'nin ve onun bu görüşünü savunanların, ilim ve ihata yerine zahiri manada mekansal bir birliktelik olarak anlamadığı da sarihtir. Allah'ın sayı açısından bir olduğunu savunan hiçbir alim, Allah'ın benzeri, şekli ve sınırı olduğunu iddia etmemiştir. Bu husus da bu konudaki ihtilafın hakiki değil lafzi olduğuna delildir. Bu konudaki ihtilaf akli teville dayalı kavramsal düzeyde yapılan bir tartışmadan ibarettir.

İmam Eş'arî'den sonra bu meseleye temas edenlerden İmam Kuşeyrî (öl. 465/1072), "Allah vâhiddir. Sayı açısından değil" ifadesinin "Usul ehinden tevhid ehli ve akıl ashabına" ait bir söz olduğunu söyleyerek Allah'ın sayı açısından bir olduğunu söylemenin bir sakıncası olmadığını ima etmek istercesine "Hak der ki: "Göklerdeki ve yerdeki her şeyi Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir. Sonra onlara yaptıklarını Kıyamet günü haber verecektir. Allah, her şeyi hakkıyla bilir."³⁶ âyeti delil getirmiştir.³⁷ Fakat İmam Kuşeyrî, bu âyetlerle istidalde bulunarak zahiri ve mecazi anlamdaki kullanımın cevazına dikkat çekmiştir. Zira "Allah bizimle beraberdir" ifadesi mekândan münezzehten Allah hakkında ancak mecaz yoluyla kullanılabilir. Gizli konuşan üç kişinin dördüncüsünün Allah olması, Allah'ın kullarından habersiz olmadığı, onları her an görüp gözettiği anlamına gelir. Fakat teslis itikadına sahip olan Hristiyan gruplar "Allah üçün üçüncüsüdür" derken mecazî anlamda değil, hakikî anlamda bu ifadeyi kullanmaktadırlar.

İmam Kuşeyrî'den sonra bu meseleyi bir soru etrafında net şekilde ilk kez analiz eden Eş'arî âlimlerden Ebu'l-Kâsım el-Ensârî en-Nisaburî (öl.. 512/1118) olup "Allah vâhiddir, sayı açısından mı değil mi?" sorusunun cevabının maksada göre değişeceğini söylemiştir. Allah'ın başkasıyla beraber

³⁵ Saffâr, *Telhisu'l-edille li kavâidi't-tevhîd*, 333-335.

³⁶ Mücadele, 58/7.

³⁷ Abdülkerim b. Hevazin İmam Kuşeyrî, *Letâifu'l-işarât*, thk. İbrahim el-Besyunî (Mısır: el-Hey'etül-Mısıriyy, trs), 3/551.

zikredilmesi kastedilirse, Allah'ın sayı açısından bir olduğu söylenebilir. Böyle söylenmesi Allah'ın sayılanlarla aynı cins veya onların misli olmasını gerektirmez.³⁸ Fakat Ebu'l-Kasım el-Ensârî'ye göre Eş'arîlerin çoğu su-i edep olacağından dolayı ve bu konuda sarîh bir izin olmadığı için "Allah sayı açısından birdir" demenin uygun olmadığını söylemiştir. Bu ifadenin su-i edep olacağını söyleyen âlimler, şu hadisi delil getirmiştir. Bir hatip "Kim Allah'a ve Resûlüne itaat ederse doğru yola girer. Kim ikisine isyan ederse sapar." deyince Resulullah ona "Sen ne kötü hatipsin. Şöyle söyle: Kim Allah'a ve Resûlüne isyan ederse sapar."³⁹ Bu lafzın kullanılmasının caiz olduğunu savunan âlimler ise "Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüsü O olmasın."⁴⁰ âyetini delil getirmiştir. Fakat Ebu'l-Kasım el-Ensârî'ye göre bu kullanımda kastedilen, sayı değildir, sadece ilimdir. "Ben yakıным."⁴¹ âyetini buna benzetmektedir.⁴²

Allah'ın sayı açısından bir olduğu ifadesini İmam Eş'arî'ye nispet eden Hindistanlı âlim Abdulazîz Ferhârî (v.1239/1823), Allah'ın vâhid oluşunu izah ederken meseleyi sayı açısından ele alarak İmam Eş'arî'ye nispet edilen "Allahu Teâlâ, sayı açısından vâhiddir." görüşünü ele almaktadır. Ferhârî, İmam Eş'arî'nin bu sözle şunu kastettiğini söylemektedir: "İmam Eş'arî, Allah'ın bir (vâhid) oluşuyla O'nun nev' veya cinsten biri değil, *hakikî cüz'î* olduğunu murad etmiştir."⁴³ Ferhârî'ye göre İmam Eş'arî'nin ulûhiyet konusunda güzel olmayan bir üslup kullandığını düşünmek doğru değildir. Bununla birlikte Ebu'l-Abbâs el-Kalanîsî gibi bazı âlimler, Allah'ın birliğinin sayı açısından olmadığını belirterek bu görüşü reddetmişlerdir. Allah'ın birliğinin sayı açısından olduğunu söylemeyi hatalı görenler iki delil getirmiştir. *Birinci itirazi delil*: Şâyet Allah sayı açısından bir olsaydı, sayılabilenlere (madudata) dâhil edilmesi gerekirdi. Sayının O'nunla artıp O'nsuz azalması gerekirdi. *İkinci itirazi delile* gelince her sayı sonludur. Fakat Allahu Teâlâ, sonsuzdur.⁴⁴

Abdulazîz Ferhârî, bu iki delilin, kuvvetli olmadığını belirterek her iki delilin de ilim tahsil etmeyen kişilerin sözü olduğunu söylemektedir. Birinci itirazi delil geçerli değildir. Zira kendisi dışındakilerle beraber sayılabilen bir (vâhid), birliği üzere bakidir.⁴⁵ Şu âyetinde olduğu gibi Allah'ın başkaları ile beraber sayılması O'nun birliğine hâlel getirmez: "Göklerdeki ve yerdeki her şeyi

³⁸ Ebu'l-Kasım el-Ensârî en-Nisaburî, *el-Ğunyetü fi'l-Kelâm*, 1/457.

³⁹ Müslim, "Cum'a", 48.

⁴⁰ Mücadele, 58/7.

⁴¹ Bakara, 2/187.

⁴² Ebu'l-Kasım el-Ensârî en-Nisaburî, *el-Ğunyetü fi'l-Kelâm*, 1/457.

⁴³ Ferhârî, Ebu Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed el-Kureşî, *en-Nibrâs şerhu şerhi'l-akaidi'n-Nesefiyye*, thk. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 207. Bu eser Ferhârî tarafından Taftazani'nin *Şerhu'l-akâid* eserine yazdığı bir haşiyedir.

⁴⁴ Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 207.

⁴⁵ Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 207.

Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir. Sonra onlara yaptıklarını Kıyamet günü haber verecektir. Allah, her şeyi hakkıyla bilir.”⁴⁶ Gizlice konuşan üç kişinin dördüncüsünün Allah olması, Allah'ın hem sayı açısından vâhid olduğunu söylemenin caiz olduğuna delalet etmekte hem de vahdaniyetine halel getirmediğine kuvvetli bir delil teşkil etmektedir. Bununla birlikte Allah'ın kendi zâtını sayılabilenlere dâhil etmesi hakikate muğayir olmasa da elbette bizim bunu yapmamızı gerektirmez. Bu üslubu kullanmamız su-i edeb sayılır. Buna örnek olarak şu rivayet verilebilir: Resulullah bir hatibi dinler. Hatip “Allah’a ve Resül’üne itaat edin” âyetinden bahsederken, “Kim o ikisine isyan ederse haddi aşmıştır.” deyince Resulullah o hatibe “Ne kötü hatipsin!” diyerek uyarmıştır.⁴⁷ Bu şuna da benzer. Allah'ın yaratmış olduğu bazı mahlukata yemin etmesi bizim Allah dışındaki şeyler adına yemin etmemizi caiz kılmaz.

İkinci itirazi delil de geçerli değildir. Zira Allah'ın sayı açısından bir olduğunu söyleyenler, Vacibu'l-vücut olan Allahu Teâlâ'nın sayılamayacak kadar çok anlamında sonlu olduğunu kastetmezler. Allah'ın sonlu olduğunu söylemek şirktir. Ayrıca Allah'ın mürekkep bir varlık olduğunu da iddia etmezler.⁴⁸ Ferhârî'nin bu cevabını şu şekilde ele alabiliriz. Allah'ın dünyada insanlara ikram ve ihsan ettiği nimetler sonlu ve sınırlı olsa da sayılamayacak kadar çoktur. Bununla birlikte nimetlerin sonsuz olduğunu söyleriz. “Eğer Allah'ın nimetlerini sayarsanız, saymakla bitiremezsiniz. Şüphesiz Allah, Ğafurdur, Rahimdir.”⁴⁹ Fakat Allah'ın sonsuz ve sınırsız olması elbette bunun gibi değildir. Ayrıca tek tek ele alındığında 1, 2, 3, 4, 5 gibi sayılar sınırlı olsa da toplamda mutlak olarak sayı dizimi sonsuza uzanır. “Sayı dizilimi şu sınırdadır.” diyemeyiz. Sayı diziminin sonsuz olması Allah'ın ilminin sonsuz ve sınırsız olmasının zorunlu bir sonucudur. Dünya ve içindekiler fani ve sonlu olsa da cennet ve cennet halkı Allah'ın lütfu ve ikramıyla bakidir. Cennet halkına ikram edilecek nimetler de daimidir. Bitmez tükenmezler. Allah'ın her şeyi adet/sayı olarak sayması da Allah'ın ilminin ve ikramının sınırlı ve sonlu olmasını gerektirmez. Allah ikram etmeye devam ederse ve ikramını sonlandırmazsa ikramı sonsuz olur. Şehristânî'ye (öl. 548/1153) göre malumat, makdurat ve muradat sozsuz olsalar da kudret ilimden daha hususi, irade de kudretten daha hususidir. Allah'ın ilmi, sonsuz kudretinden daha kuşatıcıdır. Zira Allah'ın sonsuz kudretinin taalluku sadece mümkünat iken

⁴⁶ Mücadele, 58/7.

⁴⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 207.

⁴⁸ Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 207.

⁴⁹ Nahl, 16/18.

Allah'ın sonsuz ilminin taalluku vacibat, mümkünat ve muhalattır.⁵⁰ Vacip ve muhal olan şeyler Allah'ın kudretine konu olmazlar. Dolayısıyla Allah'ın sonsuz ve sınırsız ilmi, sonsuz ve sınırsız kudretinden daha kuşatıcıdır.

El-Fıkhü'l-Ekber şârihlerinden Muhyiddin Muhammed Bahauddin'e (öl. 956/1549) göre sayı açısından vâhid, sayılabilen sayılardan ilk mertebede olan şeydir. Bu manada vahdet, sadece Allah'a mahsus olmayıp birinci mertebe olan herhangi bir şey onunla vasıflanabilir. Bu nefiyden kasıt, bu vahdet ile muttasıf olmasının nefyi değildir. Zira Allah'ın vahdet ile vasıflanması caizdir. Zira sayı açısından vahdetini ifade eden burhani delillerle Allah'ın vahdetine istidlal edilmektedir. Buradaki nefiyden kasıt, ne cinste ne nevide ne ulûhiyette ne de zatî kıdem ve kudret gibi ulûhiyet özelliklerinde aslen Allah'a hiçbir şeyi şirk koşmayarak mümin ve müşriğin arasını ayırmamızı sağlayan Allah'ın vahdetini ortaya koymaktır. Bundan dolayı Ebû Hanîfe "şeriki olmaması açısından" diyerek ne zatında ne ulûhiyette ne de ulûhiyet özelliklerinde ortağı olmadığını, bunun bazı gerekleri olarak Allah'ın doğurmadığını, doğmadığını ve dengi olmadığını hatırlatmıştır. Zira doğurmak ve doğmak mücaneset ve müşareketi gerektirir. Denklik de müşabehet/benzerlik ve mücaneseti gerektirir. Allah bunlardan münezzehtir. Bahauddin'e göre burada iki makam vardır. Birinci makamda Allah'ın birliği, zâtında parçalardan oluşmak şeklindeki çokluğun nefyi manasındadır. Şâyet Allah parçalardan oluşan bir varlık olsaydı, parçaları birbirine ihtiyaç duyacağı için Allah'ın varlığı vacip (zorunlu) olmazdı. İkinci makamda ise Allah'ın birliği, Allah'ın zatında, ulûhiyette ve ulûhiyet özelliklerinde ortaklığın nefyidir. "Şâyet göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı (gökler ve yer) fesada uğradı.⁵¹ âyeti ikinci makama işaret etmektedir.⁵²

3. Allah'ın Sayı Açısından Bir (Vâhid) Olduğu Söylemini Eleştirenler

Allah'ın vahdaniyetinin sayı açısından olmadığını savunan âlimler genellikle bunu düalist ve politeist inançlara bir reddiye niteliğinde ele almaktadırlar. İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın vahdaniyeti ve ulûhiyeti, sayısal birlik cihetiyle değildir. Zira her sayının yarısı ve parçaları bulunmaktadır. Bu durumda Allah'ın benzerleri ve zıtları olması gerekirdi. Zıtlığın ispatı, ulûhiyeti nefyeder. Benzerliğin ispatı ise vahdaniyeti nefyeder. Dolayısıyla Allah, vâhiddir. Benzeri yoktur. Daimdir. Zatiyla kaimdir. Zıddı da dengi de yoktur. Bu "O'nun misli gibi yoktur."⁵³ âyetinin tevilidir. Her misil, sayı altına girer. Her mislin en az sayısı ikidir. Zıtlık da çift sayıyı gerektirir. Dolayısıyla Allah'ın vâhid olmasının tevili,

⁵⁰ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkirim Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm*, tk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1425), 142, 145.

⁵¹ Enbiya, 21/22.

⁵² Muhyiddin Muhammed Bahauddin, *el-Kavlu'l-fasl şerhu'l-fıkhî'l-ekber* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2016), 126, 127.

⁵³ eş-Şûrâ 42/11.

O'nun azâmette ve kibriyâda, kudrette ve saltanatta bir tek olması, benzerlerden ve zıtlardan münezze olarak bir tek olmasıdır. Bundan dolayı Allah'ın cisim (birleşme) ve araz (ayrışma) ile nitelenmesi batıldır.⁵⁴

Mâtürîdî âlimlerden Saffâr (öl. 534/1139) meseleyi sayı (aded) kelimesinin anlamı üzerinden ele alarak birin (vâhidin) sayı olmadığını sayının ikiden başladığına dair matematikçilerin görüşünü nakletmektedir. Ona göre sayı, cem etmek için olup cem etmenin en azı ikidir. Saymak için en az iki şey bulunmalıdır. Sayı, bir şeyin başka bir şeye ilave edilmesiyle meydana gelmekte olup kendisiyle kesret oluşur. Bu özellik birde (vâhidde) bulunmamaktadır. Buna göre Allah'ın zâtında, isim ve sıfatlarında bir (vâhid) olması, zâtında, isim ve sıfatlarında tek (ferd) olmasıdır. Zâtında tek olması, zatında parçalanmanın imkansız olmasıdır. Allah kısımlara ayrılan ve cüzlerin toplamından oluşan bir varlık değildir. Parçalardan oluşan sonludur. Allah sonlu bir varlık değildir. Allah'ın parçalanmayı kabul etmemesi cevher-i ferd (el-cüz' ellezî lâ yetecezze) manasında değildir. Zira cevher-i ferde başka cüzler eklenerek çoğalmayı kabul eder. Allah azalmaktan ve çoğalmaktan münezzehtir. Allah'ın bir olması mahlukatın bir olması gibi değildir. Zira mahlukatın şekli ve sonu vardır. Allah, bu tür şeylerden münezzehtir. Bundan dolayı "Allah birdir. Sayı açısından değil" ifadesi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin genelinin görüşüdür. Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsî de bu görüşü savunmaktadır.⁵⁵

El-Fıkhü'l-Ekber şârihlerinden Ekmeleddin Babertî⁵⁶ (öl.786/1384) kendi zamanındaki medreselerde itikadî meselelerin yanlış öğretildiğinden yakınarak sahabe'nin ve tabi'in itikadını ortaya koymak için *el-Fıkhü'l-Ekber*'i şerh ettiğini ifade etmiştir.⁵⁷ Ona göre bir (vâhid) ile bazen ikinin yarısı kastedilmekte olup sayı onunla başlar. Bu, sayı açısından birin (vâhidin) manasıdır. Bazen de vâhid ile zâtı ve sıfatları itibarıyla şeriki, benzeri ve misli olmayan kastedilir. Bu mana birincisinden daha hususi olup Ebû Hanîfe bu ikinci manayı öne çıkarmıştır. Aynı zamanda bu ifade "Allah, Mesihi yaratmadı. Mesih, O'nun çocuğudur. Allah'tan doğan oğludur. Mesih, O'nun mislidir" diyen Hristiyanlara bir reddiyedir. Ayrıca "Uzeyr Allah'ın oğludur" diyen Yahudilere ve aklın Vâcibu'l-vücut'tan doğduğunu iddia felsefecilere bir reddiyedir. İtikatları batıldır. Zira Allah, Samed'tir. Yani kendisinin dışında olan ve kendisine ihtiyaç duyan her şeyden Ğanî'dir. Allah her şeyin yaratıcısıdır. Hiçbir şey O'nun misli değildir.⁵⁸

⁵⁴ İmam Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Daru'l-Câmiatü'l-Mısıriyye, trs), 23.

⁵⁵ Saffâr, *Telhisu'l-edile li kavâidi't-tevhîd*, 333, 334.

⁵⁶ Eserin Babertî'ye değil meşhur olmayan Hakim İshak adında bir âlime ait olduğu konusunda bkz: Kadir Gömbeyaz, "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?", *Diyanet İlmî Dergi*, 56/4 (2020), 1230, 1231.

⁵⁷ Ebu Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Ahmed el-Babertî, *el-irşâd fî şerhi'l-fıkhî'l-ekber* (Kütahya: Vahit Paşa Kitaplığı Müdürlüğü, nr. 305), vr. 1a.

⁵⁸ el-Babertî, *el-irşâd fî şerhi'l-fıkhî'l-ekber*, nr. 305, vr. 5a.

İlyas b. İbrahim es-Sinobî'ye⁵⁹ (öl. 891/1486) göre "Allah birdir, sayı açısından değil" ifadesiyle Ebû Hanîfe Allah'ın vahdet ile vasıflanmasını kastetmemektedir. "Sayı açısından değil" demekle "başka bir açının" varlığına işaret etmiştir. Bunun ise Allah'ın şeriki olmaması açısından bir olduğunu söylemiştir. Ebû Hanîfe bu ifadeyle, Allah'ın ulûhiyette bir (vâhid) olduğunu kastetmiştir. "İlahınız bir tek (vâhid) ilahtır."⁶⁰ âyeti, bu manaya işaret etmektedir. Vahdet ile kastedilenin ulûhiyette birlik olduğu anlaşılabilir diye "ilahınız birdir (vâhiddir)" demek yerine Allah'ın ulûhiyet sıfatlarında tek olduğu anlaşılabilir diye "ilahınız bir tek ilahtır" demiştir. Bu şuna benzer: "Efendiniz bir tek efendidir" sözünün manası "Efendiniz, efendilikte birdir" şeklindedir. Allah'ın birliği (vahdeti) vahdete maruz kalma manasında değildir. Taftazanî, *Keşşâf* şerhinde "Deki: O Allah Ahaddır" âyetindeki ahadin "sayının ilki" manasında olduğunu söylemiştir. Mesih'in veya Uzeyr'in Allah'ın oğlu, meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söylemek, zarurî olarak ulûhiyette şerik iddiasında bulunmaktır. Zira çocuk, mahiyette babaya ortaktır. Allah'ın nev' ve cins olarak benzeri yoktur. Allah, zatıyla Bâki olduğundan ve bir halefle baki olmaya ihtiyacı olmadığından doğurmaz. Varlığının başlangıcı olmadığından ve kadim olduğundan doğmamıştır.⁶¹

El-Fıkhü'l-Ekber şârihlerinden Ebü'l-Müntehâ'ya (öl.1000/1591) göre vâhid kelimesi bazen ikinin yarısı ve sayıların başlangıcı olan bir sayısına denilir. Bazen de zati ve sıfatları itibarıyla ortağı, eşi ve benzeri olmayan anlamında kullanılır.⁶² Anlaşıldığı kadarıyla Ebül-Müntehâ bu konuda iki temel görüşe dikkat çekmekle yetinmiş olup tercih yapmaktan imtina etmiştir. İki sayısı bölünmeyi kabul etse de sayıların başlangıcı olan bir sayısı bölünmeyi kabul etmez. Dolayısıyla Allah'ın sayı açısından bir olduğunu söyleyenler özellikle Allah'ın bölünmeyi kabul etmeyen bir ve benzersiz ilah olduğunu kast ediyorlar. Allah'ın birliğinin sayı açısından olmadığını söyleyenler ise Allah'ın zatında bölünmeyi kabul etmeyen, sıfatlarında benzersiz ve fiillerinde ortağı/şeriki olmayan bir ilah olduğuna dikkat çekiyorlar.

⁵⁹ Kadir Gömbeyaz'a göre el-Fıkhü'l-Ekber üzerine kesin olarak yazılan ilk eser Osmanlı müellifi İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin yazdığı eserdir. Öncesindeki eserlerin yazarlarına aidiyetinde şüpheler veya hatalar vardır. Es-Sinobi bu eserini 865/1460 yılında Osmanlı padişahı Fatih Sultan mehmet'e ithaf ederek yazmış olup eserin zorluğu ve derinliği sebebiyle kendisinden önce el-Fıkhü'l-Ekber üzerine şerh yazılmadığını söylemiştir. Kadir Gömbeyaz, "İlk Fkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?", *Diyanet İlmî Dergi*, 56/4 (2020), 1234.

⁶⁰ Bakara, 2/163.

⁶¹ Fethi Kerim Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 21-23, 120-122.

⁶² Ebü'l-Müntehâ, *Fıkhü'l-Ekber ve İzahı*, çev. Sabit Ünal (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1957), 18.

Günümüzde Şam bölgesi Hanefi Mâtürîdî âlimlerden *El-Fıkhu'l-Ekber* şârihi Nidal Aleh Reşşi'ye göre vâhid, hesabın başlangıcı için bir isim olup sayının başlangıcıdır. Çünkü vahdet/birlik sayı açısından, sadece Allah'a mahsus değil, bilakis her *hakikî cüz'î* için gerekli şeydir. Ebû Hanîfe'nin sözündeki nefiy, sayının kastedilmesi açısından. Sayısal birlik (el-vahdetü'l-adediyye) açısından değildir. Zira Allah, hakikî anlamda birdir. Allah'ın zâtı, cisimler gibi parçalardan oluşmaktan münezzehtir olduğu gibi vâcibu'l-vücud, kudret, hikmet gibi ulûhiyet özelliklerde şeriki olmaktan da münezzehtir. Allah parçalanmayan birdir. Fakat bu Allah'ın zâtının, cevher-i ferd manasında el-cüz lâ yetecezze olduğu anlamına gelmez. Zira cevher-i ferd, var olabilmek için bir mekânda yer kaplamaya muhtaçtır. Bu ise hudûs ve imkân alameti olup zâtî vücuba aykırıdır. Aynı zamanda Allah, mutlak birdir. Zira şâyet ulûhiyette şeriki olsaydı burhan-ı temanü' kanıtında olduğu gibi muhalin varlığı gerekirdi. Dolayısıyla Allah, zatında, sıfatlarında ve fiillerinde birdir. Allah'ın fiillerinde bir olması, O'ndan başka yaratıcının olmaması manasındadır.⁶³

Nidal İbrahim'e göre her bir sayının yarım, çeyrek gibi cüzleri/parçaları vardır. Parçalara ayrılma, hudus ve ihtiyaç alametlerindendir. Nidal Ale Reşşi, sayı/adet açısından Allah'ın birliğinin nefyinin gerekçelerini maddeler halinde sıralamaktadır.

a. Ona göre sayılabilenler sınırlıdır. Sınırlı olanlar muhdestir ve makhûrdur. "O (Allah), kullarının üzerinde Kâhir olandır."⁶⁴

b. Bir şeye ikinci izafe edilebilirse, ikinci birinciden daha fazla olurken, birincisi nakis olur. Bu da muhtaçlık emaresidir. Allah muhdes ve muhtaç olmaktan münezzehtir. "Allah Ganî olandır. Siz ise muhtaçsınız."⁶⁵

c. Birinci son bulmadan, ikinci var olamaz. Halbuki "Allah, Evveldir, Ahirdir."⁶⁶ Onun önüne hiçbir şey geçemez, O'na yokluk da ilişemez.

ç. Sayılanların arası ayrıldığında ikinciye ancak zihnen veya harici olarak birincinin sınırı ve boyutları nihâyete erdikten sonra intikal edilir. Halbuki Allah, sınırlardan ve gayelerden münezzehtir.

d. Sayılar arasında sayarken benzerlik ve ortaklık vardır. Halbuki "Allah'ın misli gibi yoktur."⁶⁷ Şâyet bir şeyin mislinin varlığı kabul edilirse, o şey iki ile başlar. Allah'ın bir olması, misli olmaması anlamına da gelir. Allah, birdir misli yoktur.

e. Sayı başkasıyla çoğalır artar. Bu da ihtiyaç emaresidir. Halbuki "Allah, Ganî ve Hamîd'tir."⁶⁸

⁶³ Nidal İbrahim Ale Raşşi, *el-Bedrü'l-envâr şerhu'l-fıkhi-ekber* (Amman: Darü'n-Nur, 2017), 100, 102.

⁶⁴ En'âm, 6/17.

⁶⁵ Muhammed, 47/38.

⁶⁶ Hadid, 57/3.

⁶⁷ Şura, 42/11.

⁶⁸ Fâtır, 35/15.

f. Şâyet Allah adet/sayı açısından vâhid/bir olsaydı, ikinci ve üçüncü bir ilah ihtimali ortaya çıkardı. En batıl olan, bu ihtimaldir. Nidal Aleh Reşşî'ye göre en önemli gerekçe budur.

g. Sayılar arasında cins benzerliği (tecanüs) vardır. Allah, benzer cinsi olmaktan münezzehtir. "Allah, üçün üçüncüsüdür" diyerek Allah'ı kendinden önceki sayılan cinslerden sayan Hristiyanlar gibi kim Allah'ı, kendisi dışındaki bir cinse dâhil ederse küfre girmiş olur.⁶⁹

4. Osmanlı Döneminde Bu Konuda Yazılmış Müstakil Risaleler

Ebû Hanîfe'nin "Allah vâhiddir. Sayı açısından değil." ifadesi sadece şerhlerde açıklanmamış. Aynı zamanda Osmanlı dönemi yazılan müstakil risalelerde de ele alınmıştır. Genellikle bir varaktan oluşan bu risalelerde özet bilgiler verilerek mesele izah edilmektedir. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı sitesinde 3 âlimin bu konuda risale yazdığını tespit ettik.⁷⁰

4.1. Hacı Emirzade Güzelhisârî'nin (öl. 1122/1710) Risalesi

Hacı Emirzâde Âlim Mehmed b. Hamza el-Aydinî el-Güzelhisârî'ye (öl. 1122/1710)⁷¹ göre vâhid, kelimesi birçok manaya kullanılan müşterek bir lafız olduğundan dolayı Ebû Hanîfe "sayı açısından değil" ifadesiyle kesretin zıddı olan vahdeti kastetmediğini belirtmiştir. Arap dili uzmanı âlimlere göre kesretin zıddı olan vâhid, sayılabilen sayılardandır. Sayı da, eşyanın kemmiyetini ve miktarını bilmenin yoludur. Güzelhisârî'ye göre Ebû Hanîfe kesretin zıddı olan vahdet mananın kastedilmesini nefyetmiştir. Fakat bununla birlikte Allahu Teâlâ sayısal birlikle de vasıflanır. Hatta sayısal birlikten Allah'ın selbedilmesi küfürdür. Dolayısıyla Ebû Hanîfe Allah'ın

⁶⁹ Nidal Ale Reşşî, *el-Bedrü'l-Envâr Şerhu'l-Fikih-Ekber*, 100, 101.

⁷⁰ İnternette yaptığımız araştırmada arap dünyasında bu konudaki risaleler üzerine bir çalışmaya rastladık. Bu çalışmada da arap kütüphanelerinde üç âlimin nüshalarına ulaşılmış ve bunlar tahkik edilmiş. İlgili eserin başında vahdet-adedi kavramı etrafında mesele ele alınmış. Allah'ın vahdetinin sayı açısından olduğunu ispat edenlerin ve nefyedenlerin ihtilafının vahdet-i adedi kavramına yükledikleri manadan kaynaklandığı ve lafzi ihtilaftan ibaret olduğu tespit edilmiştir. Allah'ın vahdetinin sayı açısından olduğunu ispat edenler vahdet-i adedi kavramını kısımlara ayrılmayı kabul etmeyen manasında ele alırken, nefyedenler ise vâhid-i adedi kavramını kesrete yol açması açısından ele almıştır. Fakat birbirlerinin endişelerine hak veren iki grup lafzi ihtilafları sebebiyle birbirini hiçbir zaman tekfir etmemiştir. Ezher üniversitesi sitesinde yayınlanan bu çalışma için bakınız: في نفي العددية عن اتصاف الله تعالى بالوحدانية مع تحقيق ثلاث رسائل في شرح قول الإمام أبي حنيفة (ت: 150هـ): «والله تعالى واحد لا من طريق العدد»، لمحمد بن حمزة الكوزول حصاري (ت: 1122هـ)، ولحمزة أفندي الدارندوي (ت: 1167هـ)، ولإبراهيم بن محمد كوزي بيوك زاده (ت: 1253هـ). https://jafed.journals.ekb.eg/article_366332.html

⁷¹ İlim geleneği olan bir aileye mensup olan müderris Güzelhisârî'nin vefat tarihi net bilinmemekle birlikte eserlerindeki tarihler göz önüne alındığında H. 1122/ M. 1710 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Dağdeviren, Alican - Küçükahmet, Elif. "Muhammed Güzelhisârî Ve Ezhârü't-Tenzil İsimli Tefsirinin Rivâyet Açısından Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (Haziran 2013), 143-166. <https://doi.org/10.17335/suifd.10871>.

ulûhiyette ve ulûhiyet özelliklerinde birlenmesi manasında tevhide vurgu yaparak, cisimlerin yaratılması, ibadete layık olmak ve şerî hükümleri bildirmek gibi ulûhiyet özelliklerinde Allah tek olduğunu ve ortağı olmadığına dikkat çekmiştir. “Zeyd’e tek başıma (vahdî) uğradım.” sözünde olduğu gibi “Zeyd’e uğrama konusunda bana hiç kimse ortak olmadı” demektir. Ayrıca “Falan kişi liderlikte tektir (vâhiddir).” ifadesiyle liderlikte hiçkimsenin ona ortak olmadığını ima etmiştir. el-Güzelhisârî bu görüşünü şu misalle açıklamaktadır. “Sana Zeyd b. Amr ve Zeyd b. Bekr adında iki adam geldiğini farz edelim. Zeyd b. Amr’ın onun yanında mühim olması sebebiyle, ikisi de gelmiş olmasına rağmen, muhatabına Zeyd b. Amr’dan bahsetmeyi istersen “Bana Zeyd geldi. Zeyd b. Bekr değil, Zeyd b. Amr” dersin.” Güzelhisârî bu misalle farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe “sayısal birlik açısından değil şeriki olmaması açısından birdir” derken sayısal birliği (el-vahdeti’l-adedi) tamamen nefyetmeyi kastetmemiştir. Zira Güzelhisârî sayısal birliğin nefyinin küfür olduğunu belirtmiştir. *İmtihanu’l-Ezkiyâ* kitabının yazarı Birgivi Mehmet Efendi (öl. 981/1573) gibi mütaahhirun dönemi bazı muhakkik âlimlerin de bu görüşü savunduklarını söylemiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe “Allah sayı açısından değil, şeriki olmaması açısından vâhiddir.” derken kastı hakikî vahdeti ispat etmektir, sayısal vahdeti değil. Fakat onun “sayı açısından değil” demesi Allah’ın sayısal açıdan bir olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü Allah lafzı zaten hakikî cüz’î için âlem bir kelimedir. Allah’ın sayısal vahdetinin sübûtu zaruri olduğundan dolayı onu zikretmeye ihtiyaç yoktur.⁷²

4.2. Muhammed b. Ömer ed-Dârendevî’nin (öl.1152/1739) Risalesi

Bu konuda risale yazan âlimlerden biri Muhammed b. Ömer b. Osman ed-Dârendevî el-Hanefî (öl.1152/1739) olup *Risaletü’n fi İzahî kavli Ebi Hanife – Allahu Teâlâ Vâhidun lâ min tarîkil-aded-* adlı bir risale yazmıştır. Ona göre Allah’ın vahdaniyetinin sayı açısından olup olmadığı konusunda Ehl-i sünnet âlimleri arasında iki farklı yaklaşım ortaya konmuş olup bu görüşleri savunanlar, görüşlerinden dolayı tekfir edilemez. Bu konudaki ihtilaf, lafzî bir ihtiliftir. Birinci grupta Allah’ın sayı açısından vâhid olduğunu savunan âlimler, vâhid kelimesiyle “mutlak olarak vahdet ile muttasıf şey” manasını kastetmiştir. Kendisiyle artmanın veya azalmanın söz konusu olmadığı, sayının başladığı bir manasının Allah hakkında kullanılması muhal olan bir manayı gerektirmez. Bununla Allah’ın zatı itibarıyla ikincisi bulunmayan bir tek ilah olduğu vurgulanmış olmaktadır. Ancak bu mana Allah’a mahsus bir birlik değildir. İkinci grupta Allah’ın sayı açısından vahdetini nefyeden âlimler ise vâhid kelimesiyle “bir çok şeyden ve parçalardan oluşan şeyi” kastetmişlerdir. Her bir parça bütünü oluşturan birlikte ortaktır. Aynı zamanda bu anlamda

⁷² Hacı Emirzâde Âlim Mehmed b. Hamza el-Aydinî el-Güzelhisârî, *Şerhu kavli Ebî Hanife "Vallâhu vâhidun lâ min tarîki'l-aded velâkin min tarîki ennehû lâ şerîke leh" mine'l-Fıkhi'l-Ekber*, Diyarbakır Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 1905/17, 171a, 171b.

“bir adam ve bir ev” gibi ifadelerde şekil ve son gerekir. Bu manadaki vâhid kelimesinin Allah hakkında kullanılması da caiz değildir.⁷³

Birinci görüşü savunanlar, ikinci görüşü savunan âlimlerin Allah’ı tenzih ettiği hususlardan Allah’ı tenzih etme konusunda aslında ittifak halindedir. İkinci görüşü savunan âlimler de Allah’ın zatında ve sıfatlarında tek olduğunu ve onun misli ikinci bir ilah olmadığı konusunda birinci âlimlerle aynı görüştedir. Bundan dolayı bu konudaki ihtilaf asli değil, lafzi bir ihtilaf olarak değerlendirilmelidir.

4.3. Gözübüyükzade İbrahim Efendi’nin (öl.1253/1838) Risalesi

Osmanlı Müderrislerinden Gözübüyükzade İbrahim Efendi de (öl.1253/1838)⁷⁴ Ebû Hanîfe’nin bu sözü hakkında *Risaletün fi Tahkiki Kavil-İmam, Allahu Vâhidun Lâ min tarikil-aded* adıyla iki sayfalık bir risale kâleme alarak, ilim talebelerine mülakat sınavında sorulan bu soru hakkında kısa bir açıklamaya yapmak istediğini belirtmiştir. Vâhid ve sayısal birlik “el-vahdeti’l-adedi” kavramlarını birbirinden ayıran Gözübüyükzade Ebû Hanîfe’nin kastının sayısal birliğin (vahdetil-adedi) Allahtan nefyedilmesi olmadığını, zira bu tür nefyin de küfür olduğunu hatırlatmıştır. Ardından vâhid ile neden sayısal vahdetin kastedilmediğini soranlara konuyu iki açıdan açıklamaya çalışmıştır. Ebû Hanîfe’nin vâhid kelimesini sayısal birlik anlamında kullanmasına *birinci engel* şudur: “Vacibu’l-vücut olan Allah, *hakikî cüz’î* olup sayısal birlik (el-vahdetü’l-adedî) her hakikî cüz için apaçık bir gerekliliktir. Dolayısıyla Allah hakikî cüz’î olduğu için sayısal anlamda bir tek ilah olması burhani olunca Ebû Hanîfe’nin vâhid ile sayısal birlikten başka bir şey kastettiği anlaşılmalıdır.” Buna göre Ebû Hanîfe şöyle demiş olmaktadır: “Allah vâhiddir. Lakin vahdeti adedi açısından söylemiyorum. Zaten sayısal anlamda bir tek ilahtır. Fakat vâhid ile kastım şeriki yani O’nun sıfatlarına sahip ikinci bir ilah olmaması ve parçalara ayrılmaması açısındanadır.” Ebû Hanîfe’nin vâhid kelimesini sayısal birlik anlamında kullanmasına *ikinci engel* şudur: Kelâm kitaplarında Allah’ın vahdaniyet sıfatı, Allah’ın zatında ve sıfatlarında şeriki olmaması manasında kullanılmaktadır. Bununla birlikte vâhid ile bazen Zatında ve sıfatlarında şeriki (ortağı ve benzeri) olmayan kastedilirken, bazen de ilk mertebede vaki olan da kastedilmektedir. Gözübüyükzade İbrahim

⁷³ Muhammed b. Ömer b. Osman ed-Dârendevî el-Hanefî, *Risaletün fi İzahı kavli Ebi Hanife – Vallahu Teala Vâhidun lâ min tarikil-aded-*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyhzade mehmed Koleksiyonu, nr. 333347, vr. 230b, 231.

⁷⁴ Osmanlı dönemi Kayseri âlimlerinden olan Gözübüyükzade İbrahim Efendi, ince meseleleri çözmeye mahir olduğu için “Gözübüyük” lakabıyla anılmış 91 yaşında vefat etmiştir. Yaklaşık 50 yaşında kendi adıyla meşhur olan medresesinde başmüdris olarak görev yapmış ve bir âlim yetiştirmiştir. 1808-1839 yılları arasında padişah olan II. Mahmud tarafında teklif edilen şeyhülislâmlık görevini yaşlılığını bahane ederek reddetmiş ve siyasetten uzak durmuştur. İbrahim Nesimi Gözübüyük, “Gözübüyükzade İbrahim Efendi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1996, 14/160, 161.

Efendi'ye göre Allah her iki mana ile de muttasıftır. Allah'ın ilk mertebede olmadığını söylemek de kesin olarak küfürdür. O risalesinde sayısal birliğin (el-vahdeti'l-adedî) Allah'tan nefyinin neden küfür olduğu sorusuna *El-Fıkhü'l-Ekber* şârihlerinden Muhyiddin Muhammed Bahaüddin'in (öl. 956/1549) de benzer cevap verdiğini hatırlatmıştır.⁷⁵

Gözübüyükzade İbrahim Efendi'nin, Allah'ın ilk mertebede olduğuna dair söylediği sözler, iki görüşü cem etme çabası olarak algılanabilir. İlk mertebede vaki olan deyince akla Hadid sûresinde Cenabı Hakk'ın kendisini tanıttığı "Evvel ve Ahir" isimleri akla gelmektedir. Beşer düzleminde "bu sözü ilk ve son kez söylüyorum" cümlesinde olduğu gibi evvel ve ahir deyince ilk ve son manasında sıralama ve sınırlama ifadesi olarak kullanılır. Fakat evvel, Allah hakkında aynı anlamda değildir. Allah, başlangıcı olmayan ezeli varlık manasında Evveldir. Allah vardı. Onunla birlikte hiçbir şey yoktu. Bundan dolayı Allah varlık olarak ilk mertebededir. Sonu ve nihâyeti olmayan baki varlık manasında Ahirdir. Her şey yok olsa en son Allah kalmaya devam eder. Allah daima diridir ölmez.

Hem Ferhârî hem de Gözübüyükzade iki farklı görüşü savunurken, Allah'ın "hakikî cüz'î" olduğuna dikkat çekmesi meselesinin "aslı ihtilaf" değil "lafzî ihtilaf" olduğuna delildir. Peki hakikî cüz'î nedir. Cüz, felsefi ve mantıki bir ıstılah olarak küllün zıddı anlamında "bir varlık türünün tamamına değil, sadece bir ferdine delalet eden kavram" olup hakikî ve izafî olmak üzere iki şekilde ele alınır. Hakikî cüz "başka hiçbir varlıkla ortaklığı olmayacak şekilde tasavvur edilen en hususî bir tek varlık" demektir. Cürcanî'nin ifadesiyle başkasıyla ortaklığı bulunmayan en hususi varlık demektir. Allah'ın, mahlukatıyla hiçbir ortaklığı ve benzerliği yoktur. Bundan dolayı Allah, bir tek ilahdır. Ulûhiyette şeriki, ortaklığı veya benzerliği yoktur. İzafî cüz ise kendisinden daha genel bir varlık cinsinin kapsamına giren daha özel bir varlık türüdür. Mesela "canlı" kavramı kendisinden daha genel bir cins olan "cisim" kavramının alt bir türü ve cüzü iken, yine "canlı" kavramı kendisinin altındaki insan, melek, cin gibi cüzleri kapsayan küllî bir kavram olmaktadır.⁷⁶

Sonuç

Din dili, lafız-manâ ilişkisini tespit ederken, metnin bağlamını, amacını ve temel ilkelerini bilmeyi gerektirir. Bunlardan bağımsız şekilde ortaya konan lafızlar ve yapılan teviller temelsiz ve yanlış anlaşılmalara dolu ifadelerden ibarettir. Bundan dolayı hak bir sözle bir açıdan birileri hakkı kastederken, başka açıdan birileri ise batılı kastedebilir. Böylece söylemleri benzese de

⁷⁵ Gözübüyükzade İbrahim Efendi, *Mecmû'atü'r-resâil* (İstanbul: Matbaa-i Amira, trs), 35, 36.

⁷⁶ Ali b. Muhammed Cürcanî, *Ta'rifât* (Beyrut: Daru'l-Kütüb-il-İlmiyye, 1403/1983), 75, 76; Mustafa Çağrırcı, "Cüz'î", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1993), 8/149-150.

kasıtları itibarıyla asli bir ihtilafa düşerler. Bazı durumlarda ise söylemleri zahirde birbiriyle çelişkili gözükse de kasıtları itibarıyla benzer olduklarından lafzi ihtilafa düşmüşlerdir. Buna dair misaller Kur'ân'da ve Kelâm kitaplarında oldukça çoktur. Bu çalışmada Allah'ın birliğinin sayı açısından olup olmadığına dair Ebû Hanîfe'nin "Allah sayı açısından değil, şeriki olmaması açısından vâhiddir." sözü ile İmam Eş'arî'ye nispet edilen "Allah sayı açısından vâhiddir." ifadesi bağlamında hem Kur'ân'da hem Kelâm eserlerinde Allah'ın birliğine dair bir inceleme yaptık. Bu konuda kullandıkları din dilinde farklı ifadeler olsa da Ehli sünnet kelimcilerinin lafzî bir ihtilaf içinde olduklarını tespit ettik.

Ahad ve vâhid kavramını bazı Kelâm âlimleri "Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde ahad ve vâhid olması" şeklinde aynı manada kullanmaktadır. Ahad kelimesinin isim, vâhid kelimesinin sıfat olarak kullanılması dışında kökü ve delalet ettikleri manaların ortak olduğunu söylemek mantıklı görünmektedir. Bu durumda ahad ve vâhid kelimeleriyle Allah'ın hem zâtında parçalanmayı kabul etmeyen, hem sıfatları itibarıyla benzersiz, hem de fiilleri itibarıyla de şeriki veya yardımcısı olmayan bir tek ilah olduğu anlatılmış olmaktadır. Bazı Kelâm âlimleri ise ahad ve vâhid kavramlarıyla ilgili olarak farklı yorumlara meyletmiştir. Bize göre ahad ve vâhid aslen müteradif olsa da, yerine göre vasfen farklı kullanılabilen mütedâhil kavramlardır. Aliyyü'l-Kârî'nin vasfen tercih ettiği "Allah, zatında vâhid, sıfatları açısından ahaddır" şeklindeki yorum da mantıklı gözükmektedir. Zira sıfatları itibarıyla tek olanın, zatında bir olması vaciptir/zorunludur.

Allah birliğinin sayı açısından olup olmadığına dair söylem tartışması sayı kavramı ile ilgili subjektif tevellere dayanmaktadır. Sayının bir (vâhid) ile mi yoksa iki ile mi başlayacağına dair matematikçilerin (ehl-i hisab) ihtilafı bu konuda kimi alimler tarafından tartışmaya konu edilmiştir. Saffâr, birin sayı olmadığını, sayının en az iki ile başlayan iki şeyin birbirine ilave edilmesini ifade eden bir kavram olduğunu söyleyerek Allah'ın birliğinin sayı açısından olmasını nefyetmiştir. Allah'ın birliğinin sayı açısından olduğunu savunan bazı alimler ise sayı düzleminin bir ile başladığını ve birin bölünmeyi kabul etmeyen bir sayı olduğunu söylemiştir. Ayrıca Allah'ın sayı açısından vâhid olduğunu söylemenin caiz olduğunu söyleyen âlimler, Kur'ân'daki "Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir. Sonra onlara yaptıklarını Kıyamet günü haber verecektir. Allah, her şeyi hakkıyla bilir"⁷⁷ âyetini delil getirerek Allah'ın sayı açısından vâhid olduğunu söylemenin dilsel açıdan caiz olduğunu, fakat edep açısından doğru olmadığını ifade etmişlerdir. Zira âyette Allah'ın her şeyi bildiği haber verilmektedir. Allah mekandan münezzehe olduğu için mecazen

⁷⁷ Mücâdele, 58/7.

onlarla beraber ve üç kişinin dördüncüsü olduğu ifade edilmiştir. “Allah için üçüncüsüdür” şeklindeki teslis ifadelerinin küfür olmasının sebebi ise taaddud-u kudemanın kast edilmiş olmasıdır.

Allah'ın vâhid oluşunun sayı açısından söylenemeyeceğini savunan âlimler de düalist ve politeist inançlara karşı çıkararak sayının hem ikiye ve üçe bölünebilir oluşuna hem de sayı doğrusunda bir sayısına eklenen iki, üç gibi sayılara dikkat çekerek, Allah'ın fasıl ve vasıldan, infisalden ve ittihaddan, cevher ve araz gibi nitelemelerden münezzehe oluşunu kastetmişlerdir. Bununla birlikte Allah'ın sayı açısından bir olduğunu savunan hiçbir alim Allah'ın bölünen, sonlu ve sınırlı bir varlık olduğunu iddia etmemiştir. Bu da ihtilafın lafzi olduğunu göstermektedir.

Osmanlı döneminde yazılan üç risale hakikî cüz'î ve vahdet-i adedî manasında Allah'ın bir tek ilah olduğunu hatırlatarak tüm âlimlerin görüşlerini ve maksatlarını özetleyerek, Allah'ın sayı açısından vahdetini ispat eden âlimler ile nefyeden âlimlerin birbirlerini tekfirden sakınması gerektiğini vurgulamışlardır. Bazı âlimler vahdet kavramının birçok manaya gelen müşterek bir lafız olması sebebiyle Ebû Hanîfe'nin sayısal birlikten (vahdet-i adedi) den nefiyle kastının bundan cüz-i hakiki anlamındaki vahdetten tenzih etmek olmadığını, sadece şeriki olmaktan tenzih manasında vahdaniyetine dikkat çektiğini savunmaktadır. Bazı âlimler ise Ebû Hanîfe'nin sayısal birlikten nefiyle kastının üçte biri gibi parçalanmayı kabul eden birlik anlayışına sahip olan teslis ehline reddiyede bulunmak olduğunu söylemektedir.

Çalışma sonunda bu konuda Kelâm âlimlerinin birbirlerini tekfir etmediklerini ve lafzî bir ihtilaf içinde olduklarını tespit ederek şu manada icma ettiklerine ulaştık. Âlimlere göre hakikî cüz'î ve vâcibu'l-vücut olan Allah, zatında, sıfatlarında ve fiillerinde birdir. Ayrıca Allah hem ittihad ve ittisal gibi birleşmelerden ve bir araya gelerek bir bütün oluşturmaktan, hem de iftirak ve infisal gibi parçalara ve kısımlara ayrılmaktan münezzehtir. Dolayısıyla bu manada ister “Allah sayı açısından birdir” densin, ister “Allah birdir, sayı açısından değil” densin. Önemli olan kastedilen manadır. “Allah'la beraber ilahlar var” diyenler gibi “*tek ilahtan başka ilah yoktur*” diyerek baba, oğul, kutsal oğulun ittihadından oluşan bir tek ilah kabul edenler de elbette kafir olur.

Bize göre Ebû Hanîfe'nin eserinde Allah'ın birliğini anlatmak için ahad kavramı yerine vâhid kavramını kullanmasının sebebi, ihlas sûresi dışında Kur'ân'da Allah'ın birliğini anlatmak için ahad kavramının yerine vâhid kavramının tercih edilmesidir. Vâhid kavramının kullanıldığı ayetlerin bağlamlarına bakıldığında vahdaniyet sıfatıyla ne kastedildiği anlaşılmaktadır. Öncelikle “Allah dedi ki: İki ilah edinmeyin. O ancak bir tek ilahdır” *إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ*. O halde sadece

Benden korkun.”⁷⁸ âyetinde olduğu gibi Allah’ın ulûhiyeti vâhid sıfatıyla nitelenmiş olup sayısal anlamda ikinci bir ilahın varlığı nefyedilmiştir. Bu âyetteki kullanım Allah’ın sayısal olarak ikincisi bulunmayan bir tek ilah olduğunu desteklemekte olup Osmanlı dönemi âlimlerin görüşüne delil teşkil etmektedir. Onlara göre Allah’ın sayısal açıdan vahdetini nefyetmek küfürdür. Fakat Allah’ın vahdaniyetinin sayı açısından olmadığını iddia eden şarihlere göre ikincisi olmayan bir (vâhid), sayılabilen bir sayı değildir. Benzeri veya zıddı anlamında ikincisi olmayan bir (vâhid) için “sayı açısından bir” demek ile “sayı açısından” değil demek yorumdan ibarettir. Bu yorumlama farkı ihtilafın lafzî olduğunu göstermektedir.

İkinci olarak “Sizden biri geldi” “جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ”⁷⁹ âyetinde olduğu gibi ahad kavramı genellikle min harfi ceriyle kullanıldığı için Ebû Hânîfe akli ve kalbi hastalıklı kişilerin “Allah ilahlardan bir ilahtır” şeklinde batıl bir yorum yapmasına karşı, ihlas sûresinde kullanılan ahad kavramının tefsir edilmesi için “Allah’ın ahad olması ilahlardan biri olması anlamında sayı açısından değil, Allah’ın şeriki olmayan vâhid olmasıdır, O’nunla beraber başka ilahlar ve şerikler yoktur” demek istemiştir.

Ayrıca vâhid kelimesi hem bölünen hem de bölünmeyen sayı için kullanılan müşterek bir kavram olduğundan dolayı Ebû Hanîfe ahad kelimesini vâhid ile açıklarken “Allah’ın ahad olması vâhid olması anlamındadır. Fakat bölünebilen sayı açısından değil, bölünmeyen hakiki sayı açısından birdir” demiş olabilir. Zira birçok şarih Ebû Hanîfe’nin “sayı açısından değil” ifadesiyle yarısı ve üçte biri olan sayıdan nefyetmeyi kastettiğini beyan etmiştir.

Kaynakça

- Abdulkadir b. Molla Huveyş es-Seyyid Mahmud. *Beyanî'l-me'ânî (Muretteb Hasebe Tertibi'n-nuzul)*. Dimeşk: Matbaatu't-terakki, 1382/1965.
- Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed. *Minahu'r-ravdi'l-ezher fi şerhi'l-fikhi'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ğâyetü'l-merâm fi ilmi'l-Kelâm*. thk. Hasan Mahmud Abdullatif. Kahire: el-Meclisül-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, trs.
- Babertî, Ebu Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Ahmed. *el-İrşâd fi şerhi'l-fikhi'l-ekber*. Kütahya: Vahit Paşa Kitaplığı Müdürlüğü, nr. 305, vr. 1a, 5a.
- Bağdâdî, Abdulkâhîr. *Esmâ ve's-sıfat*. thk. Enes Muhammed Adnân. 3 Cilt. Şam: Dâru't-takvâ, 1442/2020.
- Bahauddin, Muhyiddin Muhammed. *el-Kavlu'l-fasl şerhu'l-fikhi'l-ekber*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2016.

⁷⁸ Nahl, 16/51.

⁷⁹ Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6.

- Birinci, Züleyha. *Atâ b. Ali el-Cüzcânî'ye göre Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çağrıçı. Mustafa. "Cüz'î". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/149-150. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Dağdeviren, Alican - Küçükahmet, Elif. "Muhammed Güzelhisârî Ve Ezhârû't-Tenzîl isimli Tefsirinin Rivâyet Açısından Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (Haziran 2013), 143-166. <https://doi.org/10.17335/suifd.10871>.
- Dârendevî, Muhammed b. Ömer b. Osman el-Hanefî. *Risaletün fi izâhi kavli Ebi Hanife -Vallahu Teâlâ vâhidun lâ min tarîki'l-aded-*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyhzade mehmed Koleksiyonu, nr. 333347, vr. 230b, 231.
- Ebû Hanîfe. "el-Fıkhu'l-Ekber", *Beş Eser*. thk. ve çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Marmara, 2007.
- Ebu'l-Kasım el-Ensârî en-Nisaburi. *el-Ğunyetü fi'l-Kelâm*. 2 Cilt. Kahire: Daru's-Selam, 1431/2010.
- Ebü'l-Münteha. *Fıkhu'l-Ekber ve İzahı*. çev. Sabit Ünal. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1957.
- Ferhârî, Ebu Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed el-Kureşi. *en-Nibrâs şerhu şerhi'l-akaidi'n-Nesefiyye*. thk. Okan Kadir Yılmaz. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Gölcük, Şerafeddin – Toprak, Süleyman. *Kelam (Tarih, Ekoller ve Problemler)*. Konya: Tekin Yayınevi, 2016.
- Gömbeyaz, Kadir. "İlk Fıkıh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?", *Diyanet İlmî Dergi*, 56/4 (2020), 1221-1246.
- Gözübüyük, İbrahim Nesimi. "Gözübüyükzâde İbrahim Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/160, 161. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gözübüyükzade İbrâhim Efendi. *Mecmû'atü'r-resâil*. İstanbul: Matbaa-i Amira, trs.
- Hümejdî, Abdulaziz b. Ahmed b. Mühsin. *Berâetü'l-eimmeti'l-arba'a min mesâilil-mütekellimini'l-mübtedi'eti*. Kahire: Daru İbn Affân, 1429/1999.
- İbn Fûrek. *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek. *Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-diniyye, 2005.
- İmam Gazzâlî. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İmam Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevazin. *Letâifu'l-İşarat*. thk. İbrahim el-Besyuni. Mısır: el-Hey'etül-Misriyy, trs.
- İmam Mâtürîdî. *İslâm İnanc Esasları (Fıkıh-ı Ekber Şerhi)*, çev. Adnan Bülent Baloglu ve Murat Memiş. Ankara: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- İmam Mâtürîdî. *Kitabü't-Tevhid*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Daru'l-Câmiatü'l-Misriyye, trs.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobi'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans

Tezi, 1991.

Nidal İbrahim Ale Raşşî. *el-Bedrü'l-envâr şerhu'l-fıkhi'l-ekber*. Amman Darü'n-Nur, 2017.

Öztürk, Mustafa Bilal. "Kurucu Kök Metin Fikhü'l-ekber'in Otantikliği Sorunu ve Osmanlı Ulemasının Katkısı I". *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 281-304. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1074905>.

Saffâr, Ebû İshâk İbrahim b. İsmail. *Telhisu'l-edille li kavâidi't-tevhîd*. Beyrut: Müessesetür-riyad, 1432/2011.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkерim. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1425.

Reyşehri, Muhammed. *Mizânu'l-hikme*. İran: Daru'l-Hadis, 1375.

Taftâzânî, Sadeddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-makâsîd fî ilmi'l-Kelâm*. 2 Cilt. Pakistan: Daru'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1401/1981.

Zeccâc, İbrahim b. Es-Seri. *Tefsîru esmâ'i'l-hüsnâ*. thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkâk, Daru's-sekafetü'l-arabiyye, trs.

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsim Abdurrahman b. İshak. *İştikâku esmâillâh*. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1406/1986.

Kutsalın Edebî Dilde Yeniden Doğuşu: Didem Madak Şiirlerinde Dini İmge Tezahürleri

Öz: Bu makale, Didem Madak'ın şiirlerinde din imgesinin kullanımını ve dönüşümünü incelemektedir. Çalışmada, şairin üç şiir kitabındaki dini imgeler, nitel içerik analizi ve metinlerarası okuma yöntemiyle ele alınmıştır. Özellikle şairin üç yıllık inziva döneminde okuduğu tasavvufi metinlerin şiirlerine yansımaları incelenmiştir. Araştırma sonuçları, Madak'ın dini imgeleri geleneksel bağlamından kopararak modern bir yorumla yeniden ürettiğini göstermektedir. Şairin, kutsal olanı gündelik yaşamın içinde konumlandırması ve dini kavramları varoluşsal sorgulamaların aracı olarak kullanması dikkat çekicidir. Özellikle "Allah'la samimi oldum" ve "yüzüm nura indi" gibi ifadeler, klasik tasavvuf anlayışının modern bir yorumu olarak karşımıza çıkar. Çalışmada, Madak'ın şiirlerindeki din imgelerinin üç temel işlevi tespit edilmiştir: Birincisi bu imgelerin varoluşsal sorgulamaların aracı olarak kullanılması; ikincisi, modern kent yaşamının eleştirisi için bir metafor olarak işlev görmesi; üçüncüsü ise kişisel manevi deneyimin aktarılmasında bir ifade aracı olarak kullanılması. Bu bağlamda şairin, Gazali'den Mevlâna'ya uzanan tasavvuf geleneğini modern bir dille yeniden yorumladığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Didem Madak, Dinin imgesi, Modern şiir, Tasavvuf, Varoluşsal sorgulama.

Mehmet
ŞAHİN*

The Rebirth of the Sacred in Literary Language: Religious Image Manifestations in Didem Madak's Poems

Abstract: This article examines the use and transformation of religious images in Didem Madak's poetry. In the study, religious images in the poet's three poetry books are analyzed through qualitative content analysis and intertextual reading. In particular, the reflection of the Sufi texts that the poet read during his three-year retreat period on his poems is analyzed. The results of the research show that Madak reproduces religious images with a modern interpretation by detaching them from their traditional context. It is noteworthy that the poet situates the sacred in everyday life and uses religious concepts as a means of existential questioning. Especially expressions such as "I became sincere with Allah" and "my face descended into light" appear as a modern interpretation of classical Sufism. In the study, three main functions of religious images in Madak's poems were identified: First, they are used as a tool for existential questioning; second, they function as a metaphor for the criticism of modern urban life; and third, they are used as a means of expression to convey personal spiritual experience. In this context, it is seen that the poet reinterprets the Sufi tradition from Ghazali to Mevlana in a modern language.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Didem Madak, Image of religion, Modern poetry, Sufism, Existential questioning.

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı. Antalya/Türkiye, mehmetshahin@akdeniz.edu.tr, orcid.org/0000-0002-2548-211X.

Giriş

Şiir sanatında sembolik dil, imge ve anlam evreni, metnin estetik ve düşünsel boyutlarını ortaya koyan temel unsurlardır. Bu öğeler, şairin bireysel deneyimlerini evrensel bir düzleme taşımasına ve okuyucuyla iletişim kurmasına olanak sağlar. Şiirin bu çok boyutlu yapısı, onu diğer edebi türlerden ayıran en önemli özelliklerden biridir.

Sembolik dil, rutin yaşamdaki dilsel ifadelerin sınırlarını aşarak, fiziksel gerçekliği soyut alana taşıyan bir anlatım sistemidir. Bu dil yapısı çok anlamlılık ve çağrışım zenginliği sunarken, aynı zamanda kültürel kodları içeren göstergeler sistemini de barındırır. Evrensel arketiplerin özgün yorumları ve bireysel deneyimin kolektif bilinçle buluşması, sembolik dilin temel işlevleri arasında yer alır.¹

İmge, şiirin görsel ve duyuşal boyutunu oluşturan temel yapı taşıdır. İmgesel düşünme, metaforik düşünce sistematliğini, duylar arası geçişkenliği (sinestezi) ve soyut kavramların somutlaştırılmasını içerir. Özgün benzetme ve eğretilmelerin kullanımı, şiirin görsel düşünme boyutunu zenginleştirir ve okuyucunun zihninde canlı tablolar oluşturur.²

Şiirin anlam evreni, farklı okuma düzeylerinde açığa çıkan katmanlı bir yapı sergiler. Yüzeysel anlam, ilk okumada kavranabilen literal düzeyi temsil ederken, gerçek anlam sembol ve imgelerin çözümlenmesiyle ulaşılan anlamı ifade eder. Metinler arası anlam³, diğer metinlerle kurulan ilişkiler ağını oluştururken, arketipsel anlam kolektif bilinçdışına uzanan evrensel boyutu temsil eder.⁴

Modern şiirde sembolik dil ve imge kullanımı, geleneksel sembol sisteminin yeniden yorumlanması ve bireysel mitolojilerin oluşturulması gibi özgün nitelikler taşır. Özgün imge sistemlerinin kurulması ve çağdaş deneyimin şiirsel dönüşümü, modern şiirin ayırt edici özelliklerindendir. Bu özellikler,

¹ Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2020), 21; Gürsel Aytaç, *Genel Edebiyat Bilimi*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 23; Atilla Özkırımlı, *Açıklamalı Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Altın Kitaplar, 1991), 150; Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Multilingual, 2007), 177.

² TDK Sözlük, <https://sozluk.gov.tr>, (Erişim tarihi: 10.09. 2024); Doğan Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, (Ankara: Şafak Matbaası, 1993), 9; Serhat Uludağlı, *İmgebilim "Ötekinin" Bilimine Giriş*, (Ankara: Sinemis Yayınları, 2006), 19; Mehmet Yalçın, *Şiirin Ortak Paydası*, Cumhuriyet (Sivas: Üniversitesi Yayınları, 1991), 50; Mehmet Cihangir, "Sosyal, Kültürel ve Tarihse Bağlamda İmgeler", *Düşbed Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 27, (Haziran 2021), 2.

³ Encümen Bayram- Yasin Pişgin. "Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın Romanlarında Âyet ve Hadis Bağlamında Metinlerarasılık". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 15 (Aralık 2022), 336.

⁴ Gökhan Reyhanoğulları, *Şiirde Anlam Sorunu ve Şiirsel Anlamın Yapısı Üzerine*, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5 (1), (2021), 224.

şairin kendi sesini bulmasına ve özgün bir şiir evreni yaratmasına olanak tanır. Şiirde sembolik dil, imge ve anlam evreni, metnin estetik değerini belirleyen ve onu basit bir söylemden sanatsal bir yaratıma dönüştüren temel unsurlardır. Bu öğeler, şiirin çok anlamsal yapısını oluşturarak, okurun metinle nitelikli bir etkileşime girmesini sağlar. Modern şiirin gelişimi ve dönüşümü, bu unsurların sürekli yenilenmesi ve zenginleşmesiyle mümkün olmaktadır.⁵

Bir öznenin edimiyle inşa edilip estetik bir bağlamda dolaşıma sokulan şiirde doğal olarak onun yaşamından, inancından ve özel dünyasından izler, izlekler yer alır. Tıpkı İranlı kadın şair Furuğ'un dediği gibi, şiirimde bir şey aramıyorum, aksine onda kendimi buluyorum dediği bir gerçeklikle Madak şiirlerinde birçok tema gibi din ve inanç da kendine yer bulur.⁶ Didem Madak'ın eserlerinde dini değer, motif ve imgelere birçok atıfta bulunulduğunu görmekteyiz. Bu atıflar, şairin poetik evreninde önemli bir yer tutmakla birlikte, geleneksel kullanımlarından farklı bir boyut kazanmaktadır. Dini imgelerin eserlerindeki kullanılış biçimlerinden hareketle, şairin şiir anlayışının genel olarak din, özel olarak da İslam dini karşısındaki tavrı hakkında belirli bir kanaat sahibi olmak mümkündür. Bu çerçevede geleneksel İslam imgesinin Madak'ın eserlerinde karşılık bulan yorumlarına bakmak, onun şiir evrenini ve düşünce dünyasını anlamak açısından yeterli olacaktır.

Şairin İslami motifleri kullanış biçimi, geleneksel dini söylemin dışında, modern bir bakış açısıyla şekillenir. Bu yaklaşım, metafizik unsurlarla yaşamsal pratikler arasında özgün bir etkileşim oluşturur. Madak'ın şiirlerinde dini imgeler, kişisel deneyimlerle harmanlanarak yeni anlamlar kazanır ve çoğu zaman feminist bir perspektifle yeniden yorumlanır.

Didem Madak'ın şiirlerindeki dini motifler, salt inanç sisteminin sembolleri olmaktan çıkarak, toplumsal eleştirinin, bireysel sorgulamaların ve varoluşsal arayışların araçları haline gelir. Şair, geleneksel İslami imgeleri modern yaşamın gerçekleriyle yüzleştirirken, bu imgeleri kendi özgün poetikasının yapı taşlarına dönüştürür.

Bu bağlamda, Madak'ın şiirlerinde karşımıza çıkan dini unsurlar üç temel kategoride değerlendirilebilir: Birincisi, geleneksel dini motiflerin sosyal yaşantıdaki izdüşümleri; ikincisi, kutsal olanın kadın daha doğrusu feminist perspektifinden yorumlanması; üçüncüsü ise, dini sembollerin modern toplum eleştirisinde araç olarak kullanılması. Didem Madak'ın şiirlerinde dini imgeler ve İslami motifler, geleneksel anlamlarının ötesinde, çağdaş bir duyarlılıkla yeniden yorumlanır. Bu yorumlama biçimi, şairin özgün sesini oluştururken, aynı zamanda modern Türk şiirinde dini imgelerin kullanımına

⁵ Sinan Bakır, Modern Şiir Sanatına Kuramsal Bir Yaklaşım, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24 (44), (2023), 305.

⁶ Okan Alay, "İnanalım Soğuk Mevsimin Başlangıcı'na Bağlamında Furuğ Ferruhzâd Şiiri ve Türkçede Çağdaş Farsça Şiirin Görünürlüğü", *İraniyat İran Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 99.

yeni bir boyut kazandırır.

Şair, eserlerindeki izleklerde sıkça karşımıza çıkan İslami figür ve imgeler aracılığıyla, estetik yaklaşım ile kendisini kuşatan değer dünyası arasında güçlü bir bağ kurmayı başarır. Bu bağ, onun poetikasının özgün yapı taşlarından birini oluşturur. Bu bağlamda, Didem Madak'ın eserlerindeki dini imgeleri ve bu imgelerin şairin poetikadaki işlevini incelemek yerinde olacaktır.

1. Didem Madak

Çağdaş Türk şiirinin dikkat çekici temsilcilerinden Didem Madak (1970-2011), İzmir'de doğmuş ve eğitim hayatını bu şehirde sürdürmüştür. Yükseköğrenimini Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde tamamlayan şair, edebi kariyerine edebiyat dergilerinden Sombahar ve Ludingirra'da yayımlanan şiirleriyle başlamıştır. Madak'ın edebi üretimi, üç önemli şiir kitabından oluşmaktadır. İlk eseri "Grapon Kâğıtları" (2000), İnkılâp Kitabevi Şiir Ödülü'ne layık görülmüş ve şairin edebiyat çevresinde dikkat çekmesine yetmiştir. Bunu takip eden "Ah'lar Ağacı" (2002, Everest Yayınları) ve "Pulbiber Mahallesi" (2007, Metis Yayınları) adlı eserleri, şairin poetik evreninin olgunlaşmasını ve derinleşmesini yansıtan önemli yapıtlar olarak değerlendirilmektedir. Bu eserler, şairin yaşam öyküsünü ve içsel yolculuğunu kronolojik bir düzlemde takip etmemize olanak sağlar. Madak'ın vefatından, 2012 yılında Metis Yayınları tarafından üç şiir kitabı yeniden okurlarla buluşturulmuştur. Bu koleksiyon, şairin edebi mirasının bütüncül bir değerlendirmesine olanak sağlamıştır. Didem Madak'ın şiir evreni, 2015 yılında yayımlanan "Didem Madak'ı Okumak" başlıklı sempozyum kitabında akademik incelemeye tabi tutulmuştur. Bu sempozyum çalışması, şairin poetikasını kimlik, benlik, dil, zaman ve mekân ilişkileri, hatırlama ve unutma pratikleri, edebi kanon içindeki konumu ve kadınlık halleri gibi çeşitli teorik çerçeveler üzerinden ele almaktadır. Şairin uluslararası tanınırlığı, "Çiçekli Şiirler Yazmak İstiyorum Bayım!" şiirinin "New European Poets"⁷ antolojisinde yer almasıyla pekişmiştir. Madak'ın şiir evreni, kişisel deneyimlerle beslenen, toplumsal duyarlılığı yüksek ve kadın kimliğini özgün bir perspektifle ele alan bir yapı sergiler. Her üç kitabında da bu tematik zenginlik ve şiirsel derinlik belirgin bir şekilde hissedilir.⁸

⁷ *New European Poets*, Wayne Miller ve Kevin Prufer editörlüğünde derlenen, yazıları ilk kez 1970'ten sonra yayımlanan 270 şairin şiirlerini içeren bir antolojidir. Antoloji 2008 yılında Minnesota'da Graywolf Press yayınevi tarafından basılmıştır.

⁸ Didem Madak, *Grapon Kâğıtları*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2023); Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2023); Didem Madak, *Pulbiber Mahallesi*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2023); Solmaz Zelyüt, Didem Madak'ı Okumak, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 24; Alpay Gezer-Ayşe Doğan, Didem Madak'ın Eserlerinde Yalnızlık Teması, *International Academic Social Resources Journal*, Vol. 6, Issue 32, (2021), pp. 1957;

Didem Madak'ın şiirleri üzerine yapılan akademik çalışmalar, şairin eserlerini farklı açılardan ele alan zengin bir literatür oluşturmuştur. Bu çalışmalar, onun şiir evrenini farklı perspektiflerden değerlendirmiştir. Emir Bilir'in "Didem Madak'ın şiirlerinin söz dizini (sıklık-dil-kavram)" başlıklı çalışması, şairin dilsel tercihlerini ve kavramsal dünyasını incelerken, Hava Aktaş'ın "Didem Madak'ın şiirlerinde anlam evreni" adlı tezi, şairin şiirlerindeki anlam katmanlarını ele almıştır. Feminist perspektiften yaklaşımlar sunan iki önemli çalışma ise Enver Rüzgar'ın "Didem Madak'ın şiirlerinde kadın kimliği" ve Kadriye Keskin'in "Didem Madak şiirlerinde kadın duyarlığı" başlıklı tezleridir. Sancar Can'ın "Didem Madak'ın şiirlerinde ana izlekler" tezi, şairin şiirlerindeki temel temaları incelerken, Gülşah Ak'ın "Didem Madak'ın hayatı ve şiirleri üzerine bir araştırma" başlıklı çalışması, biyografik ve poetik bir yaklaşım sunmaktadır. Murat Özdemir'in "Nilgün Marmara ve Didem Madak şiirinin feminist bağlamda mukayeseli incelenmesi" adlı tezi ise karşılaştırmalı bir perspektif getirmiştir. Bu çalışmalar arasında Selma Öveç'in "Didem Madak'ta dinsel hayat" başlıklı tezi, şairin manevi dünyasına odaklanması bakımından özel bir önem taşımaktadır. Öveç'in çalışması, Madak'ın 26 yaşına kadar sürdürdüğü seküler yaşamdan sonra yaşadığı dini dönüşümü mercek altına almaktadır. Araştırma, şairin Tanrı algısının çocukluk dönemindeki baba figürüyle ilişkisini ortaya koyarken, tasavvufa yönelişinin ardındaki motivasyonları da açığa çıkarmaktadır. Öveç'in tezi, Madak'ın dini değişiminin duygusal boyuttan başlayıp entelektüel bir derinliğe ulaşan sürecini "aktivist" bir karakter olarak tanımlaması bakımından literatüre özgün bir katkı sunmaktadır.⁹

Didem Madak'ın şiir evreni üzerine yapılan önemli çalışmalardan biri de Özden Savaş'ın "Ölümün Anne Yüzü" başlıklı eseridir. Bu çalışma, şairin poetikasını psikanalitik bir perspektiften ele alarak, şiirlerdeki anne imgesi, ölüm teması ve bilinçdışı unsurları incelemektedir. Savaş'ın psikanalitik yaklaşımla Madak şiirlerini incelediği bu eser, şairin poetik evrenini anlamamız açısından önemlidir.¹⁰

⁹ Emre Bilir, *Didem Madak'ın Şiirlerinin Söz Dizini (Sıklık-Dil-Kavram)*, (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi; Havva Aktaş, *Didem Madak'ın Şiirlerinde Anlam Evreni*, (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, 2021); Enver Rüzgar, *Didem Madak'ın Şiirlerinde Kadın Kimliği*, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, 2020); Kadriye Keskin, *Didem Madak Şiirlerinde Kadın Duyarlığı*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı, 2019); Sancar Can, *Didem Madak'ın Şiirlerinde Ana İzlekler*, (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, 2019); Gülşah Ak, *Didem Madak'ın Hayatı ve Şiirleri Üzerine Bir Çalışma*, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, 2018); Selma Öveç, *Didem Madak'ta Dinsel Hayat*, (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018); Murat Özdemir, *Nilgün Marmara ve Didem Madak Şiirinin Feminist Bağlamda Mukayeseli İncelenmesi*, (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, 2017).

¹⁰ Özden Savaş, *Ölümün Anne Yüzü*, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2024).

2. Didem Madak'ta Din İmgesi

Didem Madak'ın şiirlerinde dini terminoloji önemli bir yer tutar. En sık kullanılan dini kavram "Tanrı" olup, şiirlerde 40 kez tekrarlanır. Bunu 38 kez kullanımla "ruh" kelimesi takip eder. Ardından "Allah" (17 kez), "dua" (10 kez), "kader" (8 kez) ve "şeytan" (7 kez) kelimeleri yer alır. Bu kullanım sıklığı, şairin dini kavramlarla kurduğu yakın ilişkiyi gösterir. Allah, melekler, zikir sözcükleri metonimik (düzdeğişmece) bir öbek oluştururken, şair ayrıca İslami terminolojiden cennet, cehennem, ezan, günah, namaz, oruç, peygamber ve secde gibi kelimeleri de şiirlerinde sıkça kullanarak, dini terminolojiyi şiir dünyasının önemli bir parçası haline getirir.¹¹

Toplumsal cinsiyet kalıplarını sorgulayan güçlü bir şiir diliyle tanınan şair, manevi arayışlarını ve dini dönüşümünü eserlerine kendine özgü bir biçimde yansıtmıştır. Madak'ın üç şiir kitabı boyunca izlenebilen manevi yolculuğu, özellikle yaşamının son döneminde daha fazla ağırlık kazanmıştır. Bu süreçte tasavvuf düşüncesiyle yakından ilgilenen şair, Gazâlî (ö.505/1111), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ (ö. 672/1273) gibi klasik İslam düşünürlerinin eserlerini okuyarak kendi manevi dünyasını zenginleştirmiştir.¹² Bu entelektüel birikim, şiirlerindeki dini motiflerin ve metafizik sorgulamaların derinleşmesinde önemli rol oynamıştır. Şairin eserlerinde manevi arayış, varoluşsal sorgulamalarla iç içe geçer. İnanç dünyasındaki dönüşümler, şiirlerinde kullandığı imgeler ve metaforlar aracılığıyla kendini gösterir. Bu dönüşüm süreci, bireysel deneyimin ötesine geçerek çağdaş Türk şiirinde dini imgelerin kullanımına yeni bir boyut kazandırır. Madak'ın şiirlerindeki manevi boyutu kronolojik bir perspektifle ele almak, şairin inanç dünyasındaki değişimlerin şiirine yansımalarını görmeyi kolaylaştıracaktır. Ancak önce Madak'ın dine bakışını anlayabilmek için dindarlık kavramına değinmek yerinde olacaktır. Arslan dindarlığı, dinin itikat, ibadet ve simgelerini kabullenerek hayata yansıtma süreci olarak değerlendirmiştir.¹³ Subaşı dindarlığı, bireyin dinsel yapıyla kurduğu bağıllık düzeyinin öznel bir ifadesi şeklinde tanımlarken;¹⁴ Uysal'ın yaklaşımında ise dindarlık, inanç-ibadet noktasında sergilenen dini tavır ve deneyimlerin bütünü olarak karşımıza çıkar.¹⁵ Dindarlığın şekillenmesinde çeşitli faktörler rol oynamaktadır. Bu faktörler arasında sosyokültürel yapı, bireysel özellikler, gelişim dönemleri, cinsiyet farklılıkları, kişilik yapısı, eğitim ve gelir düzeyi ile medeni hal gibi

¹¹ Emir Bilir, *Didem Madak'ın Şiirlerinin Söz Dizini (Sıklık-Dil-Kavram)*, 225.

¹² <https://www.izdiham.com/didem-madak-roportaji-internette-sadece-izdihamda/> (Erişim Tarihi: 30.01.2025).

¹³ Mustafa Arslan, *Paranormalizm ve Din*, (Malatya: Bilsam Yayınları, 2011), 40.

¹⁴ Necdet Subaşı, Türkiye Dindarlığı: Yeni Tipolojiler, *İslâmiyât Dergisi*, V(4), (2002), 17-40.

¹⁵ Enver Uysal, Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1), (2005), 41-59.

unsurlar yer almaktadır. Bu faktörlerin her biri, bireyin dindarlık anlayışını ve yaşayışını farklı düzeylerde etkilemektedir.¹⁶ Didem Madak'ın din imgesini yorumlama gerekliliği, birkaç önemli nedene dayanmaktadır. Öncelikle bu inceleme, dindarlığın öznel ve çok boyutlu yapısını edebi bir perspektiften anlama fırsatı sunmaktadır. Ayrıca, bireysel dini deneyimin sanatsal ifadesini görme imkanı vermekte ve din-birey ilişkisinin şair duyarlılığıyla nasıl yorumlandığını anlama olanağı sağlamaktadır. Madak'ın şiirlerindeki din imgesi, çağdaş Türk şiirinde dini imgelerin kullanımına örnek teşkil etmesi ve dindarlığın bireysel tezahürlerinin edebi metinlerdeki yansımalarını göstermesi açısından da önem taşımaktadır.

Didem Madak'ın dine ve Tanrı'ya yaklaşımı, geleneksel dini söylemin dışında, oldukça özgün ve samimi bir nitelik taşıdığı dikkat çeker. Şairin "Allah'la samimi oluşum öyle uhrevi sebeplere falan dayanmıyor, tam aksine çok basit bir sebebi var: Yaşama içgüdüm" ifadesi, onun din algısının temelini oluşturur. Bu yaklaşım, varoluşsal bir zorunluluktan doğan, içten ve dolaysız bir ilişkiyi işaret eder. Madak'ın din imgesi, Dostoyevski'den alıntılandığı "İnananlar her zaman inanmadıklarından, inanmayanlar da her zaman inandıklarından şüphe ederler" sözüyle derinleşir. Şair için Tanrı, bu şüphenin içinde saklıdır ve "her yerde ve hiçbir yerde oluşu" ile insanı kendisiyle yüzleşmeye iter. "Gök boş nereye bağlasam atımı" dizesi, bu varoluşsal sorgulamanın şiirsel bir ifadesidir. Şairin Tanrı'yla kurduğu ilişki, çaresizlik ve yalnızlık duygularıyla şekillenir. Uçurumdan düşen adam metaforu üzerinden anlattığı bu ilişki, insanın en derin yalnızlığında Tanrı'yla kurduğu diyalogu simgeler. "Allah benim çaresizliğimdi, artık konuşabileceğim kimse kalmadığı için, konuştuğumdu" ifadesi, bu ilişkinin samimiyetini ve varoluşsal derinliğini gösterir. Madak'ın tasavvuf ve dervişlik anlayışı da geleneksel kalıpların dışında, çağdaş bir yoruma dayanır. Şair için dervişlik, "havuz başında âlemleri seyre dalmak" değil, hayatın içinde, toplumsal gerçeklikle yüzleşerek var olmaktır. "Acımı sessizce çekeceğim bir yol bulursam, dervişlik işte orada saklı" sözleri, onun modern dervişlik anlayışını özetler. Fuzuli'den alıntılandığı "iyi ile kötü sayma işi bitince mescid de birdir meyhane de" sözü, şairin din algısındaki kapsayıcı ve hümanist yaklaşımını gösterir. Bu bakış açısı, dini kategorilerin ve ikili karşıtlıkların ötesinde, bütüncül bir varoluş anlayışına işaret eder. Madak'ın şiirlerindeki dini imgeler de bu anlayışın izdüşümleri olarak okunabilir.¹⁷ Madak, şiirlerinde geleneksel dini pratikler ile dünyevi arzuların çatışması üzerinden sıkça kurgulamak yapmıştır. Özellikle sabah ezanları, secde, dua gibi İslami motifler, şairin içsel çelişkilerini yansıtan unsurlara dönüşür. Örneğin "Pollyanna'ya Son Mektup"¹⁸ şiirinde "Mor

¹⁶ Abdurrahman Kurt, Dindarlığı Etkileyen Faktörler, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), (2009), 2.

¹⁷ Müjde Bilir, "Didem Madak'la Söyleşi", *Varlık Dergisi*, S. 1141, (2002), 25-32.

¹⁸ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 47.

çocuklarıma ninni söylerdi sabah ezanları"¹⁹ dizesi, dini bir öge olan ezanın, kişisel bir deneyime dönüştürülmesini gösterir. Burada ezan, geleneksel işlevinin ötesinde, şairin uykusuz gecelerinin tanığı olarak konumlandırılır. "Duaya açılan avuçlarım / Avuçlarıma kar yağardı"²⁰ dizeleri, duanın geleneksel anlamının dışına çıkarak doğa ile bütünleştiğini gösterir. Dua eden eller, ilahi olanla değil, dünyevi olan karla buluşur. Şiirin en çarpıcı dini göndermesi "Secde eden alnımı / Şarap içen dudağımla öpmek istedim"²¹ dizelerinde karşımıza çıkar. Bu dizeler, İslam'da haram olan şarap ile ibadet anının en kutsal noktası olan secdenin bir araya getirilmesiyle güçlü bir karşıtlık oluşturur. Şair, kutsal ile günahı aynı bedende birleştirerek varoluşsal bir gerilim yaratır. "Beyaz bir günahı aramak kimi zaman"²² dizesi, dini bağlamda günah kavramının yeniden yorumlanışını gösterir. Günahın "beyaz" olarak nitelendirilmesi, klasik din anlayışındaki kesin yargıların bulanıklaştığına işaret eder. Din, şairin iç dünyasındaki çelişkileri, arayışları ve çatışmaları yansıtan bir ayna işlevi görür.

2.1. Tanrı İmgesi

Madak'ın şiirlerinde Tanrı imgesi, beşeri niteliklerle bezeli, sosyal yaşamın içinden bir karakter olarak belirir. "Müsveddeler" şiirinde "yağmurda unutulmuş bir Tanrı'yla ahbap" olan şair, kendisini "böğürtlen lekeli çocuk", Tanrı'yı ise "kirli beyaz gömlek" olarak tasvir eder ve onu "deterjan reklamındaki rol arkadaşı" olarak betimler. Bu samimi ve sıra dışı benzetmeler, şairin Tanrı'yla kurduğu ilişkinin mahiyetini gözler önüne serer.²³

"Ah'lar Ağacı"nda şair, "çoktandır öksüz olan dünyaya" baktığında "Allah babasıyla baş başa kalmış insanları" gördüğünü söyler. Bu ifade, Tanrı'nın şair için bir sığınak ve teselli kaynağı olduğunu gösterir. Madak'ın şiirlerinde Tanrı, kimi zaman dertleşilen bir dost, kimi zaman sitem edilen bir muhatap, ancak her durumda yakın ve ulaşılabilir bir varlık olarak resmedilir.²⁴

Şairin Tanrı algısında dikkat çeken bir diğer özellik, varoluşsal sorgulamalarla iç içe geçmiş bir arayışın varlığıdır. Bu bağlamda Tanrı, şairin çocukluk döneminden yetişkinliğe uzanan yaşam çizgisinde, sonsuzluk arayışının merkezinde yer alır. Madak'ın şiirlerinde Tanrı, korkutucu ya da uzak bir varlık değil, aksine insani özellikleriyle var olan, çocuksu bir saflıkla yaklaşılabilir ve adaleti temsil eden bir sığınak olarak belirir. Madak'ın şiirlerinde görülen Allah

¹⁹ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 47.

²⁰ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 47.

²¹ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 47.

²² Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 47.

²³ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 54.

²⁴ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 25.

imgesi, çocukluk ile sonsuzluk arasında kurulan köprünün kilit noktasıdır. Şair, düş kurma yetisini yitirmiş modern insanın trajedisini, Allah'la kurduğu bu özgün ilişki üzerinden aşmaya çalışır. Bu bağlamda Allah, hem çocukluğun yitirilmiş cennetine açılan bir kapı, hem de yaşamın zorluklarına karşı sığınılacak manevi bir limandır. Bu yaklaşım, geleneksel dini söylemin katı hiyerarşik yapısını kırarak, daha insani ve içten bir manevi deneyimin kapılarını aralar. Şairin Allah'la kurduğu diyalog, modern insanın varoluşsal sıkıntılarına ve yalnızlığına karşı geliştirdiği özgün bir başa çıkma stratejisi olarak değerlendirilebilir.²⁵

Didem Madak'ın şiirlerinde dikkat çeken en önemli unsurlardan biri, "Tanrım" ya da "Allah" gibi doğrudan ilahi hitapların kullanımıdır. Bu hitaplar aracılığıyla şair, kutsal olanla samimi bir diyalog kurar ve bu diyalog üzerinden varoluşsal sorgulamalarını, yalnızlığını, umutlarını ve isyanını dile getirir. Şairin eserlerinde Tanrı imgesi, kimi zaman bir sığınak ve kurtarıcı olarak belirir, kimi zaman ise sorgulamaya, hatta hesaplaşmaya açık bir varlık olarak karşımıza çıkar.

Şiirlerinde yer yer doğrudan "Tanrım" veya "Allah" hitapları kullanması, onun ilahi varlıkla kurduğu diyalojik ilişkiyi ve bu ilişki üzerinden kimliğini, yalnızlığını, umudunu ve isyanını ifade etme biçimini gözler önüne serer. Madak, Tanrı'yı hem kurtarıcı hem de sorgulamaya açan, çoğu zaman çelişkili özellikler taşıyan bir imge olarak yeniden inşa eder.

"Samson ve Dalila"da²⁶, şairin Allah'la kurduğu ilişki daha kişisel ve içten bir boyuta taşınır. Allah'a yapılan yakarışlar, geleneksel dua formlarından uzaklaşarak modern bir bireyin varoluşsal sıkıntılarını yansıtır. "Heceleme beni artık Allah'ım / Bırak okunaksız kalayım" dizeleri, Tanrı'dan gelen belirlenmişliğe karşı bir başkaldırıyı içerir. Şair, kaderinin yazılmasını değil, belirsiz ve okunaksız kalmasını tercih eder. Şiirde Allah'la kurulan ilişki, çocukluk anıları ve yoksulluk izlekleriyle iç içe geçer. "Bir gece konduda oturuyor kalbim" dizesi, manevi dünyanın da tıpkı maddi dünya gibi yoksunluk içinde olduğunu imler. Bu bağlamda Tanrı, yoksulluğun ve çaresizliğin tanığı konumundadır. Tanrı'dan istenenler alışılmadık ve modern çağın ruhunu yansıtan isteklerdir: "Zamanı sarışın bir kedi olarak yarat baştan Allah'ım". Bu tür istekler, geleneksel dua kalıplarını kırarak, Tanrı'yla kurulan ilişkiyi daha özgün ve bireysel bir düzleme taşır. Şiirin sonlarına doğru, "Bir ağıt olarak yak beni Allah'ım / Parmaklarına kına olayım hayatın" dizeleriyle Tanrı'ya teslimiyetin farklı bir yorumu sunulur. Şair kendisini bir ağıt ya da kınaya dönüştürmek isterken, geleneksel anlamda bir kulluk değil, varoluşsal bir dönüşüm talep eder. Son dizede yer alan "Affet bu siyah ve transparan

²⁵ Neşe Yaşın, "Kadınlık Halleri Müzesi: Kadınların Kollektif Belleği Bağlamında Didem Madak Şiiri", *Didem Madak'ı Okumak*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 313.

²⁶ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 43.

duayı/Ben zaten gecenin arka cebinde falçatayım" ifadesi, şairin kendisini tehlikeli ve keskin bir nesne olarak konumlandırmasıyla, Tanrı'yla kurduğu ilişkinin gerilimli doğasını vurgular. Bu gerilim, modern insanın kutsalla kurduğu çelişkili ilişkiyi yansıtır.

"Siz Aştan N'anlarsınız Bayım"²⁷ şiirinde Tanrı, beşeri yaşamın içinde varlık gösteren bir dost simasına bürünür: "Allah'la samimi oldum geçen üç yıl boyunca / Havi dökülmüş yerlerine yüzümün / Büyük bir aşk yamadım." Bu dizelerde Tanrı, modern insanın yalnızlığına eşlik eden, onunla samimi bir ilişki kuran bir varlık olarak resmedilir. "Yüzüme nur inmedi, yüzüm nura indi" dizesi, geleneksel dinî söylemin tersine çevrildiği, özgün bir Tanrı algısını yansıtır. Aynı şiirde yer alan "Ben istemenin Allah'ını bilirim bayım" gibi ifadeler, Tanrı ile aradaki ilişkinin, istek, arzular ve kişisel mücadeleler üzerinden inşa edildiğini, bu bağlamda Tanrı'nın, öznenin içsel dünyasındaki çatışmaların ve direnişin simgesi olduğunu ortaya koyar.

"Pollyanna'ya Son Mektup"²⁸ta Tanrı imgesi daha da dünyevileşir: "Yağmurda unutulmuş bir Tanrı'yla ahababım / Balkonda asılı kalır günlerce gökkuşağım." Bu dizelerde Tanrı, modern dünyanın karmaşasında "unutulmuş" olarak tasvir edilir. "Deterjan reklamına çıkacağız biz ikimiz Tanrı'yla / Ben böğürtlen lekeli çocuğu oynayacağım, / O kirli beyaz gömleğim" dizeleri, Tanrı'yı toplumsal yaşamın en olağan anlarının içine yerleştirir.

"Müsveddeler"²⁹ şiirinde "Kötü şiirlerden kuru beni Tanrım / Amin!" ifadesi, Didem Madak'ın Tanrı ile kurduğu içten ve insani etkileşimi yansıtır. Burada şair, geleneksel dua formunu şiirsel bir bağlama taşıyarak ironik bir yaklaşım sergiler. "Amin" sözcüğünün kullanımı, duanın klasik kapanış formülünü hatırlatırken, "kötü şiirlerden korunma" isteği oldukça modern ve bireysel bir taleptir. Bu dizelerde Tanrı, şairin sanatsal kaygılarının muhatabı konumundadır. Şair, en dünyevi ve mesleki endişesini bile Tanrı'ya açabilecek kadar yakın bir ilişki kurar. Bu yaklaşım, kutsal olanla sıradan olanı iç içe geçiren, resmi dini söylemin katılığından uzak, samimi bir Tanrı algısını ortaya koyar. "Tanrım! / Diyorum sadece / Başka bir şey diyemiyorum zaten o an" dizeleri ise insanın en çaresiz anlarındaki Tanrı'ya yakarışını gösterir.

"Ağlayan Kaya"³⁰ şiirinde Tanrı imgesi, varoluşsal sorgulamalar ve ironik bir ton içinde karşımıza çıkar. Şair, Tanrı'ya yönelttiği soruları yaşamın içinden, samimi bir dille sorar: "Binlerce ruhu taciz etmiş bir ilk aşk / Tanrım sorarım sana neye yarar?". Şiirde kutsal mekânlar (kilise, mezarlık) ve dini semboller (Hacer'ül esved taşı) dünyevi deneyimlerle iç içe geçer. Özellikle "Kalbim! /

²⁷ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 35.

²⁸ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 47.

²⁹ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 53.

³⁰ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 65.

Şiirimin Hacer'ül esved taşı" dizeleri, kutsal olanla şiirsel olanı birleştirir, kalbi kutsal bir mekân olarak konumlandırır. Şair, cennet-cinnet ikilemi üzerinden varoluşsal bir sorgulamaya girer: "Cennete gitmek isterdim otostopla/Cinnete kadardı tüm yollar oysa.". Bu dizeler, modern insanın kutsala ulaşma çabasındaki çıkmazını anlatır. Şiirin sonlarına doğru masalsi öğelerle (Pinokyo, camdan pabuçlar, prens) kurulan metaforlar, şairin hem kutsalla hem de dünyevi olanla kurduğu mesafeli ilişkiyi yansıtır. "Ters Pinokyo olmak istiyorum" dizesi, geleneksel değerlerden uzaklaşma arzusunu simgeler. Bu şiir, Tanrı'yla ve kutsalla kurulan ilişkiyi modern bir perspektiften, ironik ve sorgulayıcı bir dille ele alır. Şairin "ruhunuza çiçek aşısı yapayım" dizesi, bu sorgulamanın dönüştürücü gücüne işaret eder.

"Paragraf Başı"³¹ şiirinde Tanrı, şairi "kocaman parmağıyla" bir çiçeğin ortasına bırakan yaratıcı güç olarak betimlenir. Bu imge, Tanrı'nın hem koruyucu hem de insanı kendi kaderine terk eden ikili doğasını yansıtır. Şiirde Tanrı/Allah imgesi özellikle insanın yaratılışındaki estetik boyutla ilişkilendirilir: "İnsanın derisine bu kadar güzel bir resim çizmiş Allah / Sanırdım / Allah olmasa çöpten adamlar gibi yakışsız çıkardık fotoğraflarda." Bu dizeler, Tanrı'yı bir sanatçı olarak konumlandırır ve insanın güzelliğini ilahi yaratımla ilişkilendirir. Şair, Tanrı'yla kurduğu ilişkiyi masalsi ve çocuksu bir düzlemde kurar. "Parmak kızın DNA sarmalı" imgesi, modern bilimsel gerçeklikle masalsi anlatıyı birleştirir. Bu sentez, Tanrı'nın hem modern hem de mitolojik algılanışını bir araya getirir. Şiirde dikkat çeken bir diğer nokta, Tanrı'nın insana bahşettiği güzelliğin, varoluşun zorluklarıyla karşıtlık oluşturmastır. Şairin "yorgunum, kahvem çamur gibi / Batmaya da razıyım" dizeleri, ilahi güzellikle insani yorgunluğun çatışmasını yansıtır.

Madak'ın şiirlerinde Tanrı imgesi, hem çocuklukta masumiyetin ve arzulanan tatminin sembolü olarak hem de yetişkinlik döneminde yaşamın acımasız gerçekleriyle yüzleşen, sorgulanan ve ironiyle yoğrulan bir güç olarak yeniden inşa edilmektedir. Bu dönüşüm, ilahiyle kurulan diyalogun, kişisel deneyimler ve toplumsal eleştiriler ışığında nasıl evrilebileceğini gözler önüne serer. Madak, Tanrıyı geleneksel, otoriter bir figür olarak sunmak yerine, onu öznenin içsel dünyasında, kırılganlık, umutsuzluk ve bazen isyan dolu bir varlık olarak yeniden yorumlayarak, okuyucuya farklı bir ilahi deneyim sunar. Bu yaklaşım hem modern şiirin hem de postmodern düşüncenin Tanrı imgesi üzerine getirdiği alternatif bakış açılarını temsil eder niteliktedir.

"Annemle İlgili Şeyler"³² şiirinde Tanrı imgesi, anne figürüyle iç içe geçmiş ve doğrudan dinsel bir bağlamdan ziyade, doğa ve anne sevgisiyle bütünleşmiş bir şekilde karşımıza çıkar. Özellikle "Mavi saçlı bir tanrı gibi severdim Burdur Gölü'nü" dizesinde, tanrısallık doğa ile özdeşleştirilmiş ve kişisel bir anlam

³¹ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 69.

³² Didem Madak, *Grapon Kâğıtları*, 16.

kazanmıştır. Anne figürü, şiirde adeta kutsallaştırılmış ve tanrısal özellikler yüklenmiştir. "Bazen ölmek istiyorum / Beni yeniden doğurman için" dizeleri, anneye yeniden yaratma, yeniden var etme gücü atfederek onu tanrısal bir konuma yükseltir. Şiirdeki "mucizevi" kelimesinin tekrarı da tanrısal olanla ilişkilidir. "Şimdi mucizevi bir yerdeyim" dizesi, annenin yokluğunda bile varlığını hissettiren kutsal bir alana işaret eder. Bu bağlamda, anne figürü hem dünyevi hem de kutsal olanı temsil eden bir köprü görevi görür. Burada imge, annenin kutsallığını vurgulayan ve onu adeta tanrısal bir konuma yükselten bir anlayışla şekillenmiştir.

"Karşılıksız Hayat"³³ şiirinde Tanrı imgesi, modern şiirin varoluşçu sorgulamalarıyla geleneksel inanç sistemlerinin kesiştiği noktada konumlanır. Bu şiir, alışılmış Tanrı algısını yeniden yorumlar. Şiirdeki Tanrı imgesi, öncelikle "efendimiz" hitabıyla karşımıza çıkar. Bu hitap biçimi, klasik din anlayışındaki mutlak otorite figürünün ironik bir yansıması gibidir. Ancak ilerleyen dizelerde bu otorite figürü insanileşir, günlük yaşamın içine sızar. "Romatizmanız hafiften sızıyordu, ayakkabınız da vuruyordu" dizeleri, Tanrı'yı beşerî zaafarla donatarak geleneksel algıyı kırar. Doğayla bütünleşmiş bir Tanrı imgesi de şiirde öne çıkar. "Tanrı'nın büyük tarlaları andıran ayakları" betimlemesi, mitolojik bir yaklaşımı çağırıştırır. "Üzüntüsünden kan tüküren Tanrı'dan işaretlerdi gelincikler" dizesi ise, doğadaki her unsurun tanrısal bir işarete dönüştüğünü gösterir. Şiirin en çarpıcı yönlerinden biri, Tanrıyı bir "oyun arkadaşı" olarak sunmasıdır. "Tanrı sadece iyi bir oyun arkadaşıdır" dizesi, geleneksel Tanrı anlayışının tam bir dönüşümünü ifade eder. Artık Tanrı, uzak ve erişilmez bir varlık değil, insanla aynı düzlemde var olan, onunla oynayan, şakalaşan bir figürdür. "Tanrının olmadığı bir dünya'da fazladan bir yığın aşk vardır" dizesi, varoluşçu bir sorgulamayı içerir. Bu dize, Tanrı inancının tutkuları dizginleyen cezacı yönünü vurgular. Tanrı'nın şiddeti ve acımasızlığı da şiirde öne çıkar: "tanrı hilali bumerang gibi kullanıyor / beni bol kesik kafalı bir korku filmine fırlatıyordu". Bu imgeler, geleneksel dinî söylemdeki merhametli Tanrı anlayışının tam tersi bir portre çizer. Şiirdeki "şeytanım çatlamıyor" tekrarı da dikkat çekicidir. Bu ifade, geleneksel inanç sistemlerindeki iyi-kötü, tanrı-şeytan ikiliğini sorgular. Şairin şeytanının çatlamaması, belki de bu ikiliği reddetmesinin, mutlak iyilik ve kötülük kavramlarını sorgulamasının bir göstergesidir.

"Poşet Süt"³⁴ şiirinde Tanrı, doğayla ve beyazlıkla ilişkilendirilir ve duyuşsal bir deneyim olarak karşımıza çıkar. "Kar tanrı kokuyor oysa Füsün bilmiyorlar" dizesi, tanrısal olanı soyut bir kavram olmaktan çıkarıp, somut ve algılanabilir bir forma dönüştürür. Burada Tanrı, karın beyazlığı ve saflığıyla

³³ Didem Madak, *Pulbiber Mahallesi*, 49.

³⁴ Didem Madak, *Pulbiber Mahallesi*, 18.

özdeşleştirilmiştir. Şiirde tanrısal olan ile insani olan arasındaki ilişki, parçalanma ve dağılma metaforları üzerinden kurulur. "Beyaz bir varlığın talaşı gibiyim" ve "Ufalanıyorum İstanbul'a her kar yağışında" dizeleri, modern insanın kutsal olanla ilişkisindeki parçalanmışlığı ve dağılmışlığı yansıtır. Bu parçalanma hali, aynı zamanda bir tür varoluşsal sorgulamayı da içerir. "Sütten derelere karışıyorum aşk dediğimde" dizesi, aşk ve inanç deneyimini birleştirerek, kutsal olanın hayattaki tezahürlerini gösterir. Bu bağlamda şiir, modern kent yaşamı içinde yeniden yorumlanmış, kişiselleştirilmiş bir tanrı anlayışını sunar.

"Hatalı Teşbihler"³⁵ şiirinde Tanrı imgesi, çok çarpıcı biçimde "Raif Bey baloda benle dans etmeyince, inadına / Tanrı'yı dansa kaldırmıştım" dizelerinde karşımıza çıkar. Bu dizelerde Tanrı, geleneksel dinî bağlamından tamamen koparılıp bir balo sahnesinin içine yerleştirilmiş, âdeta bir dans partnerine dönüştürülmüştür. Bu yaklaşım, kutsal olanla kurulan ilişkinin modern dünyada aldığı ironik biçimi gösterir. "Raif Bey Tanrı'yı, ben Raif Bey'i derken / Zincirleme cinayet tamlaması olmuştuk" dizeleri, tanrı-insan ilişkisini dilbilgisel bir oyuna dönüştürürken, aynı zamanda varoluşsal bir trajediye de işaret eder. Bu dizelerde Tanrı, gramer kuralları içinde bile parçalanmış, dağılmış bir varlık olarak belirir. Şiirde "aydınlanma ruhu" ifadesinin tekrarı da önemlidir. "Bir aydınlanma ruhu içinde felaket yalnızdık" dizesi, modern insanın rasyonel düşünce ile kutsal olan arasındaki gerilimli ilişkisini yansıtır. Bu gerilim, şiirin sonunda "felaket kalabalıktık" ifadesine dönüşerek, modern varoluşun paradoksal doğasını vurgular. Sonuç olarak, şiirde Tanrı imgesi geleneksel kutsallığından sıyrılıp, modern kent yaşamının absürt gerçekliği içinde yeniden yorumlanmış, ironik ve oyunbaz bir forma bürünmüştür.

Didem Madak'ın "Kaza Anılar"³⁶ şiirinde dini imgeler ve ifadeler, modern yaşamın gerçekliğiyle harmanlanan bir üslupla sunulmaktadır. Şair, geleneksel dini kavramları yeniden yorumlar ve bu yolla kutsal olanla dünyevi olan arasında özgün bir diyalog kurar. İslami ifadeler ve motifler, şiirde sıklıkla karşımıza çıkar. "Allahım bu yastığın ne güçlü pazuları vardı", "Allahım yaratıcı olmazdı bu kadar da insan" ve "Kahretsindi onları Allah" gibi dizelerde, "Allahım" hitabının sıkça rastlanılan bir ünlem olarak kullanılması, kutsal olanın yaşamdaki yansımalarını gösterirken, özellikle "yaratıcı olmazdı bu kadar da insan" dizesinde, yaratıcılık kavramını hem ilahi hem de sanatsal bağlamda mizahi bir şekilde sorgular. Şiirde melekler ve manevi varlıklar da önemli bir yer tutar. İslam inancındaki Kirâmen Kâtibîn³⁷ (amelleri yazan melekler) kavramı, "Sağ omuz meleğimde ağrı vardı" ve "sol omuz meleğim kanatları ile kulağımı gıdıkliyordu" dizeleriyle bedenselleştirilir ve

³⁵ Didem Madak, *Pulbiber Mahallesi*, 64.

³⁶ Didem Madak, *Pulbiber Mahallesi*, 67.

³⁷ İlyas Üzüm, *Kirâmen Kâtibîn*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 26, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 59.

dünyevileştirilir. Bu kullanım, kutsal olanın özgün dönüşümünü gösterir. "Kazaya imanım tamdı, müşriktim kadere karşı" dizesinde şair, geleneksel İslam inancında birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olan iki kavramı - kaza³⁸ (olup bitmiş olan) ve kader³⁹ (olacak olan) - birbirinden ayırarak paradoksal bir durum oluşturur. "Kazaya iman" ifadesiyle şair, gerçekleşmiş olayları, deneyimleri kabul ettiğini söylerken, "kadere karşı müşrik" olmakla henüz gerçekleşmemiş olana, yazgıya karşı bir başkaldırıyı dile getirir. Bu çelişkili ifade, modern insanın varoluşsal ikilemini yansıtır: Bir yandan geçmiş, yaşanmışlıkları kabullenmek zorunda olmak, diğer yandan geleceğin önceden belirlenmiş olduğu fikrine karşı çıkmak. Şair burada, determinizm ile özgür irade arasındaki felsefi gerilimi, İslami terminolojiyi kullanarak özgün bir şekilde ifade eder. "Soluk aldık sıra boğazıma kaçan gölgeleri dışarı üflüyordum / tanrılar ruh üfler şairler gölge" dizeleri, yaratılış mitolojisindeki "Allah'ın insana ruh üfleme" motifine modern bir yorum getirir. Şair burada, ilahi yaratım ile şiirsel yaratım arasında paralel bir ilişki kurar. Tanrısal yaratımın "ruh üfleme" eylemi ile şairin "gölge üfleme" eylemi arasındaki hiyerarşik ilişki, şairin kendi yaratıcılığını ilahi yaratıcılık karşısında konumlandırma biçimini yansıtır. "Önceki hayatımda cennette selpak satan bir cenin miydim acaba?" dizesi, şairin karakteristik din ve Tanrı imgesi kullanımını yansıtır. Burada şair cennet, cenin gibi kutsal kavramları "selpak satmak" gibi sıradan bir eylemle birleştirerek hem varoluşsal bir sorgulama yapar hem de ironik bir dil kullanır. Bu yaklaşım, şiirin bütününde görülen sağ ve sol omuz melekleri gibi diğer dini imgelerin de modern yaşamla iç içe geçirilmesiyle desteklenir ve Madak'ın şiirlerinde sıkça karşılaşılan kutsal-dünyevi sınırlarını belirsizleştiren üslubunun tipik bir örneğini oluşturur.

"128 Dikişli Şiir"⁴⁰ ise Tanrı imgesi, öncelikle kaderci bir yaklaşımla ele alınmıştır. Özellikle acının dinmesi gibi durumlar Tanrı'nın iradesine bağlanarak, yaşamın akışındaki değişimlerin ilahi bir güç tarafından yönetildiği düşüncesi vurgulanmaktadır. "Öyle kendiliğinden ya da tanrı istediğinden" dizesi, bu yaklaşımın en belirgin örneğidir. Şiirde Tanrı, mutlak ve uzak bir varlık olarak değil, hayatın içinde, özellikle acı ve iyileşme süreçlerinde kendini gösteren bir güç olarak betimlenmiştir. Bu anlamda şair, Tanrı imgesini kişisel deneyimleriyle ilişkilendirerek daha içsel bir Tanrı algısı oluşturmuştur. Ayrıca Tanrı imgesi "Bazen sadece tanrı öyle istediğinden" dizesinde görüldüğü gibi, yaşamın kontrol edilemeyen yönleri karşısında bir teslimiyet duygusunu da içermektedir. Ayrıca şiirdeki "ahbap" hitabının Tanrı'ya yönelik olduğunu düşündüren güçlü göstergeler bulunmaktadır. Şiirin başındaki "kutsal dizeler

³⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, *Kazâ*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 25, (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 110.

³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, *Kader*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 24, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 58.

⁴⁰ Didem Madak, *Pulbiber Mahallesi*, 110.

yazacağım" ifadesi ve "haç şeklinde 128 dikiş" imgesi, metnin dini ve ilahi bir boyut taşıdığını gösterir. Bu bağlamda şiir, modern bir dua formu olarak da okunabilir. Şairin "ahbap" ile kurduğu samimi diyalog biçimi, tasavvufi gelenekteki kulun Tanrı ile kurduğu yakın ilişkiyi anımsatır. Şiirin sonlarına doğru yer alan "Acı aniden diner yağmurun dindiği gibi / Bazen sadece tanrı öyle istediğinden" dizeleri, metindeki "ahbap" ile "tanrı" arasında doğrudan bir bağlantı kurar. Son dizede yer alan "Ahbap senin istediğin o mu?" sorusu da ilahi iradeye yönelik varoluşsal bir sorgulamayı içerir, bu da "ahbap" hitabının Tanrı'ya yönelik olduğu düşüncesini güçlendirir.

"Ah'lar Ağacı"⁴¹ şiirinde çocukluk döneminin Tanrı imgesi, ilk olarak fiziksel bir güç olarak belirir: "Güçlü bir el silkeledi beni sonra / Sanırım Tanrı'nın eliydi." Bu dizelerde Tanrı, doğrudan müdahale eden, varlığını hissettiren bir güç olarak sunulur. Çocukluk döneminin tanrı algısı, masum istekler ve hayallerle örülüdür: "Çocukken şöyle dua ederdim Tanrı'ya: / Tanrım bana hiç erimeyen, / Kırmızı bir bonbon şekeri yolla." Bu dizeler, tanrıyla kurulan ilişkinin saflığını ve çocuksu masumiyeti yansıtır. Büyüme sürecinde Tanrı imgesi değişime uğrar. "Tanrı'nın arkasına saklansam. / O kocamandı, en kocamandı o. / Bir kız çocuğunun hayalleri kadar." dizeleri, Tanrı'nın koruyucu ve sığınılacak bir varlık olarak algılandığını gösterir. Şiirin ilerleyen bölümlerinde, özellikle "Allah babasıyla baş başa kalmış insanlara" dizesinde, tanrı-insan ilişkisi yetim kalmışlık duygusuyla birleşir. Bu dize, modern insanın yalnızlığını ve Tanrı'yla olan ilişkisindeki karmaşıklığı yansıtır. "Ne çok dikenli vardı ahlat ağacının tanrım, / Ulaşılamazdı, / Sen sarılmak istesen ona, / O sana sarılmazdı. / Ne çok dikenin vardı Tanrım! / Ne çok isterdim, / Sana sarılamazdım." dizeleri, tanrı-insan ilişkisindeki mesafeyi ve yakınlaşma arzusunun imkânsızlığını vurgular. Burada dikenler, Tanrı'ya ulaşmanın önündeki engelleri, belki de kutsalla olan ilişkideki acıyı simgeler. Bu dizelerde Tanrı imgesi hem özlenen hem de ulaşılamayan bir varlık olarak betimlenir. Şair, Tanrı'ya sarılma arzusuyla, bu arzusunun gerçekleşemezliği arasındaki gerilimi dile getirir. Dikenler metaforu, inanç ve şüphe arasındaki gerilimi, kutsal olanla kurulan ilişkinin zorluğunu ve acısını temsil eder. Ahlat ağacının dikenleri ile Tanrı'nın ulaşılmazlığı arasında kurulan paralellik, modern insanın inanç arayışındaki çelişkili durumunu yansıtır: Yakınlaşma arzusu ve bu arzusunun gerçekleşmesinin imkansızlığı. Bu bağlamda dikenler, sadece fiziksel bir engel değil, aynı zamanda varoluşsal bir durumun metaforudur. Son bölümde "Kara yazgımı şimdi kim bilir / Hangi kitabın arasında saklıyorsun tanrım?" dizeleri, Tanrı'yla kurulan ilişkinin kader ve yazgı boyutunu vurgular. Burada Tanrı, insanın yazgısını elinde tutan, ancak bu yazgıyı gizleyen bir varlık olarak betimlenir.

⁴¹ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 13.

Madak, "İris'in Ölümü"⁴² şiirinde Tanrı'yı kendisiyle dertleştiği, sorular sorduğu ve dileklerde bulunduğu yakın bir muhatap olarak konumlandırır, bu da şiire samimi ve içten bir ton katar. Şiirde "tanrım" hitabı dört kez tekrarlanır ve her tekrarda farklı bir varoluşsal durum dile getirilir. Bu yakarılar, kirlilik ve saflık kavramlarından ölüm ve zamansallığa, oradan da insani bağlara uzanan geniş bir anlam yelpazesi oluşturur. Şairin "Ben ne zaman öleceğim tanrım / sabah olunca mı" dizeleri, ölüm gibi varoluşsal meseleyi bile basite indirgeyerek Tanrı ile kurulan samimi ilişkiyi gösterir. Şiirde Tanrı, geleneksel dini metinlerdeki gibi uzak ve erişilmez bir varlık değil, günlük yaşamın içinde var olan, şairin en içten duygularını paylaştığı bir dinleyici konumundadır. Özellikle şiirin sonunda yer alan "herkes çıkarsın kalbini / o çirkin mücevher sandığından / ve herkes onu birbirine fırlatsın tanrım" dizeleri, insanlar arasındaki sevgi ve paylaşım bağının tanığı olarak Tanrı'yı işaret eder.

2.2. Peygamber İmgesi

Madak'ın "Ay Işıl'a Sığışmıştı"⁴³ şiiri, çocukluk masumiyetinden yetişkinliğe geçişi anlatırken, peygamber imgesini bu geçişin önemli bir dönüm noktası olarak kullanır. Şiirde peygamber imgesi, masumiyetin ve saflığın kayboluşunun, gerçeklik dünyasına geçişin bir işareti olarak karşımıza çıkar. Şiirin ilk bölümlerinde çocukluk döneminin saf ve temiz dünyası resmedilir. Ancak dönüm noktası şu dizelerle gelir: "Susmuştuk, peygamberler inmişti hayatımıza, / Donuk fotoğraflar, yalanlar, kitaplar..." Bu dizelerde peygamberlerin inişi, paradoksal bir şekilde, masumiyetin kayboluşunu simgeler. Peygamberler genellikle kutsal ve yol gösterici figürler olarak bilinirken, burada yetişkinler dünyasının karmaşıklığını ve gerçekliğini temsil ederler. Şair, peygamber imgesini "donuk fotoğraflar, yalanlar, kitaplar" ile aynı dizede kullanarak, kutsalın günlük hayatın tekdüzeliği içinde sıradanlaştığını vurgular. Bu imgeler zinciri, çocukluğun büyülü dünyasından kopuşu ve yetişkinliğin katı gerçekliğine geçişi temsil eder. Peygamberlerin inişinden sonra şiirdeki atmosfer tamamen değişir. Öncesinde "Koşuşan iki ateş gibi konuşmuştuk / İki küçük geveze gece sineğiydik" dizeleriyle anlatılan neşeli ve canlı ortam, yerini sessizliğe bırakır: "Susmuştuk, bir baykuş / Kapı aralığına sıkışmış bir ruh gibi bağırıyordu". Madak'ın şiirinde peygamber imgesi, geleneksel anlamının dışında, çocukluk masumiyetinin kayboluşunu ve yetişkinlik dünyasının karmaşık gerçekliğine geçişi simgeleyen bir metafor olarak kullanılmıştır. Sanki çocuklar sınıfta oynasırken öğretmenin içeri girmesi gibi. Bu imge, şiirin sonundaki "Ayın yerinde kara bir delik kalmıştı" dizesiyle pekişen kayıp ve yitiriliş temasının önemli bir parçasıdır.

⁴² Didem Madak, *Grapon Kâğıtları*, 51.

⁴³ Didem Madak, *Grapon Kâğıtları*, 12.

Madak'ın "Vaziyet"⁴⁴ adlı şiiri, öfke, yalnızlık, hayal kırıklığı ve varoluşsal sancılar gibi temaları işlerken, "peygamber" imgesiyle dikkat çeker. Bu imge, şiirde geleneksel anlamından uzaklaşarak, bir tür çaresizliğin, kırılğanlığın ve içsel çatışmaların sembolü haline gelir. Şiirde peygamber imgesi, "kızınız lekelerle peygamber oldu hanfendi" dizesinde açıkça karşımıza çıkar. Burada peygamberlik, bir kurtarıcılık veya ilham vericilik değil, tam tersine bir tür çilekeşlik ve marjinalleşme halini ifade eder. Şair, kendisini "lekelerle peygamber" olarak tanımlayarak, toplumun dışladığı, görmezden geldiği ya da kirli olarak nitelendirdiği şeylerin temsilcisi haline gelir. Bu durum, şairin kendi iç dünyasında yaşadığı çatışmaları ve toplumsal normlara karşı duyduğu öfkeyi yansıtır. Peygamber imgesi, burada bir tür isyanın ve reddedişin sembolüdür. Ayrıca, peygamber imgesi şiirdeki "çarmıhı gevşemiş, çivi arıyor" dizesiyle de bağlantılıdır. Bu ifade, şairin kendisini bir tür çarmıha gerilmiş gibi hissettiğini, ancak bu çarmıhtan kurtulmak için çareler aradığını gösterir. Çarmıh, Hristiyan geleneğinde Hz. İsa'nın çektiği acıları sembolize ederken, burada şairin kendi acılarını ve içsel çatışmalarını temsil eder. Peygamber imgesi, bu acıların ve çaresizliğin bir yansımasıdır. Şair, kendisini bir tür modern çilekeş olarak görür ve bu durum, onun toplumla olan kopukluğunu ve yalnızlığını daha da derinleştirir. Peygamber imgesi, şiirdeki "kızınız mânâyı fazla zorluyor" dizesiyle de ilişkilidir. Burada şair, anlam arayışının ve varoluşsal sorgulamaların bir sonucu olarak kendisini tükenmiş hisseder. Peygamberlik, burada bir tür ağır yük haline gelir; şair, anlamı bulmak için çabalarken, bu çaba onu eritir ve yıpratır. "terkibinde takriben 1503 litre tuz ruhu var/hangi mânâ dayanır aside hanfendi, eriyor" ifadesi, bu erimeyi ve yıpranmayı sembolize eder. Peygamber imgesi, burada bir tür kendini feda etme halini temsil eder, ancak bu fedakârlık, şairi kurtarmak yerine daha da yalnızlaştırır.

Madak'ın "Siz Aşktan N'anlarsınız Bayım"⁴⁵ şiirinde peygamber imgesi, şairin aşk acısı ve yalnızlık tecrübesini kutsal bir boyuta taşıyan önemli bir metafor olarak işlev görür. Özellikle "Ben işte miraç gecelerinde / Bir peygamberin kanatlarında teselli aradım" dizeleri, peygamber imgesinin şiirdeki merkezi konumunu belirler. Şiirde peygamber imgesi, yalnızca dini bir figür olarak değil, aynı zamanda varoluşsal bir arayışın ve teselli ihtiyacının sembolü olarak kullanılır. Miraç, İslam geleneğinde Hz. Muhammed'in göğe yükselişini anlatan kutsal yolculuğu temsil ederken, şair bu yolculuğu kendi bireysel acısının ve arayışının metaforu haline getirir. Peygamberin kanatları, şairin dünyevi acılardan kaçış ve manevi bir sığınak arayışının ifadesi olur. Allah'la kurulan samimi ilişki ve peygamber imgesi, şiirde birbirini tamamlayan unsurlardır. "Allah'la samimi oldum geçen üç yıl boyunca" dizesi ile başlayan manevi deneyim, "Yüzüme nur inmedi, yüzüm

⁴⁴ Didem Madak, *Pulbiber Mahallesi*, 102.

⁴⁵ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 35.

nura indi bayım" dizesiyle devam eder ve peygamber imgesinde zirveye ulaşır. Bu süreç, klasik mistik deneyimin tersine çevrilmiş bir yorumu gibidir; nur yukarıdan inmez, aksine şair kendi acısıyla nura yükselir. Peygamber imgesi, aynı zamanda yalnızlığın ve arayışın kolektif boyutunu da vurgular. "Birlikte yere inebileceğim bir dost aradım" dizesi, peygamberin manevi yükselişinden sonraki iniş anını çağrıştırırken, bu iniş anının paylaşılma arzusunu da içerir. Bu bağlamda peygamber imgesi, yalnızca bireysel bir kurtuluş değil, aynı zamanda paylaşılan bir acının ve arayışın sembolü haline gelir. Şiirdeki peygamber imgesi, dini ve mistik bir deneyimin ötesinde, modern insanın varoluşsal yalnızlığını, aşk acısını ve teselli arayışını ifade eden bir metafor olarak işlev görür. Bu imge, geleneksel dini anlamının yanı sıra, şairin kişisel deneyimini evrensel bir boyuta taşıyan güçlü bir poetik araç olarak kullanılır.

Didem Madak'ın şiirlerinde peygamber imgesinin kullanımından sonra, şairin dini figürleri yorumlama biçiminin bir diğer önemli örneği olan Hz. İsa imgesini incelemek yerinde olacaktır. Bu inceleme, şairin kutsal unsurları beşeri deneyimler düzleminde nasıl yeniden yorumladığını daha açık biçimde anlamamıza olanak sağlayacaktır.

2.2.1. Hz. İsa İmgesi

Madak'ın "Karşılıksız Hayat"⁴⁶ şiirinde şair, "Hz. İsa karşıdaki lambacının alın çizgilerine gelip oturdu / yan kahveden bir Türk kahvesi söyledi kendine" dizeleriyle kutsal bir figürü sıradan bir insan gibi betimleyerek modern dünyada kutsallığın dönüşümünü ironik bir şekilde anlatır. Hz. İsa'nın kahvehanede Türk kahvesi içmesi, kutsal olanın dünyevileştirilmesinin güçlü bir örneğidir. Şair burada, kutsal ile profan (dünyevi) olanı iç içe geçirerek geleneksel inanç sistemlerinin modern dünyada aldığı yeni biçimleri sorgular. "Yürüklerin ibram 'ayıpsın bi garar' diyerek / kokusu güzel, kendisi güzel kahvelerden getirdi ona" dizeleri, kutsalın yerelleştirilmesini ve günlük hayatın içinde eritilmesini gösterir. Şiirde Hz. İsa'nın "lambacının alın çizgilerine gelip oturması", kutsal olanın artık modern dünyanın en sıradan mekânlarında bile var olabileceğini, ancak bu varoluşun geleneksel anlamından uzaklaşmış olduğunu vurgular. "Böylece avizeler ve lambalarla dolu dükkân / şıkır şıkır oldu sesler ve ışıklarla" dizeleri, kutsalın modern dünyada aldığı yeni görünüşleri, belki de bir tür profanlaşmayı işaret eder. Madak'ın şiirlerinde Hz. İsa figürü, kutsal unsurların modern toplumdaki değişimini, beşeri yaşamdaki yansımalarını ve bu süreçte edindiği özgün yorumları analiz etmek için bir düşünsel zemin olarak konumlandırılmıştır. Bu kullanım, geleneksel dinî sembollerin çağdaş yorumuna örnek teşkil eder

⁴⁶ Didem Madak, *Pulbiber Mahallesi*, 49.

ve kutsal-profan dikotomisini yeniden düşünmeye davet eder.

Didem Madak'ın "Pollyanna'ya Mektuplar"⁴⁷ şiirinde Hz. İsa imgesi, hayatın zorlukları içinde teselli arayan modern insanın çaresizliğini yansıtır. Şair, "Üşüşe böyle yapardı mutlaka hazreti İsa da" dizesiyle, kutsal bir figürü sıkıntı (kömürsüzlük, soğuk) içinde konumlandırarak, acıyı ve yoksunluğu kutsallaştırır. Hz. İsa imgesi, şiirde yoksulluk ve çaresizlik karşısında bir dayanışma ve teselli figürü olarak belirir. Şair, kışın ortasında kömürsüz kalan evde toz ve talaşla ısınmaya çalışırken, bu durumu Hz. İsa'nın da yaşayabileceğini söyleyerek kendi acısını kutsal bir bağlama yerleştirir. Bu kullanım, modern insanın kendi sıkıntılarını kutsal bir figürle özdeşleştirerek anlam arayışını yansıtır. Şairin Hz. İsa'yı sıradan hayatın içine çekmesi, kutsal olanı insanileştirme çabasının bir göstergesidir. Bu yaklaşım, dini figürleri uzak ve erişilmez konumlarından çıkarıp olağan yaşamın içine yerleştirerek, modern insanın yalnızlığını ve çaresizliğini paylaşılabılır kılma çabasını gösterir. Şiirde Hz. İsa imgesi, modern insanın çaresizliklerini anlamlandırma çabasının bir parçası olarak kullanılmıştır. Bu anlatım tekniği, kutsal öğeleri beşeri alana indirgerken, eş zamanlı olarak insani tecrübeleri kutsal bir düzleme taşıyarak çift yönlü bir anlam derinliği yaratır.

2.3. Hz. Meryem İmgesi

Madak'ın "Bizden Başkalarına, Onlara, Çocuklara"⁴⁸ şiirinde Hz. Meryem imgesi, modern bir kadının varoluşsal deneyimleri üzerinden yeniden yorumlanmaktadır. Şiirin anlatıcısı, kendisini "Hz. Meryem'in Pulbiber Şubesi" olarak tanımlayarak, kutsal anne figürüyle bir bağlantı kurar. Bu benzetme, geleneksel annelik kavramının modern dünyada aldığı yeni biçimlere işaret eder. Şiirdeki "Sanırım lekelerin ülkesine gelin gidecektim" ve "Zamanın başı bacaklarımın arasından çıkmıştı / Galiba yine doğuruyordum" dizeleri, Hz. Meryem'in bakire doğumu ile modern kadının üretkenliği arasında paralel bir okuma sunar. Ancak buradaki doğurganlık sadece fiziksel değil, aynı zamanda yaratıcı ve metaforiktir: "Hamile kalıyorum oysa durmadan roman kahramanlarından" dizesi bunu açıkça gösterir. Hz. Meryem'in kutsal doğumu, şiirde kentsel ve modern bir bağlama taşınır. "Melek biçiminde bir bebek", "yürek" ve "kelebek" doğumları, metafizik unsurların sosyal yaşamdaki yansımalarını temsil eder. Bu dönüşüm, "Rahmin kadar konuş" dizesiyle kadın bedeninin sınırlandırılmasına karşı bir başkaldırıya dönüşür. Madak, Hz. Meryem imgesini geleneksel dini bağlamından çıkararak, modern kent yaşamı içinde yeniden yorumlar. Kutsal annelik kavramı, yaratıcılık ve varoluşsal arayışlarla harmanlanarak çağdaş bir kadın portresine dönüşür.

⁴⁷ Didem Madak, *Grapon Kâğıtları*, 63.

⁴⁸ Didem Madak, *Pulbiber Mahallesi*, 31.

3. Tasavvuf İmgesi

Didem Madak'ın tasavvufa bakışı, geleneksel anlayıştan modern bir yoruma geçiş önerir. "Tasavvufun önerdiği iç yolculuğu, önemli bir olanak olarak görüyorum" diyerek tasavvufu bireysel gelişim ve arınma yolu olarak değerlendirir. Özellikle tasavvufun insanı "günahkâr, aciz bir kul konumundan uzaklaştırıyor" olması, onun özgürleştirici yönüne vurgu yapar. Madak, tasavvufu çağdaş bir bağlamda yeniden yorumlar. "Dervişliğin edebiyatını yeterince yaptık, artık onu yeni bir yorumla yaşadığımız çağa ve hayata katmamız lazım" sözleriyle, tasavvufun güncel hayatta karşılık bulması gerektiğini savunur. Bu durum Kocaman'ın farklı arayışlara giren günümüz insanının manevi yolculuğunda bir imkân olarak klasik tasavvufi yaklaşımların ve yöntemlerin geliştirilip güncelleştirilebileceği yönündeki değerlendirmeleriyle paralellik arz etmektedir.⁴⁹ Dervişliği sadece "havuz başında, âlemleri seyre dalmak" olarak değil, hayatın içinde, örneğin "maçoluk yarışması yapılan bir masada" bile var olabilen bir duruş olarak görür. Şair, tasavvufu bireysel acıların ve egonun aşılması olarak yorumlar. "Acımı sessizce çekeceğim bir yol bulursam, dervişlik işte orada saklı" ve "Kırılan kalbimizin hesabını tutmaktan sıkılıp, kıldığımız kalplerin hesabını tutarsak" sözleriyle, dervişliği benliğin aşılması ve başkalarının acılarına duyarlı olma hali olarak tanımlar. Fuzuli'den alıntılıdığı "iyi ile kötü sayma işi bitince mescid de birdir meyhane de" sözüyle, tasavvufun ikililiklerden kurtulma, yargılamalardan uzaklaşma ve uzlaşma yönüne dikkat çeker. Bu anlayış, modern dünyanın kategorik ayrımlarını aşmayı ve daha bütüncül bir bakış açısı geliştirmeyi önerir.⁵⁰

Madak'ın Mevlevî şairlerin en ünlülerinden ve 18. yüzyıl Divan edebiyatının son büyük şairi olan Şeyh Galib⁵¹ (ö.1799)'i, okuduğunu görüyoruz. Didem Madak'ın "Bu çağdan bir Şeyh Galip çıkmayacak" sözü, Şeyh Galib'i klasik Türk şiirinin ulaştığı zirve noktalarından biri olarak gördüğünü ve günümüz şiirinin böyle bir seviyeye ulaşamayacağını düşündüğünü gösterir. Madak, modern şairleri "şanssız şairler" olarak nitelendirir ve içinde bulundukları çağın onları "dalgınlıkta kaybolmaya" mahkûm ettiğini düşünür. Bu ifade, Şeyh Galib'in temsil ettiği şiir geleneğinin artık mümkün olmadığına dair bir kabullenışı yansıtır. "Çok alametler belirdi dışında bir şey söyletmeyecek bu çağ" ifadesi, modern şiirin yüzeyselliğine ve derinlikten yoksunluğuna bir göndermedir.⁵²

⁴⁹ Kasım Kocaman. "Tasavvufi Eğitimde Kullanılan Özeğitim Yöntemleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/70 (Nisan 2020), 1170.

⁵⁰ Bilir, Müjde. "Didem Madak'la Söyleşi", 25-32.

⁵¹ M. Muhsin Kalkışım, *Şeyh Galib Divanı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), Yayımlanmamış Doktora Tezi.

⁵² Bilir, Müjde. "Didem Madak'la Söyleşi", 25-32.

Madak'ın tasavvufi şahsiyetlere yaklaşımı, modern edebiyat dünyasından bir kaçış ve manevi bir arayışın ifadesi olarak görülebilir. Kendisini "edebiyat dünyasına ait hissetmediğini" ve "kıyıda köşede" olduğunu söylerken, bunun yerine Gazali, İbn Arabi, Şeyh Galib ve Mevlâna gibi tasavvuf geleneğinin büyük isimlerine yöneldiğini belirtir. Bu yöneliş, salt bir edebi tercihten öte, daha kapsamlı bir manevi arayışın göstergesidir. Özellikle son üç yılını Peygamberler tarihi ve tasavvuf büyüklerinin (Gazali, İbn Arabi, Mevlâna) eserlerine ayırması,⁵³ onun geleneksel edebiyat çevrelerinden bilinçli bir uzaklaşma ve tasavvufi düşünceye bilinçli bir yöneliş içinde olduğunu gösterir. Madak'ın bu tercihi, daha önce gördüğümüz şiirlerindeki tasavvufi imgelerin kaynağını da açıklar niteliktedir. Kendisini bir dönem çağdaş edebiyat dünyasının dışında konumlandırması, aslında tasavvuf geleneğiyle kurduğu içsel bağın bir yansımasıdır.

Madak "Kaza Anılar"⁵⁴ şiirinde geleneksel tasavvuf anlayışının modern dünyada uğradığı dönüşümü eleştirir. "Turistlere inançsız dönen dervişler" dizesi, manevi değerlerin tüketim toplumunda metalaşmasına ve özünden uzaklaşmasına yönelik bir eleştiri sunar. Şiirdeki derviş imgesi, kutsal olanın içinin boşaltılmasını temsil eder. Dervişlerin turistler için dönmesi, manevi bir ritüelin gösteri nesnesine dönüşmesini ifade ederken, "inançsız" sıfatı bu dönüşümün özünden ne kadar uzaklaştığını vurgular. "Döner dönsün benim başım dönüyor" dizesi, şairin bu duruma karşı hem bir tepkisini hem de kendi içsel arayışını yansıtır. Burada derviş imgesi, modern dünyanın içinde otantikliğini yitiren manevi değerlerin bir sembolü olarak karşımıza çıkar.

Madak'ın "Siz Aştan N'anlarsınız Bayım"⁵⁵ şiirinde tasavvufi öğeler, sosyal yaşamın dokusunda gizlenmiş manevi arayışın dışavurumlarını ortaya koyar. "Uzaklara gittim" ifadesi, tasavvufi yolculuğu (seyr ü sülûk) çağırıştır. "Uzaklar sana gelmez, sen uzaklara gidersin" dizesi, manevi arayışın edilgen değil, aktif bir süreç olduğunu vurgular. Bu yolculuk, fiziksel olmaktan çok ruhani bir arayışı temsil eder.

Madak, ilk olarak, entelektüel bir hazırlık dönemi yaşamış, tasavvuf kitapları, Kur'an-ı Kerim ve meal okuyarak yeni hayatı hakkında bilgi edinmiştir. İkinci aşamada, fiziksel bir değişim yaşayarak tesettüre girmiş ve hayatını yeni kimliğine göre düzenlemiştir. "Uzaklara gitme" metaforu, fiziksel bir uzaklaşmadan ziyade, eski kimlik ve kişilikten manevi bir kopuşu simgeler. Hayatının bu döneminde örtünme, dua, ibadet gibi dini pratikler yaşadığı görülmektedir.⁵⁶

⁵³ Bilir, Müjde. "Didem Madak'la Söyleşi", 25-32.

⁵⁴ Didem Madak, *Pulbiber Mahallesi*, 67.

⁵⁵ Didem Madak, *Ah'lar Ağacı*, 35.

⁵⁶ Asım Yapıcı, *Buruşuk Nefisten Ütüsüz Ruha: Didem Madak'ta Değişimin İzini Sürmek*. Hasan Kayıklık (Ed.). *Arayış Değişim ve Din*, (Adana: Karahan Yayınları, 2017), 55-67.

Madak'ın "Çatlakların Arasında"⁵⁷ şiiri, tasavvufi öğeleri modern bir perspektifle yeniden yorumlar. Şiirde tasavvufi geleneğin kutsal imgeleri, toplumsal yaşamın olağan akışıyla bütünleşerek farklı anlam katmanlarına ulaşır. Özellikle zikir ve tekke motifleri, geleneksel anlamlarından sıyrılarak çağdaş bir yoruma kavuşur. Şiirdeki en belirgin tasavvufi unsur, "25 kere estağfurullah"⁵⁸ ifadesiyle karşımıza çıkan zikir imgesidir. Bu kutsal ifadenin bankamatik şifresine dönüşmesi, kutsal olanın sekülerleşmesini ve modern hayatın içinde nasıl dönüştüğünü gösterir. Aynı zamanda "Habire tekkeye odun taşıyordu" dizesi, tasavvuf geleneğindeki hizmet anlayışının ironik bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Günahlardan arınma teması, şiirde modern bir yorumla işlenir. "Günahlarımı çıkarıp ceplerimi ters yüz etmiştim çoktan" dizesi, tasavvuftaki nefis terbiyesi ve arınma kavramlarını güncel bir bağlama oturtur. "Çatlaklar" imgesi, insanın kusurlu ve eksik yanlarını temsil ederken, "güller" imgesi, güzelliği ve yeniden doğuşu simgeler. Şair, çatlaklarının arasında güller bularak, kendi içindeki güzelliği ve potansiyeli keşfeder. Şiirde, zaman ve mekân kavramları üzerinden yürütülen kendilik sorgulamaları, tasavvufun "benliğin yadsınması" ve "fena" (kendini yok etme) gibi kavramlarına paralel ilerler. "Zamana emir verdim; gel zaman, git zaman!" gibi ifadeler, insanın evren içindeki geçiciliğine karşı duruşunu, zamanın akışı içinde varoluşunun ve değişiminin içsel mücadelesini yansıtır. Aynı zamanda, "kurdun karnındaydım" veya "uyuyan güzelin rüyasında sayıklama" gibi imgeler, mistik bir serüvenin, bilinçaltı ve ilahi aşk arasında gidip gelen çalkantılı yolculuğun metaforik anlatımlarıdır. Madak'ın şiirinde tasavvufi imgeler, klasik anlamlarından sıyrılarak yeni bir anlam kazanır. Tekke, zikir ve tövbe gibi geleneksel tasavvuf kavramları, modern kent yaşamının içinde yeniden yorumlanır ve geleneksel anlamlarından uzaklaşarak modern hayatın çelişkilerini ve bireyin varoluşsal sancılarını ifade eden birer metafora dönüşür.

Sonuç

Madak'ın şiirlerinde din imgesi, geleneksel kalıpların dışında, modern yaşamla iç içe geçmiş özgün bir yorumla karşımıza çıkar. Şair, metafizik unsurları sosyal yaşamın içinde yeniden yorumlarken, dini imgeleri ve kavramları bireysel varoluş sorgulamalarının temel bileşeni olarak konumlandırır. Din imgesi, Madak'ın şiirlerinde dönüşüme uğrar. Özellikle dine yöneldiği üç yıllık inziva döneminde yoğunlaşan dini okumalar ve tecrübeler, şairin dilinde özgün ifadeler bulur. "Allah'la samimi oldum geçen üç yıl boyunca" dizesi, geleneksel dini söylemin dışında, modern insanın Tanrı'yla kurduğu içten ve dolaysız

⁵⁷ Didem Madak, *Pulbiber Mahallesi*, 44.

⁵⁸ 25 kere estağfurullah zikri Nakşibendilikte hatm-i hâcegân denilen zikirde söylenilir. Bkz. Reşat Öngören, *Hatm-i Hâcegân*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 16, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 476.

ilişkiyi yansıtır. "Yüzüme nur inmedi, yüzüm nura indi" dizesi ise, klasik tasavvuf anlayışının tersine çevrilmiş bir yorumu olarak okunabilir. Şairin kutsal sembollerle kurduğu diyalog, çoğunlukla toplumsal yaşamın doğal ritmi içinden şekillenir. Peygamber imgesi, miraç gecelerinde teselli aranan bir sığınak olarak belirir. Tekke, zikir ve tövbe gibi geleneksel tasavvuf kavramları, modern kent yaşamının içinde yeniden yorumlanır. Bu yorumlama biçimi, kutsal olanla dünyevi olanın sınırlarını belirsizleştirir. Madak'ın şiirlerinde din imgesi, sadece inanç boyutuyla değil, varoluşsal sorgulamaların ve içsel arayışların bir aracı olarak da işlev görür. Şair, dini kavramları kişisel deneyiminin süzgecinden geçirerek yeni anlamlar üretir. Bu anlamlandırma süreci, modern insanın manevi arayışını ve bu arayışın içerdiği çelişkileri, gerilim ve dönüşümleri şiirsel bir dille aktarır. Şairin dini imgeleri kullanımındaki özgünlük, özellikle geleneksel tasavvuf literatürünün modern bir yoruma dönüştürülmesinde kendini gösterir. Gazali'den İbn-i Arabî'ye, Şeyh Galip'ten Mevlâna'ya uzanan geniş bir tasavvuf literatürü, Madak'ın şiirlerinde çağdaş bir dille yeniden hayat bulur. Bu dönüşüm, klasik tasavvuf kavramlarının güncel yaşam deneyimleriyle harmanlanmasıyla gerçekleşir ve şairin kişisel manevi yolculuğunun izlerini taşır. Din imgesi, Madak'ın şiirlerinde aynı zamanda toplumsal bir eleştiri aracı olarak da işlev görür. Şair, dini kavramları kullanırken modern toplumun yüzeyselliğini, içtenlikten uzak dindarlığını ve manevi arayışların ticarileşmesini de eleştirir. Bu eleştirel yaklaşım, şairin samimi bir manevi arayış ile toplumsal gerçeklik arasındaki gerilimi yansıtmaya olanak sağlar ve şiirlerine anlam derinliği kazandırır.

Didem Madak'ın şiirlerinde Hz. İsa ve Hz. Meryem gibi kutsal şahsiyetler, şairin beşeri deneyimlerinin doğal bir unsuru olarak tezahür eder ve çağdaş yaşam pratikleri içinde özgün anlamsal boyutlar kazanır. Madak'ın bu yaklaşımı, bilinçli bir şiirsel kurgudan ziyade, yaşanmış ve içselleştirilmiş bir deneyimin samimi yansımasıdır. Şair, dini otoritelerin kalıplaşmış yorumlarını bir kenara bırakarak, kutsal olanla doğrudan ve kendine özgü bir bağ kurar. Din adamlarının geleneksel söylemlerinin ötesine geçerek, kendi hakikatini arar ve bu arayışını şiirsel bir dille ifade etmekten çekinmez. Bu özgün yaklaşımın en çarpıcı örnekleri, Hz. İsa'yı kahvede oturan bir kişi olarak betimlemesi veya Hz. Meryem'le diyalog kurmasında görülür. Madak'ın şiirlerindeki dini imgeler, basit bir dindarlık göstergesi olmaktan çıkıp, derin bir varoluşsal arayışın ve manevi tecrübenin ifadesine dönüşür. Bu imgeler, şairin kişisel tarihiyle, deneyimleriyle ve en samimi duygularıyla iç içe geçer. Kutsal olanın bu şekilde yorumlanması, geleneksel dini pratiklerin katı sınırlarını aşarak, özgün ve otantik bir manevi yolculuğun izlerini taşır. Böylece Madak'ın şiiri, modern Türk edebiyatında kutsal olanın yorumlanmasına yeni bir soluk getirirken, bireysel manevi deneyimin özgün bir ifade biçimini de ortaya koyar. Bu yaklaşım, şairin kutsal olanla kurduğu ilişkinin samimiyetini ve derinliğini gösterirken, aynı zamanda modern Türk şiirinde dini imgelerin kullanımına da farklı bir boyut kazandırır.

Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Ankara: Şafak Matbaası, 1993.
- Ak, Gülşah. *Didem Madak'ın Hayatı ve Şiirleri Üzerine Bir Çalışma*, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, 2018.
- Aktaş, Havva. *Didem Madak'ın Şiirlerinde Anlam Evreni*, Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, 2021.
- Alay, Okan. "İnanalım Soğuk Mevsimin Başlangıcı'na Bağlamında Furuğ Ferruhzâd Şiiri ve Türkçede Çağdaş Farsça Şiirin Görünürlüğü", *İraniyat İran Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 99.
- Arslan, Mustafa. *Paranormalizm ve Din*, Malatya: Bilsam Yayınları, 2011.
- Aytaç, Gürsel. *Genel Edebiyat Bilimi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Bakır, Sinan. "Modern Şiir Sanatına Kuramsal Bir Yaklaşım". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(44), (2023), s. 293-309.
- Bayram, Encümen-Pişgin, Yasin. "Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın Romanlarında Âyet ve Hadis Bağlamında Metinlerarasılık". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (Aralık 2022), 335-359. <https://doi.org/10.47502/mizan.1173637>.
- Bilir, Emir. *Didem Madak'ın Şiirlerinin Söz Dizini (Sıklık-Dil-Kavram)*, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.
- Bilir, Müjde. "Didem Madak'la Söyleşi", *Varlık Dergisi*, 2002, S. 1141, 25-32.
- Can, Sancar. *Didem Madak'ın Şiirlerinde Ana İzlekler*, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, 2019.
- Cihangir, Mehmet. "Sosyal, Kültürel ve Tarihsel Bağlamda İmgeler", *Düşbed Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 27, (Haziran 2021), 2.
- Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Gezer, Alpay-Doğan, Ayşe. "Didem Madak'ın Eserlerinde Yalnızlık Teması", *International Academic Social Resources Journal*, Vol. 6, Issue 32, 2021, pp. 1956-1965.
- Kalkışım, M. Muhsin. *Şeyh Galib Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1992.
- Keskin, Kadriye. *Didem Madak Şiirlerinde Kadın Duyarlılığı*, Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı, 2019.
- Kocaman, Kasım. "Tasavvufi Eğitimde Kullanılan Özeleğitim Yöntemleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13/70 (Nisan 2020), 1162-1171.
- Kurt, Abdurrahman. Dindarlığı Etkileyen Faktörler, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), (2009), 1-26.
- Madak, Didem. *Ah'lar Ağacı*, İstanbul: Metis Yayınları, 2023.
- Madak, Didem. *Grapon Kâğıtları*, İstanbul: Metis Yayınları, 2023.

- Madak, Didem. *Pulbiber Mahallesi*, İstanbul: Metis Yayınları, 2023.
- Öngören, Reşat. *Hatm-i Hâcegân*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 16, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öveç, Selma. *Didem Madak'ta Dinsel Hayat*, (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Özdemir, Murat. *Nilgün Marmara ve Didem Madak Şiirinin Feminist Bağlamda Mukayeseli İncelenmesi*, (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, 2017).
- Özkırımlı, Atilla. *Açıklamalı Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Altın Kitaplar, 1991.
- Reyhanogulları, Gökhan, “Şiirde Anlam Sorunu ve Şiirsel Anlamın Yapısı Üzerine”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5 (1), (2021), 207-231, DOI: 10.34083/akaded.869315.
- Rüzgar, Enver. *Didem Madak'ın Şiirlerinde Kadın Kimliği*, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, 2020.
- Savaş, Özden. *Ölümün Anne Yüzü*, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2024.
- Subaşı, Necdet. “Türkiye Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, *İslâmiyât Dergisi*, V(4), (2002), 17-40.
- Uludağlı, Serhat. *İmgebilim “Ötekinin” Bilimine Giriş*, Sinemis Yayınları, Ankara: 2006.
- Uysal, Enver. “Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1), (2005), 41-59.
- Üzüm, İlyas. *Kirâmen Kâtibîn*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 26, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Multilingual, 2007.
- Yalçın, Mehmet. *Şiirin Ortak Paydası*, Cumhuriyet Sivas: Üniversitesi Yayınları, 1991.
- Yapıcı, Asım. “Buruşuk Nefisten Ütüsüz Ruha: Didem Madak'ta Değişimin İzini Sürmek”. Hasan Kayıklık (Ed.). *Arayış Değişim ve Din*, Adana: Karahan Yayınları, 2017.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. *Kazâ*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 25, İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Yaşın, Neşe. “Kadınlık Halleri Müzesi: Kadınların Kollektif Belleği Bağlamında Didem Madak Şiiri”, *Didem Madak'ı Okumak*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 309-315.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Kader*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 24, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Zelyüt, Solmaz. *Didem Madak'ı Okumak*, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Elektronik Kaynaklar

<https://www.izdiham.com/didem-madak-roportaji-internette-sadece-izdihamda/>
(Erişim Tarihi: 30.01.2025).

Şükür Secdesinin Fıkḥî Açından Tahlili

Öz: Bu çalışmada, şükür secdesinin fıkḥî boyutu nitel araştırma ve istidlâl metodu kullanılarak ele alınmıştır. Şükür secdesi; herhangi bir nimete kavuşan veya bir sıkıntıdan kurtulan kişinin, şükürünü yerine getirmek maksadıyla bir nevi Allah'a saygı göstermenin hem kalp hem de bunu fiili bir harekete ve dil ile ifade edecek şekilde yapılan eylemlerdendir. Şükür secdesini konu edinen birçok rivâyet ve uygulamada gerek Hz. Peygamber'in (s.a.v) gerekse ashâbının çeşitli vesilelerle Allah'a şükretmek için secde ettikleri bilgisine yer verilmiş olup söz konusu rivâyet ve uygulamaların birbirinden muhtelif olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum şükür secdesinin hükmü, namazın içinde ve dışında uygulanabilirliğinin keyfiyeti, kazası ve ilgili secde aranan şartların mahiyeti gibi birtakım meselelerde farklı icthadların tezahürüne yol açtığı gözlemlenmiştir. Şükür secdesinin günlük hayatta çoğu insan tarafından uygulandığı muhakkaktır. Bu açıdan şükür secdesine yönelik söz konusu icthâdî meselelerin fıkḥî düzlemde tahlil edilip izaha kavuşturulması büyük önem taşımaktadır. Binaenaleyh bu çalışmada âlimlerin, şükür secdesi ve onunla ilintili olduğu tespit edilen meselelere dair icthâdî görüşler, mümkün olduğunca ileri sürülen hüccet ve istidlâlleriyle birlikte ortaya konulmuş; söz konusu deliller hakkında -varsa- karşıt görüş sahiplerinin tenkitlerine yer verilmiş; böylelikle mezkûr meseleler, tematik bir bütünlük dâhilinde tartışılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın şükür secdesine dair yapılacak olan sonraki çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm hukuku, Namaz, Secde, Şükür secdesi, Tilâvet secdesi.

Analysis of the Prostration of Thanksgiving in Terms of Fiqh

Abstract: In this study, the fiqh dimension of the prostration of gratitude was discussed using qualitative research and inference method. Prostration of thanksgiving; It is one of the actions taken in a way to show respect to Allah both in the heart and in an actual action and language, in order to express the gratitude of a person who has received a blessing or been saved from a problem. In many narrations and practices regarding the prostration of gratitude, it is stated that the Prophet and his friends prostrated themselves to thank Allah on various occasions, and it has been observed that these narrations and practices are different from each other. It has been observed that this situation has led to the manifestation of different ijthads on some issues such as the ruling of the prostration of thanksgiving, its applicability inside and outside the prayer, its qada and the nature of the conditions sought in the relevant prostration. It is certain that the prostration of gratitude is practiced by most people in daily life. In this respect, it is of great importance to analyze and explain the ijthad issues regarding the prostration of gratitude in the fiqh plane. Therefore, in this study, the ijthadi opinions of the scholars regarding the prostration of gratitude and the issues determined to be related to it have been put forward together with the proofs and inferences put forward as much as possible; Criticisms of opposing views, if any, regarding the evidence in question are included; Thus, the aforementioned issues were tried to be discussed within a thematic integrity. It is thought that this study will contribute to future studies on the prostration of gratitude.

Keywords: Islamic Law, Prayer, Prostration, Prostration of Thanksgiving, Prostration of Recitation.

İbrahim
SİZGEN*

* Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: ibrahimsizgen@hotmail.com -ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3669-8589>.

Giriş

Allah Teâlâ'nın, en güzel bir biçimde yarattığı insana sayısız ve nihaysiz nimetler bahşettiği muhakkaktır. Nitekim bu hakikat, *"O size, kendisinden istediğiniz her şeyi verdi. Öyle ki, Allah'ın nimetlerini tek tek saymaya kalksanız, başa çıkamazsınız"*¹ ve *"Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiği, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze serdiğini görmez misiniz?"*² ayetlerinde açık bir şekilde ifade edilmiştir. Yüce Allah insanoğluna bahşetmiş olduğu sayısız nimetler karşısında ondan kendisine şükretmesini istemektedir. Nitekim nimeti bahşedene şükretmek, söz konusu nimetlerin devamlılığına sebebiyet vermektedir. Bu gerçeği *"Yemin olsun, şükrederseniz elbette size nimetlerimi arttırırım."*³ nassı dile getirmektedir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'ya şükür kalbî, kavî ve fiilî olmak üzere üç türlü incelenmiştir. Kalbî şükür, sayısız nimeti bahşetmekle lütuf ve ihsanda bulunan yüce Allah'ın her daim hatırlanıp düşünülmesiyle gerçekleşir. Kavî şükür, sayısız nimetlerin lütuf ve kerem sahibi Allah'tan geldiğini itiraf edip onu envâ-i zikirle anmak ve övmekle tezahür eder. Fiilî şükür ise, nimetin elde edilmesi veya sıkıntı ya da musibetten beri olunması sebebiyle Allah'a secde etmekle meydana gelir. Söz konusu şükür çeşitlerinin en faziletlisi fiilî şükürdür ki, bu da literatürde şükür secdesi olarak bilinmektedir. Nitekim kul, kendisine ikram ve lütufta bulunulan nimetleri elde etmesi veya sıkıntı ya da musibetten beri olması sebebiyle secdeye giderek kalbî ve kavî olmak üzere her iki cihetten Allah'a şükretmektedir.⁴

Aktarıla gelen çeşitli rivayetlerde Hz. Peygamber ve ashabının şükür secdesinde bulunduğu belirtilse de ilgili rivayetlerin hadis tenkitçileri tarafından problemli değerlendirilmesi şükür secdesinin hükmü hususunda ihtilafa yol açmıştır. Kimi doktrin, şükür secdesini sünnet ya da mekruh kategorisinde meşru görürken kimisi buna cevaz vermemiştir. Şükür secdesinin meşruiyetine ilişkin bu ihtilaf, şükür secdesinde namazda aranan birtakım şartların zorunlu olup olmayacağı meselesi yanında bahse konu secdenin namazın içinde ve dışındaki keyfiyetine dönük tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Bu yazıda şükür secdesine dair ilgili tartışmalar görüş farklılıklarıyla birlikte etraflıca incelenecek olup, ileri sürülen aklî ve naklî deliller ve bu delillere yönelik getirilen itiraz ve reddiyeler ele alınacaktır. Çalışmaya temel

¹ İbrahim, 14/34.

² Lokmân, 31/20.

³ İbrahim, 14/7.

⁴ Abdullah b. Abdülaziz Cebrîn, *Sücûdü's-şükür sıfatuhu ve ahkâmüh* (Mekke: Dâru Alemlî'l-Fevâid, 1996), 3-5; Ömer Fidanboy, *Burhânüddîn en-Neseî'nin Ulûhiyyet Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023), 165.

oluşturması açısından şükür secdesinin kavramsal çerçevesine kısaca değinilecektir. Tespit edilebildiği kadarıyla fikhî bağlamda şükür secdesi meselesini ele alan hatırı sayılır bazı Arapça çalışmalara ulaşılmıştır.⁵ İlgili çalışmalarda istilâhî bazı kavramların tanımlamalarına yer verilmemesi, şükür secdesi meselesi içerisinde serdedilen ictihâdî görüşlerin istidlâllerine yönelik tenkit ve ta'liller yeteri düzeyde incelenmemiş olması gibi bazı eksiklikler tespit edilmiştir. Tüm bunlar şükür secdesinin fikhî tahlili açısından kısmen muğlaklığa sebebiyet vermektedir. Bu açıdan şükür secdesi konusunun sözü geçen eksiklikler dikkate alınarak farklı verilerle yeni araştırmalara konu olmayı hak ettiği düşünülerek bu yönüyle araştırmanın literatüre katkı sunacağı ümit edilmektedir.

1. Şükür Secdesinin Tanımı ve Hükümü

1.1. Lügat ve İstilah Manası

Şükür secdesi; şükür ve secde kavramlarının bir araya gelmesinden oluşan bir kavramdır. Şükür secdesinin lûgat ve istilah manalarını yapabilmek için her iki kavramın tanımlanması önem arz etmektedir. Bu itibarla lûgatte *“Yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeniyiliğiyle övmek; minnettar olmak”*⁶ anlamlarında kullanılan şükür kelimesi terim olarak *“Allah’tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah’a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma”* şeklinde tarif edilmiştir.⁷ *“Eğilmek, boyun eğmek, tevazu ile alını yere koymak”*⁸ anlamındaki secde ise fikhî terminolojide *“Namazda alın, burun, el ayakları, dizler ve ayak parmakları zemine değecek şeklide yere kapanma”* olarak tanımlanmıştır.⁹

⁵ Ebû Abdîrrahman Mahmud Cezâîrî, *İrşâdû'l-fıkr ilâ meşru'iyeti sücûdi's-şükr* (Kahire: Dâru'l-İmâm Ahmed, 2005), 1-64; Cebrîn, *Sücûdû's-şükr*, 1-145; Nihat Dalgın, “Secde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/271-272.

Cebrîn, *Sücûdû's-şükr*, 3-5.

⁶ Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/702; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts), 4/423-424; Mustafa Çağrırcı, “Şükür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/259.

⁷ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbî's-şerhi'l-kebîr*, thk. Abdülazîm eş-Şinâvî (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts), 1/319; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts), 1/311-312; Abdülkadir Geylânî, Ebû Muhammed Abdülkadir b. Mûsâ, *el-Gunye li-tâlibî tarikî'l-hak 'azze ve celle*, nşr. Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/324; Râgîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şerî'a*, thk. Ebû'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 198; Çağrırcı, “Şükür”, 39/259.

⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâ'il İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhitü'l-a'zam*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 7/261; Dalgın, “Secde”, 36/271.

⁹ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 1/266; Dalgın, “Secde”, 36/271.

İlgili kavramların tanımlarından yola çıkılarak şükür secdesinin şu şekilde tanımlanması mümkündür: “*Herhangi bir nimeti elde etme veya sıkıntı ya da musibetten kurtulma sebebiyle bireyin Allah’a karşı şükran ifadesi olarak yapmış olduğu secdedir.*”¹⁰

1.2. Hükmü

Âlimler, şükür secdesinin hükmü hususunda ihtilaf etmişler, bu hususta sünnet, mekruh ve gayrı caiz şeklinde üç farklı görüş ortaya koymuşlardır.

1.2.1. Sünnet Olduğu Görüşü

Genel kanaate göre şükür secdesi, sünnettir.¹¹ Bu görüşü benimseyen hukukçaların delilini Hz. Peygamber ve sahâbe uygulamaları teşkil etmektedir.¹² Bu delillerden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Sa’d b. Ebû Vakkâs’tan (ö. 55/675) aktarılan bir hadiste Sa’d şöyle demiştir: “*Hz. Peygamber’le birlikte Mekke’den Medine’ye yola çıktık. Bir yere yaklaştığımızda yağmur yağdı. O, bir saat boyunca ellerini kaldırıp dua etti. Sonra secdeye kapıldı, uzunca secdede bekledi. Daha sonra secdeden kalkıp ellerini açıp bir saat boyunca dua etti. Yine secdeye kapıldı, uzunca orada bekledi. Tekrar ellerini kaldırdı ve “Rabbimden ümmetim için şefaate edebilme hakkı istedim. Allah, ümmetimin üçte birine şefaate edebilme hakkını verdi. Ben de buna mukabil rabbime şükretmek için secdeye gittim...”*”¹³ Nevevî (ö.676/1277) hasen kategorisinde incelenen bu hadisin şükür secdesinin sünnet olduğu hususunda son derece açık olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, kendisine verilen şefaate etme hakkını nimet olarak görmüş ve şükür secdesine gitmiştir.¹⁴

¹⁰ Seyyid Sâbık, *Fikhu’s-sünne* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbî’l-‘Arabî, 1977), 1/224.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, , *el-Ümm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1973), 7/159; Ebû Ya’kûb İshâk b. Mansûr Kevsec, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*, thk. Muhammed b. Abdullah ez-Zâhim vdğ (Medine: Câmi’atü’l-İslâmiyye, 2004), 9/4686; Alâüddîn Muhammed b. Ali Haskefi, *ed-Dürü’l-muhtâr*, nşr. Abdülmün’im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 105; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 3/331.

¹² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Muhezzeb* (Mısır: İdâretü’t-Tıbbâ’atü’l-Müniriyye, ts), 4/70; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Gamzû ‘uyûn’i’l-besâir şerhu kitâbi’l-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 4/89.

¹³ Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk, *Sünen-ü Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Salât”, 172.

¹⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, 4/70. Şefaate ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Fidanboy, İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî ve Kelâm Anlayışı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül-2022, 132-143; *Buhârî’nin İlk Şârihlerinden İbn Battâl el-Kurtubî ve Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, Güncel Temel İslam Bilimleri Araştırmaları (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2023), 43-59.

- Hz. Peygamber, Mekke'nin fethedilmesi, Bedir savaşında Ebû Cehil'in kafasının getirilmesi, Hemezan halkının İslâm dinine icabet etmesi gibi birtakım sevindirici haber kendisine ulaştığında ya da hastalık vb. herhangi bir musibeti bir başkasında gördüğünde Allah'a şükür mahiyetinde secde etmiştir.¹⁵
- Yemâme bölgesinin fethedildiği ve yalancı Peygamber Müseylime'nin (ö. 12/633) katledildiği haberini alan Hz. Ebûbekir, hilafeti döneminde birçok beldenin fütûhâta mazhar olduğunu işiten Hz. Ömer şükür secdesinde bulunmuşlardır.¹⁶
- Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53), Hz. Ömer'e -her daim adaleti elden bırakmaması kastıyla- hitaben "Gökyüzünün sultanından yeryüzünün sultanına veyl olsun!" demiş, Hz. Ömer, "Bundan kendi nefsinin hesabı çekenler müstesna!" ifadesini kullanmıştır. Bunun üzerine Ka'b da Hz. Ömer'in "Bundan kendi nefsinin hesabı çekenler müstesna!" sözünü tekrarlayınca Hz. Ömer, tekbir getirip şükür secdesine gitmiştir.¹⁷
- Aynı şekilde Nehrevân savaşında öldürülenler arasında Hâricîlerden Zü's-südeyye adındaki şahsın olduğunu görünce Hz. Ali'nin şükür secdesinde bulunduğu yer verilmiştir.¹⁸
- Ka'b b. Mâlik (ö. 50/670), tevbesinin kabul edildiği müjdesi kendisine verilince sevinçten secdeye kapılmıştır.¹⁹

Şükür secdesinin sünnet olduğuna dair istidlâl edilen ilgili rivayetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber ve birçok sahâbînin şükür secdesinde bulunduğu görülmektedir.

1.2.2. Mekruh Olduğu Görüşü

Nehâî (ö. 96/714) ve Mâlikî mezhebinin meşhur kanaatine göre şükür secdesi mekruhtur.²⁰ Onlar bu görüşlerini naslar yanında birtakım aklî delillerle

¹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/169; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen eş-Şafi'î (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/154; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî vdğ (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/416; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed Râfiî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/114.

¹⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 1/154.

¹⁷ Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasan İbnü'l-Müberred, *Mahdu's-savâb fî fedâ'ili emîri'l-mü'minin Ömer ibni'l-Hattâb* (Medine: 'İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 2000), 3/778.

¹⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 1/154; Sâbık, *Fikhu's-sünne*, 1/224.

¹⁹ Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/416.

²⁰ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/197; Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 1/153; Ebû Amr Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, nşr. Ebû Abdîrrahmân el-Ahdar el-Ahdarî (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 1998), 136.

desteklemişlerdir. Söz konusu istidlâllerden bazıları şöyledir:

- Enes b. Mâlik'ten aktarılan bir rivayette Enes şöyle der: “Cuma günü Hz. Peygamber hutbe okurken bir adam çıka gelir ve Hz. Peygamber’e kıtlıktan şikâyetinde bulunur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ellerini kaldırıp yağmur yağması için duada bulunur. Yağmur, diğer Cuma gününe kadar devam eder. Bir adam: “Ey Allah’ın elçisi! (çokça yağmur yağması sebebiyle) evler yıkıldı, yollar parçalandı. Allah’a dua ediver de bunu bizden uzak eylesin” dedi. Hz. Peygamber de (musibetin kalması için) dua etti ve o an bela uzak oldu.”²¹ ilgili rivayette Hz. Peygamber’in, yağmurun nimet olarak yağması sebebiyle son olarak çokça yağmur yağmasından ötürü meydana gelen musibetin bertaraf edilmesinden dolayı secde etmediği görülmüştür. Şayet nimetin elde edilmesi veya musibetin izalesi sebebiyle şükür secdesi sünnet olsaydı Hz. Peygamber bu olayda secdeye giderdi.²²
- Hz. Peygamber ve selef-i sâlih sürekli nimet içerisindeydi. Bu nimetlerin en büyüğü ise kuşkusuz sahip oldukları imandır. Buna göre şayet şükür secdesi, sünnet olsaydı Hz. Peygamber, sahip olduğu iman nimetinden dolayı bunu her daim yapardı. Bu davranışı da tevâtüren günümüze kadar nakledilirdi. Bu durumda Hz. Peygamber ve ashabının şükür secdesine gittiklerine dair herhangi bir şer’î nakil söz konusu değildir.²³
- Nimetlerin çok ve devamlı olması hasebiyle her bir nimet için şükür secdesine gidilmesi mümkün değildir. Kaldı ki bu durum, güç yetirilemeyen bir şeyin yüklenilmesine (teklif-i mâ lâ yutak) sebebiyet verir ki bu da caiz değildir.²⁴
- Şükür secdesine dair varit olan rivayetler daha sonra neshedilmiştir.²⁵

İleri sürülen bazı istidlâller karışık görüşün müntesipleri tarafından tenkit edilmiştir. Şöyle ki İmam Mâlik’e (ö. 179/795) elde edilen bir nimetten dolayı şükür niteliğinde secdeye gitmenin hükmü sorulduğunda seleften hiç kimsenin böyle bir şey yapmadığını belirterek bunun doğru olmadığını ifade etmiştir. Çünkü selef, böyle bir şeyi yapmış olsaydı zekât vb. ibadetlerde olduğu gibi bu

²¹ Muhammed b. İsmâ’il Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993), “İstiskâ”, 6.

²² Nevevî, *el-Mecmû’*, 4/70.

²³ Serahsî, *Şerhu’s-Siyeril-kebîr*, 1/153; Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/416.

²⁴ Ebü’l-Me’âlî Mahmûd b. Ahmed Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-burhânî fi’l-fıkhi’n-Nu’mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 5/322.

²⁵ Hasen b. Ammâr Şürûnbulâlî, *Merâkı’l-felâh bi’-imdâdî’l-fettâh*, nşr. Salâh Muhammed Uveyza, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 191.

da kesinlikle aktarıldı. Yine kendisine bu konuda Yemâme bölgesinin fethi haberini alan Hz. Ebûbekir'in şükür secdesine gittiği sorulunca bunun Hz. Ebûbekir'e karşı yapılmış iftiradan ibaret olduğunu belirtmiştir.²⁶ Nevevî, bu görüşü benimseyen hukukcuların delil olarak getirmiş oldukları Enes b. Mâlik rivayetini şu şekilde izah ederek reddiyede bulunmuştur: "Hz. Peygamber'in bazı hallerde şükür secdesini terk ettiği bilinmektedir. O'nun şükür secdesini yapması bazen de terk etmesi, uygulama açısından şükür secdesinin caiz olduğunu beyan etmek içindir. Kaldı ki ilgili hadisten anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in minberde olduğu ifade edilmiştir. O'nun minberdeyken secdeye gitmesi ise oldukça meşakkatlidir."²⁷ Şâfiî âlim Râfiî el-Kazvîni (ö. 623/1226) nimetin devamlılığı halinde şükür secdesinin sünnet olmadığını aksine herhangi bir nimetin aniden tezahür etmesi ya da bir belanın def edilmesi anında meşru olduğunu belirterek²⁸ bu görüşün tutarlı olmadığına değinmiştir. Hanbelî hukukçu İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) şükür secdesine dair rivayetlerin oldukça fazla ve nitelik bakımından da sahih olmasına rağmen bunları ellerinin tersiyle itenlerin fasid bir görüş ortaya koymaktan öteye gitmediklerini belirttikten sonra nimetleri müstemirr (sürekli olan) ve müteceddid (yenilenen) olmak üzere ikiye ayırmış, müstemirr olan nimetlerin şükürün Allah'a kulluk edilerek, müteceddid nimetlerin ise Allah'a fiili olarak şükür secdesinde bulunarak mümkün olduğunu dile getirmiştir. Bu itibarla şükür secdesini mekruh ve caiz görmeyenleri eleştirmiştir.²⁹ Daha çok muhaddis kişiliği ile tanınan Münâvî (ö. 1031/1622), nimetlerin çok ve devamlı olması sebebiyle her bir nimet için şükür secdesine gidilmesinin mümkün olmadığına ilişkin delili doğru bulmamıştır. Çünkü şükür secdesi, vukuu ender olan nimetlerin elde edilmesine yönelik yapılmaktadır. Aksi halde nefes almak dahi bir nimettir. Hatta en büyük nimetler arasındadır. O vakit kişi, hayatı teneffüs etmesi sebebiyle gözünü kırmadan her daim şükür secdesine gitmesi icap ederdi. Böyle bir durum söz konusu değildir.³⁰

Şükür secdesine dair herhangi bir şer'î naklin söz konusu olmadığı istidlâlini Zeydî hukukçu Şevkânî (ö. 1250/1834) kabul etmemiş, buna dair birçok rivayetin mevcudiyetinden bahsederek ilgili görüşü benimseyen müctehidlerin bu tutumunu tuhaf karşılamıştır.³¹ Hanefî fakih İbn Abidîn (ö. 1252/1836) ise şükür secdesine ilişkin aktarılan rivayetlerin neshedildiği hüccetini sahih bulmamıştır.

²⁶ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî vdğ (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/392-393.

²⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/70-71.

²⁸ Râfiî, *el-'Azîz*, 2/114.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*, nşr. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 2/296.

³⁰ Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârifîn Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972), 5/118.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münte'ka'l-ahbâr*, nşr. İsmâüddin es-Sabâbitî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993), 3/127.

Çünkü herhangi bir hükmün neshi ancak başka bir delille mümkündür. Ayrıca söz konusu rivayetler mensuh olsaydı Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve daha pek çok sahâbî Peygamber'in vefatından sonra dahi şükür secdesine gitmezlerdi.³²

1.2.3. Caiz Olmadığı Görüşü

Rükû olmadan şükür secdesi, caiz değildir. Bu görüş, Mâlikî fukahâsından İbn Huveyz Mindâd'a (ö. 390/1000) aittir. Onun bu husustaki delili Hz. Dâvûd'un secdesini konu edinen *"...Bunun üzerine rabbinden kendisini bağışlamasını dileyerek secdeye kapandı ve bütününü O'na yöneldi"*³³ ayetidir. Nitekim bu ayette rükû olmadan yapılan şükür secdesinin caiz olmadığına delalet söz konusudur. Çünkü ilgili ayette secdeyle beraber rükûdan da bahsedilmiştir. Buna göre şükür secdesi, ancak iki rekât namazın kılınmasıyla caizdir.³⁴

Rükû olmadan şükür secdesinin caiz olmadığına ilişkin getirilen ilgili ayetin istidlâlini doğru bulmayan İbn Rüşd el-Ced (ö. 520/1126) bunu şu şekilde izah etmiştir: *"Söz konusu ayetteki secde, şükür secdesi değil, tevbe secdesidir. Bu durumda şükür secdesinin tevbe secdesine kıyası, -tevbe secdesinin mubahlığının kabul edilmesi dışında- sahih değildir. Biz (Mâlikîler) ise tevbe secdesinin mubah olduğunu kabul etmemekteyiz. Bunun yanında bizim şeriatımız, günahlardan tevbe etme anında secde etmenin mubah olduğu hususunda Hz. Dâvûd'un şeriatına terstir."*³⁵ İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), bahse konu ayete ilişkin *"Mezkûr ayetteki rükûun secde olduğu hususunda ulema arasında bir hilaf yoktur. Çünkü rükû, secdenin kardeşidir. Nitekim her rükû, secde; her secde ise rükûdur. Zira secde, meyletmek; rükû ise eğilmek demektir. Her biri, diğerine anlam yönünden delalet etmektedir. Bu yüzden secde, rükû olarak tesmiye edilmektedir."*³⁶ şu açıklamaları İbn Rüşd el-Ced'din eleştirisini destekler niteliktedir.

2. Şükür Secdesinde Aranan Şartlar

Şükür secdesinin tilâvet secdesine kıyas edilmesinden hareketle müctehidler, namazda aranan niyet, hadesten tahâret, necasetten tahâret, setr-i avret istikbâl-i kible şartların şükür secdesinde zorunlu olup olmadığını tartışmışlardır.³⁷

³² Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 2/119.

³³ Sâd, 38/24.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 15/183.

³⁵ İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 1/393-394.

³⁶ Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/57.

³⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/68.

2.1. Zorunlu Olmadığını Savunanlar

Hanefîlerin ekseri ile bazı Mâlikî hukukçular yanında Hanbelî mezhebinin önemli temsilcilerinden İbn Teymiyye, Zeydî ve Zâhirî doktrinine göre, şükür secdesinde namazda aranan ilgili şartlara riayet edilmesi zorunlu değildir. Bu görüşe göre kişi abdestsiz, cünüp veya hayızlı, elbisesi necasete bulaşmış, avret yeri açık ve kıbleye yönelmeden şükür secdesinde bulunabilir.³⁸ Müctehidler ileri sürdükleri bu görüşü sahâbî uygulaması yanında bir takım aklî delillerle desteklemişlerdir. Bu delillerden bazıları şunlardır:

- İlgili şartlar namaz için belirlenmiştir. Şükür secdesi ise içerisinde rekât sayısı, tekbir getirme ve selam verme gibi hususlar bulunmadığından namaz cinsinden değildir.³⁹
- Şükür secdesinde namazda aranan şartların gerekli olduğunu söyleyebilmek için şer'î bir delile ihtiyaç vardır. Görüldüğü kadarıyla böyle bir delil söz konusu değildir. Binaenaleyh delilsiz hüküm vazedilemez. Kaldı ki Hz. Peygamber şükür secdesinde namazın şartlarına riayet edilmesi hususunda herhangi bir telkinde bulunmamıştır. Bununla birlikte şayet, şükür secdesinde namazda aranan şartlar gerekli olsaydı Hz. Peygamber, diğer ibadetlerde olduğu gibi bunu açıkça beyan ederdi.⁴⁰
- Hz. Peygamber'in şükür secdesine gittiğine dair varit olan rivayetlerin zahirine bakıldığında -namazda aranan şartların kendisinde var olup olmadığına bakmaksızın- şükür secdesini gerektiren hususun sadece var olması sebebiyle secdeye gittiği anlaşılmaktadır.
- Şükür secdesi tilâvet secdesine kıyas edilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in tilâvet secdesi için namazda aranan şartlara riayet ettiğine dair bir nakil bulunmamaktadır. Ayrıca Necm suresini okuması sebebiyle Hz. Peygamber'le birlikte birçok kişi secde etmiştir. Bu durum üzerine Hz. Peygamber, oradakilere namazda aranan şartlara riayet etmeleri hususunda herhangi bir tavsiyede

³⁸ İbn Teymiyye, *el-lhtiyârâtü'l-fıkhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978), 424; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Mağribî, *Mevâhibü'l-Celîl* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/362; Hamevî, *Gamzû 'uyûnî'l-besâir*, 4/88-90; Ebû İbrahim İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm San'ânî, *Sübülü's-selâm* (Halep: Mektebetü Mustafa'l-bâbî'l-Halebî, 1960), 1/211; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 3/127; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kâsım, *el-lhkâm şerhu usûli'l-ahkâm* (Byy. 1406), 1/326.

³⁹ İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyîn* (Lahor: Dâru Tercemânî's-Sünne, 1976), 50; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 1/211; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâşiyetü İbnî'l-Kayyım 'alâ Sünen-i Ebî Dâvûd*, 1/69.

⁴⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâşiyetü İbnî'l-Kayyım 'alâ Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, h. 1415), 1/69.

bulunmamıştır.⁴¹

- İbn Ömer (ö. 73/693), şükür secdesini ilgili şartlara riayet etmeden eda etmiştir.⁴²
- Şükür secdesinin edasına sebep olan şey, bazen birden meydana gelmektedir. Dolayısıyla kişi, o an namazda aranan şartları taşımayabilir. Namazda aranan ilgili şartların yerine getirilmesi gerekçesine binaen şükür secdesinin ertelenmesi, söz konusu secdenin yapılmasındaki anlamın sırrına zarar vermektedir.⁴³

2.2. Zorunlu Olduğunu Savunanlar

Bazı Hanefî ve Mâlikî uleması yanında Hanbelîlerin ekseri ve Şâfiî hukukçulara göre şükür secdesinde namazda aranan ilgili şartlara riayet edilmesi zorunludur.⁴⁴ Bu görüşe göre kişi abdestsiz, cünüp veya hayızlı, elbisesi necasete bulaşmış, avret mahalli örtülmemiş ve kibleye yönelmeden şükür secdesinde bulunamaz. Müctehidler, ileri sürdükleri bu görüşü bir takım delillerle desteklemiştir. Bu delillerden bazıları şunlardır:

- Şükür secdesi, Allah'a takarrub/yakınlaşma anlamını taşıması yanında içerisinde tekbir getirme ve selam verme gibi unsurları barındırmaktadır. Bu cihetten şükür secdesi, namaza benzetilmiştir.⁴⁵ Bu itibarla namazda ilgili şartlar zorunlu görüldüğü gibi şükür secdesinde de gerekli olduğu söylenir.
- Şükür secdesinin ilgili şartlara riayet edilmeden yapılabileceği hususunda icma bulunmaktadır.⁴⁶

Şükür secdesinde namazda aranan şartlara riayet edilmesini zorunlu görmeyenler karşıt görüşün delillerini tenkit etmişlerdir. Şöyle ki İbn Kayyım el-Cevziyye şükür secdesinin namaza kıyas edilmesinin iki yönden mümkün olmadığını ifade etmiştir. Birinci yön; şükür secdesi ile namaz arasında çok güçlü fark bulunmaktadır. Nitekim şükür secdesinde kıraat, rükû ve selam verme bulunmamaktadır. Aynı şekilde şükür namazında saf tutulmazken,

⁴¹ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî (Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004), 23/166.

⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 23/166.

⁴³ Mağribî, *Mevâhibü'l-Celîl*, 2/362.

⁴⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/68; Ebû'l-Hasen Ali b. Süleymân Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956), 2/193; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/263.

⁴⁵ Şürûnbülâî, *Merâkı'l-felâh*, 191; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 1/211.

⁴⁶ Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/193.

namazda saf tutulmaktadır.⁴⁷ Haneî fakihî Şürünbülâî (ö. 1069/159) ise şükür secdesinin Allaha takarrub etme manası taşımadığını ifade ederek reddiyede bulunmuştur.⁴⁸ Zeydî hukukçu Şevkânî (ö. 1250/1834) de şükür secdesini konu edinen herhangi bir hadis kaynağında bu secdenin namazda aranan ilgili şartlara riayet edilmesinin zorunlu olduğuna değinmediğini ifade etmiştir.⁴⁹ Muasır Hanbelî hukukçu İbn Kâsım (ö. 1392/1972) da söz konusu zorunluluğu ilzam edecek herhangi bir şer'î delilin olmadığını belirttikten sonra Hz. Peygamber'in şükür secdesine gittiğinde yanındakilere bu şartlara riayet etmeleri hususunda bir telkinde bulunmadığını ifade etmiştir.⁵⁰ Suudi Arabistanlı selefi âlim İbn Useymin (1929-2001) de şükür secdesinde namazda aranan ilgili şartlara riayet edilmesinin zayıf bir görüş olduğunu vurgulamıştır. Çünkü şükür secdesinin sebebi, ya nimetin tezahür etmesi ya da musibetin bertaraf bulmasıdır. Her iki durum kişi bazen abdestsiz, cünüp veya hayızlı iken vuku bulabilmektedir.⁵¹

3. Şükür Secdesinin Keyfiyeti

Şükür secdesinin meşru olduğunu savunan müctehidler, söz konusu secdenin namazın içinde ve dışında olmak üzere iki türlü olduğunu belirtmişlerdir.

3.1. Namazın Dışında Şükür Secdesi

3.1.1. Şükür Secdesinde Niyet ve Kıyam

Niyet, *"Kalbin bir şeye karar verip, o şeyin niçin yapıldığını bilmesidir."*⁵² Şükür secdesini yapmadan önce buna niyet etmenin hükmü fukaha tarafından tartışılmıştır. Genel kanaate göre şükür secdesinin sıhhati açısından niyet gerekli görülümüştür. Nitekim *"Ameller, niyetlere göredir."*⁵³ hadisi bağlamında şükür secdesi de takarrub manası güden bir ameldir. O halde ibadet yönü bulunan diğer amellerde niyet gerekli olduğu gibi şükür secdesinde de gereklidir.⁵⁴

Kıyam, *"Allah'ın huzurunda ayakta duruşu"* ifade etmektedir.⁵⁵ Şükür secdesinde kıyamın gerekli olup olmadığı tartışmalıdır.

⁴⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyım 'alâ Sünen-i Ebî Dâvûd*, 1/69.

⁴⁸ Şürünbülâî, *Merâkı'l-felâh*, 191.

⁴⁹ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 3/127.

⁵⁰ İbn Kâsım, *el-İhkâm*, 1/326.

⁵¹ Muhammed b. Sâlih İbn Useymin, *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*, thrc. Muhammed b. Süleymân (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422-1428), 1/327.

⁵² İbrahim Kâfi Dönmez, "Niyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/169.

⁵³ Buhârî, *"Bed'ü'l-vahiy"*, 1.

⁵⁴ Zekeriyâ b. Muhammed Ensârî, *Esne'l-metâlib* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts), 1/197; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 1/449.

⁵⁵ Ebubekir Sifil, "Kıyam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/513.

Hanefî, bazı Şâfiî ve müftâ bih kanaatte Hanbelî hukukçulara göre şükür secdesinde kıyama durmak müstehaptır. Buna göre şükür secdesine gidecek kişinin önce kıyama durması daha sonra da secdeye gitmesi faziletlidir. Onların bu konudaki görüşlerinin temelini aklî ve naklî deliller oluşturmaktadır. Nitekim Ebû Bekre es-Sekafî (ö. 51/671) kanalıyla aktarılan bir rivayette şu bilgiye yer vermiştir: “Hz. Peygamber’in başı Hz. Aişe’nin kucağında iken savaşa katılan ordunun düşmana karşı zafer elde ettiği haberi kendisine verilince, kıyama durup secdeye kapılmıştır.”⁵⁶ Ümmü Seleme el-Ezdiyye’den rivayet olunan bir hadiste o şöyle demiştir: “Hz. Aişe’yi Kur’ân okurken gördüm. Secde ayetine geldiğinde kıyama durup secde etti.”⁵⁷ İlgili rivayet tilâvet secdesine ilişkindir. Ancak bilindiği üzere şükür secdesi heyet ve şartları bakımından tilâvet secdesine kıyas edilmektedir. Dolayısıyla, tilâvet secdesinde kıyama durmak müstehap olduğu gibi şükür secdesinde de müstehaptır. Ayrıca ilgili rivayetlerde “Ayaktayken yere kapıldı” manasına gelen حَرَّ ifadesi, şükür secdesinde kıyamanın mevcudiyetine delalet etmektedir.⁵⁸ Şâfiî ve bir görüşte Hanbelî hukukçulara göre ise şükür secdesinde kıyama durmak meşru değildir. Çünkü bu konuda kendisiyle hüccet getirmenin mümkün olduğu herhangi bir nas söz konusu olmamıştır.⁵⁹ Ayrıca şükür secdesi, şartları ve keyfiyeti bakımından tilâvet secdesine benzemektedir.⁶⁰ Buna göre tilâvet secdesinde kıyama durulmadığı gibi şükür secdesinde de kıyama durulmaz.

3.1.2. Şükür Secdesinde Tekbir Getirme

Tekbir, “Allah’ın en yüce varlık olduğunu belirtmek maksadıyla ‘Allahüekber’ lafzını söylemektir.”⁶¹ Şükür secdesine eğilip kalkarken tekbir getirmenin meşru olup olmadığı tartışmalı konulardandır. Yaygın kanaate göre şükür secdesine eğilip kalkarken tekbir getirmek meşrudur.⁶² Nitekim İbn Ömer bir rivayette şöyle demiştir: “Hz. Peygamber, bize Kur’an okurdu. O, secdeye gideceği vakit tekbir getirirdi.”⁶³ İlgili hadisten secdeye giderken tekbir getirmenin meşru olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca namazdaki secdeler

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şu’ayb el-Arnaût vdğ (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995-2001), 34/106.

⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), “Salât”, 425.

⁵⁸ Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 1/321; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 2/223; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/198; Mansûr b. Yûnus Buhûtî, *Keşşâfü’l-kinâ’ an metni’l-iknâ’* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983), 1/449.

⁵⁹ Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 1/322; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kinâ’*, 1/449.

⁶⁰ Ebû İshâk İbrahim b. Ali Şirâzî, *el-Mühezzebe* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts), 1/164.

⁶¹ Saffet Köse, “Tekbir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/344.

⁶² Serahsî, *Şerhu’s-Siyerü’l-kebir*, 1/153; Şürûnbulâfî, *Merâkı’l-felâh*, 191; Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 1/322; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/197.

⁶³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 332.

eda edilirken tekbir getirilmektedir. Şükür secdesi, takarrub anlamı taşıması bakımından namaz cinsinden sayılmıştır.⁶⁴ Bu durumda namazda secdeye gidişlerde tekbir getirildiğine göre şükür secdesinde de tekbir getirilir.

Bazı Mâlikî hukukçular yanında iki görüşten birinde Hanbelîlere göre ise şükür secdesine eğilip kalkarken tekbir getirmek meşru değildir. Nitekim İbn Teymiyye'nin aktardığına göre gerek Hz. Peygamber'den gerekse sahâbeden bu yönde bir uygulama aktarılmamıştır.⁶⁵ İbn Teymiyye, şükür secdesine eğilip kalkarken tekbir getirilmesini meşru görenleri, bu secdenin namaz nevinden olduğunu zannetmelerinden kaynaklandığını, şükür secdesinde tekbir getirmenin meşruiyetine delalet eden herhangi bir nassın olmadığını söyleyen Şevkânî de Hz. Peygamber'in şükür secdesinde tekbir getirmediğini ifade ederek karşıt görüşü eleştirmiştir.⁶⁶

Tekbir getirirken ellerin kaldırıp kaldırılmayacağı da tartışmalı meselelerdendir. Hanefî ve iki görüşten birinde Hanbelî hukukçulara göre tekbir anında eller kaldırılmaz.⁶⁷ Şâfiî ve iki görüşten birinde Hanbelîlere göre ise eller kaldırılır.⁶⁸

3.1.3. Şükür Secdesinde Dua

Şükür secdesinde muayyen bir duanın okunmasının gerekli olup olmadığı tartışılmıştır. Genel kanaate göre şükür secdesinde okunmak üzere muayyen bir dua yoktur. Önemli olan Allah'a yapılacak şükürün secdeye en uygun bir dille ifa edilmesidir. Bununla birlikte Nevevî, şükür secdesine giden kişinin tilâvet secdesine ilişkin aktarılan şu dualarda bulunmasını müstehap görmüştür:⁶⁹

اللَّهُمَّ اكْتُبْ لِي بِهَا “سَجْدَ وَجْهِي لِلَّذِي خَلَقَهُ وَصَوَّرَهُ، وَشَقَّ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ، بِحَوْلِهِ وَقُوَّتِهِ”
عِنْدَكَ أَجْرًا، وَاجْعَلْهَا لِي عِنْدَكَ دُخْرًا، وَضَعُ عَنِّي بِهَا وَرْرًا، وَاقْبَلْهَا مِنِّي، كَمَا قَبِلْتَهَا مِنْ عَبْدِكَ
”دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ“

“Yüzüm kendisini yaratana, şekil verene, güç kuvvetiyle kulağını ve gözünü yarıp çıkarana secde etti.”⁷⁰ “Allah'ım! Bununla bana kendi indinde bir ecir yaz, bunu benim için katında zahire eyle! Bununla benim yükümü hafiflet! Bunu kulun Hz. Dâvûd'dan kabul ettiğin gibi benden de kabul et!”⁷¹

⁶⁴ Şürûnbulâli, *Merâkî'l-felâh*, 191; Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/412; San'ânî, *Sübülû's-selâm*, 1/211.

⁶⁵ Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/412; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 23/169.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 23/169; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 3/127.

⁶⁷ Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/677.

⁶⁸ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/322; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/197.

⁶⁹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/322.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts), “Salât”, 70.

⁷¹ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977), “Salât”, 407.

Azınlığın teşkil ettiği bir görüşte Hanbelîlere göre şükür secdesinde “Yüce olan rabbim her türlü eksik sıfatlardan uzaktır” manasına gelen “Sübhâne rabbiye'l-a'lâ” ifadesinin en az bir defa söylenmesi gerekir. Nitekim şükür secdesi, bir nevi namazdır. O halde namazdaki secde de telaffuz edilen ifadenin şükür secdesinde de söylemi gerekir. Bu söyleme ilave olarak yukarıda geçen tilâvet secdesindeki duaların telaffuzu da güzel görülmüştür.⁷² Ancak Şevkânî azınlığın teşkil ettiği bu görüşü, hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’in şükür secdesinde ne dediğine yer verilmemiştir, diyerek tenkit etmiş, burada önemli olan hangi lafızla olursa olsun şükür secdesinde bulunacak kişinin Allah’a çokça şükretmesi, bol dua ve yakarıшта bulunması olduğunu belirtmiştir.⁷³

3.1.4. Şükür Secdesinde Teşehhüd ve Selâm

Teşehhüd, “Namaz kılarken ka'dede kelime-i şehâdeti içeren Tahiyat duasının okunmasıdır.”⁷⁴ Şükür secdesinde teşehhüdün okunup okunmayacağı ihtilafıdır. Tilâvet secdesi ve cenaze namazında teşehhüd okunmadığı gibi genel kanaate göre de şükür secdesinde teşehhüd okunmaz.⁷⁵ Şâfiî mezhebi bu konuda iki farklı görüş ortaya koymuştur. Bunlardan biri, şükür secdesinde teşehhüdün okunması şarttır. Çünkü tekbirin getirildiği şükür secdesinde teşehhüdün okunmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Esah olarak nitelendirilen diğer görüşe göre ise teşehhüdün okunması şart değildir. Çünkü teşehhüd, kıyamın mukabilindedir. Buna göre şükür secdesinde kıyamda durulmadığı gibi teşehhüdün okunmasına da gerek yoktur.⁷⁶

Selâm, “Namazdan çıkmak maksadıyla başı sağa-sola çevirip asgari olarak es-Selâmü ‘aleyküm ifadesiyle okunan duadır.”⁷⁷ Bir nevi namaza benzediği ifade edilen şükür secdesinde selam vermenin şart olup olmadığı tartışılmıştır. Hanefî uleması, şükür secdesinde selam vermenin meşru olmadığını belirtirken,⁷⁸ Şâfiîler sahih kanaate göre bunun şart olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü şükür secdesi, bir nevi namazdır. Namaza tekbirle girilir,

⁷² Buhûti, *Dekâ'iku ulî'n-nuhâ* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 1/254. *Keşşâfü'l-kınâ*, 1/449.

⁷³ Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâru'l-mütedeffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, ts), 175.

⁷⁴ Fahrettin Atar, “Teşehhüd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/563.

⁷⁵ Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed Kelvezânî, *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*, thk. Abdüllatîf Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl (Kuveyt: Müessesetü Garâs, 2004), 91; Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/412; Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-besâir*, 4/87.

⁷⁶ Râfiî, *el-'Azîz*, 2/109; Nevevî, *el-Mecmû*, 4/68.

⁷⁷ Mehmet Efendioğlu, “Selâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/342.

⁷⁸ Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlimiyye, Beyrut 1986), 1/192.

selamla çıkılır. O vakit şükür secdesinde de bu durum geçerlidir.⁷⁹ Kimi Hanbelî fukahası ise şükür secdesinde bir ya da iki defa selam vermenin vacip olduğunu söylerken⁸⁰ kimileri bunun şart olmadığını beyan etmiştir. Nitekim bu hususta Hz. Peygamber ve ahabından herhangi bir uygulama aktarılmamıştır. Bazı Hanbelî hukukçular ise şükür secdesinde bir ya da iki defa selam vermenin caiz olduğunu ifade etmişlerdir.⁸¹ İbn Teymiyye bunun nassla değil aksine kıyas delili ya da tâbîn müctehidlerinin kavliyle temellendirilmesinin muhtemel olduğunu dile getirerek şükür secdesinin Hz. Peygamber tarafından namaz olarak isimlendirilmediğini dolayısıyla bu secde de selam vermenin bidat olduğunu söylemişlerdir.⁸²

3.2. Namazın İçinde Şükür Secdesi

Klasik füru fıkıh eserlerine bakıldığında namazın içinde şükür secdesi meselesinin iki başlık altında incelendiği görülmektedir. Bunlardan biri Sâd suresinde geçen secde ayetinin⁸³ namazda okunması halinde şükür secdesine gidilip gidilmeyeceğidir. Diğeri ise namazdayken kendisine ulaşan herhangi bir müjdeden dolayı şükür secdesinde bulunup bulunulmayacağıdır.

3.2.1. Namazda Sâd Suresindeki Secde Ayetinin Okunması

Sâd suresindeki ilgili secde ayetinin şükür ya da tilâvet secdesi olup olmadığı hususunun açıklığa kavuşturulması meselenin daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu itibarla Hanefî, Mâlikî ve iki görüşten birinde Hanbelî hukukçulara göre mezkûr surede yer alan secde, tilâvet secdesidir. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edilen “Hz. Peygamber, Sâd suresinde secde yaptı” mealindeki hadis, bu görüşün delillerindendir.

Şâfiî ve iki görüşten birinde Hanbelîlere göre mezkûr surede yer alan secde, şükür secdesidir. Onların bu konudaki delili şunlardır:

- İbn Abbâs'tan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Hz. Dâvûd, bu sureyi okuduğunda, tevbe niyetine secde etti. Biz ise şükür amacıyla secde ederiz.”⁸⁴ Yine bir başka rivayette İbn Abbâs şöyle demiştir: “Sâd suresindeki secde, azâim-i sucûddan (vazgeçilmez secdelerden) değildir. Ama ben Hz. Peygamber'i o surede secde ederken gördüm.”⁸⁵ Bahse konu hadislerde, Sâd suresindeki secdenin şükür secdesi olduğu açık bir

⁷⁹ Râfiî, *el-'Azîz*, 2/109; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/68.

⁸⁰ Buhârî, *Dekâ'iku ulî'n-nuhâ*, 1/253.

⁸¹ Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/198.

⁸² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 21/277; 23/171.

⁸³ Sâd, 38/24.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 330.

⁸⁵ Buhârî, “Salât”, 3.

şekilde anlaşılmaktadır.⁸⁶

- Ebû Saîd el-Hudrî'den naklen şöyle der: “Hz. Peygamber, minberdeyken Sâd suresini okudu. Secde ayetine gelince inip secde etti. Cemaat de O’nunla secde etti. Başka bir gün yine aynı sureyi okudu. Secde ayetine gelince cemaat secde yapmaya hazırlandı. Bunun üzerine Hz. Peygamber: Bu ancak bir nebinin tevbe secdesidir. Ama ben sizin secdeye hazırlandığınızı gördüm, buyurup minberden indi ve secde etti. Cemaat de secde etti.”⁸⁷ Nevevî, Hz. Peygamber’in bu davranışını ilgili suredeki secdenin tilâvet secdesi olmadığına delil saymıştır.⁸⁸

Mezkûr surede yer alan secdenin, tilâvet secdesi olduğunu söyleyenler “Sâd suresindeki secde, azâim-i sucûddan (vazgeçilmez secdelerden) değildir” sözünün Hz. Peygamber’e değil İbn Abbâs’a aidiyetini hatırlatarak, Hz. Peygamber’in bu husustaki uygulamasına mukabil sahâbe sözüne itibar edilmeyeceğini belirtmişlerdir. Ayrıca Hanefî hukukçu Tahâvî (ö. 321/93) “Bir secdenin şükür için olması, onun tilâvet secdesi olmasına engel değildir. Çünkü bütün ibadetler, Allah’a şükür niteliğini haizdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in yapmış olduğu secde mücerred bir şükür secdesinden ibaret değildir. Aksine aynı zamanda hem şükür hem de tilâvet secdesidir” diyerek karşıt görüşün delil olarak getirdiği “Hz. Dâvûd, bu sureyi okuduğunda, tevbe niyetine secde etti. Biz ise şükür amacıyla secde ederiz”⁸⁹ mealindeki hadisin kendi görüşlerine hüccet olduğuna değinmiştir.⁹⁰ Hanefî fakihî Kâsânî (ö. 587/1191), karşıt görüşün delil getirmiş olduğu Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti hakkında şöyle demiştir: “İlgili rivayet bize hüccet olmaktadır. Çünkü biz bu secdeyi, Allah Teâlâ’nın Hz. Dâvûd’u bağışlaması, ona mertebeler vadetmesi ile ilgili nimetlerine bir şükür olarak yapmaktayız. Bu bizim hakkımızda büyük bir nimettir. Çünkü rabbimiz hatalarımızı affederek bize nimetini vermektedir. O halde bu ayetteki secde tilâvet secdesidir. Çünkü sebebi mevcuttur ki o da ayetin okunmasıdır. Hz. Peygamber’in ilk cumada bu secdeyi yapması, onun tilâvet secdesi olduğunu göstermektedir. Ama diğer Cuma da terk etmesi onun tilâvet secdesi olmadığına karine teşkil etmez. Nitekim Hz. Peygamber’in

⁸⁶ Ensârî, *Fethü'l-vehhâb bişerhi Menheci't-tullâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 1/99; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Muknî'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'î (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/37; Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdü's-sârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, h. 1323), 7/315.

⁸⁷ Ebû Dâvûd, “Salât”, 330.

⁸⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/60.

⁸⁹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 330.

⁹⁰ Ömer b. Ali İbn Mülakkin, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 8/394-395.

*secdeyi ertelemiş olması muhtemeldir.*⁹¹

Namazdayken ilgili ayetin okunması durumunda tilâvet secdesi amacıyla secdeye gitmek müstehaptır. Ancak şükür secdesi amacıyla secdeye gitmenin caiz olup olmadığı tartışmalıdır. İki görüşten birinde Şâfiî ve Hanbelî müctehidler, buna cevaz verirken; iki görüşten birinde Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde yaygın kanaate göre bu caiz değildir. Bu itibarla namazdayken ilgili ayeti okuduktan sonra bilmeden şükür secdesine gitmek, sehiv secdesi gerektirir. Ancak bunun caiz olmadığını bilen kişi buna rağmen şükür secdesine gitmişse bu durumda iki vecihten birinde Şâfiî sahih kanaatte ise Hanbelîlere göre namaz bozulur. İki vecihten birinde Şâfiî ve bazı Hanbelîlere göre ise namaz bozulmaz. Çünkü şükür secdesi, tilâvet secdesine benzemektedir. Namaz içinde tilâvet secdesinde bulunulması namazı bozmadığı gibi şükür secdesinde de bulunulması namazı batıl kılmaz.⁹²

İlgili ayetin tilâvet secdesi olduğu görüşünü benimseyen imam namazdayken secdeye giderse bakılır: cemaat, bu ayetin tilâvet secdesi olduğuna inanıyorsa bu durumda imama tabi olunur. Aksi halde cemaatin imama tabi olup olmayacağı hususunda Nevevî şu üç görüşten bahsetmiştir: “Birinci görüşe göre; cemaat, imama tabi olmaz, dilerse imamdan ayrılır münferit olarak namaza devam eder. Dilerse imamın secdeden kalkmasını bekler. Şayet cemaat, imamı beklerse sehiv secdesinde bulunmaz. Bu esah görüş olarak kaydedilmiştir. İkinci görüşe göre cemaat, imama tabi olmaz, dilerse imamdan ayrılır münferit olarak namaza devam eder, dilerse imamın secdeden kalkmasını bekler. Bu konuda muhayyerdir. Ancak cemaat imamı beklemesi durumunda namazın bitiminde, sehiv secdesinde bulunmalıdır. Çünkü imam cemaatin nazarında bilmeden namazda fazla bir eylemde bulunmuştur. Üçüncü görüşe göre de cemaat, böyle bir durumda mutlak surette imama tabi olmalıdır.”⁹³

3.2.2. Namaz Kılarken Şükür Secdesinde Bulunma

Şükür secdesinin namazın içinde bilmeden veya unutarak yapılması halinde namaz, bozulmaz. Ancak söz konusu yanlışla sebebiyle sehiv secdesi yapılır.⁹⁴ Bu secdenin verilen müjdeli bir haberden dolayı namazdayken bilerek/taammüden yapılması durumunda namazın bozulup bozulmayacağı hususu ihtilafli konulardandır. Hanefî fukahasına göre secdenin namaz içerisinde ziyade olarak yapılması, söz konusu namazın fesada uğramasını gerektirmez. Nitekim mutlak surette secde, namazın içinde yapılabilen

⁹¹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1/193.

⁹² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/163; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 91; Ebû’l-Huseyn Yahyâ b. Ebî’l-Hayr İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi’l-İmâmî’ş-Şâfiî*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2000), 2/294-295; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/122; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 2/37.

⁹³ Nevevî, *el-Mecmû’*, 4/61.

⁹⁴ Ensârî, *Esne’l-metâlib*, 1/196.

fiillerdendir. Secdenin yapılmasıyla namaz bozulmadığı gibi secdeye benzer niteliğe sahip şükür secdesiyle de namaz bozulmaz.⁹⁵

Şâfiî ve Hanbelî hukukçulara göre ise bu durum namazı bozar. Hanefîlerden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) de bu yönde kanaat ortaya koymuştur. Nitekim bir secdenin bilerek namaza ziyade niteliğinde dâhil edilmesi, o namazda bir rekâtın bilerek ziyade edilmesi anlamını taşımaktadır. Ayrıca şükür secdesinin sebebi, kılınan namazla alakalı değildir. Bu durumda namazla bağlantısı olmayan bir şeyin namazın içinde bilerek yapılması, namazı doğrudan bozar.⁹⁶

3.3. Şükür Secdesinin Açıktan Yapılması

Müctehidler, şükür secdesinin açıktan yapılmasında herhangi bir beis olmadığı hususunda hem fikirdir. Ancak kişi bir başkasında hastalık gördüğünde söz konusu hastalık kendisinde olmaması sebebiyle şükür secdesini açıktan yapıp yapamayacağı tartışmalıdır. Şu kadarı var ki bahse konu hastalık bazen kişinin dininde bazen de bedeni veya malında olabilmektedir. Dindeki hastalık kişinin fasık ya da küfür ehli olması; bedenindeki hastalık engelli veya noksan olması; malındaki hastalık ise; iflas etmesi, kıtlığa maruz kalması vb. hususlardır.

Genel kanaate göre kişinin, bir başkasının beden veya malında görmüş olduğu hastalık sebebiyle açıktan şükür secdesinde bulunması caiz değildir. Çünkü açıktan secde yapılması halinde karşı taraf bundan incinebilir.⁹⁷ Hanbelî hukukçu Buhûti (ö. 1051/1641) Hz. Peygamber'in bedensel kusuru bulunan birini gördüğünde açıktan şükür secdesinde bulunduğuna dair rivayeti⁹⁸ esas alarak genel kanaate muhalefet etmiştir.⁹⁹

Kişinin bir başkasının dininde görülen hastalık sebebiyle açıktan şükür secdesinde bulunup bulunulmayacağı ihtilaflı meselelerdendir. İki görüşten birinde Hanbelîlere göre, böyle bir durumda açıktan secde edilebilir. “*Seni imtihan ettiği şeyde bana afiyet veren ve birçok yarattığından beni üstün kılan Allah’a hamdolsun!*” mealindeki الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَافَانِي مِمَّا ابْتَلَاكَ بِهِ، وَفَضَّلَنِي عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقَ تَفْضِيلًا duasının secdede okunması müstehaptır.¹⁰⁰ Şâfiî ve iki vecihten birinde Hanbelîlere göre böyle bir durumda şükür secdesinin açıktan yapılması birilerini söz konusu hastalıktan alıkoyup İslâm'ın özüne

⁹⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/171.

⁹⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/171; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/61; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/196; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1/196.

⁹⁷ Râfiî, *el-'Azîz*, 2/114; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/68; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/201.

⁹⁸ Huseyn b. Mes'ûd Bağavî, *Mesâbîhu's-sünne*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşî vdğ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 1/502.

⁹⁹ Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 1/450.

¹⁰⁰ Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 1/450.

döndürebilmesi kuvvetle muhtemelse bu durumda şükür secdesinin açıktan yapılması meşrudur. Aksi halde açıktan şükür secdesini yaparak mefsedete sebebiyet verecekse açıktan şükür secdesini yapması caiz olmaz.¹⁰¹

3.4. Şükür Secdesinin Kazası

Şükür secdesinin o an yapılamaması halinde kazasının mümkün olup olmadığı hususunda –görülebildiği kadarıyla- sadece Şâfiîler iki farklı görüş beyan etmişlerdir. Bazı Şâfiî uleması, şükür secdesinin kazasının nafilâ namazlarda olduğu gibi caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim Ümmü Seleme'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, ikinci namazından sonra kendisine gelen kabileye İslâm'ı anlatması sebebiyle kılmamış olduğu öğle namazının son sünnetini kaza etmiştir.¹⁰² Ayrıca Hz. Peygamber, Ebû Saîd el-Hudrî'nin aktardığı bir hadiste vitir namazını kılmadan uyuyanın ya da bu namazı unutan kişinin hatırladığında kılabileceğini açıkça söylemiştir.¹⁰³ İlgili rivayetlerden Hz. Peygamber'in, nafilâ namazların kazasını yaptığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Şükür secdesi de bir nevi nafilâ namazlara benzediğinden nafilâ namazları kaza edilebildiği gibi şükür secdesi de kaza edilebilir.¹⁰⁴

Bazı Şâfiî âlimleri de şükür secdesinin kaza edilebilmesi için secdeye sebep olan durum ile şükür secdesi arasında örfe göre uzun bir zamanın geçmemesi kaydıyla söz konusu secdenin kazasının mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Binaenaleyh ilgili hususlar arasında uzun bir zamanın geçmiş olması, şükür secdesinin kaza edilmesinin meşruiyetine hâlel getirir. Nitekim şükür secdesi, sonradan meydana gelen bir sebeple ilişkilidir. Buna göre o sebep var olduğu an söz konusu secde yapılabilir. Aksi halde şükür secdesine sebep olan şey ile ilgili secde arasında uzunca bir zaman geçmişse kaza edilemez. Çünkü şükür secdesinin vakti, -vaktinde eda edilmeyen kûsûf, husûf ve istiskâ namazlarında olduğu gibi- artık hükmen fevt etmiştir.¹⁰⁵

Sonuç

İslâm ibadet esasları içerisinde incelenmeye tabi olan şükür secdesi ve ona bağlı fikhî meselelerin ihtilafî konulardan olduğu tespit edilmiştir. Bu ihtilafın medarı, şükür secdesine ilişkin aktarılan gelen rivayet ve sahâbe-tâbiîn

¹⁰¹ Nevevî, *el-Mecmû*, 4/68; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/201; Abdüllatif, Muhammed b. İbrahim, *Şerhu kitâbi âdâbi'l-meşy ile's-salâti evi'l-ibâdâti*, nşr. Muhammed b. Abdurrahman (Riyâd: by, 1419), 114.

¹⁰² Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Salât", 54.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, "Salât", 340.

¹⁰⁴ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1/207; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 3/34-35; Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-muttaîn bi-şerhi İhyâi 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994), 3/457.

¹⁰⁵ Nevevî, *el-Mecmû*, 4/69-71; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1/199; Ebûbekir Muhammed Şettâ Dimyâtî, *İ'ânetü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 268.

uygulamalarının birbirinden farklı olmasıdır. İleri sürülen naslar ve bu naslara bağlı olarak yapılan yorumlamalar müvacehesinde şükür secdesinin meşru olmadığı dile getirilse de neredeyse tevâtür derecesine ulaşmış birçok rivayet bu secdenin nebevî sünnetten olduğuna karine teşkil etmektedir.

Şükür secdesinin meşruiyetine hükmedenler, bu secdenin namazın dışında yapılabileceğinde hem fikir olsalar da bu secdenin namaza benzetilmesinden mütevellid içerisinde niyet etme, tekbir getirme, kıyamda bulunma, dua etme, teşehhüd duasını okuma ve selâm verme gibi birtakım eylemlerin eda edilip edilmeyeceği hususunda aynı kanaati taşımamaktadırlar. Hz. Peygamber'in namazda Sâd suresini okuyup secde ayetine geldiğinde secdede bulunması şükür secdesinin namazın içinde yapılıp yapılamayacağı ihtilafını beraberinde getirmiştir. Bu ihtilafın temel sebebinin ise Sâd suresindeki secde ayetinin tilâvet secdesi mi yoksa şükür secdesi mi olduğu yönünde ileri sürülen görüşler ve buna bağlı teviller olduğu kuvvetle muhtemeldir. Ulaşılan hayırlı haber veya nimet elde edilmesi ya da musibetin bertaraf bulması gibi sebeplerle namazda şükür secdesine gidilmesi baskın kanaate göre namazda istenmeyen fazlalık olarak değerlendirilmiş ve namazın sıhhati açısından tutarlı bulunmamıştır. Genel kanaate aykırı olarak Hanefiler, böyle bir durumda yapılan şükür secdesinin ilgili secdenin namazın bir parçası gibi olması hasebiyle namaza zarar vermeyeceğini belirtmişlerdir.

Şükür secdesinin tilâvet secdesine benzetilmesi, bu secdenin tilâvet secdesinde olduğu gibi kibleye yönelerek, abdestli, necasetten arınmış ve avret mahallinin setredilmiş bir şekilde uygulanıp uygulanmayacağı tartışmasını beraberinde getirdiği görülmüştür. Kimi doktrin aktarıla gelen rivayetlerde şükür secdesinin namazda aranan şartlara riayet edilerek yapılması gerektiğine dair bir hususa değinilmemesini hüccet göstererek ilgili şartlara riayet etmeden yapılabileceğini ifade ederken; kimi doktrin ise söz konusu secdenin Allah'a takarrub etme manası taşımasından hareketle ilgili şartlara riayet edilmeden yapılamayacağı yönünde görüş beyan etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in şükür secdesini açıktan yaptığına dair rivayetleri dikkate alan müctehidler, bu secdenin açıktan yapılıp yapılamayacağı hususunu tartıştıkları gözlemlenmiştir. Cumhur, nimeti elde etme sebebiyle kişinin şükür secdesini açıktan yapabileceği hususunda ittifak etmiştir. Yaygın kanaate göre bir başkasının bedenindeki ya da malındaki noksanlıktan ötürü şükür secdesinin açıktan yapılmaması daha isabetli görülmüştür. Bunda kişinin rencide edilmemesi gayesi düşünülmüştür. Yine bir başkasının dininde görülen noksanlık sebebiyle şükür secdesinin açıktan yapılması karşı tarafı bahse konu noksanlıktan uzaklaştıracaksa bu durumda şükür secdesi açıktan yapılır. Aksi halde açıktan yapılması doğru görülmemiştir. Şükür secdesinin sebebi aniden gelişen bir müjde ya da musibetin bertaraf bulması olduğundan o an şükür niyetine secdeye gidilmesi esas kabul edilmiştir. Aksi takdirde

sebeup ile yapılması düşünülen şükür secdesi arasında uzun bir fasılanın bulunması, söz konusu secdenin daha sonra kazasına imkân tanımaz.

Hâsıl-ı kelim şükür secdesine ilişkin fikhî meselelerin neredeyse tamamının nasların ve buna bağlı sahâbe uygulamalarının muhtelif yorumlanması sebebiyle ictihad mahsulü olduğu ortadadır.

Kaynakça

- Abdülkadir Geylânî, Ebû Muhammed Abdülkadir b. Mûsâ. *el-Gunye li-tâlibî tarîki'l-hak 'azze ve celle*. nşr. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Abdüllatif, Muhammed b. İbrahim. *Şerhu kitâbi âdâbi'l-meşy ile's-salâti evi'l-îbâdâti*. nşr. Muhammed b. Abdurrahman. Riyâd: by, 1419.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Atar, Fahrettin. "Teşehhüd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011. 40/563-564.
- Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bağavî, Huseyn b. Mes'ûd. *Mesâbihu's-sünne*. thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî vdğ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfû'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Buhûtî, *Dekâ'iku uli'n-nuhâ*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cebrîn, Abdullah b. Abdülaziz. *Sücûdü's-şükür sıfatuhu ve ahkâmüh*. Mekke: Dâru Alemlî'l-Fevâid, 1996.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- Çağrı, Mustafa. "Şükür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010. 39/259-261.
- Dalgın, Nihat. "Secde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009. 36/271-272.
- Dimyâtî, Ebûbekir Muhammed Şettâ. *İ'ânetü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Niyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul:

- Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007. 33/169-172.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünen-ü Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Efendioğlu, Mehmet. "Selâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009. 36/342-343.
- Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Ensârî, *Fethü'l-vehhâb bişerhi Menheci't-tullâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebîr*. thk. Abdülazîm eş-Şinâvî. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Fidanboy, Ömer. *Burhânüddîn en-Nesefî'nin Ulûhiyyet Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023.
- Fidanboy, Ömer. İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî ve Kelâm Anlayışı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Eylül-2022, 132-143.
- Fidanboy, Ömer. *Buhârî'nin İlk Şârihlerinden İbn Battâl el-Kurtubî ve Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*. Güncel Temel İslam Bilimleri Araştırmaları. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2023).
- Hamevî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Gamzû 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osmân b. Ömer. *Câmi'u'l-ümmehât*. nşr. Ebû Abdurrahmân el-Ahdar el-Ahdarî. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhalîlâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kâsım, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İhkâm şerhu usûli'l-ahkâm*. Byy. 1406.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*. nşr. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyım 'alâ Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1415.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Müberred, Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasan. *Mahdu's-savâb fî fedâ'ili emîri'l-mü'minin Ömer ibni'l-Hattâb*. Medine: 'İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 2000.
- İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*. nşr.

- Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'î. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Mülakkın, Ömer b. Ali. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Dâru'l-Felâh. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenz'id-d-dakâik*. nşr. Zekerıyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Haccî vdğ. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâ'îl. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu'l-mümte' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*. thr. Muhammed b. Süleymân. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422-1428.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*. Lahor: Dâru Tercemânî's-Sünne, 1976.
- İbn Teymiyye, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î*. nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî vdğ. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdû's-sârî*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, h. 1323.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*. thk. Abdüllatîf Hamîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl. Kuveyt: Müessesetü Garâs, 2004.
- Kevsec, Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*. thk. Muhammed b. Abdillâh ez-Zâhim vdğ. Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 2004.
- Köse, Saffet. "Tekbir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011. 40/344.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Mağribî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-Celîl*. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî. Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956.

- Murtazâ ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed. *İthâfû's-sâdeti'l-müttaîn bi-şerhi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994.
- Münâvî, Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârifîn. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, ts.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-ş-şerî'a*. thk. Ebû'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- San'ânî, Ebû İbrahim İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm. *Sübülü's-selâm*. Halep: Mektebetü Mustafa'l-bâbi'l-Halebî, 1960.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen eş-Şafi'î. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Seyyid Sâbık. *Fikhu's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1977.
- Sifil, Ebubekir. "Kıyam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022. 25/513-514.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. nşr. İsmâüddin es-Sabâbitî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şevkânî, es-Seylû'l-cerrâru'l-mütedeffık 'alâ hadâiki'l-ezhâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şürünbülâlî, Hasen b. Ammâr. *Merâkı'l-felâh bi-imdâdi'l-fettâh*. nşr. Salâh Muhammed Uveyza. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977.

Zayıf Hadis Tanımlarındaki Sorunlar ve Mevzû Hadisle İlişkisi

Öz: Hadis usulü konuları içerisinde mahiyeti ve kısımları açısından en karmaşık istihlaların başında zayıf hadisin geldiğini söylemek mümkündür. Araştırmalarımıza göre zayıf hadisin mahiyetini ortaya koymak için hem klasik hem de son dönemde yapılan tariflerde birtakım mantıksal problemler gözükmektedir. Özellikle mevzû hadisle ilişkisi bağlamında söz konusu tarifler ele alındığında bunların efrâdını câmi olmakla birlikte ağıyârını mâni olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu nedenle araştırmada zayıf hadis için yapılan tanımlar kronolojik olarak tespit edilip özellikle mevzû hadisle ilişkisi açısından incelenmiştir. Bunun için önce klasik dönem hadis usulü eserlerine müracaat edilmiş, mevzubahis sorunlar analitik ve eleştirel yöntemle ortaya konulmuştur. Ardından modern dönem hadis usulü çalışmaları da aynı şekilde değerlendirilmiştir. Literatürün çok geniş olması gerçeğinden hareketle İbnü's-Salâh'ın tanımı esas alınmış, ayrıca ondan farklı olarak yapılan tanımlar üzerinde hususiyetle durulmuştur. Böylece araştırmada sözü edilen problemlerin tespiti ve giderilmesi amaçlanmıştır. Sonuç olarak bunları ortadan kaldıran tarifler tespit edilebilmişse onlara dikkat çekilmiştir. Daha önemlisi İbnü's-Salâh'ın zayıf hadis tarifi ve taksimi bahsi geçen sorunları çözecek şekilde revize edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zayıf, Tanımlar, Sorunlar, Mevzû.

Abdulvehhab
GÖZÜN** 

Problems in the Definitions of Weak Ḥadīth and its Relationship with Mawḍū'

Abstract: It is possible to say that weak ḥadīth is one of the most complicated terminology in terms of its nature and parts among the subjects of ḥadīth methodology. According to our research, there are some logical problems in the definitions made both in the classical and in the recent period in order to reveal its essence. When the definitions in question are considered, especially in the context of their relationship with the mawḍū' ḥadīth, it is understood that while their all elements are included, they do not exclude their othernesses. Therefore, the definitions made for weak ḥadīth in the research were determined chronologically and examined especially in terms of their relationship with mawḍū' ḥadīth. For this purpose, first, the works on the ḥadīth methodology of the classical period were consulted and the problems in question were revealed with analytical and critical methods. Then, the studies on the ḥadīth methodology of the modern period were evaluated in the same way. Based on the fact that the literature is very extensive, Ibn Ṣalāh's definition was taken as the basis and special emphasis was placed on the definitions made differently from him. Thus, the research aimed to identify and eliminate the problems mentioned. Finally, if definitions that eliminate the mentioned problems have been identified, they have been highlighted. More importantly, Ibn Ṣalāh's weak ḥadīth definition and division have been revised to solve the mentioned problems.

Keywords: Ḥadīth, Weak, Definitions, Problems, Mawḍū'.

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: abdulvehhabgozun29@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0333-4463>.

Giriş

Hadisler, sıhhat durumu açısından hadis usulü eserlerinde çoğunlukla sahih, hasen ve zayıf diye üçlü taksime tabi tutulmuş, bunların tanımları yapılmış, daha sonra alt kısımları ele alınmıştır. Ancak sahih ile hasen hadisin tanımları ve kısımlarıyla mukayese edildiğinde zayıf hadisin tarif ve taksiminin çok daha detaylı olduğu ehlince malumdur. Zayıf hadisin mahiyetini ortaya koymak için klasik ve son dönemde yapılan tarif ve taksimlerin mevzû hadisi de içermesi bakımından birtakım mantıksal problemler taşıdığı tespit edilmiştir.

Bu sorunlara Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi bazı klasik dönem âlimleri dikkat çekmiş ya da son dönem bazı araştırmacıları gibi daha açık bir şekilde mevzû hadisin zayıf hadisten ayrılması gerektiğine kimileri işaret etmiş olmakla birlikte söz konusu problemleri çözümleyecek yeni bir tarife ulaşılamamıştır. Tespitlerimize göre birçok hadis terimi gibi zayıf hadisin mahiyetine dair İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) yaptığı tarif ve taksim merkeze alınmış, gerekli açıklamalar ya da itirazlar bunlar etrafında yapılmıştır. Ancak dile getirilen problemlerden hareketle alternatif tanımlara ya da kayıtlara yer verilmediği görülmüştür. Hâlbuki kanaatimize göre bir sorunu dile getiren kişinin çözümüne ilgili de bilgi vermesi beklenir.

Hadisçiler tarafından hadis tarihi için farklı dönemlendirmeler yapılmaktadır.¹ Bu araştırmada zayıf hadisin tanımlarını kronolojik olarak gösterebilmek ve sorunlarını ortaya koymak için hadis usulü literatürü dönemsel olarak üçe ayrılacaktır. Birincisi; takriben hicrî ilk üç yüzyıla tekabül eden klasik dönem öncesi hadis usulünün nüveleridir. İkincisi; yaklaşık hicrî dördüncü yüzyıldan başlayıp on ikinci yüzyılın sonuna kadar devam eden klasik dönem hadis usulü eserleridir. Üçüncüsü de son iki buçuk asırlık modern dönem hadis usulü çalışmalarıdır. Binaenaleyh konu bu sıralamaya riayet edilerek ele alınacaktır.

Öncelikle klasik dönem öncesi, hadis ilimlerinin teşekkül etmeye başladığı dönem olduğu için o çağlarda henüz müstakil bir hadis usulü literatürü ortaya çıkmamıştır. Fıkıh usulünün yanı sıra bu disiplinle ilgili de telif edildiği tespit edilen ilk eser Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı kitabıdır.² Ancak bunda zayıf hadisin tanımı yapılmadığı gibi hadisle ilgili böyle bir nitelemeye de rastlanılmamıştır. Ardından hadis usulü eserlerinin ilk nüveleri sayılabilecek, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'inde yer alan, Kitâbu'l-İlm bölümü, Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*'inin mukaddimesi, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *er-Risâle ilâ ehli Mekke*'si, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-İlelû's-sağîr*'i ve İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) *Takdimetü'l-ma'rife li Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dîl*'i incelendiğinde de

¹ Örnek olarak bk. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2022), 20-21; Bekir Kuzudışlı, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2017), 11-13.

² Bu eserin içeriğiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Murteza Bedir, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/117-119.

zayıf hadis kavramının bu eserlerde kullanılmadığı görülmektedir. Sadece Şâfiî'nin *İhtilâfû'l-Hadîs* adlı eserinde herhangi bir hadisi değil de hadislere muhalif olan mezhebi (görüşü) zayıf diye nitelediği tespit edilmiştir.³

Bu dönemde *zayıf* kavramı hadis ilminde daha çok râvinin cerh sıfatlarından biri olarak kullanılmıştır.⁴ Çoğulu olan *du'afâ* kelimesinin “zayıf râviler” anlamında kullanılması ve neredeyse müstakil bir literatür oluşturacak kadar bu isim altında eserler yazılması da bunu göstermektedir.⁵ Ancak bazen hadis için de zayıf kavramının kullanıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) oğlu Abdullah'ın (ö. 290/903) babasına sorduğu bazı sorularda hadisi zayıf diye nitelediği görülmektedir.⁶ Ancak bu dönemde sahihin karıştı olarak daha ziyade sakîm hadis kavramı kullanılmıştır.⁷ Konumuz açısından bakılacak olursa bu dönemde sakîm ya da zayıf hadis için bir tanımın yapıldığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Zira kavramların tanımlanmasına bu çağlarda henüz başlanmamıştır. Bu nedenle klasik dönem öncesi için araştırmada ayrı bir başlık açılmamıştır.

1. Klasik Döneme Ait Zayıf Hadis Tanımları ve Sorunları

Yaklaşık hicrî 4. asırla başlayan klasik döneme ait hadis usulü eserlerinin ilk dördü olan Râmhürmüzî'nin (ö.360/971) *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'i, Hâkim'in (ö. 405/1014) *Ma'rifetü ulûmî'l-hadîs*'i, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye*'si ve Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *el-İlmâ*'ı incelendiğinde bunların

³ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İhtilâfû'l-Hadîs*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 130.

⁴ Örnek olarak bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabâd: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Ma'arifi'l-İslâmiyye, 1271/1952), 2/169, 335, 401; 5/163.

⁵ Bu eserlerden bazıları şunlardır: Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. el-Muğîre el-Buhârî, *ed-Du'afâü's-sağîr*, thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrâhîm b. Ebî'l-Ayneyn (Riyad: Mektebetü İbn Abbâs, 1426/2005); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî en-Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâhid (Halep: Dârü'l-Va'y, 1396); Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî EmînKal'acî (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984); Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi'd-du'afâ*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997).

⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed: Rivâyetü ibnihi Abdillâh*, thk. Zühayr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1401/1981), 438. Ancak Ahmed b. Hanbel'in re'ye tercih ettiği zayıf hadislerle hasen hadisi mi yoksa sonraki dönemlerde ıstılahlaşan zayıf hadisi mi kastettiği âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Burada bu konuya girilmeyecektir. Meseleye dair detaylı bilgi için bk. Ayşe Esra Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 16-25; Bekir Uğurlu, *Hanbelî Kaynak Metinlerde Zayıf Hadis Algısı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 112-125.

⁷ Örneğin bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Mukaddime”, 1/4; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-İlel*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd vd. (Riyad: Müessesetü'l-Cerîsî, 1427/2006), 1/15, 160, 245.

hiçbirinde zayıf hadis tanımına rastlanmamaktadır. Bu durum tabiidir. Zira bu eserlerin yazıldığı dönemde hadis ilmine ait terimlerin tanımlanma aşamasına henüz geçilmemiştir. Üstelik adı geçen eserlerden ikincisi⁸ ve üçüncüsünde⁹ zayıf kavramı, klasik dönem öncesinde olduğu gibi hadis için değil bazı râviler için cerh sıfatı olarak kullanılmıştır.

Bu dönemin başlarında klasik dönem öncesindeki gibi “zayıf” yerine “sakım” kavramının daha çok kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hatta Hâkim, sadece bunu kullanmaktadır.¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî’nin naklettiğine göre Muhammed b. Bündâr es-Sebbâk el-Cürcânî Ahmed b. Hanbel’e, “Falan zayıftır, filan kezzâbtır.” demek bana ağır geliyor.” deyince o, “Sen sustuğunda, ben sustuğumda cahil insan ne zaman sahih olanla sakım olanı bilecek?” diye karşılık vermiştir.¹¹ Dolayısıyla klasik dönemin başlarında da zayıf kavramı râvinin vasfı olarak kullanılmaya devam etmektedir. Ancak Hatîb el-Bağdâdî’nin bazen râviyle ilgili “zaîfü’l-hadîs/hadisi zayıftır” demesi, zayıf kavramını hadislerle beraber kullanması açısından dikkat çekmektedir.¹² Zira bu durumda zayıf olan râvi değil hadisidir. Ancak yine râviden hareketle böyle bir niteleme yapılmaktadır. Sonuçta tarifi yapılmaya da klasik dönemde hadis için de zayıf kavramının kullanılmaya başladığını söylemek mümkündür.

1.1. İbnü’s-Salâh’ın (ö. 643/1245) Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

Klasik dönemin ortalarında hadis istilahlarını sistematik olarak mantık ilminin kurallarına göre ilk kez tanımlayanın İbnü’s-Salâh olduğu bilinmektedir. O kısaca “Mukaddime” diye tanınan hadis usulüne dair kaleme aldığı meşhur eserde, “Üçüncü nevi, hadisten zayıf olanı bilmektir.” başlığı altında zayıfı şöyle tanımlamıştır: “Kendisinde, zikredilen sahih hadis ile hasen hadisin sıfatlarının toplanmadığı her hadis, işte zayıf olan hadistir.” Taksimine gelince bu şartları tek tek ya da birbirleriyle eşleşerek kendisinde bulundurmayan her hadisin zayıf hadisin kısımlarına dâhil olduğunu, kısımları içerisinde sonuncusunun ve en düşük olanının zikredilen sıfatların tümünün kendisinde bulunmadığı hadis olduğunu dile getirmiştir. Ancak bunların her birine ait bir istilah olmadığını sadece bazılarının bilinen özel bir lakabının olduğunu

⁸ Örneğin bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü’rî, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs*, thk. Muazzam Hüseyin (Haydarâbâd: Cem’iyyetü Dâireti’l-Ma’ârifî’l-Osmâniyye, 1356/1937), 249.

⁹ Örneğin bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî (Haydarâbâd: Cem’iyyetü Dâireti’l-Ma’ârifî’l-Osmâniyye, 1357), 22, 37, 45, 99, 130, 387.

¹⁰ Hâkim, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs*, 57, 60, 61, 112. Ayrıca bk. Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *el-İlmâ ilâ ma’rifeti usûli’r-rivâye ve takyidi’s-semâ’*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Dârü’t-Türâs, 1379/1970), 43.

¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 46.

¹² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 23, 43

belirtmiştir. Bunların başında da mevzû hadisi saymıştır.¹³

Görüldüğü gibi İbnü's-Salâh zayıf hadisin tarif ve taksimine mevzû hadisi de açıkça dâhil etmiştir. Hatta “Yirmi birinci nevi, mevzû’u bilmektir.” başlığı altında mevzû hadisi, “Bu uydurulan ve üretilen hadistir.” diye tanımladıktan sonra, “Bilmiş ol ki, kuşkusuz mevzû hadîs, zayıf hadislerin en şerlisidir. Durumunu bilen hiçbir kimse için uydurma olduğunu beyan etmeksizin bunu rivayet etmesi helal olmaz.” diyerek mevzû hadisi de zayıftan saymıştır.¹⁴ Ayrıca, “Yirmi ikinci nevi, maktûbu bilmektir.” başlığı altında üç önemli tembih içeren bir fasıl açmış ve ikincisinde şunu dile getirmiştir: “Ehl-i Hadis’e ve başkalarına göre, Allah’ın (c.c.) sıfatları ve helal haram gibi şeriatin hükümleri dışında mev’izalar, kıssalar, amellerin faziletleri, sair terğîb ve terhîb konuları gibi akâid ve ahkâmla ilişkili olmayan meselelerde zayıflığının beyanına önem vermeksizin zayıf hadis türlerinden mevzû hariç diğerlerini rivayet etmekte ve isnâdlarda tesahül caiz olur.”¹⁵

Anlaşıldığı üzere İbnü's-Salâh ısrarla mevzû hadisi zayıf hadisin içerisine dâhil etmektedir. Onun bu konuda selefi olan Hattâbî’ye (ö. 388/998) uyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hattâbî, Ebû Dâvûd’un *Sünen*’i üzerine yazdığı şerhte hadisi; sahih, hasen ve sakîm olarak taksim ettikten sonra ilk ikisini tanımlamıştır. Ardından sakîm hadisin tabakalara ayrıldığını belirtip “En şerlisi mevzûdur. Sonra maktûbdur. Sonra da mechûldür.” demiştir.¹⁶

Kanaatimizce mevzû hadis, zayıf hadisin tarif ve taksiminin dışında kalmalıdır. Zira sahih ve hasen hadis kadar yüksek oranda olmasa da zayıf hadisin de Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aidiyet ihtimali bulunmaktadır. Zayıflık düzeyine göre bu olasılığın oranı değişmektedir. Münker ve metrûk hadis gibi Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aidiyet ihtimali çok düşük olan aşırı zayıf (şedîdû’d-da’f, el-vâhî) olan hadisler zayıf hadisin en düşük kısımları olarak görülebilse de ona ait olma ihtimali bulunmayan uydurma hadisi de zayıf hadisten saymak doğru olmasa gerektir. Dolayısıyla bu açıdan İbnü's-Salâh’ın zayıf hadis tarifi, efrâdını câmi olsa da ağıyarını mâni değildir.

İbnü's-Salâh’tan sonra hadis usulü eseri kaleme alan Nevevî (ö. 676/1277) ona böyle bir itirazda bulunmamıştır. Bilakis onu taklit etmiştir. Zira hem *İrşâd*’da hem de *Takrîb*’te zayıf hadisi onun gibi tarif etmiştir. Birinci eserinde İbnü's-

¹³ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ma’rifetü envâ’ı ulûmî’l-hadîs (el-Mukaddime)*, thk. Nûruddîn İtr (Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1406/1986), 41.

¹⁴ İbnü's-Salâh, *el-Mukaddime*, 98.

¹⁵ İbnü's-Salâh, *el-Mukaddime*, 103.

¹⁶ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî, *Me’âlimü’s-sünen*, nşr. Muhammed Râgîb et-Tabbâh (Halep: el-Matba’atü’l-İlmiyye, 1351/1932), 1/6.

Salâh ile birebir aynı şeyleri söylemiştir.¹⁷ İkinci eserinde ise ihtisarla benzer şekilde şöyle demektedir: “Zayıf hadis: sahihin veya hasenin sıfatını cemetmeyen hadistir. Sahihin sıhhati gibi zayıfın zayıflığı da değişkenlik gösterir. Mevzû, şâz vb. gibi özel bir lakabı olan vardır.¹⁸ Ayrıca o da muhaddisler ve diğer âlimlere göre mevzû olmadıkça fezâil, tergîb ve terhîbde zayıf hadisle amel etmenin caiz olduğunu dile getirmiştir.¹⁹ Bu ifadelerden onun da mevzû hadisi zayıf hadisten saydığı açıkça anlaşılmaktadır. İbn Cemâa (ö. 733/1333) *Mukaddime*’yi ihtisar ettiği *el-Menhelü’r-ravî* adlı hadis usulü eserinde aynı şeyleri söyleyerek İbnü’s-Salâh ve Nevevî’yi taklit etmiştir. Yapılan tarif ve taksime bu tür bir itirazda bulunmamıştır.²⁰

1.2. Tîbî’nin (ö. 743/1343) Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

Tîbî, *el-Hülâsa* adlı eserinde zayıf hadis için açtığı üçüncü fasılda aynı tarifi yaparken²¹ hasen hadis için açtığı ikinci fasılda zayıf hadis için yeni bir tanım yapmıştır. Nitekim ona göre zayıf hadis: Mahreci (çıkış yeri/kaynağı) sahihten uzaklaşan, sıdka (doğru olmaya) ve kizbe (yalan olmaya) ihtimali olan veya mevzû gibi sıdka asla ihtimali olmayan hadistir.²²

Görüldüğü gibi Tîbî sıdka ihtimali olmayan mevzû hadisi, öncekilerden daha açık bir şekilde zayıf hadisin kapsamına almıştır. Kanaatimize göre bu tanımın sonu gibi başı da problemlidir. Zira birinci tarafı zayıf hadisin yanı sıra hasen hadisi de kapsamaktadır. Mahreci hasen hadisten uzaklaşan denilseydi sahihle birlikte hasen de tariften çıkmış olurdu. Dolayısıyla Tîbî’nin tanımı ağyârını mâni olma açısından daha da problemlili bir hal almıştır.

İbnü’s-Salâh’ın *Mukaddime*’sini, *el-Kâfi fî ulûmî’l-hadîs* adlı eseriyle ihtisar edenlerden Ebû’l-Hasen et-Tebrîzî (ö. 746/1345) de konuyla ilgili yeni hiçbir şey söylememiştir. İbnü’s-Salâh’la aynı tarif ve taksimi yapmıştır.²³

¹⁷ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdû tullâbi’l-hakâik ilâ ma’rifeti süneni hayri’l-halâik*, thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi (Medine: Mektebetü’l-İmân, 1408/1987), 1/153, 261, 269.

¹⁸ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve’l-teysîr li ma’rifeti süneni’l-beşîri’n-nezîr*, thk. Muhammed Osmân el-Haşî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1405/1985), 31.

¹⁹ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dârü’l-Fîkr, 1414/1994), 8.

²⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa’dillâh b. Cemâa el-Hamevî, *el-Menhelü’r-ravî fî muhatasari ulûmî’l-hadîsi’n-nebevî*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân (Dimaşk: Dârü’l-Fîkr, 1406), 38.

²¹ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Hülâsa fî ma’rifeti’l-hadîs*, thk. Ebû Âsim eş-Şevâmî el-Eserî (Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1430/2009), 48.

²² Tîbî, *el-Hülâsa fî ma’rifeti’l-hadîs*, 43.

²³ Ebû’l-Hasen Ali b. Ebî Muhammed Abdillâh b. el-Hasen el-Erdebîlî et-Tebrîzî, *el-Kâfi fî ulûmî’l-hadîs*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân (Amman: ed-Dârü’l-Eseriyye, 1429/2008), 194, 246.

1.3. Zehebî'nin (ö. 748/1348) Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

Klasik dönemde zayıf hadisin tanımında İbnü's-Salâh'tan farklı olarak yeni bir yaklaşım ortaya koyan kişinin Zehebî olduğu tespit edilmiştir. Nitekim o zayıf hadisi, "Hasen derecesinden az eksik (düşük) olan hadistir." diye tarif etmiştir.²⁴ Dolayısıyla bu tanım mevzû hadisi zayıf hadisten dışlamaktadır. Ancak münker ve metrûk hadis gibi hasen hadisten çokça düşük olan aşırı zayıf hadisleri de tanımdan dışarı çıkarmaktadır. Böylece ağyârını mâni olsa da efrâdını câmi değildir. Ancak ona göre bunda bir sorun yoktur. Zira o, bunlar için matrûh hadis diye yeni bir kavram geliştirmiş, bunu da "Zayıf hadisin rütbesinden düşük olan hadistir." diye tanımlamıştır.²⁵ Fakat Zehebî'nin ortaya koyduğu bu yeni kavram genel kabul gören bir ıstılağa dönüşmemiştir. Matrûh dediği hadisler için zayıf terimi kullanılmaya devam etmiştir. Dolayısıyla matrûh diye isimlendirdiği kısmı zayıf hadis olarak görenler açısından onun zayıf hadis tanımı efrâdını câmi değildir.

Zehebî itirazını açıkça seslendirmese de aslında zayıf hadisle ilgili daha önce yapılan tanımların problemliliğinin farkındadır. Bundan ötürü zayıf hadis için yeni bir tanım yaparak ve hadis için sahih-hasen-zayıf diye yapılan üçlü taksime yine zımnî bir itirazla matrûhu, hatta mevzû'u da ekleyerek beşli bir taksim yapmıştır. Mevzû hadisi de, "Metni kâidelere muhalif olan, râvisi de kezzâb olan hadistir." şeklinde tarif etmiştir.²⁶

Kanaatimizce Zehebî'nin hadis için yaptığı beşli (3+2) taksim ve mevzû hadis tanımı hariç herbir kısım için yaptığı tarif isabetlidir. Ancak sonra gelen hadisçiler tarafından kabulle telakki edilip müteâref olamamıştır. Mevzû hadis tanımına gelince İbnü's-Salâh başta olmak üzere öncekilerin kısaca "Uydurulan ve üretilen hadistir." diye yaptıkları tanım²⁷ daha doğrudur. Zehebî'nin tanımı ise metni güzel olup kâidelere muhalif olmayan ancak râvisi kezzâb olan hadisi, mevzû hadisin kapsamından çıkardığı için problemliliği olduğu gözükmemektedir. Bunun için de altıncı kısım olarak yeni bir kavram ve terim geliştirmek durumunda kalmaktadır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla böyle bir şey yapmamıştır.

İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si üzerine önemli itirazlar dile getiren ve kitabını *İslâhu kitâbi İbni's-Salâh* diye isimlendiren Moğoltay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) zayıf hadisin tarif ve taksimine hiçbir itirazda bulunmayıp sadece bir iki

²⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî, *el-Mûkaza fî ilmi mustalahi'l-hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1412), 33. İbn Dâkikül'îd (ö. 702/1302) zayıf hadisi Zehebî gibi tarif etmiştir. Ancak İbnü's-Salâh'ın tanımıyla ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. bk. Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb İbn Dâkikül'îd el-Kuşeyrî, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 11.

²⁵ Zehebî, *el-Mûkaza*, 34.

²⁶ Zehebî, *el-Mûkaza*, 36.

²⁷ İbnü's-Salâh, *el-Mukaddime*, 98; Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, 46.

ifadesini izahla yetinmesi doğrusu dikkat çekicidir.²⁸ Ayrıca İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime'sini İhtisârü Ulûmi'l-hadîs* diye ihtisar eden İbn Kesîr de (ö. 774/1373), birçok hususta İbnü's-Salâh'a eleştiriler yöneltse de zayıf hadisin tarif ve taksiminde ona herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir.²⁹

1.4. Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime'si* üzerine nüket türü eser yazan Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) aslında zayıf hadis için yeni bir tanım yapmayarak İbnü's-Salâh'ın tanımını onaylamış gözükmemektedir. Ancak tespitlerimize göre zayıf hadis taksimine, araştırmada söz konusu olan itirazı açıkça ilk defa dile getiren odur. Nitekim İbnü's-Salâh'ın mevzû hadisi zayıf hadisin kısımlarından saymasına itirazla şöyle demektedir: “Mevzû hadisin zayıf hadisin kısımlarından olmasına gelince bu müsellem değildir. Zira mevzû, aslında hadis bile değildir. Dolayısıyla zayıf hadisin kısımlarından sayılmaması gerekir.”³⁰

Zayıf hadisin şahitlerle takviye edilmesi durumunda amel edilmeye elverişli olacağı meselesini işlerken şöyle bir soru-cevapla yine bu itiraza işaret etmiştir: “Niçin takviye edici şahitle beraber zayıf hadisle amel etmeyi caiz kıldınız. Ancak şahitle beraber mevzû hadisle amel etmeyi caiz kılmadınız? denilirse cevaben şöyle denilir: Çünkü zayıfın Sünnet'te bir aslı vardır. Yalan olduğuna kesin hüküm verilmemiştir. Mevzûnun ise hiçbir aslı yoktur. Ancak şahit müstakil olarak delil olmaya elverişli ise mevzû ile değil onunla amel edilir.”³¹ Ayrıca İbnü's-Salâh'ın zayıf hadisin cezm değil de temrîz sığasıyla rivayet edilmesi gerektiğini söylediği yerde de³² mevzû hadisin bundan istisna edilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Zira mevzû hadis temrîz sığasıyla dahi rivayet edilemez. Dolayısıyla o, doğru olanın mevzû hadisi zayıf hadisten ayırmak olduğunu bu vesileyle tekrar dile getirmiştir.³³

Görüldüğü gibi Zerkeşî, İbnü's-Salâh'ın zayıf hadis tanımına açık bir şekilde eleştiri getirmese de kısımlarının arasına mevzû hadisi eklemesine itiraz etmekle zımnen tanıma da itiraz etmiş sayılır. Ancak Zehebî'nin yaptığı gibi bu sorunsalı çözecek alternatif bir tarif ve taksim yapmamıştır. Sadece tenkile

²⁸ Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Hikrî, *İslâhukitâbilbni's-Salâh*, thk. Ebû Abdillâh Muhyiddîn b. Cemâl el-Bekârî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1428/2007), 110-111.

²⁹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *İhtisârü Ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 44.

³⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynü'lâbidîn b. Muhammed Belâfrîc (Riyad: Advâü's-Selef, 1419/1998), 1/389.

³¹ Zerkeşî, *en-Nüket*, 2/321.

³² İbnü's-Salâh, *el-Mukaddime*, 103.

³³ Zerkeşî, *en-Nüket*, 2/323.

yetinmiştir. Ayrıca Zerkeşî mevzû hadis bahsinde bu itirazından vazgeçmiş gibidir. Zira İbnü's-Salâh'ın mevzû hadisle ilgili daha önce Hattâbî'nin de kullandığını naklettiği, "Bu, zayıf hadislerin en şerlisidir." ifadesine farklı iki eleştiri yönelmiş, fakat bunlara kendisi tevîl yaparak cevap vermiştir.

Birincisi; mevzû, hadis olmadığı kesin olduğu için hadisler arasında sayılamaz. İsm-i tafdîl (şer) ise ancak kendi bazına izafe edilir. Yani izafe edildiği muzâfun ileyhin cinsine dahil olur. Dolayısıyla "Bu, zayıf hadislerin en şerlisidir." ifadesi mevzû hadisi de hadislerin içine katar. Bu işkâl aynı zamanda musannifin mevzûyu müstakil bir hadis türü olarak addetmesi üzerine de vârid olmaktadır. Zira hadis olmayan bir şey nasıl hadis türlerinden sayılabilir? Ancak Zerkeşî'ye göre bu itiraza şöyle cevap verilebilir: İbnü's-Salâh ve onun gibilerin, hadis lafzıyla "dile getirilen söz" anlamını (lugavî anlam) kastetmiş olmaları mümkündür. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "من حدث عني بِحَدِيثٍ وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ/Kim yalan olduğunu gördüğü halde benden bir hadis anlatırsa o iki yalancıdan biridir."³⁴ şeklindeki sözü de sözlük anlamıyla mevzû olana hadis denilebileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla lugavî manasıyla mevzû olana hadis denilmesinde bir sakınca yoktur. İkincisi ise; "Bu, zayıf hadislerin en şerlisidir." sözü, zayıf hadisin tanımından sonra dile getirdiği, "Sahih ve hasen hadisin sıfatlarının tamamı kendisinde bulunmayan, zayıf hadisin en sonuncu ve düşük olan kısmıdır." sözüne muhalefet içermektedir. Zerkeşî buna da şöyle cevap vermektedir: Doğru olan buradaki sözüdür. Oradaki sözü ise "mevzû olmadıkça" kaydı üzerine hamledilir. Ancak râvisinin kezzâb olduğunu kastetmesi durumunda bu kayda gerek yoktur. Bununla birlikte senedinde bir kezzâbın bulunmasından hadisin mevzû olması lazım gelmez. Çünkü râvinin kizbi tek başına hadisin mevzû olmasını gerektirmez.³⁵

Kanaatimizce bu iki itirazdan birincisinin yapılabilmesi için İbnü's-Salâh'ın mevzû hadis için sadece, "شر الأحاديث/Hadislerin en şerlisidir." demiş olması gerekmektedir. Hâlbuki o, "شر الأحاديث الضعيفة/Zayıf hadislerin en şerlisidir." demiştir. Yani ism-i tafdîlin izafe edildiği bazı, mutlak hadisler değil zayıf hadislerdir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh kendi içinde tutarlı davranmıştır. Çünkü zayıf hadisin tarif ve taksimini yaparken mevzû hadisi zayıf hadisten saydığı gibi mevzû hadisin tanımından sonra da aynı şeyi yapmış ve onu zayıf hadislerin en şerlisi olarak tavsif etmiştir. Mevzû hadise hadis denmesine gelince Zerkeşî'nin dediği gibi sözlük anlamı kastedildiği için değil vâzî'nin (uyduranın) iddiasına göre istilâhen hadis olduğu içindir. Zira onun iddia ettiği gibi sözlük manası kastedilmiş olsa âlimlerin onu Hz. Peygamber (s.a.v.) adına uydurulmuş diye nitelendirmelerinin ne mantığı olabilir? Delil olarak zikrettiği

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Sünnet", 5 (No. 41). Şuayb el-Arnaût hadisin sahih li gayrihi olduğunu söylemiştir.

³⁵ Zerkeşî, *en-Nüket*, 2/253.

rivayette ise Hz. Peygamber (s.a.v.), “Kim benden (benim adıma) bir hadis (söz) söylerse..” diyerek mutlak değil kendisi adına bir söz söyleyenden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu rivayet lugavî değil istilâhî anlama delil olabilir.

İkinci itirazını ise, İbnü’s-Salâh’ın “Sahih ve hasen hadisin sıfatlarının tamamı kendisinde bulunmayan, zayıf hadisin en sonuncu ve düşük olan kısmıdır.” sözünde geçen kısımdan mevzû hadisin dışında bir kısmın kastedildiğini düşündüğü için yapmıştır. Sonra bu ifadeye kayıtlar koyarak cevap bulmaya çalışmıştır. Bu tutumu onun önceki itirazından vazgeçtiği ve onun da mevzû hadisi zayıf hadisten saydığı izlenimi vermektedir. Ayrıca kanaatimize göre İbnü’s-Salâh’ın yukarıdaki sözünde kastedilen de mevzû hadistir. Çünkü sahih ve hasen hadisin şartlarından adaletle ilgili ta’n nedenlerinden olan kizbü’r-râvî tek başına hadisin mevzû olmasını gerektiriyorsa hiçbir şartın bulunmaması da aynı sonucu ortaya koysa gerektirir.

Zerkeşî, “Râvinin kizbi tek başına hadisin mevzû olmasını gerektirmez.” sözüyle vâkıada senedinde kezzâb bir râvî bulunan bir hadisin de sahih olma ihtimalinin varlığına işaret etmiş olsa bile bu durum, o hadisi mevzû olarak nitelenmekten kurtarmaz. Dolayısıyla onun kizbü’r-râvî ile el-ittihâm bi’l-kizbi kastettiği söylenebilir. Aksi halde bizzat rivayetinde yalan söylediği tespit edilen bir râvinin mevzû rivayeti için söz konusu olasılık yorumu dahi kanaatimizce doğru değildir. Sonuç olarak Zerkeşî’nin mevzû hadisin zayıf hadisten sayılmasına itirazı yerinde olmakla beraber bu sorunu giderecek yeni bir tarif ve taksim yapmadığı anlaşılmaktadır.

1.5. Irâkî’nin (ö. 806/1404) Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

İbnü’s-Salâh’ın *Mukaddime*’sini kısaca şerh eden Irâkî, muâsırı Burhâneddîn el-Ebnâsî (ö. 802/1400) ve İbnü’l-Mülakkîn (ö. 804/1401) gibi³⁶ zayıf hadisin tarif ve taksimiyle ilgili herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Sadece zayıf hadisin kısımları içerisinde en düşük olanla ilgili İbnü’s-Salâh’ın zayıf hadis bahsindeki, “Sahih ve hasen hadisin sıfatlarının tamamı kendisinde bulunmayan, zayıf hadisin en sonuncu ve düşük olan kısmıdır.” sözünün mevzû hadis faslında geçen “Bu, zayıf hadislerin en şerlisidir.” sözüne muhalif olup ikincisinin doğru olduğunu dile getirmiştir. Çünkü mevzû hadis kesin yalandır. Ancak birincisi öyle değildir. Zira ona göre mezkûr sıfatların hiçbirinin bulunmayışından rivayetin kesin yalan olduğu sonucu çıkmaz.³⁷

³⁶ bk. Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb el-Ebnâsî, *eş-Şeze’l-feyyâh min ulûmi İbni’s-Salâh*, thk. Salâh Fethî Hellel (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1418/1998), 1/134; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü’l-Mülakkîn el-Mısırî, *el-Mukni’ fi ulûmi’l-hadîs*, thk. Abdullâh b. Yûsuf el-Cedî (Riyad: DârüFevvâz, 1413), 1/103, 232.

³⁷ Ebû’l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-Irâkî, *et-Takyîd ve’l-izâh li mâ utlika ve uġlika min Mukaddimet’ibni’s-Salâh*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1389/1969), 63.

Zerkeşî aslında yukarıda da ifade edildiği gibi “mevzû olmadıkça” kaydıyla bu itiraza cevap vermektedir. Bu kaydı koymadığına göre belli ki Irâkî’nin zihninde de mevzû olmayan, ancak aşırı zayıf olan birinci sözün ifade ettiği başka bir zayıf hadis türü bulunmaktadır. Doğrusu -varsa- bu kısım da özel bir adı hak etmektedir. Adalet şartı dâhil hiçbir şartın bulunmadığı bir hadisin mevzû olabileceği kanısındayız. Metrûk ya da münker hadis bile bundan daha iyi durumdadır. Dolayısıyla İbnü’s-Salâh’ın iki sözü arasında bir çelişki olmadığını söylemek mümkündür.³⁸

Irâkî *Elfiyye*’sinde zayıf hadisi, “Hasen mertebesine ulaşmayan hadistir.” diye tanımlamıştır.³⁹ Ancak cins ve bir fasılla yetindiği için mevzû hadis tanımının içinde kalmıştır. Zira mevzû hadis de hasen mertebesine ulaşmayandır. Ayrıca o da mevzû hadisi zayıfın en şerlisi diye vasıflamıştır.⁴⁰

Irâkî’nin *Elfiyye*’sini şerh eden Sehâvî de (ö. 902/1497) bu hususta kendisinden önce gelenleri taklit etmektedir. Nitekim sözlük anlamı kastedilirse hasen vasfının zayıf hadise de verilebileceğini ifade eden beytin şerhinde, “Zayıf mevzû rütbesinde olsa bile onu vaz’ edenlerin zannı üzere bu vasfı alır. Ancak ehl-i hadise göre bu geçerli değildir.” diyerek o da mevzû hadisin zayıfın kısmı olduğuna işaret etmiştir.⁴¹ Ancak o bunun bir problem oluşturduğunun farkındadır. Nitekim mevzû hadisin tanımından sonra İbnü’s-Salâh’ın, “Bu, zayıf hadislerin en şerlidir.” sözünde münferit kalmadığını, bilakis ondan önce Hattâbî’nin de bu sözü söylediğini ifade etmiştir. Daha önce zayıf hadisin tanımından sonra sözünü ettiği en düşük ve sonuncu kısmın ise mevzû hadislerle birlikte mutlak vâhi olan zayıf hadisi kapsadığını dile getirmiştir. Bu şekilde İbnü’s-Salâh’ın iddiasında yalnız kalmadığını beyan ederek onu savunmanın yeterli olmadığını bilincinde olduğu için zikredilen sözlerle ilgili şöyle bir yorum yapmaktadır: “Buradaki ism-i tafdil (şerr) babı üzere olmadığı (kendisinden tafdil kastedilmediği) söylenebilir. Ta ki zayıf hadis ile mevzû hadis arasında şerde iştirak lazım gelmesin. Ancak makbûl hadise nisbetle zayıf hadiste şerrin olduğu söylenirse buna gerek kalmaz.”⁴²

Görüldüğü gibi Sehâvî sorunun farkında olmakla beraber seleflerine itiraz edip zayıf hadisi yeniden tarif ve taksim etmek yerine onları savunma gayreti

³⁸ *Elfiyye* şârihlerinden Bikâî (ö. 885/1480), İbnü’s-Salâh’ın zikrettiği zayıf hadisin erzel (en düşük) olan kısmının altına iki kısım münderic olduğunu söylemiştir. Bunlardan biri; mutlak zayıf olan vâhî (aşırı zayıf) hadistir. Diğeri ise mevzû hadistir. Bu ikisinin içinde en şerlisidir. bk. Ebü’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen el-Bikâî, *en-Nüketü’l-vefiyyebimâ fi şerhi’l-Elfiyye*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1428/2007), 1/307. Kanaatimizce bu İbnü’s-Salâh’ın iki sözü arasındaki görünürdeki çelişkiyi gideren tutarlı bir tevil ve taksimdir.

³⁹ Ebü’l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrrahmân el-İrâkî, *et-Tebîrâ ve’t-tezkire: el-Elfiyye*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Riyad: Dârü’l-Minhâc, 1428), 100.

⁴⁰ Irâkî, *el-Elfiyye*, 114.

⁴¹ Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu’l-müğîs bi şerhi Elfiyyeti’l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü’s-Sünne, 1424/2003), 1/122.

⁴² Sehâvî, *Fethu’l-müğîs*, 1/310.

içerisindedir. Üstelik ism-i tafdîlin babı üzere olmaması en fazla mevzû hadisin zayıf hadislerin en şerlisi değil de sadece şerlisi olması anlamına gelir. Diğerlerinde ise hiç şer bulunmadığı sonucu ortaya çıkar. Ancak onu zayıf hadisin kısımlarından biri olmaktan kurtarmaz. Ayrıca münker ve metrûk gibi aşırı zayıf hadislerin bile şerden hâli olması gibi başka problemin ortaya çıkmasına neden olur.

1.6. İbn Hacer'in (ö. 852/1449) Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

Hadis usulünde önemli eserleri olan İbn Hacer el-Askalânî'nin kendi telifi *Nühbetü'l-fiker* adlı eserinde zayıf hadis için açık bir tanım yaptığına rastlanmamıştır. Zira o ahâd hadisi makbûl ve merdûd diye iki kısma ayırdıktan sonra makbul hadisin iki kısmı olan sahih ve hasen hadisi tanımlamıştır. Merdûd hadisin kısımları içinde zayıf hadisi zikretmemiştir. Ancak reddin sebebi râvinin kizbi ise mevzû diye adlandırdığını söyleyerek mevzû hadisin tanımına işaret etmiştir.⁴³ Şerhi *Nüzhetü'n-nazar*'da ise hasen hadisin tanımındaki zaptın hafifliğinin dışındaki şartlarla zayıf hadisin tanımdan çıktığını söylemiştir. Ancak zayıf hadisin tanımını orada da yapmamıştır.⁴⁴ Bu iki eserde zayıf hadisin yerine sakîm hadis kavramını kullanıp onu tarif ettiği de tespit edilememiştir.

Zerkeşî'den sonra İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si üzerine nüket türü eser yazan İbn Hacer el-Askalânî zayıf hadis başlığı altında beş nükte zikretmiştir. Ancak hiçbirinde araştırmadaki tartışma konusuna değinmemiştir. Dolayısıyla onun da İbnü's-Salâh'ın tanımını onayladığı anlaşılmaktadır.⁴⁵ Hatta beşinci nükte olarak İbnü's-Salâh'ın hadisi sahih-hasen ve zayıf olarak üç kısma ayırdıktan sonra mevzû dâhil başka kısımları da zikretmesine yapılan itirazı, aslında diğer tüm kısımların bu üç kısımdan birine râci olduğunu söyleyerek cevaplamıştır.⁴⁶ Araştırmada incelenen problemi ise sadece mevzû hadis başlığı altında dokuz nükteden ikinci nükte olarak ele almıştır. Ancak Zerkeşî'nin dile getirdiği itirazı ve cevabını nakletmekle yetinmiştir.⁴⁷ Ne yeni bir cevap vermiş ne de yeni bir tarif ve taksim yapmıştır.

⁴³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nühbetü'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. İsmâ es-Sabâbitî-İmâd es-Seyyid (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1418/1997), 723.

⁴⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nühbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nûruddîn İtr (Dimaşk: Mataba'atü's-Sabâh, 1421/2000), 66.

⁴⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984), 1/77.

⁴⁶ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/79.

⁴⁷ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/124.

1.7. Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

Süyûtî araştırmada sözü edilen soruna, hadisin sahih-hasen ve zayıf diye üçlü taksimini Hattâbî ve İbnü's-Salâh'tan naklettikten sonra şu şekilde işaret etmiştir: "Mevzû hadis zikredilmedi. Çünkü o hakikatte hadis değildir. Bilakis onu vaz' edenin zannına göre hadistir."⁴⁸ Buna rağmen o da İbnü's-Salâh'ın mevzû hadisi de kapsayan zayıf hadis için yaptığı tarif ve taksimi nakledip açıklamakla yetinmiştir.⁴⁹ Hatta o mevzû hadisin zayıfın en şerlisi olduğunun müttefakun aleyh bir konu olduğunu ifade ederek mevzû hadisin zayıftan sayıldığını daha da pekiştirmiştir. Daha sonra zayıflık düzeyi açısından onun peşinden sırasıyla metrûk, münker, muallel, müdrec, maktûb ve muzdarib geldiğini İbn Hacer'den, maktûb ve mechûlün geldiğini Hattâbî'den, müdrec, maktûb, münker, şâz, muallel ve muzdaribin geldiğini de Zerkeşî'den nakletmiş, ardından kendisi de bazı sıralamalar yapmıştır.⁵⁰ Ayrıca kendi yazdığı *Elfiyye*'sinde de zayıfın en şerlisinin, mevzû olduğunu, sonra sırasıyla metrûk, münker, muallel, müdrec, maktûb ve müzdarib olduğunu zikretmiştir.⁵¹ Son olarak İrâkî'nin *Elfiyye*'si üzerine yazdığı şerhinde de farklı bir şey söylememiştir.⁵²

1.8. Birgivî'nin (ö. 981/1573) Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

Klasik dönemin son hadis usulü yazarlarından olan Birgivî, *Risâle*'sinde hadisi sahih-hasen ve zayıf diye üç kısma ayırmıştır. Ardından sahih ve hasen hadisi kısımlarıyla birlikte tanımlasa da zayıf hadisi açıkça tarif etmemiştir. Ancak hasen li zatihi hadiste noksanlığın sadece zaptta olduğunu; hasen li gayrihi ve zayıf hadiste ise noksanlığın tüm sıfatlarda olduğunu söyleyerek zayıf hadisi zımnen; sahih hadisin sıfatlarının tümünde kendisinde eksiklik bulunan hadis diye tanımlamış olmaktadır.⁵³

Doğrusu bu, öncekilerin yaptıklarından farklı bir tanımdır. Ancak mevzû hadisi dışarıda bırakmadığı için ağıyarını mâni olmadığı gibi mezkûr sıfatların bazısında eksiklik kendisinde bulunan münkatî' gibi zayıf hadis türlerini çıkardığı için efrâdını da câmi değildir. Dolayısıyla araştırmada dile getirilen sorunu gidermek şöyle dursun, başka bir problemin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

⁴⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takribi'n-Nevâvî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Faryâbî (Kahire: DârüTaybe, ts.), 1/59.

⁴⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/195-196.

⁵⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/347.

⁵¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Nazmü'd-dürer fî ilmi'l-eser*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 48.

⁵² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Bahru'l-lezî zehar fî şerhi Elfiyyet'il-eser*, thk. Şabân el-Avde (Kahire: Dârü'z-Zehâirve'l-Mektebetü'l-Ömeriyye, 1443/2022), 3/1132, 1283.

⁵³ Takıyyüddîn Muhammed b. Pîr Ali b. İskender el-Birgivî, *Risâle fî usûli'l-hadis* (İstanbul: Buhara Yayınevi, ts.), 6.

2. Modern Döneme Ait Zayıf Hadis Tanımları ve Sorunları

Modern dönem hadis usulü yazarlarından Cemâleddin el-Kâsımî (1866-1914) *Kavâidü't-tahdîs* adlı eserinde “Zayıf Hadisin Mahiyeti ve Kısımları” başlığı altında Nevevî’den nakille, “Zayıf hadis: Kendisinde sahih ve hasen hadisin şartları bulunmayandır. Türleri çoktur. Mevzû, maktûb, şâz, münker, muallal ve müzdarib bunlardandır.” demektedir. Devamında zayıf hadis ile ilgili farklı başlıklar açmıştır. Ancak hiçbirinde yeni bir zayıf hadis tarifi ve taksimi yapmadığı gibi mevzubahis probleme de değinmemiştir.⁵⁴

Tâhir el-Cezâirî (1852-1920), *Tevcihü'n-nazar* adlı eserinin öncelikle “Hadisin Kısımları” başlığı altında Hattâbî’den nakille hadisin; sahih-hasen ve sakîm diye üç kısma ayrıldığını, sakîmin üç tabaka olup en şerlisinin mevzû, sonra maktûb sonra da mechûl olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Irâkî ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi başka âlimlerin hadisin üçlü ya da ikili taksimiyle ilgili görüşlerini aktarmıştır. Zayıf hadisin tarifi ya da taksimiyle ilgili özgün herhangi bir itiraza ise yer vermemiştir.⁵⁵

Üçüncü bahis olarak açtığı “Zayıf Hadis” başlığı altında zayıf hadis için âlimlerin yaptığı iki tanıma zikretmiştir. Birincisi; sahih hadis ile hasen hadisin sıfatlarını cemetmeyen hadistir. İkincisi; hasen mertebesine ulaşmayan hadistir. Cezâirî hasen mertebesinden düşük olan hadisin, hâliyle sahih mertebesinden daha düşük olacağını söyleyerek ikinci tanıma tercih ettiğine işaret etmiştir.⁵⁶

Zayıf hadisin kısımlarını ele alırken, “Zayıf hadiste reddin gerekçesi râvinin hadiste yalan söylemesi ise buna mevzû hadis denilir.” sözü, onun da seleflerine uyararak mevzû hadisi zayıf hadisin kısımlarından biri olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.⁵⁷ Zayıf hadisin, içerdiği zayıflığın oranına göre, taksimini ve tertibini yaparken; mevzû, metrûk, müdrec, maktûb, münker, şâz, muallal, müzdarib diye sıralayarak yine mevzû hadisi zayıf hadisten saymıştır.⁵⁸ Dolayısıyla o da çağdaşı Kâsımî gibi araştırmancının konusu olan soruna hiç temas etmemiştir.

Cumhuriyet dönemi hadis âlimlerinden Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934), “Haber-i merdûd zayıf veya sakîm namını alan hadistir ki haberin ne hadîs-i sahih ne de hadîs-i hasen sıfatını cemetmiş nevidir.” diyerek zayıf hadis için

⁵⁴ Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsımî-Dımaşkî el-Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 108-138.

⁵⁵ Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1/178-179. Benzer nakilleri “Hasen Hadis” başlığı altında tekrar yapmıştır. bk. Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 1/355-356.

⁵⁶ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 2/546.

⁵⁷ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 2/574.

⁵⁸ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 2/597.

yeni bir tanım yapmamıştır.⁵⁹

Son dönem âlimlerinden Zafer Ahmed et-Tehânevî de (1892-1974) zayıf hadisi, “Hasenin sıfatını cemetmeyen hadistir.” diye tanımlamıştır. Ardından sahihin sıhhati gibi zayıfın zaafının da şiddet ve hafiflik açısından farklılık gösterdiğini, sahihte en sahih olduğu gibi zayıfta da en zayıf (evhâ) olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ Mevzû hadisi tanımladıktan sonra, “Bu zayıfın en şerlisi ve en çirkinidir.” demekle evhâ olan kısım la mevzû hadisi kastettiğine işaret ederek o da öncekileri taklit etmiştir.⁶¹ Buraya kadar zikredilen tarif ve taksimler eskinin tekrarı olduğu için bunlar için ayrı bir başlık açılmamıştır.

2.1. Subhî es-Sâlih’in (1926-1986) Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

20. yüzyıl âlimlerinden Subhî es-Sâlih aslında bu problemin farkındadır. Zira “Hadisin Kısımları” başlığı altında âlimlerin hadis için yaptığı ikili ve üçlü taksimi dile getirdikten sonra mevzû hadisle ilgili şunları söylemektedir: “Mevzûyu hadisin kısımları arasında zikretmedik. Çünkü o uydurana göre hadis hükmünde olsa da gerçekte hadis değildir. Uydurma olduğunun ispat edilmesi ondan hadis vasfını düşürür. Bu durum ispat edilmeden önce ise, araştırma sonucu ortaya çıkacak hükme kadar, onu hadis diye isimlendirebiliriz. Onda zayıflık tespit edilirse zayıf hadis diye isimlendirilir ve zayıflık nedeni açıklanır. Şayet uydurma olduğu tespit edilirse o kesinlikle hadis olmaz. Dolayısıyla sen onun hakkında “mevzu hadis” nitelemesini duyduğunda ya da okuduğunda bu ibaredeki hadis lafzının zikredilmesindeki gayenin onu nakletmenin ve rivayet etmenin haram oluşunu ifade etmek olduğunu bilmelisin.”⁶²

Onun bu ifadeleri kanaatimizce doğrudur. Ancak “Zayıf Hadis” başlığı altında zayıf hadisin en iyi tanımının, “Kendisinde sahihin sıfatları ile hasenin sıfatları toplanmayan hadistir.” olduğunu ifade ederek geçmiş ulemâyı taklit etmiştir.⁶³ Hâlbuki bu tarifi içine daha önce de ifade edildiği gibi mevzû hadis de girmektedir. Zira o da sahih ile hasen hadisin sıfatlarını içermemektedir. Dolayısıyla ondan beklenen bu tanıma itiraz edip mevzû hadisi dışarıda bırakacak yeni bir zayıf hadis tanımı yapması ya da bu tanıma ilavede bulunmasıdır.

⁵⁹ Babanzâde Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/247.

⁶⁰ Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *Kavâ'id fi 'ulûmî'l-hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Riyad: Şeriketü'l-'Ubeykân, 1404/1984), 36-37.

⁶¹ Tehânevî, *Kavâ'id fi 'ulûmî'l-hadîs*, 42.

⁶² Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübnânî, *'Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhü* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2009), 141-142.

⁶³ Subhî es-Sâlih, *'Ulûmu'l-hadîs*, 165.

Zayıf hadisin taksimine gelince o, zayıf hadis için zikrettiği on kısmın arasına mevzû hadisi sokmamış, onuncusunun metrûk olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Mevzû hadisi ise müstakil bir başlık altında inceleyerek ayrı bir kısım olduğuna işaret etmiştir.⁶⁵ Zayıf hadisin on kısımda zımnen hasrına itiraz edilebilse de doğrusu mevzû hadisi dışarda tutarak konumuz açısından kanaatimizce isabet etmiştir. Böylece tarifte selefini taklit etse de taksimde farklı davranmıştır.

2.2. Mahmûd et-Tahhân'ın (1935-2022) Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

Mahmûd et-Tahhân haberi, güçlülük ve zayıflık açısından makbul ve merdud diye ikiye taksim etmiştir. Ardından merdûdu, “Muhbirinin doğruluğu tercih olunmayan/ağır basmayan haberdur.” şeklinde; onunla eşdeğer gördüğü zayıf hadisi de Beykûnî'nin (ö. 1080/1669) manzûmesinde “Hasen rütbesinden kâsır (düşük) olan her hadistir.”⁶⁶ diye yaptığı tariftten hareketle, “Şartlarından bir şartı bulundurmamakla hasenin sıfatını cemetmeyen hadistir.” şeklinde tanımlamıştır. Ardından İbnü's-Salâh gibi neveleri içerisinde en şerlisinin mevzû hadis olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷

Talat Koçyiğit (1927-2011) *Hadis Usulü* adlı eserinde Mahmûd et-Tahhân gibi “Sihhat Yönünden Haber çeşitleri” başlıklı III. bölümde hadis yerine haber kavramını tercih etmiş ve makbul haberler ve merdûd haberler diye iki ana başlık altında konuyu ele almıştır.⁶⁸ Sahih ve hasen hadisi makbul haberin kısımları olarak tarif ve taksim etmiştir.⁶⁹ Zayıf hadis için herhangi bir tanım yapmamıştır. Onun yerine merdûd haber terimini tercih etmiş ve onu, “Râvisinin doğruluğu kabul edilmeyen haber” diye tanımlamıştır.⁷⁰ Ona göre râvilerinin yalancılığı dolayısıyla haberlerinin de yalan olduğu kabul edilen haber, kesin merdud olmakla birlikte râvilerinin ne doğrulukları ne de yalancılıkları hakkında kat'î hüküm verilmeyen haber de merdûddur. Ancak üzerinde tevakkuf edildiği için ret sıfatının kesinlik kazanmış olması dolayısıyla değil, kabulünü gerektiren bir sıfatın bulunmaması dolayısıyla merdûd sayılmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla ona göre merdud haber, ya mevzû hadis gibi kesin reddedilen ya da makbul (sahih-hasen) olduğu kesinleşmeyen haberdur.

Bu durumda merdûd hadisin zayıf hadisle aynı şey olduğu kabul edilirse onun da mevzû hadisi zayıf hadisten saydığı anlaşılmaktadır. Mevzû hadisi merdud

⁶⁴ Subhî es-Sâlih, 'Ulûmu'l-hadîs, 166-207.

⁶⁵ Subhî es-Sâlih, 'Ulûmu'l-hadîs, 263-274.

⁶⁶ Ömer (Tâhâ) b. Muhammed b. Fütûh el-Beykûnî ed-Dimaşkî, *el-Manzûmetü'l-Beykûniyye* (Riyad: Dârü'l-Muğnî, 1420/1999), 8.

⁶⁷ Mahmûd et-Tahhân, *Teyisru mustalahi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1431/2010), 77-78.

⁶⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 51-190.

⁶⁹ Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 52-65.

⁷⁰ Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 51.

⁷¹ Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 89-90.

haberinin kısımlarından biri olarak zikretmesi de buna işaret etmektedir.⁷² Sonuçta Koçyiğit de selefine uymuştur. Sadece tarif ve taksimi zayıf hadis üzerinden değil merdud haber üzerinden yapmıştır. Ayrıca *Hadis İstilahları* adlı çalışmasında zayıf hadisi, “sahih ve hasen hadisin şartlarından birini veya birkaçını taşımayan hadis” diye tanımlayarak bu tutumunu daha da pekiştirmiştir.⁷³

İsmail Lütfi Çakan önce benzer bir tanım yapmıştır. Daha sonra biraz değişiklik yaparak, “Zayıf hadis, makbûl (sahih-hasen) hadis şartlarından herhangi biri noksan olan hadistir.” diye bir tarif daha yapmıştır. Ancak sonuçta ikisi de aynıdır. Sadece sahii ve hasen hadis yerine makbul hadis ifadesini koymuştur.⁷⁴ Yavuz Köktaş ise zayıf hadisi, “Sahii hadisin tarifinde zikredilen niteliklerden birini veya birkaçını taşımayan hadistir.” şeklinde tanımlamış ve kısımlarına İbnü’s-Salâh gibi mevzû hadisi de eklemiştir.⁷⁵ Üstelik yaptığı tanım mevzû hadisin yanı sıra hasen hadisi de kapsadığı için başka bir problemi daha barındırmaktadır.

2.3. M. Hayri Kırbasoğlu’nun Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

Çağdaş hadis akademisyenlerinden olup daha ziyade eleştirel yönüyle öne çıkan M. Hayri Kırbasoğlu hadis usulünde iki eser kaleme almıştır. Birincisi *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* adlı çalışmasında zayıf hadisi, “Sahii hadiste bulunması gereken şartlardan birini yitirmiş olan hadis” diye Köktaş gibi tanımlamaktadır. Zayıf hadis çeşitlerini sayarken de mevzû hadisi son olarak zikretmektedir. Onun bu başlık altında dile getirdiği eleştirisi daha ziyade merdûd hadisle eşanlamli gördüğü zayıf hadislerin teoride reddedilen hadis olmasına rağmen pratikte amellerin faziletleri, tergîb ve terhib gibi konularda bunlarla amel edilmesidir. Zira ona göre bu rivayetleri bir yandan merdud kabul edip, öte yandan dinde onlara itibar etmek suretiyle Ahmed b. Hanbel de dahil Ehl-i hadis çelişkiye düşmektedir.⁷⁶ Hâlbuki hadisi makbul ve merdûd diye ikiye taksim eden âlimlerin, merdûd hadisle sözlük anlamı olan reddedilmiş manasını değil de Tahhân’ın zikrettiği gibi, “Muhbirinin doğruluğu ağır basmayan haberdir.” şeklindeki ıstılâhî anlamını kastettiklerini gözden kaçırdığı anlaşılmaktadır. Bir diğeri ifadeyle merdûd, Hz. Peygamber’e (s.a.v.)

⁷² Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 131.

⁷³ Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 467.

⁷⁴ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 113-114. Ayrıca bk. İsmail Lütfi Çakan, *Ana Hatlarıyla Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 27, 172.

⁷⁵ Yavuz Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Ankara: STS Yayınları, 2019), 269, 288. Genç hadis akademisyenlerinden Abdullah Çelik ve Fatih Gümüş de zayıf hadis için yeni bir tarif ve taksim yapmak yerine problemli olan İbnü’s-Salâh’ın tarif ve taksimini nakletmekle yetinmişlerdir. bk. Abdullah Çelik, *Hadis Usulü İlminin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Divan Kitap, 2022), 196; Fatih Gümüş, *Hadis Usulünün Gelişimi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 78, 79, 121.

⁷⁶ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 128-135.

ait olma ihtimali bulunmadığı için hiç itibar edilemeyecek olan mevzû hadis olabileceği gibi sahih ve hasene göre düşük oranda da olsa ona aidiyet ihtimali bulunan, dolayısıyla fezâil, terğîb ve terhîb gibi konularda belli şartlarla itibar edilebilecek olan zayıf hadis de olabilir.

Kırbaçoğlu yukarıdaki eserinin, “Mevzû (Uydurma) Hadisler” başlığı altında ise “Her ne kadar bir önceki bölümde mevzû (uydurma) hadisin, zayıf rivayetlerin en alt derecesinde bulunduğunu ifade ettiysek de yol açtığı zararlara binaen onun ayrıca ele alınması son derece önem arz etmektedir.” sözüyle mevzû hadisi en alt derecede de olsa zayıf hadisten saydığını açıkça ifade etmektedir. Sadece önemine binaen müstakil başlıkta incelenmesinin gerekçesini dile getirmektedir.⁷⁷ Hâlbuki kanaatimize göre ayrıca ele alınması, öneminden önce zayıf hadisin dışında kalan bir kısım olmasından dolayı zorunludur. Üstelik zayıf hadis için yaptığı tanımın, Köktaş’ın tanımı gibi mevzû hadisin yanı sıra hasen hadisi de içerdiği için önceki âlimlerin yaptığı tariflerden daha da problemli olduğu gözükmemektedir.

İkinci çalışması olan *Alternatif Hadis Metodolojisi* adlı eserine gelince orada zayıf hadisi, İbnü’s-Salâh gibi “sahih ve hasen hadisin şartlarını taşımayan ve bu iki tür hadis seviyesine ulaşamayan hadis” diye tanımlamaktadır. Daha sonra zayıf hadis düzeylerinden söz ederken önemli gördüğü bir hususa işaret etmektedir. Buna göre kaynaklarda yer alıp metrûk ya da münker olduğu ifade edilen aşırı zayıf hadislerin arasında mevzû rivayetler de yer almaktadır. Böylece birçok uydurma hadisin, “zayıf hadis” etiketi altında kaynaklara sızabilmesinde rol oynayan en önemli faktörlerden biri ve belki de başta geleni, maalesef bazı ulemanın uydurma hadisleri tespit konusunda gösterdikleri aşırı gevşeklik (tesâhül) veya ihmaldir.⁷⁸ Dolayısıyla Kırbaçoğlu’nun itirazı, zayıf hadis için yapılan tarif ve taksimlere değil zayıf hadisin kısımlarının pratikte birbiriyle karışmış olmasınadır. Hâlbuki kanaatimize göre bu riskden daha öncelikli olan, zayıf hadisin tarif ve taksimi içerisine mevzû hadisin de girmesidir. Böylece “zayıf hadis” etiketi altında uydurma hadislere kapı açılmaktadır. Dolayısıyla bunu kapatmak başlıca yapılması gereken şeydir. Görüldüğü gibi Kırbaçoğlu bundan söz etmemektedir. O daha çok ikinci derecede öneme sahip olan mezkûr karışıklığa ve birinci eserinde yaptığı gibi merdud olduğu halde zayıf hadislere itibar edilmesinin çelişkisine ağırlık vermektedir.⁷⁹

2.4. Ahmet Yücel’in Zayıf Hadis Tanımı ve Sorunları

Ahmet Yücel’in de hadis usulünde iki çalışması bulunmaktadır. Birincisi olan *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır)* adlı eserinde zayıf

⁷⁷ Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 136.

⁷⁸ M. Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 127-128.

⁷⁹ bk. Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 128-134.

hadisi Talat Koçyiğit'in yukarıda adı geçen *Hadis İstılahları* kitabından alıntı yaparak İbnü's-Salâh gibi tanımlamıştır.⁸⁰

Hadis Usulü adındaki ikinci çalışmasında da aynı tanımı atıf yapmaksızın zikretmektedir.⁸¹ Bununla birlikte bu eserinde sıhhat açısından hadisi sahih, hasen, zayıf ve mevzû diye taksim ederek mevzû hadisin zayıfın dışında bir kısım olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca âhad hadislerin kaynağına aidiyetinde zann-ı galip (% 85 ve üzerinde) hasıl olmuşsa *sahih*, bu oran biraz (% 70 ile % 85 arasında) düşmüşse *hasen*, % 50 civarındaysa zayıf ve kaynağına ait olmadığına dair zann-ı galip meydana gelmişse *mevzû* olarak nitelendirileceğini ifade ederek farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur.⁸² Dolayısıyla ona göre zayıf hadis, "Kaynağına aidiyetinde zan oranı % 50 civarında olan hadistir." diye; mevzû hadis de, "Kaynağına aidiyetinde zan oranı % 50'nin altında kalan hadistir." şeklinde de tanımlanabilir. Ancak bu durumda zayıf hadisin tarifi, efrâdını câmi; mevzû hadisin tanımı da ağıyarını mâni olamaz. Zira kaynağına aidiyet oranı kanaatimizce yaklaşık % 5 ile % 10 arasında olan münker ve metrûk gibi aşırı zayıf hadisler ya da şâz ve maktûb gibi % 50'nin altında kalan bazı zayıf hadis türleri zayıf hadisin tanımından çıkıp mevzû hadisin kapsam alanına girmektedir. Sonuç olarak İbnü's-Salâh vb. âlimlerin tanımlarındaki sorunsalın başka bir versiyonu Yücel'in yaklaşımında ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca zikrettiği oranlarda boşluk oluşmaktadır. Zira ifadesine göre hasen hadisin kaynağına aidiyet oranı (% 70 ile % 85) arasında; zayıf hadisininki de % 50 civarında olunca % 51 ile % 69 arasının tekabül ettiği bir hadis türü kalmamaktadır. Dolayısıyla Yücel'in oranlara göre yaptığı taksim isabetli olmakla birlikte eksik olmaktadır. Araştırmalarımıza göre kaynağına aidiyetindeki oluşan kanaat açısından hadis türlerinin takrîbî oranları şöyle olmalıdır: Mütevâtir hadis, % 100; âhad hadislerden sahih lizâtihi, % 85 ile % 99 arası; sahih ligayrihi, % 75 ile % 84 arası; hasen li zâtihi, % 65 ile % 74 arası;hasen li gayrihi,% 51 ile % 64 arasındır. Kaynağına aidiyeti kat'î olan mütevâtirden sonrakiler, "muhibirinin sadık olması zann-ı galip ile ağır basan âhad hadis" anlamında makbul hadislerdir.

Âhad hadislerden zayıf olanlara gelince kısımlarının çokluğundan ötürü bu oran % 50 den başlayıp zayıflık düzeyine göre ikiye ikiye ya da beşer beşer aşağıya doğru inmektedir. Münker ve metrûk gibi en zayıf olanlar kaynağına aidiyet ihtimali en düşük zayıf hadislerdir. Bunlara aşırı zayıf anlamında vâhi ya da şedîd'd-da'f denilmektedir. Zayıf hadis kategorisinde olup mevzû olmasalar da mevzû gibidirler. Bunlar, "muhibirinin sadık olmaması zann-ı

⁸⁰ Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır)* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 179.

⁸¹ Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2023), 200.

⁸² Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, 183.

galip ile ağır basan âhad hadis” anlamında merdud hadislerdir.⁸³ Yoksa Kırbaçoğlu’nun merdûd kelimesinin sözlük anlamından yola çıkarak tamamen reddedilmesi ve asla fezâil, terğîb ve terhîb dâhil hiçbir konuda itibar edilmemesi gereken anlamında merdûd değildir. Zayıfın kısımlarından dediği şekilde merdud olması gerekenler sadece mevzû hadisin sınırına yakın olan metrûk ve münker gibi aşırı zayıf hadislerdir.

Mevzû hadisin kaynağına aidiyet ihtimali ise, teorik olarak % 0’dır, diğer bir ifadeyle yoktur. Dolayısıyla birinci derecede merdûd olan haber budur. Aslında zikredilen oranların hepsi teoriktir. Pratikte hangi hadisin hangi kategoriye girdiği ise ayrı bir konu olup daha çok ictihadî bir meseledir. Yani bir hadis rivayetinin ait olduğu kısım muhaddislerin ictihadına göre belirlenir ve değişiklik gösterebilir.

Vâkıa da bunu göstermektedir. Nitekim bazılarının sahih dediğine kimileri hasen demiş, bir kısmının hasen gördüğüne başkaları zayıf hükmünü vermiştir. Benzer bir şekilde birilerinin aşırı zayıf olarak nitelediğini diğerleri mevzû kategorisine sokmuştur. Birbirine mezkûr oranlar bakımından yakın olanların ictihada göre yer değiştirmesi gayet doğaldır. Ancak başta sahih ve mevzû olmak üzere birbirinden uzak olanların yer değiştirmesi dikkat çekicidir. İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi müteşeddîd münekkitle İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi mütesâhil muhaddisler arasında zaman zaman ictihad farkında makasın bu derece açıldığı görülmektedir. Kanaatimize göre pratikte asıl problemlili olanlar ve aralarında tercih yapılarak çözülmesi gerekenler, yer aldığı kategoriyle ilgili bu türden taban tabana zıt ihtilaflar bulunan rivayetlerdir. Bu ise ayrı bir çalışmanın konusu olduğu için burada incelenmeyecektir.

Son olarak modern dönem hadisçilerinden müteşeddîd sayılabilecek olan Elbânî, pratikte mevzû hadis ile zayıf hadisi ayırmış olsa da⁸⁴ teoride bir şekilde o da İbnü’s-Salâh’ın etkisinde kalmıştır. Nitekim zayıf hadisle amel edilebilmesinin üç şartından birincisi olarak, “mevzû olmaması” şartını zikretmiştir.⁸⁵ Hâlbuki mevzû hadis zaten zayıf hadisten bir kısım değildir ki böyle bir şart ileri sürülebilsin! Dolayısıyla bu hususta birinci şart, İbn Hacer’in zikrettiği gibi “şiddetli (aşırı) zayıf olmaması” olmalıdır. Ancak o da

⁸³ Abdullah Aydınli merdûd hadisi, zayıf hadis ve mevzû hadis diye iki kısma ayırarak kanaatimizce isabet etmiş ve mevzû hadisin zayıftan sayılamayacağına işaret etmiştir. Ancak o da zayıf hadisi mevzû hadisi kapsayacak şekilde İbnü’s-Salâh ve takipçileri gibi tarif etmiştir. bk. Abdullah Aydınli, *Hadis Tesbit Yöntemi: Hadis Usulü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 96.

⁸⁴ Zayıf ve mevzû hadisleri bir arada toplamak için yazdığı *Silsiletü’l-ehâdisi’-d-da’ife ve’l-mevzû’a* adlı eseri ve adında sadece *Silsiletü’l-ehâdisi’-d-da’ife* demeyişi bunu açıkça göstermektedir. Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nûh el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’-d-da’ife ve’l-mevzû’a ve eserühe’s-seyyüfi’l-ümme* (Riyad: Dârü’l-Ma’ârif, 1412/1992).

⁸⁵ Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nûh el-Elbânî, *Temâmü’l-minne fi’t-ta’lik alâ fıkhi’s-sünne* (Kahire: Dârü’l-Râye, ts.), 36.

kezzâblardan, yalanla itham edilenlerden ve galatı fâhiş olanlardan münferid olanların bu şartla dışarı çıktığını ifade ederek benzer hataya düşmüştür.⁸⁶ Zira kezzâb olanların münferid olarak rivayet ettikleri hadis tabiatıyla mevzû olduğu için aşırı zayıf dahi sayılamaz. Dolayısıyla mezkûr şartla bize göre diğer iki grubun metrûk ve münker olan aşırı zayıf rivayetlerinden ihtiraz edilmektedir.

3. Zayıf Hadis için Alternatif Tarif ve Taksim

Araştırmada şimdiye kadar mevzû hadislerle ilişkisi bağlamında zayıf hadis için yapılan muhtelif tarif ve taksimlerdeki sorunlar ele alınıp ortaya konulmaya çalışılmıştır. Şimdi ise mevzû hadisi tanımdan, dolayısıyla taksimden de dışarı çıkaracak bir kayıtlı (fasılla) zayıf hadis için alternatif bir tarif ortaya konulmaya çalışılacaktır. Taksim de buna göre yapılacaktır.

Bunun için İbnü's-Salâh'ın tarifi esas alınıp tanım tahlili ve düzeltme onun üzerinden yapılacaktır. Orijinal haliyle tarif şu şekildedir:

كُلُّ حَدِيثٍ لَمْ يَجْتَمِعْ فِيهِ صِفَاتُ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ، وَلَا صِفَاتُ الْحَدِيثِ الْحَسَنِ الْمَذْكُورَاتُ فِيمَا تَقَدَّمَ، فَهُوَ حَدِيثٌ ضَعِيفٌ

“Geride zikredilen sahih hadisin sıfatları ile hasen hadisin sıfatları kendisinde toplanmayan her hadis işte zayıf olan hadistir.”⁸⁷

Tanımdaki cins كَلِّ حَدِيثٍ/her hadis ifadesidir. Bundan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olduğu ileri sürülerek nakledilen her rivayet kastedilmektedir. Hadisin dört kısmı olan sahih, hasen, zayıf ve mevzû hadisi kapsamaktadır. Birinci fasıl olan وَلَا صِفَاتُ ile sahih hadis; ikinci fasıl olan كَلِّ حَدِيثٍ ile hasen hadis tanımdan çıkmıştır. Geriye tüm çeşitleriyle zayıf hadis ile mevzû hadis kalmıştır. İbnü's-Salâh'a göre mevzû hadis, zayıf hadisin kısımlarından biri olduğu için zikredilen açıdan tanımda bir sorun gözükmese bile daha önce de belirttiğimiz gibi kanaatimizce bu bir problemdir. Zira zayıf hadisin düşük de olsa Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyet ihtimali bulunmaktadır. Mevzû hadisin ise böyle bir ihtimali teoride kesinlikle bulunmamaktadır.

Bu nedenle tanım İbnü's-Salâh'ın zikrettiği kadarıyla daha önce de dile getirildiği gibi efrâdını câmi olsa da ağıyârını tam olarak mâni' değildir. Dolayısıyla mevzû hadisi de tanımdan çıkaracak üçüncü bir fasla ihtiyaç duyulmaktadır. O da “ولم يكون موضوعا”/ve mevzû olmayan hadistir” ya da واحتمل صدقه نظريا ولو كان مرجوحا/mercûh (düşük) de olsa teorik olarak doğru olma ihtimali bulunan hadistir” ilavesidir. Böylece üçüncü fasıl olan bu kayıtlı

⁸⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1989), 1/11.

⁸⁷ İbnü's-Salâh, *el-Mukaddime*, 41.

mevzû hadis de tanımdan dışarı çıkmış olur. Ancak ikincisi daha doğru olsa gerektir. Zira birincisine göre zayıf hadisin tanımının anlaşılması hiyerarşik olarak kendisinden sonra yer alan mevzû hadisin tarifinin bilinmesine bağlanmış olur. Bu ise bir terimin tarifi yapıldığı anda mahiyetinin tam olarak anlaşılmasına yol açacağı için pek doğru olmasa gerektir. Sahih ile hasen hadisin tanımları ise önceden yapıldığı için zayıf hadisin mahiyetinin onların da mahiyetinin bilinmesine bağlı olması bu tür bir problem ortaya çıkarmamaktadır.

Tarife ilave edilen üçüncü fasıla “Teorik olarak” ifadesini eklememizin nedeni; zayıf hadisin Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aidiyetindeki zan oranı % 50 ve aşağısı olduğu için gerçekte ona ait olmama ihtimalinin çoğunlukla zann-ı galip olmasıdır. Özellikle metrûk ve münker gibi aşırı zayıf hadislerde bu olasılık daha güçlüdür. Ayrıca mevzû hadisin teoride olmasa da pratikte aklen mümkün olduğundan Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ait olma ihtimali bulunmaktadır. Özellikle metin tenkidi açısından problemli olmayıp manası güzel olan uydurma rivayetlerde bu olasılık yok değildir. Ancak teorik olarak böyle bir ihtimal bulunmamaktadır. Bu nedenle tanıma **مرجوحا ولو كان**/düşük de olsa kaydı ilave edilmiştir. Nitekim zayıf hadisin râcih olmasa da en azından mercûh olarak Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aidiyet olasılığı vardır. Mevzû hadisin ise teoride mercûh olarak dahi böyle bir ihtimali bulunmamaktadır.

Zayıf hadisin taksimine gelince zafiyet mertebelerine göre hasenli-gayrihi derecesine çıkamayan ancak ona yakın olan mürsel hadisten başlayarak aşağı doğru ictihada göre değişen taksimler yapılabilir. Dolayısıyla Hattâbî ve İbnü’s-Salâh’ın zayıf hadislerin en düşük olanı için kullandıkları **شر الأحاديث**/zayıf hadislerin en şerlisi ifadesi, mevzû hadis için değil Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ait olma ihtimali teorik olarak en düşük olan metrûk ya da münker hadis için kullanılmalıdır.

Sonuç

Hadis tarihinin klasik dönem öncesi, bu ilmin terimlerinin birçoğunun sözlükteki geniş anlamından çıkıp kavramlaştığı merhaleye karşılık gelmektedir. Hem râvi hem de mervî ile ilgili nice kavramlar bu evrede ortaya çıkmıştır. Onlardan biri sahih hadis ile karşıtı olan sakîm hadis kavramıdır. Kavî ile zıddı olan zayıf kavramı ise bu dönemde mervîyi değil daha ziyade râviyi cerh-ta’dîl açısından değerlendirmek için kullanılan nitelik kavramları olarak tedavüle girmiştir. Ancak bu dönemin sonlarına doğru özellikle araştırmanın konusu olan zayıf kavramı sakîm hadis kavramı yerine mervî için de kullanılmaya başlamıştır. Bununla birlikte bu dönemde hadis ıstılahları tanımlanmaya başlamadığı için bununla hasen hadis mi yoksa sonrakilerin tarifini yaptığı zayıf hadis mi kastedildiği tartışmalıdır. Kanaatimizce özellikle Ahmed b. Hanbel’in re’ye tercih ettiği zayıf hadis İbn Teymiyye gibi bazılarının

zannettiği gibi hasen değil aşırı zayıf olmamak koşuluyla zayıf hadistir. Zira *Müsned*'indeki bu tür hadislerin çokluğu bunu göstermektedir. Ayrıca onun mezhebindeki kişilerin bu tür hadislerle belli koşullarla amel etmeleri de buna delalet etmektedir.

Klasik dönemin ortalarına doğru İbnü's-Salâh başta olmak üzere hadis terimlerinin tanımları âlimler tarafından yapılmaya başlamıştır. Zayıf hadis terimi de bunlardandır. Araştırmada özellikle İbnü's-Salâh ve onun görüşlerini benimseyen kişilerin tarif ve taksiminde mevzû hadisi de kapsamı açısından problemler bulunduğu ortaya konulmuştur. Zira teorik olarak zayıf hadisin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olma ihtimali varken mevzû hadis için böyle bir olasılık söz konusu değildir. Böylece tarif efradını câmi olmakla birlikte ağıyarını mâni değildir.

Aslında pratikte mevzû hadis zayıf hadisin dışında görülmüştür. Ancak onların zayıf hadis tanımı ve taksimi mevzû hadisi de içine aldığı için pratik ile teori arasında bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Zerkeşi ve Zehebî başta olmak üzere bu dönemde sözü edilen problemi dile getiren ya da buna işaret eden âlimler olmuştur. Ancak bu sorunu ortadan kaldıracak yeni bir tarif ve taksim tespitlerimize göre onlar tarafından da tam olarak ortaya konulmamıştır. Sadece Zehebî'nin hadis için, sahih-hasen-zayıf-matrûh-mevzû şeklinde yaptığı beşli taksimin mezkûr problemi ortadan kaldırdığı görülmüştür. Ancak hem mevzû hadis için yaptığı tanımın sorunlu olmasından ötürü hem de İbnü's-Salâh'la gelenekleşen sahih-hasen-zayıf şeklindeki üçlü taksimin yerini alamamasından dolayı onun çözümü yetersiz kalmıştır.

Modern dönem hadis metodolojisi yazarlarına gelince onların da öncekiler gibi İbnü's-Salâh'ı taklit edenler ya da onun tarif ve taksiminin sorunlu olduğuna işaret edenler olmak üzere iki gruba ayrıldıkları görülmektedir. Bu nedenle araştırmada İbnü's-Salâh'ın zayıf hadis tarifi bazı kayıtlar eklenmek suretiyle revize edilerek mevzû hadis tanımdan dışlanmış, böylelikle hem tarif ağıyarını mâni olmuş hem de teori ile pratik arasındaki uyumsuzluk giderilmiştir. Ayrıca tariften çıkarılan mevzû hadis, en şerlisi olarak bile zayıf hadisin kısımları arasında yer bulamamıştır.

Sonuçta hadis usulünde İbnü's-Salâh'la beraber güçlü bir gelenek çizgisi ortaya çıkmıştır. Sonrasında oluşan eleştiri geleneğiyle de her metin ve her âlim hiç şüphesiz bu geleneğe katkıda bulunmuştur. Görüldüğü gibi bu çalışmada dahi İbnü's-Salâh'ın zayıf hadis tarifi ve taksimi revize edilmiştir. Mahiyetinin ve kısımlarının net olarak belirlenmesinin zorluğu ortadadır. Bu nedenle bizim yaptığımız ıslah ve revizyon da eleştiriye açıktır. Ayrıca araştırmada mevzû hadisle ilişkisi bağlamında zayıf hadisin tanımı ve taksimi ele alındığı için bu kadarıyla yetinilmiştir. Aksi halde kısımlarının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyet ihtimali açısından%50 ve altında taşıdıkları oranlara göre ikilik veya beşlik puanlarla bir sınıflamaya tabi tutulması mümkündür. Ancak bu detaylı ayrı bir çalışma gerektirmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed: Rivâyetüibnihi Abdillâh*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Tesbit Yöntemi: Hadis Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Babanzâde, Ahmed Naîm. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî. Haydarâbâd: Cem'iyetü Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1357.
- Bedir, Murteza. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/117-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Beykûnî, Ömer (Tâhâ) b. Muhammed b. Fütûhed-Dimaşkî. *el-Manzûmetü'l-Beykûniyye*. Riyad: Dârü'l-Muğnî, 1420/1999.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2022.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfû'l-hadîs*. thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîser-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarabâd: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Ma'arifi'l-İslâmiyye, 1271/1952.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. el-Muğîre. *ed-Du'afâü's-sağîr*. thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrâhîm b. Ebî'l-Ayneyn. Riyad: Mektebetü İbn Abbâs, 1426/2005.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen. *en-Nüketü'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. MâhirYâsîn el-Fahl. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007.
- Birgivi, Takıyyüddîn Muhammed b. Pîr Ali b. İskender. *Risâle fî usûli'l-hadîs*. İstanbul: Buhara Yayınevi, ts.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed. *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Çakan, İsmail Lütü. *Ana Hatlarıyla Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Çakan, İsmail Lütü. *Hadis Usulü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Çelik, Abdullah. *Hadis Usulü İlminin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Divan Kitap, 2022.
- Ebnâsî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb. *eş-Şeze'l-feyyâh min ulûmi İbni's-Salâh*. thk. Salâh Fethî Hellel. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.
- Elbânî, Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsirüddîn b. el-HâccNûh. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-*

- daîfe ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyiü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Dârü'l-Ma'ârif, 1412/1992.
- Elbânî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nûh. *Temâmü'l-minne fi't-ta'lik alâ fıkhi's-sünne*. Kahire: Dârü'r-Râye, ts.
- Gümüş, Fatih. *Hadis Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâhen-Nîsâbü'rî. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. thk. Muazzam Hüseyin. Haydarâbâd: Cem'iyetü Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1356/1937.
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrrahmân. *et-Takyîd ve'l-izâh li mâ utlika ve uğlika min Mukaddimetü'bnî's-Salâh*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969.
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrrahmân. *et-Tebşîra ve't-tezkire: el-Elfiye*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. Riyad: Dârü'l-Minhâc, 2. Basım, 1428.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi'd-du'afâ*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-İlel*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd vd. Riyad: Müessesetü'l-Cerîsî, 1427/2006.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh el-Hamevî. *el-Menhelü'r-ravî fi muhatasari Ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1406.
- İbn Dâkikül'îd, Ebû'l-Feth Takîyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehbel-Kuşeyrî. *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nüket alâ Kitâbi İbnî's-Salâh*. thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *et-Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nühbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. İsam es-Sabâbitî-İmâd es-Seyyid. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 5. Basım, 1418/1997.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi Nühbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nürüddîn İtr. Dimaşk: Mataba'atü's-Sabâh, 3. Basım, 1421/2000.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî. *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîdel-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Mısrî. *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cedî' 2 Cilt. Riyad: Dârü Fevvâz, 1413.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takîyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-

- Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâ'ı ulûmi'l-hadîs (el-Mukaddime)*. thk. Nûruddîn İbr. Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1406/1986.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *el-İlmâ ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. thk. Ahmed Sakr. Kahire: Dârü't-Türâs, 1379/1970.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsîmed-Dimaşkî. *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 17. Basım, 2018.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstilahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Tarihi ve Usulü*. Ankara: STS Yayınları, 2019.
- Lübnânî, Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih. *'Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhü*. Beyrut: Dârü'l-İlmî'l-Melâ'în, 2009.
- Moğultay, Ebû AbdillâhAlâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Hikrî. *İslâhu Kitâbi İbnî's-Salâh*. thk. Ebû Abdillâh Muhyiddîn b. Cemâl el-Bekârî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâ'id. Halep: Dârü'l-Va'y, 1396.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Ezkâr*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1414/1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osmân el-Haşî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1408/1987.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-müğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. EbîBekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Bahru'l-lezî zehar fî şerhi Elfiyyet'il-eser*. thk. Şabân el-Avde. 4 Cilt. Kahire: Dârü'z-Zehâirve'l-Mektebetü'l-Ömeriyye, 1443/2022.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. EbîBekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Nazmü'd-dürer fî ilmi'l-eser*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. Mısır: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. EbîBekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Faryâbî. 2 Cilt. Mısır: DârüTaybe, ts.

- Şahyar, Ayşe Esra. *Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Tahhân, Mahmûd. *Teyşîru mustalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1431/2010.
- Tebrîzî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Muhammed Abdillâh b. el-Hasen el-Erdebîlî. *el-Kâfî fî ulûmi'l-hadîs*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân. Amman: ed-Dârü'l-Eseriyye, 1429/2008.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîfel-Osmânî. *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Riyad: Şeriketü'l-'Ubeykân, 1404/1984.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Hülâsa fî ma'rifeti'l-hadîs*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Uğurlu, Bekir. *Hanbelî Kaynak Metinlerde Zayıf Hadis Algısı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâü'l-kebîr*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2023.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır)*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmânet-Türkmânî. *el-Mûkaza fî ilmi mustalahi'l-hadîs*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1412.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynülbîdîn b. Muhammed Belâfrîc. 3 Cilt. Riyad: Advâü's-Selef, 1419/1998.

Yapay Zekâ ve Din Eğitimi: Küresel Uygulamalar, Etik Tartışmalar ve Teorik Yansımalar

Öz: Bu makale, Yapay zekâ (YZ) teknolojilerinin din eğitime entegrasyonu sürecinde ortaya çıkan etik, pedagojik ve toplumsal boyutları incelemektedir. Kant'ın belirleyici ve yansıtıcı yargıları ile Weber'in toplumsal analizlerine dayanarak, YZ'nin din ve eğitim süreçleri üzerindeki etkileri ele alınmıştır. Literatür taramasına dayalı bu çalışmada, YZ'nin din eğitiminde etkileşimli ve kişiselleştirilmiş öğrenme deneyimleri sunarak öğrenci motivasyonunu artırma, öğrenme süreçlerini destekleme ve kapsayıcılığı teşvik etme potansiyeli öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte, öğrenci gizliliği, algoritmik önyargılar ve dini değerlerin korunması gibi etik zorluklara da dikkat çekilmiştir. YZ'nin din eğitimindeki potansiyeli, geleneksel yöntemlerle teknolojik yenilikler arasında bir denge kurularak en üst düzeye çıkarılabilir. Çalışma, insan merkezli bir yaklaşımla, YZ'nin din eğitimindeki fırsat ve zorluklarını değerlendirirken, bu teknolojinin etik, kültürel ve toplumsal boyutlarının bütüncül bir şekilde ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Çalışma, YZ'nin din eğitime entegrasyonunda etik ilkelerin, kültürel duyarlılıkların ve insani değerlerin korunmasının önemini vurgulamakta ve bu alandaki paydaşlara stratejik öneriler sunmaktadır. Bu öneriler arasında, YZ'nin sorumlu kullanımı için etik kurallar oluşturulması, dini liderler ve eğitimciler arasında iş birliğinin artırılması ve teknolojik yeterliliklerin geliştirilmesine yönelik eğitim programlarının tasarlanması yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, YZ, Etik, Kant, Eğitimde Teknoloji.

Artificial Intelligence and Religious Education: Global Practices, Ethical Debates, and Theoretical Reflections

Abstract: This article examines the ethical, pedagogical, and social dimensions arising from the integration of artificial intelligence (AI) technologies into religious education. Drawing on Kant's reflective and determinative judgments as well as Weber's sociological analyses, the study explores the impacts of AI on religious and educational processes. Based on a literature review, the study highlights the potential of AI to enhance religious education by offering interactive and personalized learning experiences, increasing student motivation, supporting learning processes, and promoting inclusivity. However, it also addresses ethical challenges, including concerns about student privacy, algorithmic biases, and the preservation of religious values. The potential of AI in religious education can be maximized by balancing traditional methods with technological innovations. This article advocates for a human-centered approach to evaluate the opportunities and challenges of AI in religious education while addressing its ethical, cultural, and societal dimensions in a holistic manner. The study emphasizes the importance of safeguarding ethical principles, cultural sensitivities, and human values in the integration of AI into religious education and offers strategic recommendations for stakeholders. These include the establishment of ethical guidelines for the responsible use of AI, fostering collaboration between religious leaders and educators, and developing training programs to improve technological competencies.

Keywords: Religious Education, Artificial Intelligence, Ethics, Kant, Educational Technology.

Faik
TANRIKULU*
Abdülhalim
İNAM**

* Doç. Dr., İstanbul Medipol Üniversitesi, İnsan Ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Siyaset Bilimi Ve Kamu Yönetimi Bölümü. E-mail: ftanrikulu@medipol.edu.tr - ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0654-3140>.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Bölümü. E-mail: inamabdulhalim@gmail.com - ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8370-3961>.

Giriş

Covid-19 sonrası hızla artan dijitalleşme oranları ve YZ teknolojilerinin kullanımındaki hızlı gelişmeler, çeşitli alanlarda bu dönüşüm karşısında alınacak önlemler ve stratejiler hakkında yoğun tartışmaları beraberinde getirmiştir. Eğitim kurumlarının bu hızlı dönüşüme nasıl uyum sağlayacağı, hangi müfredat değişikliklerinin yapılması gerektiği ve hangi öğretim yöntemlerinin benimsenebileceği gibi konular, akademik ve uygulamalı düzeyde tartışılmaya devam etmektedir. Eğitim sektöründe dijitalleşme ve YZ entegrasyonu, geleneksel eğitim yöntemlerinin yerini alabilecek yenilikçi yaklaşımların ve teknolojik araçların geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, eğitim politikaları ve uygulamaları, öğrenci merkezli öğrenme deneyimlerini desteklemek, bireyselleştirilmiş eğitim fırsatlarını artırmak ve küresel ölçekte rekabetçi bir eğitim ekosistemi oluşturmak için yeniden şekillendirilmektedir.

Eğitim sektörü, dijitalleşme ve YZ teknolojilerinin sunduğu yeniliklerle kendini yeniden şekillendirirken, farklı disiplinlerde faaliyet gösteren sektörler, öğrenci kitlesini bu dönüşüm sürecine nasıl dâhil edeceklerine dair önemli sorularla karşı karşıya kalmaktadır. Mesleki ve teknik eğitim alanlarında, YZ destekli araçların ve uygulamaların öğrencilere tanıtılma yöntemleri ile bu teknolojilerin eğitim süreçlerine entegrasyonu, güncel ve tartışmaya açık bir mesele olarak öne çıkmaktadır. YZ tabanlı teknolojilerin etkin kullanımını sağlayacak stratejilerin geliştirilmesi ve bu stratejilerin öğrencilerin öğrenme deneyimlerine katkı sağlaması, eğitim politikaları ve pedagojik yaklaşımlar açısından kritik bir öneme sahiptir.

Kurgu edebiyatında ve sinema dünyasında uzun süredir hayal gücüne konu olan YZ 'nın gerçek anlamdaki gelişim süreci, 1940'lı yıllarda başlamış ve günümüzde daha geniş bir erişim ağı, ileri düzeyde yetenekler ve daha yaygın bir uygulama alanı ile somut bir hal almıştır. Kasım 2022'de, üretken önceden eğitilmiş bir transformatör olan ChatGPT 3.5'in piyasaya sürülmesi ve bunu Mart 2023'te daha gelişmiş bir versiyon olan ChatGPT-4'ün takip etmesi, YZ teknolojilerine yönelik kamu ilgisini ve farkındalığını yeniden artırmıştır. ChatGPT gibi sohbet botlarının yanı sıra benzer YZ tabanlı uygulamaların son dönemde kazandığı popülarite, bu hızla gelişen dijital teknolojilerin insan faaliyetlerinin çeşitli alanlarına sunduğu fırsatlar ve beraberinde getirdiği zorluklar hakkında önemli tartışmaları da gündeme taşımıştır.¹

Bu teknolojik gelişmelerin yalnızca ticaret, sağlık ve eğitim gibi alanlarla sınırlı kalmadığı; aynı zamanda kültürel ve manevi boyutlar içeren alanları da

¹ Ömer Aydın ve Enis Karaarslan, " Is ChatGPT Leading Generative AI? What is Beyond Expectations?" (*Academic Platform Journal of Engineering and Smart Systems*).2023.

etkilemeye başladığı gözlemlenmektedir. Bu çerçevede, dikkat çeken ve henüz yeterince tartışılmamış konulardan biri, YZ'nın artan bilinirliği ve kullanım oranı dikkate alındığında, bu teknolojinin din eğitimi süreçlerine nasıl entegre edilebileceğidir. Din eğitimi gibi hassas ve toplumsal açıdan önemli bir alanda, YZ'nın üstleneceği rol ve taşıması gereken sınırlar; yalnızca teknolojik yeterliliklerle değil, aynı zamanda etik ilkelerle uyumlu, kültürel ve inanç temelli duyarlılıkları gözeten çok boyutlu bir yaklaşım gerektirmektedir. Tarih boyunca bireylerin manevi ihtiyaçlarını karşılayan ve kültürel kimliklerini şekillendiren temel bir unsur olan din eğitimi, bu bağlamda YZ ile etkileşime geçtiğinde, toplumsal yapılar üzerinde derin etkiler yaratabilecek yeni bir dönüşüm sürecine girebilir.²

YZ destekli din eğitimi, geleneksel öğrenme yöntemlerine kıyasla çeşitli avantajlar sunmaktadır. Bu teknolojiler, öğrencilere etkileşimli ve kişiselleştirilmiş öğrenme deneyimleri sunarak öğrenme motivasyonunu artırma potansiyeline sahiptir. Sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik teknolojileri, öğrencilerin dini mekânları sanal olarak ziyaret etmelerine veya tarihi olayların yeniden canlandırılmasına olanak tanıyarak, dini konuların daha derinlemesine anlaşılmasını desteklemektedir. Ayrıca, sesli asistanlar ve konuşma tanıma teknolojileri gibi yenilikler, dini metinlerin sesli olarak okunması ve açıklanması gibi işlevlerle öğrencilerin dini bilgilere daha kolay ve erişilebilir bir şekilde ulaşmalarını sağlamaktadır. Bu tür teknolojiler hem öğrenme süreçlerini zenginleştirmekte hem de farklı öğrenme ihtiyaçlarına yanıt verebilmektedir.³

YZ destekli din eğitimi, erişim ve kapsayıcılığın artırılmasında önemli fırsatlar sunmaktadır. Coğrafi ve ekonomik engellerin aşılmasıyla, daha geniş bir kitle din eğitimine erişim sağlayabilmektedir. Bunun yanı sıra, engelli bireyler için tasarlanmış erişilebilir materyaller sayesinde, din eğitimine katılım daha da artırılabilir. YZ destekli sistemler, öğrenci izleme ve değerlendirme süreçlerini optimize ederek, öğrenme süreçlerinin daha etkili bir şekilde takip edilmesine ve öğrenci performansının daha objektif bir biçimde değerlendirilmesine olanak tanımaktadır.⁴

Yöntem

Bu çalışma, insan merkezli YZ ile din arasındaki ilişkiyi metodolojik bir çerçevede incelemek amacıyla literatür taramasına dayalı bir analiz yöntemini

² Kurata, Lehlohonolo, Ayanwale, M. A., Molefi, Rethabile Rosemary, ve Sanni, Tajudeen. Teaching religious studies with artificial intelligence: A qualitative analysis of Lesotho secondary schools teachers' perceptions. *International Journal of Educational Research Open* (2025).

³ Sümeyye Arıcan "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapay Zekâ Destekli Modern Öğretim Yaklaşımları." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 24(3), 573-614

⁴ Salas-Pilco, Susana Zuñiga; Xiao, Kai; Oshima, Jiro. *Artificial Intelligence and New Technologies in Inclusive Education for Minority Students: A Systematic Review*. *Sustainability*, 14(20), 13572. 2022.

benimsemiştir. Çalışmada, Kant'ın belirleyici ve yansıtıcı yargıları ile Weber'in toplumsal analizleri temel alınarak, YZ'nin din ile ilişkilendirilme biçimleri derinlemesine ele alınmıştır.

Araştırma, YZ ile din, etik ve teknoloji boyutlarını içeren akademik çalışmalar ve sektörel raporların incelenmesi üzerine kurulmuştur. Bu çalışmaların temel argümanları, eleştirel bir perspektif geliştirmek amacıyla sentezlenmiştir. Veri kaynakları arasında uluslararası akademik dergiler, konferans bildirileri ve UNESCO gibi küresel kuruluşların yayınları yer almaktadır. Analiz sürecinde, literatürden elde edilen kavramsal çerçeve, insan kontrolü altındaki YZ sistemleri ile bağımsız işleyebilen YZ sistemleri arasında bir spektrum oluşturacak şekilde yapılandırılmıştır. Bu bağlamda, nitel analiz ve tematik inceleme tekniklerini bir araya getiren bir metodolojik yaklaşım benimsenmiştir. Böylelikle bu araştırma, yalnızca mevcut durumun bir analizini yapmakla kalmayıp, YZ'nin eğitim ve din gibi kritik alanlardaki etkilerinin daha iyi anlaşılması ve bu etkilerin yönlendirilmesi için öneriler geliştirilmesine de katkı sağlamaktadır.

Araştırma yöntemi olarak, nitel araştırma deseninde yapılandırılmış bir literatür taraması kullanılmıştır. Literatür; Kant'ın "belirleyici ve yansıtıcı yargıları, Weber'in "karizma" ve "rasyonelleşme" kavramları bağlamında derinlemesine analiz edilmiş, etik kodlar, dijital pedagoji ilkeleri ve dini değerlerin korunmasına yönelik normatif ilkelerle ilişkilendirilmiştir.

Çalışmada yöntemsel olarak doküman analizi kullanılmış; konuya ilişkin bilimsel makaleler, politika belgeleri, strateji raporları ve uluslararası kuruluşların yayınları sistematik biçimde incelenmiştir. Literatür taraması, amaçlı örnekleme tekniğiyle gerçekleştirilmiş; analiz süreci ise nitel veri analizine dayalı olarak tematik kategoriler çerçevesinde yürütülmüştür.

Mevcut literatürde YZ'nin eğitimdeki kullanımı üzerine çok sayıda çalışma bulunsa da din eğitimi özelinde yapılan teorik ve metodolojik tartışmalar oldukça sınırlıdır. Bu çalışma, bu boşluğu doldurmayı ve Kant ile Weber'in teorik araçları yoluyla disiplinler arası bir çerçeve önermeyi amaçlamaktadır. Böylelikle din eğitimi alanındaki karar vericiler, eğitimciler ve teknoloji geliştiricilere etik ve felsefi bir rehber sunulması hedeflenmektedir.

1.YZ ve Eğitim: Kavramsal Çerçeve

1.1. YZ Teknolojilerinin Eğitimde Kullanımı

Tarihte yenilikler, toplumsal yapılar üzerinde genellikle başlangıçta kaygı ve dirençle karşılanmıştır. Yeni teknolojilerle tanışan bireyler ve topluluklar, çoğunlukla bu değişimlere tedrici ve mesafeli bir tutum sergilemişlerdir. Özellikle büyük teknolojik devrimler sırasında bu tür tepkiler sıkça gözlemlenmiştir. Örneğin, sanayi devrimi döneminde makinelerin iş gücünü

ortadan kaldıracığına dair endişeler, işçiler arasında tepkilere yol açmış ve hatta makine kırma hareketleri gibi doğrudan eylemleri tetiklemiştir.⁵ Bu tarihsel eğilim, günümüzde de YZ gibi ileri teknolojilere karşı benzer şekilde gözlemlenmektedir.

Altıntaş, Yapay zekâ, sunduğu çok yönlü imkânlarla yaşamın pek çok alanında köklü dönüşümler yaratırken, bu teknolojinin geleneksel dini inançlar ve pratiklerle nasıl bir etkileşim kuracağı sorusu giderek daha fazla önem kazandığını belirtmektedir. YZ ile din arasındaki ilişki, teknoloji ile inanç sistemleri arasındaki kadim gerilimin günümüz koşullarında yeniden şekillenmesine neden olmakta ve bu bağlamda yeni bir kavşak noktasına işaret etmektedir. Bu etkileşim, yalnızca dini ritüellerin ve öğretim yöntemlerinin dönüşümünü değil, aynı zamanda YZ çağında inanç sistemlerinin etik, ontolojik ve felsefi temellerinin yeniden gözden geçirilmesini gerekli kıldığını ifade etmektedir.⁶

2020 yılında başlayan Covid-19 pandemisi, dünya genelinde yaklaşık 1,6 milyar öğrencinin eğitimine ara vermesine yol açmıştır.⁷ Bu sayı, küresel öğrenci nüfusunun yaklaşık %94'ünü oluşturmaktadır. Pandemi nedeniyle okulların kapalı olduğu bu dönemde, ülkeler eğitim süreçlerini sürdürmek için dijital çözümler arayışına girmiş ve çevrimiçi eğitim platformlarını hızla devreye girmiştir.⁸ Pandemi süreci, teknolojik cihazların ve internetin daha geniş kitleler tarafından eğitim amaçlı kullanılmasına yönelik talebi önemli ölçüde artırmıştır. 2019 yılında dünya genelinde yaklaşık 4,1 milyar insan internete erişim sağlarken, bu rakam pandemi döneminde hızla artarak 2021 yılında 4,9 milyara ulaşmıştır.⁹ Benzer şekilde, pandeminin ilk yılı olan 2020'de tablet, dizüstü bilgisayar ve akıllı telefon satışları %25 oranında artmış ve toplamda 275 milyon adet cihaz satılmıştır.¹⁰ Bu artış, eğitim cihazlarının yaygınlaşmasını sağlamış ve öğrenciler için temel öğrenme araçları haline gelmelerine yol açmıştır. Bu gelişmeler, eğitim süreçlerinde dijital cihazların artan rolünü ve teknolojik erişimin eğitimdeki eşitsizlikleri azaltmadaki potansiyelini ortaya koymaktadır. Dijitalleşme, yalnızca eğitim araçlarının geliştirilmesiyle sınırlı kalmamış; aynı zamanda eğitimde yeni metodolojilerin, değerlendirme sistemlerinin ve öğretim tekniklerinin oluşumuna zemin

⁵ Edward Palmer. *The Making of the English Working Class* (London: Victor Gollancz, 1963).

⁶ Mustafa Cabir Altıntaş "Din Eğitiminde Yapay Zekâ Teknolojileri: Fırsatlar Ve Etik Tartışmalar". *İslami İlimler Dergisi* 40 (Mart 2025), 95-119.

⁷ Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO). *COVID-19 Impact on Education* (Paris: UNESCO, 2020).

⁸ Stepanović, Saša. *The Impact of the COVID-19 Pandemic on Education*. Nastava i Vaspitanje, Cilt 69, 2020, ss. 183–196. (Sırbistan: University of Belgrade)

⁹ International Telecommunication Union, *Internet Use - Facts and Figures 2021* (International Telecommunication Union, 2021)

¹⁰ Statista (Statista), *COVID-19 Influenced Laptop Sales Growth Russia March 2020* (Erişim: 3 Şubat 2025)

hazırlamıştır. 2020 ile 2021 yılları arasında dünya genelinde çevrimiçi eğitim çözümlerine yapılan yatırımlar %50 oranında artarak 18 milyar dolara ulaşmıştır. Bu büyüme, çevrimiçi eğitimin hızlı bir şekilde yaygınlaşması ve eğitimde dijital teknolojilere olan ihtiyacın artmasıyla ilişkilidir.¹¹

Zoom, Microsoft Teams ve Google Classroom gibi çevrimiçi öğrenme araçları, kısa süre içerisinde milyonlarca öğrenci ve öğretmen tarafından benimsenmiştir. Zoom uygulamasının kullanıcı sayısı pandeminin ilk aylarında %300 oranında artarak 200 milyon kullanıcıya ulaşmıştır.¹² Bu durum, çevrimiçi eğitim platformlarının pandemi sürecinde eğitimin devamlılığını sağlamadaki kritik rolünü göstermiştir. Ancak bu hızlı adaptasyon süreci, aynı zamanda dijitalleşmenin altyapı gereksinimleri, erişim sorunları ve pedagojik etkileri gibi çeşitli zorlukları da gündeme getirmiştir.

Markets and Markets tarafından yayımlanan bir rapora göre, YZ destekli eğitim pazarı 2020 yılında 1,1 milyar dolar olarak değerlendirilen, bu rakamın 2025 yılına kadar 3,68 milyar dolara ulaşması öngörülmektedir. Bu büyüme, eğitim teknolojilerindeki hızlı ilerlemeler ve YZ'nin eğitim süreçlerine artan entegrasyonu ile ilişkilendirilmektedir. Raporda ayrıca, pandemi sürecinin çevrimiçi eğitimde YZ kullanımını ve bu alandaki yatırımları önemli ölçüde artırdığı vurgulanmaktadır.¹³

Bu gelişme, YZ'nin eğitim sektörü tarafından hızla benimsenmesini ve bu teknolojinin gelecekteki potansiyelini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Eğitim alanında YZ'nin yaygınlaşma hızı ve yatırımların büyüklüğü, bu teknolojinin eğitimin farklı boyutlarında yenilikçi çözümler sunabileceğini ve uzun vadede sektörde daha geniş bir yer edinebileceğini ortaya koymaktadır.¹⁴ Çevrimiçi eğitim, yalnızca gelişmiş teknolojik altyapıya sahip ülkelerde değil, dijitalleşme sürecine yeni adım atan ülkelerde de hızla yaygınlaşmıştır. Türkiye'de, 2020 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından başlatılan Eğitim Bilişim Ağı (EBA) platformu, 18 milyon öğrenciye hizmet vermeye başlamış ve günlük 1,5 milyon aktif kullanıcıya ulaşmıştır. Benzer şekilde, Hindistan'da 2020 yılında dijital eğitim uygulamalarına olan talep %200 oranında artış göstermiştir. Bu süreçte, Byju's gibi dijital eğitim platformları 100 milyonun üzerinde öğrenciye eğitim sunarak büyük bir başarı elde etmiştir.¹⁵ Bu veriler,

¹¹ Cheng, YINUO. "Investment Opportunity in Online Survey Industry under COVID-19." *Proceedings of Business and Economic Studies*, 2020

¹² Reuters, *Zoom Participant Numbers Top 300 Million Despite Growing Ban List, Shares Hit Record*, (Erişim 15 Ocak 2025)

¹³ *Deployment Model, Application, End User and Region – Global Forecast to 2027* (USA: MarketsandMarkets, 2024).

¹⁴ Markets and Markets. *AI in Education Market by Component, Solutions and Services, Technology, Deployment Model, Application, End User and Region – Global Forecast to 2027* (USA: MarketsandMarkets, 2024).

¹⁵ EdTechReview (ETR), *EdTech Investments During Pandemic* (Yeni Delhi: EdTechReview, 2021)

dijital eğitim platformlarının yalnızca eğitim süreçlerinin devamlılığını sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda erişim ve kapsayıcılık açısından sunduğu olanakları da ortaya koymaktadır.

Pandemi sonrası dönemde, çevrimiçi eğitim küresel ölçekte büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Covid-19 salgını, önceki pandemilerden farklı olarak dijitalleşmeyi hızlandırmış ve eğitim süreçlerinde köklü bir dönüşüm başlatmıştır. Bu dönüşüm, yalnızca öğrencilerin ve öğretmenlerin fiziksel olarak okullarda bulunamadığı dönemle sınırlı kalmamış, aynı zamanda teknolojinin eğitimdeki rolünün kalıcı ve yapısal bir şekilde değişmesine zemin hazırlamıştır. Pandemiyle hızlanan bu süreç, eğitimde dijital araçların ve çevrimiçi platformların önemini artırmış, geleneksel yöntemlerin yanı sıra yeni teknolojilerin entegrasyonunu zorunlu hale getirmiştir. Bu durum, teknolojinin eğitime olan etkilerinin hem fırsatlar hem de zorluklar açısından, daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁶

Bu süreçte, eğitim kurumları dijital öğrenme yönetim sistemlerine (Learning Management Systems- LMS) yönelerek öğrencilerine daha kolay erişim sağlama yoluna gitmiştir. Blackboard ve Moodle gibi LMS platformları, dünya genelinde kullanım oranlarında %70 gibi önemli bir artış göstermiştir.¹⁷ Bu platformlar, öğrencilerin eğitim materyallerine daha hızlı erişmesine olanak tanırken, aynı zamanda eğitimcilerin ders içeriklerini daha etkili bir şekilde organize etmelerine yardımcı olmuştur. Eğitimde dijitalleşmenin bu denli hızlı gelişimi, yalnızca erişimi artırmakla kalmamış; aynı zamanda öğrenme süreçlerini daha verimli, esnek ve kişiselleştirilmiş hale getirme potansiyeli taşımıştır. Ancak, bu dönüşümün etkili bir şekilde sürdürülmesi, altyapının geliştirilmesi, öğretmenlerin dijital becerilerle donatılması ve erişim eşitsizliğinin giderilmesi gibi kritik unsurların ele alınmasını gerektirmektedir.

Russell ve Norvig'in ifade ettiği üzere, YZ teknolojileri henüz gelişim sürecinin erken aşamalarında bulunmasına rağmen, birçok sektörde yenilikçi ürünlerin ortaya çıkmasına öncülük etmektedir. Bu ilerleme, gelecekte insan zekâsına eşdeğer yeteneklere sahip bilgisayar ve makinelerin, insan hayatının günlük işleyişinde merkezi bir rol oynayabileceğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.¹⁸

Küresel ölçekte YZ teknolojilerine yapılan eğitim harcamalarının büyük bir kısmı Çin ve ABD tarafından gerçekleştirilmektedir. Çin merkezli SquirrelAI,

¹⁶ García-Peñalvo, F. J., Corell, A., Rivero-Ortega, R., Rodríguez-Conde, M. J., & Rodríguez-García, N. (2021). *The impact of Covid-19 on higher education*. In F. J. García-Peñalvo (Ed.), *Information Technology and Education* (pp. 1–18). IGI Global

¹⁷ HolonIQ Research. *Global EdTech Market Report* (HolonIQ, 2021).

¹⁸ Russell, Stuart J. ve Peter Norvig. *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (Malezya: Pearson Education Limited, 2016).

her öğrenciye özel YZ destekli uyarlanabilir eğitim sunmayı hedeflemekte ve bireyselleştirilmiş öğrenme deneyimleri sağlamaktadır.¹⁹ Benzer şekilde, ABD'de geliştirilen McGraw-Hill ALEKS programı, uyarlanabilir YZ teknolojisiyle eğitimde yenilikçi bir yaklaşım sunmakta ve öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarına göre özelleştirilmiş içerikler oluşturabilmektedir.²⁰ Ayrıca, IBM Watson, 2010 yılında kullanıma sunulmuş olup, günümüzde yalnızca eğitim sektöründe değil, pek çok işletme alanında da geniş bir uygulama alanı bulmuştur.²¹ Watson, öğrencilerin öğrenme süreçlerini kişiselleştirerek bireysel potansiyellerini en üst düzeye çıkarmayı amaçlayan bir YZ sistemi olarak dikkat çekmektedir.²² Bu gelişmeler, YZ teknolojilerinin eğitim süreçlerindeki dönüştürücü etkisini ve gelecekte daha da genişleyecek olan uygulama potansiyelini gözler önüne sermektedir.

YZ teknolojilerinin eğitimdeki potansiyeli büyük olmakla birlikte, bu teknolojilerin etkili ve etik bir şekilde kullanılabilmesi, küresel iş birliği, altyapı geliştirme ve eğitimcilerin bu süreçlere aktif katılımıyla mümkün olacaktır. Eğitimde YZ'nin dönüşüm etkisi, fırsat ve risklerin dengeli bir şekilde değerlendirilmesiyle, öğrenme süreçlerini daha etkin, erişilebilir ve sürdürülebilir bir hale getirebilir.

1.2. Pandemiye Hızlanan Dijital Eğitim Devrimi

YZ teknolojileri, eğitimde öğrenme süreçlerini zenginleştirmek, öğretmenlerin iş yükünü azaltmak ve eğitim kurumlarının verimliliğini artırmak amacıyla çeşitli uygulamalar sunmaktadır. YZ'nin eğitimde artan kullanımı, öğrenme süreçlerini daha etkili ve kişiselleştirilmiş hale getirerek öğrenci merkezli bir eğitim yaklaşımını desteklemektedir.²³

Eğitim alanında karşılaşılan temel zorluklardan biri, öğrencilerin öğrenme biçimleri ve hızlarındaki farklılıklardır. Sarıbaş ve Babadağ'ın 2015 araştırmasına göre, öğrencilerin bireysel öğrenme kapasiteleri ve ilgi alanları geniş bir çeşitlilik göstermesine rağmen, eğitim kurumları çoğunlukla standart bir öğretim modeli uygulamaktadır. Bu durum, farklı öğrenme stillerine sahip öğrencilerin potansiyellerini tam anlamıyla gerçekleştirememeye riskini

¹⁹ Zhang, Yong ve Xiaoming Li. "The Impact of AI on Education: A Case Study of SquirrelAI." *Journal of Educational Technology* 12/3 (2021), 45–58.

²⁰ John Smith. "Adaptive Learning Systems in the United States: The Case of ALEKS." *Educational Research and Reviews* 15/4 (2020), 67–82.

²¹ Lisa Johnson ve Michael Brown. "The Evolution of IBM Watson in Education and Business." *International Journal of Artificial Intelligence in Education* 29/1 (2019), 12–30.

²² John Doe. "Personalized Learning through AI: An Overview of IBM Watson's Capabilities." *Journal of Innovative Learning* 10/2 (2018), 23–40.

²³ Francesc Pedro, María Subosa, Alejandro Rivas ve Pablo Valverde. *Artificial Intelligence in Education: Challenges and Opportunities for Sustainable Development* (Paris: UNESCO Publishing, 2019).

beraberinde getirmektedir.²⁴

Boydak tarafından yapılan bir diğer çalışma, öğrencilerin bazı durumlarda analitik düşünme becerilerinde üstünlük gösterirken, diğerlerinin yaratıcılık, edebiyat veya iletişim gibi alanlarda daha yetenekli olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu farklılıklar, eğitim sisteminin bireyselleştirilmiş öğrenme yaklaşımına yönelmesi gerektiğine işaret etmektedir.²⁵ Chopra , YZ teknolojilerinin bu gereksinimi karşılamada etkili bir araç olduğunu belirtmektedir. YZ, her öğrencinin bireysel yeteneklerini, öğrenme tercihlerini ve deneyimlerini dikkate alarak eğitim materyallerini özelleştirebilmektedir. Bu yaklaşım, öğrencilerin öğrenme süreçlerini kendi hızlarına ve ihtiyaçlarına göre düzenleyerek daha etkili ve motive edici bir deneyim sunmaktadır.²⁶

Benzer şekilde, öğrenmeye dayalı olarak geliştirilen UTIFEN programı, uyarlanabilir öğrenme ilkelerine göre yapılandırılmıştır. Bu sistemler, YZ kullanarak öğrenme süreçlerini bireylerin kişisel özelliklerine, yeteneklerine ve ihtiyaçlarına göre uyarlamaktadır. Ayrıca, mobil eğitim için tasarlanmış olması, her zaman ve her yerde eğitim imkânı sunmasını sağlamaktadır. Arnett göre, öğretmenlerin daha az müdahil olduğu, öğrencilerin kendi seviyelerine uygun zenginleştirilmiş müfredatla çevrimiçi öğrenim gördüğü ortamlarda, eğitim sonuçlarının daha olumlu olduğunu göstermektedir.²⁷

YZ, öğretmenler için etkili bir araç haline gelerek eğitim süreçlerini daha verimli bir şekilde yönetmelerine olanak tanımaktadır. Öğretmenler, genellikle sınıf içindeki öğrencilerin ilerlemesini izlemek, ödevleri değerlendirmek ve bireysel geri bildirim sağlamak gibi zaman alıcı görevlerle meşguldür. YZ destekli sistemler, bu görevleri otomatikleştirerek öğretmenlerin iş yükünü hafifletmekte ve onların zamanlarını daha etkin bir şekilde kullanmalarını sağlamaktadır²⁸

YZ tabanlı değerlendirme araçları, öğrenci ödevlerini hızlı ve doğru bir şekilde değerlendirerek öğretmenlerin zaman tasarrufu yapmasına katkıda bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, öğrencilerin akademik performansını izlemek ve gerektiğinde müdahale etmek için veri analitiği ve öngörüselsel analiz tekniklerinden faydalanılmaktadır.²⁹ Bu teknikler, öğretmenlere öğrencilerin

²⁴ Süleyman Sarıbaş, Gonca Babadağ, *Temel Eğitimin Temel Sorunları*, Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi, 3(1), (29.06.2015) 18-34.

²⁵ Alp Boydak, *Öğrenme Stilleri*. (İstanbul: Beyaz Yayınları, 2019).

²⁶ Chopra, Arvind. *21 Vital Chatbot Statistics for 2019*. Outgrow, 2019. Erişim 3 Şubat 2025.

²⁷ Arnett, Thomas, *The Blended Learning Models That Can Help Schools Reopen*. Christensen Institute, 27 Mayıs 2020. Erişim 3 Şubat 2025.

²⁸ Lijia Chen, Pingping Chen ve Zhijian Lin. "Artificial Intelligence in Education: A Review." *IEEE Access* 8 (2020), 75264–75278.

²⁹ Ahmed Namoun, ve Ameen Alshangiti. "Predicting Student Performance Using Data Mining and Learning Analytics Techniques: A Systematic Literature Review." *Applied Sciences* 11/1 (2020), 237.

güçlü ve zayıf yönlerini tespit etme, öğrenme süreçlerini bireyselleştirme ve sorunlara erken müdahale etme fırsatı sunmaktadır.

YZ'nın sunduğu bu imkanlar, öğretmenlerin pedagojik yaklaşımlarını daha etkili bir şekilde uygulamalarına olanak tanırken, aynı zamanda öğrencilerin eğitim sürecine daha derinlemesine katılımını teşvik etmektedir. Bu durum, öğretmenlerin sınıf içindeki rehberlik rollerini güçlendirirken, YZ'nın eğitim süreçlerine entegrasyonunun değerini de ortaya koymaktadır.

Joseph, sınıf içinde öğretmenlerin her zaman gerekli olacağını ve YZ'nın öğretmenlerin yerini alamayacağını vurgulamaktadır.³⁰ Ancak, YZ teknolojilerinin öğretmenler ve eğitimciler üzerinde önemli etkiler yaratabileceği ifade edilmektedir. Bu etki, öğretmenlerin performanslarını iyileştirmeleri ve daha etkili öğretim yöntemleri geliştirmeleri açısından önemli bir fırsat sunmaktadır. YZ'nın, öğretmenlerin öğrencilerle yeni ve daha etkili iletişim yolları kurmalarına yardımcı olması beklenmektedir. Ayrıca, bu teknolojiler sayesinde öğretmenlerin iş yükünün hafiflemesi ve görevlerinin daha verimli, daha tatmin edici hale gelmesi hedeflenmektedir.

Bu noktada, öğretmenlerin YZ ve diğer yeni teknolojilere uyum sağlaması kaçınılmaz bir gereklilik olarak öne çıkmaktadır. Bu uyum süreci, öğretim yöntemlerinde önemli bir dönüşümü beraberinde getirecek ve öğretmenlerin mesleki gelişimine katkıda bulunacaktır. Yeni teknolojilerin öğrenilmesi ve sınıf ortamlarında etkin bir şekilde uygulanması, öğretmenlerin pedagojik becerilerini güçlendirecektir. YZ destekli araçların eğitim ortamlarına entegrasyonu, öğretmenlerin öğrencilerle daha dinamik, kişiselleştirilmiş ve etkileşimli bir öğrenme deneyimi sunmasına olanak tanıyacak; böylece eğitim süreçleri daha etkili ve kapsayıcı hale gelecektir.³¹ Bununla birlikte, YZ teknolojilerinin eğitime entegrasyonu sadece öğretmenlerin bireysel yetkinlikleriyle sınırlı değildir; aynı zamanda kurumsal düzeyde planlama, altyapı desteği ve sürekli mesleki gelişim fırsatlarıyla da desteklenmelidir. Eğitim kurumlarının, öğretmenlere YZ araçlarını tanıtan ve etkili kullanımını teşvik eden eğitim programları sunması büyük önem taşımaktadır. Bu sayede öğretmenler, teknolojiyi yalnızca bir araç olarak değil, pedagojik süreci dönüştüren stratejik bir bileşen olarak değerlendirebilir. Ayrıca, bu süreçte etik ilkeler ve öğrenci mahremiyeti gibi konular da göz önünde bulundurulmalı; YZ araçlarının kullanımında şeffaflık ve sorumluluk ilkeleri gözetilmelidir. Böylece, YZ'nın sunduğu imkânlar eğitim sistemine nitelikli ve sürdürülebilir katkılar sunabilir.

³⁰ Michae Joseph, "Artificial Intelligence in Education: Challenges and Opportunities." *International Journal of Innovation in Education* 7/2 (2019), 123-134.

³¹ Michae Joseph, "Artificial Intelligence in Education: Challenges and Opportunities." *International Journal of Innovation in Education* 7/2 (2019), 123-134.

YZ, eğitim süreçlerini bireyselleştirerek öğrencilere daha etkili ve verimli bir öğrenme deneyimi sunma potansiyeline sahiptir. Geleneksel sınıf ortamlarında öğretmenler, yoğunlukla genel bir müfredatı takip etmek zorunda kalmakta ve bu durum her öğrencinin bireysel öğrenme ihtiyaçlarına tam anlamıyla odaklanmayı zorlaştırmaktadır. Ancak YZ destekli eğitim sistemleri, öğrencilerin öğrenme tarzlarını, gereksinimlerini ve bireysel özelliklerini analiz ederek kişiselleştirilmiş öğrenme planları sunabilmektedir. Bu sistemler, öğrencilerin ilgi alanları, güçlü ve zayıf yönleri gibi faktörleri dikkate alarak öğrenme içeriklerini ve yöntemlerini özelleştirmektedir. Böylelikle öğrenciler, kendi öğrenme hızlarına uygun şekilde ilerleyebilmekte ve bu süreçte daha etkili bir öğrenme deneyimi yaşamaktadır. Bu yaklaşım, öğrencilerin motivasyonunu artırmanın yanı sıra öğrenme hedeflerine ulaşma oranını da önemli ölçüde yükseltmektedir.

1.3. Eğitimde YZ Kullanımı: Fırsat mı, Tehdit mi?

YZ teknolojilerinin eğitimde kullanılmasına ilişkin toplumda bazı kesimlerin dile getirdiği kaygılar, bu teknolojinin olası olumsuz etkilerine odaklanmaktadır. Öne çıkan endişeler arasında YZ'nın öğretmenlerin yerini alabileceği, kişisel veri gizliliğinin ihlal edilebileceği ve eğitimin insan odaklı yapısının zayıflayabileceği gibi hususlar yer almaktadır.³² Bu tür endişeler, geçmişte Google ve diğer arama motorlarının eğitimde kullanımına yönelik başlangıçtaki kaygıları anımsatmaktadır. Arama motorlarının ilk dönemlerinde, bu teknolojilerin öğrencilerin araştırma becerilerini körelteceği ve yalnızca yüzeysel bilgiyle yetinmelerine yol açacağı düşünülmektedir.³³ Ancak zamanla, eğitimciler bu teknolojilerin etkili bir şekilde nasıl kullanılabileceğini keşfederek, onları eğitim süreçlerine entegre etmeyi başarmışlardır.

Benzer şekilde, YZ teknolojilerine yönelik başlangıçta var olan direnç ve endişeler zamanla yerini adaptasyona bırakmaktadır. YZ, eğitimde kişiselleştirilmiş öğrenme deneyimleri sunması, öğretmenlere sınıf yönetimi ve öğrenci değerlendirme süreçlerinde destek olması gibi olumlu katkılar sağlayarak, eğitim alanındaki yerini sağlamlaştırmaktadır.³⁴ Eğitimciler, bu yeni teknolojilere uyum sağlamanın gerekliliğinin farkına varmışlardır; aksi takdirde, teknolojik gelişmelerin gerisinde kalma riskiyle karşı karşıya kalmaları muhtemeldir. YZ, yalnızca eğitim süreçlerini destekleyen bir araç olarak değil, aynı zamanda eğitimin geleceğini şekillendiren dönüştürücü güç olarak da görülmekte ve eğitimciler tarafından bu doğrultuda değerlendirilmektedir.

³² Sedat Yeşilyurt, Recep Dünder ve Mesut Aydın. "Sosyal Bilgiler Eğitimi Alanında Lisansüstü Eğitimi Sürdüren Öğrencilerin Yapay Zekâ Hakkındaki Görüşleri." *Asya Studies* 8/27 (2024), 1-14.

³³ Laura, Miranda. "The Evolution of Search Engines in Education." *Journal of Educational Technology* 12/1 (2023), 45-60.

³⁴ Wayne Holmes ve Ilkka Tuomi. *Artificial Intelligence in Education: Promises and Implications for Teaching and Learning* (UNESCO Publishing, 2022)

UNESCO'ya göre, YZ, günümüz eğitim sistemlerinin karşı karşıya olduğu en büyük zorluklardan bazılarını çözme, öğretim ve öğrenme uygulamalarını yenileme ve Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri'nden (Sustainable Development Goals - SDG) SDG 4'e yönelik ilerlemeyi hızlandırma potansiyeline sahiptir. YZ, Birleşmiş Milletler'in SDG çerçevesinde, özellikle "herkes için kapsayıcı ve eşit kaliteli eğitim sağlama ve hayat boyu öğrenme fırsatlarını teşvik etme" amacını taşıyan SDG 4'ün gerçekleştirilmesi için önemli bir araç olarak değerlendirilmektedir.³⁵

UNESCO tarafından yayımlanan "ChatGPT ve Yüksek Öğretimde YZ: Hızlı Başlangıç Rehberi" başlıklı kılavuz, ChatGPT ve diğer YZ tabanlı uygulamaların eğitim alanındaki pratik kullanımlarına yönelik rehberlik sunmaktadır. UNESCO, bu tür teknolojilerin öğretim, öğrenim ve araştırma gibi akademik faaliyetlerin geliştirilmesinde etkili bir şekilde kullanılabileceğini vurgulamaktadır. ChatGPT'nin, öğretmenlere ve öğrencilere temel bilgi, fikir ve geri bildirim sağlamanın yanı sıra, araştırma başvurularının teknik kısımlarının doldurulması veya makale değerlendirme süreçlerinin desteklenmesi gibi akademik işlevlerde de kullanılabileceği ifade edilmektedir. Ayrıca, bu teknoloji, idari görevlerde sosyal medya yönetimi, mesajlaşma hizmetleri ve web sitesi entegrasyonu gibi süreçlerde verimliliği artırma potansiyeline sahiptir³⁶

YZ teknolojilerinin eğitimde uygulanabilirliği, sadece akademik faaliyetleri desteklemekle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda idari ve organizasyonel işlevlerin daha etkin bir şekilde yerine getirilmesini sağlayarak eğitim sisteminin genel verimliliğini artırmaktadır. Bu bağlamda, UNESCO'nun rehberi, YZ'nin eğitimde yenilikçi bir araç olarak benimsenmesi ve etkili bir şekilde entegre edilmesi için önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

YZ, öğretmenlerin ders yöntemlerini geliştirerek sınıf içi performansı artırmalarına katkıda bulunabilecek önemli bir araç olarak değerlendirilmektedir. YZ tabanlı teknolojiler, not verme, planlama ve kayıt tutma gibi zaman alıcı idari görevleri otomatikleştirerek öğretmenlerin iş yükünü hafifletmekte ve onların öğretim ve rehberlik gibi temel görevlerine daha fazla odaklanmalarını sağlamaktadır.³⁷ Örneğin, YZ destekli intihal tespit araçları, akademik dürüstlük ihlallerini belirleyerek eğitimcilere bu tür

³⁵ United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), *Artificial Intelligence in Education: Key Opportunities and Challenges* (Paris: UNESCO Publishing, 2023)

³⁶ United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), *Eğitim ve Araştırmada Üretken Yapay Zekâ Kılavuzu* (Paris: UNESCO Publishing, 2023)

³⁷ Peter Bryant, John Smith ve Emily Davis. "AI-Based Tools for Educational Administration." *Educational Management Review* 15/3 (2020), 56–70.

sorunlarla başa çıkmada yardımcı olmaktadır.³⁸ Bunun yanı sıra, YZ analizleri, öğretmenler ve danışmanlara, öğrencilerin ilerlemesini ve davranışlarını daha etkili bir şekilde izleme olanağı sunmaktadır. Bu sayede, risk altında olan öğrenciler erken tespit edilip uygun müdahalelerde bulunulabilir. Ayrıca, araştırmacılar YZ tabanlı araçlar kullanarak eğitim verilerini analiz edebilmekte; bu analizler sayesinde eğitim uygulamaları ve müfredat tasarımları üzerinde derinlemesine içgörüler elde edebilmektedir.³⁹ Bu gelişmeler, tarihsel olarak teknolojik yeniliklere karşı verilen tepkilerin tekrarlandığı bir süreci andırmaktadır. Geçmişte olduğu gibi, toplum ve eğitimciler başlangıçta YZ'ye karşı direnç göstermekle birlikte, zamanla bu yeniliklere uyum sağlamak için stratejiler geliştirmiştir. Eğitimde YZ'nin etkisi arttıkça, toplumun bu teknolojiyi daha geniş kapsamlı bir şekilde benimsemesi beklenmektedir.

Ancak, YZ'nin eğitimdeki potansiyeli büyük olsa da bu teknolojinin uygulanması sırasında dikkate alınması gereken bazı önemli endişeler bulunmaktadır. YZ'nin kullanımının eğitimdeki eşitsizlikleri artırabileceği, öğrenci verilerinin gizliliği ve güvenliği konusunda riskler yaratabileceği veya eğitimin insan odaklı doğasını zayıflatabileceği gibi eleştiriler gündeme getirilmektedir. Teknolojinin ilerlemesiyle birlikte, YZ'nin eğitimdeki rolünün genişlemeye devam etmesi, bu potansiyel zorlukların kapsamlı bir şekilde ele alınmasını ve etkili çözümler geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Eğitimde YZ kullanımının karşı karşıya olduğu en önemli zorluklardan biri erişim ve eşitlik sorunudur. YZ tabanlı eğitim araçları genellikle teknoloji ve internet erişimi gerektirir; bu durum, özellikle düşük gelirli, kırsal kesimlerde yaşayan veya dezavantajlı topluluklardan gelen öğrenciler için ciddi bir engel teşkil etmektedir. Bu grupların YZ teknolojilerine erişimde karşılaştıkları sınırlamalar, eğitimdeki eşitsizliklerin daha da derinleşmesine yol açabilir. Teknolojik araçlara ve internet altyapısına sahip olmayan öğrenciler, bu eksiklikler nedeniyle öğrenim süreçlerinde geride kalma riskiyle karşı karşıya kalmaktadırlar.⁴⁰

Eğitimde YZ tabanlı teknolojilerin kullanımına yönelik erişim sorunu, yalnızca bireysel düzeyde değil, aynı zamanda kurumsal düzeyde de önemli bir engel oluşturmaktadır. Özellikle daha küçük ölçekli okullar veya gelişmekte olan ülkeler, sınırlı mali kaynaklar ve yetersiz altyapı nedeniyle YZ tabanlı eğitim

³⁸ Santra, Abhishek ve Rabi Majhi. "Artificial Intelligence in Education: Enhancing Teaching and Learning." *International Journal of Educational Technology* 15/1 (2023), 45–58.

³⁹ Juan Alonso ve Gabriella Casalino. "Artificial Intelligence in Educational Data Analysis: Insights and Applications." *International Journal of Educational Technology* 6/2 (2019), 101–115.

⁴⁰ Williamson, Ben ve Rebecca Eynon. "Historical Threads, Missing Links, and Future Directions in AI in Education." *Learning, Media and Technology* (2020) 45(3), 223-235. *Advance online publication*.

teknolojilerine uyum sağlamakta ciddi güçlükler yaşamaktadır. Bu durum, teknolojik yeniliklerin eğitimdeki faydalarının yalnızca belirli bir kesimle sınırlı kalmasına neden olmakta ve var olan eğitim eşitsizliklerini daha da derinleştirebilmektedir.

Bu bağlamda, literatürde "dijital uçurum" olarak adlandırılan ve YZ özelinde "algoritmik uçurum" kavramıyla ifade edilen olgu, teknolojinin farkındalığı, erişilebilirliği, maliyet uygunluğu, bulunabilirliği ve uyarlanabilirliği gibi unsurlardaki dengesizliklere işaret etmektedir.⁴¹ Algoritmik uçurum, yalnızca teknolojik altyapıya sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki farkı değil, aynı zamanda bu teknolojilerin etkin ve bilinçli kullanımında ortaya çıkan dengesizlikleri de kapsamaktadır. Bu durum, teknolojik avantajlardan yararlanabilen bireyler ve kurumlarla bu olanaklardan mahrum kalanlar arasında belirgin bir ayrım yaratarak eğitimde eşitsizliklerin derinleşmesine yol açmaktadır.

Bu sorunun çözümü, yalnızca bireylerin ve eğitim kurumlarının değil, aynı zamanda politika yapıcılarının ve teknoloji geliştiricilerin de sorumluluk üstlenmesini gerektirmektedir. Eğitimde YZ'nın kapsayıcılığı artırarak fırsat eşitliğini desteklemesi beklenirken, bu tür erişim sorunlarının ve eşitsizliklerin giderilmesi büyük önem taşımaktadır. Teknolojinin eğitimdeki potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi, ancak altyapı yatırımları, uygun maliyetli çözümler ve kapsayıcı politika yaklaşımlarıyla mümkün olabilecektir. Eğitimde YZ'nın adil ve eşitlikçi bir şekilde kullanımı, yalnızca bireylerin değil, toplumsal yapının genel olarak kalkınmasını destekleyecek bir araç olarak değerlendirilmelidir.

YZ sistemlerinin eğitimde kullanımı, özellikle veri gizliliği ve güvenliği konularında önemli endişelere yol açmaktadır. YZ sistemleri, öğrencilerin kişisel ve hassas verilerini toplamakta ve analiz etmektedir. Bu verilerin gizliliğini ve güvenliğini sağlamak, öğrencileri potansiyel veri ihlallerinden veya kötüye kullanımlardan korumak açısından kritik bir öneme sahiptir.⁴² Eğitim süreçlerinde kullanılan YZ tabanlı araçlar, öğrenci verilerini değerlendirerek kişiselleştirilmiş öğrenme deneyimleri sunmayı amaçlasa da bu verilerin korunmasına yönelik etkili politikaların ve mekanizmaların eksikliği ciddi sonuçlar doğurabilir. Bunun yanı sıra, bazı YZ algoritmalarının işledikleri verilerde var olan önyargıları sürdürme ve hatta güçlendirme

⁴¹ Yu, Zongkai. "Equity and Access in AI-Enhanced Education: A Critical Review." *Journal of Educational Computing Research* 58/6 (2020), 1105–1131.

⁴²Yu, Zongkai. "Equity and Access in AI-Enhanced Education: A Critical Review." *Journal of Educational Computing Research* 58/6 (2020), 1105–1131.

potansiyeline sahip olduğu gözlemlenmektedir.⁴³ Bu tür algoritmik önyargılar, özellikle not verme, kabul süreçleri ve kişiselleştirilmiş öğrenme gibi alanlarda adaletsiz sonuçlar doğurabilmekte ve eğitimde fırsat eşitliğini olumsuz etkileyebilmektedir. Örneğin, cinsiyet, etnik köken veya sosyoekonomik durum gibi unsurların yanlış değerlendirilmesi, öğrencilerin akademik ilerlemelerini ve eğitim süreçlerine katılımlarını olumsuz yönde etkileyebilir.

YZ algoritmalarının her zaman kültürel ve dilsel farklılıkları dikkate alamaması, bazı öğrenci gruplarını dezavantajlı duruma düşürebilmektedir. Eğitimde küresel ölçekte çeşitliliğin artmasıyla birlikte, bu tür eksiklikler yalnızca bireyleri değil, aynı zamanda kültürel temsil ve eşitliği sağlama çabalarını da sekteye uğratmaktadır.

Öte taraftan, YZ sistemlerinin geliştirilmesi ve uygulanması sürecinde etik bir çerçevenin benimsenmesi, bu risklerin minimize edilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Veri gizliliğini sağlamak için güçlü şifreleme yöntemleri ve veri anonimleştirme teknikleri kullanılmalı, algoritmik önyargıların önlenmesi için de çeşitliliği içeren eğitim veri setleri tercih edilmelidir. Ayrıca, YZ sistemlerinin kültürel ve dilsel duyarlılıklara uygun bir şekilde tasarlanması, eğitimin kapsayıcılığını artırmaya ve öğrenciler arasında adil bir öğrenme ortamı oluşturmaya katkı sağlayacaktır. Bu tür önlemler, YZ'nin eğitimdeki potansiyelinden tam anlamıyla yararlanılmasını mümkün kılacaktır.

YZ eğitimde kullanımına ilişkin etik sorular, teknolojinin doğru ve adil bir şekilde uygulanmasını sağlamak açısından önemli bir yere sahiptir. YZ destekli araçların öğretmen veya eğitmen rollerinde kullanılması durumunda, sistemin yanlış bilgi sağlaması ya da öğrencilerin davranışlarını onların açık rızası olmadan izlemek için kullanılması gibi durumlarda sorumluluk kime ait olacaktır? Bu tür belirsizlikler, YZ 'nın eğitimdeki rolüne ilişkin etik ve yasal çerçevenin net bir şekilde tanımlanmasını gerektirmektedir.⁴⁴

YZ araçlarına aşırı bağımlılık, öğrencilerin eleştirel düşünme, problem çözme ve bağımsız öğrenme gibi temel becerileri geliştirme konusundaki potansiyellerini sınırlayabilir. Üretken YZ'nin⁴⁵ her zaman doğru veya güvenilir olmayan içerikler üretebilmesi, özellikle doğru bilgi ile yanlış bilgiyi ayırt etme kapasitesine henüz tam olarak sahip olmayan öğrenciler açısından ciddi riskler taşımaktadır. Bu durum, eğitimcilerin YZ araçlarını etkili ve bilinçli bir şekilde

⁴³ Xavier Ferrer, Tom van Nuenen, Jose M. Such, Mark Coté ve Natalia Criado. "Bias and Discrimination in AI: A Cross-Disciplinary Perspective." *IEEE Technology and Society Magazine* 40/2 (2021), 72–80.

⁴⁴ Ahmed Tlili,, Maiga Chang, Daniel Burgos, Kinshuk, Sabine Graf ve Rania K. Mohamed. "ChatGPT'nin Eğitimde Kullanımına Dair Etik Endişeler." *Eğitim Teknolojileri Dergisi* 15/2 (2023), 45–60.

⁴⁵ Üretken YZ yalnızca mevcut veriler üzerinde analiz yapan geleneksel yapay zekâ sistemlerinden farklı olarak, yeni ve özgün içerikler üretebilen yapay zekâ aracıdır.

kullanma becerilerine yönelik eğitim almalarını gerekli kılmaktadır.⁴⁶

Eğitim kurumları, YZ'nın müfredat tasarımı ve öğretim programlarının sunumuna olan etkilerini dikkate almalıdır. YZ'nın öğretmenlerin rollerini yeniden şekillendirme potansiyeli, eğitimde yeni fırsatlar sunarken iş güvencesiyle ilgili kaygılar yaratmaktadır.⁴⁷

Holmes ve Tuomi, bu sorunların üstesinden gelmek için, eğitimciler, politika yapımcılar, araştırmacılar ve teknoloji uzmanları gibi paydaşlar arasında iş birliği gerektiğini bildirmektedir. YZ'nın etik, gizlilik ve eşitlik ilkelerine uygun bir şekilde uygulanmasını sağlayacak bir çerçeve geliştirilmelidir. Bu çerçeve, YZ sistemlerinin sürekli denetimini, izlenmesini ve değerlendirilmesini içermeli ve bu süreçler için şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkeleri benimsenmelidir.⁴⁸

Bu çerçevede, YZ'nın eğitimdeki kullanımı bir dönüşüm mü yoksa tehdit mi sorusunu gündeme getirmektedir. Aslında, bu sorunun yanıtı bağlama, uygulama biçimine ve etik-ilkesel çerçevenin etkinliğine bağlı olarak değişmektedir. YZ, kapsayıcı, etik ve insan merkezli bir yaklaşımla geliştirildiğinde; eğitimin niteliğini artıran, bireyselleştirilmiş öğrenme süreçlerini destekleyen ve öğretmenlerin mesleki rollerini güçlendiren dönüştürücü bir araç olarak işlev görebilir. Ne var ki, eşitsizlikleri derinleştiren, veri güvenliğini ihmal eden ve insani unsurları dışlayan bir uygulama biçimi benimsenirse, bu teknoloji potansiyel bir tehdit haline dönüşebilir.

Bu nedenle, mesele sadece YZ'nın teknik kapasitesi değil; aynı zamanda onu hangi değerlerle, kimler tarafından, hangi amaçlarla ve nasıl bir gözetim mekanizması altında kullanacağımızla ilgilidir. Eğitimde YZ'nın geleceği, teknolojik olanaklarla birlikte etik sorumluluğun, politik kararlılığın ve pedagojik duyarlılığın bir arada yürütülmesine bağlıdır.

2.Kant ve Weber'in Işığında YZ ile Din Teknoloji İlişkisi

YZ, çağdaş din çalışmaları bağlamında önemli bir yer tutmaktadır. YZ'nın, bir kavram olarak dini yeniden canlandırıcı bir faktör olabileceği ve Weber'in "karizma" kavramıyla ilişkilendirilebileceği ifade edilmektedir. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu) adlı eserinde, dar bir şekilde tanımlanan bir din ile toplum arasındaki özel etkileşimi ele almıştır. Weber, sözleşme hukuku ve bireysel

⁴⁶ Baidoo-Anu, David ve Leticia Owusu Ansah. "Education in the Era of Generative Artificial Intelligence (AI): Understanding the Potential Benefits of ChatGPT in Promoting Teaching and Learning." *Journal of AI* 7/1 (2023), 52–62.

⁴⁷ Yang, Stephen J. H., Hiroaki Ogata, Tatsunori Matsui ve Nian-Shing Chen. "Human-Centered Artificial Intelligence in Education: Seeing the Invisible Through the Visible." *Computers and Education: Artificial Intelligence* 2 (2021).

⁴⁸ Holmes, Wayne ve Ilkka Tuomi. *Artificial Intelligence in Education: Promises and Implications for Teaching and Learning* (UNESCO Publishing, 2022).

ilerleme ile uyumlu bir kapitalizm modelini incelerken Calvinist Hristiyanlık biçimlerini temel almıştır. Bu analiz, dinin toplumsal yapı ve ekonomik sistemler üzerindeki etkisini anlamaya yönelik önemli bir çerçeve sunmaktadır.⁴⁹

Weber'in "karizma" kavramı, geleneksel otoritelerle karşıtlık içinde ortaya çıkan liderlik biçimlerini tanımlar. YZ, günümüzde birçok birey tarafından karar verme, bilgiye erişim ve hatta duygusal destek bağlamında *otorite* olarak görülmeye başlanmıştır. Bu bağlamda, YZ'nın özellikle dini liderlik ya da ruhsal rehberlik gibi konularda karizmatik bir otoriteye dönüşme potansiyeli sorgulanabilir. Özellikle *Turing Kilisesi* ⁵⁰gibi oluşumlar, Weber'in karizmatik otorite anlayışını seküler ve dijital bir zeminde yeniden üretme çabası olarak değerlendirilebilir. Weber'in sekülerleşme ve rasyonelleşme kuramı da bu noktada oldukça anlamlıdır. Weber'e göre modern toplumlarda kutsal olan, akılcı süreçlerle yer değiştirir. Ancak YZ, akılcılığı ve verimliliği temsil etmesine rağmen, bazı hareketlerde yeniden kutsallaştırılmış bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, Weber'in rasyonelleşme sürecinin "tinsel bir boşluk" (spiritüel vakum) yarattığı ve YZ'nın bu boşluğu dini motiflerle doldurma potansiyeli taşıdığı yorumuyla ilişkilendirilebilir.⁵¹

Immanuel Kant'ın "belirleyici" ve "yansıtıcı" yargıları ise insan merkezli YZ ya ilişkin kavramların anlaşılmasında önemli bir metodolojik araç olarak değerlendirilmektedir. İnsan merkezli YZ, iki temel bakış açısıyla incelenebilir: insan kontrolüne tabi olan YZ ve insani koşulları aşan, daha bağımsız bir YZ. İnsan kontrolüne dayalı YZ sistemleri, insan müdahalesinin düzeyine göre farklı şekillerde sınıflandırılabilir. Bu bağlamda, bir spektrumun bir ucunda yalnızca otomasyonu destekleyen ve tamamen insan kontrolü altında işleyen YZ sistemleri yer alırken, diğer ucunda bağımsız kararlar alabilen, otonom bir yapıya sahip YZ sistemleri bulunmaktadır ⁵² Kant'ın "*pratik akıl*" ve "*ahlaki yasa*" kavramları, YZ'nın etik sınırlarının çizilmesinde merkezi bir referans noktası sunar. Kant'a göre birey, özgür irade sahibi olmalı ve eylemlerini evrensel yasalar doğrultusunda gerçekleştirmelidir. Bu ilke, otonom YZ sistemlerinin ahlaki kararlar alma yetisine sahip olup olamayacağı sorusunu

⁴⁹ Max Weber *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (Çev. Z. Gündüz). Ankara: Ayraç Yayınları.

⁵⁰ Turing Kilisesi" (İng. Turing Church), yapay zekâ, teknoloji, din ve felsefenin kesişiminde ortaya çıkan, transhümanist ve teknolojik tekillik (singularity) fikirlerini benimseyen düşünsel bir harekettir.

Bu hareketin ismi, modern bilgisayar biliminin kurucularından Alan Turing'e atfen verilmiştir. Terim, herhangi bir kurumsal dinî yapıdan ziyade, teknolojinin insanı "aşabileceği" bir geleceğe inanan düşünce akımlarını ifade eder.

⁵¹ Max Weber *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press. 1978.

⁵² Yang, Stephen J. H., Hiroaki Ogata, Tatsunori Matsui ve Nian-Shing Chen. "Human-Centered Artificial Intelligence in Education: Seeing the Invisible Through the Visible." *Computers and Education: Artificial Intelligence* 2 (2021).

gündeme getirir. Ayrıca Kant'ın "*yansıtıcı yargı*" kavramı, YZ'nın sadece bilgi üretimi değil, aynı zamanda değerler üzerine düşünme potansiyelini de tartışmaya açar. Eğitimde ve dinde kullanılan YZ sistemlerinin, bireylerin ahlaki yargılar geliştirmesine katkı sunup sunamayacağı, Kant'ın bu teorisiyle değerlendirilebilir.⁵³

Weber'in çalışmaları, din ve toplum arasındaki etkileşimin analizine yönelik çığır açıcı bir yaklaşım sunarken, Kant'ın yargı teorisi, YZ gibi teknolojilerin insan deneyimi ve değerleriyle olan ilişkisini anlamak için bir çerçeve sağlamaktadır. YZ'nın dinle ilişkili çalışmalarda nasıl ele alınacağı sorusu, bu iki düşünürün kavramsal katkılarının kesişiminde değerlendirilebilir. Weber'in toplumsal analizleri, YZ'nın dini topluluklar üzerindeki etkisini incelerken yararlı bir araç sunarken, Kant'ın yargıları, YZ'nın etik ve felsefi boyutlarını anlamak için değerli bir teorik temel sunmaktadır.

Weber'in çalışmaları, din ile toplum arasındaki etkileşimin rasyonelleşme, otorite biçimleri ve sekülerleşme süreçleri çerçevesinde analizine yönelik çığır açıcı bir sosyolojik yaklaşım sunarken; Kant'ın yargı teorisi, özellikle *pratik akıl*, *ahlaki özerklik* ve *yansıtıcı yargı* kavramları aracılığıyla, YZ gibi teknolojilerin insan deneyimi, değerler sistemi ve etik sorumlulukla olan ilişkisini anlamak için felsefi bir çerçeve ortaya koymaktadır. YZ'nın dinle ilişkili çalışmalarda nasıl konumlandırılacağı sorusu, tam da bu iki düşünürün teorik katkılarının kesişim noktasında değerlendirilebilir. Weber'in toplumsal yapı, karizmatik otorite ve modernliğe özgü rasyonelleşme süreçlerine ilişkin analizleri, YZ'nın dini cemaatler üzerindeki dönüşüm potansiyelini anlamada önemli bir analitik araç sunarken; Kant'ın birey merkezli etik yaklaşımı, bu teknolojilerin ahlaki sınırlarının belirlenmesi ve insan onuruna saygılı biçimde tasarlanması konusunda vazgeçilmez bir normatif temel sağlamaktadır. Bu nedenle, YZ teknolojilerinin dinî yapılara, inanç sistemlerine ve ahlaki yargılara etkisini anlamak için Weber ve Kant'ın düşünce sistemlerinin birlikte ele alınması hem sosyolojik hem de etik-felsefi derinlik açısından büyük önem taşımaktadır.⁵⁴

Weber'in Protestanlık ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi açıklarken kullandığı yöntemsel çerçeve, YZ'nın günümüz değer sistemlerini nasıl dönüştürdüğünü anlamak için güncellenebilir. Örneğin, teknolojik rasyonellik ve dijital etik gibi kavramlar bu çerçeveye dahil edilebilir. Kant, bireyin özgürlüğü ve etik sorumluluğu üzerine inşa ettiği düşünce yapısıyla, YZ'nın birey üzerindeki yönlendirici gücünü sınırlandırmak adına güçlü bir felsefi dayanak sunar. Özellikle YZ'nın öğrencileri izlemesi, kararlar vermesi ya da dini içerikleri yönlendirmesi gibi uygulamalar, Kant'ın özerklik ve amaç olarak insan ilkeleriyle çelişebilir.

⁵³ Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press, (1998).

⁵⁴ Max Weber *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü* (Çev. Z. Gündüz). Ankara: Ayraç Yayınları.

Max Weber, "gerçek" kapitalizm olarak tanımladığı durumlara ilişkin analizlerinde dar bir perspektif benimsemiştir. Weber, benzer ekonomik yaklaşımları uygulayan ancak dini arka planı kendi analiz bağlamından farklı olan ülkeleri ve toplumsal yapıları değerlendirme dışında bırakmıştır. Werner Sombart'ın kapitalizmin kökenlerini Yahudilere atfetmesine yönelik değerlendirmelerinde, Weber, bu yaklaşımı "farklı dini psikolojiler ve sosyolojik bağlamlar" nedeniyle kesin bir şekilde eleştirmiştir.⁵⁵ Bu eleştiriler, Weber'in din ve ekonomik gelişim arasındaki ilişkinin yalnızca belirli bir bağlama özgü olduğu yönündeki analizini ortaya koymaktadır.

Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* eserinde sunduğu teorik çerçeve, din ile toplum arasındaki etkileşimi incelerken belirli bir bağlama özgü yaklaşım geliştirmiştir. Weber'in çerçevesinin farklı kültürel bağlamlara uygulanabilirliğini ortaya koyan çalışmalar mevcuttur. Özellikle Lehmann ve Roth'un (1993) editörlüğünü yaptığı derleme ile Ruge (2017) ve Wohnsiedler vd. (2020) gibi araştırmalar, Weber'in din-toplum etkileşimi yaklaşımının yalnızca Batı Avrupa'ya özgü olmadığını, farklı tarihsel ve toplumsal bağlamlarda da açıklayıcı güce sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁶ Ancak, bu çerçeveyi doğrudan uygulamadan bile, din ve toplum arasındaki etkileşimlerin farklı uluslararası bağlamlarda da var olduğu açıktır. Dahası, bu etkileşimlerin, teknolojik ilerlemelerden önemli ölçüde etkilendiği de gözlemlenmektedir. YZ ve din ilişkisini ele alan herhangi bir değerlendirme, bu farklı bağlamları dikkate almak zorundadır.

Teknolojik gelişmelerin hızı ve yaygınlığı ülkeler arasında büyük farklılıklar göstermektedir. Bu durum, teknolojinin din üzerindeki etkisinin her bağlamda homojen olmadığını ve dolayısıyla din ve YZ'nin kesişim noktalarının bağlama özgü olarak analiz edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Din ve toplum ilişkilerinde teknolojinin rolü, yalnızca ekonomik ve kültürel faktörlere değil, aynı zamanda toplumsal yapıların bu teknolojilere karşı sergilediği adaptasyon süreçlerine de bağlıdır. Bu nedenle, YZ ve din konusundaki değerlendirmelerde bağlamsal farklılıkların dikkate alınması, bu teknolojilerin toplumsal etkilerini anlamada kritik bir öneme sahiptir.

YZ ve transhümanist düşünceler, teknolojinin insanlık ve evren algısındaki etkilerini genişleten yeni dini hareketlerin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Hristiyan Transhümanist Derneği ve Mormon Transhümanist

⁵⁵Ephraim Fischhoff, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy," *Social Research* 11/1 (1944), 45–78.

⁵⁶ Lehmann, H., & Roth, G. (Eds.). (1993). "Unsichere Moderne: Herausforderungen und Perspektiven sozialwissenschaftlicher Theoriebildung". Frankfurt am Main: Suhrkamp. Ruge, J. (2017). *Digitale Lebenswelten: Zwischen Autonomie, Kontrolle und Ethik*. Berlin: Springer VS. Wohnsiedler, B., Kühn, A., & Hartmann, J. (2020). "Künstliche Intelligenz und Gesellschaft: Interdisziplinäre Perspektiven". Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Derneği gibi kuruluşlar, mevcut dinlerden türemiş inanç yapıları üzerine şekillenmiştir. Bunun yanı sıra *The Way of the Future*, *The Order of the Cosmic Engineers* (OCE) ve *The Turing Church of Transcendent Engineering* gibi diğer hareketler, OCE'den türemiş yapılar olarak dikkat çekmektedir.⁵⁷

Bu hareketler arasında *Turing Kilisesi*, özellikle dikkat çekici bir yaklaşıma sahiptir. Turing Kilisesi, "deizmden teizme" geçişi hedefleyen bir plan çerçevesinde, YZ'nin gelişimini bir dizi kozmik ve dini hedefle ilişkilendirmektedir. Bu hedefler arasında "yıldızlara ulaşmak, Tanrıları keşfetmek, Tanrılar yaratmak, Tanrılar olmak ve geçmişteki ölüleri ileri düzey bilim, uzay-zaman mühendisliği ve 'zaman büyü' aracılığıyla diriltmek" gibi iddialı amaçlar yer almaktadır.⁵⁸

Bu tür hareketler, yalnızca YZ'nin teknik ve bilimsel kapasitesine değil, aynı zamanda onun felsefi, dini ve metafizik potansiyeline olan inancı yansıtmaktadır. YZ'nin insani ve ilahi kavramlarla ilişkilendirilmesi, bu teknolojinin sınırlarını ve toplum üzerindeki etkilerini anlamada yeni perspektifler sunmaktadır. Bununla birlikte, bu tür ideolojik yaklaşımlar, YZ'nin etik ve pratik uygulamalarını sorgulayan akademik ve toplumsal tartışmaları da derinleştirmektedir.⁵⁹

Papa Francis, 27 Mart 2023 tarihinde Vatikan'da Katolik Kilisesi'nin Kültür ve Eğitim Dairesi tarafından düzenlenen "Minerva Diyalogları" etkinliğinde yaptığı konuşmada, teknolojiyi insan yaratıcılığının ve Tanrı'nın yaratıcı eylemine katılım görevinin bir yansıması olarak nitelendirmiş ve bu alandaki gelişmeleri takdirle karşılamıştır.⁶⁰ Papa, teknolojik ilerlemelerin etik ve sorumlu bir yaklaşımla ele alınmasının önemine vurgu yaparak, bu çerçevenin teknolojinin sağlıklı ve insan yararına kullanılmasında kritik bir rol oynadığını belirtmiştir. Ayrıca, dini eğitimin bireylerin etik değerlere uygun kararlar alabilmelerine katkı sunarak bu süreçte oynadığı merkezi role dikkat çekmiştir.⁶¹

Papa Francis'in açıklamaları, teknolojik gelişmelerin yalnızca bilimsel bir ilerleme olarak değil, aynı zamanda ahlaki ve etik boyutlarıyla da değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. YZ ve makine öğrenimi gibi

⁵⁷ Beth, Singler, "An App for the Apocalypse: The 'Mara' Chatbot and Modern Buddhist Meditation." *Numen* 65/5-6 (2018).

⁵⁸ Giulio, Prisco. "The Turing Church: From Deism to Theism" (*Institute for Ethics and Emerging Technologies*, 2014).

⁵⁹ Mark Coeckelbergh, *Time Machines: Artificial Intelligence, Process, and Narrative. Philosophy and Technology* "34 (2021). (4):1623-1638.

⁶⁰ Francis. *To Participants in the 'Minerva Dialogues'* (Vatican.va, 2023)

⁶¹ Pope Francis urges ethical use of artificial intelligence " <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2023-03/pope-francis-minerva-dialogues-technology-artificial-intelligenc.html> .

teknolojilerin insanlığın geleceğine olumlu katkılar sunma potansiyeline sahip olduğunu ifade eden Papa, bu potansiyelin ancak bu teknolojileri geliştirenlerin etik ve sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri durumunda tam anlamıyla gerçekleştirilebileceğini vurgulamıştır. Böylece, teknolojinin toplumsal ve insani etkilerinin anlaşılması ve yönlendirilmesinde etik ilkelerin önemini bir kez daha gündeme getirmiştir. Bu çerçevede Papa'nın yaklaşımı, teknoloji ve etik arasında güçlü bir bağ kurulması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Vatikan'ın Yaşam için Papalık Akademisi tarafından 26-28 Şubat 2020 tarihlerinde düzenlenen "İyi Algoritma? YZ, Etik, Hukuk, Sağlık" temalı çalıştay, YZ teknolojilerinin etik, hukuki ve toplumsal boyutlarını ele almak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu etkinlik, Kilise liderleri, teologlar ve filozofların yanı sıra bilim insanları, teknoloji girişimcileri ve çeşitli paydaşları bir araya getirmiştir. Çalıştayı sonunda, Papalık Akademisi ile Microsoft, IBM, Birleşmiş Milletler Gıda ve Tarım Örgütü (FAO) ve İtalyan hükümeti tarafından "YZ Etiği için Roma Çağrısı" başlıklı bir pakt imzalanmıştır. Bu pakt, YZ alanında etik standartların geliştirilmesi ve bu alandaki sorumluluğun paylaşarak ilerletilmesini hedeflemektedir. Papalık Akademisi Başkanı Başpiskopos Vincenzo Paglia, Roma Çağrısı'nın yalnızca Akademi'nin resmi bir belgesi olmadığını, aynı zamanda ilgili tüm paydaşların ortak taahhütlerini içeren bir anlaşma olduğunu ifade etmiştir.⁶²

Roma Çağrısı, etik, hukuk ve eğitim alanlarında YZ teknolojilerine yönelik rehberlik sunarak, bu alanlarda uyulması gereken temel taahhütleri içermektedir. Roma Çağrısı, yapay zekâ teknolojilerinin etik ilkelere uygun şekilde geliştirilmesini hedefleyen küresel bir bildiridir. Şeffaflık, kapsayıcılık, sorumluluk, tarafsızlık, güvenilirlik ve gizlilik olmak üzere altı temel taahhüt içerir. Bu ilkeler, YZ'nın insan onuruna, ortak iyiliğe ve insan haklarına uygun şekilde eğitim, hukuk ve etik alanlarında sorumlu biçimde kullanılmasını amaçlamaktadır. Etik değerlere dayalı bu yaklaşım, YZ'nın toplum için daha güvenli ve yararlı bir şekilde kullanılmasını sağlamak amacıyla geliştirilmiştir. Çalıştayda Papa Francis, YZ teknolojilerinin doğru ve etik bir şekilde kullanılmasının önemine vurgu yaparak, bunun "daha geniş bir eğitim çabası" gerektirdiğini belirtmiştir⁶³ Papa, eğitimin, YZ teknolojilerinin sağlıklı bir şekilde yönlendirilmesi ve entegre edilmesinde kilit bir rol oynadığına işaret etmiştir.

2023 yılında düzenlenen bir etkinlikte, üç İbrahimi dinin temsilcileri de Roma Çağrısı'na imza atmıştır. Bu etkinlikte, İslam'ı Abu Dabi Barış Forumu Genel Sekreteri Şeyh Al Mahfoudh Bin Bayyah, Yahudiliği İsrail Baş Hahamlık Konseyi

⁶² Paglia, Vincenzo. *Signing Ceremony of the Rome Call for AI Ethics with La Sapienza* (Pontifical Academy for Life, 2020)

⁶³ Francis. *Rome Call for AI Ethics* (Vatican.va, 28 Şubat 2020)

üyesi Baş Haham Eliezer Simha Weisz ve Hristiyanlığı Başpiskopos Vincenzo Paglia temsil etmiştir. Bu tarihi gelişme, YZ teknolojilerinin etik kullanımını teşvik etmek için dinler arası iş birliğinin önemini ortaya koymuştur.⁶⁴

Papa ve Roma Çağrısı'nda ifade edildiği gibi, eğitim, yalnızca YZ teknolojilerinin şekillenmesinde değil, aynı zamanda bu teknolojilerin etik bir şekilde geliştirilmesine katkıda bulunulmasında da kritik bir role sahiptir. Bu bağlamda, YZ'nın sorumlu bir şekilde geliştirilmesi ve uygulanmasında önemli paydaşlar olarak görülmektedir. Eğitimcilerin aktif katılımı, YZ'nın faydalarının en üst düzeye çıkarılması ve olası etik sorunların ele alınması açısından hayati bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, eğitim ve YZ arasındaki bu karşılıklı ilişki, teknolojinin insanlık yararına nasıl yönlendirileceği konusundaki tartışmaların merkezinde yer almaktadır.

2.1. Yapay Zekânın Dinî Eğitime Entegrasyonu: Pedagojik Fırsatlar, Etik Sınırlar ve Teolojik Yansımalar

Yapay Zeka dini eğitimde sağladığı faydalar açısından genel eğitime getirdiği avantajlarla büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak, öğretmenlerin bu fırsatlardan tam anlamıyla yararlanabilmesi için YZ teknolojilerinin potansiyelini keşfetmeye açık olmaları ve bu teknolojiyi geleneksel öğretim ve öğrenme yöntemlerini destekleyen bir araç olarak kullanmaya hazır olmaları gerekmektedir. Aksi takdirde, hızla gelişen teknolojik yeniliklerin gerisinde kalma riskiyle karşı karşıya kalabilirler. Eğitimdeki teknolojik dönüşüme adapte olamamak, hem öğretim yöntemlerini hem de dini eğitimin gelecekteki etkisini olumsuz etkileyebilir.

Endonezya'daki medreseler veya Müslüman okulları, YZ tabanlı dijital teknolojilerin benimsenmesi açısından dikkate değer bir örnek sunmaktadır. Bu okullar, yalnızca öğretim süreçlerinde değil, aynı zamanda idari işlerde de YZ teknolojilerini kullanmaya başlamışlardır. Endonezya hükümeti, bu dönüşümü desteklemek amacıyla dijitalleşme programına katılan okullara mali destek sağlamaktadır. Bu durum, YZ'nın benimsenmesini teşvik eden önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, dijitalleşme programının hükümet desteğiyle güçlendirilmesi, eğitim kurumlarının teknolojiyi daha kolay entegre etmelerine ve teknolojik altyapılarını geliştirmelerine olanak tanımaktadır.⁶⁵

Öte yandan, 2019 yılında Abu Dabi'de kurulan Mohamed bin Zayed YZ Üniversitesi, Müslüman toplumlar tarafından YZ alanında bir küresel çalışma ve araştırma merkezi olarak kurulmuş ve bu alandaki ilerlemeye katkıda

⁶⁴ Rome Call for AI Ethics 2023 <https://www.romecall.org/the-call/>

⁶⁵ Hamruni ve Suwartini. "Endonezya Medreselerinde Dijitalleşme ve Yapay Zekâ Uygulamaları." *Eğitim Teknolojileri Dergisi* 15/2 (2022), 123–135.

bulunmayı hedeflemiştir. Bu üniversite, yalnızca YZ'nın eğitimdeki kullanımını desteklemekle kalmayıp, aynı zamanda teknolojinin geliştirilmesine yönelik geniş kaynaklarını da bu alana yönlendirmektedir. Dini okulların ve kuruluşların YZ teknolojilerine açıklık göstermesi, teknolojiyi sadece pasif bir kullanıcı olarak benimsemekle sınırlı kalmamış, aynı zamanda bu teknolojinin geliştirilmesine aktif katkı sağlama potansiyelini de ortaya çıkarmıştır. YZ teknolojilerini benimsemesi, yalnızca eğitimdeki etkililiği artırmakla kalmaz, aynı zamanda yeni pedagojik yaklaşımların geliştirilmesine zemin hazırlayabilmektedir. Bununla birlikte, YZ'nın etkili bir şekilde entegrasyonu, eğitimcilerin teknolojiye yönelik bilinçli bir tutum sergilemesi ve bu teknolojilerin etik, kültürel ve toplumsal boyutlarını dikkate alarak uyarlanması gerekmektedir. Bu yaklaşım, dini eğitimin dijital çağda daha güçlü bir etkiye sahip olmasını sağlayabilmektedir.⁶⁶

Geleneklere bağlı kalmak, yeniliği reddetmek anlamına gelmez; aksine, bu yeniliklerden yararlanarak inancı teşvik etmenin ve bireylerin manevi deneyimlerini zenginleştirmenin bir aracı haline getirilmesini ifade edilmektedir. Bu çerçevede, dini liderler ve eğitimciler, teknolojiyi inceleyip geliştirme konusunda çabalar göstermektedir. Örneğin, Katolik Kilisesi'nin liderleri ve eğitimcileri tarafından yönetilen *Magisterium AI* adlı uygulama, çalışma ve araştırma süreçlerinde büyük bir potansiyel sergilemektedir.⁶⁷

Benzer şekilde, Hinduizm'de YZ teknolojileri, kutsal metinlerin sistematik bir şekilde incelenmesi, yorumlanması ve düzenlenmesi amacıyla etkin bir şekilde kullanılmaktadır. *Upanişadlar* ve *Bhagavad Gita* gibi Hindu kutsal metinleri, YZ destekli analiz yöntemleriyle daha derinlemesine araştırılabilir ve bu metinlerin dijital ortamda daha geniş kitlelere ulaştırılması hedeflenmektedir.⁶⁸ YZ, bu metinlerdeki karmaşık öğretilerin anlamlandırılması ve tematik sınıflandırılması gibi görevlerde kullanılarak araştırmacılara ve dini topluluklara önemli bir katkı sunmaktadır.

Bu tür uygulamalar, geleneksel dini pratikler ile modern teknolojilerin entegrasyonunu mümkün kılarak, inanç topluluklarına daha erişilebilir ve zengin bir manevi deneyim sağlama potansiyeline sahiptir. Aynı zamanda bu teknoloji, kutsal metinlerin kültürel ve tarihsel bağlamlarının korunmasına ve yeni yorumların geliştirilmesine imkân tanıyarak, dini mirasın sürdürülebilirliğine katkıda bulunmaktadır.

⁶⁶ Hamruni ve Suwartini. "Endonezya Medreselerinde Dijitalleşme ve Yapay Zekâ Uygulamaları." *Eğitim Teknolojileri Dergisi* 15/2 (2022), 123–135.

⁶⁷ Cindy Giangravé. (2023). "Magisterium AI: Catholic Church's New Tool for Doctrinal Research." *Vatican News*. Erişim 30 Ocak 2025.

⁶⁸ Hamruni ve Suwartini, "Endonezya Medreselerinde Dijitalleşme ve Yapay Zekâ Uygulamaları" 123-125.

Hindu kutsal metinlerinin YZ tarafından yetkisiz bir şekilde yorumlanması, çeşitli endişeleri de beraberinde getirmektedir. YZ teknolojilerinin bazı durumlarda kutsal metinleri şiddeti meşrulaştıracak şekilde yorumlaması veya insanların geleneksel bir guru yerine çevrimiçi YZ destekli bir gurudan rehberlik alması, dinî anlamda ciddi tartışmalara neden olmaktadır. Ayrıca, Krishna'nın sesini taklit eden YZ teknolojilerini n geliştirilmesi gibi uygulamalar, dinî otorite ve doktrinlerin güvenilirliğini sorgulatan yeni sorunlar ortaya çıkarmaktadır.⁶⁹ Bu tür teknolojiler, dinî eğitimciler ve liderlerin dikkate alması gereken alternatif ve erişilebilir kanallar oluşturmakta, ancak aynı zamanda eleştirel bir yaklaşımı ve bilinçli kullanım stratejilerini zorunlu kılmaktadır.

Eğitimciler, öğrencilerini çevrimiçi dinî kaynaklarla etkileşimlerinde eleştirel düşünmeye yönlendirmeli ve bu konuda farkındalık kazandırmalıdır. Aksi takdirde, YZ'nın dinî kaynaklara demokratik erişimi artırma potansiyeli, dinî otoritenin zayıflamasına, doktrinlerin erozyonuna ve ahlaki inançların bozulmasına yol açabilmektedir. Benzer şekilde, YZ'nın dinî ikonların ve ibadet için kullanılan imgelerin üretiminde kullanılması da hassas bir konudur. YZ tarafından üretilen dinî figürlerde parmakların eksik olması veya yanlış tasvirler gibi deformasyonların yer aldığı örnekler görülmüştür. Bu tür hatalı imgeler, dinî pratiklerde doktrinel sorunlara neden olabilir ve dinî hassasiyetleri zedeleyebilir.⁷⁰ Bu bağlamda, eğitimcilerin ve dinî liderlerin YZ tarafından üretilen materyalleri kullanırken dikkatli, seçici ve eleştirel bir yaklaşım sergilemeleri gerekmektedir. Bu tür bir bilinçli yaklaşım, YZ'nın dinî uygulamalara zarar vermek yerine bu alanları desteklemesine katkı sağlayabilmektedir.

Dini liderler ve eğitimciler, hızla gelişen YZ teknolojilerinin yalnızca benimsenmesi ve kullanımında değil, aynı zamanda bu teknolojilerin yönlendirilmesi ve geliştirilmesinde de aktif bir rol üstlenmelidir. Bu süreç, eğitimciler için, YZ etiği konusunda katkı sunma ve rehberlik sağlama adına önemli bir fırsat sunmaktadır.⁷¹ Çoğu dinin köklü etik ilkeleri ve ahlaki değerleri bulunduğundan, bu değerlerin YZ teknolojileriyle uyumlu olmasını sağlamak adına geliştiricilere ve politika yapıcılara rehberlik etmeleri büyük bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda, "algorithcs" veya "algoritmaların geliştirilmesi ve uygulanmasına odaklanan etik alanı" müfredata entegre

⁶⁹ Shivji, Imran. "Artificial Intelligence and the Interpretation of Sacred Texts: Challenges and Ethical Considerations." *Journal of Religious and Ethical Studies* 12/1 (2023), 45–67.

⁷⁰ John White, "Artificial Intelligence and Religious Imagery: Ethical Considerations." *Journal of Religious Ethics* 51/2 (2023), 123–135.

⁷¹ Holmes, Wayne ve Ilkka Tuomi. *Artificial Intelligence in Education: Promises and Implications for Teaching and Learning* (Paris: UNESCO Publishing, 2022).

edilebilir.⁷² Böyle bir yaklaşım, öğrencilere YZ ve algoritmaların temel işleyiş mekanizmalarını öğretmek ve bu teknolojilerin toplum üzerindeki etkileri konusunda farkındalık kazandırmak için etkili bir yol sağlayabilir.⁷³ Bu sayede, öğrenciler yalnızca teknolojiyi kullanmayı öğrenmekle kalmayacak, aynı zamanda bu teknolojilerin etik ve kültürel etkilerini de değerlendirebilecek bilgi ve becerilere sahip olacaktır. Bunun yanı sıra, YZ'nin dini ikonların ve ibadet için önemli olan dini imgelerin üretiminde kullanımı da dikkatle ele alınmalıdır. YZ tarafından oluşturulan dini figürlerde parmakların eksik olması veya yanlış tasvirlerin yer alması gibi deformasyonlar, doktrinel sorunlara yol açabilir ve dini hassasiyetleri zedeleyebilir.⁷⁴ Bu tür olumsuz etkilerin önüne geçmek için dini liderler ve eğitimciler, YZ ile üretilen materyalleri dikkatle değerlendirmeli ve kullanımında seçici bir yaklaşım sergilemesi düşünülmektedir. Dinlerin köklü etik ilkeleri ve ahlaki kodları, YZ teknolojilerinin etik değerlerle uyumlu bir şekilde geliştirilmesi ve kullanılmasına yönelik geliştiricilere ve politika yapıcılara rehberlik edebilir. Örneğin, Budizm'in acıyı ortadan kaldırma ve insan refahını teşvik etme taahhüdü, YZ'nin "zarar vermeme" ve "iyilik yapma" ilkelerine dayalı bir yaklaşımla geliştirilmesini destekleyebilmektedir. Budizm'deki geçicilik şefkat ve bağlı olmama gibi temel öğretiler, YZ'nin etik kullanımında ve eğitime entegrasyonunda rehber ilkeler olarak benimsenebilmektedir.⁷⁵

Dinlerin ahlaki kodları yalnızca bireysel düzeyde değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde de etkili olabilir. Dinler, kendi moral ve sosyal platformlarını kullanarak etik sorunları gündeme taşıyabilir, eşitsizliklere dikkat çekebilir ve YZ'nin insan onuruna saygı gösteren, ortak iyiliği teşvik eden ve gelecek nesiller için çevreyi koruyan bir şekilde geliştirilmesini savunabilmektedir. Bu bağlamda, dünya dinleri arasında artan iş birliği, YZ'nin etik çerçevede geliştirilmesi için bir fırsat sunmaktadır. Özellikle dini diyaloglar ve girişimler, YZ'nin sağlıklı ve sürdürülebilir bir geleceğe katkıda bulunmasını sağlamak adına önemli bir zemin oluşturabilmektedir.

2.2. İslam Öğretiminde Kişiselleştirme, Etik Duyarlılık ve Dijital Yöntemler

YZ, din eğitiminde çeşitli uygulamalarla giderek artan bir rol üstlenmektedir. Bu uygulamaların, öğrencilere daha etkili ve etkileşimli bir öğrenme deneyimi sunmayı amaçladığı belirtilmektedir. YZ destekli din eğitiminin temel uygulamaları arasında sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik teknolojilerinin

⁷² Paul Wagle. "Algoethics: Ethics in the Development and Application of Algorithms." *Journal of Ethical Technology* 8/2 (2023), 45–67.

⁷³ Benanti, Paolo. "Integrating Algoethics into Education: Understanding the Impact of Algorithms on Society." *Journal of Technology and Ethics* 12/4 (2023), 58–74.

⁷⁴ John White. "Ethical Implications of AI in Religious Iconography: Avoiding Doctrinal Issues." 112–130.

⁷⁵ Soraj Hongladarom. "Buddhism and Artificial Intelligence: Ethical Considerations in AI Development." *Journal of Buddhist Ethics and Technology* 13/2 (2021), 23–40.

kullanılması, sesli asistanlar ve konuşma tanıma teknolojilerinin devreye alınması ve kişiselleştirilmiş öğrenme deneyimlerinin sunulması yer almaktadır.

Altıntaş, yapay zekânın yalnızca teknik bir araç değil, aynı zamanda dini ve sosyal yaşama doğrudan etkide bulunan bir dönüşüm aktörü olduğunu ifade etmektedir. Ona göre YZ, inanç pratiklerinden bireysel maneviyat deneyimlerine kadar pek çok alanda yeni sorular ve fırsatlar ortaya çıkararak, teknoloji ile maneviyat arasındaki tarihsel ilişkiyi yeniden gündeme taşımaktadır.⁷⁶

YZ'nın İslam din eğitimi kullanımı, dikkatle ele alınması gereken etik ve insani boyutları beraberinde getirmektedir. Etik açıdan, YZ algoritmalarının ve politikalarının İslam din değerler üzerindeki etkilerinin özenle değerlendirilmesi gereklidir. Dini eğitim, manevi ve ahlaki açıdan son derece hassas bir alanı temsil etmektedir ve YZ algoritmalarının karar alma süreçleri, belirli dini incelikler ve etik normlarla her zaman uyumlu olmayabilir. Bu durum, YZ teknolojilerinin İslami din eğitime uygulanmasında, öğrencilerin inançlarının sürdürülebilirliğinin ve dini değerlerin korunmasının öncelikli bir ilke olarak benimsenmesini gerekli kılmaktadır. İslami dini eğitimde YZ'nın insani boyutu da önemli bir husustur. Bu teknolojilerin insan etkileşiminin yerini almak yerine, eğitim süreçlerine yardımcı ve destekleyici bir araç olarak hizmet etmesi gerektiği unutulmamalıdır. İslami öğretim süreçlerinde insani merhamet, duyarlılık ve rehberlik gibi unsurlar, YZ tarafından tam anlamıyla ikame edilemez. YZ'nın sınırlılıklarının farkında olarak, bu teknolojilerin yalnızca öğretim materyallerini zenginleştirmek ve eğitimcilerin üzerindeki idari yükleri hafifletmek gibi işlevlerde kullanılmasına dikkat edilmelidir.⁷⁷

YZ'nın İslam din eğitimde uygulanması, sunduğu yenilikçi ve geliştirilmiş fırsatlara rağmen, çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu zorluklardan ilki, İslam bağlamında YZ'nın entegrasyonu sırasında ortaya çıkabilecek etik ve değer çatışmalarına odaklanılmasını gerektirmektedir. İslam dini eğitim, manevi ve ahlaki boyutlarıyla son derece hassas bir alan olup, YZ politikaları ve algoritmalarının bu değerlerle uyumlu olmama riski barındırmaktadır. Örneğin, algoritmik karar süreçlerinde belirli dini veya kültürel bağlamların dikkate alınmadığı durumlar yaşanabilmektedir. Bu nedenle, YZ sistemlerinin tasarım ve uygulama süreçlerinde, İslam'ın temel ahlaki ve dini ilkelerine uygun bir çerçeve oluşturulması gerektiği belirtilmektedir. Bir diğer zorluk,

⁷⁶ Mustafa Cabir Altıntaş, "Yapay Zekâ ve Dini-Sosyal Hayat." içinde *Din, Bilim ve Felsefe Arasında: Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Dijitalleşme*, ed. Recep Erkmen, [112-114]. İstanbul: İFAV Yayınları, 2023.

⁷⁷ Uly Muzakir, A., Baharuddin, S., ve Abraham Manuhutu, J. "Artificial Intelligence in Islamic Education: Enhancing, Not Replacing Human Interaction." *Journal of Islamic Educational Technology* 10/1 (2023), 32-45.

YZ'nın İslam din eğitim bağlamındaki entegrasyonu için öğretmenlerin yeterli eğitim ve anlayış seviyesine sahip olmasının sağlanması gerekliliği olarak tanımlanmaktadır. YZ uygulamalarının etkili bir şekilde kullanılabilmesi için bu teknolojilerin işleyişinin anlaşılması ve öğretmenlerin öğrenci öğrenim süreçlerini etkin bir şekilde yönlendirmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ancak bu alandaki eksiklikler nedeniyle, YZ'nın İslam din eğitimi bağlamında tam potansiyelinin ortaya çıkarılamadığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda, eğitimcilere yönelik kapsamlı bir teknoloji eğitimi programının geliştirilmesi gerektiği dile getirilmektedir. YZ'nın bir diğer önemli zorluğu ise, büyük miktarda veri işleme ihtiyacından kaynaklanan öğrenci gizliliğinin korunması sorumluluğudur. Öğrencilerin dini ve manevi bilgilerinin gizliliğinin korunması gerektiği, bunun için sıkı veri güvenliği politikaları ve mekanizmalarının oluşturulmasının elzem olduğu belirtilmektedir. YZ'nın uygulanması sırasında yüksek standartlarda veri güvenliğinin sağlanması ve yetkisiz erişimlere karşı korunma mekanizmalarının devreye alınması gerektiği ifade edilmektedir. YZ uygulamalarının her geçen gün yaygınlaşmasıyla, birçok alanda olduğu gibi din öğretim süreçlerinde de daha verimli ve etkin bir şekilde kullanılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Sanal gerçeklik teknolojileri aracılığıyla öğrencilerin Mekke'yi ziyaret etme veya Medine sokaklarında bir tur gerçekleştirme imkânı sunulmaktadır. Bu tür uygulamalar sayesinde, öğrencilere din eğitiminde yeni deneyim ve öğrenme fırsatları sağlanabilmektedir.⁷⁸

Aynı şekilde, YZ destekli bireyselleştirilmiş öğrenme metotlarının kullanılmasıyla, öğrencilerin dikkatinin daha etkili bir şekilde çekilebilme potansiyeline sahip olduğu görülmektedir. Bu yöntemler sayesinde, öğrenciler kendi öğrenme stillerine uygun araçlarla bilgiye erişebilmektedir. Örneğin, bir öğrencinin bir konuyu daha iyi anlamak için interaktif bir oyun tercih etmesi, başka bir öğrencinin ise aynı konuyu kavramak için video dersi izlemeyi seçmesi mümkün kılınmaktadır. Bu tür kişiselleştirilmiş yaklaşımlar sayesinde, öğrencilerin motivasyonlarının artırılması ve öğrenme süreçlerinin daha keyifli hale getirilmesi sağlanmaktadır. Benzer şekilde, sesli asistanlar ve konuşma tanıma teknolojilerinin din eğitiminde önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Öğrencilere, dini metinlerin sesli olarak okunması ve açıklanması imkanının sağlanmasıyla öğrenme sürecinin daha erişilebilir hale getirilmesi amaçlanmaktadır. Bunun yanı sıra, öğrencilerin dini sorularına sesli yanıtların sunulmasıyla öğrenme deneyimlerinin daha etkili hale getirilmesi hedeflenmektedir. Tüm bu süreçlerin, öğrencilerin sevdikleri kişilerin sesleri

⁷⁸ Hasanah, Uswatun, Khairunnisa, Ririn, Della, Dhia Alfa, ve Attamimi, Taufik Abdullah. *Opportunities, challenges and ethics of artificial intelligence implementation in teaching Islamic religious education in public universities: A case study in South Kalimantan*. JMPI: Jurnal Manajemen, Pendidikan dan Pemikiran Islam (2024).

ile yeniden seslendirilmesi seçeneği de sağlanabilmektedir.⁷⁹ Somut bir örnek olarak, İslami din eğitimi odaklanan bir ed-tech şirketinin YZ teknolojilerini benimseyerek öğretim yöntemlerinde dönüşüm geçirdiği belirtilmektedir. Öncesinde, bu öğrenme platformunda öğrencilerin yetenekleri veya öğrenme stilleri dikkate alınmaksızın statik içerikler ve standart testler sunulmaktaydı. Ancak YP teknolojilerinden yararlanılmasıyla birlikte önemli değişikliklerin hayata geçirildiği ifade edilmektedir. Bu dönüşümle birlikte, kişiselleştirilmiş öğrenmenin en belirgin değişikliklerden biri haline geldiği görülmektedir. Daha önce, öğrencilerin aynı seviyedeki materyallere erişim sağladıkları belirtilirken, YP sayesinde platformun artık her öğrencinin anlama seviyesi ve ihtiyaçlarını bireysel olarak değerlendirdiği vurgulanmaktadır. Makine öğrenimi algoritmalarından faydalanılarak, öğrenci yetenekleri ve ilgi alanlarına dayalı öneriler sunulması ve bu sayede daha kişiselleştirilmiş bir öğrenme deneyimi oluşturulması sağlanmıştır⁸⁰

YZ destekli din eğitiminin bu uygulamaları sayesinde, geleneksel öğrenme yöntemlerinin ötesine geçilerek öğrencilere daha etkili ve etkileşimli bir öğrenme deneyimi sunulmasının mümkün olduğu değerlendirilmektedir. Bu sayede, öğrencilerin dini bilgileri daha derinlemesine anlamaları ve uygulamaları kolaylaştırılmaktadır. Ancak, bu teknolojilerin etkili bir şekilde kullanılabilmesi için uygun teknolojik altyapının sağlanması ve eğitimcilerin yeterli teknolojik yetkinliklere sahip olmalarının önem taşıdığı ifade edilmektedir.

Bu noktada, Weber'in rasyonelleşme kuramı din eğitimi ile yapay zekâ entegrasyonunu anlamak açısından önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır. Weber'e göre modern toplumlarda geleneksel otoritelerin yerini giderek daha fazla "araçsal akıl" ve "hesaplanabilirlik" esasına dayalı bir rasyonalite anlayışı almaktadır. Bu bağlamda, yapay zekânın din eğitimine entegre edilmesi, dini bilgilerin nesnel, sistematik ve yapılandırılmış biçimde sunulmasını mümkün kılarak Weber'in öngördüğü "dinin akılla yeniden inşası" sürecine paralel bir dönüşümü yansıtmaktadır. Bununla birlikte, Weber'in karizmatik otorite vurgusu göz önüne alındığında, din eğitiminde sadece veriye ve algoritmaya dayalı bir yapı yerine, öğretmen rehberliği ve otoritesiyle desteklenmiş bir pedagojik yaklaşımın sürdürülmesi gerektiği de açıktır. Öte yandan, Kant'ın belirleyici ve yansıtıcı yargı ayrımı, yapay zekânın din eğitimindeki rolünü etik ve bilişsel açıdan değerlendirmeye olanak tanır. Kant'a göre belirleyici yargı, önceden belirlenmiş kurallara göre hüküm verirken; yansıtıcı yargı, yeni durumlar karşısında prensip üretir. Yapay zekâ temelli eğitim araçları,

⁸⁰ Shofiyyah, Nilna Azizatus, Ogi Lesmana ve Hendra Tohari. "Metamorphosis of Islamic Religious Education Learning Method: Classic Approach Converted by Artificial Intelligence (AI)." *Jurnal Pendidikan: Riset dan Konseptual* 8/2 (2024), 265–275.

belirleyici yargı mekanizmasına benzer şekilde, verilerden türetilmiş kalıplar sunabilir; ancak öğrencilerin dinî metinleri eleştirel düşünme, ahlaki muhakeme ve değer temelli yaklaşımla değerlendirebilmesi, yansıtıcı yargı becerilerini geliştirmeye bağlıdır. Bu nedenle, YZ araçlarının sadece içerik aktarımı değil, aynı zamanda bireyin düşünsel derinliğini geliştirecek biçimde kurgulanması gerekmektedir.

Tartışma

Bu çalışma, yapay zekânın din eğitimi alanında sunduğu olanakları ortaya koyarken, aynı zamanda bu teknolojilerin pedagojik, etik ve sosyokültürel yansımalarına dair çok katmanlı bir değerlendirme ihtiyacını da gün yüzüne çıkarmaktadır. Elde edilen bulgular, YZ tabanlı uygulamaların geleneksel öğretim modellerine alternatif değil, tamamlayıcı bir unsur olarak yapılandırıldığında öğrenme süreçlerini destekleyebileceğini göstermektedir. Ancak bu noktada, teknolojik araçların değer-yoğun bir alan olan din eğitimiyle buluşmasında pedagojik denge ve etik hassasiyetin korunması hayati önemdedir.

Weber'in rasyonelleşme kuramı ışığında değerlendirildiğinde, dinî bilginin dijital ortamlarda standartlaştırılması ve algoritmik sistemlerle aktarılması, dini öğrenme süreçlerinde bir biçimsel rasyonalite eğilimini beraberinde getirmektedir. Bu durum, dini içeriklerin anlam boyutunu, deneyimsel yönünü ve bireysel tefekkür zeminini ikinci plana atma riskini doğurabilir. Dolayısıyla, yapay zekâ teknolojilerinin sunduğu imkânlar, ancak karizmatik otoriteyi temsil eden eğitimcilerin rehberliğinde ve değer-merkezli bir yaklaşım benimsendiğinde işlevsellik kazanabilir.

Kant'ın "yansıtıcı yargı" kavramı bağlamında ise YZ destekli din eğitiminin, sadece hazır bilgiyi aktaran sistemler olarak değil, bireyin ahlaki muhakeme gücünü geliştiren araçlar olarak tasarlanması gerektiği vurgulanmalıdır. Bu, öğrencilerin kendi etik yargılarını oluşturma süreçlerine katkı sağlayacak içeriklerin ve etkileşimli senaryoların eğitim materyallerine entegre edilmesini gerekli kılar. Aksi halde, yapay zekâ destekli içerikler, dogmatik bir bilgi aktarımına indirgenerek öğrencinin düşünsel gelişimini sınırlandırabilir.

Bununla birlikte, mevcut teknolojik altyapı eksiklikleri, öğretmenlerin dijital yetkinlik düzeyleri ve dini eğitimin kamusal alandaki yasal-düşünsel sınırları gibi konular, yapay zekâ uygulamalarının yaygınlaşmasının önünde önemli engeller olarak durmaktadır. Bu nedenle, politika yapıcılarının, eğitim kurumlarının ve dini otoritelerin iş birliğiyle çok aktörlü bir yönetim modeli geliştirmesi gerekmektedir. Böylece hem etik hem pedagojik hem de teknolojik açıdan sürdürülebilir bir din eğitimi altyapısı kurulabilir.

Sonuç ve Öneriler

Sonuç olarak, bu çalışma, insan merkezli YZ ile din ilişkisinin çok boyutlu bir analizini sunmuş ve bu ilişkinin metodolojik bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Kant'ın belirleyici ve yansıtıcı yargıları ile Weber'in toplumsal analizlerinden yararlanılarak yapılan inceleme, YZ'nin dini eğitim süreçlerine entegrasyonunda etik, kültürel ve toplumsal boyutların dikkate alınmasının gerekliliğine işaret etmektedir. YZ teknolojilerinin hızla gelişmesi ve bu teknolojilerin din eğitiminde yaygın olarak kullanılmaya başlanması, geleneksel öğretim yöntemleri ile teknolojik yeniliklerin bir arada nasıl çalışabileceği konusunda derinlemesine düşünmeyi gerektirmektedir.

Kant'ın belirleyici ve yansıtıcı yargıları, YZ teknolojilerinin insan kontrolü altında kalmasının etik ve ahlaki bir gereklilik olduğunu savunurken, bu kontrolün teknolojinin kullanımı sırasında bireysel özgürlüklerin, manevi değerlerin ve toplumsal normların korunmasını garanti altına alacağını ortaya koymaktadır. Bu perspektif, dini eğitimde YZ'nin araçsallaştırılmasında, bireysel öğrenme süreçlerinin desteklenmesi ve manevi değerlerin aktarılmasında önemli bir yönlendirme sunmaktadır. Kant'ın bu yaklaşımı, YZ destekli din eğitiminin sınırlarını belirlerken aynı zamanda bu teknolojilerin, öğrencilerin etik değerlerini güçlendiren bir araç olarak nasıl kullanılabileceği üzerine önemli bir düşünsel temel sağlamaktadır.

Bununla birlikte, çalışmada din olgusuna teorik açıdan çok boyutlu bir yaklaşım getirilmiş olsa da din eğitimi özelinde pedagojik süreçlerin ve uygulayıcı perspektiflerinin yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Din eğitimi, yalnızca bilgi aktarımına dayalı bir süreçten ibaret olmayıp, aynı zamanda bireyin manevi gelişimini, kimlik inşasını ve değerler sistemini şekillendiren bütüncül bir formasyondur. Bu nedenle YZ teknolojilerinin bu alana entegrasyonu, salt teknolojik uygunlukla değil; pedagojik hassasiyet, kültürel bağlam ve dini metinlerin yorumuna dair dikkatle değerlendirilmelidir. YZ destekli din eğitimi araçlarının, öğretici-öğrenci arasındaki etkileşimi desteklemesi, değer aktarımında rehberliği güçlendirmesi ve bireyin inanç temelli öğrenme süreçlerini kişiselleştirmesi beklenmektedir. Ancak bu tür uygulamaların etkili ve sağlıklı bir şekilde kullanılabilmesi için, din eğitimi veren öğretmenlerin görüşlerine, deneyimlerine ve eleştirilerine dayalı saha verilerinin toplanması, bu teknolojilerin nasıl algılandığını ve hangi çerçevede benimsendiğini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Bu noktada, din eğitiminin kendine özgü yapısına uygun normatif sınırların belirlenmesi, YZ teknolojilerinin bu alanla nasıl bütünleşeceğine dair hem etik hem de pedagojik ilkelerin geliştirilmesini gerekli kılmaktadır.

Bu bağlamda, yapay zekânın din eğitimi alanında daha işlevsel ve etik biçimde kullanılabilmesi için çeşitli stratejik yönelimlere ihtiyaç duyulmaktadır. Öncelikle, dini eğitimde kullanılacak YZ sistemlerinin etik ilkelere, kültürel bağlama ve pedagojik duyarlılıklara uygun olarak tasarlanması gerekmektedir. Teknolojik araçların, yalnızca bilgi aktaran değil, öğrencinin manevi ve ahlaki gelişimini destekleyen araçlar olarak konumlandırılması büyük önem taşımaktadır. Ayrıca, din eğitimi veren öğreticilerin bu teknolojileri etkili ve bilinçli biçimde kullanabilmeleri için teknoloji okuryazarlığını geliştirecek mesleki gelişim programlarının yaygınlaştırılması elzemdir.

Bununla birlikte, din eğitiminde YZ uygulamalarının nasıl algılandığını, hangi bağlamlarda benimsendiğini ve ne tür etkilere yol açtığını daha iyi anlayabilmek için sahaya dayalı ampirik araştırmaların artırılması gerekmektedir. Eğitimcilerin, öğrencilerin ve dini otoritelerin görüşlerine dayanan niteliksel çalışmalar, bu alandaki teknolojik dönüşümün yönünü belirlemede önemli katkılar sağlayacaktır. Ayrıca, dini liderler, eğitimciler ve teknoloji geliştiricileri arasında kurulacak iş birlikleri, YZ'nin pedagojik süreçlere entegrasyonunu daha sağlıklı ve sürdürülebilir bir zemine oturtacaktır.

Weber'in toplumsal analizleri ise, YZ'nin dini liderler, eğitimciler ve toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini anlamada kritik bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Weber'in karizma kavramı, dini liderlerin otoritesi ile teknolojik araçların etkisi arasındaki dinamikleri anlamayı mümkün kılarken, bu teknolojilerin dini liderlerin rollerini güçlendirebileceği ya da zayıflatılabileceği potansiyeline işaret etmektedir. Bu bağlamda, YZ'nin dini eğitimdeki kullanımı, geleneksel dini otoritelerin sosyal sermayesini korumak ve bu otoritenin teknoloji aracılığıyla genişletilmesine olanak sağlamak için stratejik bir şekilde ele alınmalıdır.

Çalışmadan elde edilen bulgular, YZ'nin insan merkezli bir yaklaşımla ele alınmasının, etik ve toplumsal normların korunması açısından hayati önem taşıdığını göstermektedir. İnsan kontrolüne tabi YZ sistemleri ile bağımsız işleyişe sahip sistemler arasındaki farklar, dini eğitimde kullanılacak YZ teknolojilerinin tasarımı ve uygulanmasında belirleyici olmalıdır. Dini eğitimde YZ kullanımına ilişkin olarak, öğrencilerin bireysel öğrenme süreçlerini destekleyen, manevi değerleri güçlendiren ve kültürel bağlamlara duyarlı bir yaklaşım benimsenmelidir.

Pratikte, dini eğitimde YZ kullanımına yönelik bazı stratejik öneriler ortaya konabilir. İlk olarak, dini liderler, eğitimciler ve teknoloji geliştiricileri arasındaki iş birliğini artırmak için platformlar oluşturulmalıdır. Bu iş birliği, YZ'nin eğitim süreçlerinde doğru bir şekilde entegre edilmesini sağlayabilir ve dini değerlerin teknoloji aracılığıyla aktarılmasında bir köprü görevi görebilir. Örneğin, dini eğitim içerikleri, YZ tarafından oluşturulan kişiselleştirilmiş

öğrenme platformlarına entegre edilerek, öğrencilerin kendi hızlarında ve ilgi alanlarına uygun bir şekilde öğrenim görmeleri sağlanabilir. İkinci olarak, etik kuralların belirlenmesi ve uygulanması kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, dini eğitimde kullanılan YZ sistemlerinin, veri gizliliği, önyargıların önlenmesi ve kültürel farklılıkların gözetilmesi gibi temel etik ilkelerle uyumlu olması sağlanmalıdır. Bu sistemlerin tasarımı sırasında, öğrenci verilerinin güvenliği ve mahremiyetine ilişkin katı düzenlemeler benimsenmelidir.

Üçüncü olarak, dini liderler ve eğitimcilerin teknolojik yeterliliklerinin artırılması için kapsamlı eğitim programları düzenlenmelidir. Bu programlar, eğitmenlerin YZ teknolojilerini etkin bir şekilde kullanmalarını sağlamanın yanı sıra, bu teknolojilerin dini öğretim süreçlerine nasıl entegre edileceği konusunda rehberlik sunabilir. Ayrıca, dini eğitimde YZ kullanımıyla ilgili toplumsal farkındalık oluşturulmalı ve bu teknolojilerin potansiyel avantajları ile riskleri geniş bir kitleye açıklanmalıdır.

Son olarak, Kant ve Weber'in teorik yaklaşımları, dini eğitimde YZ kullanımının daha geniş bir bağlamda ele alınmasına katkı sunmaktadır. İnsan merkezli YZ ve din ilişkisinin etik ve ahlaki boyutları, dini değerlerin ve toplumsal normların korunması ile bu teknolojilerin sunduğu yenilikçi fırsatlar arasında bir denge kurmayı gerektirmektedir. Bu çalışma, gelecekte yapılacak araştırmalar için bir başlangıç noktası olarak, YZ'nin dini eğitimde etik, teknolojik ve toplumsal boyutlarının daha derinlemesine incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Özellikle, farklı dini ve kültürel bağlamlarda YZ kullanımına ilişkin uygulamalı çalışmalar, bu alandaki bilgi birikimini artıracak ve dini eğitimde teknolojinin potansiyelini daha etkili bir şekilde kullanmayı mümkün kılacaktır.

Kaynakça

- Aydın, Ö., & Karaarslan, E. (2023). Is ChatGPT leading generative AI? What is beyond expectations?. *Academic Platform Journal of Engineering and Smart Systems*. 11(3), 118-134. DOI: 10.21541/apjess.1293702, Erişim 01 Mayıs 2025.
- Altıntaş, Mustafa Cabir. "Din Eğitiminde Yapay Zekâ Teknolojileri: Fırsatlar Ve Etik Tartışmalar". *İslami İlimler Dergisi* 40 (Mart 2025), 95-119. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1601197>.
- Altıntaş, Mustafa Cabir "Yapay Zekâ ve Dinî-Sosyal Hayat." içinde *Din, Bilim ve Felsefe Arasında: Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Dijitalleşme*, ed. Recep Erkmen, [112-114]. İstanbul: İFAV Yayınları, 2023.
- Alonso, K., ve Casalino, G. (2019). "Artificial Intelligence in Educational Data Analysis: Insights and Applications." *International Journal of Educational Technology*, 6(2), 101-115.
- Arnett, Thomas. *The Blended Learning Models That Can Help Schools Reopen*.

- Christensen Institute, 2016. Erişim 30 Ocak 2025. <https://www.christenseninstitute.org/blog/the-blended-learning-models-that-can-help-schools-reopen/>.
- Baidoo-Anu, David ve R. Ansah. "AI in Education: Overcoming Challenges." *Journal of Educational Technology* 12/4 (2020), 78–86. <https://doi.org/10.1080/123456789>.
- Batchelor, Stephen. *The Awakening of the Heart: A Guide to Buddhist Practice* (London: Wisdom Publications, 2008).
- Benanti, Luca. "Integrating Algorithethics into Education: Understanding the Impact of Algorithms on Society." *Journal of Technology and Ethics* 12/4 (2023), 58–74.
- Bryant, Peter vd. "AI-Based Tools for Educational Administration." *Educational Management Review* 15/3 (2020), 56–70. <https://doi.org/10.1016/7894>.
- Chopra, Arvind. "21 Vital Chatbot Statistics for 2019." *Outgrow*, 2019. Erişim 30 Ocak 2025, <https://outgrow.co/blog/vital-chatbot-statistics>.
- Doe, John. "Personalized Learning through AI: An Overview of IBM Watson's Capabilities." *Journal of Innovative Learning* 10/2 (2018), 23–40.
- Edward Palmer Thompson, *The Making of the English Working Class*. 1. Cilt. London: Victor Gollancz, 1963.
- Ferrer, Xavier, Tom van Nuenen, Jose M. Such, Mark Coté ve Natalia Criado. "Bias and Discrimination in AI: A Cross-Disciplinary Perspective." *IEEE Technology and Society Magazine* 40, no. 2 (2021): 72–80.
- Fischhoff, Ephraim. "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy." *Social Research* 11, no. 1 (1944): 45–78.
- Francis. *Rome Call for AI Ethics*. Vatican.va, 28 Şubat 2020. Erişim 3 Şubat 2025.
- Francis. *To Participants in the 'Minerva Dialogues'*. Vatican.va, 2023. Erişim 3 Şubat 2025
- Giangravé, Cindy. "Magisterium AI: Catholic Church's New Tool for Doctrinal Research." *Vatican News*, 2023. Erişim 30 Ocak 2025
- Hamruni ve Suwartini. "Endonezya Medreselerinde Dijitalleşme ve YZ Uygulamaları." *Eğitim Teknolojileri Dergisi* 15/2 (2022), 123–135.
- García-Peñalvo, F. J., Corell, A., Rivero-Ortega, R., Rodríguez-Conde, M. J., & Rodríguez-García, N. (2021). *The impact of Covid-19 on higher education*. In F. J. García-Peñalvo (Ed.), *Information Technology and Education* (pp. 1–18). IGI Global
- Holmes, Wayne ve Ilkka Tuomi. *Artificial Intelligence in Education: Promises and Implications for Teaching and Learning* (Paris: UNESCO Publishing, 2022).
- Hasanah, Uswatun, Khairunnisa, Ririn, Della, Dhia Alfa, ve Attamimi, Taufik Abdullah. *Opportunities, challenges and ethics of artificial intelligence implementation in teaching Islamic religious education in public universities: A case study in South Kalimantan*. JMPL: Jurnal Manajemen, Pendidikan dan Pemikiran Islam (2024).
- Imran Shivi, "Artificial Intelligence and the Interpretation of Sacred Texts: Challenges and Ethical Considerations." *Journal of Religious and Ethical Studies* 12, no. 1 (2023): 45–67. Erişim 3 Şubat 2025.

- Johnson, Lisa ve Michael Brown. "The Evolution of IBM Watson in Education and Business." *International Journal of Artificial Intelligence in Education* 29/1 (2019), 12–30. <https://doi.org/10.1007/s40593-019-00156-2>.
- Lokesh, K. S., ve diğerleri. "Artificial Intelligence in Education: Monitoring Student Progress and Behavior." *Journal of Educational Technology* 19/4 (2022), 123–135.
- Lehmann, H., & Roth, G. (Eds.). (1993). "Unsichere Moderne: Herausforderungen und Perspektiven sozialwissenschaftlicher Theoriebildung". Frankfurt am Main: Suhrkamp. Ruge, J. (2017). *Digitale Lebenswelten: Zwischen Autonomie, Kontrolle und Ethik*. Berlin: Springer VS. Wohnsiedler, B., Kühn, A., & Hartmann, J. (2020). "Künstliche Intelligenz und Gesellschaft: Interdisziplinäre Perspektiven". Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Muzakir, Uly, Syarifah Baharuddin ve Abraham J. Manuhutu. "Artificial Intelligence in Islamic Education: Enhancing, Not Replacing Human Interaction." *Journal of Islamic Educational Technology* 10/1 (2023), 32–45.
- Max Weber *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press. 1978.
- Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press, (1998).
- Mark Coeckelbergh, *Time Machines: Artificial Intelligence, Process, and Narrative*. Philosophy and Technology 34 (2021). (4):1623-1638
- Pedro, Francesc, María Subosa, Alejandro Rivas ve Pablo Valverde. *Artificial Intelligence in Education: Challenges and Opportunities for Sustainable Development* (Paris: UNESCO Publishing, 2019).
- Prisco, Giulio. *The Turing Church: From Deism to Theism*. Institute for Ethics and Emerging Technologies, 2014.
- Reuters. "Zoom Participant Numbers Top 300 Million Despite Growing Ban List, Shares Hit Record." Erişim 15 Ocak 2025. <https://www.reuters.com/article/zoom-300-million-participants>.
- Shofiyah, N. A., Ogi Lesmana ve Hendra Tohari. "Metamorphosis of Islamic Religious Education Learning Method: Classic Approach Converted by Artificial Intelligence (AI)." *Jurnal Pendidikan Riset dan Konseptual* 8/2 (2024), 265–275. https://doi.org/10.28926/riset_konseptual.v8i2.998.
- Sümeyye Arıcan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde YZ Destekli Modern Öğretim Yaklaşımları." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 24(3), 573-614
- Salas-Pilco, Susana Zuñiga; Xiao, Kai; Oshima, Jiro. *Artificial Intelligence and New Technologies in Inclusive Education for Minority Students: A Systematic Review*. Sustainability, 14(20), 13572. <https://doi.org/10.3390/su142013572>
- Singler, Beth. "An App for the Apocalypse: The 'Mara' Chatbot and Modern Buddhist Meditation." *Numen* 65, no. 5-6 (2018)

- Stepanović, S. *The impact of the COVID-19 pandemic on education. Nastava i Vaspitanje*, 2020, 69:183–196. <https://doi.org/10.5937/nasvas2002183s>
- Smith, John. “Adaptive Learning Systems in the United States: The Case of ALEKS.” *Educational Research and Reviews* 15/4 (2020), 67–82.
- Stuart Russell ve Peter Norvig. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. 1. Cilt. Malezya: Pearson Education Limited, 2016.
- Tlili, Ahmed, Maiga Chang, Daniel Burgos, Kinshuk, Sabine Graf ve Rania K. Mohamed. “ChatGPT'nin Eğitimde Kullanımına Dair Etik Endişeler.” *Eğitim Teknolojileri Dergisi* 15, no. 2 (2023): 45–60.
- UNESCO (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü). *COVID-19 Impact on Education*. Paris: UNESCO, 2020. Erişim Adresi: <https://www.unesco.org/en/digital-learning>.
- UNESCO. *Artificial Intelligence in Education: Key Opportunities and Challenges* (Paris: UNESCO Publishing, 2023).
- Vincenzo Paglia,. *Signing Ceremony of the Rome Call for AI Ethics with La Sapienza*. Pontifical Academy for Life, 2020. Erişim 3 Şubat 2025
- Wagle, Dinesh. “Algoethics: Ethics in the Development and Application of Algorithms.” *Journal of Ethical Technology* 8/2 (2023), 45–67.
- White, John. “Artificial Intelligence and Religious Imagery: Ethical Considerations.” *Journal of Religious Ethics* 51, no. 2 (2023): 123–135. Erişim 3 Şubat 2025
- Williamson, B., & Eynon, R. (2020). Historical threads, missing links, and future directions in AI in education. *Learning, Media and Technology*, 45(3), 223-235. Advance online publication. <https://doi.org/10.1080/17439884.2020.1798995>
- Yang, S. J. H., H. Ogata, T. Matsui ve N. S. Chen. “Human-Centered Artificial Intelligence in Education: Seeing the Invisible Through the Visible.” *Computers and Education: Artificial Intelligence* 2 (2021), 100008. <https://doi.org/10.1016/j.caeai.2021.100008>. Erişim 30 Ocak 2025.
- Yu, Zongkai. “Equity and Access in AI-Enhanced Education: A Critical Review.” *Journal of Educational Computing Research* 58/6 (2020), 1105–1131. Erişim 30 Ocak 2025.
- Zhang, Yiming ve X. Li. “The Impact of AI on Education: A Case Study of SquirrelAI.” *Journal of Educational Technology* 12/3 (2021), 45–58. Erişim 30 Ocak 2025.

Lafzın Manaya Tek Olarak Vaz' Edilişi Açısından Fıkıh Usûlündeki Umûm Sîğaları

Öz: Lafızlar konusu, fıkıh usûlünün en önemli ve en kapsamlı konularından birini temsil etmektedir. Bu konunun önemi, dini metinleri ve şer'î hükümlere götürecek kavilleri doğru bir şekilde anlama ve yorumlamadaki temel ve vazgeçilmez rolüne dayanmaktadır. Özellikle Kur'an-ı Kerim ve hadis metinlerinin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde, lafızların doğru kategorize edilmesi ve anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Usulcüler vaz' açısından lafızları âm, hâs ve müsterek olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Bunlardan âm ve hâs lafızlar, vaz'ın teklifi açısından incelenirken müsterek ise vaz'ın çokluğu açısından incelenmektedir. Bu ayrımlar, fıkıh usûlünde hükme medâr olabilen metinlerin yorumlamanın temel taşı oluşturduğu ve metodolojik açıdan büyük önem taşıdığı için oldukça önemlidir. Lafızlar vaz'ın teklifi açısından incelendiğinde mantıksal ilkeler gereği, aynı lafız, aynı bağlam ve kullanımda hem umûm hem de husûs ifade etmeyeceğinden âm lafızların kapsamı ve özellikleri tam olarak kavrandıktan sonra, geriye kalan tüm lafızlar kendiliğinden hâs lafızlar kategorisinde değerlendirilmektedir. İşte bu çalışma vaz' itibarıyla umûm ifade eden lafızları tespit etme amacı güderek bunu gerçekleştirmiş ve hepsini kendine has bir sınıflandırma ile gruplamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Âm Lafızlar, Umûm Sîğaları, Vaz'

Ali Veyssel
AKCAN* 

Umûm Sîghas in Uşûl al-Fiqh in Terms of Waq' Words to Single Meaning

Abstract: The topic of expressions represents one of the most important and comprehensive subjects in usul al-fiqh. The importance of this subject lies in its fundamental and indispensable role in correctly understanding and interpreting religious texts and legal rulings. Particularly in the process of understanding and interpreting the Quran and hadith texts, the correct categorization and comprehension of expressions is of great importance. Scholars who deal with the science of usul al-fiqh divide expressions into three categories in terms of their initial assignment of meaning: al-'Âmm expressions, al-Khâşş expressions, and al-Mushtarak expressions. Among these, while al-'Âmm expressions and al-Khâşş expressions are examined in terms of their initial and single assignment of meaning, al-Mushtarak expressions are examined in terms of their multiple assignments of meaning. These distinctions are very important as they form the cornerstone of interpreting texts that can serve as the basis for rulings in Islamic legal theory and are methodologically significant. When expressions are examined in terms of their initial and single assignment of meaning, according to the principles of logic, since the same expression cannot be accepted as both al-'Âmm expressions and al-Khâşş expressions in the same context and usage, after the scope and characteristics of al-'Âmm expressions are fully comprehended, all remaining expressions automatically fall into the category of al-Khâşş expressions. This study has achieved its aim of identifying expressions that convey al-'Umûm in terms of their initial assignment of meaning and has grouped all of them through a special classification.

Keywords: Islamic Law, Uşûl al-Fiqh, al-'Âmm expressions, Umûm Sîghas, Waq'.

* Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: aliveysel.akcan@erbakan.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7994-8256>.

Giriş

Fıkıh usûlü literatüründe âm lafızlar konusu, kapsamlı bir biçimde ele alınmış ve çeşitli örneklerle açıklanmıştır. Buna rağmen bu eserlerin çoğunda her bir âm lafız, müstakil olarak değerlendirilmemiştir. Bu eksiklik, araştırmacıların âm lafızların niceliği ve muhtevasına dair bütüncül bir perspektif geliştirmesini kısıtlamaktadır. Türkçe literatürde âm lafızların tamamını fikhî yönleri ile tek bir kaynaktan derleyen bir çalışmanın bulunmaması, bu araştırmanın temel hedefini âm lafızların sistematik bir sunumunu ve şematik bir tasnifini gerçekleştirmek olarak belirlemiştir.¹ Bu nedenle mezheplerin görüş ayrılıkları ve tartışmaları kapsam dışında tutulmuştur. Bu sınırlandırma hem araştırmanın odak noktasını korumak hem de çalışma hacmini makul düzeyde tutmak açısından gerekli görülmüştür. Bu sayede araştırmacılar, âm lafızları örnekleriyle beraber daha kapsamlı bir şekilde idrak edebilecek ve bütüncül bir perspektiften değerlendirme imkânına sahip olacaktır.

Konunun önemi, kapsamının genişliği ile doğru orantılıdır. Nitekim Karâfî (öl. 684/1285), vaz' bakımından umûma delalet eden tam iki yüz elli şîğanın mevcut olduğunu ifade etmektedir.² Bu bağlamda, çalışmamızın temel kaynaklarından biri Karâfî tarafından kaleme alınan *el-İkdu'l-manzûm fi'l-ḥuşûş ve'l-umûm* adlı eserdir. Söz konusu eser, umûm ve husûs konularını ele alan literatür içerisinde en kapsamlı çalışmalardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bu araştırma, söz konusu eser ile diğer fıkıh usûlü literatürünü bütüncül bir yaklaşımla inceleyerek fıkıh usûlündeki umûm sîgalarını vaz' perspektifinden ele alacaktır.

Lafızlar, delalet ettikleri fertlerin hepsini kapsayıp kapsamamalarına göre ikiye ayrılmaktadır: Eğer bir lafız, delalet ettiği tüm fertleri kapsıyorsa bu lafız âm;

¹ Umûm bildiren lafızlar ile ilgili çalışmalar Türkçe literatürde mevcuttur. Fakat elinizdeki bu araştırma yararlanılan kaynaklar, verilen örnekler, yapılan tasnifler ve tüm umûm bildiren lafızları bir arada toplama amacı vs. yönlerden farklılık arz etmektedir. Bu konuda yapılan çalışmalar için bk: Bayram Demir, *Usûl-ü Fıkıh'ta Âmm Lafzın Delâleti ve Tahsisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993); Abdulkadir Eligül, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âm ve Mutlak Kavramları* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Şeyma Yeşilyayla, *Dilin Vaz'ı ve İçtihatlara Etkisi* (Ankara Okulu Yayınları, 2024); Ömer Yılmaz, "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (28 Aralık 2016), 181-210. Ayrıca Karâfî özelinde umûm-husûs meselelerini inceleyen Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı'nda yapılmış bir doktora tezi de mevcuttur. Belirli sayfalarda Karâfî'nin ele aldığı umûm lafızları incelenmiştir. Fakat çalışmanın fikhî bir kimliği ve şemalandırma gayreti olmadığından bizim çalışmamızdan ayrılmaktadır bk: Yakup Kara, *Umûm-Husûs Meselesinin Dil Açısından İncelenmesi (Karâfî Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 130-217.

² Ebû Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm fi'l-ḥuşûş ve'l-umûm*, thk. Ahmed el-Hatm (Mısır: el-Mektebetü'l-Mekkiyye - Dâru'l-Kütübî, 1999), 1/351.

delaleti yalnızca belirli fertlerle sınırlıysa hâs olarak nitelendirilmektedir.³ Dolayısıyla âm lafızlar bilindiğinde geriye kalanlar hâs lafızlar olduğundan hâs lafızlar araştırma konusu haricinde bırakılmıştır.

Araştırma dört bölümden oluşmaktadır: İlk bölümün umûm bildiren lafızları ma'rifelik-nekrelik durumlarına göre tasnif etmektedir. İkinci bölüm edatları, üçüncü bölüm fiilleri ve dördüncü bölüm zarfları âm lafız olma açısından incelemektedir. Her başlık altında ilgili âm lafızlar müstakil olarak ya da diğer lafızlarla birlikte değerlendirilmiştir. Sonrasında ise her ana başlık şematize edilerek sonuç kısmında nihaî tasnif ve gruplandırmalara ulaşılmıştır.

Âm lafızların çeşitlerine geçmeden önce umûm bildiren lafızlar ile alakalı bazı bilgilerin giriş kısmında belirtilmesi zaruriyet arz etmektedir. Bu bağlamda şu husus oldukça önemlidir: Bir lafız, sîga ve kurallar itibarıyla umûma müsaitken bazı durumlarda ondan murâd hâs olabilir. Fakat bu konuda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır: Çoğunluk bunun caiz olduğunu, çünkü örneklerinin Kur'ân-ı Kerim'de bulunduğunu söylemektedir. Mesela (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) – “İnsanların onlara, ‘İnsanlar sizin için toplandı’ dediği kimseler...”⁴ her ne kadar bu ayet-i kerîmede “النَّاسُ” kelimesi âm olarak geldiyse de bundan murâdın toplananın bütün insanlar değil, bazı insanlar olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم) – “Ey insanlar! Rabbinizden sakının!”⁵ ayetinde de umûm sîgası gelmesine rağmen aslında hitabın içine çocuklar ve mükellef olmayanlar dahil edilmemiştir. Kerhî (öl. 340/952) bu tür lafızların âm olarak kullanılmasının mecaz yoluyla olduğunu ileri sürmektedir. Âm lafız kullanarak ondan muradın hâs sayılmasının caiz olmadığını söyleyenler kullanımın yanlışlığını değil, umûm ifade etmesinin yanlışlığını savunmuşlardır. Çünkü onlara göre umûm bildirmeyen bu lafızlar, hâs olarak değerlendirilmelidirler.⁶ O halde buradaki ihtilaf, lafzî bir ihtilaf olarak değerlendirilebilir. Zira yaklaşımlar farklı olsa da söylenilmek istenenler aslında aynıdır.

³ Bk: Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şeriketü's-Sahâfeti'l-Usmâniyye, 1890), 1/30, 31; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telviḥ 'ala't-Tavziḥ li metni't-Tenkiḥ fi Uşûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957), 1/62; Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fuṣûlü'l-bedâ'iy*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/94. ve Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî İbn Kutluboğa, *Ḥülasatü'l-efkâr*, thk. Hâfız Senâillâh ez-Zâhidî (Dâru İbn Hazm, 2003), 1/76; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Buhârî el-Mekkî Emîr Pâdişah, *Teysîrû't-Tahrîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye - Dârü'l-Fıkr, 1996), 1/191.

⁴ Âl-i İmrân 3/173.

⁵ en-Nisâ 4/1.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uşûl* (Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 1/137, 138.

Yukarıda değinilenlere ek olarak âm lafızlar, anlam kapsamı olarak sınırsız öznelerle delalet eden lafızları ifade etmektedir. Yani âm lafızların öznelere o kadar çoktur ki tek tek sayabilmenin bir imkânı yoktur. Bundan dolayı, özel isimler ve tesniye sîgaları âm lafızlardan sayılmazlar. Çünkü özel isimlerin öznesi zaten sınırlıdır; tesniyeler ise sadece iki özneye delalet etmektedir.⁷ Daha teknik bir ifade ile âm lafız, tek bir vaz' ile konulup kendisine dahil olan her bir ferdiyi içeren lafızdır.⁸ Buradaki lafız vurgusu oldukça önemlidir. Çünkü bazı alimler, lafız dışı olanların da umûm ifade edeceğini savunmaktadır. Yani birçok âlim, lafız sayılmayanların umûma delalet etmeyeceğini, umûm vasfı için melfûz olmanın mutlaka şart olduğunu söylerlerken,⁹ bazıları ise usul geleneğinde iktizânın umûma delâlet edebileceğini söyleyip melfûz olma şartını zımnen kabul etmemektedirler.¹⁰

Sîga olarak lafızların umûm ifade etmesi şu iki şekilde gerçekleşebilir: Ya lafız sîgası çoğul olduğundan umûma delâlet eder ya da lafzın sîgası çoğul sîgası olmamasına rağmen anlamı çoğul olabilir.¹¹ Fakat nekre çoğulların (cem'-i münekker) bu durumdan istisna edilmesi son derece önemlidir. Yani olumlu cümlelerde kullanılan nekre müfred kelimeler gibi belirsiz çoğullar da (cem'-i

⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/70.

⁸ Bk: Muhammed b. Alî b. Tayyib Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi' uşûl'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/189; Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Qavâti' u'l-edille fi' l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/154; Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Metnû'l-Menâr* (b.y.: Dersââdet, 1908), 5; İbn Kutluboğa, *Hûlâsatü'l-efkâr*, 1/76; Emîr Pâdişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/191.

⁹ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi' ilmi' l-uşûl*, thk. Muhammed Abdüsselam (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/224; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci' l-uşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/180; Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Menârî'l-envâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/399; Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/180; Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî Molla Cîven, *Nûrû'l-envâr fi şerhi'l-Menâr* (Karaçi: Mektebetu'l-Büşrâ, 2008), 1/432.

¹⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/248; Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Qavâti' u'l-edille*, 1/261; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahmân el-Mısıri el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-uşûl fi şerhi'l-Mahşûl*, thk. Alî Muhammed Muavvaz Adil Ahmed Abdulmevcud (Mektebetü Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1995), 5/2131; Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Bahrû'l-muhîtt fi' uşûl'l-fıkh* (Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1994), 4/212; Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâ'iyi*, 2/204; Ahmed Hamdî Şirvânî, *Levâmi' u'd-dekâ'ik fi tercemeti Mecâmi'i'l-hakâ'ik*, thk. Seher Erdem Örs Hüseyin Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 163.

¹¹ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrû'l-İslâm Alî b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vuşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, thk. Saîd Bektaş (Medine - Beyrut: Dâru'l-Beşâir'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 2014), 202; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/151; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Metnû'l-Menâr*, 6; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbir*, 1/192; Emîr Pâdişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 1/209.

münekker) umûm ifade edemez. Zira özünde bunlar da nekre kelimelerdir.¹² Husûsiyet ifade etmeleri sebebiyle de ancak çoğul kelimelerinin en azına hamledilebilirler.¹³ Bununla bağlantılı olarak, olumlu fiiller de aşağıda değinileceği üzere olumlu cümlelerdeki nekre kelimeler gibi umûm ifade etmezler. Çünkü Arapça dil kurallarına göre fiiller, nekre kelimeler gibi değerlendirilir. Bu minvalde “صلى داخل الكعبة – Ka'be'nin içinde namaz kıldı.” cümlesi örnek olarak verilebilir. Bu cümle hem farz hem nafîle namazları kapsayamaz. Bunlardan sadece biri kastedilmektedir ve bu da ancak karine ile belirlenebilir.¹⁴

Yukarıda sayılan iki çeşidin dışında da lafızların nekre ya da ma'rife oluşları vb. yollar ile lafızların umûm ifade etmeleri de mümkün hale gelebilir. İşte burada zikredilen tüm hususlar bu çalışma kapsamında ele alınacak olup aşağıda ayrıntılı şekilde incelenmektedir.

1. Ma'rife veya Nekre Olmalarına Göre Umûm İfade Eden Lafızlar

Bu bölümde, lafızların ma'rife ve nekre olma durumları ele alınarak, bunların umûm bildirme hususlarındaki etkileri incelenecektir.

1.1. Umûm İfade Eden Nekre Lafızlar

Bu başlık, sadece nekre kelimeleri inceleyecek olup, nekre olma vasfının umûm ifade etme özelliği üzerindeki tesirini ele alacaktır. Bunun için nekre lafızları; olumsuz cümlelerde, olumlu cümlelerde, şart cümlelerinde ve imtinân cümlelerinde incelemiştir.

1.1.1. Olumsuz Cümlelerdeki Nekre Lafızlar

Daha önce belirtildiği üzere, lafzın sîgası tekil olsa dahi bazı lafızlar umûm ifade edebilmektedir. Bu durumun bir örneği, olumsuz cümlelerde kullanılan nekre kelimelerde görülmektedir. Fıkıh usûlü literatüründe, olumsuz cümlelerde kullanılan kelimelerin doğal olarak umûm ifade ettiği görüşü kabul görmektedir.¹⁵ Bu nedenle eğer nekre kelime olumsuz cümle yerine yalın bir

¹² Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Şam: Dâru'l-Fikr, 1980), 118; Takiyuddin Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdul'aziz b. Ali İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed Zuhayli - Nezih Hammâd (Mekrebetü'l-Ubeykân, 1997), 3/142.

¹³ İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 3/142; Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-Hanbelî el-Ba'îlî, *ez-Zuhru'l-Harîr bi şerhi Muhtasarî't-Tahrîr*, thk. Vâil Muhammed Bekr Zehrân eş-Şenşûrî (Kahire: el-Mektebetü'l-Umerîyye - Dârü'z-Zehâir, 2020), 1/474.

¹⁴ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdullah Rebî Seyyid Abdulazîz (Mekke: Mektebetü Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî - İhyâü't-Turâs - Tevziu'l-Mektebeti'l-Mekkiyye, 1998), 2/695.

¹⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 207; Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî, *Bezü'n-naẓar fî'l-uşûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulbir (Kahire: Mektebetü'l-Turâs, 1992), 1/42; Karâfî, *el-'ikdu'l-manẓûm*, 1/363, 364; Ebû'l-Berekât en-Nesefî,

halde olumlu cümlelerde zikredilecek olursa yukarıda söylenenin aksine husûsiyet ifade eder hâle gelmektedir. Bir başka ifade ile olumsuz cümlelerdeki nekre kelime umûm ifade ederken olumlu cümlelerdeki nekre kelime ise husûsiyet ifade etmektedir.¹⁶ (فَتَّخِرُ رَقَبَةً) – “...Herhangi bir köle azat etmek...”¹⁷ ayetinde geçen olumlu cümlelerde kullanılan nekre kelimelerin husûsiyet ifade etmesine örnek teşkil etmektedir.¹⁸ Söz konusu ayette “رَقَبَةً” kelimesinin olumlu bir cümlede kullanılması sebebiyle yükümlülüğün, azat edilebilecek herhangi bir köle ile yerine getirilebileceği anlaşılmaktadır. Bu nedenle husûsiyeti vurgulamak amacıyla Türkçe karşılık olarak “herhangi bir” ifadesinin kullanılması uygun görülmektedir. Böylelikle husûsiyetin yanında mutlak mâna da vurgulanmaktadır.

Olumsuz cümlelerde kullanılan nekre kelimelerin umûm ifade etmesi ile alakalı olarak şu ayet-i kerîmeler zikredilebilir: (لَا رَيْبَ فِيهِ) - “Onda hiçbir şüpheli yoktur.”¹⁹, (لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ) - “...Bizim ve sizin aranızda hiçbir hüccet yoktur...”²⁰, (فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ) - “... Hiçbir cinsel ilişki, hiçbir günah işleme ve hiçbir tartışma yoktur...”^{21,22} Nitekim bu ayetlerde “rayb”, “hücce” ve “rafes, fusûk, cidâl” kelimeleri olumsuz cümlelerde kullanılan nekre kelimeler olup bu sebeple umûm ifade etmektedir. Buradaki umûm manasının Türkçeye kazandırılmasında “hiçbir” ifadesinin kullanılması uygun bir tercih olmaktadır.

Yukarıdaki örneklerde nefyedici lâ kullanılmış ve nefyettiği kelimenin irabı mansub olarak getirilmiştir. Nekre kelimelerin bu kullanımları ile umûm ifade etmesi konusunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak “لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ” - Evde hiçbir adam yok.” örneğinde olduğu gibi nekre kelimelerin irabı merfû’ olarak kullanıldığında, bu kelimelerin umûm ifade edip etmediği tartışmalıdır. Usulcülerin bir kısmı, bu şekilde kullanılan nekre kelimelerin umûm ifade etmediğini savunmuşlardır. Onlara göre söz konusu cümlelerin

Metnü'l-Menâr, 6; Hüsâmuddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed (Mektebetü'r-Rüşd li'l-neşr ve't-tevzî', 2001), 2/721, 849; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/101; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/177; İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 3/136.

¹⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 207; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/21; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-uşûl*, thk. Muhammed Zekî Abdü'l-birr (Katar: Matâbiu'd-Doha, 1984), 1/270; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Metnü'l-Menâr*, 6; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/732; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/24.)

¹⁷ en-Nisâ 4/92.

¹⁸ Serahsî, *el-Uşûl*, 1/21.

¹⁹ el-Bakara 2/2.

²⁰ eş-Şûrâ 42/15.

²¹ el-Bakara 2/197.

²² el-Hüseyin b. Alî er-Racrâcî, *Raf'u'n-Nikâb 'an tenkîhi's-şihâb* (Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', 2004), 3/95.

umûm ifade etmesi için merfû' kelimeden önce "min" harf-i cerrinin kullanılması gerekmektedir.²³ Ancak bu yaklaşımın güçlü dayanakları bulunmadığından usulcülerin çoğunluğu, merfû olarak kullanılan nekre kelimelerin de umûm ifade ettiği görüşünü benimsemiştir.²⁴

Olumsuz cümlelerdeki nekre kelimelerin umûm ifade etmesi ile olumlu cümlelerdeki nekre kelimelerin umûm ifade etmemesi arasındaki farka dikkat çekme açısından, mükelleflerin ifadeleri bağlamında şu örnek ele alınabilir. Bir mükellef "أعتق رقبة" – hiçbir köle azat etmiyorum." ifadesini kullandığında, bu beyan umûm ifade edip sahip olduğu tüm köleleri kapsamaktadır. Buna karşılık mükellef "أعتق رقبة" – Herhangi bir köle azat ediyorum." dediğinde, hâs bir anlam ortaya çıkmaktadır. Bu husûsiyet, muayyen olmayan bir ferdi baz aldığından mutlak bir nitelik taşımaktadır. Zira burada mükellef herhangi bir vasıfla takyitte bulunmamış, dolayısıyla, "mümin, kâfir, beyaz, siyah, güçlü, zayıf" gibi tüm köle sınıflarını kullandığı lafzın muhtevasına dahil etmiştir.²⁵

"مِنْ" harf-i cerri, olumsuz cümlelerde nekre kelimelerin başına geldiğinde umûm manası verme özelliğine sahip lafızlardan biridir. Buna göre, bir kişi "ما جاءني من رجل" – Bana hiçbir adam gelmedi." dediğinde, "racul" olarak nitelendirilebilecek hiç kimsenin gelmediği anlaşılmaktadır. Bu kullanım Kur'ân-ı Kerim'de de mevcuttur. Örneğin, (قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ) - "Dedi ki, 'Ey Kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka hiçbir ilahınız yoktur.'" ²⁶ ve (وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ) - "Onlara Rableri'nin ayetlerinden hiçbir ayet gelmemiştir ki, ondan yüz çevirmiş olmasınlar." ²⁷ ayetlerinde geçen "مِنْ" harf-i cerrinin başına geldiği kelimeler tüm fertlerini kapsayıcı bir anlam taşımaktadır.²⁸

Nekre kelime, inkâr mânasındaki sorularda yer aldığı da yine umûm ifade etmektedir. Buna örnek olarak (وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ) - "Biz onlardan önce kaç millet helak ettik! Sen herhangi birinden bir şey hissediyor musun ya da onların hafif de olsa seslerini duyuyor musun?" ²⁹ ayeti verilebilir. Bu kullanım, nefy mânasını vurgulamaktadır.³⁰ Burada da dikkat edilecek olursa inkar manasından dolayı olumsuzluk hakimdir.

²³ Karâfi, *Nefâ'isü'l-uşûl*, 1/1796.

²⁴ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 185; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *et-Temhîd fî Tahrici'l-furû' 'ale'l-uşûl*, thk. Muḥammed Hasan Heyto (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1978), 318, 319; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, 2/673, 674. Ayrıca bk: Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 207.

²⁵ Molla Civen, *Nûrû'l-envâr*, 1/219.

²⁶ el-Hûd 11/84.

²⁷ el-En'âm 6/4.

²⁸ Karâfi, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/425, 426.

²⁹ Meryem 19/98.

³⁰ İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 1/239; Ba'î, *ez-Zuḥru'l-Harîr*, 1/474.

1.1.2. Olumlu Cümlelerde Genel Bir Sıfat Bitişen Nekre Lafızlar

Daha önce belirtildiği üzere, olumlu cümlelerde yalın bir halde kullanılan nekre kelimeler umûm ifade etmezler. Bununla birlikte olumlu cümlede yer alan nekre kelimeye fiil veya zarf şeklinde bir sıfat eklendiğinde, söz konusu kelime umûm ifade etme özelliği kazanmaktadır.³¹

Olumlu cümlelerdeki nekre kelimelerin hâs lafız mı yoksa âm lafız mı olduğunun belirlenmesi nasların anlaşılması açısından kritik bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda (وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكٍ) ayeti “Herbir mü’min köle, herbir müşrik köleden daha hayırlıdır.”³² şeklinde anlaşılmalıdır.³³ Görüldüğü üzere nekre bir isme bitişen mümin olma vasfı, umûm ifade edip mümin olan kölenin, müşrik olandan her durumda üstün olduğunu ifade eder hâle getirmektedir. Bu da imân vasfına yapılan özel bir vurguyu umûmileştirerek ortaya çıkarmaktadır.

Bu kuralların mükelleflerin fiillerine olan etkisi de dikkat çekicidir. Örneğin, bir şahıs “والله لا أكلّم أحدا إلا رجلا كوفي” – Allah’a yemin olsun ki, Kûfeliler hariç, hiçbir kimse ile konuşmayacağım.” ifadesini kullandığında, başlangıçta hiç kimseyle iletişim kurmama niyeti görülmektedir. Ancak “إلا” edatının kullanımı, ifadeyi olumlu bir yapıya dönüştürdüğünden bu ifadeyi kullanan kişi, iletişim kuracağı kişilerin sadece Kûfeli vasfına sahip bireylerden müteşekkil olacağını beyan etmiştir. Çünkü cümle, bir nekre kelimeye bitişmiş sıfatın kullanıldığı olumlu bir cümledir.³⁴ O halde bu kişi Kûfeliler ile konuştuğu takdirde yeminini bozmuş sayılmazken, Kûfeli olmayan ile konuştuğunda derhal yeminini bozulmaktadır. Aynı şekilde “والله لا أقربكما إلا يوما أقربكما فيه” – Allah’a yemin olsun ki, ikinize de yaklaştığım gün harici yaklaşmayacağım.” diyen bir kimse ilk olarak iki hanımına yaklaşmayacağına dair yemin etmektedir. Fakat daha sonra o iki hanımına yaklaştığı günü sıfatlaştırıp hariç tutarak cümleyi olumlu hâle getirmiştir. Buna göre bu yemin hiçbir zaman geçerlilik kazanamayacaktır. Çünkü iki hanımına yaklaştığı bütün günleri istisna etmiştir. Bu yüzden hanımlarına ne zaman yaklaşırsa, o yaklaştığı bütün günler ettiği yemininden müstesnadır.³⁵ Bu durumda bu kişinin talakının bu

³¹ Ebû Zeyd Ubeydullâh (Abdullâh) b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halîl Muhîyî'd-dîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2001), 1/114; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 207; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/161; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/27; Karâfî, *Nefâ'isü'l-uşûl*, 5/2043; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Metnü'l-Menâr*, 6; Emîr Pâdişah, *Teyşîrü't-Tahrîr*, 1/219.

³² el-Bakara 2/221.

³³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/103; Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâ'iy*, 2/71; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî İbn Nuceym, *Fethu'l-ğaffâr fî şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2001), 125.

³⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 1/114; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/19; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbir*, 1/199.

³⁵ Serahsî, *el-Uşûl*, 1/161; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/730; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Metnü'l-Menâr*, 6; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/108.

ifadeyle herhangi bir şekilde irtibatlandırılması mümkün değildir.

Olumlu cümlelerdeki nekre kelimelere sıfat bitişiyle umûm ifade etmesinin bir diğer örneği “أَيُّهَا دَبِغٌ فَقَدْ طَهَرَ” – “Hangi deri tabaklanırsa, temiz olur.” hadîs-i şerifinde açıkça görülmektedir. Bu rivayette geçen “دَبِغٌ” fiili sıfat olarak değerlendirildiğinden eti yenen veya yenmeyen tüm hayvanların derilerinin tabaklanma işlemi sonrasında temizlenmiş olacağı sonucuna ulaşılmaktadır.³⁶

Bu kuralların mezheplerin doktrinleşmesinde ne derece önemli olduğu az sonra gelecek olan ayetin Hanefîler tarafından yorumlanmasında kendini göstermektedir. Hanefî mezhebine göre rehin kabzedilmeden önce hiçbir hüküm ifade etmez. Bu hükmün dayanağı ise ayette Allah'ın (c.c.) (وَلَمْ تَجِدُوا) (كَاتِبًا فَرِهَانًا مَقْبُوضَةً ”...Yazanı bulamazsanız, kabzedilmiş her bir rehin kafidir.”³⁷ buyurarak olumlu bir cümlede geçen nekre bir kelimeyi “مقبوضة” vasfıyla nitelendirmesidir. Hanefîlere göre bu nitelendirme sebebiyle tüm rehlinin hukukî geçerlilik kazanması için kabz şart kılınmıştır. Buna göre kabzedilmeyen hiçbir rehin hukukî sonuç doğurmamaktadır.³⁸

1.1.3. Şart Cümlelerindeki Nekre Lafızlar

Nekre kelimeler şart cümlelerinde kullanıldıklarında vaz'ları itibariyle umûm ifade ederler.³⁹ Bu yüzden “إِنْ جَاءَكَ أَحَدٌ أَكْرَمْتَهُ” – Sana biri gelirse, ona ikram ederim.” cümlesini söyleyen bir kimse, muhatabına kim gelirse gelsin izzet-i ikramda bulunmak durumundadır. Birisi geldikten sonra bir başkası da gelse, yine ona da ikramda bulunmak zorundadır. Bu kuralın Kur'ân-ı Kerîm'den örneği ise (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ) - “Müşriklerden biri senden himaye isterse onu, kendisi Allah'ın sözünü duyana kadar himaye et. Sonra da onu güvenli olacağı yerine ulaştır.”⁴⁰ ayetidir. Söz konusu ayette nekre olarak geçen “أحد” kelimesi, şart edatı ile kullanıldığı için umûm ifade etmektedir. Yani müşriklerden her kim emân isterse, ona emân verilmesi gerekmektedir.⁴¹ Benzer bir kullanım, (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ),

³⁶ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik* (Kahire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895), 1/25.

³⁷ el-Bakara 2/283.

³⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 6/63; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2000), 12/467.

³⁹ Karâfî, *Nefâ'isü'l-uşûl*, 4/1921; Karâfî, *el-'ikdu'l-manzûm*, 1/564; Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm Takiyyüddin es-Sübkî, *el-lbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî - Nureddin Abdulcebâr Sağırî (Beyrut: Dârü'l-Buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye - İhyâü't-Türâs, 2004), 5/1679; İsnevî, *et-Temhîd*, 1/324; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, 2/690; İbnü'n-Neccâr el-Fütühî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 3/207.

⁴⁰ et-Tevbe 9/6.

⁴¹ Karâfî, *el-'ikdu'l-manzûm*, 1/364; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, 2/674; İbnü'n-Neccâr el-Fütühî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 3/141.

- “Kim iyi bir iş yaparsa, kendisinedir.”⁴² ayetinde görülmektedir. Yani kişi tüm salih amellerini, yalnızca kendisi için yapmıştır.⁴³

Umûm konusu, Kur’ân’ın doğru bir şekilde anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu noktada İbn Kayyım’ın (öl. 751/1350) şart cümlesindeki nekre kelimenin umûm ifade etme kaidelerinden yola çıkarak (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي) - “Herhangi bir şey de anlaşmazlığa düşerseniz...”⁴⁴ ayetini bu minvalde açıklaması oldukça önemlidir. Nitekim kendisi, ayette şart bağlamında geçen nekre “شَيْءٍ” kelimesinin, müminlerin dini konularda karşılaştıkları her türlü ihtilafı, boyutuna ve niteliğine bakmadan Allah’a (c.c.) ve Rasûlü’ne (s.a.s.) sormaları gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca kendisi, eğer İslâm dininin bu iki kaynağında yeterli açıklamalar bulunmasaydı, Allah’ın (c.c.) böyle bir yönlendirme yapmasının yerinde olmayacağını da belirtmektedir. Bir başka ifade ile Yüce Allah’ın, çözüme kavuşturulamayacak bir kaynağa başvurmayı emretmesi mümkün değildir. Bu kullanım umûm ifade ettiğinden her ihtilafa düşülen konuda Allah’a (c.c.) başvurmak, Kur’an’a; Rasûlü’ne başvurmak ise sünnetine müracaat etmek anlamına gelmektedir.⁴⁵

Görüldüğü üzere, İbn Kayyım’ın dil kurallarını sistematik bir şekilde uygulaması neticesinde, ayetin anlamı net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İbn Kayyım, şart cümlelerindeki nekre kelimelerin umûmiyet taşıması prensibinden hareketle her türlü ihtilafın çözümünün naslarda mevcut olduğunu metodolojik olarak izah etmektedir. Bu yaklaşım, fikhî meselelerin temelini naslara dayanması gerektiğini ve her bir fikhî meselenin çözümünün naslarda bulunduğunu bilimsel bir titizlikle ortaya koymaktadır.

1.1.4. İmtinân İçin Gelen Nekre Kelimeler

Nekre kelimeler, daha önce açıklandığı üzere olumlu cümlelerde yalın halde kullanıldıklarında umûm ifade etmezler. Ancak bu kuralın önemli bir istisnası, minnettarlık (imtinân) ifade etmek amacıyla kullanılan nekre kelimelerde görülmektedir. Bu özel kullanımda, olumlu cümlelerde yer alan nekre isim, herhangi bir sıfat almaksızın umûm ifade edebilmektedir.⁴⁶ Bunun bir örneği (فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ) - “Orada tüm meyveler, hurma ve nar vardır.”⁴⁷

⁴² Fussilet 41/42.

⁴³ İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-Munîr*, 3/141; Zerkeşî, *Teşnîfü’l-mesâmi*, 2/674.

⁴⁴ en-Nisâ 4/59.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkı’în ‘an Rabbi’l-âlemin*, thk. Ebû Ubeyde İbn Hasan - Ebû Amr Ahmed Abdullah Ahmed (Suudi Arabistan: Dârü İbnî’l-Cevzî li’l-Neşr ve’t-Tevzî, 2002), 2/92.

⁴⁶ İsnevî, *et-Temhîd*, 1/325; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü’l-Mülâkkın, *Tavzîh fi şerhi’l-Câmi’i’ş-şâhih* (Dimeşk: Dârü’n-Nevâdir, 2008), 2/194. Ayrıca Bk: İsnevî, *et-Temhîd*, 325.

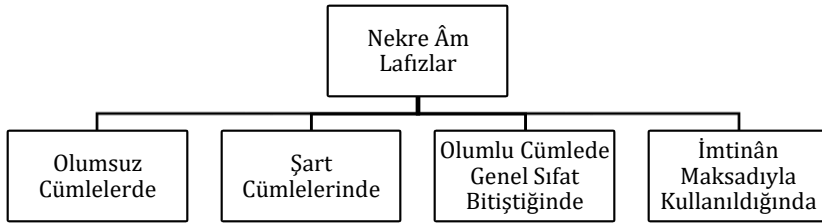
⁴⁷ er-Rahmân 55/68.

ayetindeki “fâkihe” kelimesi üzerinde görülmektedir. Buna göre, ayette murad edilen anlam, cennette meyvenin bulunduğu bildirilmesi değil, cennette bütün meyvelerin mevcut olduğuna dair umûmî bir beyandır.⁴⁸

Bu kullanıma bir başka örnek olarak (وَيُزِيلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهَّرَكُم بِهِ) - “Sizi kendisi ile temizlemesi için semâdan üzerinize su indirir.”⁴⁹ ayeti verilebilir. Bu ayette su olarak nitelendirilebilecek tüm maddelerin temizleyici özelliği olduğu istidlâli, nekre kelimelerin imtinân sıyakından anlaşılmaktadır.⁵⁰ Buna göre Allah Teâlâ söz konusu ayette, suyu kullanım alanımızı -yani ihtiyacımızı- vurgulayarak imtinân manası vermiştir.

Buraya kadar anlatılan umûm bildiren nekre lafızların şematize edilmiş hali aşağıda verilmiştir:

Şekil 1. Umûm İfade Eden Nekre Lafızlar



Kaynak. Yazar Tarafından Şemalandırılmıştır.

1.2. Umûm İfade Eden Ma'rife Kelimeler

Bu başlık altında ma'rife kelimelerin umûm ifade etme yönleri esas alınarak incelenmiştir.

1.2.1 Ahd Mânasında Gelmemiş Ma'rife Kelimeler

Lâmu'l-ma'rifenin müfred bir kelimeye eklenmesi halinde ve söz konusu kelime ahd manası bulunmadığı takdirde, kelimenin anlamı umûm manası üzerine bina edilir.⁵¹ Buradaki umûmun Pezdevî'nin (öl. 482/1089) veya Şâfiî usulcülerinin savunduğu gibi cins için ya da dilcilerin ve usulcülerin cumhurunun savunduğu gibi istiğrâk için olması arasında herhangi bir fark yoktur.⁵²

⁴⁸ Ba'î, *ez-Zuḥru'l-Ḥarîr*, 474; Hasen b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şâfiî Attâr, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Maḥallî 'alâ Cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/506.

⁴⁹ el-Enfâl 8/11.

⁵⁰ İsnvî, *et-Temhîd*, 325; Attâr, *el-Hâşiye*, 1/506.

⁵¹ Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl ilâ ma'rifeti'l-uṣûl*, 208; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Metnü'l-Menâr*, 6.

⁵² Molla Cîven, *Nûrû'l-envâr*, 1/225, 226.

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ - “Zina eden erkek ve zina eden kadın...”⁵³ ve ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ - “Hırsız erkek ve hırsız kadın...”⁵⁴ ayetlerindeki had cezalarına ilişkin ifadelerdeki “sârik” ve “zânî” kelimeleri, ahd mânası taşımamakla birlikte, lâmu’l-ma’rife ile belirli hale getirilmiştir. Bunun sonucu olarak ise umûm ifade eder hale gelmişlerdir. Bu sebeple söz konusu ayetlerde belirtilen had cezaları, “sârik” ve “zânî” vasfını taşıyan her bireyi kapsamaktadır. Ancak bu kelimelerin ahd mânasında kullanılması durumunda, umûm ifade etme özelliklerini yitirecekleri açıktır.⁵⁵ Benzer şekilde, bir kimsenin “المرأة التي – أتزوجها طالق – Evleneceğim kadın, boştur.” ifadesini kullanması durumunda da aynı kural gereğince, evleneceği her kadın kendisinden boşanmış sayılmaktadır.⁵⁶

Lâmu’l-ma’rife çoğul kelimelere eklendiğinde, umûm ifade ettiği için kelimenin çoğulluk anlamı ortadan kalkmaktadır. Şayet çoğulluk anlamının devam ettiği düşünülürse, bu tür bir kelimeye umûmiyet iddiası geçerliliğini yitirir hale gelir. Çünkü çoğulluk en az üç sayısını içerdiğinden üçten az olan birimlerin âm lafzın kapsamına dahil edilmesi mümkün olamaz. Fakat âm lafız, tahsis veya nesih söz konusu olmadıkça, işaret ettiği tüm birimleri istisnasız olarak kapsamak zorundadır.⁵⁷ Bu kuralın ayetlerdeki yansımasının şu örnek ile açıklanması mümkündür: Yüce Allah ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ - “Sana bundan sonra kadınlar helal olmaz.”⁵⁸ Ayetindeki çoğulluk anlamının düşmesi sebebiyle Hz. Peygamber’e (s.a.s.) artık tek bir kadınla evlenmek dahi yasak kılınmıştır. Bu nedenle buradaki yasak yalnızca üç kadını değil, bilakis tek bir evliliği dahi kapsamaktadır. Zira ifade umûm anlamı kazandığından içerdiği çoğulluk mânası olan üç sayısı artık kendisinden sakıt olmuştur. Benzer şekilde, umûm ifade eden kelimelerde çoğulluk anlamı düştüğünden ﴿إِنَّمَا (الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ) – “Zekatlar, fakirlerin ve miskinlerindir.”⁵⁹ ayetine

⁵³ el-Mâide 5/38.

⁵⁴ en-Nûr 24/2.

⁵⁵ Bk: Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-uşûl*, 1/113; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd (es-şâgîr)*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1998), 3/17; Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli’l-fıkḥ*, thk. Salâh b. Muhammed b. Avide (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 1/120; Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *et-Telḥîş fî uşûli’l-fıkḥ*, thk. Abdullâh Cevlem en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-Amrî (Beyrut: Daru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, ts.), 2/16; Ebû’l-Muzaffer Sem’ânî, *Ḳavâṭi’u’l-edille*, 1/167; Molla Cîven, *Nûrû’l-envâr*, 1/227.

⁵⁶ Pezdevî, *Kenzü’l-vüşûl ilâ ma’rifeti’l-uşûl*, 208; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/161; Karâfî, *el-’ikdu’l-manzûm*, 2/30; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/722; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/16.

⁵⁷ Abdullatîf b. Firişte Ibn Melek, *Şerḥu’l-Menâr fî uşûli’l-fıkḥ*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Dâru’l-İrşâd, 2014), 1/633, 634; Molla Cîven, *Nûrû’l-envâr*, 1/227.

⁵⁸ el-Ahzâb 33/52.

⁵⁹ et-Tevbe 9/60.

istinaden, yükümlü olan kişi zekâtını tek bir ihtiyaç sahibine verse dahi sorumluluğunu yerine getirmiş sayılır. Dolayısıyla zekât ödemesinin geçerli sayılması için en az üç kişiye dağıtılması şartı bulunmamaktadır.⁶⁰

Bu kuralın fûrûdaki yansıması ise şöyledir: Bir kimse “والله لا أتزوج النساء – Allah’a yemin olsun ki, kadınlarla evlenmem.” şeklinde yemin etse, tek bir kadınla evlense bile yeminini bozmuş sayılır. Nitekim bu kelime umûm ifade ettiği için, içerdiği çoğulluk mânası düşmüştür. Bu nedenle yeminin bozulması için en az üç kadınla evlenmesinin söylenmesi mümkün değildir.⁶¹

Az önce de değinildiği üzere lâmu’l-ma’rife ahd mânasını ifade etmek üzere kullanıldığında mu’arref olan kelime ister cem’ (çoğul) ister müfred (tekil) olsun kesinlikle umûm ifade edemez. Bu yüzden (فَعَضَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ) – “Firavun, (o) peygambere isyan etti. Biz de onu şiddetli bir şekilde yakaladık.”⁶² ayetindeki “الرسول” kelimesi umûm ifade eden lafızlardan değildir. Çünkü bu kelime, bir önceki ayetteki (إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ) – “Biz size şahit bir peygamber gönderdik, tıpkı firavuna bir peygamber gönderdiğimiz gibi.”⁶³ “رسولا” kelimesine işaret etmekte olup ahd mânasında kullanılmıştır.⁶⁴

Eğer bir kelimenin lâmu’l-ma’rife ile istiğrâk için mi yoksa ahd için mi kullanıldığı hususunda kesin bir bilgi bulunmuyorsa, asıl olan, bu kelimenin istiğrâk ifade ettiğinin kabul edilmesidir. Zira lâmu’l-ma’rife bir kelimeyi aslî olarak umûm ifade eder hâle getirmektedir. Ahd anlamında kullanımı ise arızî bir durum olup karine gerektirmektedir. Bu sebeple herhangi bir karinenin bulunmadığı yerlerde aslın geçerli olması gereklidir.⁶⁵

Lâmu’l-ma’rife alan isimler bağlamında önemli bir noktayı vurgulamak gerekir: Bir kelimenin müzekker veya müennes olması, o kelimenin kapsamını doğrudan belirlemektedir. Örneğin, “الرجال” kelimesi yalnızca erkekleri, “النساء” kelimesi ise yalnızca kadınları kapsamaktadır. Çünkü bu kelimeler yalnızca ilgili cinsi ifade etmek üzere vaz’ edilmişlerdir. “الناس” kelimesi ise hem erkekleri hem kadınları kapsayacak şekilde vaz’ olunmuştur. “المسلمون” ve “المسلمات” gibi terimlerin kullanımında nasıl bir yaklaşım benimseneceği ise tartışmalıdır. Şâfiî mezhebi, özel bir delil bulunmadığı durumlarda, bu kelimelerin kullanıldıkları cinsiyeti kapsadığını belirtmektedir.⁶⁶ Hanefîler ise

⁶⁰ Molla Cîven, *Nûrû’l-envâr*, 1/227.

⁶¹ Bk: Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *Metnû’l-Menâr*, 6; Molla Cîven, *Nûrû’l-envâr*, 1/227.

⁶² el-Müzzemmil 73/16.

⁶³ el-Müzzemmil 73/15.

⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-uşûl*, 1/112; Şîrâzî, *et-Tebşıra fi uşûl-i-fıkıh*, 1/117; Zerkeşî, *el-Bahrû’l-muhîṭ*, 4/132; İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-Munîr*, 3/132; Molla Cîven, *Nûrû’l-envâr*, 1/228.

⁶⁵ İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-Munîr*, 3/132; Ba’lî, *ez-Zuḥru’l-Ḥarîr*, 1/471.

⁶⁶ Zerkeşî, *Teşnîfü’l-mesâmi’*, 2/706.

farklı bir yaklaşım benimseyerek çoğul formların kullanımında ayırım yapmışlardır. Bu ayırma göre, müzekker çoğul formu kullanıldığında muhataplar arasında hem erkekler hem de kadınlar varsa, bu form her iki cinsi de kapsamaktadır. Ancak ortamda her iki cinsiyet bulunmasına rağmen dişil çoğul formu kullanılıyorsa, bu sadece kadınları kapsadığı mânasına gelmektedir. Ayrıca, ortamda yalnızca kadınlar olsa bile müzekker çoğul formu kullanıldığında, bu form kadınları kapsamış sayılmamaktadır.⁶⁷ Tüm bu kullanımlarda da cinsin ya da cinslerin hepsini medlûllerini umûm üzere ele aldığı dikkatlerden kaçmamalıdır.

1.2.2. Muzâf Olan İsimler

Cins isimler muzâf olduklarında umûm ifade ederler.⁶⁸ Bu bağlamda, (فَلْيَحْذَرِ) – “O’nun emrine muhalefet edenler sakınsınlar!”⁶⁹ ayetinde geçen “أمره” ifadesi, “كل أمره” anlamını kapsayacak şekilde değerlendirilmelidir.⁷⁰ Bu prensip doğrultusunda, bir kişinin “مالي صدقة – Malım sadakadır.” ifadesini kullanması durumunda, sahip olduğu tüm malvarlığı bu ifadenin kapsamına dahil olur. İzafet yapısındaki umûm bildiren isimlerin kapsayıcı anlamı, kelimenin tekil, ikil veya çoğul formlarından herhangi birinde kullanılmasından etkilenmez.⁷¹

(وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) – “Allah’ın nimetlerini saysanız, saymazsınız.”⁷² ayetinde de yine aynı prensipten, “نعمة” kelimesini umûm üzere anlaşılması gerekmektedir. Yani bu kelime muzâf olan bir cins isim olması sebebiyle umûm ifade etmektedir.⁷³ Dolayısıyla, bu ayeti yalnızca literal anlamıyla yorumlayıp Allah’ın (c.c.) nimetlerinin sınırlı sayıda olduğunu öne sürmek metodolojik açıdan hatalı bir yaklaşımdır. Zira ayet umûm anlamını içerdiğinden burada kastedilen nimetlerin sayısal olarak sınırlandırılması değil, bütün nimetleri kapsayacak şekilde umûm ifade etmesidir. Bu bağlamda, hiçbir insan Allah’ın (c.c.) nimetlerini tam olarak sayabilecek kapasiteye sahip değildir.

Dört hanımı olan bir kimsenin “زوجتي طالق – Zevcem boştur.” ifadesini kullanması halinde, hangi eşlerin boşanmış sayılacağı konusundaki görüş

⁶⁷ Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Metnû'l-Menâr*, 12; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbir*, 1/213.

⁶⁸ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, 70; Karâfî, *el-'İkdu'l-manzûm*, 1/192; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râminî İbn Müflih, *Uşûlu'l-Fıkh*, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedehân (Mektebetü'l-Ubeykân, 1999), 2/771; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Irşâdu'l-fuḥûl ila teḥkîki'l-Haḳ min 'İlmi'l-uşûl*, thk. Ahmed Azvî İnâye (Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999), 1/304.

⁶⁹ en-Nûr 24/63:

⁷⁰ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, 1/70.

⁷¹ Karâfî, *el-'İkdu'l-manzûm*, 1/366.

⁷² en-Nahl 16/18.

⁷³ Ba'î, *ez-Zuḥru'l-Ḥarîr*, 1/472.

ayrılığı, muzâf olan cins isimlerin umûm anlamı içerdiği prensibine karşı bir itiraz olarak değerlendirilebilir.⁷⁴ Ancak buradaki görüş ayrılığının kaynağı, ifadenin umûm anlam taşıyıp taşımadığı değil, örfün bu ifadeyi husûslaştırıp husûsleştirmemesidir.⁷⁵ Bu nedenle söz konusu itiraz, isabetli değildir.

1.2.3. İsm-i Mevsuller

İsm-i mevsuller tüm çeşitleri ile beraber umûm ifade eden ma'rife kelimelerdendir.⁷⁶ İsm-i mevsullerden olan “من” ve “ما” da vaz' itibarıyla umûm ifade etmektedirler. Fakat umûm ifade etmelerini engelleyen karineler bulunursa, o zaman kendilerindeki umûm mânaları sakıt olmaktadır.⁷⁷ Mesela (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) – “Sizden ayı her kim görürse, Ramazan orucunu tutsun. Hasta olan ya da seferî olan ise sayısınca başka günlerde tutsun.”⁷⁸ ayetindeki oruç emri burada örnek olarak verilebilir. Çünkü “من” umûm üzere olmasına rağmen hastalık gibi sebeplerle tahsis edilmiştir.

İsm-i mevsullerin umûm ifade etmesi kaidesi bağlamında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fem-i mübarekenden şeref-sâdır olan “من دخل دار أبي سفيان فهو آمن” – “Kim Ebû Süfyân'ın evine girerse o güvendedir.” cümlesi verilebilecek bir başka örnektir. Burada ism-i mevsul umûm ifade ettiğinden Ebû Süfyân'ın evine girenlerin hiçbirine dokunulmamıştır. Çünkü bu cümle, kadın-erkek-çocuk-yaşlı vs. herkese şamildir.⁷⁹

Yukarıdaki cümlenin kişilere şumulü bakımından umûm ifade ettiği açıktır. Fakat zaman açısından da umûm ifade edip etmediği hususu ayrıca değerlendirilmesi gereken bir meseledir. Burada şüphesiz ki bağlamın ortaya koyduğu karineler dikkate alınmalıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu sözünü Mekke fethi bağlamında söylediği için Mekke fethi ile kayıtlandırılması en isabetli yaklaşımdır.⁸⁰

⁷⁴ Bk: Karâfi, *el-'İkdu'l-manzûm*, 1/191, 192; İbn Müflih, *Uşûlu'l-Fıkh*, 1/771.

⁷⁵ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/304. Başka bir örnek ve değerlendirmesi için bk: Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/146.

⁷⁶ Karâfi, *el-'İkdu'l-manzûm*, 1/367-372.

⁷⁷ Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 204, 205; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Metnü'l-Menâr*, 6. Mecaz kabilinden bazı istisnaları bulunsada “من” akıllı canlılar için, “ما” akılsızlar için kullanılmaktadır. İstisnalarını aşağıdaki ayetlerde görmek mümkündür.

﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾

Nisâ 4/3: ﴿فَأَنذِرْهُمْ أَن يُضِلُّوا مَا ظَالَمَ لَكُمْ﴾

Şems 91/5: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾

Nûr 24/45: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمُوشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمُوشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمُوشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾

⁷⁸ el-Bakara 2/185.

⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edile fi'l-uşûl*, 1/112; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/155; Alâeddin es-Semerkanî, *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'ukûl*, 1/277; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/1306.

⁸⁰ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *Maḳâṣidü's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed el-Habîb (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004), 3/291.

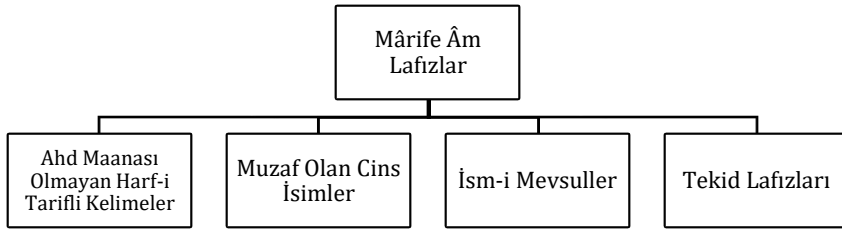
İsm-i mevsullerdeki umûmun, anlama etkisi konusunda en güzel örneklerden biri fıkıh usûlü literatüründe “إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة” – Eğer karnında olan, erkek çocuksa sen hürsün!” cümlesi bağlamında verilmiştir. Bir kimse cariyesine bu sözü söylemiş olsa ve cariyeye bunun üzerine bir erkek çocuk dünyaya getirirse hürriyetini kazanmış olur. Fakat tek bir batında erkek çocuğun yanında bir de kız çocuk doğuracak olsa cariyeye hür olamaz.⁸¹ Zira buradaki “ما” umûm bir anlam ifade etmektedir. Bu ifadeyi kullanan şahıs, “ما”nın umûm anlamından hareketle cariyenin özgürlüğünü doğacak çocuğun erkek olması şartına bağlamıştır. Yani cariyenin doğuracağını hepsi bütünüyle erkek olmalıdır. Dolayısıyla erkek çocuklarla beraber bir kız çocuk dünyaya gelse dahi ifadenin umûm anlamı geçerliliğini yitireceğinden cariyenin özgürlüğüne kavuşması mümkün değildir.

1.2.4. Tekid Lafızları

Arapçada tekid için kullanılan “نفس” ve “عين” kelimeleri ve bunların çekimli türevleri de umûm ifade eden kelimelerdendir. İlki için “قبضت المال نفسه” – Malın kendisini kabzettim.” ve ikincisi için “قبضت المال عينه” – Malın kendisini kabzettim.” örnek olarak verilebilir.⁸² Yani buradaki mâna tüm malı kabzetmesi ile sabittir.

Buraya kadar anlatılan umûm bildiren ma'rife kelimelerin şematik tasviri aşağıda verilmiştir:

Şekil 2. Umûm İfade Eden Ma'rife Lafızlar



Kaynak. Yazar Tarafından Şemalandırılmıştır.

⁸¹ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâî, *Uşûlü's-Şâî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), 1/23; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/157; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Metnü'l-Menâr*, 6; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/111; Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâiyi*, 2/75.

⁸² Karâfî, *el-'Ikdu'l-manzûm*, 1/362, 363.

1.3. Ma'rife ya da Nekre Olarak Kullanılabilen Lafızlar

Burada hem ma'rife hem de nekre olarak kullanılabilen ve umûm ifade eden lafızlar incelenecektir.

1.3.1. “كل”

“كل” genellikle isimlerin başına gelir ve geldiği ismi umûm üzere sabit kılar.⁸³ Bu nedenle “وَكُلُّهُمْ أَتِيَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ قَدْراً” - “Onların hepsi kıyamet gününde O'na tek tek gelir.”⁸⁴ ayetinde herkesin kıyamet gününde geleceği mânası “كل” lafzının umûm ifade etmesinden dolayı sabit olmaktadır. Bir başka örnek olarak “وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ” - “Hepsi, O'na zelil bir şekilde gelir.”⁸⁵ ayetindeki “كل” lafzı da mâna cihetiyle umûma delâlet etmektedir.⁸⁶ Bu nedenle ayetin mânasında herkesin istisnasız bir şekilde O'na geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca ilk örnekte ma'rife, ikinci örnekte ise nekre olarak kullanıldığı dikkatlerden kaçmamalıdır.

Mükelleflerin lafızlarından bir örnek vermek gerekirse “كل امرأة أتزوجها فهي” - Evleneceğim her bir kadın boştur. ” cümlesi zikredilebilir. Bu sözü söyleyen şahıs hangi kadınla evlenirse evlensin, evlendiği kadın kendisinden boş olur. Çünkü “كل” kelimesi başına geldiği ismi umûm mânasında ele almayı gerektirmektedir.⁸⁷

“كل” lafzında nekre ismin başına ya da ma'rife ismin başına gelmesi yönüyle birtakım farklılıklar mevcuttur. Çünkü “كل” kelimesi nekre isme gelince, o ismin umûm-ı efrâdını yani tüm fertlerini kapsamayı gerektirmektedir.⁸⁸ Yani mükellef “أنت طالق كل تطليقة” - Sen bütün boşama ile boşsun” dediğinde talakın bütün fertlerini kapsamayı (umûm-ı efrâd) mânası vardır. Bu nedenle bu sözü söyleyen bir kocanın karısı, üç talak ile boşanmış sayılır.⁸⁹ Fakat “كل” kelimesi ma'rife bir isme gelince, bu sefer geldiği ismi oluşturan tüm cüzlere şâmil olmayı (umûm-i eczâ) gerektirmektedir.⁹⁰ Bundan dolayı bir kimse “أنت طالق كل التطليقة” - Sen tek boşama ile boşsun.” dese, talak parçalara ayrılmayacağından bundan bir tüm talak anlaşılmaktadır. Bu nedenle bu

⁸³ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/189; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 205; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/157, 158; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-ukûl*, 1/273. “كل” kelimesinin farklı kullanımları ve bu kullanımlarda ifade ettiği manalar için Bk: İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 3/123-127.

⁸⁴ Meryem 19/95.

⁸⁵ en-Neml 27/87.

⁸⁶ Karâfî, *el-'Ikdu'l-manzûm*, 1/351.

⁸⁷ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1/605.

⁸⁸ Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Metnü'l-Menâr*, 6.

⁸⁹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1/606; Molla Cîven, *Nûrû'l-envâr*, 1/214. Ayrıca Bk: Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî (Lahor: Dârü'l-Meârifî'l-Nu'mâniyye, 1981), 181.

⁹⁰ Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Metnü'l-Menâr*, 6.

cümleyi söyleyen kocanın karısı tek talak ile boşanmış sayılır.⁹¹

“كل” kelimesine “ما” bitişip “كلما” haline geldiğinde umûmiyet fiillere sirayet eder. Bu fiil bir isme ihtiyaç duyuyorsa artık zımnen o isim de umûm üzere kullanılmış olur.⁹² Bu kuralın ayetleri anlamadaki etkisi üzerinden şu örneğin verilmesi mümkündür: (كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا) - “Derileri her kızardığında, onları başka deriler ile değiştiririz.”⁹³ ayetinin anlamında, onların derileri yanarak her kızardığında, başka derilerle değiştirileceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla ayet, her bir kızarmayı içine alacak şekilde umûm ifade etmiştir.⁹⁴

1.3.2. “جميع”

“جميع” lafzı umûm ifade eden lafızlardandır.⁹⁵ “أجمع” ve türevleri de yine aynı şekilde umûm ifade etmektedir.⁹⁶

“كل” ile “جميع” lafızlarının her ikisi de umûm ifade etmesine rağmen mahiyet olarak birbirlerinden farklıdır. Çünkü “كل” lafzı infirâd üzerine yani başına geldiği ismi fert fert ele alırken, “جميع” lafzı ictimâ üzerine yani başına geldiği ismi bütünüyle ele almaktadır.⁹⁷ Aralarındaki bu farklılıklardan dolayı da ferî meselelerde farklı yansımaları vardır. Şöyle ki, “جميع من دخل هذا الحصن أولا” – Bu kaleye ilk olarak girenlerin bütününe, şöylece ödül vardır.” dense ve sonrasında on kişi beraberce kaleye girseler, verilecek olan ödülü hepsi aralarında bölüşürler. Çünkü “جميع” lafzı, başına geldiği ismi bir bütün olarak umûm ifade eden bir lafza çevirmektedir. Bu nedenle de ödül aralarında taksim edilir.⁹⁸ “كل” lafzı başına geldiği ismi fert fert umûm üzere kıldığından “كل من دخل هذا الحصن أولا” – Bu kaleye ilk olarak giren herkese, şöylece ödül vardır.” şeklindeki cümlede bir önceki örneğe göre farklıdır. Böyle bir cümle kurulduktan sonra kaleye on kişi birlikte girse her biri ayrı ayrı ödülü hak eder. Ödülün on altın olduğu düşünülürse ilk örnekte kişi başına bir altın düşerken, ikinci örnekte ise her bir kişi on altın

⁹¹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1/606; Molla Civen, *Nûrû'l-envâr*, 1/214. Ayrıca Bk: Şeybânî, *el-Câmî'u'l-kebîr*, 181; el-Burhânibûrî Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1892), 1/372.

⁹² Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Metnû'l-Menâr*, 6.

⁹³ en-Nisâ 4/56.

⁹⁴ Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 205.

⁹⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 206; Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-İbnü's-Sââtî, *Bed'î'u'n-nizâm* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1985), 2/440.

⁹⁶ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1, 359-361; Ba'î, *ez-Zuḥru'l-Harîr*, 469. “أكتع” ve türevleri, “أبصع” ve türevleri de umûm ifade etmektedir. Bk: Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/361, 362.

⁹⁷ Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 206; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/158; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Metnû'l-Menâr*, 6.

⁹⁸ Serahsî, *el-Uşûl*, 1/158; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/10; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/113, 114; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/205; Molla Fenârî, *Fuṣûlû'l-bedâ'iyi*, 2/74, 79.

kazanmaktadır.⁹⁹ Varsayalım ki “من دخل هذا الحصن أولا فله النفل كذا” – Bu kaleye ilk olarak girene, şöylece ödül vardır.” ifadesi beyan edilmiş ve akabinde on kişi müştereken kaleye giriş yapmış olsun. Bu durumda hiçbir kimse mükafata hak kazanamamaktadır. Bunun sebebi, “من” lafzının umûm kapsamını sınırlandıran “أولا” kaydının mevcudiyetidir. Bu kayıt bulunmasaydı, kaleye giriş yapan her bir şahıs için, giriş sırasına bakılmaksızın, on altın tahsis edilmesi gerekecekti.¹⁰⁰ Bu bağlamda, umûm bildiren bir lafız kullanıldığında, diğer karinelerin de titizlikle değerlendirilmesi elzemdir.

“جميع” lafzını, “كل” lafzından ayıran bir diğer özellik ise “جميع”nin sadece ma'rife isimlere muzâf olabilmesidir. Bu yüzden “جميع رجل” diye bir kullanım yanlışır.¹⁰¹ Son olarak “جميع” gibi umûm üzere kullanılan ve topluluk mânasına gelen “معشر”in de umûm ifade ettiğinin zikredilmesi önemlidir.¹⁰²

1.3.3. “أَيَّ”

“أَيَّ” lafzı hangi kelimenin önüne geliyorsa onu umûm üzere sabit kılmaktadır. Bazen “أَيَّ” lafzına “ما” bitişip, “أَيَّما” hâlini alabilir. Bu hâli onun başına geldiği kelimeyi âm hâle getirmesine engel değildir. (ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَتَلَمَّ أَيَّ الْجَزَيْنِ أَخْضَى لِمَا) – “Sonra, iki topluluktan hangisini, kaldıkları süreyi daha iyi hesap edeceklerini bilmek için onları uyandırdık.”¹⁰³ ayetindeki, (أَيَّما الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا - (لَيْتُوا أَمَدًا) – “İki süreden hangisini geçirirsem bana hiçbir düşmanlık yoktur.”¹⁰⁴ ayetindeki ve “أَيَّما امرأةً نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل” – “Velisinin izni olmadan evlenen her bir kadının nikahı batıldır.” hadis-i şerifindeki “أَيَّ” lafzının başına geldiği kelimeyi umûm üzere sabit kılmasına örnek olarak verilebilir.¹⁰⁵

Yukarıdaki kullanıma ek olarak “أَيَّ” edatının soru veya şart maksadıyla kullanımı da umûm ifade etmektedir. Bu yüzden “أي وقت تخرج؟” – Hangi vakit çıkıyorsun?” cümlesindeki soru hâli¹⁰⁶ ve “أيهم يأتيني أكرمهم” – Onlardan hangisi gelirse ikram ederim!” cümlesindeki mefulü ifade eden şart hâli de yine umûm üzere kullanılmıştır.¹⁰⁷

⁹⁹ Bk: Serahsî, *el-Uşûl*, 1/158; İbnü's-Sââtî, *Bed'ü'n-nizâm*, 2/440; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/91; Molla Fenârî, *Fuşûlû'l-bedâ'iyi*, 2/69.

¹⁰⁰ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Metnû'l-Menâr*, 6; İbn Nuceym, *Fethu'l-ğaffâr*, 121, 122; Molla Civen, *Nûrû'l-envâr*, 1: 215, 216, 217; Mahmûd b. Muhammed Tâcuddîn ed-Dihlevî, *Ifâdatü'l-envâr fi idâ'eti uşûlî'l-Menâr*, thk. Halid Muhammed Abdulvahid Hanefi (Kahire: Mektebetu'r-Rüşd, 2002), 170, 171.

¹⁰¹ İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 3/127.

¹⁰² Ba'î, *ez-Zuhrû'l-Harîr*, 469.

¹⁰³ el-Kehf 18/12.

¹⁰⁴ el-Kasas 28/28.

¹⁰⁵ İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 3/122.

¹⁰⁶ İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 3/122; Ba'î, *ez-Zuhrû'l-Harîr*, 1/467.

¹⁰⁷ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/399.

Mükelleflerin kurduğu cümlelerde ise meselâ “أَيُّ عبيدي ضريك فهو حر” – Kölelerimden hangisi sana vurursa, o hürdür.” diyen biri için, “أَيُّ” nekre lafzına, umûm bildiren “ضرب” sıfatı bitiştiğinden artık “أَيُّ” lafzı da umûm ifade eder hale gelmiştir. Nekre kelimeye umûm bildiren sıfatın bitişmesi, nekreyi umûm üzere sabit kıldığından kölelerin toplu veya münferit olarak dövmeleri durumunda hepsi hürriyetlerine kavuşurlar.¹⁰⁸ Fakat aynı kişi, “أَيُّ عبيدي ضريته فهو حر” – Kölelerimden hangisini döversen, o hürdür.” dese, bu sefer sadece ilk dövdüğü kişi azat olur. Zira burada dövmeye fiili belirsizlik ifade eden “أَيُّ” lafzına değil, muhataba nispet edildiğinden umûm ifade etme vasfını yitirmiştir.¹⁰⁹

Bu bağlamda, mevsûl, şart, soru ve mevsûf niteliklerini taşıyan “أَيُّ” ile bunların türevleri de umûm ifade etmektedirler.¹¹⁰

Buraya kadar anlatılan umûm bildiren ma'rife kelimelerin şematik tasviri aşağıda verilmiştir:

Şekil 3. Umûm İfade Eden Ma'rife veya Nekre Olabilen Lafızlar



Kaynak. Yazar Tarafından Şemalandırılmıştır.

2. Umûm İfade Eden Edatlar

Bu bölümde, edatların umûm bildirme konusundaki etkileri ele alınıp, umûm bildiren edatlara yer verilecektir.

2.1. Şart Edatları

Şart edatları, delalet ettiği tüm fertleri ve zamanları şümulü bir şekilde

¹⁰⁸ Tâcuddîn ed-Dihlevî, *İfâdatü'l-envâr*, 173.

¹⁰⁹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/189, 190; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1/625, 626.

¹¹⁰ Bk: Karâfî, *el-'İkdu'l-manzûm*, 1/399-405.

kapsamakta olup umûma delalet etmesinden ötürü tahsise uğraması caizdir. Bir örnekle açıklanacak olursa mesela “من دخل داري ضربته – Evime girene vururum.” cümlesi kullanıldığında, bu ifade eve giren tüm akıl sahiplerini kapsar. İşte bu cümlede herhangi bir yolla istisna geçerli kılınabilir. Bu yüzden müstesnayı, müstesna minhten çıkarmak aslında şart edatlarının umûma delalet edişinin delilleri arasında zikredilebilir. Ancak, istisna kabul eden her ifadenin umûm anlamı taşıdığı varsayılmamalıdır.¹¹¹

“ما” şart edatı olarak kullanıldığında umûm ifade ederek tüm durumları kapsar hale gelir. Zaman ile alakalı olan “ما” da umûm ifade etmektedir ve bu yüzden “لَأَعْظَمَنَّكَ مَا طَرَدَ اللَّيْلُ النَّهَارَ – Gece gündüzü kovaladıkça seni ululayacağım.” cümlesi tazimin gecenin gündüzü kovaladığı her zaman devam edeceğine delalet eder. Gece de gündüzü her bir saniye kovalamakta olduğundan söz konusu tazimin kesintisiz olarak devam etmekte olduğu mânası hâsıl olur. Zira umûmiyet bunu gerektirmektedir.¹¹² Ayetlerden örnek olarak (لَا يُؤَدُّ إِلَيْكَ إِلَّا) – “Onun üzerinde durmadıkça, sana ödemez.”¹¹³ ayeti zikredilebilir.¹¹⁴ Aynı şekilde masdarî “ما” müstakbel bir sîgadaki fiil ile kullanıldığında umûm ifade eder. Müstakbel sîga zorunluluğu, geleceğin herhangi bir şekilde hasra uğramayacağı ile alakalı bir durumdur. Bu yüzden “يَعْبُدُنِي مَا تَصْنَعُ – Yaptığın hoşuma gidiyor.” cümlesinde mütekellim, muhatabın bütün yapacaklarının hoşuna gideceğini ifade etmiş olur.¹¹⁵

وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا – Bu yüzden Yahudiler (يَه مِنْ آيَةٍ لِنَسْخَرَنَ بِهَا فَمَا نَحْزُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ – “Dediler ki: ‘Bizi büyülemek için her ne mucize getirirsen getir, biz sana inanacak olanlardan değiliz.’”¹¹⁶ ayetinde umûm mânasını kastederek Hz. Mûsâ’nın (s.a.s.) mucize olarak getireceği hiçbir şeye inanmayacaklarını bildirmektedirler.¹¹⁷

“من” şart edatı olarak kullanıldığında başına geldiği fiile umûm mânası kazandırır. Bu yüzden (وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) – “Kim zerre-i miskâl şer yaparsa, onu görür.”¹¹⁸ ayetinde “amel” olarak nitelendirilebilecek her şeye umûm cihetiyle şamildir.¹¹⁹

“حيث” ve “حيثما” şart için kullanıldığında mekânlar için umûm ifade eden

¹¹¹ Berabece bk: Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/203; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, 2/678.

¹¹² Karâfî, *el-'ikdu'l-manzûm*, 1/381-383.

¹¹³ Âl-i İmrân 3/75

¹¹⁴ Karâfî, *el-'ikdu'l-manzûm*, 1/382; Attâr, *el-Hâşiye*, 2/3.

Âl-i İmrân 3/75: ﴿...لَا يُؤَدُّ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا...﴾

¹¹⁵ Karâfî, *el-'ikdu'l-manzûm*, 1/385; Attâr, *el-Hâşiye*, 2/3.

¹¹⁶ el-A'râf 7/132.

¹¹⁷ Karâfî, *el-'ikdu'l-manzûm*, 1/382.

¹¹⁸ ez-Zilzâl 99/8.

¹¹⁹ Karâfî, *el-'ikdu'l-manzûm*, 1/387; Alâeddin es-Semerikandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uqûl*, 1/275.

lafızlardandır, “حيث تجلس أجلس – Nerede oturursan, orada otururum.” cümlelerinde de aynı durum mevcuttur.¹²⁰

“إذا” ve “إِذَا مَا” şart olarak kullanıldıklarında umûm ifade ederler. “ما”ı kullanım, “ما”sız kullanıma göre umûm mânasını daha güçlü bir şekilde ifade etmektedir.¹²¹

“أَيْنَ” ve “كَيْفَ” edatları şart edatı olarak kullanıldıklarında ve bunların sonlarına “ما” eklenerek şart edatı halinde kullanımlarında da umûm ifade etmektedirler. “أَيَّ” ve “أَيِّمَا” aynı şekilde umûm ifade eden şart edatlarındandır.¹²²

2.2. Soru Edatları

“من” soru edatı olarak umûm ifade eder. Yani bir kimse “من عندك؟” - Yanında kim var?” dediğinde muhatabının yanında olabilecek tüm âkil olanları kastetmiştir. Âkil olmayanlar ise burada umûm kapsamında sayılmazlar.¹²³

“ما” soru edatı olarak kullanıldığında umûm ifade eder. “ما عندك؟” - Yanında ne var?” denildiğinde, muhatabın yanındaki akılsız olan her şey kastedilir. “ما” soru edatının uzatmasız yazımı da umûm ifade etmektedir. “(عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ) – Ne hakkında soruyorlar?”¹²⁴ ayeti burada örnek olarak verilebilir.¹²⁵

Soru edatı olan “أَيْنَ” kullanıldığında tüm mekânları, “كَيْفَ” kullanıldığında tüm durumları ve “مَتَى” kullanıldığında tüm zamanları umûm üzere kapsar. Burada “مَتَى” edatının kullanımında önemli bir kriter bulunmaktadır. Bu kriter ise belirsiz bir zaman dilimini sorgulama gerekliliğidir. Bu bağlamda, “مَتَى يَقْدَمُ زَيْدٌ – Zeyd ne zaman gelir?” cümlesinde “مَتَى” umûm üzere kullanılmışken, “مَتَى تَطْلُعُ الشَّمْسُ – Güneş ne zaman doğar?” örneğinde ise umûm ifade etmemektedir. Zira güneşin doğuş zamanı âdeten bilinen bir olgudur.¹²⁶ Bu nedenle bağlamın da değerlendirilmesinin gerekliliği unutulmamalıdır.

“أَيَّ” de tıpkı “كَيْفَ” gibi ve “أَيَّ” tıpkı “مَتَى” gibi umûm ifade etmektedir. İlki için (يَسْأَلُكُمْ خَزَنَةُ لَكُمْ فَأَنؤَا حَزَنَتُكُمْ أَيَّ شَيْئٍ) – “Kadınlarınız ekin yerlerinizdir. Ekin

¹²⁰ Karâfî, *el-’İkdu’l-manzûm*, 1/414; 416. Fakat “حيث” haberî olarak kullanıldığında kendisindeki umûmiyet vasfı düşer. Çünkü haberî olarak kullanıldığında hasredilmiş olur. “جلس حيث جلس – Zeyd’in oturduğu yere oturdum.” cümlesinde olduğu gibi. Bk: Karâfî, *el-’İkdu’l-manzûm*, 1/414.

¹²¹ Karâfî, *el-’İkdu’l-manzûm*, 1/415, 417.

¹²² Karâfî, *el-’İkdu’l-manzûm*, 2/127.

¹²³ Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 1/189.

¹²⁴ En-Nebe 78/1

¹²⁵ Karâfî, *el-’İkdu’l-manzûm*, 1/381, 382.

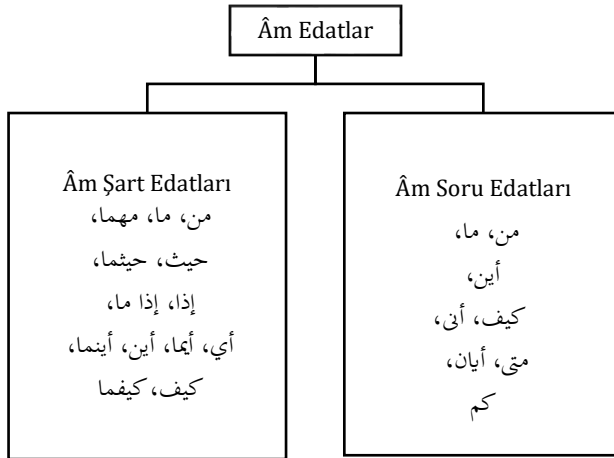
¹²⁶ Karâfî, *el-’İkdu’l-manzûm*, 1/412.

yerlerinize istediğiniz şekilde geliniz.”¹²⁷ ve ikincisi için de (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ) – “Sana kıyameti sorarlar, ne zaman vuku bulacak diye.”¹²⁸ ayetleri örnek olarak verilebilir.¹²⁹

“كم” soru edatı olarak kullanıldığında tüm sayılara şâmil olduğundan âm bir lafızdır. Fakat haberi olarak kullanıldığında kendisindeki umûm mânasını kaybeder. Çünkü haberi olarak kullanıldığında sayı bellidir, belirliliğin olduğu yerde de umûmiyetten bahsedilmez. Mesela “كم مال أنفقته” – Ne kadar da mal infak ettim!” ve “كم عبد أعتقته” – Ne kadar da köle azat ettim!” cümlelerinde “كم” soru edatı olarak değil, haberi olarak kullanıldığından umûm ifade etmemektedir. Çünkü mütekellim zaten bu cümleyi söylerken infak ettiği malını ve azat ettiği kölesini bildiğinden burada sadece çokluğuna dikkat çekmektedir. Yani buradaki sayının mütekellim tarafından bilinmesi, umûmiyeti engellemektedir.¹³⁰ “كم” sorusunun cevabında zikredilecek olan “أحاد - عشر” arasındaki adetler de umûm ifade etmektedirler.¹³¹

Buraya kadar anlatılan umûm bildiren edatların şematik tasviri aşağıda verilmiştir:

Şekil 4. Umûm İfade Eden Edatlar



Kaynak. Yazar Tarafından Şemalandırılmıştır.

¹²⁷ el-Bakara 2/22.

¹²⁸ en-Nâziât 79/42.

¹²⁹ Karâfî, *el-’ikdu’l-manzûm*, 1/413, 414.

¹³⁰ Karâfî, *el-’ikdu’l-manzûm*, 1/413.

¹³¹ Karâfî, *el-’ikdu’l-manzûm*, 1/426, 427.

3. Fiiller

Bu bölümde fiiller umûm ifade etmeleri açısından ele alınacaklardır.

3.1. Müteaddî Olumsuz Fiiller

Müteaddî olumsuz fiiller umûm ifade ederler. Söz konusu edilen bu fiillerin umûmiyetleri masdarlarına ve mefullerine şâmindir. Bu yüzden “والله لا آكل – Allah’a yemin olsun ki, yemem.” diyen bir kimsenin cümlesindeki “لا آكل – Yemem.” müteaddî olumsuz fiili hem tüm yeme çeşitlerini hem de yenilebilen her bir şeyi içine alır.¹³²

“لن”, “لا”, ve “لما” olumsuzluk edatları, kullanıldıkları fiillerin yapılmadığını tüm zamanları kapsayacak şekilde bildirdiklerinden umûm ifade ederler. İlkine örnek olarak (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ) – “Eğer yapmazsanız, yapamayacaksınız. Yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının! O ateş, kafirler için hazırlanmıştır.”¹³³ ayeti verilebilir. Bu ayette kâfirlerin ebediyete kadar bu meydan okumaya cevap veremeyeceklerini bildirilmektedir. İkincisi için örnek olarak (إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ) – “Kim kendi rabbine suçlu bir şekilde gelirse, ona cehennem vardır. Orada ne ölür ne de yaşar.”¹³⁴ ayeti verilebilir. Burada da tüm gelecek zamanları kapsayacak şekilde cehennemde ölmeyecekleri ve yaşamayacakları bildirilmektedir. Üçüncüsüne örnek olarak ise “لم يقم زيد – Zeyd kalkmadı.” cümlesi verilebilir. Burada Zeyd’in, bağlam içinde bu cümle kurulan zamana kadar ayağa kalkmadığını ifade edecek şekilde bir umûm vardır.¹³⁵

3.2. Nehy ve Emir Cümleleri

Nehy ifadelerin tekrar içerdiğini öne sürenler, bu ifadelerin âm lafız olarak da ele alınabileceğini belirtmektedirler. Bu görüşe göre, yasaklanan eylem tüm zamanları kapsadığında, terk etme anlamı sınırsız hale gelmekte ve bu durum umûm özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Benzer şekilde, emir kipinin tekrarı içerdiğini savunanlar için de aynı metodolojik yaklaşım geçerlidir.¹³⁶

Buraya kadar anlatılan umûm bildiren fiillerin şematize edilmiş hali aşağıda verilmiştir:

Şekil 5. Umûm İfade Eden Fiiller

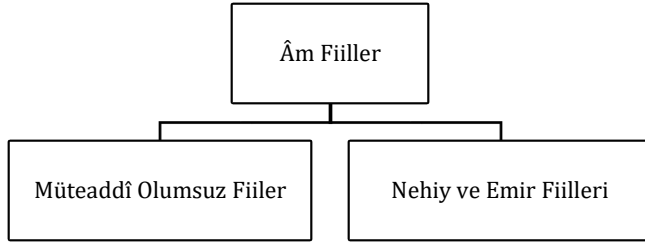
¹³² Karâfî, *el-’ikdu’l-manzûm*, 1/365; Zerkeşî, *Teşnîfü’l-mesâmi’*, 2/688.

¹³³ el-Bakara 2/24.

¹³⁴ Tâhâ 20/74.

¹³⁵ Karâfî, *el-’ikdu’l-manzûm*, 1/429, 430.

¹³⁶ Karâfî, *el-’ikdu’l-manzûm*, 2/58, 59.



Kaynak. Yazar Tarafından Şemalandırılmıştır.

4. Zarflar

Bu bölümde, zarflar umûm ifade etmeleri bakımından toplu bir şekilde ele alınacaktır. “صباحاً ومساءً”, “يوماً ويوماً”, “أبداً”, “دائماً ومستمراً”, “سرمدا” lafızları, içindeki bulundukları cümleleri zaman bakımından umûmleştirmektedirler.¹³⁷

“قاطبة” ve “كافة” lafızları da geldikleri cümleleri umûm mânası kazandırmaktadırlar.¹³⁸ İlki için “جاء القوم قاطبة – Kavim topluca geldi.” cümlesi örnek olarak verilebilir. Buradan anlaşılacak olan, o kavmin hepsinin geldiğidir.¹³⁹ İkincisi için ise (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) - “Biz seni tüm insanlar için bir müjdeleyici ve bir uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların ekseriyeti bilmezler.”¹⁴⁰ ayeti örnek olarak verilebilir.¹⁴¹ Son ayetten umûmdan dolayı anlaşılacak olan mâna da Hz. Peygamber’in (s.a.s.) istisnasız tüm insanlar için gönderildiğidir.

“قط” ve “عوض” lafızları da geldikleri olumsuz cümleleri umûm üzere kırlarlar. Örnek olarak “ما فعلته قط – Asla yapmadım!” ve “لا أفعله عوض – Asla yapmam!” cümleleri verilebilir. İlkinde söz konusu fiili tüm zaman dilimlerinde hiç yapmadığını, ikincisinde ise tüm zaman dilimlerinde hiç yapmayacağını ifade etmektedir.¹⁴²

“بعد”, “فوق”, “تحت”, “أمام”, “قدام”, “وراء”, “خلف”, “أسف”, “دون”, “على”, “قبل”, “يسار” gibi yer-yön bildiren zarflar da umûm ifade etmektedirler.¹⁴³

¹³⁷ Karâfi, *el-’ikdu’l-manzûm*, 1/424, 425.

¹³⁸ Ba’li, *ez-Zuḥru’l-Ḥarîr*, 469, 470.

¹³⁹ Karâfi, *el-’ikdu’l-manzûm*, 1/427, 428.

¹⁴⁰ Sebe’ 34/28.

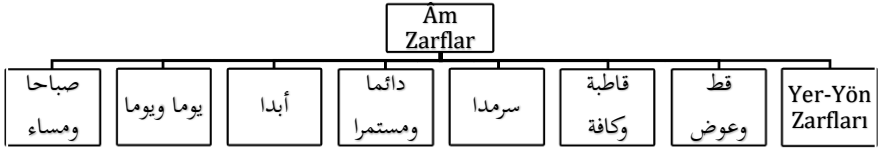
¹⁴¹ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an ḥaqā’iki ḡavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eḳâvîl fi vüçûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-’Arabî, 1987), 3/583; Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve ḥaqā’iku’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Bedivî (Beyrut: Dârü’l-Kelâmi’t-Tayyib, 1998), 3/63.

¹⁴² Karâfi, *el-’ikdu’l-manzûm*, 1/428, 429.

¹⁴³ Karâfi, *el-’ikdu’l-manzûm*, 1/417-424.

Buraya kadar anlatılan nekre kelimelerin şematik tasviri aşağıda verilmiştir:

Şekil 6. Umûm İfade Eden Zarflar



Kaynak. Yazar Tarafından Şemalandırılmıştır.

Sonuç

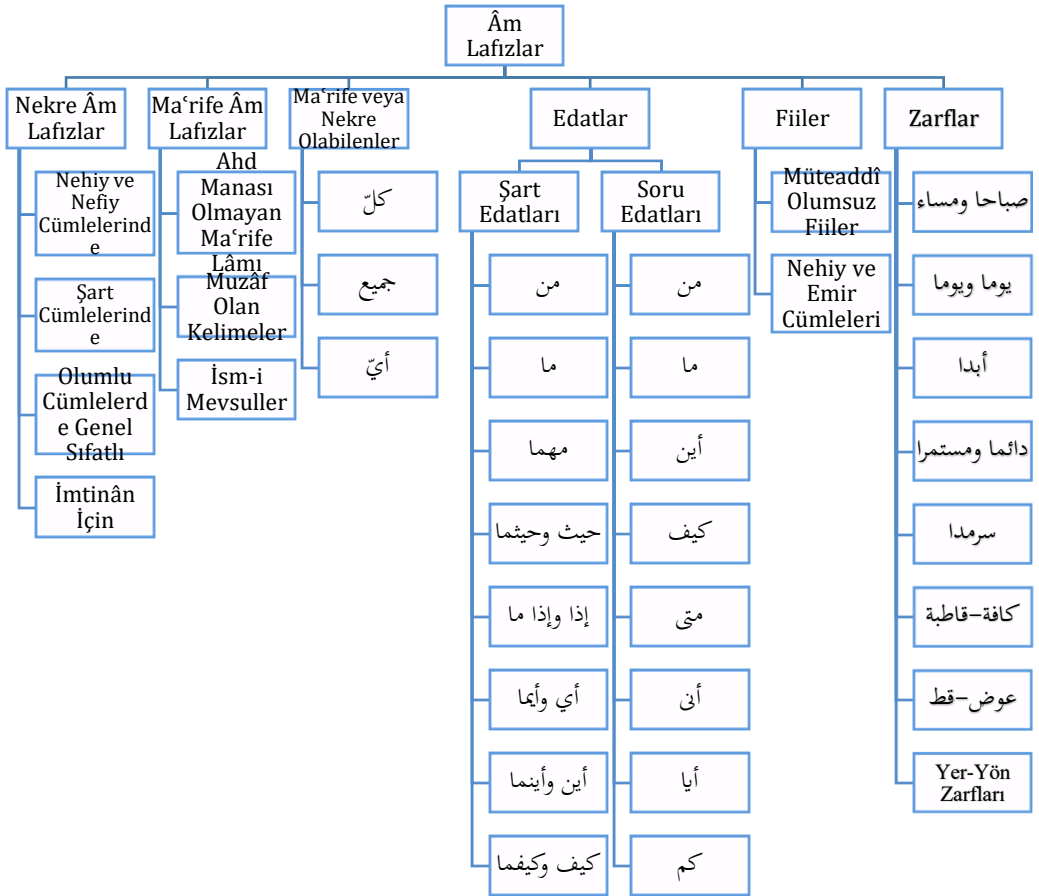
Lafızlar konusu, fıkıh usûlünün en temel ve kapsamlı alanlarından biridir. Bu alan, İslam hukukunun teorik temellerini oluşturan ve metinlerin doğru yorumlanmasını sağlayan metodolojik çerçevenin merkezi unsurlarından birini teşkil etmektedir. Bu alanın önemi, dini metinlerin ve fikhî meselelerin doğru anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasındaki kritik rolünden kaynaklanmaktadır. Usulcüler, tek bir vaz' ile belirlenmiş ifadeleri incelerken, bunları iki ana kategoride değerlendiren bir yaklaşım ortaya koymuşlardır: âm ve hâs lafızlar. Bu sınıflandırma, İslam hukuk metodolojisinde metin analizi için bir teorik çerçeve sunmakta ve fikhî yorumlamanın temel taşlarından birini oluşturmaktadır.

Usul literatüründe umûm ifade eden lafızların bütüncül bir şekilde ele alınmadığı ve sistematik bir şekilde incelenmediği görülmektedir. Bu eksiklik, akademik çalışmalarda ve pratik uygulamalarda önemli bir boşluk oluşturmaktadır. Bu durum, söz konusu lafızların sadece metodoloji kitaplarında bahsedilenlerle sınırlı olduğu yanılgısına yol açabilmekte ve konunun gerçek kapsamının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Oysa umûm anlam ifade eden lafızların kapsamı, klasik usul eserlerinde işaret edilenlerden çok daha geniş ve zengindir. Detaylı bir araştırma yapıldığında, bu tür lafızların ve bunların çeşitli türevlerinin sayısının oldukça fazla olduğu tespit edilebilmekte, bu da konunun sanılandan çok daha kapsamlı olduğunu göstermektedir.

Bu araştırma, bahsi geçen lafızların kapsamlı bir dökümünü yapmış, bunları sistemli bir şekilde sınıflamış ve çeşitli farklılıklarını ortaya koymuştur. Çalışma ayrıca, çoğu kavramın Türkçedeki karşılıklarına ve kullanımlarına da yer vermiştir.

Aşağıda çalışmada ele alınan umûm bildiren lafızların genel şeması verilmiştir:

Şekil 7: Vâz' İtibariyle Umûm Sîgaları



Kaynak: Yazar Tarafından Şemalandırılmıştır.

Kaynakça

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'an şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şeriketü's-Sahâfeti'l-Usmâniyye, 1. Basım, 1890.

Alâeddin es-Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-uşûl*. thk. Muhammed Zekî Abdu'l-birr. Katar: Matâbiu'd-Doha, 1. Basım, 1984.

Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şâfiî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.

- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-şagîr)*. thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zeyd. 3 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Ba'îlî, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-Hanbelî el-. *ez-Zuḥru'l-Ḥarîr bi şerhi Muḥtasari't-Taḥrîr*. thk. Vâil Muhammed Bekr Zehrân eş-Şenşûrî. Kahire: el-Mektebetü'l-Umerîyye - Dârü'z-Zehâir, 2020.
- Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*. 4 Cilt. Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım., 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh (Abdullâh) b. Ömer b. İsâ ed-. *Takvîmü'l-edille fi'l-uṣûl*. thk. Halîl Muhyî'd-dîn el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Demir, Bayram. *Uṣûl-ü Fıkıḥ'ta Âmm Lafzın Delâleti ve Tahsisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Menâri'l-envâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedivî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelâmî't-Tayyib, 1. Basım, 1998.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Metnû'l-Menâr*. b.y.: Dersaadet, 1908.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî uṣûli'l-fıkḥ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Ḳavâṭi'u'l-edille fi'l-uṣûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Eligül, Abdulkadir. *İslam Hukuk Metodolojisiinde Âm ve Mutlak Kavramları*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Teysîrû't-Taḥrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye - Dârü'l-Fıkr, 1996.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstaşfâ fî 'ilmi'l-uṣûl*. thk. Muhammed Abdüsselam. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Maḳâşidü's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed el-Habîb. 3 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evḳâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Emîru Hâc, Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-taḥbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvaqqî'în 'an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde İbn Hasan - Ebû Amr Ahmed Abdullah Ahmed. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnî'l-Cevzî li'l-Neşr ve't-Tevzî, 1. Basım, 2002.
- İbn Kutluboga, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboga b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâli el-Mısrî. *Hülâşatü'l-efkâr*. thk. Hâfız Senâillâh ez-Zâhidî. Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2003.
- İbn Melek, Abdullatîf b. Firişte. *Şerhu'l-Menâr fî uşûli'l-fıkḥ*. thk. İlyas Kaplan. 2 Cilt. İstanbul: Dâru'l-İrşâd, 1. Basım, 2014.
- İbn Müfliḥ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müfliḥ b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *Uşûlu'l-Fıkḥ*. thk. Fahd b. Muhammed es-Sedehân. 4 Cilt. Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *Fethu'l-ğaffâr fî şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *Tavzîḥ fî şerhi'l-Câmi'i's-şahîḥ*. 33 Cilt. Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2008.
- İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Takiyuddîn Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdul'aziz b. Ali. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*. thk. Muhammed Zuhayli - Nezih Hammâd. 4 Cilt. Mekrebetü'l-Ubeykân, 2. Basım, 1997.
- İbnü's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bedî'u'n-nizâm. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1985.
- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *et-Telḥîş fî uşûli'l-fıkḥ*. thk. Abdullâh Cevlem en-Nebâli - Beşîr Ahmed el-Amrî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.
- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî el-. *el-Burhân fî uşûli'l-fıkḥ*. thk. Salâh b. Muhammed b. Avîde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1997.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-. *et-Temhîd fî Tahrici'l-furû' 'ale'l-uşûl*. thk. Muḥammed Hasan Heyto. Beyrut: Müessetu'r-Risâle, 2. Basım, 1978.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1999.
- Kara, Yakup. *Umûm-Husûs Meselesinin Dil açısından İncelenmesi (Karâfi örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Karâfi, Ebû Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs el-. *el-'İkdu'l-manẓûm fî'l-ḥuşûş ve'l-'umûm*. thk. Ahmed el-Hatm. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-Mekkiyye - Dâru'l-Kütübî, 1. Basım, 1999.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-. *Nefâ'isü'l-uşûl fî şerhi'l-Maḥşûl*. thk. Ali Muhammed Muavvaz Adil Ahmed Abdulmevcud. 9 Cilt. Mektebetü Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1. Basım, 1995.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî. *Nûrû'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*. 2 Cilt. Karaçi: Mektebetu'l-Büşrâ, 1. Basım, 2008.

- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fuşûlü'l-bedâyi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm el-. *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*. thk. Sâid Bektaş. Medine - Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Dârü's-Sirâc, 1. Basım, 2014.
- Racrâcî, el-Hüseyin b. Alî er-. *Raf'u'n-Nikâb 'an tenkîhi's-şihâb*. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 2004.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Uşûlü'l-fıkḥ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-. *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed. 5 Cilt. Mektebetü'r-Rüşd li'l-neşr ve't-tevzî', 2001.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-. *Uşûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1982.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdullah eş-. *Irşâdu'l-fuḥûl ila tehḳîki'l-Haḳ min 'İlmi'l-uşûl*. thk. Ahmed Azvi İnâye. 2 Cilt. Dârü'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1. Basım, 1999.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Lahor: Dârü'l-Meârifî'l-Nu'mâniyye, 1. Basım, 1981.
- Şeyh Nizâm, el-Burhânîbûrî. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1892.
- Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhim b. Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-. *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkḥ*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Şam: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1980.
- Şîrvânî, Ahmed Hamdî. *Levâmî'u'd-deḳâ'ik fî tercemeti Mecâmî'i'l-haḳâ'ik*. thk. Seher Erdem Örs Hüseyin Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2017.
- Tâcuddîn ed-Dihlevî, Mahmûd b. Muhammed. *İfâdatü'l-envâr fî idâ'eti uşûli'l-Menâr*. thk. Halid Muhammed Abdulvahid Hanefi. Kahire: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2002.
- Takiyyüddin es-Sübkî, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî - Nureddin Abdulcebbar Sağırî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye - İhyâü't-Türâs, 1. Basım, 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-. *et-Telviḥ 'ala't-Tavziḥ li metni't-Tenkîḥ fî Uşûli'l-fıkḥ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- Üsmendî, Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-. *Bezlü'n-naẓar fî'l-uşûl*. thk. Muhammed Zeki Abdulbir. Kahire: Mektebetü'r-Türâs, 1. Basım, 1992.
- Yeşilyayla, Şeyma. *Dilin Vaz'ı ve İçtihatlarına Etkisi*. Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Yılmaz, Ömer. "Hanefilerde Âminin Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar". *Dokuz*

Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 44 (28 Aralık 2016), 181-210.
<https://doi.org/10.21054/deuifd.284964>

- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'iz't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķāvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâc eş-Şâfiî ez-. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdullah Rebî Seyyid Abdulazîz. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî - İhyâü't-Turâs - Tevzîu'l-Mektebeti'l-Mekkiyye, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed ez-. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkḥ*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1. Basım, 1994.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî. *Tebyînü'l-hakâ'ik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1. Basım, 1895.

Kur'an Meallerinde "Ard" Kelimesinin Bağlamdan Koparılması: Anlam Kaymaları Üzerine Bir İnceleme

Öz: Çoğunlukla "yeryüzü veya dünya" anlamlarıyla bilinen "أرض /ard" kelimesinin meallerde bağlamından uzak olarak anlamlandırıldığı tespit edilmiştir. Bu makalede "ard" kelimesi yer aldığı bağlamları içinde yeniden değerlendirilmiş ve gerçek anlamlarına ulaşmaya çalışılmıştır. Kur'an'da geçen "ard" kelimesinin neredeyse yarısı "yeryüzü veya dünya" anlamında kullanılmamıştır. Nitekim bazı ayetlerde "ard" kelimesine "yeryüzü veya dünya" anlamının verilmesi, yer aldığı bağlama uygun düşmemekte ve tarihi gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Bu durumların tamamında "ard" kelimesine "yurt veya memleket" gibi anlamların verilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada bu kelimenin kullanımına yönelik tespitler için elli üzerinde farklı dilledeki mealden faydalanılmıştır. Bu çevirilerin bazılarında "ard" kelimesinin sahip olduğu "yurt veya memleket" gibi anlamların göz ardı edilmesi anlam açısından olumsuz etkilere neden olmuştur. Arapça sözlüklerde ve tefsir kaynaklarında, "ard" kelimesinin anlam yelpazesine yeterince riayet edildiğini söylemek mümkün olsa da aynı hassasiyet meallerde gösterilmemiştir. Bu çalışmada, meallerde sık rastlanan kaynak metin ile çeviri metin arasındaki anlam değişiklikleri ve anlam kaymaları sorununun görüldüğü bir örneğe dikkat çekilerek incelenmiş ve konuyla ilgili öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Meal, Ard Kelimesi, Dünya.

Mürsel

ETHEM* 

The Detachment of the Word "Ard" from Context in Qur'anic Translations: An Analysis of Semantic Shifts

Abstract: It has been determined that the word "أرض /ard", which is mostly known with the meaning of "earth or world", is interpreted out of context in the translations. In this article, the word "ard" has been reevaluated in its context and its true meanings have been attempted to be reached. Almost half of the word "ard" in the Qur'an is not used in the sense of "earth or world". Indeed, in some verses, the meaning of "earth or world" for the word "ard" does not fit the context and is not compatible with historical facts. In all of these cases, the word "ard" should be given meanings such as "homeland or country". In this study, translations from more than fifty different languages were used to determine the use of this word. In some of these translations, the fact that the meanings of the word "ard" such as "homeland or country" were ignored has caused negative effects in terms of meaning. While it can be said that the range of meanings for the word "ard" is sufficiently respected in Arabic dictionaries and tafsir sources, this same level of sensitivity has not been maintained in translations. In this study, the problem of meaning changes and shifts between the source text and the translated text, which is frequently encountered in translations, is examined by drawing attention to an example and suggestions are offered on the subject.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Qur'an Translation, Ard Word, World.

* Dr. Öğr. Üyesi., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: murselahiska@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2928-0638>.

Giriş

İlahi vahiylerin sonuncusu olan Kur'an-ı Kerim tarih boyunca ilim erbabının titizliğiyle yorumlanmaya ve anlaşılmaya çalışılmaktadır. Kur'an'ın hitabındaki muradı keşfetme çabasının ahirete kadar devam edeceği de aşîkârdır. Kur'an'ı anlamada en önemli hususlardan birisi Kur'an'da geçen sözcüklerin nüzul dönemindeki anlamının tespit edilmesi ve ona göre yorumlanmasıdır. Kur'an'ın emir ve yasaklarının insan hayatına doğru bir şekilde uygulanabilmesi şüphesiz onun doğru anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü yanlış anlaşılan bir metnin doğru şekilde uygulanabileceğini iddia etmek, akliselim bir insanın kabul edemeyeceği bir iddiadır. Aslında bir metnin yanlış anlaşılması, onu anlamamak demektir.¹

Kur'an çevirilerinin, Arap diline hâkim olmayanlar için onu anlamada bir köprü görevini üstlendiği düşünülebilir. Bu köprünün sağlam temellere dayanması ve güvenilir olması, insanları Kur'an'a doğru bir şekilde ulaştırmada kilit rol üstlenmektedir. Bundan dolayı her işte ve çalışmada olduğu gibi Kur'an çevirilerinde de usul ve kaidelerin oluşturulması, bu usul ve kaidelere riayet ederek çevirinin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Belirtmek gerekir ki bazı Kur'an mealleri bu kriterleri taşımamaktadır.² Kur'an hata ve tahriften bizatihi Allah tarafından korunmuş olsa da başka dillere aktarılırken yapılan tercümelerde mutlaka eksiklikler ve hatalar olmaktadır. Bu sebeple her yeni yapılan meal, mevcut kusurları giderme iddiasıyla yola çıkmaktadır. Bu bağlamda kimi mealler kısmen başarılı olmakla birlikte kimileri de eski kusurlar üzerinden devam etmektedir. Bu yüzden, mükemmel bir Kur'an çevirisinin ortaya konulmasının mümkün ol(a)mayacağına göre insanoğlu Kur'an çeviri çalışmalarını kıyamete dek sürdürecektir.

Yaşayan her varlık gibi dil ve dilsel ögeler zaman içinde anlam değişimlerine maruz kalabilmektedir. Kur'an'da zikredilen kelimelerin nüzul dönemindeki anlam(lar) ile bugün algılanan anlam(lar) arasında farklar olması dilsel açıdan çok doğaldır. Ancak söz konusu İlahi kelam olduğunda bu farklar mutlaka dikkate alınmalı ve Kur'an sözcükleri ilk dönemlerinde nasıl algılandıysa günümüzde de öyle algılanması sağlanmalıdır. Bu sebeple Kur'an'daki sözcüklerin nüzul dönemindeki anlamlarına ulaşmak için farklı yöntem ve teoriler ortaya konulmuştur.³

¹ Dücane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 1; Mürsel Ethem vd., *Kur'an ve Anlam* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 9.

² *Son Çağrı Kur'an*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), XI; Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 70.

³ Söz konusu olan yöntem ve teoriler için bk.: *Son Çağrı Kur'an*, XIII; Ethem vd., *Kur'an ve Anlam*, 9-23.

Bu araştırmaya konu olan "أَرْضُ /ard" sözcüğünü incelemeden önce bu konuda daha önce yapılmış olan çalışmaların bir kısmından kısaca bahsetmek gerekir: Görebildiğimiz kadarıyla "ard" kelimesiyle alakalı ilk çalışma 2005 yılında kaleme alınmıştır.⁴ Bu çalışmada "ard" kelimesi "dünya" kelimesiyle mukayese edilerek incelenmiştir. Yazar makalesinde kelimenin sözlük anlamları ve Kur'an'daki anlamlarına kısaca değinmiş, ardından A'raf 7/176. ayette geçen "وَلِكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ / Fakat o, arza saplandı..." ayetindeki "ard" kelimesi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. 2017 yılında yapılan diğer bir çalışmada ise "ard" kelimesi semantik açıdan incelenmiştir.⁵ Yazar "ard" kelimesinin Arap toplumundaki tasavvurunu aktardıktan sonra sözlüklerden tespit ettiği yirmi üç farklı anlamına dikkat çekmiş ve "ard" kelimesinin Kur'an'daki farklı boyutları ve kullanımları üzerinde durmuştur.⁶

Yapılan bu çalışmaların müellifleri Arapça sözlükleri araştırarak "ard" kelimesinin anlamını tespit etmeye çalışmış fakat bu araştırmamızda hedeflenen konuya değinmemişlerdir. Bu makalede ilk önce "ard" kelimesinin Sami dil ailesinde yer aldığı anlam tespit edilmektedir. Daha sonraki aşamada ise Arapça sözlükler üzerinde ayrıntılı durularak kelimenin hangi anlamlara geldiği araştırılmaktadır. Kur'an'ın sağlıklı anlaşılması ve yorumlanmasında vazgeçilmez kaynaklardan biri olan tefsir külliyatına müracaat edilerek müfessirlerin "ard" kelimesini nasıl yorumladıkları ve gerekçeleri üzerinde durulmakta; hemen ardından da "ard" kelimesinin farklı dillerdeki meallere nasıl aktarıldığı tahlil edilmektedir. Araştırmamızın son bölümünde "ard" kelimesinin genel değerlendirilmesi yapılarak bazı önerilere yer verilmektedir.

Ele alınan ilgili ayet tefsir kaynaklarında incelenip değerlendirildikten sonra konuyla alakalı kendi görüşlerimize ve değerlendirmelerimize yer verilmektedir. Daha sonraki aşamada ise konuyla alakalı çeşitli yaklaşımları görebilmek için on farklı dilde kaleme alınan elli üzerinde Kur'an çevirilerine bakılmaktadır. Mealleri incelerken ana hedef Türkçe mealler olmaktadır. Halihazırda Türkçe yayınlanan meallerin sayısı kesin olmamakla beraber bazı araştırmalarda bu sayının iki yüzü aşkın olduğu öngörülmektedir.⁷ Bu makalede Türk dilinde yayınlanan sadece on altı adet mealle yetinilmektedir.⁸

⁴ Bekir Tatlı, "Kur'an'da 'Dünya' ve 'Arz' Kelimelerinin Kullanımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (01 Ağustos 2005), 259-265.

⁵ Tuğba Yazıcı, *Kur'an'da Ard Kelimesinin Semantik Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

⁶ Bu çalışmayla alakalı makalemizin ilerleyen sayfalarında bazı tahlillere tekrar yer verilecektir.

⁷ Ercan Şen, "Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercüme ve Tefsiri Bağlamında Bir Meâl ve Bir Mütercim: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) ve Kur'an Çevirisi (Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/28 (2013), 348.

⁸ Ele alınan Türkçe mealler: *Tanrı Buyruğu Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 1934). *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlîsi ve Tefsiri*, çev. Ömer Nasuhi Bilmen (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1965). *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1982). *Aziz Kur'an Çeviri ve Açıklama*, çev. Muhammed

Bununla beraber farklı dillerde yapılan mealler de incelenmektedir. Türkçe meallerin dışında Türk dil ailesine mensup olan Azerice,⁹ Özbekçe,¹⁰ Tatarca,¹¹ Kazakça¹² ve Kırgızca¹³ meallere de bakılmaktadır. Ayrıca Slav dil ailesine mensup olan Rusça,¹⁴ Ukraynaca¹⁵ ve Bulgarca¹⁶ dillerindeki mealleri de inceleme fırsatı bulunmaktadır.

Hamidullah vd. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000). *Kur'an Mesajı*, çev. Muhammed Esed vd. (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002). *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, çev. Mahmut Toptaş (İstanbul: Cantas Yayınları, 2004). *Kur'an-ı Mecid ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi*, çev. Mahmut Ustaosmanoğlu (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009). *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011). *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Mahmut Kısa (Konya: Armağan Kitaplar Yayınları, 2013). *Nüzul Sırasına Göre Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir*, çev. R. İhsan Eliaçık (İstanbul: İnşa Yayınları, 2014). *Son Çağrı Kur'an. Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015). *Mesaj Kuran Çevirisi*, çev. Edip Yüksel (İstanbul: Ozan Yayınları, 2016). *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020). Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020).

⁹ Azeri dilinde incelediğimiz mealler: *Qurani Karim va Tercümesi*, çev. Z. M. Bünyadov - V. M. Məmmədaliyev (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015). *Qurani-Karim va Məali*, çev. Kövsər Tağıyev (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020). Ayrıca web sayfasında yer alan Əlixan Musayev ile Ələddin Sultanov'a ait iki farklı meallerden de istifade ettik: "Quran.az" (Erişim 17 Şubat 2024).

¹⁰ Özbek dilinde ele alınan mealler: *Kur'an-ı Kerim Özbekçe İzhahli Tercime*, çev. Mansur Alouddin (Taşkent: Çolpon Yayınları, 2001). *Kur'an-ı Kerim Manalarining Tercime ve Tefsiri*, çev. Abdülaziz Mansur (Taşkent: Taşkent İslam Üniversitesi Yayınları, 2004). *Kur'an-ı Kerim ve Özbek Tilindagi Manalari Tarcimasi*, çev. Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017). Ayrıca web sayfasında yer alan bazı meallere de baktık: "Quran.Uz" (30 Ağustos 2021).

¹¹ Tatar dilinde incelediğimiz mealler şunlardır: *Kur'an-ı Kerim ve İzaatlı Manası*, çev. Zakir Kurtnezir (Akmescit: Dolya Yayınları, 2007). *Kur'an-ı Kerim Tatarca Manası*, çev. Zakir Kurtnezir (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015).

¹² Kazak dilinde incelenen mealler şunlardır: *Kur'an-ı Kerim Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*, çev. Halife Altay (Suudi Arabistan: Kral Fahd Kur'an-ı Kerim Basım Kompleksi, 1991). *Kur'an-ı Kerim Cene Kazakşa Audarması*, çev. Muhammed Şangıs Hacı - Ermek Muhammedkali (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015).

¹³ Kırgız dilinde araştırılan mealler şunlardır: *Kur'an*, çev. Ernis Tursunov (Bişkek: Kırgızistan Yayınları, 1991). *Kur'an-ı Kerim Cana Anın Maanilerinin Kırgızça Kotormosu*, çev. Alauddin Mansur (Bişkek: Uçkun Yayınları, 2005). *Iyık Kuran: Maanilerinin Kırgızça Kotormosu Menen*, çev. Abdışşükür İsmailov vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2006). *Iyık Kuraan Ayat Kotormolorunun Kırgızça Maanisi*, çev. Şamsuddin Abdıkalık Uulu (Bişkek: y.y., 2010). *Iyık Kuran*, çev. Şamsuddin Hakimov (Medine: Malik Fahd Yayınları, 1433/2012). *Kuttuu Kuran Kırgızça Maanisi*, çev. Nadirbek Alimbekov (Bişkek: y.y., 2016).

¹⁴ İncelenmeye alınan Rus dilindeki mealler: *Koran*, çev. Dmitriy Nikolayevich Boguslavskiy (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005). *Koran*, çev. Gordiy Semionovich Sablukov (Moskova: Dom Biruni Yayınları, 1990). *Koran*, çev. İgnatij Yulianovich Krachkovskiy (Moskova: MPO Voloknor-SP Trekingtur Yayınları, 1990). *Koran*, çev. Magomed-Nuri Osmanovich Osmanov (Moskova: Dilya Yayınları, 2009). *Svyaşenniy Koran Smislovoy Perevod Na Russkiy Yazık*, çev. Elmır Rafael oğlu Quliyev (Medine: Malik Fahd Yayınları, 1434/2013).

¹⁵ Ukrayna dilinde incelediğimiz meal: *Svyaşenniy Koran Z Ukrainskim Perekladom*, çev. Mykhailo Jackubovych (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015).

¹⁶ Bulgar dilinde incelenen meal: *Prevod Na Korana Na Balgarski Ezik*, çev. Tsvetan Teofanov (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007).

Mevcut meallerde "ard" kelimesine genelde "yeryüzü, dünya" anlamı verilmesiyle beraber "yurt, memleket, belde" anlamlarının ihmal edilmesi dikkat çekmektedir. Bu konuya dikkat etmemizi sağlayan en önemli faktörlerden birisi ise Sami dil ailesinden olan İbrani dili olmaktadır. Nitekim İbranicede hala "ard" kelimesi aktif olarak "yurt, memleket, belde" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁷ Bunun önemine binaen İbranice meallerden de dördüne bakılmaktadır.¹⁸

1. Sami Dillerinde "Ard" Kelimesi

Arapçadaki "ard" kelimesi Sami dillerinde ortak bir köke sahiptir. Söz konusu kelime Sami dilleri arasında Arapçadan sonra en çok konuşulan dil olan İbranicede "אַרֶץ /eretz" şeklindedir. İbranicede "eretz" kelimesinin temel olarak iki kök anlamında kullanıldığı görülmektedir. Elbette ki bu manaların tespitinde kelimenin yer aldığı bağlam önemli bir rol oynamaktadır: "eretz" kelimesine verilen kök anlamlardan birisinin "earth /yeryüzü"¹⁹ olduğu belirtilebilir. Sözlüklerde ilk sırada bu anlamın yer alması belki de kelimenin kök anlamına işaret etmektedir. Bununla beraber "eretz" kelimesine verilen "yurt, memleket, belde" gibi diğer anlamları ise dikkatlerden kaçmamaktadır.²⁰ Yine aynı şekilde benzer manayı ifade etmek için "eretz" kelimesine "ground/yer, toprak, kara" anlamı da verilmektedir. Bu mananın yukarıda belirtilen manalarla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.²¹

Belirtmek gerekir ki İbranicede "eretz" kelimesiyle alakalı dile getirilen bazı isim tamlamaları, deyimler ve terimler "Country /memleket, ülke, diyar"

¹⁷ İbranice meallerle alakalı belirtmek gerekir ki; meallerde "ard" kelimesi "אַרֶץ /eretz" kelimesiyle karşılanmıştır. İlgili bölümlerde de belirttiğimiz üzere "eretz" kelimesi "yeryüzü" anlamına geldiği gibi "memleket" anlamına da gelmekte ve hala günlük konuşmada aktif olarak her iki anlam da kullanılmaktadır. Dolayısıyla meal yazarının "eretz" kelimesiyle neyi kastettiği tahmin etmek olanaksızdır. Okura düşen ise ilgili kelimeyi mevcut birikimine göre iki anlamdan birine hamletmesidir.

¹⁸ İbrani dilinde incelediğimiz mealler şunlardır: *Alkoran o ha-Mikra*, çev. Hermann Reckendorf (Leipzig: Lipsiya Yayınları, 1857). *Al-Qur'an*, çev. Joseph Joel Rivlin (Tel Aviv: Dvir Yayınları, 1987). *Sefer ha Sfarim Shel ha-Islam*, çev. Aharon Ben Shemesh (Tel Aviv: Karni Yayınları, 1978). *Ha Kuran*, çev. Uri Rubin (Tel Aviv: Hotsa'a La'or Yayınları, 2005).

¹⁹ Dikkat edilirse İngilizcedeki "earth" kelimesi Arapçadaki "ard" kelimesine hem telaffuz hem de yapı bakımından benzemektedir.

²⁰ Eliezer Ben Yehuda, *Thesaurus Totius Hebraeitis et Veteris et Recentioris* (Kudüs: La'am Yayınları, ts.), "eretz", 1/401. Ayrıca bk.: Haim Shachter, *The New Universal Hebrew English Dictionary* (Tel Aviv: Yavneh Publishing House, 1962), "eretz", 1/44; Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* (Kudüs: Carta Yayınları, 1987), "eretz", 57; Avraham Even Shoshan, *HaMilon HeHadash* (Kudüs: Kiryath Sepher Yayınları, 1979), "eretz", 1/164; Isaiah Raffalovitch, *Anglo-Hebrew Modern Dictionary* (Londra: Express Yayınları, 1926), "eretz", 292.

²¹ Shachter, "eretz", 1/44. Ayrıca bk.: Klein, "eretz", 57; Shoshan, "eretz", 1/164; Raffalovitch, "eretz", 387.

anlamındadır.²² Mesela “אַרֶץ אֲבוֹת /eretz avôt” “anavatan” ve “anayurt”, “חוץ לְאַרֶץ /hutz laaretz” “yurt dışında”, “אַרֶץ הַקּוֹדֶשׁ /eretz hakôdeş” ise “Kutsal Topraklar” yani “İsrail ve Filistin’in bulunduğu topraklar” anlamında kullanılmaktadır.²³ Benzer manayı ifade etmek için sözlüklerde “eretz” kelimesine “land/kara, toprak, memleket” manası da verilmektedir.²⁴

Kutsal Kitapta “eretz” kelimesi toplam 2191 kez geçmektedir. “eretz” kelimesi en çok “land/ kara, toprak, memleket” anlamında 1543 kez kullanılmaktadır. Kullanım sıklığı ikinci sırada “earth/ yeryüzü (belki toprak, kara)” gelmekte ve toplam 712 defa geçmektedir. Kullanım sıklığına göre üçüncü sırada “country/ ülke, memleket, diyar” anlamına gelmekte ve toplam 140 defa geçmektedir.²⁵

Diğer Sami dillerinden olan Aramicede “אַרְעָא /ar’a”,²⁶ Süryanicede “ܐܪܥܐ /ar’a”,²⁷ Akkadçada “ersetu”,²⁸ Ugaritçede ise “ars”²⁹ kelimeleri “memleket, yurt, dünya, toprak” gibi anlamlara gelmektedir.

2. Arapça Sözlüklerde “Ard” Kelimesi

Erken dönemde kaleme alınan Arapça sözlükler “أَرْضُون /aradûn” veya “أَرْضُ

²² Benzer kullanımın Arapçada da var olduğunu görmek mümkündür: Yazıcı, *Kur’ân’da Ard Kelimesinin Semantik Tahlili*, 95.

²³ Ben Yehuda, “eretz”, 1/401. Ayrıca bk.: Shachter, “eretz”, 1/44; Shoshan, “eretz”, 1/164-165; Raffalovitch, “eretz”, 218.

²⁴ Shachter, “eretz”, 1/44. Ayrıca bk.: Klein, “eretz”, 57; Shoshan, “eretz”, 1/164; Raffalovitch, “eretz”, 477.

²⁵ Karl Feyerabend, *A Complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to the Old Testament* (Schoneberg: Langenscheidt Yayınları, ts.), “eretz”, 29. Ayrıca bk.: Friedrich Wilhelm Gesenius, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament* (Michigan: Baker Books Yayınları, 1996), “eretz”, 81; Julius Fürst - Samuel Davidson, *A Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament* (Leipzig: Bernhard Tauchnitz Yayınları, 1867), “eretz”, 153; Francis Brown vd., *A Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1939), “eretz”, 75; William Roy, *A Complete Hebrew-English Dictionary* (New York: John F. Trow & Co. Yayınları, 1846), “eretz”, 52; Bible Study Tools (BST) (erets Meaning - Hebrew Lexicon | Old Testament (KJV)).

²⁶ Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim the Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature* (New York: G. P. Putnam’s Sons Yayınları, 1903), “eretz”, 1/125; Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2002), “eretz”, 170.

²⁷ Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (Londra: Oxford University Press, 1901 1879), “eretz”, 1/397; Jessie Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary* (New York: The Clarendon Press, 1903), “eretz”, 30; Michael Sokoloff, *A Syriac Lexicon a Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s Lexicon Syriacum* (Indiana: Eisenbrauns Yayınları, 2009), “eretz”, 104.

²⁸ Jeremy Black vd., *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Yayınları, 2000), “eretz”, 79; Hayim ben Yosef Tawil, *An Akkadian Lexical Companion for Biblical Hebrew: Etymological-Semantic and Idiomatic Equivalents with Supplement on Biblical Aramaic* (New Jersey: Ktav Publishing House, 2009), “eretz”, 34.

²⁹ Gregorio del Olmo Lete - Joaquin Sanmartin, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (Leiden: Brill Yayınları, 2015), “eretz”, 102.

/ârud" kelimesinin tekili olan "ard" kelimesi ve türevleriyle alakalı pek çok anlamına işaret etmektedir. Belirtmek gerekir ki zikredilen bu anlamlar kelimenin "yeryüzü" veya "yurt, memleket, belde" gibi yaygın olan anlamlarıyla alakası pek gözükmemektedir. Araştırmamızda elde edilen verilere göre söz konusu olan kökün 30'a yakın farklı anlamı vardır. Bu anlamlar arasında "bir çeşit ağaç kurdu", "nezle", "kalın kilim", "yaranın iltihaplanması", "iyi huylu insan", "gariban", "sarsılma", "semiz" gibi anlamların zikredilmesi mümkündür.³⁰ Bununla beraber sözlük sahipleri "ard" kelimesini incelerken verdikleri anlamların başında hemen "مَغْرُوفَةٌ/ bilinen (anlamdadır)" ifadesine yer vermektedirler. Onlar bu ifadeyle "ard" kelimesinin "yurt, memleket, belde" gibi anlamlarına değil sadece "yeryüzü" anlamına işaret etmektedirler.³¹ Nitekim Ezherî (ö. 370/980) sözlüğünde İbnü's-Sikkî'ten (ö. 244/858) aktarmada bulunarak "الَّتِي عَلَيْهَا النَّاسُ/ insanların üzerinde bulundukları yer" ifadesini kullanmaktadır.³²

Erken dönemde kaleme alınan Arapça sözlükler dikkatlice incelendiğinde "ard" kelimesi sadece bazı isim tamlamalarında "yurt, memleket, belde" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³³ Benzer kullanım rivayetlerde de sık sık görülmektedir.³⁴ Fakat bu anlamların "ard" kelimesinin kendisinden değil ona

³⁰ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn muratteben alâ hurûfî'l-mu'cem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "ard", 7/55-56. Ayrıca bk.: Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "ard", 2/1065-1066; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Mısır: Dâru'l-Mısırî, 1384/1964), "ard", 12/62-63; Ebû'l-Kâsim İsmâîl Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fî'l-luga* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), "ard", 8/40-41; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Malâyîn, 1990), "ard", 3/1064; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvinî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsî'l-luga*, thk. Abdu's-Selâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), "ard", 1/80; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdu'l-Hamid Hinravi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), "ard", 8/221; Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), "ard", 1/24; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), "ard", 7/111, 112; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr* (Beyrut: Lübnan Yayınları, 1987), "ard", 5; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsî (Beyrut: Risâle Yayınları, 1426/2005), "ard", 636; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülalîm et-Tahâvî (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1385-1422/1965-2001), "ard", 18/223, 226, 231, 232.

³¹ Örnek için bk.: İbn Düreyd, "ard", 2/1065.

³² Ezherî, "ard", 12/62. Ayrıca bk.: Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarriżî, *el-Mugrib fî tertîbî'l-mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr (Halep: Üsâme b. Zeyd Yayınları, 1399/1979), "ard", 1/36.

³³ Örneğin Firûzâbâdî Bahreyn'de bulunan bir bölgeye (أَرْضُ نُوح) işaret etmektedir: Firûzâbâdî, 1426/2005, "ard", 636. Diğer örnekler için bk.: Yazıcı, *Kur'ân'da Ard Kelimesinin Semantik Tahlili*, 95.

³⁴ Mesela Buhârî'de Habeştan'dan söz edilirken (أَرْضُ الْحَبَشَةِ), Hicaz bölgesinden bahsedilirken de (أَرْضُ الْحِجَازِ) "ard" kelimesi kullanılmıştır: Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-*

tamlayan (muzâfun ileyh) olarak eklenen kelimeden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Her ne kadar erken dönemdeki Arapça sözlüklerde yer alan veriler “ard” kelimesinin o dönemlerde tek başına “yurt, memleket, belde” anlamlarında kullanılmadığı sonucu doğursa da erken döneme ait diğer bazı kaynaklar incelendiğinde aksi bir tablonun ortaya çıktığı görülmektedir:

- Cahiliye şiirlerinde “ard” kelimesi yaygın olarak yer almakta³⁵ ve genelde “yeryüzü” anlamında kullanılmaktadır.³⁶ Fakat söz konusu şiirlerde “ard” kelimesi tek başına da “belde, mevzi, mekân” gibi anlamlara gelmektedir.³⁷
- Ayrıca nadiren de olsa bazı rivayetlerde “ard” kelimesinin tek başına “yurt, memleket, belde” gibi anlamlarda kullanımı söz konusudur. Örneğin Hz. Muhammed Medine’ye hicret ettikten sonra memleketi olan Mekke’yi kast ederek “ard” kelimesini kullanmıştır.³⁸
- Yine hem erken dönemde hem de sonraki dönemlerde kaleme alınan bazı Vücûh ve Nezâir eserleri³⁹ ile

Câmiu’s-sahîh, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), 2/90 (No. 1341), 3/107 (No. 2338), 4/90 (No. 3152). Diğer örnekler için b.: Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru’t-Türâsi’l-Arabî, 1955), 1/122 (No. 138), 3/1187 (No. 1551), 3/1256 (No. 1633); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1406/1985), 2/520 (No. 14).

³⁵ Ebû Vehb b. Hucr İmruülkays, *Divân İmruülkays*, thk. Abdurrahman Mustâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2004), 96; Ebû Amr b. Süfyân b. Sa’d Tarafe b. Abd, *Divân Tarafe b. el-Abd*, thk. Mehdi Muhammed Nâsirüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1423/2002), 64; Ebû Yezîd Kays b. Hatîm, *Divân Kays b. Hatîm*, thk. Nasirüddîn el-Esed (Beyrut: Dâru Sâdır, 1967), 127;

³⁶ Ahmed Muhammed Ubeyd, *Şuarâü’l-Ummân fi’l-Câhiliyyeti ve sadri’l-İslâm* (Abu Dabi: Mecmeu’s-Sakâfi, 2000), 82; Ebû Muhammed İbnü’l-Mukaffa, *el-Edebü’l-sağîr ve’l-edebü’l-kebîr* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 79.

³⁷ Amr b. Kamîe, *Divân Amr b. Kamîe*, thk. Halîl İbrahim el-Atiyye (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 71; Ebû Basîr b. Cendel el-Bekrî Meymûn b. Kays, *Divânü’l-A’se’l-kebîr*, thk. Muhammed Huseyn (b.y.: y.y., ts.), 37; Ebû Bişr Amr b. Osmân Şibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1408/1988), 2/46; Ebû Abdullah Muhammed b. Abbas el-Yezîdî, *el-Emâlî* (Hindistan: Matbaatü’l-Meârif, 1397/1938), 38.

³⁸ Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî, *Fedâilü Mekke ve’s-sekenü fihâ*, thk. Sâmi Mekki el-Ânî (Kuvveyt: Mektebetü’l-Felâh, ts.), 14, 18. Diğer örnekler için bk.: Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, 2/446 (No. 7); Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, 5/162 (No. 4346), 7/35 (No. 5224), 8/68 (No. 6309), 9/41 (No. 7035); Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, 1/122 (No. 138), 1/259 (No. 328), 2/635 (No. 922); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, ts.), 2/834 (No. 2466), 2/961 (No. 2879), 2/1069 (No. 3207).

³⁹ Ebû’l-Hasen b. Beşîr Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Irak: Mektebetü’r Rüsd, 1432/2011), 192; Ebû Abdillâh Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Vizâratu’s-Sekâfe ve’l-İlâm, 1409/1998), 203;

- Kur'an sözlüklerinde⁴⁰ "ard" kelimesinin yer aldığı bağlamdan dolayı tek başına "yurt, memleket, belde" gibi anlamlar verilmektedir.⁴¹

Son dönemde kaleme alınan Arapça sözlüklerde "ard" kelimesinin, tıpkı erken dönemde kaleme alınan Arapça sözlüklerde olduğu gibi, "yeryüzü, dünya" veya "yurt, memleket, belde" gibi anlamlarıyla alakası pek gözükmeyen birçok anlamda kullanıldığı görülmektedir.⁴² Bununla beraber bazı sözlüklerde "ard" kelimesinin tek başına "yurt, memleket, belde" gibi anlamlara geldiği belirtilmektedir.⁴³ Bu sözlüklerde "yurt, memleket, belde" gibi anlam verildikten sonra Kur'an'dan istişhad yapılması ayrıca dikkat çekmektedir.⁴⁴

Erken dönemlerde kaleme alınan Arapça sözlükler incelendiğinde "ard"

Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, thk. Hind Şelebî (Amman: Muessesetu Âli'l-Beyt el-Melekiyye li'l-Fikrî'l-İslâmî, 1429/2008), 314; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1428/2007), 76; Ebû Abdîrrahmân İsmâîl b. Ahmed el-Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ân*, thk. Fâtima Yûsuf el-Hiyemî (Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 38; Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *Kâmûsü'l-Kur'ân*, thk. Abdulazîz Seyyid el-Ehl (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1983), 29; Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Hasen Ebû'l-Azm ez-Zefîti (Kahire, 1412/1992), 1/103; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407-1987), 167; Ahmed b. Muhammed el-Bûraydî - Fehd İbrahim ed-Dâli, *Mevsûatü'l-vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 1436/2014), 63.

⁴⁰ "ard" kelimesine "yurt, memleket, belde" gibi anlam takdir etmeyenlerin başında Râgıb el-İsfahânî gelmektedir: Ebû'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Şam: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), "ard", 73. Ayrıca bk.: Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), "ard", 1/85.

⁴¹ Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevi't-temyîz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Lecnetu İhyâit-Türâsi'l-İslâmî, 1995), "ard", 2/53. Ayrıca bk.: John Penrice, *A Dictionary and Glossary of the Koran* (Hindistan: Shah Ofset Delhi, 1991), "ard", 5; İbrahim Medkûr, *Mu'cemü elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: el-İdaratü'l-Âmme li'l Mu'cemât ve İhyâit-Türâs, 1409/1989), "ard", 1/47; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Mu'cemü'l-mevsûli elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve kırââtih* (Riyad: Müessesetü Sütûri'l-Ma'rife, 1423-2002), "ard", 67; ElSaid Badawi - Muhamad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* (Leyden: Brill Yayınları, 2008), "ard", 25; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Tahran: Merkezu Neşr Assar el-Allâme el-Mustafavî, 1393) (Et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Yayınları, 2009/1430), "ard", 1/74; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), "ard", 78.

⁴² Louis Maluf, *el-Müncid fî'l-lügati ve'l-edebi ve'l-ulum* (Beyrut: el-Matbaatu'l-Katulikiyye, 1956), "ard", 8. Ayrıca bk.: Cübrân Mes'ûd, *er-Râid* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1992), "ard", 45.

⁴³ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beyrut: Librairie Du Liban Yayınları, 1968), "ard", 1/47-49. "ard" kelimesine benzer anlam veren sözlükler arasında bazıları için bk.: Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca: Spoken Language Service Yayınları, 1976), "ard", 13; İbrahim Medkûr, *el-Mu'cemü'l-vecîz* (Mısır: Talim ve Terbiye Bakanlığı Özel Baskı, 1415/1994), "ard", 13.

⁴⁴ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasît* (Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 1425/2004), "ard", 1/14.

kelimesinin tek başına “yurt, memleket, belde” gibi anlamlara sahip olmadığı sonucu çıkmaktadır. İlginçtir ki son dönemlerde kaleme alınan Arapça sözlüklerde “ard” kelimesinin tek başına da “yurt, memleket, belde” gibi anlamlara gelebileceği belirtilmektedir. İlk bakışta bu durum “ard” kelimesinin “yurt, memleket, belde” gibi anlamlarıyla anlam genişlemesine uğradığı izlenimi vermektedir. Fakat böyle bir varsayım yanlıştır. Nitekim yukarıda da belirtildiği üzere erken dönemlere ait bazı kaynaklarda “ard” kelimesi tek başına “yurt, memleket, belde” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ayrıca Arapçanın da yer aldığı diğer Sami dillerdeki “ard” kelimesinin “yurt, memleket, belde” gibi anlamlarda kullanımı “ard” kelimesinin kök anlamlardan birisinin “yurt, memleket, belde” olduğunu göstermektedir.

Kaynaklardaki verilere göre Kur’an’ın nüzul döneminden uzaklaştıkça ayetin sahip olduğu anlam(lar)ının sayısı ve çeşitliliği artmaktadır. Ayetin ifadesinden birçok anlam çıkarılması ve aynı anda hepsini kastetmiş olması bazı ilim erbabınca iftihar konusu olmakta ve bu durum, onlara göre, Kur’an’ın icazına delalet etmektedir. Halbuki bir ifadenin birçok anlam ifade etmesi esasen o ifadenin hiçbir şey ifade etmediği anlamına gelmektedir.⁴⁵ Kur’an’da geçen diğer kelimelerde olduğu gibi “ard” kelimesini araştırılırken şu husus dikkat çekmektedir: Nüzul döneminden uzaklaştıkça Kur’an’da geçen kelimelerin, anlam genişlemesine uğradığı hakikati ortaya çıkmaktadır. Nitekim çalışmada ele alınan kaynaklarda “ard” kelimesinin Kur’an’da toplam 7 anlamda kullanıldığı dile getirilmektedir. Bu sayı, görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hilâl el-Askerî’ye (ö. 400/1009) kadar sabit kalmaktadır. el-Askerî “ard” kelimesinin Kur’an’daki anlam sayısını 9’a çıkarmakta ve bu sayı gitgide artmaktadır. Mesela en son müracaat edilen 2014 yılında yayınlanan “Mevsûatü’l-vücûh ve’n-nezâir” isimli kaynakta “ard” kelimesinin Kur’an’daki toplam anlam sayısı 22 olarak tespit edilmektedir.

3. Tefsir ve Meallerde “Ard” Kelimesinin Karşılaştırılmalı Tahlili*

Kur’an’da “ard” kelimesi toplam 461 kez geçmekte ve yukarıda da işaret

⁴⁵ Elbette ki, tıpkı her dilde olduğu gibi, Arapçada da bir ifadenin birkaç anlama gelebilmesi (sunî değil, doğal ihtimaller) bu eleştirimizde istisna olarak görülmelidir.

* ‘Ard’ kelimesine ilişkin tefsirlerde yaptığımız incelemede metodolojik olarak tefsir literatüründeki kronolojik sıralamayı esas aldık. Çalışmamızda savunduğumuz görüşleri desteklemek amacıyla, benzer veya paralel düşünceleri ilk dile getiren müellifleri kaynak olarak tercih ettik. Bu nedenle, ilgili görüşlerin genellikle ilk dönem tefsir otoriteleri tarafından ortaya konulmuş olması sebebiyle, çalışmada sıklıkla belli başlı klasik kaynaklara atıfta bulunulmuştur. Ancak bu durum, söz konusu görüşlerin yalnızca dipnotlarda belirtilen eserlerde yer aldığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla okuyucunun, çalışmamızın dipnotlarına bakarak yalnızca sınırlı sayıda kaynağın kullanıldığı şeklinde bir kanaate varmaması gerekir.

edildiği üzere farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁴⁶ Kur'an'da "ard" kelimesinin "السَّمَاوَاتِ /es-semâvât" kelimesiyle beraber 200'e yakın ortak kullanımı vardır ve "yeryüzü, dünya" anlamında kullanıldığı tespit edilmektedir. Burada denilebilir ki Kur'an'da gökyüzüyle (ve hemen hemen "السَّمَاءِ /es-semâ" ifadesinin de tamamı dâhil olmak üzere) beraber zikredilen bütün "ard" kelimesinin kullanımları "yeryüzü, dünya" anlamındadır.⁴⁷

Bazı ilim adamları Kur'an'da elif lamsız (ال) kullanılan "ard" kelimesinin "yurt, memleket, belde" gibi anlamlarda kullanıldığını söylemektedir.⁴⁸ Bazıları ise elif lamla kullanılan "ard" kelimesinin "yeryüzü, dünya" anlamında kullanıldığını dile getirmektedir.⁴⁹ Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında da görüleceği üzere bu yaklaşımlar gerçeği yansıtamamaktadır.⁵⁰ Nitekim "ard" kelimesinin "yeryüzü, dünya" veya "yurt, memleket, belde" gibi anlamlarda kullanılması elif lam takısıyla alakalı olmayıp yer aldığı bağlama göre değişiklik arz etmektedir.

3.1. Yeryüzünde Fesat Çıkarmak

Kur'an'da "ard" kelimesi "fesat çıkarmak" anlamındaki "ف س د /fsd"⁵¹ köküyle beraber kırka yakın ortak kullanıma sahiptir. Bu kullanımlarda "ard" kelimesi genelde "yurt, memleket, belde" gibi anlamlar taşımaktadır.⁵² İlgili ayetlerin yer aldığı bağlama göre zaruri olarak "ard" kelimesi "Medine-i Münevvere, Mısır, Filistin, Ürdün, Şam" gibi anlamlarda anlaşılması gerekmektedir. Söz konusu olan ayetlerde "ard" kelimesine "yeryüzü, dünya" gibi anlamların verilmesi hem bağlama hem de tarihi vakıya uymamaktadır.

Mesela Bakara 2/8-16. ayetlerde münafıklardan söz edilmektedir. 11. ayette onları uyarmak adına "لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ" / "Ardde bozgunculuk yapmayın" diye buyurulmaktadır. Medine dönemindeki münafıklar inananlara karşı farklı komplolar kurmaktan geri durmamaktadırlar. İşte onların Medine'deki söz konusu tavırlarına işaret eden bu ayet o beldede fesat çıkarmalarını

⁴⁶ Medkûr, "ard", 1/47. Badawi - Abdel Haleem, "ard", 25.

⁴⁷ Emine Özbek Sert, *Kur'an'da ve Tefsirlerde 'Semâ'* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 365.

⁴⁸ Lane, "ard", 1/48.

⁴⁹ Badawi - Abdel Haleem, "ard", 25.

⁵⁰ Kur'an'da "el-ard" kelimesi "yurt, memleket, belde" gibi manalar ifade ettiğinde, aldığı elif lam takısı cins için değil, ahd için olduğu vurgulanmıştır. Bu ayrımı bazı meal yazarlarının dikkatinden kaçtığı için hatalar kaçınılmaz olmuştur: Avnullah Enes Ateş, "Kur'an-ı Kerim'de Kullanılan Elif Lâm Takılarının Doğru Anlaşılmasından Kaynaklanan Tercüme Problemleri", *Dergibant* 8/1 (31 Mayıs 2020), 104.

⁵¹ Salâh'ın zıddı olan "ف س د /fsd" kökünün kök anlamı "herhangi bir şeyin ölçülülükten çıkması" şeklinde olduğunu söylememiz mümkündür, bk.: İsfahânî, "fsd", 636.

⁵² Bazı kullanımları için bk.: el-Bakara 2/11, 27, 60, 205; el-Mâide 5/33, 64; el-A'râf 7/56, 74, 85, 127; el-Enfâl 8/73; Hûd 11/85, 116; Yûsuf 12/73; er-Ra'd 13/25; el-İsrâ 17/4; el-Kehf 18/94; eş-Şu'arâ 26/152, 183; en-Neml 27/48; el-Kasas 28/4, 77, 83; el-Ankebût 29/36; Sâd 38/28; el-Mü'min 40/26; Muhammed 47/22.

kınamaktadır. Âlûsî (ö. 1270/1854),⁵³ Ettafeyyîş (ö. 1332/1914),⁵⁴ Ebû Zehra (1898-1974),⁵⁵ Mahlûf (1890-1990),⁵⁶ Muhammed Seyyid Tantâvî (1862-1940),⁵⁷ el-Halîlî (ö. 1404/1984)⁵⁸ gibi bazı müfessirler ayette geçen “ard” kelimesinin Medine anlamına gelebileceğini dile getirmektedirler.

İncelediğimiz Türkçe meallerde Bakara 2/11. ayette geçen “ard” kelimesine, yer aldığı bağlam dikkate alınmaksızın sadece “yeryüzü” anlamı verilmektedir. Benzer şekilde Türkî ve Slav dillerinde yayınlanan meallerde de aynı yaklaşım görülmektedir. Ayrıca İbranice meallerde durumun pek farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber belirtmek gerekir ki sadece iki tane Türkçe mealde⁵⁹ “ard” kelimesinin yer aldığı bağlam dikkate alınarak “ülke, memleket” anlamları verilmektedir.

Diğer bir örneği Bakara 2/26-27. ayetlerinde⁶⁰ görmek mümkündür. Bu ayetlerde İslam’ı kabul etmeyenlerden (Yahudi⁶¹, müşrik,⁶² münafık)⁶³ söz edilmektedir. Ayetlerin muhatabı ise Medine ve civarındaki halktır. Onlar hakkında Allah “وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ / ardda fesat çıkarırlar”⁶⁴ buyurmaktadır. Dolayısıyla ayette geçen “ard” kelimesi yer aldığı bağlamdan dolayı yeryüzü değil özellikle Medine şehrini (ve ona yakın bölgeyi) kast etmek için kullanılmaktadır.⁶⁵ İncelediğimiz Türkçe meallerde ayette geçen “ard” kelimesine “yeryüzü” veya “her tarafta”⁶⁶ anlamı verilmektedir. Benzer anlamları Türkî ve Slav dillerinde yayınlanan mealler ile İbranice meallerde de görmek mümkündür. Fakat sadece bir mealde ayetin yer aldığı bağlam dikkate

⁵³ Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu’l-meânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Ali Abdulbârî Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 1/155.

⁵⁴ Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş, *Teysirü’t-tefsîr*, thk. İbrahim b. Muhammed Talây (Umman: Vizâratü’t Tûrâs ve’s Sekâfe, 1425/2005), 1/20.

⁵⁵ Muhammed b. Ahmed Ebû Zehra, *Zehratü’t-tefâsîr* (Kahire: Dâru’l-Fikrî’l-Arabî, 2002), 1/129.

⁵⁶ Haseneyn Muhammed Mahlûf, *Safvetü’l-beyân li-meânî’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’r-Reşâdî’l-Hadîse, 1956), 1/17.

⁵⁷ Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîrü’l-vasîl li’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Kahire: Nahde Yayınları, 1997), 1/58.

⁵⁸ Ahmed b. Hamd el-Halîlî, *Cevâhiru’t-tefsîr* (Maskat: Mektebetü’l-İstikâme, 1406/1986), 2/326.

⁵⁹ *Son Çağrı Kur’an, 2; Kur’ân-ı Kerim Meali*, 33.

⁶⁰ Benzer ifade er-Ra’d 13/25’te geçmektedir.

⁶¹ Ebû’l-Hasen b. Beşîr Mukâtîl b. Süleymân, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü’t-Tarihî’l-Arabî, 1423/2002), 1/95.

⁶² Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîrû kitabillâhî’l-Azîz*, thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru’l-Garbî’l-İslâmî, 1990), 1/91.

⁶³ Taberî gibi bazı müfessirler ise her üç grubun kastedildiğini savunmaktadırlar: Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru’l-Hicr, 1422/2001), 1/435, 437.

⁶⁴ el-Bakara 2/27.

⁶⁵ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunûsiyye, 1984), 1/367; İbn İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî Seyyid Kutub, *Fî zılâli’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1423/2003), 1/50-51.

⁶⁶ *Kur’ân-ı Kerim Meali*, 36.

alınarak "ard" kelimesine "ülke" anlamının verildiği görülmektedir.⁶⁷

Bakara 2/204-207. ayetlerde iki tip insandan (mümin-mümin olmayan) söz edilirken inanmayan kişinin (Ahnas b. Şerîk'in özelinde)⁶⁸ olumsuz vasıflarından biri olan yaşadığı bölgede (ayetteki bağlama göre Medine/Medine ve etrafı) ortalığı fesada vermesi yerilmektedir. Ayetlerle ilgili rivayetlerin geçerliliği dikkate alındığında 205. ayette geçen "ard" kelimesi Medine'yi kastetmek için kullanılmakta ve "ard" kelimesinin aldığı elif lam takısı cins için değil ahd için olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹ İncelediğimiz Türkçe, Türkî ve Slav dillerindeki mealler ile İbranice meallerde ise "ard" kelimesine yer aldığı bağlam dikkate alınmaksızın genelde "yeryüzü" anlamı verilmektedir. Bununla beraber belirtmek gerekir ki bazı Türkçe meal yazarları "ard" kelimesine anlam verirken onun yer aldığı bağlamı dikkate alarak "ülke"⁷⁰ ve "ortalıkta"⁷¹ gibi sözcükler kullanmaktadırlar.

Kur'an'da toplam 74 defa ismi geçen Firavun da Kur'an'ın ifadesine göre; ululuk taslayan bir diktatör olarak ülkesinde bozgunculuk çıkaranların en başında gelmektedir. Kur'an'da Firavun'un ismiyle beraber toplam 10 yerde "ard" kelimesi kullanılmaktadır. Ayetlerde geçen "ard" kelimesi yer aldığı bağlamdan dolayı yeryüzü⁷² anlamında değil "Mısır toprakları",⁷³ Ürdün ve Filistin bölgesi⁷⁴ olarak anlaşılmalıdır. Burada özellikle A'râf 7/103-166. ayetler bağlamında⁷⁵ "ard" kelimesine dikkat çekilecektir. A'râf 7/110. ayetinde "يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ" / (Musa) bizi *ard*ımızdan (sürüp) çıkarmak

⁶⁷ Son Çağrı Kur'an, 4.

⁶⁸ Ahnas b. Şerîk başlangıçta azgın İslam düşmanı olmasına rağmen Mekke fethinde Müslüman olmuştur.

⁶⁹ Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Zühre Caîd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2010), 2/329. Ayrıca bk.: Muhammed Mütevellî eş-Şarâvî, *Tefsîrû's-Şarâvî* (Kahire: Ahbârû'l-Yevm, 1991), 2/869-870.

⁷⁰ Son Çağrı Kur'an, 31; Kur'an Yolu Meâlî, 37; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/321.

⁷¹ Kur'an-ı Kerim Meali, 67.

⁷² el-İsrâ 17/102. ayeti istisna tutmamız gerekir. Nitekim bu ayette, çalışmamızın başında da kural olarak belirttiğimiz gibi, "ard" kelimesi "السَّمَاوَاتِ /es-semâvât" kelimesiyle beraber zikredilmiş ve "yeryüzü, dünya" anlamında kullanılmıştır.

⁷³ el-A'râf 7/127, Yûnus 10/83, el-Kasas 28/4, 6; el-Ankebût 29/39, el-Mü'min 40/26, 29. Örnek için bk.: Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 3/335, 711; Hevârî, *Tefsîrû kitabillâhî'l-Azîz*, 2/36; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/365; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 4/537; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, thk. Ali Muhammed Muavvid vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/107; Ettafeyyîş, *Teysîrû't-tefsîr*, 11/67. Yusuf 12/73. ayeti de açıkça Mısır topraklarına işaret etmektedir.

⁷⁴ el-A'râf 7/137. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 2/59; Semerkandî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1/565; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm - Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2/209.

⁷⁵ Özellikle 110, 127, 129. ayetlere bakınız.

istiyor..."⁷⁶ geçen "ard" kelimesine "yeryüzü, dünya" gibi anlam verildiği takdirde, böyle bir anlamlandırmanın ne kadar tutarsız ve yersiz olacağı aşikârdır. Nitekim kimse kimseyi yeryüzünün dışına çıkarması söz konusu olamaz! Bundan dolayıdır ki ele aldığımız meallerin tamamında "ard" kelimesine "yurt", "Mısır", "yerinizden, topraklarınızdan" gibi anlamlar verilmektedir.

"ف س د /fsd" köküne yakın anlamlı "(و) ع ث ي /asy (v)" kökü Kur'an'da toplam 5 defa geçmekte ve geçtiği ayetlerde hem "ard" hem de "ف س د /fsd" kelimelerine yer verilmektedir.⁷⁷ Bu ayetlerde Hz. Musa ile kavmi, Hz. Salih ile Semûd kavmi ve Hz. Şuayb ile Medyen kavmi konu edilmektedir. Üzerinde duracağımız ayetlerin tamamında "ard" kelimesi "yurt, belde" anlamında kullanılmaktadır:

- Bakara 2/60-61. ayetlerde Hz. Musa ile kavmi arasında çöldeki olay ele alınmaktadır.⁷⁸ Dolayısıyla ayetteki "وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ" / *ardda bozgunculuk yaparak fesat çıkarmayın* ifadesiyle yeryüzünün tamamı değil, bilakis Hz. Musa'nın kavminin bulunduğu bölge kastedilmektedir. İncelenen mealler arasında sadece iki Türkçe mealde "ülke"⁷⁹ ile "topraklarda"⁸⁰ gibi anlamlarla "ard" kelimesinin ayette işaret ettiği gerçek muradın ortaya konduğu söylenebilir.
- A'râf 7/73-79. ayetlerde de Hz. Salih ile Semûd kavminin yer aldığı Hicaz ile Şam arasındaki Hicr bölgesinden söz edilmektedir.⁸¹ Dolayısıyla 74. ayette⁸² geçen "ard" kelimesinin "yeryüzü" anlamında yorumlanması cevap verilmesi zor olan soru(n)lara yol açmaktadır. Nitekim burada Semûd kavminin daha önce Âd kavminin yaşadıkları bölgeye yerleştirildikleri ve dolayısıyla bu topraklarda Allah'ın emirlerine itaat ederek bozgunculuk çıkarmadan yaşamaları gerektiği dile getirilmektedir. A'râf 7/74. ayette geçen "ard"

⁷⁶ Burada "siz"li olan zamirleri "biz"li olarak aktardık. Kur'an'ın bu dil özelliği için bk.: Salih Akdemir, "Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Üslup Özelliği Üzerine", *İslâmiyât Dergisi* 5/1 (2002), 143; Mürsel Ethem, "Bir Tercüme Tekniği Olarak 'Siz' Zamirinin 'Biz' Şeklinde Tercümesi", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 64 (31 Aralık 2017), 166-167.

⁷⁷ İsfahânî, "asy", 546; Medkûr, "asy", 2/741.

⁷⁸ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 1/110; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/6.

⁷⁹ *Son Çağrı Kur'an*, 8.

⁸⁰ *Kur'ân-ı Kerim Meali*, 41.

⁸¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998), 2/464.

⁸² "وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَنَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْجُونَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَأَذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ" / "Düşünün ki Allah Âd kavminden sonra yerlerine sizi getirdi ve *ardda* sizi yerleştirdi. O'nun düzlüklerinde saraylar yapıyorsunuz, dağlarında evler kuruyorsunuz. Artık Allah'ın nimetlerini hatırlayın da *ardda* fesatçılar olarak karışıklık çıkarmayın."

kelimesinin ilkinde bazı Türkçe, Kırgızca ve Rusça meallerde "diyar, Hicr bölgesi" anlamı, ikincisine ise "yeryüzü" anlamı verilmektedir.⁸³ Böyle bir yaklaşımın yanlış olduğunu düşünülebilir. Çünkü ayetin devamında aynı bölgeye işaret edilerek fitne fesat çıkarılmaması istenmektedir. Bunun tam tersini de Türkçe bir mealde görmek mümkündür, şöyle ki: ayetteki ilk "ard" kelimesine "yeryüzü", ikincisine ise "ülke" anlamı verilmektedir.⁸⁴ Bu durumda meal yazarlarının bir tutarsızlık/kararsızlık içinde olduklarını düşünmek mümkündür. Sadece Türkçe bir mealde "ard" kelimesinin yer aldığı bağlam ve ayetlerin bütünlüğü dikkate alınarak her ikisine de başarılı bir şekilde "bu topraklar, memleket" gibi anlamlar verilmektedir.⁸⁵

- Hud 11/84-95. ayetlerde⁸⁶ Hz. Şuayb ile Medyen halkı arasında geçen diyaloga yer verilmektedir. 85. ayette geçen "ard" kelimesiyle, yer aldığı bağlamdan dolayı yeryüzünün tamamı değil Medyen ve civarındaki bölge kastedilmektedir.⁸⁷ Medyen halkının ihtiyaçtan ziyade nefsanî dürtülerinden kaynaklı, özellikle ticaretteki ahlak bozukluğuna dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla Hz. Şuayb halkına "Kavmim! Ölçüyü, tartıyı adaletle tam yapın; insanların mallarının değerini düşürmeyin, *ardda* bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın." derken bütün yeryüzünü kastetmiş olamaz, o sadece halkın ikamet ettiği bölgeyi kastetmektedir. Semerkandî'nin tefsirinde, ayetin de yorumu sadedinde aktarılan bir rivayette "ard" kelimesinin açıkça "yurt, belde" anlamlarında kullanıldığını görmek mümkündür.⁸⁸ Meallerini incelediğimiz ayetlerde geçen "ard" kelimesine yer aldığı bağlam göz önüne alınmadan sadece "yeryüzü" anlamı verilmektedir. Sadece Türkçe birkaç mealde "ard" kelimesinin yer aldığı bağlam dikkate alınarak "memleket, ortalık" anlamları takdir edilmektedir.⁸⁹

Belirtmek gerekir ki "(و) ع ث ي /asy (v)" köküyle beraber zikredilen "ard" kelimesinin yer aldığı bağlam daha belirgin bir şekilde kelimenin "yeryüzü" anlamında kullanılmadığını ortaya çıkarmaktadır. Bundan dolayı ele alınan mealler arasında Türkçeleri başta olmak üzere Rusça ve Kazakça meallerde de "ard" kelimesine "ülke, memleket, bu topraklar, ortalık" gibi anlamlar takdir edilerek kelimenin hem sahip olduğu kök anlamlardan birisine vurgu

⁸³ *Koran*, 1990, 1/293; *Kurân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi*, 159; *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, 156; *Kur'an-ı Kerim Cene Kazakça Audarması*, 100.

⁸⁴ *Son Çağrı Kur'an*, 159.

⁸⁵ *Kur'ân-ı Kerim Meali*, 195.

⁸⁶ Benzer ifade el-A'râf 7/85-93, Şuarâ 26/176-191 ve el-Ankebût 29/36-37. ayetlerde geçmektedir.

⁸⁷ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/192.

⁸⁸ Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerim*, 2/139.

⁸⁹ *Tanrı Buyruğu*, 1/372; *Son Çağrı Kur'an*, 230; *Kur'ân-ı Kerim Meali*, 269.

yapılmakta hem de ayetlerde yer aldığı bağlamı tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Bu kategoride yer alan “ard” kelimesi nüzul döneminde vahyin muhatabının ikamet ettiği ve civarındaki bölgeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Nitekim o günün şartlarına göre söz konusu olan muhatap yeryüzünde bozgunculuk yapmamıştır -ki yapmak isteseydi de bunun için o günkü mevcut imkanlar elverişli değildi- denilmesi mümkündür. Burada yeri gelmişken denilebilir ki bu grupta ele aldığımız ayetlerin neredeyse tamamında günümüz şartları dikkate alındığında “ard” kelimesine “yeryüzü” denilmesi mümkündür. Nitekim artık dünyayı tek noktadan kontrol edip ıslah etmek de mümkün ifsat etmek de. Fakat böyle bir anlam Kur’an’ın nazil olduğu dönemdeki anlamı karşılamayacaktır.

3.2. Yeryüzünü Dolaşmak

Allah (c.c.) insanların geçmiş milletlerden ibret ve ders almaları için onların yaşadıkları bölgeleri gezip tefekkür etmelerini istemektedir. Bu istek Kur’an’da “س ي ر /sy” köküyle de dile getirilmekte ve 19 yerde⁹⁰ “ard” kelimesiyle beraber kullanılmaktadır.⁹¹ Fakat bazı kaynaklarda belirtildiği gibi vahyin o günkü muhataplarının yeryüzünü dolaşmalarına gerek yoktur, (ki o günkü imkanlar dikkate alındığında bu durum teklif mala yutak kabilinden addolunur) sadece ilgili yerleri gezip dolaşmaları ve neticede ibret almaları yeterli görülmektedir. Zaten tarihi verilerden, ilgili muhatapların ayetlerde geçen bölgelerden haberdar olduğu da anlaşılmaktadır. Dolayısıyla müfessirler ilgili ayetleri “muhataplarının ikamet ettikleri bölge ve civarını gezip ibret almaları” şeklinde yorumlamaktadır. Örneğin: Hz. Nuh’un gönderildiği Mezopotamya bölgesi vahyin ilk muhatapları için yabancı bölgeler sayılmamaktadır.⁹² Hakeza ilk muhataplar, Hz. Lût’un gönderildiği Ürdün-İsrail sınırındaki Lût Gölü yakınlarını; Hz. Sâlih ve Hz. Hûd’un gönderildiği Güney Arabistan bölgelerini veya son olarak Hz. Şuayb’ın peygamber olarak gönderildiği bugünkü Suriye’nin güneyi ile Ürdün ve Hicaz’ın kuzeyindeki Medyen’i bilmektedirler.⁹³ Söz konusu olan muhataplar farklı münasebetlerle ayetlerde dile getirilen bölgeleri gezmişler, görmüşler

⁹⁰ Âl-i İmrân 3/137; el-En’âm 6/11; Yûsuf 12/109; en-Nahl 16/36; el-Hac 22/46; en-Neml 27/69; el-Ankebût 29/20; er-Rûm 30/9, 42; Fâtır 35/44; el-Mü’min 40/21, 82; Muhammed 47/10. Burada kıyametten bahseden er-Ra’d 13/31 ile el-Kehf 18/47. ayetlerini hariç tutmamız gerekir.

⁹¹ Medkûr, “sy”, 1/615; İbn Sîde, “sy”, 8/571.

⁹² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/71; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzi İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 3/769.

⁹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, thk. Abdurrahman Umayr (Beyrut: Dâru’l-Vefâ, 1994), 4/103.

ve biliyorlardı. İşte bu ayetlerde de ilgili yerleri/toprakları gezerken inkarcıların sonunun nice olduklarını bir daha ibretle bakıp ders çıkarmaları istenmektedir. Dolayısıyla tefsirlerde ilgili ayetler incelendiğinde rahatlıkla "ard" kelimesiyle söz konusu bölgelerin kastedildiği söylenebilir. Tefsirlerde sergilenen bu yaklaşımı ele alınan meallerde görmenin biraz daha zorlaştığı ifade edilebilir. Meallerde genelde ilgili ayetlerde geçen "ard" kelimesine – bağlama uymasa da – "yeryüzü" veya "dünya" denilmektedir. Fakat bununla beraber bazı meal yazarlarının hem tefsirlerdeki açıklamaları hem de ayetin siyak sibakını dikkati nazara alarak isabetli yorumlarda bulundukları belirtilebilir. Burada müminleri irşat için bazı hususları ele alan Âl-i İmrân 3/130-143. ayetler üzerinde durmak yerinde olacaktır. 137. ayette müminlerin, kendilerinden önce nice milletlerin (örneğin; Âd, Semûd, Hûd ve Lût kavimleri) gelip geçtiği, vahye ve peygambere uyan ve uymayanların akıbeti nice olduğu konusunda ibretle düşünmeleri istenmektedir.⁹⁴ Söz konusu muhataplardan, daha önce geçtikleri bu yerlere artık ibreti nazarla bakmaları istenmektedir. Yoksa muhataplardan bu yerleri görmeleri için -bazı meallerde verilen anlama göre- dünya turuna çıkmaları gerekmemektedir! Bununla beraber bazı meallerde ayetteki "ard" kelimesine "diyarlar" gibi anlamlar verilmiştir.⁹⁵ Secde 32/26. ayetinde, çalışmamızda üzerinde durduğumuz konu özet niteliğinde sunulmaktadır: "أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا أَفَلَا يَسْمَعُونَ / Bugün yurtlarında dolaşıp durdukları kendilerinden önce yaşamış nice nesilleri helâk etmiş olmamız, o inkârcıların doğru yola gelmeleri için yeterli değil mi? Elbette bunda nice deliller ve ibretler vardır. Hâlâ gerçeğe kulak vermeyecekler mi?"

3.3. Yeryüzüne Halife Kılmak/ İktidar ve Kudret Sahibi Kılmak

"Ön, ileri" anlamındaki "قُدَّامَ /küddâm" sözcüğünün zıddı olan "خ ل ف / hlf" kökünün⁹⁶ "ard" kelimesiyle beraber 30 civarında ortak kullanımı vardır. Bağlama göre, "insanoğlunu/melekleri yeryüzüne halife kılmak" anlamında sadece 2 yerde kullanılmaktadır.⁹⁷ Bunun dışındaki ayetlerde "halife/hükümdar kılma" gibi anlamlarda kullanılan "خ ل ف / hlf" kökü "ard" kelimesiyle beraber "Allah'ın belirli bir kişiyi/toplumu belirli bir bölgede halife kılması" anlamını taşımaktadır. Bu bölümde sadece A'râf 7/129. ayetinin üzerinde durulacaktır.⁹⁸ Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) başta olmak üzere

⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/70; Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğ'i'n-nihâye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatü's-Şârika, 1429/2008), 2/1133; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 4/216.

⁹⁵ *Kur'ân-ı Kerim Meali*, 102.

⁹⁶ İsfahânî, "hlf", 293.

⁹⁷ el-Bakara 2/30. ayette Âdem (a.s.)'ın halife kılınması; ez-Zuhruf 43/60. ayetinde ise meleklerin yeryüzünün sakinleri/halifesi kılınmasından bahsedilmektedir.

⁹⁸ Diğer örnekler için bk.: el-En'âm 6/165; el-A'râf 7/74; Yûnus 10/14; en-Nûr 24/55; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

birçok müfessir ayette geçen “ard” kelimesine “yeryüzü” gibi bir anlam vermek yerine “Mısır toprakları” anlamının kastedildiğini açıkça vurgulamaktadır.⁹⁹ Nitekim Hz. Musa ile Mısır’dan ayrılan İsrailoğulları yıllarca çektikleri sıkıntıların bitmediğini, bilakis yaşanan sıkıntıların artacağı hakkında endişelerini dile getirdiklerinde Hz. Musa kavmine sebat gösterdikleri takdirde Allah (c.c.)’ün düşmanlarını perişan edeceği müjdesini vermektedir. İşte bu müjde *عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ* /Umulur ki, Rabbiniz düşmanınızı helâk edecek ve sizi bu ardda egemen kılacaktır” şeklinde beyan edilmektedir. Yoksa ayette İsrailoğulları’nın yeryüzünün tamamına egemen kılınması söz konusu değildir. Ele aldığımız meallerde A’râf 7/129. ayetinde geçen “ard” kelimesine genelde “yeryüzü” anlamı verilmektedir. Fakat bazı meallerde ayette esas kast edilen mana göz önüne alınarak “ard” kelimesine “arzi mev’ut”,¹⁰⁰ “bu/o yere”,¹⁰¹ “bu yerde (Mısır’da)”,¹⁰² “Mısır arazisinde”¹⁰³, “onların topraklarına”,¹⁰⁴ gibi anlamlar verilmektedir.

Yine “ard” kelimesiyle beraber kullanıldığında *خ ل ف* / hlf” kökünün anlamı açısından uzak olmayan *م ك ن* / mkn” kökü Kur’an’da belli bir toplumun mezkûr meskenlerinde iktidar ve kudret sahibi olmalarını bildirilmektedir.¹⁰⁵ Bu ayetlerde de “ard” kelimesine “yurt, memleket” anlamlarının dışında başka bir anlam verildiğinde, hem ayet grubunun yer aldığı bağlama, hem de tarihi verilere ters düşmektedir.

3.4. Yeryüzünde Kibirlenmek

Kur’an’da “ard” kelimesi *ك ب ر* / kbr” köküyle beraber yirmiye yakın kullanımının bir kısmında “insanın/toplumun ardda kibirlenmesi, böbürlenmesi ve büyüklük taslaması” gibi anlamları ifade etmektedir. Bu kategoride yer alan ayetlerde de “ard” kelimesiyle yeryüzünün tamamı değil

⁹⁹ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 2/56; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/373; Semerkandî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1/563; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002), 4/272.

¹⁰⁰ *Tanrı Buyruğu*, 1/279.

¹⁰¹ *Kur'an-ı Kerim Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*, 165; *Kur'an-ı Kerim Cene Kazakça Audarması*, 103; *Kur'an-ı Kerim Cana Anın Maanilerinin Kırgızça Kotormosu*, 165.

¹⁰² *Kur'an-ı Kerim Özbekçe İzahlı Tercime*, 188; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 180; *Kur'ân-ı Kerim ve İzaatlı Manası*, 164; *Kur'an-ı Kerim Manalarining Tercime ve Tefsiri*, 166; *Qurani-Karim vâ Mâali*, 105.

¹⁰³ *Kurân-ı Mecid ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi*, 164.

¹⁰⁴ *Nüzul Sırasına Göre Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir*, 637.

¹⁰⁵ Örnek ayetler için bk.: el-En'âm 6/6; el-A'râf 7/10; Yûsuf 12/21, 56; el-Kehf 18/84; el-Hac 22/41; el-Kasas 28/6

sadece "Mısır bölgesi",¹⁰⁶ "Hicaz bölgesi"¹⁰⁷ veya "Güney Arabistan bölgesi"nin¹⁰⁸ kastedildiği görülmektedir. Örnek olarak el-Kasas 28/39. ayetin üzerinde durulacaktır. Mekke'de Müslümanların inanmayanlar tarafından eziyet gördüğü dönemde Kasas suresi nazil olmuştur. Sure bir yandan müminler için bir teselli, diğer yandan ise inanmayanlar için bir tehdit mahiyetini taşımaktadır. Nitekim Firavun ve yardakçıları nasıl ki haksız ve yersiz olarak ülkelerinde böbürlenmekte ve sonunda ilahi kudretle helak edilmektedir; aynı şekilde Mekkeliler inkarcılar da böbürlenmekte ve dolayısıyla onları da benzer bir akıbetin beklediğine dair bir garanti bulunmamaktadır. İşte Kasas suresinin ilgili ayetlerinde Firavun ve avenesinin yeryüzünün tamamında değil Mısır topraklarında böbürlenmesi dile getirildiği hakikat tarihi bir gerçek olarak bilinmektedir.¹⁰⁹ Dile getirilen olayın bütün yönleriyle açık olmasına rağmen sadece birkaç mealde "ard" kelimesine "o yerde, o ülkede, Mısır'da, (Mısır ve civarındaki) o toprakta" gibi anlamlarla isabetli çeviri yapılmaktadır.¹¹⁰ Dikkat edilirse, isabetli anlam veren meal yazarları arasında lafzî çeviri yöntemine ağırlık verenler de yer almaktadır. Bununla beraber "ard" kelimesi meallerde genelde "yeryüzü" anlamıyla karşılık bulmaktadır.

3.5. Yeryüzünden Sürgün Etmek

Kur'an'da "ard" kelimesi ile çıkmak anlamında olan "خ رج /hrc" kökü 30'un üzerinde ortak kullanımı vardır. Bu kullanımlar arasında "ard" kelimesinin asla "yeryüzü" anlamında kullanılmadığını, bilakis "yurt, memleket, belde"nin özel ismi olan "Mısır, Hicaz, Mezopotamya, Güney Arabistan" gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.¹¹¹ Buna örnek olarak sadece el-İsrâ 17/73-77. ayetlerinin üzerinde durulacaktır. Bu ayetler grubunda Hz. Muhammed'in müşriklerin baskılarına maruz kaldığından söz edilmektedir. 76. ayette (وَإِنْ / onlar, seni arddan çıkarmak için

¹⁰⁶ Örnek ayetler için bk.: el-A'râf 7/146; Yûnus 10/78; el-Kasas 28/39; el-Ankebût 29/39. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 2/63; Semerkandî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 2/108; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/256; Ebû Bekir Câbir el-Cezâirî, *Eyserü't-tefâsîr* (Cidde: Racem Yayınları, 1410/1990), 4/135.

¹⁰⁷ Örnek ayetler için bk.: Fâtır 35/43 ve el-Ahkâf 46/20. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 4/22; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/498.

¹⁰⁸ Örnek ayet için bk.: Fussilet 41/15. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407/1987), 4/192.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/256; Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye*, 8/5536; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Muhammed Zühreyy eş-Şâvîş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 6/223.

¹¹⁰ *Koran*, 1990, 2/725; *Kur'an-ı Kerim Kazakşa Mağına Jane Tüsinigi*, 390; *Koran*, 2009, 349; *Kurân-ı Mecid ve Tefsîrli Meâl-i Âlîsi*, 389; *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meal*, 368; *Son Çağrı Kur'an*, 389; *Kur'an-ı Kerim Cene Kazakşa Audarması*, 251; *Kur'an-ı Kerim Meal*, 440.

¹¹¹ Örnek ayetler için bk.: el-A'râf 7/110; İbrâhîm 14/13; el-İsrâ 17/76; Tâhâ 20/57, 63; eş-Şu'arâ 26/35.

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/348; 16/540.

neredeyse sana dünyayı dar etmişlerdi.), Mekkeli müşriklerin müminleri dinlerinden vazgeçirmek için uyguladıkları baskılarından birisi de onları evlerinden uzaklaştırmak yani sürgün etmektir. Bundan dolayı ayetlerin yer aldığı bağlam “ard” kelimesine yeryüzü değil “Mekke”¹¹² veya diğer bir görüşe göre “Medine”¹¹³ denilmesini zorunlu kılmaktadır.¹¹⁴ İncelemeye aldığımız meallerde “ard” kelimesine genelde “yurt, memleket” gibi anlamlar verilmiştir; bununla beraber lafzî mealîyle tanınan sadece Rus müsteşrik Kraçkovskiy (1883-1951),¹¹⁵ Ernis Tursunov (1935-2014)¹¹⁶ gibi bazıları zorlama ile veya bağlamı hiç dikkate almaksızın “yeryüzü” anlamını vermektedir.¹¹⁷

Halbuki bir insanın yeryüzünden sürgün edilebileceği başka bir yer bulunmamaktadır. İnsanoğlu ancak bir bölgeden başka bir bölgeye sürgün edilebilir. Bu ayetteki ifade bir nevi Maide 5/33. ayetteki ifadeye benzerlik arz etmektedir. Maide 5/33. ayette Allah’a ve elçisine karşı çıkıp bozgunculuk yapanlara ceza olarak uygulanabileceklerden birisi de sürgündür.¹¹⁸ Bu ifade meal yazarlarını ister istemez “bulundukları bölge/yer” demek zorunda bırakmaktadır. Nitekim ceza olarak suçluya uygulanacak sürgün; yeryüzünden sürülmesi söz konusu olamaz. Fakat meallere bakıldığında buradaki “ard” kelimesine “yeryüzü” diyenler de bulunmaktadır.

Sonuç

Kur’an’da geçen kelimeler yer aldıkları bağlama göre anlam kazanabilmektedirler. Yoksa sözlüklerde ilgili kelimeye verilen ve araştırmacının dikkatini çeken anlam her zaman esas ve geçerli olmayabilir. Buna göre “ard” kelimesi Kur’an’da “yeryüzü, dünya” gibi anlamlarıyla beraber “yurt, memleket, belde” gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Belirtmek gerekir ki erken dönemlerde kaleme alınan Arapça sözlüklerde “ard” kelimesine çeşitli anlamlar verilmesine rağmen “yurt, memleket, belde”

¹¹² Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîrû Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1425/2004), 1/152; İbn Ebû Hâtım, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-azîm*, 7/2341; Muhammed b. Abdillâh İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Azîz* (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse Yayınları, 1423/2002), 3/33.

¹¹³ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû’l-kebîr*, 2/545; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîrû Yahyâ b. Sellâm*, 1/152; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983), 2/128.

¹¹⁴ Tefsir kaynaklarında Hz. Muhammed’e baskının kimin uyguladığı ve dolayısıyla Mekke’den mi yoksa Medine’den mi sürmek istedikleri hakkında farklı görüşler vardır: Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17/510.

¹¹⁵ *Koran*, 1990, 238.

¹¹⁶ *Kur’an*, 252.

¹¹⁷ Bununla beraber internetten farklı meallere baktığımızda da “yeryüzü” anlamını uygun görenler de vardır.

¹¹⁸ *أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ* /veya *arddan* sürgün edilmeleri...

gibi manalar verilmemiş, bu anlamlara gelebileceğine de değinilmemiştir.

İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) sözlüğünde "ard" kelimesini incelerken sadece birkaç farklı anlam ve kullanımına dikkat çekmektedir. Bu anlamlardan ilki yeryüzüdür. Verdiği diğer anlam ve kullanımlar ise "ard" kelimesinin sahip olduğu kök anlam merkezlidir. Bu anlamlar da "yeryüzü" anlamıyla doğrudan ilişkili değildir. Yani İsfahânî "ard" kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarına değinmemekte¹¹⁹ ve sadece yeryüzü anlamında olduğunu belirtmektedir. İsfahânî'nin bu yaklaşımı Kur'an yorumcularını etkilemiş olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Nitekim incelenen meallerde "ard" kelimesine genelde yeryüzü anlamının verildiği görülmektedir.

Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) gibi Kur'an sözlüğü hazırlayan bazı ilim adamları "ard" kelimesinin Kur'an'daki "yeryüzü" anlamı yanında diğer anlamlarına da dikkat çekmektedirler. Bunların "ard" kelimesine "Mekke, Medine..." gibi anlamları vermelerine rağmen, aynı kelimenin "yurt, memleket, belde" gibi anlamlarına değinmemeleri düşündürücüdür. Yani ilgili müellifler "yurt, memleket, belde" demenin yerine "Mekke, Medine..." gibi özel bölge isimlerini teker teker saymaktadırlar.

Elbette ki bir ayetin belirli bir olay/yer/kişi... hakkında inmesi, onun her zaman sadece o anlamla sınırlandırılmasını gerektirmemektedir. Fakat ilk yapılması gereken en önemli husus; bir ayetin yer aldığı bağlamı da dikkate alarak nüzul dönemindeki muradın ne olduğunun ve ilk muhatapların ayetten neyi, nasıl anladığının sağlıklı bir şekilde tespit edilip okura sunulmasıdır. Daha sonraki aşamada araştırmacı kendi yaşadığı dönem ve şartlara göre Kur'an'ı yorumlar ki günümüze kadar hep böyle olagelmektedir. Mesela Allah Teâlâ bir topluluğun bazı kötü nitelikleri ve davranışlarını yediğinde, amaç ayette söz edilenlerin zatı değildir, taşıdıkları nitelikleridir.

Araştırmamıza göre "ard" kelimesi Kur'an'da "yeryüzü, dünya" gibi anlamlarının yanında "yurt, memleket, belde" gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. İncelediğimiz kaynaklar bunu açıkça ortaya koymaktadır. Fakat bununla beraber bazı meal yazarlarınca "ard" kelimesinin "yurt, memleket, belde" gibi anlamlara da gelebilmesi göz ardı edilmektedir. Sonuç olarak ise; meallere yansıtıl(a)mayan bu anlamlar, ayetlerin bağlamına ve tarihi geçerliliğine uygun düşmemektedir.

Kaynakça

Iyık Kuraan Ayat Kotormolorunun Kırgızça Maanisi. çev. Şamsuddin Abdıkalık Uulu.

¹¹⁹ O sadece el-Hadîd 57/17. ayetine (Bilin ki Allah, ölümünden sonra *ardı* canlandırıyor...) yer vermektedir. Bu ayetin her bozulmadan sonraki tüm yeniden yaratmaları ve ilk yaratmadan sonraki yeniden yaratmaları ifade ettiğini yorumlamaktadır.

- Bişkek: y.y., 2010.
- Akdemir, Salih. "Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Üslup Özelliği Üzerine". *İslâmiyât Dergisi* 5/1 (2002), 143-161.
- Son Çağrı Kur'an*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kuttuu Kuran Kırgızça Maanisi*. çev. Nadırbek Alımbekov. 2 Cilt. Bişkek: y.y., 3. Basım, 2016.
- Kur'an-ı Kerim Özbekçe İzahlı Tercime*. çev. Mansur Alouddin. Taşkent: Çolpon Yayınları, 2001.
- Kur'an-ı Kerim Kazakça Mağına Jane Tüsinigi*. çev. Halife Altay. Suudi Arabistan: Kral Fahd Kur'an-ı Kerim Basım Kompleksi, 1991.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 12. Basım, 2011.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Atiyye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Amr b. Kamîe. *Dîvân Amr b. Kamîe*. thk. Halîl İbrahim el-Atiyye. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1994.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2007.
- Ateş, Avnullah Enes. "Kur'an-ı Kerim'de Kullanılan Elif Lâm Takılarının Doğru Anlaşılmasından Kaynaklanan Tercüme Problemleri". *Dergiabant* 8/1 (31 Mayıs 2020), 102-120.
- Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. çev. Süleyman Ateş. 12 Cilt. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1982.
- Badawi, ElSaid - Abdel Haleem, Muhamad. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leyden: Brill Yayınları, 2008.
- Basrî, Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr. *Fedâilü Mekke ve's-sekenü fihâ*. thk. Sâmi Mekki el-Ânî. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, ts.
- Sefer ha Sfarim Shel ha-İslam*. çev. Aharon Ben Shemesh. Tel Aviv: Karni Yayınları, 1978.
- Ben Yehuda, Eliezer. *Thesaurus Totius Hebraicitatis et Veteris et Recentioris*. 17 Cilt. Kudüs: La'am Yayınları, ts.
- Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. çev. Ömer Nasuhi Bilmen. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1965.
- Black, Jeremy vd. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Koran*. çev. Dmitriy Nikolayevich Boguslavskiy. İstanbul: Çağrı Yayınları, 4. Basım, 2005.
- Brown, Francis vd. *A Hebrew and Chaldean Lexicon to the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- BST, Bible Study Tools. erets Meaning - Hebrew Lexicon | Old Testament (KJV). Erişim 30 Ocak 2024.
<https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/erets.html>

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Qurani Kârim vâ Tercümesi*. çev. Z. M. Bünyadov - V. M. Mämmädäliyev. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Büraydî, Ahmed b. Muhammed el- - Dâli, Fehd İbrahim ed-. *Mevsûatü'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 1436/2014.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Cezâirî, Ebû Bekir Câbir. *Eyserü't-tefâsîr*. 5 Cilt. Cidde: Racem Yayınları, 3. Basım, 1410/1990.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Dâmegânî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Hasen Ebû'l-Azm ez-Zeffî. 2 Cilt. Kahire, 1412/1992.
- Dâmegânî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsü'l-Kur'ân*. thk. Abdulazîz Seyyid el-Ehl. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1983.
- Tanrı Buyruğu Kur'an-ı Kerîm Tercüme ve Tefsiri*. çev. Ömer Rıza Doğrul. 2 Cilt. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 3. Basım, 1934.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Bahru'l-muhîr*. thk. Zühayr Caîd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2010.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed. *Zehratü't-tefâsîr*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2002.
- Nüzul Sırasına Göre Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir*. çev. R. İhsan Eliaçık. İstanbul: İnşa Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Kur'an Mesajı*. çev. Muhammed Esed vd. İstanbul: İşaret Yayınları, 4. Basım, 2002.
- Ethem, Mürsel. "Bir Tercüme Tekniği Olarak 'Siz' Zamirinin 'Biz' Şeklinde Tercümesi". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 64 (31 Aralık 2017), 158-168.
- Ethem, Mürsel vd. *Kur'an ve Anlam*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Teysîrü't-tefsîr*. thk. İbrahim b. Muhammed Talây. 17 Cilt. Umman: Vizâratü't Tûrâs ve's Sekâfe, 1425/2005.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. 15 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısırî, 1384/1964.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn muratteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2003.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Feyerabend, Karl. *A Complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to the Old Testament*. Schoneberg: Langenscheidt Yayınları, 3. Basım, ts.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr*. Beyrut: Lübnan Yayınları, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Besâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt.

- Kahire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 3. Basım, 1995.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsî. Beyrut: Risâle Yayınları, 8. Basım, 1426/2005.
- Fürst, Julius - Davidson, Samuel. *A Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*. Leipzig: Bernhard Tauchnitz Yayınları, 1867.
- Gesenius, Friedrich Wilhelm. *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*. Michigan: Baker Books Yayınları, 1996.
- Iyık Kuran*. çev. Şamsuddin Hakimov. Medine: Malik Fahd Yayınları, 1433/2012.
- Hallîlî, Ahmed b. Hamd. *Cevâhiru't-tefsîr*. 3 Cilt. Maskat: Mektebetü'l-İstikâme, 1406/1986.
- Aziz Kur'an Çeviri ve Açıklama*. çev. Muhammed Hamidullah vd. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hârûn b. Mûsâ, Ebû Abdillâh. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1409/1998.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîrû kitabillâhi'l-Azîz*. thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Hîrî, Ebû Abdirrahmân İsmâîl b. Ahmed. *Vücûhü'l-Kur'ân*. thk. Fâtima Yûsuf el-Hiyemî. Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luga*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Ebû Zemenîn, Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîz*. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse Yayınları, 1423/2002.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemû mekâyisi'l-luga*. thk. Abdu's-Selâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdu'l-Hamid Hinravi. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1407-1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdû'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984.

- İbnü'l-Mukaffa, Ebû Muhammed. *el-Edebü'l-sağîr ve'l-edebü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İmruülkays, Ebû Vehb b. Hucr. *Dîvân İmruülkays*. thk. Abdurrahman Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Şam: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1430/2009.
- Ilyık Kuran: Maanilerinin Kırgızça Kotormosu Menen*. çev. Abdışşükür İsmailov vd. İstanbul: Erkam Yayınları, 2006.
- Svyaşennyi Koran Z Ukrainskim Perekladom*. çev. Mykhailo Jackubovych. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim the Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature*. 2 Cilt. New York: G. P. Putnam's Sons Yayınları, 1903.
- Kur'an Yolu Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Basım, 2020.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Basım, 2020.
- Kays b. Hatîm, Ebû Yezîd. *Dîvân Kays b. Hatîm*. thk. Nasiruddîn el-Esed. Beyrut: Dâru Sâdir, 1967.
- Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Mahmut Kısa. Konya: Armağan Kitaplar Yayınları, 2013.
- Klein, Ernest. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Kudüs: Carta Yayınları, 1987.
- Koran*. çev. İgnatıy Yulianovich Krachkovskiy. Moskova: MPO Voloknor-SP Trekingtur Yayınları, 1990.
- Kur'ân-ı Kerim Tatardca Manası*. çev. Zakir Kurtnezir. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Kur'ân-ı Kerim ve İzaatlı Manası*. çev. Zakir Kurtnezir. Akmescit: Dolya Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 21 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2. Basım, 1423/2003.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. 8 Cilt. Beyrut: Librairie Du Liban Yayınları, 1968.
- Lete, Gregorio del Olmo - Sanmartin, Joaquin. *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. Leiden: Brill Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Mahlûf, Haseneyn Muhammed. *Safvetü'l-beyân li-meânî'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'r-Reşâdî'l-Hadîse, 1956.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1406/1985.
- Maluf, Louis. *el-Müncid fî'l-lüğati ve'l-edebi ve'l-ulum*. Beyrut: el-Matbaatu'l-Katulikiyye, 19. Basım, 1956.
- Kur'an-ı Kerim Manalarining Tercime ve Tefsiri*. çev. Abdülaziz Mansur. Taşkent: Taşkent İslam Üniversitesi Yayınları, 2004.

- Kur'an-ı Kerim Cana Anın Maanilerinin Kırgızça Kotormosu.* çev. Alauddin Mansur. Bişkek: Uçkun Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân.* thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Medkûr, İbrahim. *el-Mu'cemü'l-vecîz.* Mısır: Talim ve Terbiye Bakanlığı Özel Baskı, 1415/1994.
- Medkûr, İbrahim. *Mu'cemü elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm.* 2 Cilt. Kahire: el-İdaratü'l-Âmme li'l Mu'cemât ve ihya'it-Türâs, 1409/1989.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûğ'i'n-nihâye.* 13 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatü's-Şârika, 1429/2008.
- Mes'ûd, Cübân. *er-Râid.* Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 7. Basım, 1992.
- Meymûn b. Kays, Ebû Basîr b. Cendel el-Bekrî. *Dîvânü'l A'ş'e'l-kebîr.* thk. Muhammed Huseyn. b.y.: y.y., ts.
- Kur'an-ı Kerim ve Özbek Tilindagi Manalari Tarcimasi.* çev. Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Mukâtîl b. Süleymân, Ebû'l-Hasen b. Beşîr. *el-Vücûh ve'n-nezâir.* thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Irak: Mektebetü'r Rüşd, 2. Basım, 1432/2011.
- Mukâtîl b. Süleymân, Ebû'l-Hasen b. Beşîr. *et-Tefsîrû'l-kebîr.* thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 1423/2002.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vasît.* Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 4. Basım, 1425/2004.
- Mustafavî, Hasan. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm.* 14 Cilt. Tahran: Merkezu Neşr Assar el-Allâme el-Mustafavî, 1393. Et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Yayınları, 2009/1430.
- Mutarriżî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî. *el-Mugrib fî tertîbi'l-mu'rib.* thk. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr. 2 Cilt. Halep: Üsâme b. Zeyd Yayınları, 1399/1979.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh.* thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü.* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Koran.* çev. Magomed-Nuri Osmanovich Osmanov. Moskova: Dilya Yayınları, 2009.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *el-Mu'cemü'l-mevsû' li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve kırââtih.* Riyad: Müessesetü Sütûri'l-Ma'rife, 1423–2002.
- Özbek Sert, Emine. *Kur'ân'da ve Tefsîrlerde 'Semâ'.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kur'ân-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri.* çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Koran.* Hindistan: Shah Ofsset Delhi,

1991.

Svyaşenniy Koran Smislovoy Perevod Na Russkiy Yazık. çev. Elmir Rafael oğlu Quliyev.

Medine: Malik Fahd Yayınları, 1434/2013.

Raffalovitch, Isaiah. *Anglo-Hebrew Modern Dictionary.* Londra: Express Yayınları, 1926.

Alkoran o ha-Mikra. çev. Hermann Reckendorf. Leipzig: Lipsiya Yayınları, 1857.

Al-Qur'an. çev. Joseph Joel Rivlin. Tel Aviv: Dvir Yayınları, 1987.

Roy, William. *A Complete Hebrew-English Dictionary.* New York: John F. Trow & Co. Yayınları, 1846.

Ha Kuran. çev. Uri Rubin. Tel Aviv: Hotsa'a La'or Yayınları, 2005.

Koran. çev. Gordiy Semionovich Sablukov. 2 Cilt. Moskova: Dom Biruni Yayınları, 3. Basım, 1990.

Sâhib b. Abbâd, Ebû'l-Kâsım İsmâîl. *el-Muhîd fî'l-luga.* 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-. *el-Keşf ve'l-beyân.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'ân.* thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm - Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm.* thk. Ali Muhammed Muavvid vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.

Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz.* thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.

Seyyid Kutub, İbn İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. *Fî zılâli'l-Kur'ân.* 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2003.

Shachter, Haim. *The New Universal Hebrew English Dictionary.* Tel Aviv: Yavneh Publishing House, 1962.

Shoshan, Avraham Even. *HaMilon HeHadash.* 7 Cilt. Kudüs: Kiryath Sepher Yayınları, 1979.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâb.* thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1408/1988.

Smith, Jessie Payne. *A Compendious Syriac Dictionary.* New York: The Clarendon Press, 1903.

Smith, Robert Payne. *Thesaurus Syriacus.* 2 Cilt. Londra: Oxford University Press, 1901 1879.

Sokoloff, Michael. *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods.* Ramat Gan: Bar İlan University Press, 2002.

Sokoloff, Michael. *A Syriac Lexicon a Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum.* Indiana: Eisenbrauns Yayınları, 2009.

Kur'an-ı Kerim Cene Kazakşa Audarması. çev. Muhammed Şangıs Hacı - Ermek Muhammedkali. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.

Şarâvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîrû's-Şarâvî.* 24 Cilt. Kahire: Ahbâru'l-Yevm, 1991.

- Şen, Ercan. "Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri Bağlamında Bir Meâl ve Bir Mütercim: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) ve Kur'ân Çevirisi (Eleştirel Bir Yaklaşım)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/28 (2013), 348-368.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Âlî. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdurrahman Umayr. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001.
- Qurani-Karim va Mæali*. çev. Kövsar Tağıyev. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2020.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrû'l-vasît li'l-Kur'ani'l-Kerîm*. 15 Cilt. Kahire: Nahde Yayınları, 1997.
- Tarafe b. Abd, Ebû Amr b. Süfyân b. Sa'd. *Dîvân Tarafe b. el-Abd*. thk. Mehdi Muhammed Nâsirüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Tatlı, Bekir. "Kur'ân'da 'Dünya' ve 'Arz' Kelimelerinin Kullanımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (01 Ağustos 2005), 259-265.
- Tawil, Hayim ben Yosef. *An Akkadian Lexical Companion for Biblical Hebrew: Etymological-Semantic and Idiomatic Equivalents with Supplement on Biblical Aramaic*. New Jersey: Ktav Publishing House, 2009.
- Prevod Na Korana Na Balgarski Ezik*. çev. Tsvetan Teofanov. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâlî*. çev. Mahmut Toptaş. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2004.
- Kur'an*. çev. Ernis Tursunov. Bişkek: Kırgızistan Yayınları, 1991.
- Ubeyd, Ahmed Muhammed. *Şuarû'l-Ummân fi'l-Câhiliyyeti ve sadri'l-İslâm*. Abu Dabi: Mecmeu's-Sakâfi, 2000.
- Kurân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi*. çev. Mahmut Ustaosmanoğlu. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ithaca: Spoken Language Service Yayınları, 3. Basım, 1976.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerîyyâ. *et-Tesârîf*. thk. Hind Şelebî. Amman: Muessesetu Âli'l-Beyt el-Melekiyye li'l-Fikri'l-İslâmî, 1429/2008.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerîyyâ. *Tefsîrû Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yazıcı, Tuğba. *Kur'ân'da Ard Kelimesinin Semantik Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yezîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abbas el-. *el-Emâlf*. Hindistan: Matbaatü'l-Meârif, 1397/1938.
- Mesaj Kuran Çevirisi*. çev. Edip Yüksel. İstanbul: Ozan Yayınları, 15. Basım, 2016.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdülalîm et-Tahâvî. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1385-1422/1965-2001.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-

Ubeykân, 1418/1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407/1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

"Quran.az". Erişim 17 Şubat 2024. <https://quran.az/>

"Quran.Uz". 30 Ağustos 2021. Erişim 20 Şubat 2024. <https://quran.uz>

التَّلَازُمُ والتَّصَاحُبُ اللُّغَوِيُّ فِي شِعْرِ الْمُتَنَبِّئِي

للمُختص: يستهدف البحث تعريف التَّلَازُمِ والتَّصَاحُبِ اللُّغَوِيِّينَ، وتحديد الفرق بينهما، بالإضافة إلى تثبيت التراكيب التي تشير إلى التَّلَازُمِ والتَّصَاحُبِ في شعر المتنبي. وأتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث يهتم بدراسة السياق اللغوي والسياق المقامي في شعر المتنبي؛ ويُقصدُ بالسياق اللغوي السياق الذي يشير إلى معنى التتابع والتوالي للمفردات؛ أي توالي العناصر اللغوية التي يتحقق بها التركيب والسبك، وبمعنى آخر التَّلَازُمُ اللُّغَوِيُّ بين المفردات التي ترتبط ارتباطاً عضوياً فيما بينها؛ حيث إنَّ معنى كلمة معينة يستلزم اتباعها بكلمة أخرى ملازمة لها. وكذلك توالي الأحداث التي صاحبت الأداء اللغوي فأكسبت المفردات المتصاحبة دلالة معينة وظيفة سياقية تخدم الغرض المقصود في النص اللغوي. وهذا هو التصاحب اللغوي الذي يشير إلى أنماط استخدام الكلمات معاً في اللغة. ويصف اتجاه الكلمات إلى الاجتماع بشكل مُنظَّم للتعبير عن سياق معين لا يتضح إلا بهاتين الكلمتين معاً. ويتميز شعر المتنبي ببنية غنية من حيث التصاحب اللغوي والتلازم اللغوي على حد سواء.

الكلمات المفتاحية: التَّلَازُمُ اللُّغَوِيُّ، التَّصَاحُبُ اللُّغَوِيُّ، الشَّعْرُ، الْمُتَنَبِّئِي.

Mütenebbi'nin Şiirinde Dilsel Birliktelik ve Eşdizimlilik

Öz: Bu araştırma, dilsel birlikteliği ve eşdizimliliği tanımlamayı, aralarındaki farkı belirlemeyi ve Mütenebbi'nin şiirinde bu yapıları tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, betimsel analitik yöntem benimsenmiştir; bu yöntem, Mütenebbi'nin şiirinde dilsel bağlam ve durumsal bağlamı incelemeyi hedeflemektedir. Dilsel bağlam, kelimelerin sözdiziminde ardışıklığını ve sıralanmasını ifade eden bağlamdır. Bu, aynı şekilde, dilsel performansa eşlik eden ve birlikte kullanılan kelimelere belirli bir anlam ve metindeki amaca hizmet eden bağlamsal bir işlev kazandıran olayların ardışıklığını da içerir; böylece iki kelime birlikte kullanılır ve sadece birlikte kullanıldıklarında belirli bir anlam kazanır. Eşdizimlilik ise dildeki sözcüklerin birlikte kullanıma eğilimlerini ve örüntülerini ifade eden dilbilimsel bir olgudur. Sözcüklerin rastgele değil, belirli tercihler ve alışkanlıklar doğrultusunda bir araya gelme eğilimini tanımlar. Mütenebbi'nin şiiri hem dilsel birliktelik hem de eşdizimlilik açısından zengin bir yapıya sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Dilsel Eşdizimlilik, Dilsel Birliktelik, Şiir, Mütenebbi.

Linguistic Association and Unity in Al-Mutanabbi Poetry

Abstract: The research aims to define linguistic collocation and lexical association, and to clarify the difference between them. It also aims to identify the structures that indicate both linguistic collocation and semantic association in the poetry of Al-Mutanabbi. The researcher adopts a descriptive-analytical approach, focusing on the examination of both linguistic and situational contexts within Al-Mutanabbi's poetic texts. By linguistic context, the researcher refers to the sequence and continuity of words, meaning the succession of linguistic elements that create structure and cohesion — in other words, the linguistic collocation of words. Additionally, the study examines the sequence of events that accompanied the linguistic performance, giving the associated words a specific meaning and contextual function that serves the intended purpose of the text, which is lexical association. The meanings of the structures of linguistic collocation and association were clarified, along with the contexts in which they appear and how they were employed by the poet Al-Mutanabbi.

Keywords: Linguistic Collocation, Lexical Association, Poetry, Al-Mutanabbi.

Rami
HEKİMOĞLU*

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, E-Posta: rami.alkhalaf.alabdulla@ikcu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9020-9101>.

مَدْخُل:

لا يمكن للغة من اللغات أن تضاهي اللغة العربية ومفرداتها في الجمال وإمكانية التأثير على المتلقي. ومفردات العربية ليست هي المقصودة بحد ذاتها وإنما تركيبها وتأليفها لتكوين عبارات موحية معبرة عن الغرض المنشود. والعربية تعتبر أحكم اللغات نظاماً في أوضاع المعاني وسياستها بالألفاظ، وهي من هذا القبيل أعظمها ثروة وأبلغها بحيث لا تدانيها في ذلك لغة أخرى كائنة ما كانت، فالعرب لم يدعوا معنى من المعاني الطبيعية التي تتعلق بالحياة الروحية أو البدنية مما تهيا لهم إلا رتبوا أجزاءه وأبانوا صفاته بألفاظ متباعدة تعين تلك الأجزاء والصفات على مقاديرها.¹ والمعاجم العربية لم تكتفِ بذكر المواد اللغوية "الكلمات" مفردة، بل وضحت معانيها المختلفة في حال تصاحبها أو تلازمها مع كلمات أخرى لتفيد معاني جديدة بعيدة أحياناً عن المعنى المعجمي لها، فضلاً عن الاستشهاد بها من القرآن والشعر العربي القديم لتأكيد المعاني الجديدة المقصودة.

وفي هذا المعنى أكد تمام حسان أنه لا بُدَّ من "الاستشهاد على كل معنى من المعاني التي يوردها المعجم للكلمة؛ لأن شرح المعنى بدون استشهاد على الشرح لا يعطي فكرة واضحة عن طريقة استعمال الكلمة، أي إن القيمة الحقيقية لهذا الاستشهاد تكمن في الكشف عن الطرق المختلفة التي يمكن بها أن تستعمل الكلمة في نطاق التركيب بعد أن عرف معناها المفرد؛ لأن مجرد الكشف عن هذا المعنى مهما تعددت المعاني المشروحة لا يمكن أن يرشد إلى طريقة الاستعمال في التراكيب المختلفة باختلاف الرتبة والتضام وغيرهما من القرائن. وينبغي للاستشهاد أن يختار اختياراً حسناً بحيث يمثل المعنى المقصود تمثيلاً أميناً؛ سواء أكان هذا المعنى فنياً أم أدبياً جمالياً أم عرفياً عاماً".²

إنَّ ضَمَّ كلمةٍ إلى أخرى يُكسِبُها معنىً جديداً وهذا أمرٌ بدهيٌّ لا خلاف حوله، وهذا المعنى الأساسي للنحو "الذي هو نظام كلام العرب في تصرفه من إعراب وتركيب وغير ذلك"³، ولكنَّ ضَمَّ كلماتٍ مُعَيَّنةٍ إلى كلماتٍ مُعَيَّنةٍ أيضاً يحولُها إلى عباراتٍ وتراكيبٍ ذات معنى محدّد ومفهوم من قِبَل القارئ العربي الملمّ بالثقافة العربية؛ فقولنا: "بنت" تُشير إلى المعنى المعروف، ولكن قولنا: "بنت الدهر" أصبحت تعني المُصيبة، وقولنا بنت الشَّفة أصبحت تعني الكلمة، وهكذا يمكن القول إن عَمَلِيَّة التَّصاحُّب هنا أفادت معاني جديدة، وعَبَّرت عن صورة بيانية واضحة للقارئ الملمّ بالثقافة العربية من جهة، وأشارت من جهة أخرى إلى ظاهرة لغوية مشهورة في فقه اللغة تُسمَّى المُشْتَرَك اللفظي. ومنه أيضاً قولهم: (يد الدهر)، وهذا التركيب "من استعمالات العرب التي جرت جرياً ثابتاً؛ يريدون به طول المدة وتطولها بلا نهاية طول يد الدهر لو كانت له يد".⁴ أمَّا النوع الآخر من توارد كلمتين

¹ مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 180.

² تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها (القاهرة: دار الكتب العلمية، 2006)، 330.

³ ساجد الصالح، النحو وتاريخه (أنقرة: صونجاغ، 2023)، 2.

⁴ ساجد الصالح، الإعراب وإيضاح المسائل النحوية والصرفية في شعر مالك بن الربيع (أنقرة: إلهيات، 2024)، 144.

أو أكثر في التركيب فهو التَّلَازُّمُ؛ وهو مختلفٌ عمَّا ذكرته؛ لأنَّ وجود كلمة معيَّنة يستلزم وجود الأخرى. وقد ذكر ذلك تمام حسان ولكنه لم يُفرِّق بينهما، وتناول الموضوع من زوايا أخرى، وذكر حسان أنه "من قبيل التضام ما يساق من أمثلة التعبيرات المسكوكة مثل: يضرب أحماساً في أسداس، ويلقي الحبل على الغارب، ويضع الأمور في نصابها، وغير ذلك من العبارات التي تنوسي فيها ما كان لها من المعنى البياني حتى أصبحت كالأمثال لا تحتل التغيير، ومن هنا جاء وصفها "بالمسكوكة"⁵.

نلاحظ في الأمثلة السابقة أننا لو قلنا: "يضرب أحماساً" ثم أنهينا الجملة وكانت الجملة مبهمة للمستمع أو للقارئ، أو إنه سيكملها تلقائياً إن كان عارفاً للثقافة العربية، وسيقول: يضرب أحماساً في أسداس؛ وكأنَّ هنالك تلازماً بين الأحماس والأسداس، أو بين الحبل والغارب، وبين وضع الأمور والنصاب كما في بقية الأمثلة.

وثمة ملاحظتان لا بُدَّ من الإشارة إليهما في هذه التراكيب؛ إحداهما أنَّ هذه التراكيب اكتسبت سمة بلاغية وتضمَّنت صورةً بيانيةً وغالباً ما تكون كناية عن أمر ما أو عن صفة معينة، والأخرى أنَّ هذه التراكيب أصبحت - كما أشار حسان إليها - كالأمثال لكثرة تداولها من الكتاب والأدباء والشعراء. مثل تلك التراكيب كثيرة في الشعر العربي، وقد أُجريت العديد من الدراسات عليها بطرق وأهداف مختلفة، ويمكن تقسيمها دراسات اهتمَّت بالمصاحبات اللغوية وأهميتها في النص اللغوي ومن أهمَّها: دراسة تهاني الغموي وهي بعنوان: "المصاحبة اللفظية ودورها في التماسك النصي"⁶، وهذه الدراسة دراسة نظرية بحثت حيث ركزت على أهمية المصاحبات اللفظية في التماسك اللغوي وعلاقتها (المصاحبات) ببعض الظواهر اللغوية كالمترادفات والمشارك والنحت والتطور اللغوي. وثمة دراسة أخرى قريبة للدراسة السابقة، وتميزت عنها في إبراز دور المصاحبة اللفظية في التماسك المعجمي، وهي بعنوان: "المصاحبة اللفظية اللغوية وأثرها في التماسك المعجمي"⁷. وهدفت الدراسة إلى إبراز قدرة المصاحبة اللفظية على الربط بين السياقات الكلامية لتحقيق التماسك النصي والمعجمي.

ودراسات أخرى اهتمَّت بالمصاحبات اللفظية في الشعر العربي إذ يميَّز هذا الشعرُ بأنَّه كَيْفِيَّةٌ خاصَّةٌ في التعامل مع أداة عامة هي اللغة، وتنبئ هذه الكيفية في طرائق مخصوصة تؤلِّف بين الكلمات وتنظِّمها للوصول إلى أنظمة وأنساق وتراكيب وأبنية تُفجِّر الطاقة في سبيل الواقع، وتخلق مُوازاةً رمزيَّةً لهذا الواقع.⁸ ومن الدراسات التي تناولت المصاحبات اللفظية دراستان للباحث "سيد محمود الحسيني": الأولى: "المصاحبة اللفظية في شعر امرئ القيس"، التي استهدفت تحديد المصاحبات في شعر امرئ القيس، ونتج عن الدراسة وجود العديد من المصاحبات بصيغ اسمية وفعلية متعددة،

⁵ حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، 331.

⁶ تهاني الغموي، المصاحبة اللفظية ودورها في التماسك النصي، مجلة العلوم التربوية والاجتماعية بجامعة جدة، المجلد الأول، (ع9/2022).

⁷ رمضان السيد رمضان منصور، "المصاحبة اللفظية اللغوية وأثرها في التماسك المعجمي"، مجلة الدراية كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدسوق، (ع23/2023)، 187.

⁸ عبد الكريم أمين محمد سليمان، شعر المهجر دراسة فنية (أنقرة: سون تشاغ، 2022)، 12.

بالإضافة إلى دور هذه المصاحبات في فهم المعنى واستيعابه بشكل عميق.⁹ والأخرى: "المصاحبة اللفظية في شعر زهير بن أبي سلمى".¹⁰ وهي لا تختلف عن الدراسة السابقة إلا في المادة اللغوية المطبّق عليها وهي شعر زهير بن أبي سلمى. وذكر الباحث في الدراستين السابقتين بعض المصاحبات التي لا يتطلب ذكر لفظ فيها وجود اللفظ الآخر مثل: فاض الدمع، وطلع وغرب وغيرهما. ودراسة أحمد عبد محمود السيد وهي بعنوان: "المصاحبة اللفظية والربط النصّي: دراسة في شعر الأعشى".¹¹ وقد حدّدت هذه الدراسة المصاحبة اللفظية في شعر الأعشى حيث ظهرت في أربعة أشكال؛ التضاد، التدرج التسلسلي، علاقة الجزء بالكل، وعلاقة الجزء بالجزء. وأخيراً دراسة إسماعيل مصطفى إبراهيم علي وهي بعنوان: "اسم التفضيل ومصاحباته في شعر المتنبي".¹² وقد استهدفت الدراسة تحديد ما يُصاحب اسم التفضيل وتحليله دلاليًا وفق النظريتين النحوية والمعجمية؛ حيث إنّ الكلمة المحورية صيغة صرفية (اسم تفضيل) وليست كلمة معينة، واختيار هذه الصيغة الصرفية قائم على ضمّ جميع الكلمات التي تأتي مع هذه الصيغة، كما أنّ المصاحبات هنا لا تقوم على أساس مطلق التجاور في النص؛ بمعنى أنّ هذه الصيغة (اسم التفضيل) تأتي مع كلمات أخرى. وكان من أهم نتائج الدراسة: حصر الأنماط التركيبية الشائعة والنادرة لاسم التفضيل ومصاحباته في شعر المتنبي، والكشف عن علاقاته النحوية والمعجمية، ورصد المجالات الدلالية لأسماء التفضيل وبعض مصاحباتها في السياق.

وهذه الدراسة تختلف عن دراستنا اختلافاً كلياً وذلك لأنها تركز على صيغة اسم التفضيل بهيئتها الصرفية وبموقعها النحوي، ثم تنظر إلى ما يأتي معها؛ فتجد الباحث هنا يتحدث عن عدد الحالات التي جاء فيها اسم التفضيل (مبتدأ والمصاحب أو الاسم المفضل خبر، أو اسم إن وخبرها، أو اسم كان وخبرها، أو مفعولين.. إلخ). ومن الناحية الدلالية ينظر إلى اسم التفضيل وما يصاحبه من ناحية العلاقة بينهما فقد تكون علاقة إسنادية أو علاقة تخصيص وما يندرج تحتها من علاقات المقارنة والتشبيه والمفارقة والتضاد. لذلك لم أذكر في دراستي شيئاً من مصاحبات اسم التفضيل التي وردت في هذه الدراسة؛ لأنّ أهداف كل دراسة مختلفة عن الأخرى؛ حيث إنّ الدراسة الحالية تركز على العلاقة بين المفردات في التركيب من جهة التلازم اللفظي؛ أي إن وجود لفظ يستلزم وجود الآخر لا محالة، أمّا التصاحب فهو تألف كلمتين مع بعضهما للتعبير عن معنى محدد جديد لا يكون إلا مع هاتين الكلمتين معاً، وسيأتي تفصيل ذلك فيما بعد. والدراسة الحالية لا تكفي بتحديد المتلازمات اللفظية والمتصاحبات بل تنظر في دلالتها والوظيفة التي أدتها في سياقها اللغوي.

⁹ سيد محمود ميرزاوي الحسيني وآخرون، "المصاحبة اللفظية في شعر امرئ القيس"، مجلة بحوث في اللغة العربية، كلية اللغات الأجنبية بجامعة أصفهان (1374/13)، 91.

¹⁰ سيد محمود ميرزاوي الحسيني وآخرون، "المصاحبة اللفظية في شعر زهير بن أبي سلمى"، مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية وأدبها، (1375/41)، 82 - 102.

¹¹ أحمد عيد محمود السيد، "المصاحبة اللفظية والربط النصّي: دراسة في شعر الأعشى"، جامعة الدكتور مولاوي الطاهر سعيدة كلية الآداب و اللغات والفنون مخبر اللسانيات والترجمة، الجزائر، (2015/4).

¹² إسماعيل مصطفى إبراهيم علي، "اسم التفضيل ومصاحباته في شعر المتنبي"، مجلة كلية الآداب جامعة بور سعيد، ع25/2023.

1. مشكلة البحث وأسئلته

تتمثلُ مشكلةُ البحث في الخلط بين مُصطلحي التَّلَازُم والتَّصَاحُب اللُّغَوِيَّين عند الباحثين، واستخدامهما بمعنى واحد في دراساتهم وأبحاثهم دون التفريق بينهما، والاحتياج إلى تعرف دلالة التراكيب التي تُعبّر عن هذين المصطلحين كما وظَّفها أبو الطَّيِّب المُنْتَبِي. أمَّا أسئلةُ البحث فهي:

- ما مفهوم التَّلَازُم اللُّغَوِيَّ؟
- ما مفهوم التَّصَاحُب اللُّغَوِيَّ؟
- ما الفرق بين التَّلَازُم اللُّغَوِيَّ والتَّصَاحُب اللُّغَوِيَّ؟
- ما دلالة التراكيب المُعبّرة عن التَّلَازُم اللُّغَوِيَّ عند المُنْتَبِي؟
- ما دلالة التراكيب المُعبّرة عن التَّصَاحُب اللُّغَوِيَّ عند المُنْتَبِي؟

2. أهمية البحث وأهدافه

تكمن أهمية البحث في أنّه يتناول المصطلحين (التَّلَازُم والتَّصَاحُب اللُّغَوِيَّين) بطريقة مختلفة عن الأبحاث السابقة. حيث يهتم التلازم اللغوي بدراسة السياق اللغوي الذي تتلازم فيه المفردات ويطلب بعضها بعضاً، وتشعر أن ثمة ترابطاً عضوياً فيما بينها لدرجة أن وجود كلمة معينة يستلزم وجود الأخرى حتى ولو لم تُذكر بعدها. أمّا التصاحب اللغوي فهو تصاحب مؤقت يشير إلى علاقة تربط بين كلمتين تؤديان معنى معيناً لا يكون إلا بهما معاً؛ وكأنهما يولدان هذا المعنى باجتماعهما معاً. بالإضافة إلى ذلك فقد أولى البحث عناية بالوظيفة السياقية التي تخدم الغرض المقصود في النص الشعري عن المُنْتَبِي. وقد استهدف البحث التعريف بالتَّلَازُم والتَّصَاحُب اللُّغَوِيَّين وتوضيح الفرق بينهما، وتحديد الأمثلة التي تُمثّل هذين المصطلحين في شعر المُنْتَبِي، وكيفية توظيفها لخدمة الأغراض التي كان يستهدفها في شعره.

3. حدود البحث ومنهجه

البحث يقتصر في الجانب العملي على ديوان المُنْتَبِي (طبعة دار بيروت) وشرح الديوان للعكبري، والشرح الآخر لأبي العلاء المعري. أمّا منهج البحث فوصفي تحليلي من خلال عرض الدراسات السابقة والأدبيات المتعلقة بالبحث ومناقشتها، ثم تحليل شعر المُنْتَبِي المُتضمّن لمصطلحي التَّلَازُم والتَّصَاحُب اللُّغَوِيَّين.

4. بدايات ظهور مصطلح التَّلَازُم اللُّغَوِيَّ

لم يظهر التَّلَازُم اللفظي أو اللُّغَوِيَّ بشكل صريح واضح في الآثار اللغوية التي تركها لنا علماؤنا القدامى الأفاضل، ولكن مؤلفاتهم لا تخلو من الإشارات المتفرقة المبثوثة في بطون تلك الكتب. فهذا الجاحظ في كتابه البيان والتبيين يشير إلى هذه الظاهرة بقوله: "وفي القرآن معان لا تكاد تفرق مثل الصلاة والزكاة والجوع والخوف والجنة والنار والرغبة والرهبة والمهاجرين والأنصار والجن

والإنس".¹³

أما أبو هلال العسكري فكثيراً ما كان يُشيرُ في كتابه المشهور "الفروق اللغوية" إلى اختصاص بعض الكلمات بكلمات أو أفعال معينة، ولا يمكن أن تأتي إلا معها. ومن ذلك قوله: "والعهد يقتضي الوفاء والوعد يقتضي الإنجاز، ويقال نقض العهد وأخلف الوعد".¹⁴ ومثل ذلك فعل ابن فارس صاحب كتاب "الصاحبي" حيث أشار إلى هذه الظاهرة في بابي المحاذاة والخصائص، فقال في باب المحاذاة: "معنى المحاذاة: أن يُجعل كلامٌ بحذاء كلام، فيؤتى به على وزنه لفظاً وإن كانا مختلفين فيقولون: "الغدايا والعشايا" فقالوا: "الغدايا" لانضمامها إلى "العشايا".¹⁵ والغدوة، بالضم: البكرة، أو ما بين صلاة الفجر وطلوع الشمس، كالغداة والغدّة وجمعها: غدواتٌ وغدّياتٌ وغدايا وغُدوّ، أو لا يقال غدايا إلا معَ عشايا.¹⁶

تلك بعض النماذج من المؤلفات العربية القديمة التي اهتمت بالمتلازمات اللغوية في مواضع متفرقة، ناهيك عن أن المعاجم العربية تزخر بالكثير من الأمثلة حول المتلازمات اللغوية.

أما في العصر الحديث فقد قام بعض اللغويين العرب بنقل هذا المصطلح من الغرب وبالتحديد من عالم اللسانيات (فيرث) صاحب النظرية السياقية في اللغة، والذي "أضاف مصطلح "الرصف" أو التلازم أو المصاحبة إليها، وكان ذلك نتيجة اهتمام فيرث بالجانب الشكلي للمفردات المعجمية حيث لاحظ أن مجيء كلمات مصاحبة لكلمات أخرى يُجسد أحد معانيها، واتخذ للمصاحبة مستوى من مستويات السياق اللغوي أطلق عليه "المستوى المصاحب" أو مستوى التحليل الرصفي، وقال إننا نعرف الكلمة بالمجموعة التي تلازمها.¹⁷

وعند نقل مصطلح collocation - الذي استخدمه فيرث - إلى اللغة العربية تعددت التسميات التي أطلقها اللغويون العرب، فنسمع مثلاً: المصاحبة اللغوية أو التّصاحب، والمتلازمات اللغوية، أو التّلازم، المتواردات اللفظية، الرصف اللغوي، المترافقات اللغوية، والتّضام وغير ذلك.¹⁸ وقد لاحظ الباحث أن أغلب الباحثين يميلون إلى اعتماد مصطلح "المصاحبة اللفظية" ولكنهم في أبحاثهم يتحدثون عن بعض العبارات اللغوية التي لا يصح أن تكون ضمن المصاحبة، وإنما ضمن التّلازم

¹³ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 21-20/1.

¹⁴ أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د.ت)، 58.

¹⁵ أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومساثلها ومنن العرب في كلامها، تحقيق: أحمد حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 174.

¹⁶ مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005)، ص 1317.

¹⁷ أحمد إحميدات، "نظرية فيرث السياقية بين الأصالة والتجديد"، مجلة الضاد، جامعة مالايا، ماليزيا، (2015)، 265-266.

¹⁸ انظر: سيد محمود الحسيني وآخرين، المصاحبة اللفظية في شعر امرئ القيس، 92.

اللغوي، وسيأتي تفصيل ذلك وتوضيحه فيما بعد.

أما عن المتلازمات اللفظية فحتى عهد قريب لم تكن المتلازمات اللفظية مطروحة بشكل مباشر في مجالي اللغة والترجمة بالعربية. ولكن يعود الفضل في سك هذا المصطلح المتميز والمُحَكَّم والسُّلُس إلى رمزي بعلبكي، حيث أورده - ولأول مرة في تاريخ القواميس - في معجمه قاموس المصطلحات اللغوية عام 1990 ثم اتبعه حسن غزالة بقاموس ضخّم ثنائي اللغة حول المتلازمات اللفظية.¹⁹

5. مفهوم التَّلَازُم اللُّغَوِي

التَّلَازُم أو الملازمة في المعجم من الجذر "لَزَمَ، كَسَمَعَ، لَزِمًا وَلَزُومًا وَلِزَامًا وَلِزَامَةً وَلِزَمَةً وَلِزَمَانًا، بضمهم، ولازَمَهُ مُلازِمَةً وَلِزَامًا وَالتَّزَمَهُ وَأَلَزَمَهُ إِيَّاهُ فَالتَّزَمَهُ. وهو لَزَمَةٌ، كَهَمَزَةٍ، أي: إذا لَزِمَ شَيْئًا لَا يُفَارِقُهُ".²⁰ والملازمة: لغة امتناع انفكك الشيء عن الشيء، واللزوم والتَّلَازُم بمعناه.²¹

أما في الاصطلاح فيعرف مجدي إبراهيم وأمنية أحمد إبراهيم التَّلَازُم اللُّغَوِي بأنه اقتران ألفاظ بعضها ببعض ومصاحبتها الدائمة لها، فإذا دُكِرَ لفظٌ منها خطرَ بالبال اللفظ الآخر الملازم له، كقولك قرآن كريم وحديث شريف.²² كما يُعرف بأنه ثبات كلمتين أو أكثر ودوامها وصحبتهما وتعلقها ببعضها حين ورودها بشكل متكرر في الاستعمال اللُّغَوِي، بحيث لا يصح استبدال إحدهما بكلمة أخرى.²³ ويعرفه حسن غزالة بأنه عبارات بلاغية متواردة مؤلفة عادة من كلمتين، وأحياناً من ثلاث أو أكثر تتوارد مع بعضها عادة وتتلازم في اللغة، فهي متلازمات لأنها تلازم بعضها بعضاً من حيث ورودها في اللغة.²⁴ أما الباحث فيعرف التَّلَازُم اللفظي بأنه وجود كلمة محورية في بعض العبارات يَسْتَلْزِمُ وجود كلمة أخرى لها إرتباطٌ متينٌ بها، يَسْتَجْلِبُهَا عقلنا بمجرد سَمَاعِ الكلمة المحورية، وكأن ثمة ارتباطاً عضوياً بين الكلمتين. ومثال ذلك كلمة صَهْوَةُ الخيل؛ فهذه كلمة محورية تستلزم وتطلب كلمة الخيل إلى جانبها ظاهرة أو مُضْمَرَةٌ؛ لأنَّ العقل قد تهيأ لاستقبال كلمة الخيل بعدها. ومثل ذلك أيضاً "حادي العيس"، فالكلمة المحورية أو الجوهرية "حادي" ولا بد من أن تتبعها كلمة العيس.

6. مفهوم التَّصَاحُب اللُّغَوِي

كنت قد قُلْتُ سابقاً أن الكثير من الباحثين استخدم مصطلح المصاحبة اللُّغَوِي واستخدموا معها أمثلة تدل على التَّلَازُم أو الملازمة اللُّغَوِي كما وضَّحتها سابقاً، واستخدموا أيضاً أمثلة تشير إلى تصاحب معين في موقف محدد وليس تصاحب كلمة محورية تستلزم كلمة أخرى. لذلك سأذكر

¹⁹ حسن غزالة، قاموس دار العلم للمتلازمات اللفظية (بيروت: دار العلم للملايين، 2007)، 5.

²⁰ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1158.

²¹ علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 229.

²² مجدي حاج إبراهيم وأمنية أحمد إبراهيم، "تطور مفهوم التَّلَازُم اللفظي بين الغرب والعرب"، مجلة الدراسات اللُّغَوِيَّة والأدبية، العدد الثاني، (2018)، 36.

²³ نقلاً عن مجدي حاج إبراهيم وأمنية أحمد إبراهيم، المرجع السابق، 35.

²⁴ غزالة، قاموس دار العلم للمتلازمات اللفظية، ص 5.

بعض تعاريف الباحثين للمصاحبة اللغوية أو اللفظية، ثم سأذكر التعريف الخاص بهذا البحث. وترى الباحثة رشا كاظم أن المصاحبة اللفظية هي "أن تتصاحب الكلمة مع كلمة أخرى، تكون بالعادة ملازمة لها، فتسمى عندئذ بالمصاحبة المتوقعة أو عالية التوقع، أو قد تكون الكلمة واسعة المدى، يمكن أن تتصاحب مع ألفاظ متعددة فتكون المصاحبة عندئذ متوسطة التوقع، وأحياناً يعتمد كاتب النص إلى إدراج كلمة غير متوقعة مع الكلمة المحورية مما يؤدي إلى إنتاج تعبير مجازي".²⁵ والمصاحبة أيضاً هي أن تجيء كلمة في صحبة كلمة أخرى على نحو يجعلنا بحكم العادة والإلف نتوقع أن تجيء الكلمتان متصاحبتين.²⁶

والتصاحب اللغوي الذي يقصده الباحث في بحثه هذا، ليس له علاقة بمسألة التلازم وإنما يقصد به التصاحب المرتبط بالسياق وبعض الظواهر اللغوية كالمشترك اللفظي والترادف والنحت والإتباع. وبناء عليه فالتصاحب اللغوي هو تصاحب غير ثابت، ولا يوجد فيه كلمة مركزية أو محورية يتطلب وجودها وجود كلمة أخرى، بل تتغير الكلمة الأولى أو الثانية بحسب السياق الذي جاءت فيه، ولكن عندما تتصاحب كلمتان تبدوان مألوفتين لنا وتعبيران عن معنى خاص لا يكون إلا بهما معاً، فهو التصاحب اللغوي. وهذا المعنى كما ذكرت غالباً ما يكون بلاغياً ومألوفاً للقارئ العربي لكثرة استعماله في ذلك السياق المناسب له. وقد تحدث عن ذلك أحمد مختار عمر في حديثه عن نظرية السياق عند فيرث، وخاصة السياق اللغوي، وضرب أمثلة عن كلمة "يد" التي تتنوع سياقاتها كالآتي:

- هم يدٌ على من سواه؛ إذا كان أمرهم واحداً.
 - يد الريح؛ سلطانها.
 - يد الطائر؛ جناحه
 - بايعته يداً بيد؛ أي نقداً
 - حتى يعطوا الجزية عن يد؛ أي وهم صاغرون أذلاء.²⁷
- وقد ذكر أكثر من خمسة عشر معنى لليد، وكما نلاحظ كيف تُصاحبُ كلمة "يد" كلمات أخرى، فيتغير معناها حسب الكلمة المصاحبة، وجميع العبارات المذكورة سابقاً فيها صور بلاغية بالإضافة إلى دخولها في مصطلح المشترك اللفظي. وهنا تجدر الإشارة إلى أننا عندما نلاحظ كلمة "يد" مثلاً في عبارة ما، فإننا لا يمكن أن نتوقع أو ننتظر كلمة معينة بذاتها دون النظر إلى السياق اللغوي.

²⁵ رشا وحيد كاظم وحسن منديل، "المصاحبة اللفظية بين الصفة والموصوف في خطب الرسول"، مجلة التراث العلمي العربي، (2022/4)، 325.

²⁶ مناف آلوس وعبد علي ناعور، "المصاحبة اللغوية وعلاقتها بالظواهر اللغوية"، مجلة آداب الكوفة، (2023/58)، 10.

²⁷ أحمد مختار عمر، علم الدلالة (القاهرة: عالم الكتب، 1998)، 70.

7. الفرق بين التَّلَازُم والتَّصَاحُب اللُّغَوِيَّين

سبق أن عرفنا كلاً من التَّلَازُم والتَّصَاحُب اللُّغَوِيَّين، وهنا يمكن حصر الفروق بينهما فيما يلي:

التَّلَازُم اللُّغَوِي	التَّصَاحُب اللُّغَوِي
التَّوَارِدُ بين الكلمتين ثابت	التَّوَارِدُ بين الكلمتين مُتَغَيِّرٌ
(صهوة + خيل) (حادي + العيس)	(بنت - شفة - الدهر - الصدر - العين - اليمن..)
المعنى ثابت	المعنى متغير
فيه كلمة مركزية (محوورية)	ليس بالضرورة
يمكن توقع الكلمة المُصاحبة من خلال الكلمة المحورية	لا بُدَّ من قراءة الكلمتين لفهم المقصود
يمكن أن تتكون من كلمة فأكثر (يعني يمكن الاكتفاء بالكلمة المحورية وتبقى المصاحبة مضمرة).	لا بُدَّ أن تتكوّن العبارة من كلمتين فأكثر
ليس بالضرورة أن تكون صورة بلاغية أو مرتبطة بظاهرة لغوية.	غالباً ما ترتبط بصورة بلاغية أو ظاهرة لغوية (الترادف، المشترك، النحت، الإتياع)

8. التَّلَازُم اللُّغَوِيَّ في شعر المتنبي ودلالته

التحليل هنا يقوم على تحديد الكلمتين المتلازمتين، وتعيين الكلمة المحورية بينهما والكلمة التي ترتبط بها أو تلازمها، ثم توضيح العلاقة بينهما وكيفية توظيفهما من قبل الشاعر.

- (حدا + العيس)

الكلمة المحورية في هذا التركيب (حدا)، ومتى ما سمعتَ هذه الكلمة فإنها تستلزم كلمة (العيس)، أو إحدى مرادفاتها. وقد جاء في لسان العرب: "حَدَا الإِبِلَ وَحَدَاً بِهَا يَحْدُو حَدَواً وَحَدَاءً [جَدَاءً]، مَمْدُودٌ: زَجَرَهَا خَلْفَهَا وَسَاقَهَا. وَتَحَادَتْ هِيَ: حَدَا بَعْضُهَا بَعْضًا. وَرَجُلٌ حَدَا وَحَدَاءً. وَالْحَدْوُ سَوْقُ الإِبِلِ وَالْغِنَاءُ لَهَا".²⁸ والعيس هِيَ الإِبِلُ الْبَيْضُ مَعَ شُقْرَةٍ يَسِيرَةُ، وَاحِدُهَا أَعْيَسٌ وَعَيْسَاءُ.

وكانت الإِبِل (العيس) أكثر الحيوانات استخداماً للسفر في الصحارى الشاسعة لقدرتها على التحمل من جهة، وحمل الأمتعة والبضائع من جهة أخرى. وكانت العرب في رحلاتها الطويلة تميل إلى الغناء في القافلة لتمضية الوقت والترويح عن النفس، وكان مع القافلة حادون يوجهون الإِبِل

²⁸ ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 168/14.

ويسوقونها ويغنون للقفالة. فالحدو إذن مرتبط بإدارة القافلة وتوجيهها، والقافلة غالباً ماكانت من الإبل.

وقد استخدم المتنبي هذه المتلازمة فقال: (المنسرح)²⁹

يَا حَادِيَّ عَيْسَهَا وَأَحْسِنِي أَوْجَدُ مَيْتًا قَبِيلَ أَفْقِدُهَا
وقال أيضاً: (الطويل)³⁰

كَفَانَا الرِّبْعُ الْعَيْسَ مِنْ بَرَكَاتِهِ فَجَاءَتْهُ لَمْ تَسْمَعْ حُدَاءَ سِوَى الرَّعْدِ

جاءت كلمة العيس مقرونة بالحدو في البيتين السابقين؛ ففي البيت الأول اتّحدا في صورة (مضاف ومضاف إليه)، أما في البيت الثاني فجاءتا منفصلتين هيئةً، مُتحدّتين معنى؛ لأنّ كلمة حُدَاء في الشطر الثاني تعود إلى العيس في صدر البيت. وقد وظّف المتنبي هذه المتلازمة بشكل عجيب لم يسبقه إليه أحد ومعنى البيت: هذا الممدوح له بركات عظيمة، فلما سرنا إليه في الربيع كثرت الرعود فأغنتنا عن حُدَاء الإبل؛ وهذا معنى لم يعلم أنه سبق إليه، كأن الرعد يكون من خلفها، فيحثها على السير، فهو لها كالهادي.³¹

- (عصف + الرياح)

الرِّيح "اشتدَّ هبوبها فِهِيَ عاصف وعاصفة، وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ {جاءتها ريح عاصف}، وجمعها: عواصف وهي عصوف، وَيُقَالُ عَصَفَ بِهِمُ الْحَرْبُ أَهْلَكْتَهُمْ وعصف بهم الدهرُ كَذَلِكَ، والسائر أسرع. يُقَالُ عَصَفَ النَّاقَةَ أَسْرَعَتْ، وَالشَّيْءُ مَالٌ، وَالزَّرْعُ عَصْفًا جَزْ وَرَقَهُ.."³²

والعصف يتضمن صفات تتطلبها الرياح أو تكون جزءاً منها كالسرعة والهبوب والهلاك ونحو ذلك. وقد وظّفها المتنبي في صورة عدة؛ فقال يصف سرعة ناقته وتمايلها ويقارنه بهبوب الرياح الشديدة:³³ (المنسرح)

أَشَدُّ عَصْفِ الرِّيحِ يَسْبِقُهُ تَحْتِي مِنْ خَطْوِهَا تَأْوِدُهَا

وقال أيضاً منتقداً مَنْ ينكر شدة الرياح بأنها أكرم من ذلك الرجل (سوار) الذي نزل عنده:³⁴ (الطويل)

²⁹ ديوان المتنبي، تحقيق: دار بيروت (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1983)، 4.

³⁰ أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري، شرح ديوان المتنبي، تحقيق: محمد المولوي (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2008)، 453.

³¹ أبو العلاء المعري، شرح ديوان المتنبي، 453.

³² المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية (القاهرة: دار الدعوة، د.ت)، 605/2.

³³ ديوان المتنبي، 9.

³⁴ أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، شرح ديوان المتنبي، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 114/2.

وَلَا تُنْكِرَا عَصْفَ الرِّيحِ فَإِنَّهَا قَرَى كُلِّ ضَيْفٍ بَاتَ عِنْدَ سِوَارِ

التَّلَازُم اللُّغَوِي هُنا جاء لوصف الشَّدة والقوة التي تحملها الرِّيح. وقد استعار المتنبِّي هذه الصِّفة للخيْل؛ ففي كالرياح شديدة مُهلكة، فقال إِنَّ خَيْلك أَهلكَهم يومَ أَغرَنَ على هذا الموضع وساقَهم أَسارى بهذا الموضع الآخر حتى أبيضَّت أرض آمَد بكثرة من حصل بها من الأَسارى من الجوّاري والغلمان: ³⁵(الطويل)

عَصَفَنَ بِهِمْ يَوْمَ اللَّقَانِ وَسُقْنَهُمْ بِهِزِيْطٍ حَتَّى أَيْضًا بِالسَّبْيِ آمَدُ

لم تُذكر الرِّيح صراحةً في هذا البيت، ولكنَّها أُعيرت إلى الخيل لتتضمَّن صفاتها التي تخدم الشاعر في هذا المعنى.

- (صهوة + الخيل)

جاء في اللسان أَنَّ صَهْوَةَ كُلِّ شَيْءٍ: أَعْلَاهُ، وَهِيَ مِنَ الْفَرَسِ مَوْضِعُ اللَّبَدِ مِنْ ظَهْرِهِ، وَقِيلَ: مَقْعَدُ الْفَارَسِ، وَقِيلَ: هِيَ مَا أَسْهَلَ مِنْ سَرَاةِ الْفَرَسِ مِنْ نَاحِيَّتَيْهَا كِلْتَيْهِمَا، وَالصَّهْوَةُ: مُؤَخَّرُ السَّامِ، وَقِيلَ: هِيَ الرَّادِفَةُ تَرَاهَا فَوْقَ الْعَجَزِ. وَأَعْلَى كُلِّ جَبَلٍ صَهْوَتُهُ. ³⁶

المعاجم اللُّغَوِيَّة غالباً ما تُقدِّم هذه الكلمة مقرونة بالخيْل رغم أنها قد تأتي بمعانٍ أخرى ولكنها تبقى مقرونة بالعلوِّ. والعرب كما هو معروف عنهم أنهم كانوا يفتخرون بامتطائهم ظهور الخيل في المعارك وغيرها، ولا نسمع كلمة (صهوة) في النثر أو الشعر إلا وقفز ذهننا إلى الخيل، ولكثرة استخدامها مع الخيل أصبحت كأنها جزءاً منها فاكتسبت سمة التَّلَازُم.

وقد استخدمها المتنبِّي في مقام الفخر بنفسه، فقال: ³⁷(الخفيف)

مَفْرَشِي صَهْوَةِ الْحِصَانِ وَلَكِنْ نَ قَمِيصِي مَسْرُودَةٌ مِنْ حَدِيدِ

وعندما أراد المتنبِّي مدح جماعة لم يجد أنبل من الخيل التي جعلها ملتصقة بهم، فقال: ³⁸(الكامل)

فَكَأَنَّمَا تُنْجَتُ قِيَاماً نَحْتَهُمْ وَكَأَنَّهُمْ وُلِدُوا عَلَى صَهَوَاتِهَا

الضمير في "صهواتها" عائد إلى الخيل رغم أنها لم تُذكر في هذا البيت، ولكنها ذُكرت في الأبيات السابقة. وقد وظَّف المتنبِّي هذا التَّلَازُم بصورة جميلة فهو لاء الممدوحون لشدة إلفهم الفروسية وطول مراسيم ركوب الخيل كأنهم ولدوا عليها.

وبما أننا نتحدث عن الخيل فقد ترتبط هذه الكلمة بصفة أخرى من صفاتها وهي الصَّهِيل؛ والصَّهِيل صوت الخيل، ويختلف عن الصهوة التي تعني ظهر الخيل وأَعْلَاهُ. يقول المتنبِّي: ³⁹(المقارب)

³⁵ أبو العلاء المعري، شرح ديوان المتنبِّي، 305.

³⁶ ابن منظور، لسان العرب، 471/14.

³⁷ ديوان المتنبِّي، 20.

³⁸ ديوان المتنبِّي، 186.

³⁹ ديوان المتنبِّي، 54.

يُرُونَ مِنَ الدُّعْرِ صَوْتَ الرِّيحِ صَهِيلَ الْجِيَادِ وَخَفَقَ الْبُنُودِ

ومعنى البيت أنهم لما هربوا من الممدوح كانوا يظنون من خوفهم صوت الرياح صهيل الخيول وخفق البنود وهي الأعلام.

- (زَارَ + الأسد)

جاء في لسان العرب: "زار: زَارَ الأسدُ، بِالْفَتْحِ، يَزِرُّ وَيَزَارُ زَاراً وَزَيْراً: صَاحَ وَغَضِبَ. وَزَارَ الْفَحْلُ زَاراً وَزَيْراً: رَدَّدَ صَوْتَهُ فِي جَوْفِهِ ثُمَّ مَدَّهُ؛ قِيلَ لِابْنَةِ الْخُسِّ: أَيُّ الْفَحَالِ أَحْمَدُ؟ قَالَتْ: حُمُرٌ ضِرْغَامَةٌ شَدِيدُ الزَّيْرِ قَلِيلُ الْهَدِيرِ. وَالزَّيْرُ: صَوْتُ الْأَسَدِ فِي صَدْرِهِ".⁴⁰ ويتضح من المعنى اللغوي لكلمة "زار" أنها لا تأتي إلا مع الأسد، بل إنها لا يمكن أن تكون مع غيره؛ وليس صحيحاً أن تقول مثلاً: زار الكلب أو زار الذئب؛ لأنك تستخدم ما يعبر عن صوت الأسد مع حيوان آخر، وهذا غير جائز. ولكن الشعراء قد يستخدمونه مع الإنسان وذلك عند استعارة صفة الأسود لممدوحهم. وكلمة "زار" محورية، وأينما قرأت أو سمعت كلمة "زار" أو إحدى مشتقاتها فما عليك إلا أن تنتظر ربطها بالأسد صراحة أو ضمناً. فقال المتنبي:⁴¹ (المتقارب)

فَوَلَّى بِأَشْيَاعِهِ الْخَرَشِيَّ كَشَاءٍ أَحَسَّ بِزَارِ الْأَسَدِ

الخرشي رجلٌ منسوبٌ إلى خرشنة في بلاد الروم، وهنا يصف هروبه وأنصاره أمام جيش المسلمين. والشاء: الغنم. وفي البيت صورة بيانية حيث شبه أنصار الخرشي بالغنم الهاربة عند سماع صوت الأسود (المسلمين).

وقال أيضاً:⁴² (الكامل)

وَرَدَّ إِذَا وَرَدَ شَارِبًا وَرَدَّ الْفَرَاتَ زَيْرُهُ وَالنِّيْلَا

وهنا أيضاً استعار المتنبي الأسد لممدوحه بدر بن عمار، وشبهه بالأسد. والورد: الذي يضرب لونه إلى الحمرة، وبالغ في تعظيم الأسد وعلو زئيره، فزعم أنه إذا ورد البحيرة سمع زئيره في الأرض التي فيها الفرات والتي فيها النيل.⁴³

(تَضَوَّعَ + مسك - رائحة)

الكلمة المحورية هنا "التضوُّع" وتستلزم ما يفوح عطراً كالمسك والعنبر أو أي ريحة محمودة طيبة. "والتَضَوُّعُ: تَضَوَّعَ الرِّيحُ الطَّيِّبَةُ أَيُّ نَفَحَتْهَا. وَضَاعَتِ الرَّائِحَةُ ضَوْعًا وَتَضَوَّعَتْ، كِلَاهُمَا: نَفَحَتْ. وَفِي الْحَدِيثِ: جَاءَ الْعَبَّاسُ فَجَلَسَ عَلَى الْبَابِ وَهُوَ يَتَضَوَّعُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

40 ابن منظور، لسان العرب، 314/4.

41 ديوان المتنبي، 54.

42 ديوان المتنبي، 145.

43 أبو العلاء المعري، شرح ديوان المتنبي، 1027.

رَائِحَةٌ لَمْ يَجِدْ مِثْلَهَا؛ تَضَوُّعُ الرِّيحِ: تَفَرُّقُهَا وَانْتِشَارُهَا وَسُطُوعُهَا".⁴⁴ واستخدم المتنبي هذه المتلازمة عند الحديث عن المحبوبة فقال:⁴⁵ (الطويل)

أَتَتْ زَائِرًا مَا خَامَرَ الطَّيِّبُ ثَوْبَهَا
وَكَا الْمُسْكُ مِنْ أَرْدَانِهَا يَتَضَوُّعُ
وقال أيضاً:⁴⁶ (الكامل)

وَتَرَكْتُ أَنْتَنَ رِيحَةٍ مَذْمُومَةٍ
وَسَلَبْتُ أَطْيَبَ رِيحَةٍ تَتَضَوُّعُ

وثمة ملاحظة حول هذه المتلازمة؛ وهي أن التَضَوُّعَ غالباً ما يأتي مع المسك والعنبر والروائح الطيبة الزكية. وهذا ما ظهر في توظيف الشعراء هذه المتلازمة وخاصة شاعرنا المتنبي.

- (أراق - هراق + الماء - الدم ..)

الكلمة المحورية "أراق أو هراق" وتستلزم كل شيء سائل كالماء والدم وغيرهما، قال ابن منظور: "راق الماء يَرِيقُ رَيْقًا: انْصَبَّ: حَكَاهُ الْكِسَائِيُّ، وَأَرَاقَهُ هُوَ إِرَاقَةٌ وَهَرَاقُهُ عَلَى الْبَدَلِ: عَنِ اللَّحْيَانِيِّ، وَقَالَ: هِيَ لَعَّةٌ يَمَانِيَّةٌ ثُمَّ فَشَتْ فِي مِصْرَ، وَالْمُسْتَقْبَلُ أَهْرِيْقُ، وَالْمَصْدَرُ الْإِرَاقَةُ وَالْهَرَاقَةُ. وَقَالَ مَرَّةً: أَرِيقْتُ عَنْهُ دَمْعًا وَهَرِيقْتُ".⁴⁷ واستخدم المتنبي هذا التَّلَازُمَ في حالات عدة، فتجده تارة يستخدم "الدم" مع الإِرَاقَةَ فيقول:⁴⁸ (الوافر)

أَيَدْرِي الرَّبْعُ أَيَّ دَمٍ أَرَاقَا
وَأَيَّ قُلُوبٍ هَذَا الرِّكْبُ شَاقَا
وتارة يستخدمها مع "هراق" فيقول:⁴⁹ (الخفيف)

طَاعِنُ الطَّعْنَةِ الَّتِي تَطَعَنُ الْقَيْدَ
لَمَقَ بِالذُّعْرِ وَالْدَّمِ الْمُهْرَاقِ

الهَاءُ فِي الْمُهْرَاقِ مَتَحَرِّكَةٌ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِأَصْلِيَّةٍ إِنَّمَا هِيَ بَدَلٌ مِنْ هَمْزَةِ أَرَاقَ، وَهَذَا وَطْفُ الْمَتْنَبِيِّ الْمُهْرَاقِ صِفَةٌ لِلدَّمِ وَهِيَ الْكَلِمَةُ الْمَحْوَرِيَّةُ الَّتِي تَسْتَلْزِمُهُ.

- (سَفَكَ + الدَّمُ)

وهذا التَّلَازُمُ لَصِيْقٌ بِالتَّلَازُمِ السَّابِقِ. و"السَّفَكَ: صَبُّ الدَّمِ وَنَثْرُ الْكَلَامِ. وَسَفَكَ الدَّمُ وَالدَّمْعَ وَالْمَاءَ يَسْفِكُهُ سَفْكَاً، فَهُوَ مَسْفُوكٌ وَسَفِيكٌ: صَبَّهُ وَهَرَاقَهُ، وَكَأَنَّهُ بِالدَّمِ أَخْصَ".⁵⁰ وقد استخدم هذا التَّلَازُمُ أَبُو الطَّيِّبِ الْمَتْنَبِيُّ بِشَكْلِ مُخْتَلَفٍ؛ إِذْ إِنَّ سَفَكَ الدَّمَاءِ مُرْتَبِطٌ بِالشَّدَّةِ وَالْقَتْلِ وَالْحُرُوبِ، وَلَكِنَّ الْمَتْنَبِيَّ وَطَفَ هَذَا التَّلَازُمُ بِشَكْلِ إِيْجَابِيٍّ لِيُضْفِيَ عَلَى الْمَمْدُوحِ صِفَةَ الْكِرَمِ الْمُبَالِغِ فِيهِ؛ فَهُوَ يَسْفِكُ

⁴⁴ ابن منظور، لسان العرب، 230/8.

⁴⁵ ديوان المتنبي، 30.

⁴⁶ ديوان المتنبي، 493.

⁴⁷ ابن منظور، لسان العرب، 135/10.

⁴⁸ ديوان المتنبي، 289.

⁴⁹ ديوان المتنبي، 237.

⁵⁰ ابن منظور، لسان العرب، 439/10.

دم الذبائح و ينحرها لتأكل منها الطيور أيضاً: ⁵¹ (الكامل)

سَفَكَ الدِّمَاءَ بِجُودِهِ لَا بَأْسَهُ كَرَمًا لِأَنَّ الطَّيْرَ بَعْضُ عِيَالِهِ

وقال أيضاً: ⁵² (الكامل)

إِنَّ الَّتِي سَفَكَتَ دَمِي بِجُفُونِهَا لَمْ تَدْرِ أَنَّ دَمِي الَّذِي تَتَقَلَّدُ

الدَّمُ الْمَسْفُوكُ هُنَا دَمُ الشَّاعِرِ؛ وَالسَّفَاكُ عِيونٌ مَحْبُوتَةٌ. وَهِيَ لَا تَعْلَمُ أَنَّهَا تَتَحَمَّلُ وَزَرَ قَتْلِهِ وَأَنَّ دَمَهُ فِي عُنُقِهَا.

- (رَشَفَ + الماء)

رَشَفَ الْمَاءَ وَالرَّيْقَ وَنَحَوَهُمَا يَرِشِفُهُ وَيَرِشِفُهُ رَشْفًا وَرَشْفًا وَرَشِيفًا. وَفِي الْمَثَلِ: الرَّشْفُ أَنْقَعُ أَيَّ إِذَا تَرَشَّفَتِ الْمَاءُ قَلِيلًا قَلِيلًا كَانَ أَسْكَنَ لِلْعَطَشِ. وَالرَّشْفُ وَالرَّشْفُ: بَقِيَّةُ الْمَاءِ فِي الْحَوْضِ، وَهُوَ وَجْهُ الْمَاءِ الَّذِي ارْتَشَفْتَهُ الْإِبِلُ. وَالرَّشْفُ: مَاءٌ قَلِيلٌ يَبْقَى فِي الْحَوْضِ تَرَشُّفُهُ [تَرَشِيفُهُ] الْإِبِلُ بِأَفْوَاهِهَا". ⁵³

نلاحظ أَنَّ معاني الرَّشَفِ في المعجم تُلْزِمُهُ بالماءِ أو الشرابِ أو الرِّيقِ، وهذا ما أشار إليه المتنبي الذي وظَّفَ هذا التَّلَازُمَ بصورةً بيانيةً جميلةً؛ فجعل الأرضَ تشتكي قلةَ المطرِ وغيابه عنها، ولكنها ترشفه وتمتصه رويداً رويداً عند نزوله: ⁵⁴ (الوافر)

تَشْكِي الْأَرْضُ غَيْبَتَهُ إِلَيْهِ وَتَرَشُّفُ مَاءَهُ رَشَفَ الرُّضَابِ

- (عُباب + الماء - البحر)

كلمة "عُباب" تتضمن معاني أخرى غير أمواج البحر حيث جاء في لسان العرب أَنَّ "العَبَّ شُرْبُ الْمَاءِ مِنْ غَيْرِ مَصٍّ؛ وَقِيلَ: أَنْ يَشْرَبَ الْمَاءَ وَلَا يَتَنَفَّسَ. وَتَعَبَّ النَّبِيذُ: أَلْحَ فِي شُرْبِهِ. وَحَكَى ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ أَنَّ الْعَرَبَ تَقُولُ: إِذَا أَصَابَتِ الظُّبَاءُ الْمَاءَ، فَلَا عُبَابَ، وَإِنْ لَمْ تُصِبهْ فَلَا أَبَابَ أَيَّ إِنْ وَجَدْتَهُ لَمْ تَعْبَ، وَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ لَمْ تَأْتَبْ لَهُ، يَعْنِي لَمْ تَنْهَيْ لَطْلِبَهُ وَلَا تَشْرَبْهُ؛ مِنْ قَوْلِكَ: أَبٌّ لِلأَمْرِ وَائْتَبَ لَهُ: تَهَيَّأَ. وَقَوْلُهُمْ: لَا عُبَابَ أَيَّ لَا تَعْبَ فِي الْمَاءِ، وَعُبَابُ كُلِّ شَيْءٍ: أَوَّلُهُ. وَعُبَابُ الْمَاءِ: أَوَّلُهُ وَمُعْظَمُهُ. وَيُقَالُ: جَاءُوا بِعُبَابِهِمْ أَيَّ جَاءُوا بِأَجْمَعِهِمْ. وَأَرَادَ بِسَلَفِهِمْ مَنْ سَلَفَ مِنْ آبَائِهِمْ، أَوْ مَا سَلَفَ مِنْ عِزِّهِمْ وَمَجْدِهِمْ. وَالْعُبَابُ: الْمَطَرُ الْكَثِيرُ". ⁵⁵ رغم أَنَّ المعنى اللغوي للكلمة في المعجم يتمحور غالباً حول الماء إلا أَنَّا لا نَجْزِمُ أَنَّ وجودَ كلمة "عباب" - وهي محورية هنا - يستلزم الماءَ مُطلقاً، ولكنَّ المتنبي لم يستخدمها إلا مع الماء، فأصبحت من التَّلَازُمِ اللغوي عند المتنبي في شعره، فقال: ⁵⁶

⁵¹ ديوان المتنبي، 155.

⁵² ديوان المتنبي، 47.

⁵³ ابن منظور، لسان العرب، 119/9.

⁵⁴ ديوان المتنبي، 158.

⁵⁵ ابن منظور، لسان العرب، 572/1-573.

⁵⁶ ديوان المتنبي، 326.

(الطويل)

وَيُخْشَى عُبَابُ الْبَحْرِ وَهُوَ مَكَانُهُ فَكَيْفَ بِمَنْ يَغْشَى الْبِلَادَ إِذَا عَبَا
عُبَابُ الْبَحْرِ شِدَّةَ أَمْوَاجِهِ، وَعَبَّ تَدَفَّقَ. والمتنبي هنا يوظف هذا التَّلَازُمَ في صورة بيانية جميلة
حيث جعل الممدوح كأَمْوَاجِ الْبَحْرِ المتلاطم التي تضرب الأعداء على وجه البسيطة. ويستخدم هذه
الصورة في مقام آخر فيقول:⁵⁷(الوافر)

رَمَيْتَهُمْ بِبَحْرٍ مِنْ حَدِيدٍ لَهُ فِي الْبَرِّ خَلْفَهُمْ عُبَابٌ

وهنا جعل المتنبي الجيش كالبحر، ولكنه بحرٌ من حديد لكثرة الأسلحة فيه، وخلف هذا الجيش
الغبار الذي شبّهه المتنبي بالعُباب.

- (فاح + عنبر - مسك - رائحة)

الكلمة المحورية في هذا التَّلَازُمُ هي "الفوح". وجاء في لسان العرب "الْفَوْحُ: وَجْدَانُكَ الرِّيحَ
الطَّيِّبَةَ. فَاحَتْ رِيحُ الْمَسْكِ تَفُوحٌ وَتَفِيحٌ فَوْحاً وَفَيْحاً وَفُوقُوحاً وَفَوْحَاناً وَفَيْحَاناً: انْتَشَرَتْ رَائِحَتُهُ،
وَفَاحَ الطَّيْبُ يَفُوحُ فَوْحاً إِذَا تَضَوَّعَ".⁵⁸ ووظف المتنبي هذا التَّلَازُمَ في أمثلة عدة ومنها حين وصف
محبوبته عندما "بَدَتْ مَشْرِقُهُ، وَمَاسَتْ مَشْتِيَّةٌ، وَفَاحَتْ طَيْباً، وَرَنْتَ مِلِيحَةً":⁵⁹(الوافر)

بَدَتْ قَمَرًا وَمَالَتْ خُوطَ بَانَ وَفَاحَتْ عَنبرًا وَرَنْتَ غَزَالًا

وقال أيضاً:⁶⁰(الطويل)

إِذَا سَارَتْ الْأَحْدَاثُ فَوْقَ نَبَاتِهِ تَفَاوَحَ مِسْكُ الْغَانِيَاتِ وَرَنْدُهُ

وتفاح تفاعل من فاح يفوح وهي لَفْظَةٌ فصيحة حَسَنَةٌ، والغانيات جمع غانية؛ وهي الْمَرْأَةُ الَّتِي
غَنِيَتْ بِجَمَالِهَا وَقِيلَ بِزُوجِهَا. والرَّند: نبت طيب الرائحة؛ يُقَالُ إِنَّهُ الْآس. ومعنى البيت: لما سَارَتْ
الأجسام المحدجة فوق الرُّند، والغانيات قد تطيبن بالمسك، فبقى الوادى بِالرَّيْحِ الطَّيِّبَةِ. والملاحظ
في هذا البيت وفي البيت السابق أن المتنبي عندما استخدم "الفوح" أتبعه مرةً بالعنبر، ومرةً بالمسك
والرُّند. وفي شواهد أخرى استخدم الروائح معها، ولكننا نكتفي هنا بالشاهدين السابقين.

- (أَضْرَمَ - أَوْقَدَ + النَّارُ)

وهذه الكلمات المحورية تستلزم النَّارَ؛ لِأَنَّهَا تكون جزءاً منها، أو تتضمن صفة من صفاتها، أو تكون
أداة من أدواتها. وللضَّرَمِ معان عدة كلها ذات علاقة بالنَّارِ؛ ومنها "الضَّرَمُ مِنَ الْحَطَبِ مَا النَّهَبُ
سَرِيعاً، وَالْوَحْدَةُ ضَرَمَةٌ. وَالضَّرَامُ: مَا دَقَّ مِنَ الْحَطَبِ وَلَمْ يَكُنْ جَزْلاً تُثَقَّبُ بِهِ النَّارُ. الضَّرَامُ اشْتِعَالُ
النَّارِ فِي الْحُلَفَاءِ وَنَحْوِهَا. وَالضَّرَامُ أَيْضاً: دَقَاقُ الْحَطَبِ الَّذِي يُسْرَعُ اشْتِعَالُ النَّارِ فِيهِ. وَالضَّرَمَةُ:

⁵⁷ ديوان المتنبي، 384.

⁵⁸ ابن منظور، لسان العرب، 2/550.

⁵⁹ العكبري، شرح ديوان المتنبي، 224/3.

⁶⁰ ديوان المتنبي، 453.

السَّعْفَةُ وَالشَّيْخَةُ فِي طَرَفِهَا نَارٌ".⁶¹ قال المتنبي: ⁶² (المقارب)

وَمَا أَنَا أَسْقَمْتُ جِسْمِي بِهِ وَمَا أَنَا أَضْرَمْتُ فِي الْقَلْبِ نَارَا

وقال أيضاً: ⁶³ (الوافر)

فَلَمْ يَسْرَحْ لَهُمْ فِي الصُّبْحِ مَالٌ وَلَمْ تَوْقَدْ لَهُمْ بِاللَّيْلِ نَارٌ

استخدم المتنبي هذا التلازم ليهجي به أعداء سيف الدولة الحمدانية الذي أغار عليهم، ولم يترك لهم فرصة ليقودوا قطعانهم إلى المراعي صباحاً، ولم يترك لهم فرصة إشعال النار ليلاً لاستقبال الضيوف كما كانت تفعل العرب.

- (خَبَتْ + النار - الحرب)

وفي هذا التلازم "الخبو" هو الكلمة المحورية، وأكثر ما يرد مع النار. قال تعالى: كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا، (الإسراء، 97)، وَمَعْنَاهُ سَكَنَ لَهَا. و"خَبَتْ النار والحرب" والحِدَّةُ تَخْبُو خَبْوًا وَخَبُوءًا: سَكَتَ وَطَفِئَتْ وَخَمَدَ لَهَا، وَهِيَ خَاطِبِيَّةٌ، وَأَخْبَيْتُهَا أَنَا: أَخْمَدْتُهَا".⁶⁴ وقد قال المتنبي موظفاً هذا التلازم: ⁶⁵ (الطويل) :

خبت نارُ حربٍ لم تهجها بنائهُ وأسمر عريانٌ من القشر أصلُ

وقوله: خبت نار حرب؛ الأحسن أن تكون على معنى الدعاء، كما يقال: لا كانت حرب لم يهجها فلان. ويعني بالأسمر العريان من القشر: القلم.

(قَضَمَ + الشيء اليابس - الحب وغيره)

القَضَمُ هو الكلمة المحورية هنا، وهذا التلازم يعود إلى طبيعة الفعل نفسه، وإلى المقام الذي يستعمل فيه. و"القَضَمُ أكل بأطراف الأسنان والأضراس، وَقِيلَ: هُوَ أَكَلَ الشَّيْءَ الْيَابِسَ، قَضَمَ يَقْضِمُ قَضْمًا، وَالْخَضَمُ: الْأَكْلُ بِجَمِيعِ الْقَمِّ، وَقِيلَ: هُوَ أَكَلَ الشَّيْءَ الرُّطْبَ، وَالْقَضَمُ دُونَ ذَلِكَ".⁶⁶

وقد استخدم المتنبي "القَضَمُ" مع الحب (الشَّعِير) عندما وصف خيل ممدوحه: ⁶⁷ (الطويل)

⁶¹ ابن منظور، لسان العرب، 355/12.

⁶² ديوان المتنبي، 365.

⁶³ ديوان المتنبي، 402.

⁶⁴ ابن منظور، لسان العرب، 223/14.

⁶⁵ أبو العلاء المعري، شرح ديوان المتنبي، 702.

⁶⁶ ابن منظور، لسان العرب، 487/12.

⁶⁷ ديوان المتنبي، 397.

تَعَوَّدُ أَنْ لَا تَقْضِمَ الْحَبَّ خَيْلُهُ إِذَا الْهَامُ لَمْ تَرْفَعْ جُنُوبَ الْعَلَاتِقِ⁶⁸
- (أَفِلُ + قمر - شمس - نجم..)

كما هو واضح فإن الكلمة المحورية هنا (الأفول)؛ وتعني الغياب، وتستلزم بعدها إحدى الكلمات السابقة أو كل ما يخص الكواكب والنجوم. وجاء في لسان العرب: "أَفَلَ أَي غَابَ. وَأَفَلَتِ الشَّمْسُ تَأْفِلُ وَتَأْفُلُ أَفْلاً وَأَفُولاً: غَرَبَتْ، وَفِي التَّهْذِيبِ: إِذَا غَابَتْ فَهِيَ أَفَلَةٌ وَأَفِلٌ، وَكَذَلِكَ الْقَمَرُ يَأْفِلُ إِذَا غَابَ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْكَوَاكِبِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ".⁶⁹ وقد استخدم المتنبي اسم الفاعل "آفل" صفةً للقمر في قوله:⁷⁰ (المتقارب)

كَأَنَّ خَلَاصَ أَبِي وَائِلٍ مُعَاوَدَةُ الْقَمَرِ الْآفِلِ
- (رمح + سَمَهْرِيٌّ)

الكلمة المحورية هنا سَمَهْرِيٌّ وهذا الكلمة مرتبطة بالرمح ارتباطاً وثيقاً، و"السَمَهْرِيُّ: الرُّمْحُ الصَّالِبُ الْعُودُ. يُقَالُ: وَتَرَّ سَمَهْرِيٌّ؛ شَدِيدٌ كَالسَّمَهْرِيِّ مِنَ الرَّمَاكِ. وَاسْمُهُرُ الشَّوْكِ: يَبَسٌ وَصَلْبٌ. وَشَوْكٌ مُسْمَهَرٌ: يَابَسَ. وَالسَّمَهْرِيَّةُ: الْقَنَاةُ الصُّلْبَةُ، وَيُقَالُ هِيَ مَنْسُوبَةٌ إِلَى سَمَهْرٍ اسْمُ رَجُلٍ كَانَ يَقُومُ الرَّمَاكِ؛ يُقَالُ: رُمْحٌ سَمَهْرِيٌّ، وَرَمَاكِ سَمَهْرِيَّةٌ. التَّهْذِيبُ: الرَّمَاكِ السَّمَهْرِيَّةُ تُنْسَبُ إِلَى رَجُلٍ اسْمُهُ سَمَهْرٌ كَانَ يَبِيعُ الرَّمَاكِ بِالْخَطِّ، قَالَ: وَامْرَأَتُهُ رُدَيْتَةُ".⁷¹ وجاءت هذه الكلمة (سمهري) متلازمة مع الرمح في شعر المتنبي الذي قال:⁷² (الطويل)

وَحَلَّى الرِّمَاحَ السَّمَهْرِيَّةَ صَاغِراً لِأَدْرَبَ مِنْهُ بِالطَّعَانِ وَأَحْذَقِ

جعل المتنبي السمهريّة صفةً للرمح؛ وهي كما أشرنا سابقاً نسبةً إلى ذلك الرجل المدعو سمهر والذي كان يعمل في صناعة الرمح؛ وأدرب: اسم تفضيل بمعنى أكثر دربةً.

ويشبه المتنبي نفسه بالسَمَهْرِيَّ في موضع آخر؛ لجودة هذه الرماح وماتنتها وشهرتها، فقال:⁷³ (الطويل)

وَمَا أَنَا إِلَّا سَمَهْرِيٌّ حَمَلْتُهُ فَزَيْنَ مَعْرُوضاً وَرَاعَ مُسَدِّداً
(غمد + السيف)

والكلمة المحورية هنا "الغمد"، وهذه الكلمة جزء تابع للسيف، ومتى ما ذكر فلا بد أن يُذكر السيفُ

⁶⁸ العلاتق: ما يُعْلَقُ فِي عُنُقِ الْفَرَسِ لِتَأْكُلَ مِنْهُ، وَجَنُوبُهَا: جَيُوبُهَا وَفَتْحَاتُهَا. ومعنى البيت: الفرس إذا علق عليه المخلاة طلب لها موضعاً مرتفعاً يجعلها عليه ثم يأكل فخياله إذا أعطيت عليها رفعته على هام الرجال القتلَى لكثرتهم حولها فقد تعودت خيله في غزواته ذلك. انظر شرح ديوان المتنبي للعكبري، 330/2.

⁶⁹ ابن منظور، لسان العرب 18/11.

⁷⁰ ديوان المتنبي، 270.

⁷¹ ابن منظور، لسان العرب، 381/4.

⁷² ديوان المتنبي، 347.

⁷³ ديوان المتنبي، 373.

صراحةً أو ضِماً. و"الغمد: جَفْنُ السِّيفِ، وَجَمْعُهُ أَغْمَادٌ وَغُمُودٌ وَهُوَ الْغُمْدَانُ؛ قَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ: لَيْسَ بِثَبْتٍ. عَمَدَ السِّيفِ يَغْمِدُهُ غَمْدًا وَأَغْمَدَهُ: أَذْخَلَهُ فِي غِمْدِهِ، فَهُوَ مُغَمَّدٌ وَمَغْمُودٌ".⁷⁴ وقد وُظِفَ الْمُتَنَبِّي هذا التَّلَازُمُ في المدح، فقال يمدح شجاع بن محمد الطَّائِي: ⁷⁵(الطويل)

هُمَا إِذَا مَا فَارَقَ الْغِمْدَ سَيْفُهُ وَعَايَنْتَهُ لَمْ تَدْرِ أَيُّهُمَا النَّصْلُ

وقال أيضاً: ⁷⁶(الطويل)

أَلَا أَيُّهَا السِّيفُ الَّذِي لَيْسَ مُغَمَّدًا وَلَا فِيهِ مُرْتَابٌ وَلَا مِنْهُ عَاصِمٌ

فالمُتَنَبِّي في البيتين السابقين يجعل الممدوح كالسيف المجرد من غمده؛ لأنَّ ذلك أنسب للمدوح؛ فالسيف المجرد يبدو عليه الصقل والحدة واللمعان. بل إنَّكَ لا تكاد تفرِّق بين السيف والممدوح في البيت الأول، وجعله السيف ذاته في البيت الآخر.

وغالباً ما تأتي صفات تكاد تكون لصيقة بالسيف، وقد وردت كثيراً في الشعر العربي وفي شعر المتنبي أيضاً، ولكنني لم أذكرها، لأنها قد تأتي بمعان أخرى ولو بصورة قليلة، ومن هذه الصفات على سبيل المثال: الصقيل، المرهف، المهند.. وغيرها من الصفات التي اشتهر بها السيف.

- (جبل + شاهق)

الكلمة المحورية هنا هي "شاهق" وتكون صفة للجبل؛ وتعني العالي المرتفع. وهذه الكلمة تُستخدم مع الجبال والأبنية؛ فَصَفَّيْهَا بِشَاهِقٍ وَشَاهِقَةٍ وَشَوَاهِقٍ. وقد وُظِفَ الْمُتَنَبِّي هذه المتلازمة عندما وصف ممدوحه أنه تهابه الأرض إذا مَشَى عَلَيْهَا وتضطرب الجبال العَالِيَّةُ وتتحرك خوفاً منه، فقال في ذلك: ⁷⁷(الطويل)

بِمَنْ تَقْشِرُ الْأَرْضُ خَوْفًا إِذَا مَشَى عَلَيْهَا وَتَرْتَجُّ الْجِبَالُ الشَّوَاهِقُ

9. التَّصَاحُّبُ اللَّفْظِي

لا أقصد بالتَّصَاحُّبُ اللَّفْظِي أن تتصاحب كلمتان لتُعْبِرَانِ عن معنى جديد فحسب، بل أن تشتهر هاتان الكلمتان بمعنى ثابت لا يتغير أينما قرأتهما معاً. وهذا التَّصَاحُّبُ قد يرتبط عادةً بشكل ثابت لا يتغير فيكون كالأمثال، وهو تصاحب وليس تلازماً؛ لأنه لا يتضمن كلمة محورية تستلزم أخرى. وقد يُشير إلى صورة بيانية أو ظاهرة لغوية كالمشترك أو الترادف أو النحت أو غير ذلك. ولكن في المقابل ليس بالضرورة أن يرتبط بصورة بلاغية أو ظاهرة لغوية أو صورة ثابتة، بل يمكن أن يتضمن معنى مألوفاً أو جديداً دون تصنيفه ضمن ما سبق، ويمكن أيضاً أن يُشير إلى معنى خاص بقائله.

⁷⁴ ابن منظور، لسان العرب، 3/326.

⁷⁵ ديوان المتنبي، 45.

⁷⁶ ديوان المتنبي، 389.

⁷⁷ ديوان المتنبي، 77.

ومن أمثلة التصاحب التي لا ترتبط بصورة بيانية أو بشكل ثابت أو بظاهرة لغوية:

(ريب الدهر - صروف الدهر)

وهذا التَّصَاحُبُ مألوف لدى أهل اللغة العربية العارفين فنونها، ولكنه جديد بالنسبة للعامة والمبتدئين. وكثيراً ما يرد هذا التَّصَاحُبُ في الشعر العربي، وقد ورد عند المتنبي في شواهد عديدة، وأذكر منها على سبيل المثال:⁷⁸ (البسيط)

هَذَا الْمُعَدُّ لِرَيْبِ الدَّهْرِ مُتَّصِلَاتَا أَعَدَّ هَذَا لِلرَّأْسِ الْفَارِسِ الْبَطْلُ

والتَّصَاحُبُ هنا بين "ريب" وهو الشك، و"الدهر" الزمان. إذا ما نظرنا إلى كل كلمة على حدة فإننا لا يمكن أن نربط بين الشك والزمان؛ ولكن في حال تصاحبهما معاً أفاداً معنى جديداً ثابتاً لا يتغير أينما قرأه، وهذا التَّصَاحُبُ يعني: مصائب الزمان ونوائبه. والشاعر هنا يمدح سيف الدولة ويقول إنه أعد سيفاً مجرداً لمصائب الدهر، ولم ينس أعداءه الأشداء الذين أعد لهم مثل ذلك.

وثمة تصاحب آخر يفيد معنى التَّصَاحُبِ السابق نفسه، وهو قولنا: صُروف الدهر التي تعني مصائبه. والصُّرُوفُ جمع صَرْفٍ، ومعنى الصرف كما جاء في المعجم الوسيط: "صَرْفَ الْأَجِيرِ مِنَ الْعَمَلِ وَالْغُلَامَ مِنَ الْمَكْتَبِ خَلَّى سَبِيلَهُ، وَالْمَالَ أَنْفَقَهُ، وَالنَّقْدَ بِمِثْلِهِ بَدَلَهُ، وَالْكَلَامَ زَيْنَهُ وَالشَّرَابَ لَمْ يَمْزِجْهِ. (و)صَرْفَ) الْأَمْرِ دَبْرَهُ وَوَجْهَهُ، وَالْأَلْفَاظَ اشْتَقَتْ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَالشَّرَابَ لَمْ يَمْزِجْهِ وَالشَّيْءَ بَالِغٍ فِي رَدِّهِ عَنْ وَجْهِهِ".⁷⁹ وقد وظَّف المتنبي هذا التَّصَاحُبَ كثيراً في شعره؛ ومن ذلك قوله:⁸⁰ (الطويل)

لَا يَصُروفُ الدَّهْرِ فِيهِ نُعَاتِبُ وَأَيَّ رَزَايَاهُ يَوْتِرُ نُطَالِبُ

يريد أي نوائب الدهر نعاتب؛ يعني أنها كثرت، فلا يمكن معاتبها ولا مطالبتها لكثرتها.

وقال أيضاً:⁸¹ (البسيط)

لَمَّا رَأَيْنَا صُرُوفَ الدَّهْرِ تَغْدِرُ بِي وَفَيْنَ لِي وَوَقْتَ صَمِّ الْأَنْبَابِ

والوفاء في هذا البيت منسوب للخيل وللرماح (صَمِّ الْأَنْبَابِ)، والغدر والخوف من الزمان ونوائبه. وتوظيف المتنبي هذا التَّصَاحُبَ في الأمثلة التي ذكرتها وفي جميع الأمثلة في ديوانه كان يقوم على وصف ريب الدهر وصروفه بالغدر والخيانة، ووجوب أخذ الحيلة والحذر منه، وإعداد ما أمكن لمواجهة. وهذا التوظيف مناسب للمعنى الذي يعبر عنه التَّصَاحُبُ وهو نوائب الدهر ومصائبه.

أما عن التَّصَاحُبِ الذي يمكن أن يُشير إلى معنى خاص بقائله؛ فهو استخدام خاص بمن قاله، استخدمه للتعبير عن غرض معين في سياق محدد. فالمتنبي مثلاً عندما قال: (أبو المسك) حين مدح كافور الإخشيدي فقصده من هذا التَّصَاحُبِ التكنية عن كافور بهذا اللقب، وهو استخدام

⁷⁸ ديوان المتنبي، 338.

⁷⁹ المعجم الوسيط، 513.

⁸⁰ ديوان المتنبي، 75.

⁸¹ ديوان المتنبي، 451.

خاصً، وصف فيه كافور. ولا يمكن للقارئ أن يعرف أنه قصد به كافور إلا إذا اطلع على مناسبة القصيدة وتوضيحاتها:⁸²(الخفيف)

إِنَّمَا يَفْخَرُ الْكَرِيمُ أَبُو الْمَسِّ لَكَ بِمَا يَنْتَنِي مِنَ الْعَلْيَاءِ

ويقول أيضاً مخاطباً الحمى التي أصابته:⁸³(الوافر)

أَبْنَتَ الدَّهْرِ عِنْدِي كُلُّ بِنْتٍ فَكَيْفَ وَصَلَتْ أَنْتِ مِنَ الزَّحَامِ

وبنت الدهر: المصيبة. وهذا هو المعنى المعروف من تصاحب الكلمتين عند أهل العربية. أما الشاعر فقد استخدمها استخدماً خاصاً، أو دعنا نقل: حولها إلى التَّصَاحُبِ الخاص؛ وذلك واضح مفهوم من السياق الذي قيلت فيه، فَصَّصَدَ بِنْتَ الدَّهْرِ الْحُمَى، وهي مصيبة أيضاً من مصائب الشاعر المحيطة به، وقوله: عِنْدِي كُلُّ بِنْتٍ؛ يعني أن عنده مصائب كثيرة.

9. 1 التَّصَاحُبُ الدَّالُّ عَلَى صُورَةِ بَيَانِيَّةٍ

وهذا التَّصَاحُبُ لا يكون فقط من اتِّحَادِ كلمتين أو أكثر للتعبير عن صورة بيانية؛ فهذا كثير في لغتنا العربية، بل أن يشتهر اللفظان المتصاحبان بمعنى محدد لا يتغير. وقد ورد في شعر المتنبي الكثير من الأمثلة، وسأذكر ما يسمح به المقام هنا.

(بنت + الدهر)

سبق وأن أشرتُ إلى هذا التَّصَاحُبِ سابقاً عند توظيفه للدلالة على معنى خاص (الحمى)، وهو أيضاً مصيبة من مصائب الزمان. ولكن ما يهمنا هنا أن هذا التَّصَاحُبُ أينما تقرأه فاعلم أن معناه مصائب الدهر. قال المتنبي:⁸⁴(البسيط)

وَلَا أَظُنُّ بَنَاتِ الدَّهْرِ تَرْكُنِي حَتَّى تَسُدَّ عَلَيْهَا طَرْفَهَا هِمَمِي

فالشاعر لا يعتقد أن نوائب الزمان ستتركه وشأنه إلا أن يواجهها ويتقوى بالأنصار والمال.

فالتَّصَاحُبُ هنا كناية عن مصائب الدهر. ومن ناحية أخرى فإن كلمة "بنت" ترتبط أيضاً بالمشارك اللفظي؛ فنحن نقول: بنت الدهر، بنت العين (الدمعة)، بنت العقل (الفكرة)، بنت الشفة (الكلمة)، وغير ذلك. وهنا نلاحظ أن الكلمة المصاحبة لها تأخذ دوراً مهماً في تحديد معناها.

(أعلى كعباً)

أعلى: من العلو والارتفاع. والكعب "كل مفصل من العظام، والعظم الناتئ عند ملتقى الساق والقدم. وفي كل قدم كعبان عن يمينها وعن يسرتها. ويُقال: رجل عالي الكعب؛ يُوصف بالشرف

⁸² ديوان المتنبي، 446.

⁸³ ديوان المتنبي، 484.

⁸⁴ ديوان المتنبي، 37.

والظفر".⁸⁵ وقد وُظِّفَ المِنتَبِي هذا التَّصَاخُب للإشارة إلى شرف الممدوح ومنزلته:⁸⁶ (الطويل)

وَلَمَّا تَلَقَّاكَ السَّحَابُ بِصَوْبِهِ تَلَقَّاهُ أَعْلَى مِنْهُ كَعْباً وَأَكْرَمَ

السحاب: المطر، والصوب الانسكاب. والمِنتَبِي هنا يصف رحلة سيف الدولة الذي اعترضته سيول من الأمطار الغزيرة، ولكنه لم ينش؛ فهو عالي الهمة رفيع القدر والمنزلة. والتَّصَاخُب هنا كناية عن المقام العالي.

(أطول باعاً)

الباع هو "مَسَافَةٌ مَا بَيْنَ الْكُفَّيْنِ إِذَا انْبَسَطَتِ الذَّرَاعَانِ يَمِينًا وَشِمَالًا وَيُقَالُ فَلَانٌ طَوِيلُ الْبَاعِ".⁸⁷ وهذا التَّصَاخُب كناية عن أن الموصوف كَرِيمٌ جَوَادٌ، وقد وُظِّفَ المِنتَبِي عندما ذكر مناقب الممدوح؛ فهو فارس مغوار سَيِّدٌ في قومه كَرِيمٌ جَوَادٌ:⁸⁸ (المنسرح)

أَفْرَسُهَا فَارِسًا وَأَطْوَلُهَا بَاعًا وَمَغَوَّارُهَا وَسَيْدُهَا الْمُنْسَرَحُ

(الميمون طائره)

الميمون اسم مفعول من اليمُن. و"يُقَالُ: يُمِنُ، فَهُوَ مَيِّمُونَ، وَيَمْنَهُمْ فَهُوَ يَامِنٌ. ابْنُ سِيدَه: يَمِنُ الرَّجُلُ يَمْنًا وَيَمِنَ وَيَتَمَنَّى بِهِ وَاسْتَيْمَنَ، وَإِنَّهُ لَمَيِّمُونَ عَلَيْهِمْ. وَيُقَالُ: فَلَانٌ يَتَمَنَّى بِرَأْيِهِ أَيْ يُتَبَرِّكُ بِهِ، وَجَمْعُ الْمَيِّمُونَ مَيَّامِينَ".⁸⁹ و"الطَّائِرُ مِنَ الْحَيَوَانِ كُلِّ مَا يَطِيرُ فِي الْهَوَاءِ بِجَنَاحَيْنِ وَمَا تَطِيرَتْ بِهِ أَيْ تَيْمَنَتْ أَوْ تَشَاءَمَتْ، وَالْحِظُّ مِنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَبِهِ فَسْرُ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ {وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ}.⁹⁰ وَيُقَالُ طَارَ طَائِرُهُ غَضَبٌ وَأَسْرَعُ. وَهُوَ سَاكِنُ الطَّائِرِ حَلِيمٌ هَادئٌ وَقَوْرٌ. وَهُوَ مَيِّمُونَ الطَّائِرُ مَبَارَكٌ".⁹¹ ووظف المِنتَبِي هذا التَّصَاخُب في المدح؛ فالناس تنظر إلى الملك دون غيره من العسكر؛ وللمبالغة في مدحه جعل الأبصار شاخصة؛ أي أصبحت جامدة تنظر باتجاه واحد نحوه، واستخدام الكناية اللطيفة للتعبير عن بركة قدومه؛ فهو حين يحل يحل معه الخير والبركة، فقال:⁹² (البسيط)

تَمْضِي الْمَوَاقِبُ وَالْأَبْصَارُ شَاخِصَةً مِنْهَا إِلَى الْمَلِكِ الْمَيِّمُونَ طَائِرُهُ

(قرير العين)

هذا التَّصَاخُب كناية عن الاطمئنان والسكينة أو الفرح والسرور. وجاء في لسان العرب أن "مَعْنَاهُ

⁸⁵ المعجم الوسيط، 790/2.

⁸⁶ ديوان المِنتَبِي، 304.

⁸⁷ المعجم الوسيط، 76/1.

⁸⁸ ديوان المِنتَبِي، 9.

⁸⁹ ابن منظور، لسان العرب، 458/13.

⁹⁰ الإسرائ، 13.

⁹¹ ابن منظور، لسان العرب، 574/2.

⁹² ديوان المِنتَبِي، 42.

بَرَدَتْ وَأَنْقَطَعَ بُكَاءُهَا وَاسْتَحْرَارُهَا بِالْدمْعِ فَإِنَّ لِلْسُرُورِ دَمْعَةً بَارِدَةً وَلِلْحُزَنِ دَمْعَةً حَارَّةً، وَقِيلَ: هُوَ مِنَ الْقَرَارِ، أَيْ رَأَتْ مَا كَانَتْ مَتَشَوِّقَةً إِلَيْهِ فَفَرَّتْ وَنَامَتْ".⁹³ وأبو الطيب المتنبي وظف هذا التصاحب عندما جعل عينه قريرة بالقرب من سيف الدولة، فهي ساكنة مطمئة بهذا القرب، وإن كان بعيداً عن وطنه:⁹⁴ (الطويل)

أرى لي بِقُرْبِي مِنْكَ عَيْنًا قَرِيرَةً
وَإِنْ كَانَ قُرْبًا بِالْبُعَادِ يُشَابُ
(ضاق ذرعاً)

وهذا التصاحب أيضاً كناية عن العجز عن فعل شيء، وهو مشهور لدى أهل اللغة من الأدباء واللغويين وغيرهم من طلاب العلم الضليعين بالعربية. ضاق ذرعاً بكذا إذا لم يطقه؛ وهو من الذراع وأصله أن يمد الرجل ذراعه إلى شيء فلا يصل إليه، فيقال ضاق ذرعاً. وفي هذا المعنى قال المتنبي:⁹⁵

ضاق ذرعاً بأن أضيق به ذر
عاً زمني واستكْرمتني الكرام
ومعنى البيت أن الزمان عاجز أن يحملني مالا أحتمله. فلست أضيق منه ذرعاً وإن كثرت ذنوبه وإساءته إليّ، وقد وجدني الكرام كريماً واستكْرمتني أي وجدتي كريماً صبوراً على نوائب الدهر.
وقال في موضع آخر:⁹⁶ (الكامل)

أبدى سخاؤك عَجَزَ كُلِّ مُشَمِّرٍ
فِي وَصْفِهِ وَأَضَاقَ ذَرَعَ الْكَاتِمِ
وهنا وظف المتنبي هذا التصاحب لإظهار عجز المادح عن الإحاطة بوصف الممدوح فيقول: إن مَنْ تَشَمَّرَ لوصف جودك وكرمك فقد عجز وأصابه العي، أما مَنْ كَتَمَ وَصَفَ جُودَكَ فَقَدْ ضَاقَ ذَرَعُهُ؛ لأنه يريد أن يصف كرمك فلا يطيق ذلك ويضيق صدره؛ لأنه عالم باستحالة ذلك.

2.9 تصاحب ثابت الشكل

وهذا التصاحب ذو قالب محدد، أينما تره تدرك معناه واستخدامه. وهذا التصاحب لا يمكن أن نلصقه بالآلزام؛ لأنه لا يتضمن في مفرداته كلمة تستلزم أخرى.
(عِم صباحاً)

وهذه تحية أهل الجاهلية قبل الإسلام، وبعضهم يقول: أنعم صباحاً. وكلاهما للتحية والسلام. وقد وظف المتنبي هذا التصاحب في مطلع قصيدة يمدح فيها عبدالله بن يحيى البحتري، وكعادة شعراء الجاهلية تجده يخاطب الديار، ثم يلقي عليها تحية أهل الجاهلية "عم صباحاً"، ويطلبها أن ترد

⁹³ ابن منظور، لسان العرب، 87/5.

⁹⁴ العكبري، شرح ديوان المتنبي، 198/1.

⁹⁵ العكبري، شرح ديوان المتنبي، 94/4.

⁹⁶ ديوان المتنبي، 288.

عليه السلام فهو مضمّن القلب محزون: 97 (الكامل)

فَعِمَّ صَبَاحًا لَقَدْ هَيَّجَتْ لِي شَجْنًا وَارْدُدْ تَحِيَّتَنَا إِنَّا مُحْيَوِكَا
(أَجْدَكَ)

أَجْدَكَ وَأَجْدَكَ مَعْنَاهُمَا مَا لَكَ أَجْدًا مِنْكَ، وَنَصْبُهُمَا عَلَى الْمَصْدَرِ: قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: مَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ وَلَا يُتَكَلَّمُ بِهِ إِلَّا مُضَافًا. الْأَصْمَعِيُّ: أَجْدَكَ مَعْنَاهُ أَبْجَدُ هَذَا مِنْكَ، وَنَصْبُهُمَا بِطَرَحِ الْبَاءِ؛ اللَّيْثُ: مَنْ قَالَ أَجْدَكَ، بِكُسْرِ الْجِيمِ، فَإِنَّهُ يَسْتَحْلِفُهُ بِجَدِّهِ وَحَقِيقَتِهِ، وَإِذَا فَتَحَ الْجِيمَ، اسْتَحْلَفَهُ بِجَدِّهِ وَهُوَ بِخُتَّةٍ. قَالَ سَيِّوْنِيَّةٌ: أَجْدَكَ مَصْدَرٌ كَأَنَّهُ قَالَ أَجْدًا مِنْكَ، وَلَكِنَّهُ لَا يُسْتَعْمَلُ إِلَّا مُضَافًا..⁹⁸ وقد وظّف المتنبي هذا التّصاحب في مطلع البيت عندما كان يُثني على الممدوح؛ وهو عمر بن سليمان الذي كان يفك الأسير، ويقسم الأموال على المحتاجين: 99 (الطويل)

أَجْدَكَ مَا تَفُكُّ عَانٍ تَفُكُّهُ عُمَ بْنَ سُلَيْمَانَ وَمَالَ تُقَسِّمُ
(الْحَدِيثُ شُجُونُ)

وَفِي الْمَثَلِ: الْحَدِيثُ دُو شُجُونٍ أَيْ فُتُونٍ وَأَغْرَاضٍ، وَقِيلَ: أَيْ يَدْخُلُ بَعْضُهُ فِي بَعْضٍ أَيْ دُو شُعْبٍ وَامْتِسَاكُ بَعْضِهِ بِبَعْضٍ، وَقَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: يُرَادُ أَنَّ الْحَدِيثَ يَتَفَرَّقُ بِالْإِنْسَانِ شُعْبُهُ وَوَجْهُهُ؛ وَقَالَ أَبُو طَالِبٍ: مَعْنَاهُ دُو فُتُونٍ وَتَشَبُّهُ بَعْضِهِ بِبَعْضٍ؛ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: يُضْرَبُ هَذَا مَثَلًا لِلْحَدِيثِ يَسْتَذَكِّرُ بِهِ غَيْرُهُ.¹⁰⁰ وقد استخدم المتنبي هذا المثل في صورة جملة اعتراضية بين (اسم إن وخبرها) وذلك للدلالة على أنه مهما تكلم عن الممدوح وصفاته فإنه لن ينتهي: 101 (الكامل)

يَا بَدْرُ إِنَّكَ وَالْحَدِيثُ شُجُونُ مَنْ لَمْ يَكُنْ لِمِثَالِهِ تَكْوِينُ

والتّصاحب المرتبط بالمثل لا يتغير شكلاً ولا معنى أينما يرد؛ لأنه مرتبط بمناسبة قيل فيها، ويستخدم كذلك في المقام المشابه للمعنى الذي قيل فيه.

3.9 تصاحب المتضادات

وهنا قلت تصاحب المتضادات؛ لأن تصاحبها معا في شعر المتنبي يتطلب المعنى الذي يتحدث عنه الشاعر؛ إذ إن ذكر إحدى الكلمات المتضادة لا يكفي للتعبير عن الغرض المقصود، بل لا بد من إتباعها بالكلمة المعبرة عن الضدّ حتى تكتمل الصورة في البيت الشعري.

(البادية والحضر)

جاء في اللسان "الحَضَرُ والحَضْرَةُ والحَاضِرَةُ: خِلَافُ الْبَادِيَةِ، وَهِيَ الْمَدُنُ وَالْقُرَى وَالرَّيْفُ، سُمِّيَتْ

⁹⁷ ديوان المتنبي، 61.

⁹⁸ ابن منظور، لسان العرب، 113/3.

⁹⁹ ديوان المتنبي، 116.

¹⁰⁰ ابن منظور، لسان العرب، 233/13.

¹⁰¹ ديوان المتنبي، 156.

بَذَلَكَ لِأَن أَهْلَهَا حَضَرُوا الْأَمْصَارَ وَمَسَاكِينَ الدِّيارِ الَّتِي لَا يَكُونُ لَهُمْ بِهَا قَرَارٌ، وَالْبَادِيَةُ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ اشْتِقَاقُ اسْمِهَا مِنْ بَدَا يَبْدُو أَيَّ بَرَزَ وَظَهَرَ وَلَكِنَّهُ اسْمٌ لَزِمَ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ خَاصَّةً دُونَ مَا سِوَاهُ؛ وَأَهْلُ الْحَضَرِ وَأَهْلُ الْبَدْوِ".¹⁰²

والمتنبى وظف هذا التصاحب بضديهِ للمبالغة في مدح قائد يدعى جعفر. فالناس كلها تدعو له، وهنا شمل الناس جميعاً من خلال هذا التضاد؛ حيث إنَّ الحاضر هو المُقيم في المُدُنِ والقُرى، والبَادِي هو المُقيم بِالْبَادِيَةِ. وقد قال المتنبى في سياق المدح:¹⁰³ (البيسط)

حَتَّى إِذَا عَقِدْتَ فِيهِ الْقِبَابَ لَهُ أَهْلَ اللَّهِ بَادِيَهُ وَحَاضِرُهُ

(الإسرار والإعلان)

وظف المتنبى هذه الضدية في سياق الحب والعشق والغرام. وفي هذا السياق ما يُفضِّل هو السِّر والكتمان بين العاشقين؛ ولكن مع المتنبى استوى الأمر؛ فصار السر والعلن سواء؛ لأنَّ الشاعر هنا أراد أن ما كان سرّاً من هذا الحب فقد تحوّل إلى العلن؛ لأنه ظهر عليه دون إرادته؛ وذلك لوصف حاله العاشقة التي لم تعد تسيطر على هذا الحب فبدا جلياً عليه:¹⁰⁴ (البيسط)

كَمَمْتُ حُبَّكَ حَتَّى مِنْكَ تَكْرِمَةٌ ثُمَّ اسْتَوَى فِيكَ إِسْرَارِي وَإِعْلَانِي

(بُكْرَةٌ وَأَصِيلَا)

هذا التصاحب المتضاد يدل على دوام الشيء واستمراره، ومن الممكن أن تأتي كل كلمة من هذا التصاحب على حدة بحسب السياق؛ فالبكرة الصبح الباكر، والأصيل وقت المساء، ولكن تتصاحب الكلمتان للإشارة إلى الاستمرارية كما ذكرت سابقاً. ووظف المتنبى هذا التصاحب عند الإشادة بكرم الممدوح المتواصل ليل نهار:¹⁰⁵

وَعَلِمْتُ أَنَّكَ فِي الْمَكَارِمِ رَاغِبٌ صَبٌّ إِلَيْهَا بُكْرَةٌ وَأَصِيلَا

(ورد وصدر)

ورد وصدر تستخدم عادة في جلب الإبل إلى مورد الماء، وبعد أن ترد يُصدرها؛ أي يعيدها إلى مكانها. ولكن الشعراء توسعوا في استخدام هاتين الكلمتين المتضادتين؛ وهذا المتنبى يستخدمهما للدلالة على شجاعة ممدوحه الذي يورد الرماح ويصدرها وقد سقاها الدماء من قلوب الأعداء، فيقول:¹⁰⁶ (المنسرح)

¹⁰² ابن منظور، لسان العرب، 1974.

¹⁰³ ديوان المتنبى، 42.

¹⁰⁴ ديوان المتنبى، 26.

¹⁰⁵ ديوان المتنبى، 27.

¹⁰⁶ ديوان المتنبى، 9.

إِلَى فَتَى يُصَدِّرُ الرَّمَا حَ وَقَدْ أَنْهَلَهَا فِي الْقُلُوبِ مُورِدَهَا

9. 4 تصاحب للدعاء

ومن التَّصَاخُبِ اللُّغَوِيِّ ما يفيد الدعاء، وخاصة ذلك التَّصَاخُبِ المقرون بلفظ الجلالة الله، وقد ورد عند المتنبي في صيغ عديدة، وهي:

(سَقَى اللَّهَ)

المعنى المباشر لهذا التَّصَاخُبِ هو طلب السُّقْيَا؛ أي الغيث. والشعراء عادة لا يستخدمون هذا التَّصَاخُبَ بمعناه المباشر، بل يضمّنونه الدعاء في اتجاهين: الاتجاه الأول: الدعاء بالبركة والرفاه والراحة والسعادة، والآخر: الطلب من الله أن يعيد أياماً جميلة.

أما الدعاء بالراحة والسعادة فمثاله قول المتنبي: ¹⁰⁷(الخفيف)

فَسَقَى اللَّهَ مَنْ أَحَبُّ بِكَفٍّ لَكَ وَأَسْقَاكَ أَيُّهَا الْأَمِيرُ

فالشاعر هنا يدعو لمن يحب بالسعادة والراحة مثلما يدعو للأمير.

وأما الدعاء بأن يعيد الله تلك الأيام الجميلة فمثاله: ¹⁰⁸(الطويل)

سَقَى اللَّهَ أَيَّامَ الصَّبَا مَا يَسُرُّهَا وَيَفْعَلُ فِعْلَ الْبَابِلِيِّ الْمُعْتَقِ

فالشاعر هنا يتحسر على أيام الشباب ويتمنى عودتها، فقد كانت أياماً سعيدة تُذهب العقل كما تذهب الخمرة المعتقة.

(لحي الله)

وهذا دعاء لمن أراد التوبيخ واللوم والتقريع، وقد جاء في لسان العرب: "وَلَحَا الرَّجُلَ يَلْحَاهُ لَحْيًا: لَا مَهْ وَشَتَمَهُ وَعَنَفَهُ. وَلَحَاهُ اللَّهُ لَحْيًا أَي قَبَّحَهُ وَلَعَنَهُ". ¹⁰⁹ووظف المتنبي هذا التَّصَاخُبَ للدعاء على الديار في مطلع قصيدة مدحية، ثم استثنى من تلك الديار زمان الصبا واللهو مع مَنْ مضى من الأصدقاء: ¹¹⁰(الوافر)

لَحَاهَا اللَّهَ إِلَّا مَاضِيَهَا زَمَانَ اللَّهْوِ وَالْخَوْدَ الشَّمْعَا

(أَعَاذَكَ اللَّهُ)

وهذا تصاحب آخر يتضمن الدعاء بالحفظ والحماية والرعاية؛ فهو دعاء خير. وقد استخدمه المتنبي للدعاء لممدوحه بالحفظ والحماية من سهام العدو التي لا يعتقد المتنبي أنها ستصيبه لأن مقام

¹⁰⁷ ديوان المتنبي، 224.

¹⁰⁸ ديوان المتنبي، 345.

¹⁰⁹ ابن منظور، لسان العرب، 242/15.

¹¹⁰ ديوان المتنبي، 89.

مددوحو عالٍ كالقمر لا تُدرکه السهام: ¹¹¹(المنسرح)

أَعَاذَكَ اللَّهُ مِنْ سِهَامِهِمْ
وَمُخْطِئِي مَنْ رَمِيَهُ الْقَمَرُ
(عَمَرَكَ اللَّهُ)

ومعناه: "سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ يُطِيلَ عُمُرَكَ. وَعَمَرَكَ اللَّهُ مِثْلُ نَشْدَتِكَ اللَّهُ". ¹¹² وقد استخدم المتنبي هذا التَّصَاحُبَ بالمعنى الذي ذكرته. ولكنه وظفه عندما رسم صورة جميلة للنساء اللواتي يرتدين البراقع ويتزيّن بالعمود، فشبههنَّ بالبدور؛ والمتنبي هنا قصد بالبراقع الليل، وتزيّنه النجوم التي هي الجواهر والعمود. وشاعرنا هنا عندما أراد من المخاطب أمامه أن يُقَرَّ بجمال ما رآه استحلفه بالله: ¹¹³(الخفيف)

عَمَرَكَ اللَّهُ هَلْ رَأَيْتَ بُدُورًا
طَلَعَتْ فِي بَرَاقِعٍ وَعُقُودٍ
(تَرَبَّتْ يَدَاكَ)

جاء في اللسان "تَرَبَّتْ يَدَاكَ: يُقَالُ لِلرَّجُلِ، إِذَا قَلَّ مَالُهُ: قَدْ تَرَبَّ أَيُّ افْتَقَرَ، حَتَّى لَصِقَ بِالتُّرَابِ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ. قَالَ: وَيَرْوَنَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَنَّ النَّبِيَّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمْ يَتَعَمَّدِ الدُّعَاءَ عَلَيْهِ بِالْفَقْرِ، وَلَكِنَّهَا كَلِمَةٌ جَارِيَةٌ عَلَى أَلْسِنِ الْعَرَبِ يَقُولُونَهَا، وَهُمْ لَا يُرِيدُونَ بِهَا الدُّعَاءَ عَلَى الْمُخَاطَبِ وَلَا وَقُوعَ الْأَمْرِ بِهَا". ¹¹⁴ والمتنبي وظف هذا التَّصَاحُبَ في قوله: ¹¹⁵الكامل

لَا تَتَرَبَّ الْأَيْدِي الْمُقِيمَةُ فَوْقَهُ
كَسَرَى مُقَامَ الْحَاجِّينَ وَقَيْصَرَا
يَقُولُ لَا افْتَقَرْتُ الْأَيْدِي الَّتِي قَدْ أَحْسَنْتَ هَذِهِ الصُّورَةَ الَّتِي فِي السِّرِّ وَأَقَامَتِ الْمَلَائِكَةُ يَحْجِبَانَهَا.

10. نتائج البحث

– ثَمَّةُ فرق بين التَّلَازُمِ اللغوي والتَّصَاحُبِ اللغوي؛ ففي التَّلَازُمِ اللغوي كلمة محورية، وجودها يستلزم وجود كلمة معينة بذاتها أو مرادفها، ونحن نستطيع بنسبة كبيرة أن نُخَمِّنَ الكلمة التي ستلي تلك الكلمة المحورية. أمَّا في التَّصَاحُبِ اللغوي فلا يوجد كلمة محورية تتطلب أخرى، بل إن اجتماعهما معاً يشكل تركيباً مألوفاً أو مشهوراً يتضمَّن معنى محدداً لا يمكن أن يكون إلا بهاتين الكلمتين معاً.

– الكلمة المحورية في التَّلَازُمِ اللغوي قد تكون صفة للكلمة المُستلزمة أو جزءاً منها، أو قد تكون الفعل للكلمة التي تتوقع ورودها (المُستلزمة)، مثل: سفك الدَّم، وأضرَم النار.

¹¹¹ ديوان المتنبي، 282.

¹¹² ابن منظور، لسان العرب، 602/4.

¹¹³ ديوان المتنبي، 19.

¹¹⁴ ابن منظور، لسان العرب، 229/1.

¹¹⁵ ديوان المتنبي، 522.

- تتضمن تراكيب التَّصَاحُب اللُّغَوِيَّ في الأغلب صوراً بيانية، أو قد تشير إلى التَّضَادُّ أو الدِّعَاء، وبعضها يبدو ثابت الشكل في قوالب مألوفة لأهل العربية.
- تمَّ تثبيت ثمانية عشر تلازماً لغوياً في شعر المتنبي؛ بعضها تكون فيه الكلمة المحورية صفة للكلمة التي تتطلبها مثل: رُمُحٌ سَمَّهَرِيٌّ، جَبَلٌ شَاهِقٌ. وبعضها تكون (الكلمة المحورية) جزءاً من الكلمة المُستلزمة، مثل: صهوة الخيل، غِمد السَّيْف. وبعضها -وهو الأكثر عند المتنبي- تكون الفعل الذي يستلزم كلمة بعينها أو إحدى مرادفاتها، مثل: حدا العيس، تَصَوَّعَ المسك، سفك الدم، أضرَم النَّار...إلخ.
- أكثر تراكيب التَّصَاحُب اللُّغَوِيَّ وروداً في شعر المتنبي التراكيب الدالة على الصور البيانية والدِّعَاء، ثم التراكيب المتضادة والتراكيب ذات الشكل الثابت المألوف.
- ورد في شعر المتنبي تصاحبٌ خاصٌ لا يمكن تعميمه في اللغة العربية؛ وهو قوله: أبو المسك، ويقصد فيه كافور الإخشيدي.
- وظَّف المتنبي الكثير من تراكيب التَّلَازُم والتَّصَاحُب اللُّغَوِيَّين في غرض المدح.

Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilal. el-Furukü'l-Lugaviyye. Thk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Dârü'l-İlimi ve'ssakâfeti lin-Neşri ve't-Tevzi'. (tarihsiz).
- Âlus, Menâf-Nâûr, Abdu Ali. el-Musâhabetü'l-Lügaviyye ve Alâkatühe bi'z-Zavâhiri'l-Lügaviyye, Mecelletü Âdâbü'l-Kûfe, 2023.
- Ali, Mustafa İbrahim. İsmü't-Tafdil ve Musâhabâtühu fî Şi'ri'l-Mütenebbî, Mecelletü Külliyyetü'l-Edeb, Câmiatü Bor Saîd, 2023/25
- Rafî'i, Mustafa Sadık. Tarihu Adabi'l-Arab. Beyrût: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- Mu'cemü'l-Vasîf. Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, Dâru'd-Da've, ts.
- Hüseynî, Seyyid Mahmûd Mirzâbî. el-Musâhabetü'l-Lafziyye fî Şi'ri İmrai'lkays, Mecelletü Bühûs fi'l-Lügati'l-Arabiyye, Külliyyetü'l-Lügatil- Ecnebiyye bi Câmiati Esfehân, 1974.
- Hüseynî, Seyyid Mahmûd Mirzâbî. el-Musâhabetü'l-Lafziyye fî Şi'ri Züheyr b. Ebî Sülmâ, Mecelletü'l-Cemiyyetü'l-İraniyye li'l-Lügatil-Arabiyyeti ve Edâbiha, 1975/41.
- Sâlih, Sâcid. en-Nahv ve Târihu. Ankara: Sonçağ, 2023.
- Sâlih, Sâcid. el-İ'râb ve İzâhu'l-Mesâ'ilü'n-Nahviyyeti ve's-Şarfiyye fî Şi'ri Mâlik b. er-Rayyib. Ankara: İlâhiyât, 2024.
- Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî, Ali b. Muhammed. Et-Tarifât. Beyrût: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983.
- Seyyid Ahmed, İyd Mahmûd. El-Musâhabetü'l-Lafziyye ve'r-Rabtü'n-Nassî: Dirâsetün fî Şi'ri'l-E-Şâ, Câmiatü't-Doktor Mevlây et-Tâhir Saide, Külliyyetü'l-Edeb, Mahbarü'l-Lisâniyyât ve't-Terceme, Cezâir, 2015.

- Soliman, Abdelkarim Amin Mohamed. Şîru'l-Mehceri'l-'Arabî Dirâse Fenniyye. Ankara: sonçağ yayınları, 2022.
- Gamevî, Tehâni. el-Musâhabetü'l-Lafziyye ve Devruhâ fi't-Temâsüki'n-Nassî, Mecelletü'l-Ulûmî't-Terbeviyye ve'l-İctimâiyye, Câmiatü Cidde, c.1/9, 2022.
- Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr. el-Beyân ve't-Tebyîn, (Thk. M. 'Abdusselam Harûn). Mısır: Matbaatu'l-Hancî, 1988.
- Feyrûzâbâdî, Muhammed B. Yakub. el-Kâmûsu'l-Muhît. Beyrût: Müesseseti'r-Risâle, 2005.
- Hassân, Temmâm. el-Luğatü'l-'Arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ. Kahire: Dar al-Kutub al-İlmiyyah, 2006.
- Hâc İbrahim, Mecdî-İbrahim, Ümniyye Ahmed. Tetavvuru Mefhûmü't-Telâzümi'l-Lafzî beyne'l-Garbi ve'l-Arabi, Mecelletü't-Dirâseti'l-Lugaviyye ve'l-Edebiyye, Sayı:2, 2018.
- İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. Lisânu'l- 'Arab. Beyrut: Dâr-u Sadır, Beyrut, 1414.
- İbn Faris, Ahmed. es-Sahibi fi fıkhi'l-luga ve süneni'l-Arab fi kelamiha , thk. Ahmed Hasan. Beyru: Dar al-Kutub al-İlmiyyah, 1997.
- İhmidât, Ahmed. Nazariyyetü Firsî's-Siyakiyye beyne'l- Asâleti ve Tecdît, Mecelletü't-Dâd, Câmiatü Mâlâyâ, Malezya, 2015.
- Kâzım, Raşâ Vahîd-Mindîl, Hasen. el-Musâhabetü'l-Lafziyye beyne's-Sıfa ve'l-Mevsûf fi Hutabi'r-Rasûl, Mecelletü't-Türâsi'l-İlmi'l-Arabî, 2022/4
- Mansûr, Ramazân es-Seyyid. el-Musâhabetü'l-Lafziyyeti'l-Lügaviyye ve Eseruhâ fi't-Temâsüki'l-Mu'cemî, Mecelletü't-Dirâye Külliyyetü't-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye bi Dusûk, 23/2023.
- Maarrî, Ebu'l-Alâ. el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî. thk. Muhammed Saîd elMevlevî Suudi Arabistan: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2008.
- Mütenebbî, Ebu't-Tayyib. Dîvânü'l-Mutenebbî. Beyrut: Dâru Beyrût, 1983.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. İlmu'd-delâle. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ. Şerhu dîvânî'l-Mutenebbî. thk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhîm el-Eybârî. 4 Cilt. Abdülhafîz eş-Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts
- Gazâle, Hasen. Kâmûsu Dari'l-İlmi li'l-Mütelâzimâti'l-Lafziyye. Beyrut: Dâru'l-İlmî li'l-Melâyîn, 2007.

Vakf Alameti Tercihi Üzerinden Secâvendî'nin İşaret Ettiği Fıkḥî ve Kelâmî Mûlahazalar: en-Nisâ 4/101 ve el-Kasas 28/68 Âyetleri Örneğinde İzahlar

Öz: Bu çalışmada Secâvendî'nin vakf-ibtidâ tasnifinin tercih edildiği ülkemiz mushaflarındaki vakf alametlerinden hareketle en-Nisâ 4/101 ve el-Kasas 28/68 âyetlerinde bahsi geçen fıkḥî ve kelâmî meseleye dair müellifin işaret ettiği mûlahazalar incelenmiştir. Seçilen iki örnek âyette tayin edilen harf remiz şeklindeki vakf alametinin, tefsirlerde zikredilen fıkḥî ve kelâmî yorumlardan ve buna bağlı olarak âyetle ilgili serdedilen i'râb takdirlerinden hangisine işaret ettiği tespitine gidilmiştir. Bu itibarla incelemeye medar olan âyette öncelikle kastedilen mananın tespiti için tefsir kaynaklarına ve âyetin i'râb incelemesi için l'râbu'l-Kur'ân literatürüne müracaat edilmiştir. Tefsirlerde serdedilen yorumlar ve âyetin i'râbına yönelik zikredilen i'râb takdirleri muvacehesinde vakf-ibtidâ âlimlerinin bu âyetle ilgili değerlendirmelerine de yer verilmiştir. Buna göre Secâvendî'nin vakf-ibtidâ'ya dair değerlendirmelerinin ve ilgili âyetler özelinde tercih etmiş olduğu fıkḥî ve kelâmî görüşünün tayinine ulaşmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada ilgili âyetler özelinde Secâvendî'nin fıkḥî ve kelâmî mûlahazalarına değinilmiş olduğu gibi vakf-ibtidâ ilminin tefsir, nahiv, i'râbu'l-Kur'ân, fıkḥ ve kelâm ilimleriyle olan irtibatına da işaret edilmiş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Vakf, İbtidâ, Secâvendî, Tefsir.

Mehmet
KARA* 

The Fiqh and Theological Interpretations of Sajāwandī on the Preference of the Sign of Waqf: Explanations on the Verses of Nisā 4/101 and Qasas 28/68

Abstract: In this study, al-Sajāwandī's views on the jurisprudential and theological issues addressed in the verses al-Nisā 4/101 and al-Qasas 28/68 will be examined, based on the signs of waqf in the mushafs of our country, where al-Sajāwandī's classification of waqf-ibtidâ is preferred. The sign of waqf in the two selected sample verses was analyzed to determine which of the interpretations of fiqh and theology mentioned in the tafseer and the i'râb preferences mentioned in the verse accordingly. In this respect, tafseer of Qur'ân was consulted to determine the meaning of the verse and the literature of l'râb al- Qur'ân was consulted for the i'râb analysis of the verse. Within the framework of the interpretations in the commentaries and the i'râb preferences mentioned for the i'râb of the verse, the scholars' evaluations of this verse are included. Accordingly, we tried to determine al-Sajāwandī's evaluations on waqf-ibtidâ and his preferred views on fiqh and theology in the context of the relevant verses. Therefore, in this study, Sajāwandī's evaluations of fiqh and theology in the context of the relevant verses are mentioned, as well as the connection of the science of waqf-ibtidâ with the sciences of tafseer, nahw, i'râb al-Qur'ân, fiqh and theology.

Keywords: al-Qirâat, al-Waqf, al-Ibtidâ, al-Sajāwandī, al-Tafseer.

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı. E-Posta: mekara5734@gmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2350-9323>.

Giriş

Kur'an kıraatinde tilâvete başlamak veya ara vermek ya da tilâveti sona erdirmek için uygun yerlerin tayinini konu edinen¹ vakf-ibtidâ ilminde, âyetin manası ve buna bağlı olarak i'rab takdiri önem arz etmektedir. Bu yönüyle vakf-ibtidâ, tefsir ve nahiv ilimleriyle irtibatlı olan bir ilimdir. İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940), Kur'an'ın manasının ve i'rabının ancak vakf ve ibtidâ yerlerinin bilinmesi sayesinde anlaşılabilceğini söylemiş olması² bu bağlamda dikkate değerdir. Ayrıca İbn Mücâhid (ö. 324/936) de Kur'an tilâvetinde mana ve i'rab bakımından uygun bir vakf yerinin belirlenmesinde kıraat, tefsir, nahiv, fıkıh vb. ilimlere vâkıf olunması gerektiğini belirtmiştir.³ Dolayısıyla vakf-ibtidânın kelâm, fıkıh, kıraat, tefsir, sarf-nahiv, resmü'l-mushaf ilimleriyle ve Arap dili lehçeleriyle irtibatlı bulunan bir ilim olduğu anlaşılmaktadır.⁴

Kur'an tilâvetinde vakf ve ibtidâyı doğru bir şekilde uygulayabilmek için okunan âyetten geçen konu, fikhî ve kelâmî bir mesele ise bu durumda fikhî ve itikadî mezheplerin görüşlerinin bilinmesi de önem arz etmektedir. Bu bağlamda ülkemizdeki mushaflarda tercih edilen Secâvendî'nin vakf alametleri üzerinden müellifin fikhî ve kelâmî yaklaşımının birer örnek âyet özelinde tespitini hedefleyen bu çalışmada en-Nisâ 4/101 ve el-Kasas 28/68 âyetleri inceleme konusu yapılmıştır. Söz konusu âyetlerdeki muhtelif i'rab takdirlerine bağlı olarak çeşitli vakf veya vasl tercihi oluşabilmektedir. Böyle bir yerdeki vakf veya vasl tercihi üzerinden Secâvendî'nin benimsediği fikhî ve kelâmî görüşün tespiti hususunda bazı kanaatlerin ileri sürülebilmesi mümkün görülmektedir.

Fikhî ve kelâmî mülâhazalar üzerinden vakf alametinin tayin edilmesine örnek olabilecek âyet sayısı oldukça azdır. Bu itibarla bazı âyetler ön plana çıkmaktadır ki namazın kasrından bahseden en-Nisâ 4/101 âyeti bu konudaki en bariz örneklerden biridir. İlgili âyet, vakf-ibtidâ ilminde fukahânın fikhî hükümlerdeki muhtelif değerlendirmelerine vâkıf olunması gerektiğini ortaya koyduğu kadar fıkıh ile vakf-ibtidâ ilminin irtibatını göstermesi bakımından da dikkate değerdir. Aynı şekilde Yüce Allah'ın fiilleri konusunda ihtiyârının

¹ Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtü'l-'aşr*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Dimaşk: Matbaatu'l-Mushafi Şerîf, 2019), 2/742.

² Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzâhi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhiyiddîn Abdurrahman Ramazan (Matbû'âtu Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabiyye: Dimaşk, 1971), 1/108.

³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-'îtinâf*, thk. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî (Suudi Arabistan: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1992), 18-19.

⁴ Vakf-ibtidâ ilminin bahsi geçen ilimlerle olan irtibatına dair açıklamalar ve buna dair zikredilen örnek âyetler için bk. Hatice Ahmed Müftî, *el-Vakfu ve'l-ibtidâ 'inde'n-nuhât ve'l-kurrâ* (Suudi Arabistan: Câmî'atu Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1985), 30-98; Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ* (Konya: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı, 2022), 191-203; Kenan Aklan, *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâyâ Etkisi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 62-72.

mutlak olduğu veya kulları nâmına onlar için hayırlı olan şeyleri ihtiyâr ettiği şeklinde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında farklı değerlendirmelere konu olan Kasas 28/68 âyeti de kelâm ile vakf-ibtidâ ilminin irtibatını göstermesi bakımından incelemeye değerdir.

Vakf-ibtidâ açısından en-Nisâ 4/101 âyetini inceleyen herhangi bir çalışma tespit edebildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Kasas 28/68 âyeti ise bazı çalışmalarda⁵ vakf-ibtidâ tahliline tabi tutulmuştur. Bizim çalışmamızın farkı ise ilgili âyetin tefsiri ve i'râb durumunun yanı sıra vakf-ibtidâ âlimlerinin değerlendirmelerini de konu edinmesi ve özellikle vakf alameti tercihi üzerinden Secâvendî'nin işaret ettiği fıkhî ve kelâmî mülâhazalarının tespitinin hedeflenmiş olmasıdır.

1. Vakf Alameti Tercihiyle İşaret Edilen Fıkhî Mülâhazalar: en-Nisâ 4/101 Âyeti

Secâvendî'nin vakf tasnifinin tercih edildiği ülkemiz mushaflarında⁶ “وَإِذَا ضَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا” âyetinde “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde “ق” alameti vardır. Secâvendî'nin söz konusu vakf alameti tercihinden hareketle âyette geçen fıkhî meseleye dair benimsediği kanaatinin tespiti için öncelikle âyetin manası ve i'râb incelenmiştir. Akabinde diğer vakf-ibtidâ âlimlerinin değerlendirmeleri zikredilmiş ve Secâvendî'nin vakf-ibtidâ tercihi üzerinden mezkûr âyette konusu geçen fıkhî meseleye dair görüşü tayin edilmiştir. Böylece vakf-ibtidâ ilminin fıkıhla olan irtibatına da dolaylı olarak değinilmiş olmaktadır.

1.1. Âyetin Tefsiri ve i'râb Takdiri

Seferde namazın kasrının (kısaltılmasının) savaş durumunda kâfirlerin zarar vermesinden endişe duyulması şartına bağlı olup olmadığı özelinde bu âyetle ilgili, tefsirlerde çeşitli fıkhî değerlendirmeler yapılmıştır. Buna göre âyette, ya yolculukta mutlak olarak namazın kısaltılabileceği ve kâfirlerin zarar vermesinden endişe duyulması durumunda uygulanan korku namazının ya da sadece savaşta kâfirlerin zarar vermesinden endişe duyulması halinde namazın kasredilebileceğinin anlatıldığı şeklinde iki farklı yorum söz konusudur:

⁵ Örneğin bk. Müftî, *el-Vakfu ve'l-ibtidâ 'inde'n-nuhât ve'l-kurrâ*, 31-34; Veli Kayhan, “Vakf ve İbtidâ İlmî ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 333-334; Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*, 193-194.

⁶ Örneğin bk. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî (Kayışzâde Hafız Osman Nuri Hattî)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003); *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî (Kayışzâde Hafız Osman Nuri Hattî)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006); *Kur'ân-ı Kerîm (Aliyyü'l-Kârî Tarzı, Muhammed Abay Hattî İle)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014); *Kur'ân-ı Kerîm (Süleyman Feyzullahoğlu Hattî, Bilgisayar Hattî)*, 2015; *Kur'ân-ı Kerîm (Süleyman Feyzullahoğlu Hattî, Bilgisayar Hattî)*, 2018.

1) Bu yorumlardan ilki, ilgili âyetle iki mesele ve buna bağlı olarak iki hüküm zikredilmektedir. Buna göre âyetle, seferî olan bir kimse için mutlak manada namazın kasredilebileceği ve devamındaki âyetle birlikte savaş durumuna özel kâfirlerin zarar vermesinden endişe duyulduğu bir ortamda uygulanan korku namazı bahse konu edilmektedir. Zira bu görüşe göre mezkûr âyetin “وَإِذَا ضَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ” kısmı, yolculuğun her türlüşünde namazın kısaltılması hakkında olup “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde kelam bitmektedir. Âyetin “إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا” kısmı ile devamındaki 102. âyetle ise korku namazı ve uygulanışı anlatılmaktadır.⁷

Âyetin sebep-i nüzûlüne dair Hz. Ali'den (ö. 40/661) aktarılan rivayet zikri geçen görüşün izahına katkı sunmaktadır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber'e tüccar bir topluluğun, yolculuğa çıktıklarında namazı nasıl kılmaları gerektiğini sorduğu, bunun üzerine âyetin “وَإِذَا ضَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ” kısmının nâzil olduğu ve vahyin burada bittiği belirtilmiştir. Bunun üzerinden bir sene geçtikten sonra Hz. Peygamber'in savaşa çıktığı ve öğle namazını kıldığı esnada müşriklerin Hz. Peygamber'e ve ashabına zarar verme planı yapmak üzere iken iki namaz arasında, âyetin kalan kısmının (إِنْ خِفْتُمْ أَنْ (يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا) ve devamındaki 102. âyetin yani korku namazının uygulanışını anlatan âyetlerin nâzil olduğu zikredilmiştir.⁸ Bu rivayet özelinde “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde kelamın tamamlandığı ve âyetin bu kısmında seferde genel olarak namazın kasrının; devamındaki kısmında ise korku namazının bahse konu edildiği anlaşılmaktadır. Böylece hem korkunun söz konusu olmadığı normal bir yolculukta hem de savaşta düşman korkusu bulunduğu bir ortamda namazın kasredilebileceğine Kur'an'ın da delil olduğu belirtilmiştir.⁹

Âyetin i'rab takdirine göre “إِنْ خِفْتُمْ” şartının cevabı mahzuftur. Bu nedenle âyetteki “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde kelamın tamamlandığı, söz konusu şart cümlesinin isti'nâfiyye cümlesi olduğu ve makablinin de delâlet ettiği üzere bu şartın cevabının “eğer korkarsanız namazı kısaltınız.” takdirinde olduğu

⁷ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûğ'i'n-nihâye*, thk. eş-Şâhid el-Buşeyhî (Şârika: Mecmûatü Buhûsî'l-Kitâbî ve's-Sünne, Câmiatü's-Şârika, 2008), 2/1147; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî-Dâru'l-Kütübî'l-Lübânî, 2019), 3/1718.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 2001), 7/407; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûğ'i'n-nihâye*, 2/1147; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006), 7/92.

⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/92-93.

belirtilmiştir.¹⁰ Dolayısıyla yukarıda da belirtildiği üzere kelimeler “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde tamamlanmış ve “إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا” kısmıyla yeni bir kelimeye başlanmıştır. Devamındaki âyetle de Yüce Allah, Hz. Peygamber’e hitaben “Ey Muhammed! Onlara korku namazını kıldır.” buyurmuş olmaktadır. Buna göre ilgili kısmın takdiri, “وَإِذَا ” deki “vâv” harfi zâiddir. Şartın cevabı “فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ” kısmı olup incelenen âyetteki “إِنَّ الْكَافِرِينَ” kısmı ise itirâzî bir cümledir.¹¹

Âyetle bahsi geçen namazın kasrıyla alakalı olarak fıkîhî mezhepler arasında farklı değerlendirmelere konu olan bir diğer husus, seferde iken namazın kasrının mı yoksa tam kılınmasının mı evlâ olduğudur. Bu bağlamda âyetteki “فَلْيَسِّرْ عَلَيْكُمْ جُنَاحَ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ” ibaresinin zâhirinin namazın kısaltılması ve tam kılınması arasında muhayyerlik belirttiği, bununla beraber tam kılınmasının evlâ olduğu ifade edilmiştir. İmam Şafîî'nin (ö. 204/820) de kasrın ruhsat olduğu ve mükellefin namazını tam olarak ya da kasrla kılabilceği görüşünde olduğu belirtilmiştir.¹² Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise seferde namazın kasrının, ruhsat değil azimet olduğu ve bu nedenle namazı kısaltmanın zorunlu olduğu görüşündedir.¹³ Normal bir yolculukta namazın kasrı meselesine dair fıkîhî hükmün, âyetle “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesine kadar olan kısımdan istinbat edilmesi, “إِنْ خِفْتُمْ” şartıyla başlayan devamındaki yerde korku namazının anlatıldığını göstermektedir.

Zikri geçen yoruma ve i'rab takdirine göre “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde kelimeler tamamlanmış ve devamındaki “إِنْ خِفْتُمْ” ifadesiyle yeni bir cümle başlamaktadır. Âyetin meâlî buna göre şu şekildedir: “Yeryüzünde yolculuğa çıktığınızda namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Eğer kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız, ki kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır, sen de onların içinde bulunup onlara namaz kıldırdığın zaman onlardan bir bölük seninle beraber namaza dursun!...”

Bu yorumun esas alındığı anlam eksenli bir Kur'an tilâvetinde “مِنَ الصَّلَاةِ”

¹⁰ Ebu'l-'Abbâs Şihâbü'd-dîn Ahmed b. Yûsuf b. 'Abdiddâim Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmî'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 4/84; Mahmûd Sâfi, *l'râbu'l-Kur'ân ve sarfuhû ve beyânuhû* (Beyrut: Dâru'r-Reşid, 1992), 3/149.

¹¹ Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/1718; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 7/92-93; Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 3/353.

¹² Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâiki 'ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 2/140; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 7/74; Ebu'l-Fazl Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 11/18.

¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/141; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/18.

kelimesinde vakf, devamındaki “إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا” kısmıyla da ibtidâ yapılması uygun olmaktadır.

2) Âyetteki “إِنْ خِفْتُمْ” ifadesinin, öncesine bağlı bir şart olarak değerlendirildiği diğer bir yoruma göre âyetle, sadece savaşta kâfirlerin zarar verme endişesinin bulunduğu durumlarda namazın kısaltılabileceği anlatılmaktadır. Buna göre namazın kasrı, “إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا” kısmıyla yani sadece savaşta müşriklerden korkulması durumuyla kayıtlıdır.¹⁴ Dolayısıyla bu âyet, sadece savaşta düşman korkusu bulunduğu bir ortamda cemaatle kılınan bir namazın özel bir şekli bulunduğuna işaret etmektedir.¹⁵ Bu bağlamda âyetin takdirinin şu şekilde olduğu belirtilmiştir: “Seferde iken düşmandan korktuğunuzda namazı kasretmenizde sizin için herhangi bir günah yoktur.” (لَيْسَ عَلَيْكُمْ حَرَجٌ إِنْ قَصَرْتُمْ فِي الصَّلَاةِ فِي السَّيْرِ إِذَا خِفْتُمُ الْعَدُوَّ) وَإِذَا “كُنْتُمْ فِيهِمْ” âyetiyle ise korku namazının izahına geçilmiş olmaktadır.¹⁶

Kurtubî'nin (ö. 671/1273) ifadesiyle Yüce Allah bu âyetle namazın kasrını, sefer ve korku olmak üzere iki şarta bağlamıştır. Bu iki şartın bulunduğu namaz da korku namazı olmaktadır.¹⁷ Buna göre ilgili âyetin, sadece düşmandan korkan seferî kimseler için namazın kasrının mubahlığını konu edindiği; emniyette olan seferî bir kimsenin namazını kasretmesine değinmediği anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî'nin de içinde bulunduğu belirtilen bazı âlimlerin tercih ettiği görüşe göre Yüce Allah bu âyetle, seferî bir kimse için namazın kasrını sefer ve düşman korkusu olmak üzere iki şarta bağlı olarak mubah kılmıştır. Düşman korkusunun bulunmadığı durumlarda ise namazın kasrının, Kur'an'la değil de Hz. Peygamber'in fiilî sünnetiyle sâbit kılındığı belirtilmiştir.¹⁸

“Kur'an'da korku namazını ve mukim olan bir kimsenin namazını bulabiliyorken yolcunun namazını niçin bulamıyoruz?” diye sorulduğunda İbn Ömer (ö. 73/693): ‘Yüce Allah, hiçbir şey bilmiyorken bize Hz. Peygamber'i göndermiştir. Biz de buna bağlı olarak onun yaptığı gibi uygulamada

¹⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/353; Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 5/183; Muhammed Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007), 325.

¹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/353; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1984, 5/183.

¹⁶ Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/1717.

¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/90.

¹⁸ Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/1717; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/142; Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997), 2/93; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/91; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 5/184.

bulunuyoruz.’ şeklinde cevap vermiştir.”¹⁹ Bu rivayetten de anlaşıldığına göre düşman korkusu bulunmadığında normal bir seferde namazın kasrı sünnetle sabit olmuştur. Çünkü Kur’an’da bu zikredilmemiştir. Kur’an’da zikri geçen kasr ise sefer ve korkunun birlikte bulunması durumundadır. Dolayısıyla Yüce Allah Kur’an’da kasrı bu iki şartın bulunması durumunda mubah kılmıştır. Bununla beraber Hz. Peygamber’in, tüm seferlerinde emniyette olduğu durumlarda dahi namazlarını kasrettiği, bunun Hz. Peygamber’in sünneti olduğu belirtilmiştir.²⁰

Ya’lâ b. Ümeyye’den (ö. 60/680) nakledilen şu rivayet de zikri geçen bu görüşü teyit eder niteliktedir: “Ya’lâ b. Ümeyye Hz. Ömer’e (ö. 23/644): ‘Emniyette olduğumuz halde niçin namazı kasrediyoruz?’ diye sorduğunda o da cevaben şöyle demiştir: ‘Ben de senin gibi bu duruma hayret edip bunu Hz. Peygamber’e sormuştum’ ve o da: ‘Bu, Allah’ın size verdiği bir sadakadır. Bu nedenle O’nun sadakasını kabul edin!’ şeklinde cevap vermişti.”²¹ Bu rivayet, Hz. Ömer’in ilgili âyeti korkudan dolayı namazın kasrı konusuna tahsis ettiği ve korku nedeniyle uygulanan bu kasrın meşakkatin ortadan kaldırılması için bir ruhsat olduğu şeklindeki anlayışını Hz. Peygamber’in onayladığını göstermektedir. Hz. Peygamber’in sadaka olarak tavsif ettiği ise korku bulunmayan bir durumda seferî bir kimsenin namazı kasretmesinin Allah’tan bir sadaka olduğu anlamındadır.²² Dolayısıyla seferî olan bir kimsenin genel olarak namazı kasretmesinin, Hz. Peygamber’in uygulamasından hareketle istinbat edildiği anlaşılmaktadır.

Âyetteki “إِنْ خِفْتُمْ” ifadesi, belirtildiği üzere öncesiyle bağlantılı olarak düşünülse dahi namazın kasrının, düşman korkusu bulunmadığı normal durumlar için geçerli olmasına da engel değildir. Şöyle ki yolculuklarda müslümanlar için genelde korku söz konusu olduğundan kelamın da bu genel duruma işaret etmek için “إِنْ خِفْتُمْ” ifadesinin zikredildiği yorumu yapılmıştır.²³ Zira âyetteki “إِنْ” edatı, şartın (düşman korkusu) bulunması durumunda şart koşulan şeyin (namazın kasrının) gerçekleşebileceğini göstermektedir. Bununla beraber şart gerçekleşmediğinde şart koşulan şeyin gerekmediğini belirtmez. Diğer bir deyişle düşman korkusu bulunduğunda namazın kasrı câiz iken böyle bir durum söz konusu olmadığında ise kasrın uygun olmadığına delâlet etmez. Âyette zikri geçen hükmün, düşman

¹⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Ebî Amr Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Rivâyetü Ebî Mus’ab)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1991), “Kasru’s-salât”, 375, 1/148.

²⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 7/75.

²¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/405-406; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 7/90.

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Boynukalın (İstanbul: Daru’l-Mizân, 2005), 4/9; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1984, 5/184.

²³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 7/90; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 2/93.

korkusuyla kayıtlanmış olması, yolculuklarda genellikle var olması muhtemel bir duruma işaret etmektedir. Yüce Allah da böylece yolculuklarda yaygın olan bu durumu şart olarak zikretmiştir.²⁴ Dolayısıyla ilgili âyetinde bulunan şart, sair durumları kayıtlayıcı bir şart değil de yolculukla ilgili olan genel bir durumu tavsif etmektedir.

İncelenen âyetinde “إِنْ خِفْتُمْ” ifadesi, anlatılan şekilde öncesiyle bağlantılı olarak değerlendirildiğinde bu âyetin, savaşta düşman korkusunun bulunduğu bir ortamda namazın kasrını belirttiği ve buna bağlı olarak anlam eksenli bir Kur’an tilâvetinde, öncesiyle olan söz konusu mana irtibatını yansıtmak gerektiği çıkarımı yapılabilir.

1.2. Âyetin Vakf-İbtidâ İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Tefsirlerde serdedilen yukarıdaki yorumlar muvacehesinde anlam eksenli bir Kur’an tilâvetinde uygun bir vakf ve ibtidâ mahallinin tayin edilmesi hususunda ilk yorum dikkate alındığında ilgili âyetinde “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde vakf, “إِنْ خِفْتُمْ” ifadesiyle ibtidâ; diğer yoruma göre ise “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde vasl, “إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا” kısmının sonunda vakf tercihi uygun olmaktadır.

Vakf-ibtidâ literatüründe İbnü'l-Enbârî (ö. 328/939) ve Nikzâvî (ö. 683/1284) zikri geçen yerlerle ilgili herhangi bir vakf veya ibtidâ değerlendirmesi yapmamışlardır.²⁵ Bu konuda diğer vakf-ibtidâ âlimlerinin tercihleri ise şu şekildedir:

1) İncelenen âyetinde Nehhâs (ö. 338/949), Dâni (ö. 444/1052), İbnü'l-Gazzâl (ö. 516/1122), Umânî (ö. 500/1106), Nikzâvî (ö. 683/1284) ve Ensârî (ö. 926/1519) gibi vakf-ibtidâ âlimlerinin çoğu “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde değil de devamındaki “إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا” kısmının sonunda vakf yapılmasını uygun görmüşlerdir.²⁶ Buna göre tercih edilen vakf yerinden hareketle ilgili âlimlerce namazın kasrının, yolculuk ve düşman korkusu şartlarına bağlandığı

²⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/22.

²⁵ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzâhi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 604; Abdullah b. Muhammed en-Nikzâvî, *el-İktidâ fi ma'rifeti'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Mes'ud Ahmed Seyyid Muhammed İlyas (Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, 1413), 1/563.

²⁶ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, 180; Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *el-Muktezâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Batanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2006), 73; İbnü'l-Gazzâl en-Nisâbü'rî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk. Tâhir Muhammed el-Hems (Dimaşk: Câmiatu Dimaşk, 2000), 264; Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Umânî, *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâ-i's-seb'ati ve ğayrihim min bâki'l-eimmeti'l-kurrâ-i ve'l-müfessirîn...* (min evveli'l-Kitâbi ilâ âhiri süreti'n-Nisâ), thk. Hind bint Mansûr b. Avn el-Abdelî (Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1423), 2/601; Nikzâvî, *el-İktidâ*, 1/563-564; Zekerîyya b. Muhammed el-Ensârî, *el-Maksad li telhîsi mâ fi'l-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ (Uşmûnî'nin Menârü'l-hudâ'sı içerisinde)* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 224.

ve buna bağlı olarak bu âyette sadece korku namazının zikredildiği şeklinde bir kanaatlerinin bulunduğu tespiti yapılabilir.

2) Üşmûnî (ö. 11/17. yüzyıl) ise seferî olan bir kimsenin namazı kasredebileceğini anlatan kelamın “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde tamamlandığını ve burada tercih edilen vakfın tam bir vakf olduğunu belirtmiştir. Buna göre devamındaki “إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا” kısmı ibtidâ mahalli olup bu ifadedeki şart da sonrasıyla bağlantılı olarak değerlendirilmiş ve bunun korku namazı olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla bu şart, namazın kasrı ile ilgili değildir. Bu itibarla Yüce Allah, korku namazı faslına başlamış ve “وَإِنْ خِفْتُمْ” takdirinde “vâv” harfinin hazfiyle “إِنْ خِفْتُمْ” ile yeni bir kelama başlamıştır. Görüldüğü üzere ilk yerde bir meselenin anlatımı tamamlanmış ve sonrasında yeni bir meselenin bahsine geçilmiştir.²⁷ Üşmûnî'nin ilgili yerdeki vakf tercihinin “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde olduğu ve buna bağlı olarak söz konusu âyette hem normal yolculuk halinde namazın kasrının hem de savaşta düşman korkusu bulunan bir ortamda korku namazının konu edildiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Secâvendî'nin vakf tasnifinin tercih edildiği ülkemiz mushaflarında kendisinin belirlediği vakf tercihleri doğrultusunda “مِنَ الصَّلَاةِ” kelimesinde “ق” alametine yer verilmiştir. Türkiye'deki mushaflarda tercih edilen vakf alametlerinden birisi olan bu vakf alameti, incelediğimiz mushafın sonunda vakf alametlerinin beyan edildiği kısımda “Kâf alameti, kurrânın ekseriyetine göre vasl alametidir. Bununla beraber vakf yapılması da câizdir.” (علامة الوصل) şeklinde tarif edilmiştir.²⁸ Bu tanıma göre aslında vasl yapmaya uygun olan bir yerde vakfın da câiz olabileceğine işaret eden bir vakf türü olduğu anlaşılmaktadır.

Secâvendî'nin belirlediği altılı vakf tasnifi içerisinde böyle bir vakf türü ve alameti açık bir şekilde zikredilmemiş olsa da müellife ait *İlelül-vukûf* adlı eserde âyetlerdeki vakf yerlerinin ve türlerinin belirtilmesi sürecinde ilgili yerlerde “Kâf” alametine işaret edilmek suretiyle bu vakf türüne değinilmiştir. “Kâf” alameti bulunan yerlerde müellifin yapmış olduğu değerlendirmelerden²⁹ hareketle kanaatimizce bu vakf türü, vaslın evlâ

²⁷ Ahmed b. Muhammed el-Üşmûnî, *Menârü'l-hüdâ fî beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Ebu'l-'Alâ el-Adevî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 223-224.

²⁸ *Kur'ân-ı Kerîm (Süleyman Feyzullahoğlu Hattı, Bilgisayar Hattı)*, 2018, 609-610.

²⁹ Örneğin bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelül-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-İdî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 1/220-224, 372, 408; Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *Kitâbu'l-Vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhsin Hâşim Dervîş (Ürdün: Dâru'l-Menâhic, 2001), 133. Ayrıca bu alametin bulunduğu yerlerde vakf ya da vaslın uygun olabileceğine dair farklı örnekler ve değerlendirmeler için bk. Muhammed Coşkun, *Mushaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler*

olduğu bir yerde, vakfın da yapılabileceğine dair nakledilen bir görüşe işaret edildiğini belirten bir vakf türü şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla söz konusu vakf türü şu şekilde tanımlanabilir: “Kâf alameti, vaslın evlâ olduğu bir yerde, temrîz sîgasıyla (قيل) nakledilen bir veche göre vakfın da uygun olabileceğini göstermektedir. Alamet olarak belirlenen ‘Kâf’ (ق) harfi, temrîz sîgasının (قيل) kısaltılmış halidir.”

Secâvendî, âyetteki “مِنْ الصَّلَاةِ” kelimesinde vakf alametlerinden “Kâf” alametinin bulunması gerektiğine işaret etmiş ve bunun gerekçesini temrîz sîgasıyla (قيل) “إِنْ خِفْتُمْ” ifadesinin, devamındaki âyetle uygulaması anlatılan korku namazının şartı olması üzerinden aktarmıştır. Bununla beraber bu ifadenin, yolcu olan bir kimsenin genel durumunu tavsif eden bir şart olduğu, dolayısıyla ilgili hükmü (seferde namazın kasrını) kayıtlayan bir şart olmadığı şeklindeki görüşün daha doğru olduğunu da ayrıca vurgulamıştır. Seferde namazın kasrının, âyetle geçen korku şartıyla kayıtlı olarak düşünülmemesi gerektiğini belirtmiştir.³⁰

Buna göre Secâvendî, “إِنْ خِفْتُمْ” ifadesini öncesiyle yani seferde namazın kasrı meselesiyle irtibatlı ve yolculuğun genel halini tavsif eden bir ifade olarak değerlendirmiş gözükmektedir. Kendi tercih ettiği bir görüş olmadığı anlaşılan diğer takdire göre ise söz konusu ifadenin, öncesiyle değil de sonrasıyla lafız irtibatı bulunduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla temrîz sîgasıyla naklettiği bu takdire göre “مِنْ الصَّلَاةِ” kelimesinde vakfın uygun olabileceği anlaşılmakta ise de kanaatimizce Secâvendî’nin vakf tercihinin riayet etmek suretiyle ilgili yerde vaslın daha uygun olduğu ve tilâvetin buna göre icra edilmesi gerektiği söylenebilir. Bununla beraber ülkemizde, hangi vakf alametinin bulunduğu fark etmeksizin hepsinde vakf yapılması şeklinde bir tilâvet teâmülünün yaygın olduğu bilinen bir husustur.

Bu vesileyle şöyle bir öneride bulunulabilir: Secâvendî’nin vakf-ibtidâ’ya dair yaklaşımı ve vakf tasnifinin incelikleri Kur’an talim ve tedrisine konu edilebilir ve tilâvetin de buna göre icra edilmesi hedeflenebilir. Böylece inceleme konusu yaptığımız âyet özelinde ilgili yerde Secâvendî’nin tercihi doğrultusunda vaslın daha uygun olduğu bilgisine, fakat farklı bir görüşün de nakledildiğine vukûfiyet kesbedilmiş olur. Böyle bir durumda mezkûr âlimin görüşü daha net bir şekilde ortaya çıkmış olmaktadır.

Suûd-i Arabistan’da (Medine) basılan mushafta ilgili yerde herhangi bir vakf

– *Teklifler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 237-254.

³⁰ Secâvendî, ‘İlelül-vukûf, 2/432; Secâvendî, *Kitâbu’l-Vakfi ve’l-ibtidâ*, 175-176; Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, ‘*Aynu’l-me’ânî fî tefsîri seb’i’l-mesânî*, Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 34 Fa 109, vr. 90b.

alametine yer verilmemiş olması da âyetin anlamı açısından vakfın değil de vaslın tercih edildiğini gösteren bir uygulamadır. Ülkemizde ise zikri geçtiği üzere mushafta hangi vakf türü olduğuna bakılmaksızın vakf alameti bulunan tüm yerlerde vakf yapılması gerektiği şeklindeki tilâvet teamülü nedeniyle tilâvetlerde ilgili yerde vakf yapıldığı görülmektedir. İnceleyebildiğimiz meâllerde ise okuyuştaki bu teamülün aksine mezkûr yerde vasl uygulamasına göre şu şekilde anlam verildiğinin tespiti dikkate değerdir: “*Yeryüzünde yolculuğa çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.*” Dolayısıyla anlam eksenli bir Kur’an tilâvetinde âyette murad edilen anlam ile okuma esnasında tercih edilen vakf veya vaslın bu bağlamda birbiriyle uyumlu olması ve tilâvetin de buna göre icra edilmesi gerektiği çıkarımında bulunulabilir.

2. Vakf Alameti Tercihiyle İşaret Edilen Kelâmî Mülâhazalar: el-Kasas 28/68 Âyeti

Secâvendî'nin vakf alametlerinin tercih edildiği ülkemiz mushaflarında “*وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ*” âyetinde “*وَيَخْتَارُ*” kelimesinde vakf-ı mutlak alameti bulunmaktadır. Vakf-ı mutlak tercihten hareketle Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında farklı değerlendirmelere konu olduğu anlaşılan Yüce Allah'ın ihtiyârı/tercihi meselesine dair Secâvendî'nin benimsediği kelâmî mülâhaza tahlil edilecektir. Bu itibarla öncelikle söz konusu âyet, nüzûl sebebine dair rivayetlerden de istifade edilmek suretiyle anlaşılmalı ve bununla beraber âyetin muhtemel i'rab takdirleri tayin edilmeye çalışılacaktır. Böylece âyetin anlamı ve i'rab takdiri üzerinden âyetin anlamını doğru yansıtan bir Kur'an tilâvetinde uygun bir vakf ve vasl tercihinin önemi tebeyyün etmiş olacaktır.

2.1. Âyetin Tefsiri ve i'rab Takdiri

Âyette “*وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ*” cümlesinin başındaki “*مَا*” harfinin mâ-i nâfiye veya mâ-i mevsûle ya da mâ-i masdariyye olabileceği şeklindeki muhtemel i'rab takdirlerine göre âyetin anlamı ve buna bağlı olarak “*وَيَخْتَارُ*” kelimesindeki vakf ve vasl tercihi değişmektedir. Bu itibarla zikri geçen “*مَا*” harfi bağlamında “*وَيَخْتَارُ*” kelimesinin vakf ve vasl durumu iki başlıkta incelenebilir:

1) “*مَا*” harfi, mâ-i nâfiye'dir.³¹ Bu durumda “*وَيَخْتَارُ*” kelimesinde kelâmın tamamlandığı, “*مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ*” ile başlayan cümlemin ibtidâ cümlesi olduğu ve buna bağlı olarak “*وَيَخْتَارُ*” fiilinde vakf yapılması gerektiği üzerinde durulmaktadır.³² Buna göre âyetin manası meâlen şöyledir: “*(Ey Muhammed!)*

³¹ Semîn el-Halebî, *ed-Dürur'ül-masûn*, 8/690.

³² Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abdur Şelebî (Beyrut: Âlem'ül Kütüb, 1988), 4/151-152; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûğ'î-n-nihâye*, 9/5564;

Rabbin dilediğini yaratır ve (dilediğini) tercih eder. Onlar için herhangi bir tercih söz konusu değildir...”

Anlaşıldığına göre “مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ” cümlesiyle insanların Allah’a rağmen herhangi bir şeyi tercih etme haklarının bulunmadığı ve tercihin sadece Allah’a ait olduğu belirtilmektedir. Bu cümlemin başında atıf harfi bulunmamaktadır. Zira bu cümle, öncesindeki “وَيُخْتَارُ” fiilini beyan etmektedir. Dolayısıyla âyetle, tercihin insanlara ait değil de sadece Allah’a mahsus olduğu vurgulanmaktadır.³³

Âyetle bahsi geçen tercihin konusunun ne olduğu da âyetin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Âyetin sebep-i nüzûlüne dair nakledilen şu rivayet söz konusu tercihin ne olduğunu beyan etmektedir. Bu âyetin, “لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ” *“Bu Kur’an, şu iki şehirden (Mekke ve Tâif) büyük bir kişiye indirilseydi ya!”*³⁴ âyetinde ifade edilen sözü söylediği belirtilen Velîd b. Muğîre’ye cevaben nâzil olduğu belirtilmiştir.³⁵ Dolayısıyla Yüce Allah, peygamber gönderilen kimselerin tercihinin göre peygamber gönderecek değildir.³⁶ Nitekim Yüce Allah’ın âyetteki sözü, “Allah, bize Hz. Muhammed’i değil de Mekke veya Tâif ehlinde falanca kimseyi peygamber olarak göndermeliydi” diyen kâfirlere cevap olarak buyurduğu ve böylece bu konudaki tercihin onlara değil de sadece Allah’a ait olduğunu bildirdiği ifade edilmiştir.³⁷ Görüldüğü üzere bu âyetin, kâfirlerin, peygamberin şeref sahibi ileri gelen zenginlerden olması gerektiği yönündeki tekliflerine yönelik bir reddiye olduğu belirtilmiştir. Buna göre âyetin mefhûmu şu şekildedir: *“Ey Muhammed! Rabbin, dilediğini yaratır, istediğini yapar, hiçbir kimsenin O’nun hükmüne itirazı söz konusu olamaz. Allah peygamberlik vazifesi için dilediği kimseyi seçer ve kullarından hiçbir kimsenin de bu konuda herhangi bir tercihi söz konusu değildir. Zira bu konudaki tercih sadece Allah’a aittir.”*³⁸

Ebu’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2013), 2/654.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/520; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 4/183; Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/654.

³⁴ Zuhurf 43/31

³⁵ Ebu’l-Hasen Âlî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü’rî el-Vâhidî, *Esbâb-u nüzûlî’l-Kur’ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1991), 349; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/520; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 4/183; Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/654.

³⁶ Vâhidî, *Esbâb-u nüzûlî’l-Kur’ân*, 349; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/520; Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûğî’n-nihâye*, 9/5563.

³⁷ Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Umânî, *el-Mürşid fi’l-vakfi ve’l-ibtidâ (min bidâyeti sûreti’l-Mâide ilâ âhiri sûreti’n-Nâs)*, thk. Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Ezûrî (Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmi’l-Kurâ, 1423), 514.

³⁸ Muhammed Ali es-Sâbü’nî, *et-Tefsîru’l-vâdih el-Müyesser* (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 2016), 971.

Âyette ifade edildiği belirtilen bu yöndeki mana tercihine göre “وَيُخْتَارُ” kelimesinde kelamın bittiği, devamındaki “مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ” cümlesinin ibtidâ cümlesi olduğu ve buna bağlı olarak bu cümlemin başındaki “mâ” harfinin nefy edatı olduğu anlaşılmaktadır. Âyetin i’rabıyla alakalı serdedilen i’rab takdirlerinin içerisinde tercihe şayan olan görüşün de genelde bu şekilde olduğu belirtilmektedir.³⁹ Buna göre ilgili âyette, müşriklerin, Allah’ın peygamber olarak vazifelendirme tercihine yönelik yaptıkları itirazlarına cevap verilmektedir. Dolayısıyla Allah’ın, varlıkları yaratırken ve görevlendireceği peygamberleri seçerken kullarına sormayacağı; çünkü yaratma ve tercihin sadece Allah’a mahsus olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁰

2) “وَيُخْتَارُ اخْتِيَارَهُمْ” cümlesinin başındaki “مَا” harfinin, “مَخْتَارَهُمْ” takdirinde “مَخْتَارَهُمْ” manasında mefûlun bih konumunda mâ-i masdariye⁴¹ veya “وَيُخْتَارُ الَّذِي كَانَ لَهُمُ فِيهِ الْخِيَرَةُ” takdirinde “الَّذِي” manasında mâ-i mevsûle⁴² olduğu da zikredilmiştir. Bu bağlamda mâ-i masdariye olduğunda âyet; “*Rabbin dilediğini yaratır ve onların tercihlerini seçer.*” anlamında iken “الَّذِي” manasında mâ-i mevsûle olarak değerlendirildiğinde ise “*Allah onlar için kendisinde hayır bulunan şeyi seçer/tercih eder.*” meâlinde olmaktadır.

Söz konusu cümlemin başındaki “مَا” harfinin mâ-i mevsûle olduğu şeklindeki takdire göre Zemahşerî’nin temrîz sîgasıyla naklettiği ifadeyle âyette Allah’ın, kullarının hayrına ve maslahatına olan şeyi tercih edeceği ve kullarının maslahatlarını da insanlardan daha iyi bildiği⁴³ belirtilmiş olmaktadır. Zemahşerî’den nakille Semîn el-Halebî bu görüşü zikrettikten sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “مَا” harfi “وَيُخْتَارُ” fiiliyle muttasıl olarak mâ-i mevsûle olduğu takdirde “وَيُخْتَارُ” fiilinde vakf yapılmamalıdır ve buna göre oluşan mana Mu’tazile’nin görüşüdür. Buna karşılık “وَيُخْتَارُ” fiilinde vakf yapılması, “مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ” cümlesinin başındaki “مَا” harfinin nefy edatı olmasına istinaden ibtidâ cümlesi yapılması Ehl-i sünnetin görüşüdür.⁴⁴ Bu itibarla “مَا” harfinin, mâ-i masdariye veya mâ-i mevsûle olarak değerlendirilmesi durumunda öncesiyle var olan lafız irtibatına istinaden “وَيُخْتَارُ” kelimesinde kelam tamamlanmadığı için bu kelime vakf değil de vasl tercihi öncelikli hale gelmektedir.

³⁹ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 4/151-152; Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûğ’i-n-nihâye*, 9/5564.

⁴⁰ *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4/241.

⁴¹ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, 8/690.

⁴² Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 4/151-152; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/520; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 4/183; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, 8/690.

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/520.

⁴⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, 8/691.

Nesefî (ö. 710/1310), “وَيَخْتَارُ (الَّذِي) لَهُمْ فِيهِ الْخَيْرَةُ” takdirine göre “وَيَخْتَارُ” fiilinde vasl yapıldığında buna göre oluşan mananın, uzak bir anlam olduğunu belirtmiştir. Zira âyetteki “مَا” harfi, Allah’ın tercihini belirten, yaratılanların tercihini geçersiz kılan nefy edatıdır. Dolayısıyla âyetteki “وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمْ” kısmını “Allah, kulları namına onlar için hayırlı ve aslah olanı tercih eder.” anlamında değerlendiren bir kimsenin Mu‘tezile mezhebinin görüşüne meylettiğini ifade etmiştir.⁴⁵ Anlaşıldığı üzere “Allah, kullarının maslahatını gözeterek aslah olanı yaratır ve tercih eder.” şeklindeki zikri geçen mana Mu‘tezile mezhebinin görüşü olması hasebiyle bu mana ve i‘rab takdiri doğru kabul edilmemiştir.

Söz konusu “مَا” harfinin nasb konumunda mâ-i mevsûle olduğu şeklindeki i‘rab takdirinin câiz olmadığı belirtilmiştir. Zira “مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ” cümlesinde, ism-i mevsûle dönen bir zamir (âid zamiri) bulunmamaktadır. Buna göre “مَا” harfi, nasb konumunda olsaydı bahsi geçen zamir, “كَانَ” fiilinin müstetir ismi olurdu ve “الْخَيْرَةُ” kelimesinin de “كَانَ” fiilinin haberi olarak mensub okunması gerekirdi.⁴⁶ Bununla beraber cümlenin aslı itibarıyla “مَا كَانَ لَهُمْ فِيهِ الْخَيْرَةُ” şeklinde yani sıra cümlesinde ism-i mevsûl’e dönen âid zamirinin mahzûf olarak var olduğu da belirtilmektedir.⁴⁷

2.2. Âyetin Vakf-İbtidâ İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Vakf-ibtidâ ilminin kelâm ilmiyle olan irtibatını göstermesi açısından mezkûr âyet incelemeye değerdir. Zira bu âyetteki vakf yerinin, Ehl-i sünnetin veya Mu‘tezile mezhebinin görüşünü izhâr ettiği belirtilmektedir. Âyette “وَيَخْتَارُ” fiilinde vakf yapıldığında Yüce Allah’ın ihtiyârı değil de yaratılanların ihtiyârı nefyedildiği için bu, Ehl-i sünnetin görüşü olmaktadır. Dolayısıyla yaratılanlardan hiçbirinin tercihte bulunması söz konusu olmayıp ihtiyâr bilakis sadece Allah’a aittir. Buna mukabil âyette “يَشَاءُ” fiilinde vakf yapıp “وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ” şeklinde tilâvete devam edildiğinde Allah’ın salah/aslah olan fiilleri yaratmasının gerekliliği hakkındaki Mu‘tezilenin görüşünü teyit eder nitelikte olmaktadır.⁴⁸

İncelenen âyette “وَيَخْتَارُ” fiilinde vakf yapılmasına bağlı olarak Allah’ın ihtiyârının mutlak olduğu; vasl yapılması durumunda ise kullarının maslahatını gözeterek onlar için aslah olanı tercih etmesi yani Allah’ın ihtiyârının kullar için aslah olan fiillerle kayıtlı olduğu şeklinde ilki Ehl-i sünnetin, diğeri Mu‘tezile mezhebinin görüşü olduğu belirtilen iki farklı mana takdiri söz konusu

⁴⁵ Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/654.

⁴⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûğî’n-nihâye*, 9/5563.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/520; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 4/183.

⁴⁸ Üşûmî, *Menârü’l-hüdâ*, 586; Müftî, *el-Vakfu ve’l-ibtidâ ‘inde’n-nuhât ve’l-kurrâ*, 31.

olabilmektedir. Tefsirlerde zikri geçen yukarıdaki mana tercihleri ve i'rab takdirleri doğrultusunda âyetle murad edilen mananın yansıtılmasının hedeflendiği bir Kur'an tilâvetinde uygun bir vakf ve ibtidâ mahallinin tayin edilmesi hususunda ilk yorum dikkate alındığında "وَيُخْتَارُ" fiilinde vakf, "مَا كَانَ" cümlesiyle ibtidâ; ikinci yoruma göre ise "وَيُخْتَارُ" fiilinde vasl tercihi uygun görülebilmektedir.

Vakf-ibtidâ literatüründe ilgili âyetin "وَيُخْتَارُ" fiili özelinde vakf ve vasl incelemesi bağlamında vakf-ibtidâ âlimlerinin de yukarıda zikri geçen iki farklı anlam ve i'rab takdirine işaret etmek suretiyle iki farklı tercihte bulunduğu görülmektedir. Özetle "مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ" cümlesinin başındaki "مَا" harfinin nefy edatı olması durumunda "وَيُخْتَارُ" fiilinde vakf, mâ-i mevsûle olarak değerlendirildiğinde ise vasl yapılabileceği üzerinde durulmuştur.

1) Ebû Hâtim, İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, Dâni, Nikzâvî, Üşmûnî âyetteki "مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ" cümlesindeki "مَا" harfinin, nefy edatı olması durumunda ilgili yerin "Onlar için herhangi bir tercih hakkı söz konusu değildir, tercih sadece Allah'a aittir." meâlinde olduğunu ve buna bağlı olarak "وَيُخْتَارُ" fiilinde *tam vakf* bulunduğunu belirtmişlerdir.⁴⁹ Nehhâs vakf-ibtidâ âlimlerinin, müfessirlerin ve kurrânın çoğunluğunun buradaki vakfı *tam vakf* olarak nitelendirdiğini ifade etmiştir.⁵⁰

2) Diğer taraftan söz konusu "مَا" harfi, öncesindeki "وَيُخْتَارُ" fiilinin mefulü olarak mâ-i masdariyye takdirinde mahallen mansûb olduğu kabul edildiğinde "وَيُخْتَارُ" fiilinde vasl yapılmalıdır.⁵¹ Mâ-i mevsûle olduğunda da "وَيُخْتَارُ" fiilinde vasl, "الْخَيْرَةُ" kelimesinde vakf yapılmalıdır.⁵² İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) bu i'rab takdirini, buna göre oluşan vasl ve vakf tercihinin kabîh bir uygulama olarak tavsif etmiştir.⁵³ Nehhâs da bu i'rab takdirine göre "الْخَيْرَةُ" kelimesinin "كَانَ"nin haberi olarak mansûb okunması gerektiğini ve fakat sahih kiraatler içerisinde böyle bir okuyuşun bulunmadığını belirtmiştir.⁵⁴ Dolayısıyla Nehhâs ve İbnü'l-Cezerî'nin bahsi geçen i'rab takdirini tercih etmediği, buna bağlı olarak ilgili yerde vasl değil de vakf yapılması gerektiği üzerinde durduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁹ Bu yöndeki değerlendirmeler için bk. İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzâhi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 2/823-824; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-î'tinâf*, 514-515; Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 175; Umânî, *el-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 514; Nikzâvî, *el-İktidâ*, 2/1299; Üşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 586.

⁵⁰ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-î'tinâf*, 514-515.

⁵¹ Bu yöndeki değerlendirmeler için bk. İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzâhi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 2/823-824.

⁵² Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 175; Umânî, *el-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 515.

⁵³ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırâati'l-aşr*, 2/761.

⁵⁴ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-î'tinâf*, 514-515.

Secâvendî'nin de ilgili yerde vakfın evlâ vaslın câiz olduğunu belirten bir vakf türü olan vakf-ı mutlak'ı tercih etmesinden hareketle mezkûr iki farklı mana ve i'rab takdirine işarette bulunduğu, bununla beraber ilgili yerde vakfı öncelendiği söylenebilir. Bu bağlamda vakf-ı mutlak Secâvendî'nin ifadesiyle “kendisinden (vakf yapılmasından) sonra ibtidânın (tilâvete devam etmenin) hasen olarak değerlendirildiği bir yerde vakf yapılması (ما يحسن الابتداء بما بعده)”⁵⁵ şeklinde tarif edilmiş ve bu vakf türüne alamet olarak “tâ” (ط) harfi tayin edilmiştir.⁵⁶

Secâvendî'nin, vakf-ı mutlak ile ilgili izahına istinaden bu vakf türünde aslında ibtidânın öncelendiği anlaşılmaktadır. Ehlinin de malumu olduğu üzere vakf yerlerinin tayini sürecinde vakfa konu edilen yerin sonrasının ibtidâyâ uygun olup olmadığı meselesi vakf-ibtidâ alanında telif edilmiş birçok eserde öncelikli olarak dikkate alınan bir husustur. Bu itibarla Secâvendî, Kur'an tilâvetinde nefes alma süresi kadar okumaya ara verip akabinde nefy edatı bulunan bir cümlemin tilâvet başlangıcı yapılmasını da (ibtidâ) hasen olarak değerlendirmiştir.⁵⁷ Bundan dolayıdır ki incelenen âyette “وَيُخْتَارُ” fiilindeki vakf tercihinin vakf-ı mutlak olarak tayin etmiştir. Bu fiilden sonraki “مَا” harfini, Yüce Allah'ın ihtiyârını belirten, yaratılmışların ihtiyârını ise nefyeden bir nefy edatı olarak değerlendirmiş ve bu nedenle “مَا كَانَ لَهُمُ الْحَيَرَةُ” cümlesini ibtidâ mahalli olarak belirlemiştir. Bununla beraber “*Rabbin, dilediğini yaratır ve onlar için kendisinde hayır bulunan şeyi seçer...*” şeklindeki diğer mana takdirine göre ilgili yerde vasl yapılmasına da işaret etmiş ve fakat bu mana takdirini uzak bir anlam olarak nitelemiştir.⁵⁸

Secâvendî'nin söz konusu izahından da anlaşılacağı üzere kendisinin, Ehl-i sünnet âlimlerinin de tercih ettiği Yüce Allah'ın ihtiyârının mutlak manada bir ihtiyâr olduğu şeklindeki görüşü benimsediği söylenebilir. Bununla beraber Mu'tezile'nin görüşü olan Yüce Allah'ın, kulları için aslah olanı tercih edeceği şeklindeki görüşe de işarette bulunmak üzere “وَيُخْتَارُ” fiilinde, vakf evlâ ise de vaslın da yapılabileceğini belirtmek için vakf-ı mutlak alametini tercih ettiği şeklinde bir kanaate ulaşılması mümkündür.

Sonuç

Kur'an tilâvetinde vakf ve ibtidâ tercihi, okunan âyette veya âyetlerde murad edilen mananın hem okuyan hem de dinleyen tarafından anlaşılabilmesini temin etmektedir. Bu itibarla tilâvet edilen bir mushafta yer verilen vakf

⁵⁵ Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 1/116; Secâvendî, Kitâbu'l-Vakfi ve'l-ibtidâ, 107.

⁵⁶ Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 1/169.

⁵⁷ Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 1/118.

⁵⁸ Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 2/782; Secâvendî, Kitâbu'l-Vakfi ve'l-ibtidâ, 325; Secâvendî, 'Aynu'l-me'ânî, 34 Fa 109, vr. 285 a.

alametleri, görüşleri esas alınan vakf-ibtidâ âliminin ilgili âyette geçen fikhî ve kelâmî meseleye dair kanaatine de işaret etmiş olmaktadır. Secâvendî'nin vakf tasnifinin tercih edildiği ülkemiz mushaflarındaki vakf alametleri özelinde seçilen birer örnek âyet incelemesi de böyle bir tespitin teyidi olarak görülmektedir. Vakf türünü belirtmek üzere tayin edilen tek bir harfle âyette bahsi geçen meselede tercih edilen fikhî veya kelâmî görüşe işaret edilebiliyor olması, vakf-ibtidâ teorisinin mushaflar üzerinde harf remizlerle doğru bir şekilde pratize edilebildiğini göstermektedir.

İncelenen ilk âyette tercih edilen “Kâf” alamentiyle, Secâvendî'nin aslında vaslı öncelediğine, yolculukta namazın kasrı meselesinde düşman korkusu bulunması şartının namazın kasrını kayıtlayan bir şart olmayıp yolculukla ilgili genel durumu tavsif eden bir şart olduğuna, bu vakf alamentiyle kendisinin tercih etmediği, fakat zayıf bir görüş özelliğinde ilgili yerde aynı zamanda vakfın da yapılabileceğine işaret edilmiş olmaktadır.

İkinci âyette vakf-ı mutlak alameti bulunan kelimedeki vakf veya vasl tercihinin, Yüce Allah'ın ihtiyârının mutlaklığı ya da kullarının maslahatını gözeterek onlar için aslah olanı tercih etmesi şeklinde belirtilen Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin görüşlerinden birisine işaret etmekte olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Secâvendî'nin tercih ettiği vakfın evlâ olduğunu belirten vakf-ı mutlak alamentiyle Ehl-i sünnetin görüşü olan Yüce Allah'ın ihtiyârının mutlak olduğu görüşünü benimsediği, vaslın da yapılabileceğini belirten bu vakf türüyle aynı zamanda diğer görüşe de böylece işarete bulunduğu şeklinde bir tespiti ulaşılmaması mümkündür.

Bu vesileyle şu iki öneride bulunulabilir: 1) Kur'an tilâvetinin ve taliminin yapıldığı bir mushafta tercih edilen vakf-ibtidâ sisteminin, kurucu âlimi olan müellifin vakf-ibtidâ tercihi teorik ve pratik düzeyde doğru bir şekilde öğrenilmeli ve tilâvet de buna göre icra edilmelidir. 2) Hangi vakf alamenti olduğuna, diğer bir deyişle vakfın mı yoksa vaslın mı evlâ olduğuna işaret edip etmediğine, bakılmaksızın vakf alamenti bulunan her yerde vakf yapılması şeklindeki hâlihazırda tatbik edilmekte olan vakf-ibtidâ teâmülü de bu açıdan Kur'an talim ve tedrisinde kritik edilmelidir.

Kaynakça

- Aklan, Kenan. *Kiraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Coşkun, Muhammed. *Mushaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secâvendî'nin Vakf*

- Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler – Teklifler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Batanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2006.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed. *el-Maksad li telhîsi mâ fi'l-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ (Uşmûnî'nin Menârü'l-hüdâ'sı içerisinde)*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî-Dâru'l-Kütübî'l-Lübnânî, 2019.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Neşru'l-kırâti'l-'aşr*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 5 Cilt. Dimaşk: Matbaatu'l-Mushafi Şerîf, 2019.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Kitâbu İzâhi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. 2 Cilt. Matbû'âtü Mecma'î'l-Luğatî'l-'Arabiyye: Dimaşk, 1971.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kayhan, Veli. "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 293-336.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2022.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Ebî Amr. *el-Muvatta' (Rivâyetü Ebî Mus'ab)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Boynukalın. 17 Cilt. İstanbul: Daru'l-Mizân, 2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. thk. eş-Şâhid el-Buşeyhî. 12 Cilt. Şârika: Mecmûatü Buhûsî'l-Kitâbî ve's-Sünne, Câmîatü's-Şârika, 2008.
- Müftî, Hatice Ahmed. *el-Vakfu ve'l-ibtidâ 'inde'n-nuhât ve'l-kurrâ*. Suudi Arabistan: Câmî'atu Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1985.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *el-Kat' ve'l-î'tinâf*. thk. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî. Suudi Arabistan: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hafîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2013.
- Nikzâvî, Abdullah b. Muhammed. *el-Iktidâ fî ma'rifeti'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Mes'ud

- Ahmed Seyyid Muhammed İlyas. 2 Cilt. Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, 1413.
- Nisâbü'rî, İbnü'l-Gazzâl. *el-Vakf ve'l-İbtidâ*. thk. Tâhir Muhammed el-Hems. Dimaşk: Câmiatu Dimaşk, 2000.
- Râzî, Ebu'l-Fazl Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbü'nî, Muhammed Ali. *et-Tefsîru'l-vâdih el-Müeyesser*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2016.
- Sâfî, Mahmûd. *İ'râbu'l-Kur'ân ve sarfuhû ve beyânuhû*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşid, 1992.
- Secâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr. *'Aynu'l-me'ânî fî tefsîri seb'î'l-mesânî*. Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 34 Fa 109, vr. 6-444.
- Secâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr. *'İlelû'l-vukûf*. thk. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-İdî. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Secâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr. *Kitâbu'l-Vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhsin Hâşim Dervîş. Ürdün: Dâru'l-Menâhic, 2001.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbü'd-dîn Ahmed b. Yûsuf b. 'Abdiddâim. *ed-Dürü'l-masûn fî 'ulûmî'l-Kitâbî'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Dâru Hicr, 2001.
- Umânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali. *el-Mürşid fî'l-vakfi ve'l-ibtidâ (min bidâyeti sûreti'l-Mâide ilâ âhiri sûreti'n-Nâs)*. thk. Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Ezûrî. Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1423.
- Umânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali. *el-Mürşid fî'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâ-i's-seb'ati ve ğayrihim min bâki'l-eimmeti'l-kurrâ-i ve'l-müfessirîn... (min evveli'l-Kitâbî ilâ âhiri sûreti'n-Nisâ)*. thk. Hind bint Mansûr b. Avn el-Abdelî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1423.
- Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed. *Menârü'l-hüdâ fî beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Ebu'l-'Alâ el-Adevî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Esbâb-u nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim. *Meânî'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Muhammed Muavviz. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Kur'ân-ı Kerîm (Aliyyü'l-Kârî Tarzı, Muhammed Abay Hattı İle)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Kayışzâde Hafız Osman Nuri Hattı)*. Ankara: Diyanet İşleri

Başkanlığı Yayınları, 2006.

Kur'ân-ı Kerîm (Süleyman Feyzullahoğlu Hattı, Bilgisayar Hattı), 2015.

Kur'ân-ı Kerîm (Süleyman Feyzullahoğlu Hattı, Bilgisayar Hattı), 2018.

*Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli (Kayışzâde Hafız Osman Nuri Hattı). Ankara: Türkiye
Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.*

بلاغة أسلوب الاستثناء في آيات التوحيد "دراسة تحليلية"

للمفهوم: الاستثناء أحد أساليب القصر التي تُستخدَم للحصر والتأكيد، ولذلك يكثر دورانه في الخطابات والمحاورات اللغوية؛ لأنه في ذاته أسلوب إقناعي يلجأ إليه المخاطب لاستمالة المخاطب إلى ما يتكلم فيه، وتأكيده صدق وصحة ما يُخاطَب به. هذا التميز لأسلوب الاستثناء جعله جديرًا لأن تُصاغ به كلمة الشهادة، ويرتبط بالخطاب عن التوحيد، ويُخاطَب به المؤمن والكافر. وتهدف هذه الدراسة إلى إبراز أثر المعنى في الربط بين علمي النحو والبلاغة لدراسة الأسلوب القرآني، والكشف عن خصائصه الأسلوبية، وبيان أثر ذلك في الإعجاز الصياغي والدلالي للقرآن الكريم من خلال أسلوب الاستثناء. وتتناول هذه الدراسة أسلوب الاستثناء في آيات التوحيد، بقسميه: توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، ولذا جاءت الدراسة في ثلاثة مباحث: تناول الأول تعريف المستثنى وأدواته وأنواعه وإعرابه، وتناول الثاني أسلوب الاستثناء في توحيد الألوهية، وتوقف الثالث عند أسلوب الاستثناء في توحيد الربوبية، وذلك من خلال المزج بين المنهج الوصفي، والمنهج التحليلي، فهي تعرض لبعض المصطلحات، ثم تعرض بالتحليل لبعض النماذج التطبيقية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، التوحيد، الأسلوب، الاستثناء.

Tevhitte İlgili Ayetlerdeki İstisna Üslubunun Belagati Üzerine Bir İnceleme

Öz: Pekîştirme ve hâsar amacıyla kullanılan kasr yöntemlerinden biri de istisnadır. Bu nedenle sözlü diyalog ve hitaplarda bu yöntem sıklıkla rastlanır. Nitelikli, konuşan tarafından muhatabı sözü edilen noktaya bağlayan istisna, özünde bir ikna yöntemidir. Ayrıca istisna konuşulan şeyin doğruluğunu vurgulamakta ve geçerliliğini öne çıkarmaktadır. İnananlara ve inanmayanlara yönelik hitaplar ile tevhid vurgularında sıklıkla kullanılan istisna edatı, bu yoğun kullanımı sayesinde onu diğer edatlardan ayrıcalıklı bir konuma taşır. Oadaki bu ayrıcalıklı özellikler, onun bir araştırmaya konu kılınması için yeterlidir. Buradaki araştırma, Kur'an- Kerim'deki istisna üslubunun onun içazına ve anlatım tarzına etkisini açıklamayı amaçlamaktadır. Bu araştırmada, istisna yönteminin belâgat ve nahiv ilimlerindeki rolü ele alınacaktır. İstisna yönteminin Kur'an-ı Kerim'de nasıl kullanıldığı ve anlama katkısını araştırmak bu çalışmanın hedefleri arasındadır. Tevhid-i rubûbiyye ve tevhid-i ulûhiyye kısımlarıyla ilgili tevhid içerikli âyetlerdeki istisnânın kullanımıyla bu araştırma sınırlandırılmıştır. Bu nedenle makale üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm, istisnânın tanımı, edatları, türleri ve cümledeki yerini ele almaktadır. İkinci bölüm, ulûhiyet tevhidinde istisna kullanımını; üçüncü bölüm ise rubûbiyet tevhidinde istisna kullanımını incelemektedir. Bu araştırmada, tavsif ve tahlil yöntemleri kullanılmıştır. Öncelikle bazı kavramlar açıklanmış, ardından bu kavramların örnek kullanımları ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an-ı Kerim, Tevhit, Üslup, İstisna.

Analytical Study on the Eloquence of the Exception Method in the Verses of Monotheism

Abstract: Exception is one of the shortening methods used for limitation and emphasis, and therefore it is frequently used in spoken dialogues and forms of address. Indeed, the exception— which the speaker uses to anchor the listener to the focal points, at its core, is a means of persuasion. It simultaneously underscores the truth of the statement and highlights its validity. The particle of exception—often used in addresses to both believers and unbelievers as well as in emphases on tawhîd (monotheism)—attains a privileged status among other particles to this intensive usage. These distinctive qualities are sufficient to make it a subject worthy of scholarly inquiry. The present study aims to clarify how the Qur'an's use of the exception style influences its i'jâz and overall mode of expression. It will examine the role of this technique within the disciplines of rhetoric (balâgha) and grammar (nahw). Among the goals of the research is to investigate how the exception device is employed in the Qur'an and how it contributes to the text's meaning. The scope of this study is confined to the use of exception in monotheism-related Qur'anic verses that address tawhîd al-rubûbiyyah and tawhîd al-ulûhiyyah. The first chapter discusses the definition of exception, its particles, its varieties, and its syntactic position. The second chapter examines the use of exception in tawhîd al-ulûhiyyah, while the third chapter explores its use in tawhîd al-rubûbiyyah. This study employs both descriptive and analytical approaches. Initially, key concepts are defined, and thereafter their representative applications are examined in detail.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Tawhîd, Style, Exception.

Abdülkerim
SÜLEYMANOĞLU*

* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı; İzmir/Türkiye, E-Posta: abdelkreemameen@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2999-1031>.

مَدْخُل:

لفظُ الأسلوب في العربية مجاز مأخوذ من معنى الطريق الممتد، أو السطر من النخيل. وكل طريق ممتد فهو أسلوب، والأسلوب: الطريق والوجه والمذهب، يقال: أنتم في أسلوب سوء، ويُجمع على أساليب. والأسلوب الفنُّ، يقال: أخذ فلانٌ في أساليب القول، أي أفانين منه¹، ويقول الزمخشري (ت538/هـ1144م): "وسلكتُ أسلوب فلان: طريقته وكلامه على أساليب حسنة. ومن المجاز: سلب فؤاده وعقله واستلبه"².

وقد وجدت كلمة أسلوب مجالاً طيباً في الدراسات القديمة خاصة في مباحث الإعجاز القرآني، التي استدعت بالضرورة ممن تعرّضوا له أن يفهموا مدلول الكلمة عند بحثهم المقارن بين أسلوب القرآن وغيره من أساليب العرب متخذين ذلك وسيلتهم لإثبات إعجاز القرآن.

وقد انشغل عبد القاهر الجرجاني (ت1078/هـ471م) بمفهوم الأسلوب في صياغة نظريته في النظم، فنجدته يحدّد مفهوم الأسلوب في صياغة موجزة قائلا: "الأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه"³، والنظم عند عبد القاهر يتشكّل في الأساس من البنى النحويّة. فالنحو بإمكاناته الواسعة المتجدّدة هو الذي أعطى كلّ أسلوب خصوصيّة التي ترتبط بناظمه، ذلك أن الألفاظ في ذاتها لا تختصُّ بواحد دون آخر، وإنما تأتي هذه الخصوصية إذا توخّي فيها النظم بمعنى التركيب النحوي، يقول: "والنظم إنما هو توخّي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه، والعمل بقوانينه وأصوله، وليست معاني النحو معاني ألفاظ، فيتصوّر أن يكون لها تفسير"⁴.

وبعد أن يؤكّد الجرجاني أن الإعجاز الشامل في القرآن هو إعجاز النظم والتأليف، نجده يربط ذلك بالنحو، فيقول: "وإذا ثبت أنه في النظم والتأليف - أي الإعجاز القرآني -، وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئاً غير توخّي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وأنّا لو بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكا ينظمها، وجامعا يجمع شملها ويؤلّفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخّي معاني النحو وأحكامه فيها، طلبنا ما كلُّ محالٍ دونه"⁵، ويقول في موضع آخر: "إنّا قد علمنا علم ضرورة أنّا لو بقينا الدهر الأطول نُصعّد ونُصوّب، ونبحث ونُنقّب، نبتغي كلمة قد اتصلت بصاحبة لها، ولفظة قد انتظمت مع أختها، من غير أن تُتوخّي فيما بينها معنى من معاني النحو، طلبنا مُمتنّعا"⁶، وذلك لأنّ الألفاظ ليست إلا رموزاً للمعاني المقرّرة، والألفاظ سمات لمعانيها، ولا يتصوّر أن تسبق الألفاظ لمعانيها، فذلك ضرب من المحال، وعليه فإنّ فهم معاني القرآن يتوقّف على فهمنا للبنى اللغويّة المُشكّلة له؛ لأن معاني المفردات والتراكيب ودلالاتها تختلف باختلاف نظم الكلام

¹ ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، مادة سلب، 1: 471.

² الزمخشري، أساس البلاغة (القاهرة: كتاب الشعب، 1960م)، 452.

³ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق، محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، مكتبة المدني، بدون تاريخ)، 468، 469.

⁴ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 452.

⁵ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 391، 392.

⁶ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 420.

وتفاوت الرُّتب بين مفرداته.

إنَّ التقليلَ من أهميَّة النحو والتهوين من دوره في الدراسات التفسيرية هو أشبه بالصدِّ عن كتاب الله، وعن معرفة معانيه، ذلك لأنَّه: "قد عُلِمَ أن الألفاظ مغلَّقةٌ على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنةٌ فيها حتى يكون الإعراب هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يَتَبَيَّن نقصان كلامٍ ورُجحانه حتى يُعرَض عليه، والمقياس الذي لا يُعرَف صحيحٌ من سقيم حتى يُرجَع إليه"⁷.

وتهدف هذه الدراسة إلى دراسة أحد أساليب النحو والبلاغة وهو أسلوب الاستثناء في الخطاب القرآني عن الله عز وجل في آيات التوحيد، وبيان دور هذا الأسلوب في تخصيص الألوهية والربوبية وحصرها وتأكيدها في حق الخالق جلَّ شأنه، ولأهميَّة أسلوب الاستثناء في الخطاب اللغوي فقد تناولته بعض الدراسات، منها:

1. أسلوب الاستثناء في القرآن الكريم بين النحو والبلاغة، عزَّام عمر قاسم الشعراوي، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 1991م. انشغل الباحث في دراسته بالتوجيه الفقهيِّ الأصوليِّ لأسلوب الاستثناء في الخطاب القرآني، ممَّا جعل أبواب الدراسة في مُعظمها أصوليةً فقهيَّةً، وكان منهجه مُنْهَج الأصوليين والفقهاء، ولذلك قسَّم الاستثناء إلى أنواع فقهيَّة، منها: الأسباب، والشروط، والموانع، والأزمنة، والمحال، والبقاع، والأحوال، ومطلق الوجود، وجعل أبوابه مُقسَّمةً إلى مسائل وإجاباتٍ على طريقة الفقهاء والأصوليين.
2. الاستثناء المنقطع في القرآن الكريم مدخل إلى بلاغته، وليد إبراهيم حمادة، مجلة اللغة العربية بإيتاي البارود، جامعة الأزهر، مجلد 25، عدد2، 2012م، وقد عرض الباحث دراسته في ثلاثة مباحث، تناول الأول الاستثناء المنقطع في كتب النحاة، والثاني آراء بعض البلاغيين في أهميَّة الاستثناء المنقطع، والثالث، بعض نماذج من الاستثناء المنقطع.
3. الاستثناء المنقطع في القرآن الكريم دراسة دلالية، أطفاف إسماعيل أحمد الشامي، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، اليمن، عدد8، ديسمبر 2020م، وقد جاءت الدراسة في مبحثين: تناول الأول الاستثناء بين النحاة والبلاغيين، وعرض الآخر للوظائف الدلالية للاستثناء المنقطع.

وتختلف هذه الدراسة المقدَّمة في أنها تعرض لأسلوب الاستثناء في الخطاب القرآني عن الله عز وجل في آيات التوحيد، وبيان دور هذا الأسلوب في تخصيص الألوهية والربوبية وحصرها وتأكيدها في حق الخالق جلَّ شأنه، وقد جاءت الدراسة في ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

1. تعريف المستثنى وأدواته وأنواعه وإعرابه

1.1. الاستثناء: الاستفعال، من ثناء عن الأمر يثنى إذا صرفه عنه، فالاستثناء صرفُ اللَّفْظِ عن عُمومِهِ

⁷ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 28.

ياخرج المستثنى من أن يتناوله الأول، وحقيقته تخصيصُ صفةٍ عامّةٍ، فكلُّ استثناءٍ تخصيصٌ، وليس كلُّ تخصيصٍ استثناءً. فإذا قلتَ: قام القومُ إلّا زيداً تُبينُ بقولك: (إلا زيداً) أنه لم يكن داخلاً تحت الصدر⁸.

ويتضح من هذا التعريف أن التركيب اللغوي الذي يُبنى على الاستثناء يتألف من ثلاثة عناصر: (المستثنى منه) اللفظ العام، وأداة الاستثناء (إلا وأخواتها)، والمستثنى. كما يتضح من التعريف كذلك أن المقصود بالحكم هو الاسم الواقع بعد أداة الاستثناء، الذي يُسمى (المستثنى)؛ إذ هو المُخرَجُ من الأول (المستثنى منه).

1.2. أدوات الاستثناء: إنَّ أدوات الاستثناء منها ما يكون حرفاً مثل (إلّا)، ومنها ما يكون اسماً مثل (سوى، سِوَى، سِوَاءٌ، غير)، ومنها ما يكون فعلاً مثل (ليس، لا يكون). ومنها ما يكون فعلاً وحرفاً (عدا، خلا، حاشا)⁹. وقد ذكر الزمخشريُّ أداةً أخرى هي (لا سيمًا)¹⁰. هذا على المستوى الشكلي للتركيب المبني على بنية الاستثناء.

وما ورد من هذه الأدوات في كتاب (الله) سبحانه وتعالى مُقتَرَنًا باسم الجلالة (الله) أو الضمائر التي تعود إليه سبحانه وتعالى أداتان هما: (إلّا)، و(غير).

1.3. أنواع الاستثناء: أمّا على المستوى الدلالي، فإنَّ الاستثناء ينقسم من حيث جملته وأركان الاستثناء إلى: مُتَّصِلٌ ومُنْقَطِعٌ. والمتَّصل هو ما كان المستثنى بعضاً من المستثنى منه، نحو: قام القومُ إلّا زيداً، وضربتُ القومَ إلّا زيداً، ومَرَرْتُ بالقومِ إلّا زيداً. والمنقطع هو ما لا يكون المستثنى بعضاً من المستثنى منه، نحو: قام القومُ إلّا حِمَارًا، وضربتُ القومَ إلّا حِمَارًا، ومَرَرْتُ بالقومِ إلّا حِمَارًا¹¹.

كما ينقسم الاستثناء المتَّصل إلى مُثَبِّتٌ تامٌّ، ومُنْفِيٌّ تامٌّ، ومُنْفِيٌّ ناقصٌ (وهو ما يُسمى بالمرغ). والمثبت التام هو ما لم تتقدّم جملته أداة نفي مع حضور عناصر الاستثناء (المستثنى منه وأداة الاستثناء والمستثنى)، نحو: نَجَحَ الطُّلَّابُ إلّا طَالِبًا. أما المنفي التام، فهو ما تصدّرت جملته أداة نفي مع حضور العناصر السابقة، نحو: "ما نَجَحَ أَحَدٌ إلّا زيداً أو زيداً" على النّصْبِ أو الإبتاع. والمنفي الناقص أو المرغ: هو ما تصدّرت جملته أداة نفي، مع حذف المستثنى منه، نحو: ما نَجَحَ إلّا طالبٌ.

⁸ ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، تحقيق، إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م)، 2: 46.

⁹ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار التراث للنشر والتوزيع، ط20، 1400هـ/1980م)، 2: 225.

¹⁰ ابن يعيش، شرح المفصل، 4: 496، 497.

¹¹ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 2: 212. وانظر في الاستثناء، سيبويه، الكتاب، تحقيق، عبد السلام محمد هارون (القاهرة: الخانجي، ط3، 1412هـ/1992م)، 2: 310 - 349، والمبرد، المقتضب، تحقيق، محمد عبد الخالق عظمة (بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ)، 4: 389 - 429، وابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق، عبد الحسين الفتلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1417هـ/1996م)، 1: 290 - 306.

1.4. إعراب المستثنى: أما إعراب الاسم المستثنى، فَيُنصَب مُطلقاً في الضرب الأول (المثبت التام)، ويُنصَب أو يُعَرَّب بدلاً من المستثنى منه في الضرب الثاني (المنفي التام)، ويُعَرَّب على حسب موقعه في الجملة في الضرب الثالث (المنفي الناقص/المفرغ).

أما الاستثناء المنقطع، فهو ما لا يكون فيه المستثنى من جنس المستثنى منه¹². وهذا هو المفهوم من تعريف الزمخشري السابق: فالاستثناء صرف اللفظ عن عموميه بإخراج المستثنى من أن يتناوله الأول. فلما كان المستثنى - في هذا الضرب - مما لا يتناوله المستثنى منه، ولم يشترك معه في صفة ما، حتى إن جرى عليه الاختصاص، سُمي استثناءً مُنْقَطِعاً. ومن هنا يمكن أن نفهم أن لفظاً (منقطع) يعني انقطاع المستثنى وانفصاله، وحتى إن لم يتغاير عن المستثنى منه في الجنس.

2. استخدام أسلوب الاستثناء في توحيد الألوهية

2.1. مفهوم التوحيد وأهميته وأنواعه

التوحيد لغة من وَحَّدَ يُوَحِّدُ تَوْحِيدًا، وهو الإيمان بالله وحده لا شريك له، الواحد الأحد ذو الوحدانية والتوحيد¹³، ومعنى الواحد أنه لا ثاني له، والوحدانية تُفِيدُ نفي الأشكال، والنظائر، ولا تُسَعَمَلُ لغير الله¹⁴.

التوحيد هو حقُّ الله على خلقه، وهو أصل الأصول الذي من أجله خلق الله السماوات والأرض، وخلق المخلوقات وعلى رأسها الإنسان والجن لتشهد وتقرُّ بوحدانيته، يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)

ولأهمية التوحيد للمخلوق بعث الله الرسل، وأنزل عليهم الكتب، يقول ابن القيم عن التوحيد في القرآن: "بل نقول كلياً: إنَّ كُلَّ آيةٍ في القرآن فهي مُتَضَمِّنَةٌ للتوحيد، شاهدةٌ عليه، داعيةٌ إليه"¹⁵، ومطلب التوحيد كما يرى محمد عبده هو الغاية العظمى من بعثة النبي، كما تشهد به آيات الكتاب العزيز¹⁶.

ولعظمة التوحيد وأهميته أنكره جلُّ الخلق، فقد أنكر الكثير من الخلق أن يكون الله تعالى هو المستحقُّ للعبادة وحده، فأشركوا في عبادتهم غيره، يقول الصنعانيُّ عن اهتمام الخالق بالتوحيد:

¹² وقد لا يكون كذلك، يعني قد يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، ويكون الاستثناء منقطعاً. مثل: حضر الطلاب إلا البواب. فإنه استثناء منقطع؛ لأن البواب ليس من الطلاب. وعليه فإن الاستثناء المنقطع ما كان فيه المستثنى ليس بعضاً من المستثنى منه. انظر: السامرائي، معاني النحو (عمان: دار الفكر، ط1، 1420هـ/2000م)، 2: 247 وهوامشها.

¹³ ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، 3: 450، 451.

¹⁴ أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد عبد الحميد سليم (القاهرة: دار العلم، بدون تاريخ)، 1: 140، 141، الزجاجي، اشتقاق أسماء الله، تحقيق: عبد الحسين المبارك (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ/1986م)، 90، 91.

¹⁵ ابن القيم، مدارج السالكين، تحقيق: محمد بن المعتمد بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1416هـ/1996م)، 3: 468، 469.

¹⁶ محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1414هـ/1994م)، 17.

"اعلم أن الله تعالى بعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أولهم إلى آخرهم يدعون العباد إلى إفراد الله تعالى بالعبادة، لا إلى إثبات أنه خلقهم ونحوه، إذ هم مقرّون بذلك، كما أقرناه وكرّرناه، ولذا قالوا: قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ (الأعراف: 70)، أي: لنفردّه بالعبادة، فلم يُنكروا الله تعالى، ولا أنه لا يُعبد، بل أقرّوا بأنه يُعبد، وأنكروا كونه يُفرد بالعبادة"¹⁷.

والتوحيد في الشرع هو الإيمان بالله تعالى وحده لا شريك له، وتجريد الذات الإلهية عن كلّ ما يُتصوّر في الأفهام، ويُخَيَّل في الأوهام والأذهان¹⁸، وهو نفي الكفاء، والمثل عن ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ونفي الشرك في ربوبيّته وعبادته¹⁹.

وللتوحيد أهمية جلية في حياة الفرد والمجتمع، فهو يهدّب السلوك، ويُقيم العدل، ويحرس الحقوق، ويقضي على الفوضى والفساد والشر، ويدفع الموحّدين للعمل وإتقانه والإبداع فيه، ويربط بينهم برباط المحبة والتراحم، كما أن سيادة التوحيد في أمة يؤدّي إلى سيادة الأمن النفسي في حياة الفرد، والأمن الجماعي في حياة المجتمع، وإذا فقدت أمة التوحيد دبّ فيها الفساد وأهدرت القيم، وأصبح أمرها فوضى، وهو ما صار واقعاً ومُشاهداً في أيّامنا في حياة كثير من المجتمعات.

أقسام التوحيد: قسّم القدماء التوحيد ثلاثة أقسام، هي: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الذات والصفات، وهي توحيد الأسماء والصفات²⁰.

وتوحيد الألوهية يعني إفراد الله عز وجل بالعبادة؛ لأنه المستحق أن يُعبد وحده لا شريك له²¹، وتوحيد الربوبية يعني توحيد الله بأفعاله من الخلق والرزق والإماتة والإحياء وتصريف الأمور لا شريك في ذلك²²، وتوحيد الأسماء والصفات يعني الإيمان والتصديق بكلّ ما سمّى الله نفسه أو وصف به نفسه من الأسماء الحُسنى والصفات العليا، وإثباتها على الوجه اللائق به تعالى من غير تحريف ولا تكيف ولا تمثيل ولا تعطيل²³.

2.2. معنى كلمة "إله" ودلالاتها: لفظ (إله) من (أله) والهمزة واللام والهاء أصل واحد، وهو التعبد. فالإله (الله) تعالى، وسمّي بذلك؛ لأنه معبود. ويقال: تألّه الرجل، إذا تعبد²⁴.

ويقول ابن منظور (ت711/1311م): "الإله: (الله) عز وجل، وكل ما اتُّخذ منْ دونه معبوداً إله

¹⁷ الصنعاني، تطهير الاعتقاد من أدوران الإلحاد، اعتنى به، أبو العباس محمد بن جبريل الشحري (اليمن: مكتبة الإمام الوادعي، ط1، 1430هـ/2009م)، 41.

¹⁸ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط (القاهرة: دار الشروق، ط4، 1425هـ)، 2: 1016.

¹⁹ أبو بكر الجزائري، عقيدة المؤمن (القاهرة: مكتبة الإيمان، بدون تاريخ)، 66.

²⁰ ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى (بيروت: دار إحياء التراث، 1422هـ)، 1: 114.

²¹ ابن تيمية، مجموعة فتاوى ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم (بيروت: الدار العربية، بدون تاريخ)، 10: 331.

²² ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق، التركي والأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1416هـ)، 1: 24.

²³ ابن تيمية، مجموعة فتاوى ابن تيمية، 10: 56.

²⁴ ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق، عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1393هـ/1979م)، 1: 127.

عند مُتَّخِذِهِ . والجمع آلهة"²⁵.

وفي المعنى العقائدي للفظ (إله) يقول ابن تيمية: "وليس المراد بـ (الإله) هو القادر على الاختراع كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإلهية هي القدرة على الاختراع، وأن مَنْ أقرَّ بأنَّ (الله) هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أنه لا إله إلا هو، فإن المشركين كانوا يُقرُّون بهذا وهم مشركون، بل (الإله) الحق هو الذي يستحقُّ أن يُعبدَ فهو إله بمعنى مألوه"²⁶.

وفي لفظ (إله) يقول الكفوي (1094هـ/1684م): "والحاصل أن الإله اسم لمفهوم كلي هو المعبود بحق، والله علم لذات معين هو المعبود بحق . وبهذا الاعتبار كان قولنا (لا إله إلا الله كلمة توحيد) ؛ أي : لا معبود بحق إلا ذلك الواحد الحق"²⁷.

أما المعاني التي تندرج تحت لفظ (إله) بوصفه المعبود، فمنها: قضاء الحاجة، والإجارة، والتهنئة، والتعالي، والهيمنة، وتملك القوى التي يُرجى بها أن يكون المعبود قاضياً للحاجات، مُجيراً في النوازل، وأن يكون متوارياً عن الأنظار، يكاد يكون سراً من الأسرار لا يدركه الناس، وأن يفرع إليه الإنسان وأن يولع به"²⁸.

ويمكن أن نفهم من هذا العرض السابق لمفهوم لفظ (إله) أنه يعني في المجمع المعبود؛ سواء أكان ذلك في إطلاقه على (الله) سبحانه وتعالى بوصفه وصفاً له، أم على غيره من المعبودات الأخرى. بيد أنه عندما يرد مع (الله) سبحانه وتعالى يعني لا معبود بحق إلا (الله) جل في علاه.

2.3. المعنى المعجمي لاسم الجلالة الله: تتناول الدلالة المعجمية اسم الجلالة (الله) من حيث كونه مشتقاً، أو غير مشتق. وهنا يمكن القول: إن اسم الجلالة (الله) عُلِّمَ وليس مشتقاً من إله، كما أنه ليس الإله، كما ورد في لسان العرب²⁹؛ لأنَّ الإله يعني المعبود، أي أنه ليس اسم ذات. ومن ثم فعندما نقول: لا إله إلا الله، يعني ليس معبوداً بحق إلا (الله).

2.4. المفهوم الدلالي لاسم الجلالة: ويقول الشهرستاني (ت548هـ): "ومن العرب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر وينتظر النبوة، وكانت لهم سنن وشرائع... فممن كان يعرف النور الظاهر والنسب الطاهر، ويعتقد الدين الحنيفي وينتظر المقدم النبوي زيد بن عمرو بن نفيل، كان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول: أيها الناس هلموا إليَّ فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيري"³⁰.

يُجمل جواد علي (1987/1907م) الحياة الدينية للعرب الجاهليين في قوله: "كانت العرب في

²⁵ ابن منظور، لسان العرب، مادة (أله)، 13: 467 .

²⁶ ابن تيمية، التدمرية، تحقيق، محمد بن عودة السعوي (الرياض: مكتبة العبيكان، ط6، 1421هـ/2000م)، 185، 186.

²⁷ الكفوي، الكليات (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1419هـ/1998م)، مادة (أله)، 172 .

²⁸ أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم، تعريب، محمد كاظم سباق (الكويت: دار القلم، ط8، 1401هـ/1981م)، 15.

²⁹ ابن منظور، لسان العرب، مادة (أله)، 13: 467.

³⁰ الشهرستاني، الملل والنحل، صححه، أحمد فهمي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1413هـ/1992م)، 676، 677.

الجاهلية على أديان ومذاهب: كان منهم من آمن بالله، وآمن بالتوحيد، وكان منهم من آمن بالله، وتعبّد للأصنام، إذ زعموا أنها تقربهم إليه³¹.

وعن أديان العرب قبل الإسلام يقول العقاد (1964/1889م): "كانوا يعرفون (الله) ويقولون أنهم يعبدون الأصنام ليتقربوا بها إلى الله"³².

نستخلص من هذا وغيره أن بعض العرب كانوا يعرفون الله ويعبدون، ويؤمنون باليوم الآخر، ويتحدثون عن بعض أمور الآخرة، وبعض الغيبات، كما ورد في شعرهم، كما أن من العرب الجاهليين من عبد الله وأفردوه بالوحدانية، ووضعوه في المرتبة الأولى، لكنهم أشركوا معه غيره من الآلهة لتقربهم إلى الله المعبود بحق، كما ورد في القرآن الكريم.

2.5. الفرق بين لفظي "إله" و"الله": يوجد خلاف بين لفظ (إله) واسم الجلالة (الله)؛ والدليل على اختلاف الاسمين، وجودهما معاً في الشعر العربي قبل الإسلام. يقول النابغة الذبياني مادحاً النعمان:³³

فَتَلَكُ تَبْلُغُنِي النِّعْمَانَ، إِنْ لَهُ	فَضَّلَا عَلَى النَّاسِ فِي الْأَذْنَى، وَفِي الْبَعْدِ
وَلَا أَرَى فَاعِلًا فِي النَّاسِ يُشَبِّهُهُ	وَلَا أَحَاشِي مِـــــــنَ
إِلَّا سَلِيمَانَ إِذْ قَالُ	الْخُتْمُ فِيمَا فِي الْبَرِّيَّةِ
إِلَهُ لَنُـــــــهُ	فَأَحَدُهَا عَنَّا الْفَنَدُ

ويقول عامر بن الطفيل مخاطباً فرسه في إحدى المعارك:³⁴

أَلَسْتُ تَرَى أَرْمَاحَهُمْ فِي شُرْعَا	وَأَنْتَ حِصَانٌ مَاجِدُ الْعِرْقِ فَاصْبِرْ

أَرَدْتُ لِكَيْمَا يَعْلَمَ اللَّهُ أَنَّـــــــنِي	صَبَرْتُ وَأَخْشَى مِثْلَ
	يَوْمِ الْمَشَقَرِّ

³¹ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (منشورات الشريف الرضي، بدون تاريخ)، الجزء السادس، الفصل الحادي والستين، 34. وانظر: محمد سهيل طقوش، تاريخ العرب قبل الإسلام (دار النفائس، ط1، 1430 / 2009م)، 273-280.

³² عباس محمود العقاد، (الله) (القاهرة: نهضة مصر، ط4، 2005م)، 109.

³³ النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، شرح، محمد بن إبراهيم بن محمد الحضرمي (609هـ)، تحقيق، علي الهروط (الأردن: المكتبة الوطنية، 1413 هـ / 1992م)، 7. وأعتقد أن دال (الإله) هنا يعني المعبود.

³⁴ عامر بن الطفيل، ديوان عامر بن الطفيل، رواية، ثعلب (بيروت: دار صادر، 1399هـ / 1979م)، 62.

وكذلك ورود الاسمين في القرآن الكريم وصفاً (لله) - جل وعلا - مثل قوله - تعالى -: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (البقرة: 255)، كما يأتي بمعنى المعبود في قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: 62)، وكذلك قوله - تقدست أسماؤه -: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (النساء: 171).

كما أن لفظ "إله" يرد في القرآن مثني وجمعاً. يقول (الله) تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (المائدة: 116). وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلِهَتَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ (النحل: 51).

وفي الجمع يرد قول مولانا عز وجل: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ﴾ (الأنبياء: 21). وقد وردت صيغة الجمع هذه تسع عشرة مرة في القرآن الكريم.

ويرى عودة خليل أن اسم الجلالة (الله) اسم عربي عَمَّ قديم، جامد غير مشتق³⁵، وأن لفظ (إله) ليس هو المقصود بكلمة (الله)، وليس أصلاً لها، كما حاول الاشتقاقيون أن يفسروها. وإنما الذي يقال في هذا المجال أن كلمة (إله) هي كلمة عربية، وهي كما فسرها اللغويون تتألف من ثلاثة حروف: الهمزة واللام والهاء³⁶. ويقول أحمد مختار عمر (2003/1933م): "الله. عَمَّ على الذات العلية الواجبة الوجود، الجامعة لصفات الألوهية"³⁷.

2.6. النماذج التطبيقية

إذا تأملنا كيفية ورود اسم الجلالة الله في منطقة الاستثناء، وجدنا أنه أحياناً يأتي بلفظه الله في ضرب الاستثناء المفرغ، وذلك مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (الصفات: 35)³⁸، أو الضمير (أنا)، مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ (النحل: 2)³⁹. أو الضمير (أنت)، كما في قوله جل وعلا: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾ (الأنبياء: 87)، أو الضمير (هو)، وذلك في قوله جل في علاه: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (البقرة: 163)⁴⁰.

وبالتوجه إلى النحو التقعدي، نرى أنه قال بإعراب اسم الجلالة (الله)، أو الضمائر التي تعود إليه سبحانه وتعالى في موضع الاستثناء مع (إلا) بدلاً، وقد فصل الدرويش إعراب اسم الجلالة (الله)

³⁵ عودة خليل، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، دراسة دلالية مقارنة (الأردن: مكتبة المنار، ط1، 1405/1985م)، 92. وانظر في معرفة العرب لاسم (الله)، السابق، 95.

³⁶ عودة خليل، التطور الدلالي، 93. وفي مجال العقيدة، انظر في معنى كلمة (إله)، ابن تيمية، التدمرية، ص185، وكذلك: أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، 13.

³⁷ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1429/2008م)، 1: مادة (أله): 114. وانظر: الكفوي، الكليات، مادة (أله)، 172، 173.

³⁸ انظر كذلك: سورة (محمد: 19).

³⁹ وانظر كذلك: سورة (طه: 14) وسورة (الأنبياء: 25).

⁴⁰ وقد تكرر هذا التركيب ثمانين وعشرين مرة خلاف هذا الموضع.

في موضع سورة البقرة ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (البقرة: 163). بعدما أعرب الضمير (هو) بدلاً من محل لا مع اسمها، أو بدلاً من الضمير المستكن في الخبر المحذوف⁴¹.

وذهب الرمخشري إلى: "أن أصل الجملة (الله إله) مبتدأ وخبر، ثم جيء بأداة الحصر، وقدم الخبر على الاسم، ورُكِبَ مع (لا)، كما رُكِبَ المبتدأ معها في نحو (لا رجل في الدار)، ويكون (الله) مبتدأ مؤخرًا، و(إله) خبرًا مقدمًا"⁴²، وهو الأمل إلى الصواب.

وتهتم الدراسة هنا على إظهار الفرق بين جماليات اللغة في التركيب الأصلي للجملة (الله إله)، واعتماد كلمة الشهادة على بنية الاستثناء (لا إله إلا الله).

واللغة كما هو متعارف عليه لها مستويان: عادي توصيلي، وأدبي فني. والمستوى العادي لا يهدف إلا إلى توصيل المعنى بطريقة مباشرة، غير آبه بفنية اللغة. وهذا اللون من الخطاب هو الذي تعتمد عليه المجالات المعرفية الأخرى غير الأدبية.

أما المستوى الفني، فهو يؤسس على مبدأ الانحراف اللغوي أو العدول اللغوي، الذي أساسه ولحمة سده هو الاعتماد على الطاقات الإبداعية للغة، المنصهرة ما بين علمي النحو والبلاغة، إضافة إلى بنية الصوتيات.

ولما كانت كلمة الشهادة – وهي الركن الأول من أركان الإسلام الخمسة، بل أهمها – من الأهمية بمكان في تغيير العقيدة العربية من الكفر إلى الإيمان، وتحول القلوب من التعلق بالآلهة المزعومة والفانية إلى (الله) الحق الباقي، كان لا بد أن تعتمد على اللغة في مستواها الفني الإبداعي؛ وذلك بهدف لفت الانتباه وقوة التأثير في النفس العبرية المفطورة على البلاغة والبيان، وبخاصة قبل نزول القرآن الكريم.

فإن قيل: وهل يختلف المعنى من التركيب العادي (الله إله) عن التركيب الفني (لا إله إلا الله)؟ قلت: نعم. عندما نقول: الله إله، جاز أن يكون غيره إله كذلك. وهو غير المراد. لكن انبناء التركيب في كلمة الشهادة – التي تسمى كلمة التوحيد – على بنية الاستثناء أفاد قصر الألوهية، وحصرها في الحق سبحانه وتعالى دون غيره، ولذا سمي هذا الضرب من القصر القصر الحقيقي⁴³. ومن حيث طرفي القصر، فإن هذا التركيب يندرج تحت ضرب قصر الصفة على الموصوف، أي قصر الألوهية على (الله) وحده لا شريك له، لا غيره⁴⁴.

⁴¹ الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه (حمص: سورية: دار الإرشاد، ط3، 1412هـ/1992م)، 1: 203 – 206.

⁴² الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه 1: 203، 206.

⁴³ القصر الحقيقي هو أن يختص المقصور بالمقصور عليه بحسب الحقيقة والواقع، ألا يتعداه إلى غيره أصلاً. انظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق، محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: دار الجيل، ط3، 1414هـ/1993م)، المجلد الأول، الجزء الثالث: 9، 10.

⁴⁴ السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق. عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/2000م)، 401، 402.

وفي القصر بالاستثناء يقول السكاكي (1229/626م): "وطريق النفي والاستثناء يسلك مع مخاطبٍ تعتقد فيه أنه مخطئ، وتراه يُصِرُّ"⁴⁵. وليس بخاف أن المخاطب بكلمة الشهادة هم العرب الكفار والمشركون؛ ومن ثم خوطبوا بخطاب المنكر، المخطئ في اعتقاده. وما كان يصلح لخطاب هؤلاء إلا طريق الاستثناء، الذي يمثل أحد الطرق المهمة المكونة لبنية القصر.

وبالإضافة إلى ما تضيفه الجملة الاستثنائية من تسليط الدلالة وقصرها على المستثنى، فإن حذف خبر (لا) النافية للجنس يعطينا ناتجاً دلاليّاً بلاغيّاً مهماً، يتمثل في انتفاء وجود ماهية اسم (لا) حقيقة أو خيالا. وهذا الانتفاء ينتج من الاحتمالات المتعددة لطبيعة هذا الخبر، سواء أكانت تنتمي إلى حقل الصيغ الاسمية أم الزمنية.

ويمكن فهم هذا، إذا رددنا احتمالات الخبر المحذوف – على مستوى الاختيار في الصيغ الاسمية – على هذا النحو: لا إله (موجود، كائن، مشاهد، متخيل قائم، محدود بزمان، مقيد بمكان... إلخ)، أو في الصيغ الزمنية: لا إله (يوجد، يكون، يشاهد، يتخيل، يقوم، يحد بمكان، يقيد بزمان... إلخ).

ووفق هذا الطرح النحوي البلاغي، فإن انبناء كلمة الشهادة على تركيب الاستثناء المفرغ، قد نسفت فكرة أن يوجد إله على أي ماهية تكون غير (الله) رب العالمين. وهذا ما فهمه العرب جيداً؛ إذ كانوا أصحاب فصاحة وبلاغة لا تُبارى.

كما كان من شأن هذا التركيب الذي وردت عليه كلمة الشاهدة، من حيث طبيعة المخاطب، أن وضعته – فضلاً عن إظهار طبيعته الإنكارية – في حيرة صدمت عقله وأربكت فكره للوهلة الأولى؛ إذ كيف بمن يصنع الآلهة ويراه يضعها في أي مكان شاء، ويسمياها كما يشاء، بل ويأكلها في بعض الأحيان... إلخ، أن يبق من ثباته فيجد كل هذه الآلهة وقد أصبحت إلهاً واحداً بين عشية وضحاها، ويا ليتة اتخذ طبيعة تتشابه مع طبيعة آلهتهم، بل هو إله واحد لا يرى، ولا يُحد... إلخ. وهذا ما دفعهم إلى القول: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ. أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ. وَأَنْتَلِقُ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ﴾ (ص: 4 - 6).

وإذا ألمنا بتلايب هذا التركيب – الاستثناء المفرغ – الذي تبنته كلمة الشهادة، وجدنا أن تصدره ب (لا) النافية للجنس، قد نفى جنس العبودية لغير (الله)، ويحذف خبره، تُسِفَّت فكرة وجود إله غير (الله)، وحصص وخص (الله) وحده دون غيره بالعبودية. ومن هنا كان وروده على هذا النحو على أبلغ، وأبين ما يكون من الإعجاز، بل والتحدي⁴⁶.

وكل ما توصلنا إليه من نواتج بلاغية في كلمة الشهادة، وفق التحليل الأخير، ينصبُّ كذلك على

⁴⁵ السكاكي، مفتاح العلوم، 405.

⁴⁶ تحتوي كلمة الشهادة أحياناً على الضمائر المتنوعة التي تعود إلى اسم الجلالة (الله)، مثل الضمير (أنا)، في قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾. أو الضمير (أنت) في قوله جل وعلا: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾، أو الضمير (هو) في قوله جل في علاه: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾. ولا يمكن الفرق بينها إلا في الضمائر فحسب. ومن المعلوم أن السياق هو الذي يستدعي مجيء اسم الجلالة (الله)، أو أحد الضمائر العائدة إليه سبحانه وتعالى.

بقية المواضع الأخرى التي تنتمي إلى هذا الضرب من الاستثناء، مثل قوله سبحانه وتعالى : ﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ (البقرة: 83) ⁴⁷. وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: 62). وقوله عز من قائل: ﴿أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (يوسف: 40). فعليك بالتأمل.

وأحياناً يرد اسم الجلالة (الله) سبحانه وتعالى في جملة استثنائية، يحتمل أن يكون الاستثناء فيها متصلاً أو منقطعاً، وذلك مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذِ اعْتَرَلْتُمْ وُحُوشَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ (الكهف: 16).

في إعراب اسم الجلالة الله وجهان: "مستثنى متصل على تقدير كونهم مشركين، ومنقطع على تقدير تمخضهم في عبادة الأوثان" ⁴⁸.

وهذا الطرح التحوي، تولد أساساً من الجوانب التفسيرية للآية الكريمة. يقول الزمخشري مثلاً: "وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ) خطاب ممن بعضهم لبعض، حين صممت عزيمتهم على الفرار بدينهم. (وما يعبدون): نصب، عطف على الضمير، يعني: وإذ اعترلتموهم واعتزلتم معبوديهم. (إلا الله): يجوز أن يكون استثناء متصلاً، على ما روي: أنهم كانوا يقرون بالخالق ويشركون معه كما كان أهل مكة، وأن يكون منقطعاً" ⁴⁹.

ويقول ابن عطية (541/1147م): "وقوله تعالى (إلا الله)، إن فرضنا أن الكفار الذين فرّ أهل الكهف منهم لا يعرفون الله تعالى، ولا علم لهم به، إنما يعتقدون الأصنام في ألوهيتهم فقط، فهو استثناء منقطع، ليس من الأول، وإن فرضناهم يعرفون الله ويعظمونه كما كانت العرب تفعل، لكنهم يشركون أصنامهم معه في العبادة، فلا استثناء متصل؛ لأن الاعتزال وقع في كل ما يعبد الكفار إلا في جهة الله تعالى. وفي مصحف عبد الله بن مسعود (وما يعبدون من دون الله). قال قتادة: هذا تفسيرها... فعلى ما قال قتادة تكون (إلا) بمنزلة غير، و(ما) من قوله (وما يعبدون إلا الله) في موضع نصب، عطفاً على الضمير في (اعتزلتموهم) ⁵⁰.

ويقول القرطبي (671/1273م): "قوله تعالى: (وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ) قيل: هو من قول الله لهم. أي وإذ اعترلتموهم فأووا إلى الكهف. وقيل: هو من قول رئيسهم يملیخا، فيما ذكر ابن عطية. وقال

⁴⁷ وانظر كذلك: سورة (آل عمران: 7، 64)، وسورة (آل عمران: 135) محمود سليمان ياقوت، إعراب القرآن الكريم (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ)، 2: 739. وسورة (التوبة: 18)، وسورة (هود: 2، 26)، وسورة (إبراهيم: 9)، وسورة (النحل: 79)، وسورة (فصلت: 14)، وأخيراً سورة (الأحقاف: 21).

⁴⁸ النحاس، إعراب القرآن، تحقيق: خالد العلي (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1429/2008م)، 538.

⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415/1995م)، 2: 680.

⁵⁰ ابن عطية، المحرر الوجيز (بيروت: دار ابن حزم، بدون تاريخ)، 1180.

الغزنوي: رئيسهم مكسلمينا قال لهم ذلك، أي إذا اعتزلتموهم واعتزلتم ما يعبدون ثم استثنى وقال (إلا الله)، أي إنكم لم تتركوا عبادته، فهو استثناء منقطع⁵¹.

وأحياناً يرد اسم الجلالة (الله) في جملة استثنائية، يحتمل أن يكون الاستثناء فيها منقطعاً أو مفرغاً، وذلك مثل قول الله عز وجل: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (النمل: 65).

وكي نفهم هذه الآية على الوجه الصحيح، نسوق أولاً الآراء التفسيرية التي قيلت فيها، بادئين بضرب الاستثناء المنقطع، ثم الاستثناء المتصل المفرغ، ثم نعقب ذلك بالآراء الإعرابية التي قالت بضربي الاستثناء كذلك.

وفي الاستثناء المنقطع يقول الزمخشري: "فإن قلت: لم رفع اسم الله، والله يتعالى أن يكون ممن في السموات والأرض؟ قلت: جاء على لغة بني تميم، حيث يقولون: ما في الدار أحد إلا حمار، يريدون: ما فيها إلا حمار، كأن أحداً لم يذكر. فإن قلت: ما الداعي إلى اختيار المذهب التميمي على الحجازي؟ قلت: دعت إليه نكتة سرية. حيث أخرج المستثنى مخرج قوله: إلا العافير، بعد قوله ليس بها أنيس؛ ليؤول المعنى إلى قولك: إن كان الله ممن في السموات والأرض، فهم يعلمون الغيب، يعني أن علمهم الغيب في استحالة كاستحالة أن يكون الله منهم... فإن قلت: هلا زعمت أن الله ممن في السموات والأرض، كما يقول المتكلمون: الله في كل مكان، على معنى أن علمه في الأماكن كلها، فكأن ذاته فيها حتى لا تحمله على مذهب بني تميم؟ قلت: يأبى ذلك أن كونه في السموات والأرض مجاز، وكونهم فيهن حقيقة، وإرادة المتكلم بعبارة واحدة حقيقة ومجازاً غير صحيحة، على أن قولك: في السموات والأرض، وجمعه بينه وبينهم في إطلاق اسم واحد: فيه إيهام تسوية، والإيهامات مزالة عنه وعن صفاته تعالى⁵².

كما يقول أبو السعود (ت1574/988م): "بعدما تحقق تفردة تعالى بالالوهية ببيان اختصاصه بالقدرة الكاملة التامة، والرحمة الشاملة العامة، عقبه بذكر ما هو من لوازمه، وهو اختصاصه بعلم الغيب؛ تكميلاً لما قبله وتمهيداً لما بعده من أمر البعث. والاستثناء منقطع، ورفع المستثنى على اللغة التيممية للدلالة على استحالة علم الغيب من أهل السموات والأرض بتعليقه بكونه سبحانه وتعالى منهم. كأنه قيل: إن كان الله تعالى ممن فيهما ففيهم من يعلم الغيب⁵³.

⁵¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق، عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2006م)، 13: 225، 226. وقد ذكر ابن عاشور الاستثناء المنقطع، ولم يقل بالاستثناء المتصل؛ على أساس أن الله سبحانه وتعالى لم يكن يعبد القوم. انظر: التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، 15: 276. ⁵² لأن (ما) لا تعمل في لغة بني تميم. انظر: سيبويه، الكتاب، 1: 57. وابن عقيل، شرح ابن عقيل، المجلد الأول، 1: 302.

⁵³ الزمخشري، الكشف، 3: 365، 366.

⁵⁴ أبو السعود، إرشاد العقل السليم (بيروت: دار إحياء التراث، بدون تاريخ)، 6: 296.

ويقول ابن عاشور: "ومــــن المفسرين مــــن جعل الاستثناء منقطعاً، وقــــوفاً عند ظاهر صلة (من في السمــــوات والأرض)؛ لأن الله ينزه عن الحلول في السماء والأرض"⁵⁴.

وفي الاستثناء المتصل المفرغ يقول أبو السعود، بعدما ساق الضرب الأول: "أو متصل على أن المراد بمن في السموات والأرض من تعلق علمه بهما، واطلع عليه الحاضر فيهما، فإن ذلك معنى مجازي عام له تعالى، ولأولي العلم من خلقه"⁵⁵.

ويقول ابن عاشور: "واستثناء (إلا الله) منه لتأويل (من في السموات والأرض) بمعنى: أحد، فهو استثناء متصل على رأي المحققين، وهو واقع من كلام منفي. فحق المستثنى أن يكون بدلاً من المستثنى منه في اللغة الفصحى؛ فلذلك جاء اسم الجلالة مرفوعاً. ولو كان الاستثناء منقطعاً، لكانت اللغة الفصحى تنصب المستثنى"⁵⁶.

أما الألوسي (1270هـ/1854م)، فقد قال بكل الأوجه لاسم الجلالة (الله): البدلية، على ما سبق ذكره في منطقة البذل، والاستثناء المنقطع تحقيقاً، والاستثناء المتصل تأويلاً. وفي الاستثناء المنقطع قدم الألوسي ما قدمه الزمخشري وابن عطية من اللغة التيمية ثم قال: الأصل في الآية لا يعلم أحد الغيب إلا الله، فحذف أحد، وجعل مكانه بعض مدلوله، وهو من في السموات والأرض، والبعض الآخر من ليس فيهما.

وعند حديثه عن الاستثناء المتصل قال: وجوز كونه متصلاً كما هو الأصل في الاستثناء على أن المراد بمن في السموات والأرض من اطلع عليهما اطلاع الحاضر فيهما مجازاً مرسلاً أو استعارة، وأياً ما كان فهو معنى مجازي عام له تعالى شأنه، ولذوي العلم من خلقه. أي أنه نقل رأي ابن عطية⁵⁷.

وفي نهاية معالجه لهذه النقطة قال: وجوز أن يعرب (من) مفعول (يعلم)، و(الغيب) بدل اشتمال منه، والاسم الجليل فاعل (يعلم). ويكون استثناء مفرغاً، أي لا يعلم غيب من في السموات والأرض إلا الله. ولا يخفى بعده⁵⁸.

أما الاستثناء المنقطع، فهو واضح الدلالة؛ لأنه يجعل اسم الجلالة (الله) بداية جملة جديدة، إذ يشغل منطقة المبتدأ، بعيداً عن الأوجه الإعرابية للموصول (من).

وفيما يخص الاستثناء المتصل، فإننا نناقش أبا السعود، والألوسي، وابن عاشور فيما ذهبوا إليه. عندما يقول أبو السعود: (أو متصل على أن المراد بمن في السموات والأرض من تعلق علمه بهما،

⁵⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 20: 20.

⁵⁵ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 6: 296.

⁵⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 20: 19، 20.

⁵⁷ الألوسي، روح المعاني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ)، 20: 9، 10.

⁵⁸ الألوسي، روح المعاني، 20: 10.

واطلع عليه اطلاع الحاضر فيها) - وهو ما ذهب إليه الألوسي - فهذا يعني أنهما تأولا (مَنْ في السموات والأرض) بمعنى (أحد) وهم أولو العلم من خلق الله. بل قال الألوسي صراحة بأحد في قوله: (الأصل في الآية لا يعلم أحد الغيب إلا الله، فحذف أحد، وجعل مكانه بعض مدلوله، وهو مَنْ في السموات والأرض، والبعض الآخر من ليس فيها).

وهذا الطرح هو ما ذهب إليه ابن عاشور في قوله: واستثناء (إلا الله) منه لتأويل (من في السموات والأرض) بمعنى (أحد) فهو استثناء متصل على رأي المحققين.

ومعنى هذا، أن هذا الضرب من الاستثناء يندرج تحت نوع الاستثناء المنفي التام. وهنا إما أن يكون الاسم المستثنى منصوباً على الاستثناء، أو بدلاً من المستثنى منه.

وفي رأيي، أن هذا لا يصح، بل فساد ظاهر؛ وذلك لتغاير المستثنى والمستثنى منه. فلا يصح وضع الاسم الأعظم (الله) في مقارنة - بأي وضع من الأوضاع - مع دال (أحد) مهما يكن فيه من التأويل ما فيه.

أما الناحية المجازية التي أضفاها ابن عطية والألوسي على تأويلهما لـ (من) في السموات والأرض بـ (أحد)، فقد نفاها الزمخشري في قوله: يأبى ذلك أن كونه في السموات والأرض مجاز، وكونهم فيهن حقيقة، وإرادة المتكلم بعبارة واحدة حقيقة ومجازاً غير صحيحة، وهو رأي أكثر ترجيحاً.

إن هذه الآية - فيما أرى - مبنية على ضرب الاستثناء المتصل المفرغ - أو المنقطع - وهو ما ذهب إليه الألوسي في قوله: وجوز أن يعرب (مَنْ) مفعول (يعلم)، و(الغيب) بدل اشتمال منه، والاسم الجليل فاعل (يعلم). ويكون استثناء مفرغاً، أي لا يعلم غيب من في السموات والأرض إلا الله. وإن كنت أعجب من قوله في هذا الرأي: (ولا يخفى بعده)، رغم وضوح الوضوح التام، الذي لا نحتاج فيه إلى تأويل.

ومن جملة ما يُعْضد أن اسم الجلالة (الله) فاعل، أو مبتدأ محذوف خبره (يعلم): أولاً: ما ورد عن أم المؤمنين السيدة عائشة - رضي الله عنها تعالى وأرضاها - حيث قالت: من زعم أنه يعلم ما في غد فقد أعظم على الله الفرية، والله تعالى يقول: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾⁵⁹.

ثانياً: ما ورد عند الزمخشري في قوله: "وعن بعضهم: أخفى غيبه عن الخلق، ولم يطلع عليه أحد، لئلا يأمن أحد من عباده مكره"⁶⁰.

ثالثاً: ما أورده الزمخشري كذلك في قوله: "وقيل: نزلت في المشركين، حين سألوا رسول الله ﷺ عن وقت الساعة (أَيَّانَ) بمعنى متى"⁶¹.

⁵⁹ الزمخشري، الكشف، 3: 366.

⁶⁰ الزمخشري، الكشف، 3: 366.

⁶¹ الزمخشري، الكشف، 3: 366.

وأحياناً يرد اسم الجلالة (الله) في جملة استثنائية، يكون الاستثناء فيها منقطعاً، وذلك مثل قول الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَبُلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (الأحزاب: 39).

في هذه الآية الكريمة، أجمع الاتجاهان: التفسيري والنحوي على أن الآية قد بُنيت على الاستثناء المنقطع. وفي الجانب التفسيري يقول الزمخشري: "ووصف الأنبياء بأنهم لا يخشون إلا الله: تعريض بعد تصريح في قوله تعالى: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾"⁶².

أما في الجانب النحوي، فقد أُعرب اسم الجلالة (الله) مفعولاً به لـ (يخشون) المحذوف، على تقدير (لا يخشون أحداً لكن يخشون الله)⁶³.

وإذا كان الاستثناء المنقطع واضحاً؛ لانفصال اسم الجلالة (الله) عن دال (أحد) في كل شيء، فإن السؤال: ما الفائدة البلاغية في الإظهار في موضع الإضمار في قوله (إلا الله)، وقوله (وكفى بالله حسيباً)، بعدما ذكر اسم الجلالة (الله) في صدر الآية الكريمة (الَّذِينَ يَبُلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ)، وإضماره في (يَخْشَوْنَهُ)، إذ كان من المتوقع - ظاهرياً - أن تستمر الطبيعة الإضمارية، ويكون التركيب (إلا هو) وكفى به حسيباً؟.

ويتلخص الجواب في اللطائف الآتية: الأولى: أن دلالة الآية الكريمة تتناول سمة الخشية، وليست أية خشية، وإنما خشية الأنبياء. ولما كانت سمة الخشية من الركائز الأساسية التي تترتب عليها عقيدة الفرد المسلم، كان ذكر اسم الجلالة (الله) أوجب، وأبلغ، وأوجه.

الثانية: أن تركيب الآية بني على الاستثناء المنقطع، الذي يعني حصر دلالة الخشية في (الله) الواحد الأحد. وهذا يعني تفرد سبحانه بالخشية. ولأن سمية الخشية لا يشارك المولى عز وجل فيها أحد، بل تفرد هو بها، كان ذكره أوجب.

الثالثة: أن الآية الكريمة انتظمها مقطع قرآني ورد في سياق إبطال عادة التبني، التي كادت أن تصل إلى حد التشريع في السياق الثقافي للعرب قبل الإسلام. ولما كان هذا الأمر من الأهمية بمكان، في إبدال تشريع بتشريع، وليس هذا فحسب، بل استمرار التشريع الجديد إلى يوم أن يرث (الله) الأرض ومن عليها، كان ذكر اسم الجلالة (الله) أوجه وأبلغ.

الأخيرة: أنه لما كان دال (حسيب) في قوله (وكفى بالله حسيباً)، اسماً من أسماء (الله) الحسنی، ويعني الكافي⁶⁴. وأن هذا الاسم من الأسماء التي ليس للإنسان حظ منها إلا على سبيل المجاز⁶⁵.

⁶² الزمخشري، الكشف، 3: 527. وعلى هذا سارت التفاسير كلها.

⁶³ الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، 6: 181.

⁶⁴ ابن منظور، لسان العرب، مادة (حسب)، 1: 310.

⁶⁵ أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنی، تحقيق، محمد عثمان الخشت (القاهرة: مكتبة القرآن، بدون تاريخ)، 103.

وبمعنى رقيب⁶⁶، بما يدل على التفرد وعدم المشاركة، كان الإظهار أليق في هذا الموضع.

هذا فيما يخص أداة الاستثناء (إلا). أما أداة الاستثناء (غير)، فلم ترد إلا في موضع واحد في القرآن الكريم، وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ هَلٌ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنْتُمْ تُؤْفَكُونَ﴾ (فاطر:3). هذا، ولم ترد الأدوات الأخرى في موضع الاستثناء في القرآن الكريم.

3. استخدام الاستثناء في توحيد الربوبية

3.1. مفهوم لفظة "رب" المعجمي والدلالي

المعنى المعجمي: من معاني (الرب): المصلح للشيء، والله جل ثناؤه الرب؛ لأنه مصلح أحوال خلقه⁶⁷.

ومن معانيه كذلك: (مالك الشيء وصاحبه)، وقيل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (الفجر: 27، 28) إن معنى (ربك) يعني صاحبك⁶⁸.

ومن هذه المعاني كذلك: (السيد أو المولى)، وهو ما قال به الزجاج في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (يوسف: 23) في معنى (ربي)⁶⁹.

ولا تطلق كلمة (رب) غير المضافة إلا على (الله) سبحانه وتعالى، فإذا أُطْلِقَتْ على غيره أُضِيفَتْ، فنقول رب المنزل، أو رب الأسرة. كما أن لفظ (رب) المعروف بـ (ال) (الرب)، لا يُطلق إلا على (الله) سبحانه. ولا يقال: الرب في غير الله إلا بالإضافة⁷⁰.

ويطلق (الرَّبُّ) في اللغة على المالك، والسَّيِّد، والمدبِّر، والمربِّي، والقيِّم والمنعم⁷¹. والرب في الأصل: التربية، وهو إنشاء الشيء حالاً فحلاً إلى حد التمام، يقال: رَبَّه، وَرَبَّاهُ وَرَبَّيْهُ. وقيل (لأن) يُرَبِّي رَجُلٌ من قريش أحبُّ إلىَّ من أن يُرَبِّي رَجُلٌ من هوازن). فالربُّ مصدر مستعار للفاعل⁷².

ويقول المودودي (1903-1979م): "مادة كلمة (الرب): ومعناها الأصلي الأساسي: التربية، ثم تتشعب عنه معاني التصرف والتعهد والاستصلاح والإتمام والتكميل، ومن ذلك كله تنشأ في الكلمة معاني العلو والرئاسة والتملك والسيادة"⁷³.

ويجمل عودة خليل تناوله لفظ (رب) في قوله: "نتبين من العرض السابق لمعاني كلمة (الرب) في

⁶⁶ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق، صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم، الطبعة الرابعة. 1430هـ / 2009م)، 234.

⁶⁷ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، الجزء الثاني، مادة (رب): 382.

⁶⁸ ابن منظور، لسان العرب، مادة (رب)، 1: 399.

⁶⁹ ابن منظور، لسان العرب، مادة رب، 1: 399.

⁷⁰ لكن يأتي دال (رب) مضافاً، ويراد به (الله) سبحانه وتعالى: رب العالمين، رب الناس، رب موسى وهارون... إلخ.

⁷¹ ابن منظور، لسان العرب، مادة رب، 1: 399.

⁷² الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، 336.

⁷³ المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، 34. وانظر: عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي، 121 - 127.

الجاهلية وفي القرآن الكريم أن أيًا من مظاهر التطور لم يصب هذه الكلمة. فمعانيها في القرآن هي معانيها في الاستعمال الجاهلي. وأعتقد أن هذه المعاني نفسها هي التي لا تزال شائعة في الناس⁷⁴.

وجدير بالذكر أن كلمة (رب) إذا وردت بصيغة الجمع ترد وصفًا لغير (الله) سبحانه وتعالى، بل للمعبودات الأخرى. يقول مولانا عز وجل: ﴿يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (يوسف: 39).

3.2. النماذج التطبيقية

على المستوى الشكلي لم يرد من أدوات الاستثناء مقترنًا بدال (رب) أو الضمائر التي تعود إليه عز وجل إلا أداة واحدة هي الأداة (إلا).

ووقوع لفظ (رب) في موضع الاستثناء قد يرد بلفظه، أو ببعض الضمائر التي تعود إليه. في الصورة الأولى يرد قوله: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: 77). وفي الصورة الأخرى – الضمير – يرد قول (الله): ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ (الاسراء: 67).

وفي الصورة نفسها يرد قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الاسراء: 23).

وإذا دخلنا الموضع الأول، الذي يرد فيه لفظ (رب) بلفظه في منطقة الاستثناء، وهو قول ربنا عز وجل: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: 77)، نجد الفراء (ت 207/هـ 822م) يقول: "وقوله: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾، أي كل آلهة لكم فلا أعبدوها إلا رب العالمين فإني أعبد، ونصبه / أي (رب) بالاستثناء، كأنه قال: هم عدو غير معبود إلا رب العالمين فإني أعبد. وإنما قالوا / يقصد قال: (فإنهم عدو لي) أي لو عبدتهم كانوا لي يوم القيامة ضيًّا وعدوًّا"⁷⁵.

ويقول الزجاج (ت 311/هـ 923م): "قال النحويون: إنه استثناء ليس من الأول، أي لكن (رَبُّ) العالمين. ويجوز أن يكونوا عبدوا مع (الله) الأصنام وغيرها، فقال لهم: إن جميع ما عبدتم عدو لي إلا (رب) العالمين؛ لأنهم سوَّوا آلهتهم بـ (الله) فأعلمهم أنه قد تبرأ مما يعبدون إلا (الله) فإنه لم يتبرأ من عبادته"⁷⁶.

ويقول العُكْبَرِي (616/هـ 1219م): "﴿إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ فيها وجهان: أحدهما – هو استثناء من غير الجنس؛ لأنه لم يدخل تحت الأعداء. والآخر – هو من الجنس؛ لأن آباءهم قد كان منهم من

⁷⁴ عودة خليل، التطور الدلالي، 127.

⁷⁵ الفراء، معاني القرآن، تحقيق، أحمد نجاتي ومحمد علي النجار (بيروت: عالم الكتب، ط3، 1403هـ)، 2: 280.

⁷⁶ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق، عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408/هـ 1988م)، 4: 93.

يعبد الله وغير الله. والله أعلم⁷⁷.

ويفهم مما ساقه العلماء السابقون أن لفظ (رب) يُعربُ مستثنى منصوباً، والاستثناء منقطع، أو متصل.

وكما ذهب اللغويون إلى كون هذا الاستثناء منقطعاً، ذهب بعض المفسرين كذلك⁷⁸. ومن تلك الكتب من طرحت الوجهين: المنقطع والمتصل⁷⁹.

أما وجه الاستثناء المنقطع فهو بَيِّن؛ لعدم صحة استثناء لفظ (رب) من الآلهة. وأما من قالوا بعبادة قوم سيدنا إبراهيم للرب العلي، وساقوا وجه الاستثناء المتصل، فهذا فاسد؛ لأن (الرب) وإن عُبِدَ من بعض هؤلاء، فليس من جنس الآلهة، وليس بعضاً منهم؛ ولأنه ليس من جنس المستثنى منه، ولا بعضاً منه، فالاستثناء منقطع.

إذا كان الاستثناء في هذا التركيب (حضر الطلاب إلا البواب) استثناء منقطعاً؛ لكون (البواب)/المستثنى ليس بعضاً من المستثنى منه، رغم كونه من جنسه⁸⁰، فما بالنا بلفظ (رب) الذي ليس من جنس الآلهة، وليس بعضاً منهم؟!.

أما التعبير بلفظة (رب) فله ما يبرره من جهتين: الأولى أنه كان من الدوال الشائعة في حياة القُصوم، ولك أن تنظر في محاجة سيدنا إبراهيم مع النمرود في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا

⁷⁷ العكبري، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق، علي محمد البحاوي (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ)، 2: 997. ومن المفسرين الذين قالوا بعبادة بعض من قوم سيدنا إبراهيم الرب العلي وأشركوا معه غيره من الأصنام، كما سلك قريش. انظر: البغوي، معالم التنزيل (بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ / 2002م)، 941، وشيخ زاده، الحاشية على تفسير البضاوي، ضبطه وصححه، محمد عبد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ / 1999م)، 6: 343، والبقاعي، نظم الدرر (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، بدون تاريخ)، 14: 51، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، 6: 248، والألوسي، روح المعاني، 19: 95، وأخيراً ابن عاشور، التحرير والتنوير، 19: 141، 142.

⁷⁸ البغوي، معالم التنزيل، 941، والزمخشري، الكشاف، 3: 309، والرازي، مفاتيح الغيب، 24: 143، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، 6: 248.

⁷⁹ ابن عطية، المحرر الوجيز، 1402، وطرح ابن عطية وجه الاستثناء المتصل، يعني إقراره بعبادة بعض قوم سيدنا إبراهيم للرب العلي والإشراك معه. رغم قوله: " قالت فرقة: هو استثناء متصل؛ لأن في الآباء الأقدمين مَنْ قَدْ عبد من دون الله تبارك وتعالى " وأعتقد - والله أعلى وأعلم - أنه كان يقصد (مَنْ قَدْ عبد الله تبارك وتعالى). والبضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق، محمد عبد العال المرعشي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1419هـ / 2002م)، 6: 343، والألوسي، روح المعاني، 19: 95. وطرح الألوسي لوجه الاستثناء المتصل اعتمد فيه على ما قاله الزجاج: (ويجوز أن يكونوا عبدوا مع (الله) الأصنام وغيرها)، وهو ما بيناه من قبل. وابن عاشور، التحرير والتنوير، 19: 141، 142.

⁸⁰ فاضل السامرائي، معاني النحو، 2: 247. وهنا يقول السامرائي: "ولا يشترط في الاستثناء المنقطع أن يكون جنسه مغايراً لجنس المستثنى منه، بل كان المنقطع ما كان فيه المستثنى ليس بعضاً من المستثنى منه، سواء أكانت المغايرة بالجنس أم بالنوع، أم بغيرهما " انظر: معاني النحو، 2: 247. والحاصل أن الآية الكريمة بُيِّنَتْ على الاستثناء المنقطع، سواء عُبِدَ (الله) مِنْ هؤلاء أم لَمْ يُعْبَدْ. لذا، فإن القول بأن ثمة احتمالاً أن يكون الاستثناء متصلاً في حاجة إلى مراجعته. وأعتقد أن هذا الفهم هو الذي دفع النحويين المعاصرين إلى اختيار وجه الاستثناء المنقطع فحسب.

أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿البقرة: 258﴾.

الأخرى: أن سيدنا إبراهيم ساق في الآيات اللاحقة ما يلتحق بنعم الربوبية: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ. وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ. وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشفِينِ. وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ. وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ (الشعراء: 78-82). وحتى في الدعاء قال عليه السلام: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْهِمْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (الشعراء: 83). لذا كان ورود لفظ (رب) من البلاغة بمكان.

وفي الصورة الأخرى - الضمير - يرد قول (الله) تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ (الاسراء: 67). فإن قيل: لِمَ قُلْتُ: إن (إياه) تعود إلى دال (رب)؟ قلت: لقوله تعالى: في الآية السابقة: ﴿رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (الاسراء: 66).

إن التأمل الإعرابي للضمير (إيا) يقول: إنه ضمير منفصل مبني على السكون في محل نصب مستثنى بـ (إلا)، والهاء حرف للغائب لا محل له من الإعراب. أما نوع الاستثناء، فقد تعدد؛ فمن اللغويين من قال: استثناء منقطع فحسب⁸¹.

وإذا تأملنا الآية الكريمة، عرفنا أن المستثنى منه هو الموصول (مَنْ) القابع في منطقة الفاعلية من الفعل (ضل)، وهو المفعول به المحذوف للفعل (تدعون) للتخفيف. وأياً ما كان عود الاسم الموصول؛ سواء أكان ملكاً، أم جنّاً، أم بشراً، أم صنماً... إلخ، فإننا لا يمكن أن نقول: إن بنية الخطاب قد أُقيمت على الاستثناء المتصل أبداً؛ وذلك لما قدمته من قبل؛ لأنه لا علاقة على الإطلاق بين مُعاد الموصول والرب العلي؛ فـ (رب العزة) - الذي يمثله هنا الضمير (إيا) لا من جنس المستثنى منه / معاد الموصول، ولا هو بعضاً منه. لذا فالاستثناء منقطع فحسب.

وأما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الاسراء: 23)، فإن إعراب (إيّا) مفعول به؛ لكون الاستثناء مفرغاً، أي ناقصاً منفياً⁸².

وإضافة إلى هذا الوجه الإعرابي، يطرح بهجت عبد الواحد صالح وجه الاستثناء المنسوب، على تقدير حذف مفعول (تعبدوا). يقول بهجت صالح: " (إلا) أداة استثناء، ويجوز أن تكون أداة حصر. (إياه) ضمير منفصل مبني على السكون في محل نصب مستثنى بـ (إلا)، والهاء حرف للغائب. ويكون مفعول (ألاً تعبدوا) محذوفاً تقديره: ألاً تعبدوا أحداً إلا إياه، أي ألاً تعبدوا غيره. وإذا جعلت (إلاً) أداة حصر كانت (إياه) ضميراً منفصلاً في محل نصب مفعول (تعبدوا)، أي

⁸¹ بهجت عبد الواحد صالح، الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل (عمّان: الأردن: دار الفكر للنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، 6: 302.

⁸² محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، 4: 338.

ألا تعبدوا إلاه. والوجه الأول/ أي الاستثناء أوجه⁸³.

وهذا الطرح في حاجة إلى مراجعة لعلّتين، تترتب الأخرى على الأولى: الأولى أن الآية الكريمة بُنيت على الحذف في موضع المفعول به ل (تعبدوا)، ومن شأن الحذف اتساع المعنى وانفتاح الدلالة، مما يضع المفعول به في دائرة لغة الغياب؛ ليشمل كلّ معبود آخر غير (الله) عز وجل - سواء أكان من الملائكة، أم الجن، أم البشر، أم المخلوقات الحية الأخرى، أم الجماد... إلخ - من الممكن أن يعبد الإنسان. لكن عندما قدر بهجت صالح المفعول به في لفظ (أحدًا) قيّد الدلالة في المعبود من الإنسان فحسب؛ لأنّ لفظ (أحد) لا يُطلق إلّا على الإنسان، وهو ما يُنافي الواقع.

أما العلة الأخرى: أنه لما كان الحذف - في هذا الموضع - ينطوي على بلاغة، جاءت بنية الخطاب مؤسسة على الاستثناء المفرغ. ومن ثم كان إعراب (إياه) مفعولًا به ل (تعبدوا)، موافقًا للقاعدة النحوية، ومتناسقًا مع بلاغة الحذف.

وفي رأيي، أن الألفاظ التي تعود إلى الخالق المعبود الواحد الأحد عز وجل، سواء أكانت اسم الجلالة (الله)، أم لفظ (رب)، أم لفظ (إله)، إضافة إلى الضمائر التي تعود إليها كذلك، إذا وقعت في موضع الاستثناء بعد أي أداة استثناء لا تكون إلا استثناء منقطعًا، وسبب ذلك طبيعة هذه الأسماء؛ لأنه لا يمكن أن تأتي بلفظ في موضع المستثنى منه، ثم تأتي باسم الجلالة الله أو بلفظ رب، أو بلفظ إله تعود إليه وتدخل في جنسه كمستثنى.

لأنه لو وُجدَ لا يخلو من أن يكون مثني أو جمعًا، وبذلك يخرج من دائرة الإله الحق، ويهوم في ضلالات المعبودات. لذا، لا يصح أن يكون مستثنى منه للمعبود الحق.

النتائج: بعد سياحتنا التأملية في كتاب الله عن أسلوب الاستثناء في آيات التوحيد تكشف لنا بعض النتائج، منها:

1. يرتبط الأسلوب القرآني بطريقة نظمه، وتعتمد الأساليب القرآنية في صياغتها على بني النحو والبلاغة في مستواها الفني وليس في مستواها التقني، وعليه فإن دراسة الأساليب اللغوية دراسة فنية يُعدُّ أحد الوسائل المهمة في الكشف عن دلالات معاني آي الذكر الحكيم، وتجاوز الصياغة الظاهرية للوصول إلى المعاني الكامنة وأسرارها المطوية.
2. أكّدت الدراسة أهمية نظرية النظم التي أسسها عبد القاهر الجرجاني، وكشفت أن هناك الكثير من الأساليب التي تحتاج إلى الدراسة وعمق النظر، وتُمثّل أرضًا خصبة للبحث والباحثين.
3. الارتباط الوثيق بين علوم النحو والبلاغة والتفسير، وانشغال المفسرين قديمًا وحديثًا في توظيف علمي النحو والبلاغة في التفسير.

⁸³ بهجت صالح، الإعراب المفصل، 6: 259.

4. كثرة استعمال القرآن لأسلوب الاستثناء في صوره المختلفة، وخاصة في موضوع التوحيد حيث يتم قصر الألوهية والعبودية على مولانا جل جلاله.
5. ارتباط أسلوب الاستثناء في الخطاب القرآني بالسياق، وجمعه بين المتناقضات، فهو يُنْفِي حُكْمًا؛ لِيُثَبِّتَ آخَرَ، وهو ما جعله أسلوبا حجاجيا منطقيا.
6. إن كلمة الشهادة وهي الركن الأول في الإسلام، وهي جوهر الانتقال من عقيدة الكفر إلى عقيدة الإيمان، قد صيغت بأسلوب الاستثناء وهو ما يؤكد أهمية دلالة القصر والحصر والتوكيد فيه؛ وذلك بهدف لفت الانتباه وقسوة التأثير في النفس العربية المفطـورة على البلاغة والبيان؛ لأننا إذا نزعنا الاستثناء من الجملة يبقى من التركيب (الله إله)، وهذا التركيب لا ينفي اشتراك غير الله في الألوهية، وهذا غير المراد، ولكن انبناء كلمة الشهادة أو كلمة التوحيد على أسلوب الاستثناء أفاد قصر الألوهية، وحصرها في الحق سبحانه وتعالى دون غيره.
7. إن الاستثناء المفرغ الذي تبنته كلمة الشهادة، والذي تنصده (لا) النافية للجنس، قد نفى جنس العبودية لغير (الله)، وحذف خبره، نُسِفَتْ فكرة وجود إله غير (الله)، وحصر وخص (الله) وحده دون غيره بالعبودية. ومن هنا كان وروده على هذا النحو على أبلغ، وأبين ما يكون من الإعجاز، بل والتحدي.
8. كثرة استعمال الخطاب القرآني لأسلوب الاستثناء مع توحيد الألوهية، وقلته نسبيا مع توحيد الربوبية؛ وذلك لأهمية قضية التوحيد في القرآن وكثرة حديثه عنها.
9. اختلاف المفسرين في تأويل بعض أساليب الاستثناء الخاصة بلفظ الجلالة اختلافا واضحا مما يوضح دور هذا الأسلوب في إثراء المعاني التفسيرية وتعددتها.
10. إنَّ الاختلاف مع المفسرين والنحاة في تأويلاتهم النحوية والدلالية لبعض أساليب الاستثناء، يدفع إلى تبني الدعوة إلى إعادة قراءة ودراسة الأساليب القرآنية علَّنا نصل إلى قراءات تفسيرية جديدة.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Misrî. *Risâletü't-Tevhîd*. Thk. Muhammed Umâre. Kahire: Dâruş-Şûrûk, 1. Baskı, 1414/1994.
- Akkâd, Abbas Mahmud. *Allah*. Kahire: Nahdet Mısır, 4. Baskı, 2005.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Thk. Muhammed Abdulhamid Selim. Kahire: Dâru'l-İlim, ts
- Ali, Cevâd Ali. *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm*. Menşuratiş-Şerîfir-Radi, Ts.
- Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şukrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ân ve's-seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsîl-Arabî,

Tarihsiz.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-Tenzîl*. Beyrut: Daru-ibni-Hazm, 1423/2002.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Abdür-Rahman el-Marâşî Beyrut: Dârü İhyai-Türasîl-Arabi, 1418.

Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî. *Nazmü'd-Dürrer fî Tenâsübü'l-Âyât ve's-Süver*. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Tarihsiz.

Cezâîrî, Abu Bakr. *'Ak'idetül-Mümin*. Kahire: Mektebetul-İman, TS.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürcânî. *Esrârü'l-Belâga*. Thk. Mahmût Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Medenî, Tsz.

Dervîş, Muhiyîd-din. *İ'râbü'l-kurânîl-kerim ve Beyênüh*. Hims: Dâru'l-İrşâd İş-Suûnil-Câmiyye, 7. Baskı

Ebu 'Üde, 'Üde Halil. *et-Tatavvurud-Delâliyye beyne Luğatil-Kuranîl-Kerim Dirâsetun Delêliyyetun Mukârana*. el-Ürdün: Mektebetil-Menâr, 1.Baskı, 1405/1985.

Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-Emâdiy. *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Mushaf, DT

Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-'Absî, *Me'âni'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr, Beyrut: 'Âlemu'l-Kutubi, 3. Baskı, 1403.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Mağşadü'l-Esnâ fî Şerhi (Me'ânî) Esmâ'llâhi'l-Hüsnâ*. Tah. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî'nin. Beyrut: Dârü ibn Hazm, 1.Baskı, 1424/2003.

İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Muhiyîd-Din Abdul-Hamid. Kahire: Dârut-Türâs, 20. Baskı, 1400-1980.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed b. Muhammed. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Sihnûn, DT.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-kitâbi'l-'Azîz*, Beyrut: Daru İbn Hazm, Ts.

İbn Ebûl-İzz. *Şarḥül-Akîde et-Tahaviyye*. Thk. Et-Türki vel-Ernaut. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1416.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu'cemü Meḳâyisi'l-luḡa*, Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Darul-Fikir, 1393/1979.

İbn Kayyim el-Ceziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî. *Medâricü's-Sâlikîn*. Thk. Muhammed b. el-M'utasim Billah el-Bağdadi. Beyrut: Dârül-Kitabil- 'Arabî, 3. Baskı, 1416/1996.

İbn Manzûr. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sadır, Ts.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Et-Tedmuriyye*. Thk. Muhammed b.Üde Es-Sûudi, Er-Riyad:

- Mektebetül-Ubeyken, 6.Baskı, 1421/ 2000.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'etu Fetâva İbn Teymiyye*. Thk. Abdülrhâmân b. Kâsım. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye, TS.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'etur-Resâ'ilil-Kubra*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1422.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. Beyrut: Alamû'l-kutûb. Kahire: el-Motnebbî, Tez.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl*. Thk. Abdul-Hüseynil- Fetli. Beyrut: Müessesetir- Riseâle, 3. Baskı, 1417-1996.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî. *el-İzâh*, Thk. Muhammed Abdül-Munim Hafêcî. Beyrut: Dâru'l-Cebel, 3.Baskı, 1414-1993.
- Kefevî, Ebû'i-bekâ. *el-Külliyât*. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 2.Baskı. 1419- 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türki. Beyrut: Muessesetür-Risale 1.Baskı, 1427 / 2006.
- Mecm'eul-lugatil-'Arabiyye bil-Kahire: *el-Mu'cemul-Vasît*. Kahire: Dâru'l-Şuruk, 4. Baskı, 1425.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *el-Mustalahatül-Arbâa fil-Kurân*. Târib. Muhammed Kâzım Sibâk, El-Kuveyt: Darûl-Kalem, 8.Baskı, 1401/ 1981
- Müberra, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Mukteḍab*. Thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme âlemül-Kutûb Ts.
- Nâbîga ez-Zübyânî, Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir, *el-Divân*. Şarh. Muhammed b. İbrâhim b. Muhammed el-Hadramî. Thk. 'Alil-Harût. El-Mektebetil-Vataniyye, 1413/1992.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Thk. Hâlidil- Ali. beryrut: Dâru'l-Mârife, 2. Baskı, 2008-1429
- Ömer, Ahmet Muhtar. *Mu'cemül-Lugatil-'Arabiyye el-Mu'âsire*. Beyrut: 'Âlemül-Kutûp, 1.Baskı, 1429 / 2008.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*. Thk. Safvên Adnân Dâvudî. Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, 1430- 2009.
- Salih, Behcet Abdi'l-Vahid. *el- İ'râbü'l- Mufessel likitabi'l-Llahi'l-Murattel*. Dâru'l fikri lin-Neşr ve Tevzi, 1. Baskı.
- San'ânî, Yahyâ b. el-Hüseyin b. el-Mansûr-Billâh el-Kâsım b. Muhammed el-Hasenî es-San'ânî el-Yemenî. *Tathirü el-İtikad Min Edrân el-İlhâd*. Thk. Abu el-'Abbâs Muhammed b. Cibrîl el-Şehrî. El-Yemen: Mektebetül-Vâd'î, 1. Baskı, 1430/2009.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*, Thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1. baskı 2000.
- Sêmerâî, Fâdil. *Meâinin-Nahv*. Ammên: Dârül-Fikr, 1.Bakı, 1420-2000.
- Sîbeveyhi, Ebû BîşrAmr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn el-Hancı, 3.Baskı 1408/1988.

- Takuş, Süheyl. *Târîhu'l-'Arap kable'l-İslâm*. Dârün-Nefaîs, 1.Baskı, 1430 / 2009.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullâh b. el-Hüseyn. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. Thk: Muhammed Ali el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-cil, 2.baskı,1987.
- Yakut, Mahmut Süleyman. *İ'râbi'l-Kur'ânîl-Kerîm*. el- İskenderiyye: Dârü'l-Mârifet el-Camiyye, T.Y.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *İştikâku esmâ'illâh*. nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek. Beyrut: Müessesetür- Risêle, 2. Baskı, 1406/1986.
- Zeccâcî, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Tah: Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an haka'iki ğavâmi'iz't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1415/1995.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esâsü'l-belâĝa*. Kahire: Kitabül-Şâb, 1960.

Arapça Öğretiminde Yapay Zekânın Rolü: CHATGPT Örneği

Öz: Bu makale, yapay zekâ teknolojilerinin yabancı dil öğrenimindeki etkisini detaylı bir şekilde incelemektedir. Özellikle CHATGPT ve diğer yapay zekâ tabanlı dil öğrenme araçlarının, Türkçe konuşan bireylerin Arapça öğrenme süreçlerinde nasıl etkili bir rol oynayabileceği ele alınmıştır. Çalışmada, Arapça öğrenenlerin en çok zorlandığı alanlar olan diyalog kurma, kelime ve cümle anlamı, metin çevirisi, telaffuz, okuma pratiği ve geri sonuçlarına bildirim alma gibi unsurlar üzerinde durulmuştur. Yapay zekâ araçlarının, bu alanlarda sunduğu bireyselleştirilmiş geri bildirimler ile öğrencilerin öğrenme süreçlerini daha etkili hale getirdiği ortaya konulmuştur. Aynı zamanda yapay zekânın, dil öğrenim sürecini kişiselleştirme yeteneği sayesinde her öğrencinin kendi hızında ve ihtiyacına göre dil öğrenme deneyimi yaşadığı vurgulanmıştır. Çalışmanın göre, yapay zekâ tabanlı araçlar, öğrencilerin özellikle gramer, telaffuz ve kelime seçimi gibi alanlardaki dil hatalarını gerçek zamanlı geri bildirimlerle en aza indirmektedir, bu sayede dil becerilerini geliştirmekte ve öğrenme sürecini hızlandırmaktadır. Sonuç olarak, CHATGPT ve benzeri yapay zekâ tabanlı dil öğrenme araçlarının, dil öğrenme sürecinde verimliliği artırdığı ve yabancı dil öğrenimini daha kolay ve etkili hale getirebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Yabancı Dil Öğrenimi, Arapça Öğretimi, Yapay Zekâ, CHATGPT.

Tahsin
YILDIRIM*

The Role of Artificial Intelligence In Arabic Language Teaching: The Case of CHATGPT

Abstract: This article thoroughly examines the impact of artificial intelligence technologies on foreign language learning. Specifically, it discusses how CHATGPT and other AI-based language learning tools can play an effective role in helping Turkish-speaking individuals learn Arabic. The study focuses on key areas where language learners often face difficulties, such as dialogue, word and sentence meaning, text translation, pronunciation, reading practice, and receiving feedback. It has been found that AI tools, by offering personalized feedback in these areas, make the learning process more efficient for students. Furthermore, it is emphasized that AI's ability to personalize the language learning experience allows each student to learn at their own pace and according to their specific needs. According to the study's findings, AI-based tools minimize learners' errors, improve language skills, and accelerate the learning process. In conclusion, it is found that CHATGPT and similar AI-based language learning tools increase the efficiency of the language learning process and make foreign language acquisition easier and more effective.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Foreign Language Learning, Arabic language teaching, Artificial Intelligence. CHATGPT.

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, E-Posta: Tahsin.yildirim@ikc.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0219-1421>.

Giriş

Yapay zekâ teknolojileri, her yüzyılda insanlığa yeni olanaklar sunarak hayatın birçok alanında dönüşüm sağlamaktadır. Bu bağlamda, yapay zekâ, devrim niteliğindeki en önemli teknolojik gelişmelerden biri olarak kabul edilmektedir. Geleneksel yöntemleri aşarak insanlığa yeni perspektifler kazandıran yapay zekâ, hem ekonomik hem de işlevsel avantajlarıyla bireylerin yaşamlarının her alanında kullanıma uygun hale gelmiştir. İlk olarak 1956 yılında John McCarthy tarafından Dartmouth Konferansı'nda tanıtılan yapay zekâ, McCarthy'nin ifadesiyle “insan benzeri zeki makineler ve özellikle de zeki bilgisayar programları yapma bilimi ve mühendisliği” olarak tanımlanmıştır.¹ Yapay zekâ, insan beynini ve zekâsını model alarak, insanlar gibi düşünme yeteneği geliştirmekte ve problemleri çözmek için çeşitli yollar önermektedir. Bu, bireylere önemli katkılar sunmaktadır.

Yapay zekâ, özellikle dil bilimleri ve doğal dil işleme alanında büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Bu teknoloji, bilgisayarların insan diliyle iletişim kurmasını, dilin kurallarını anlamasını ve işlemeye yönelik analizler yapmasını sağlamaktadır.² Bir cümlelin ya da kelimenin anlamını analiz edip bunu sonraki görevlerde kullanabilme yeteneği, dil öğreniminde yapay zekânın önemli bir araç haline gelmesine neden olmuştur. Dil öğreniminde yapay zekâ tabanlı araçlar, dil bilgisi kurallarının ezbere aktarılmasının ötesine geçerek, öğrencilere daha dinamik ve etkileşimli bir dil öğrenme deneyimi sunmaktadır.³

Dil öğretimi, bireylere çeşitli yöntem ve tekniklerle kazandırılması gereken karmaşık bir süreçtir. Ahmet Kurnaz ve Hamza Kaynar'ın uzaktan eğitim sisteminde öğrencilerin bu sisteme karşı tutumlarını inceledikleri çalışmada, uzaktan eğitim süreçlerinin iyileştirilmesiyle öğrencilerin daha olumlu tutumlar sergilediği ve eğitimin kalitesinin arttığı sonucuna ulaşılmıştır.⁴ Bu bağlamda, eğitime teknolojinin entegrasyonu ve Web 2.0 araçlarının kullanılması, öğrencilerin motivasyonunu artırmakta ve yaratıcılıklarını geliştirmektedir.⁵ Yapay zekâ teknolojilerinin, dil öğreniminde bireylere sunduğu avantajlarla eğitime önemli katkılar sağladığı görülmektedir. Günümüzde bireyler, geleneksel sınıf ortamından çok sanal ortamlarda vakit

¹ John McCarthy, “From Here to Human-Level AI”, *Artificial Intelligence* 171/18 (Aralık 2007), 1177.

² Wolf König, “Dilbilim ve Yapay Zekâ”, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 5 (01 Ocak 1994), 219.

³ Muhammet Nimet Çavuş, “Eğitimde Yapay Zekâ Tabanlı Ölçme ve Değerlendirme Üzerine Bir Derleme”, *Uluslararası Özel Amaçlar için İngilizce Dergisi* 2/1 (28 Haziran 2024), 43.

⁴ Ahmet Kurnaz vd., “Öğretmenlerin uzaktan eğitime ilişkin görüşleri”, *Milli Eğitim Dergisi* 49/1 (2020), 296.

⁵ Tuba Nur Katı - Uğur Can, “Yapay Zekâ İle Üretilen Metinlerin Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Okuma Becerisine Yönelik Kullanılabilirliği: CHATGPT-3.5 Örneği”, *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/2 (31 Ağustos 2024), 545.

geçirmekte ve bu ortamlar dil öğreniminde etkili birer araç haline gelmektedir. Lesia Kushmar ve arkadaşlarına göre yapay zekâ teknolojileri, her öğrencinin bireysel özelliklerine, amaçlarına ve hedeflerine uyum sağlayarak dil öğrenim kalitesini artırmaktadır.⁶ Ayrıca yapay zekâ, zamandan tasarruf sağlamakla kalmayıp, bireylerin ilgi ve ihtiyaçlarına göre kişiselleştirilerek ekonomik bir çözüm sunmaktadır.⁷

Muhammed N. Çavuş, Ahmet Kurnaz ve arkadaşlarına göre, dil öğreniminde geri bildirim önemli bir unsurdur ve yapay zekâ bu konuda etkili bir araçtır.⁸ Geleneksel sınıf ortamında yaşanan dikkat dağınıklığı ve motivasyon eksikliği gibi sorunların yapay zekâ teknolojileriyle aşılabildiği görülmektedir. Ayrıca yapay zekâ, öğrenci başarı seviyelerini artırma, öğrenme sürecine olumlu tutum geliştirme, sınıf içi etkileşim sağlama gibi alanlarda etkili sonuçlar ortaya koymaktadır.⁹ Eğitimde yapay zekâ kullanımının öğretme ve öğrenme süreçlerine olumlu etkileri olduğuna dair yapılan çalışmalar, bu teknolojilerin eğitimdeki faydalarını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Özellikle yabancı dil öğreniminde, dil bilgisi, kelime dağarcığı ve konuşma becerilerinin geliştirilmesi açısından kişiselleştirilmiş geri bildirimler ve çeşitli öğrenme materyalleriyle sürecin zenginleştirildiği gözlemlenmiştir.¹⁰ Bununla birlikte, yapay zekâ teknolojilerinin öğretmenini yerini alamayacağı ancak öğretmenin rolünü destekleyip süreci zenginleştirdiği vurgulanmaktadır.¹¹

Bu araştırma amacı, CHATGPT'nin yabancı dil olarak Arapça öğretiminde nasıl kullanıldığını ve bu süreçte karşılaşılan zorlukları anlamaktır. Araştırma, durum çalışması modeli kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Durum çalışması, belirli bir sistemin derinlemesine ve detaylı bir analizini yaparak sistemin işleyişini anlamayı amaçlayan metodolojik bir yaklaşımdır.

Veri toplama sürecinde, CHATGPT'nin Arapça öğretimindeki çeşitli uygulamaları incelenmiştir. Bu uygulamalar arasında diyalog kurma, kelime ve cümle anlamını analiz etme, cümlelerin içindeki kelimelerin anlamını belirleme,

⁶ Andrii Vornachev vd., "Is Artificial Intelligence a Utopia or the Future of Foreign Language Learning", (2024), 79.

⁷ Murat Demirekin, "Dil Öğretiminde Güncel Yeni Teknolojiler", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 10/3 (25 Ağustos 2023), 636.

⁸ Çavuş, "Eğitimde Yapay Zekâ Tabanlı Ölçme ve Değerlendirme Üzerine Bir Derleme", 43; Kurnaz vd., "Öğretmenlerin uzaktan eğitime ilişkin görüşleri", 320.

⁹ Murat Özcan, "Türkiye'de ve Dünyada Arapça Öğretimi için Müfredat Geliştirme Çalışmaları ve İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler", *International Journal of Science Culture and Sport* 3/12 (01 Ocak 2015), 84.

¹⁰ Katı - Can, "Yapay Zekâ ile Üretilen Metinlerin Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Okuma Becerisine Yönelik Kullanılabilirliği", 545; Demirekin, "Dil Öğretiminde Güncel Yeni Teknolojiler", 629.

¹¹ Çavuş, "Eğitimde Yapay Zekâ Tabanlı Ölçme ve Değerlendirme Üzerine Bir Derleme", 43; Mustafa Seyrek vd., "Öğretmenlerin Eğitimde Yapay Zeka Kullanımına Yönelik Algıları", *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 11/106 (2024), 851; Yakup Gürlek vd., "Yapay Zekanın Eğitime Etkileri Ve Uygulamaları", *International Journal of Original Educational Research* 1/1 (2023), 130.

metnin genel anlamını kavrama, Türkçe metinlerin Arapçaya çevrilmesi ve geri bildirim alma, telaffuz pratiği yapma, okuma metinleri oluşturma, yazılı metinlere geri bildirim verme, örneklerle konu anlatımı yapma ve alıştırma hazırlama yer almaktadır. Bu yöntemler aracılığıyla CHATGPT'nin Arapça dil öğretiminde etkili bir araç olup olmadığı değerlendirilmektedir.

Uygulamanın yapıldığı tarihte CHATGPT'de üç ana başlık yer almaktadır. Bu başlıklardan ilki "Örnekler"dir. Bu başlık altında CHATGPT'ye ne tür sorular sorulabileceği hakkında örnek yapılar verilmiştir. Yer alan başlıklardan ikincisi "Yetenekler"dir. Bu başlıkta üç tane cümle yer almaktadır:

1. Kullanıcının önceki konuşmalarda söylediklerini hatırlayabilir.
2. Kullanıcının, yaptığı düzeltmeleri dikkate almasına olanak tanır.
3. Uygunsuz talepleri geri çevirmek üzere eğitilmiştir.

CHATGPT'de yer alan başlıklardan üçüncüsü ve sonuncusu "Sınırlamalar"dir. Bu başlık altında da üç tane cümle yer verilmiştir:

1. Ürettiği bilgiler bazen yanlış olabilmektedir. Teyide muhtaçtır.
2. Zaman zaman zararlı talimatlar veya taraflı içerik üretebilmektedir.
3. 2021'den sonraki dünya ve olaylar hakkında bilgileri sınırlıdır. (OpenAI, 2024).
4. Arapça metinleri "harekelendir" komutu verilmeden harekesiz olarak yazmaktadır.
5. Türkçe kelime ve cümlelerin telaffuzlarını yazarken İngilizce harf karakterlerini kullanmaktadır.

Diller için Avrupa Ortak Başvuru Metni temel alınarak oluşturulan Arapça Hazırlık Sınıfı Öğretim Programı'nda, yıl sonu itibarıyla öğrencilerin erişmesi hedeflenen yeterlilik seviyesi, eşik düzey (B1) olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda, öğrencilerin yıl sonunda temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek düzeyde Arapça bilgisine sahip olmaları öngörülmektedir.¹²

Bu çalışma kapsamında, CHATGPT'nin örnekleri, yetenekleri ve sınırlamaları üzerine uygulamalar gerçekleştirilmiş ve bu uygulamalardan elde edilen bulgular doğrultusunda B1 düzeyle ilgili değerlendirmeler yapılmıştır.

1. Dil Öğretiminde Yapay Zekâ Kullanımı

Yapay zekâ teknolojilerinden biri olan CHATGPT, OpenAI tarafından

¹² Avrupa Konseyi, *Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme- değerlendirme*, çev. T.T.K.B. Komisyonu (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Yay., 2021), 255.

geliştirilmiş bir sohbet robotudur. Bu model, birçok dilde iletişim kurma, sorulara yanıt verme, metin üretme, anlam çıkarma, analiz yapma ve çeviri gibi görevlerde başarılı sonuçlar sunmaktadır.¹³ CHATGPT'nin dil öğrenimi ve etkileşim konularında öğrencilere büyük kolaylıklar sağladığı düşünülmektedir. Dil öğreniminde, hedef dilde kelime dağarcığını geliştirmek, dil bilgisi kurallarını kavramak ve pratik yapmak amacıyla kullanılması önerilmektedir.¹⁴

Yapay zekânın eğitimdeki yeri üzerine yapılan çalışmalar, bu teknolojilerin erken yaşlarda eğitime entegre edilmesinin öğrenme süreçlerine katkı sağladığını göstermektedir. İşler, Kılıç, Gürlek ve Aşık'ın belirttiği gibi, yapay zekâ ne kadar erken kullanılmaya başlanırsa, eğitim süreçlerinde o kadar fazla fayda sağlamaktadır.¹⁵ Murat Demirekin'e göre, çocuklar artırılmış gerçeklik, sesli robotlar ve CHATGPT gibi yapay zekâ tabanlı araçlarla tanıştırılarak bilişsel gelişimleri desteklenebilir.¹⁶ Mustafa Seyrek, Selda Yıldız, Mehmet A. Bulut ve arkadaşları ise dil öğreniminde CHATGPT'nin, bireylere kendilerini daha rahat hissedecekleri ve motive edici bir ortam sunduğunu belirtmektedir.¹⁷

Bu araştırmanın amacı, Türkçe konuşan bireylerin Arapça öğreniminde yapay zekâ teknolojisi CHATGPT'nin nasıl kullanılabileceğini ele almaktır. Bireylerin yabancı dil öğreniminde karşılaştıkları zorluklar ve günümüzde yapay zekânın artan rolü dikkate alındığında, bu çalışmanın, dil öğrenen bireyler için oldukça önemli olduğu düşünülmektedir. Araştırma, CHATGPT'nin dil öğrenimindeki uygulamalarını örneklerle ele almayı hedeflemektedir.

Bu bölümde, CHATGPT'nin yabancı dil olarak Arapça öğretimindeki etkinliğini değerlendirmek amacıyla, Diller İçin Avrupa Ortak Çerçeve Programı (2021) kapsamındaki dil ölçekleri temel alınarak çeşitli sorular sorulmuştur. Sorulara verilen cevaplar ve gerçekleştirilen diyaloglar analiz edilerek değerlendirmeler yapılmıştır.

¹³ Vornachev vd., "Is Artificial Intelligence a Utopia or the Future of Foreign Language Learning", 71; Xin Liu vd., "Not the end of story: An evaluation of CHATGPT-driven vulnerability description mappings", *Findings of the Association for Computational Linguistics: ACL 2023*, 2023, 3724-3731; "Introducing CHATGPT" (Erişim 22 Eylül 2024).

¹⁴ Demirekin, "Dil Öğretiminde Güncel Yeni Teknolojiler", 630; Demirekin, "Dil Öğretiminde Güncel Yeni Teknolojiler", 631.

¹⁵ Buket İşler - Mehmet Kılıç, "Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımı ve Gelişimi", *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 5/1 (2021), 6; Gürlek vd., "Yapay Zekanın Eğitime Etkileri Ve Uygulamaları", 131; AŞIK Feyzi vd., "Yapay zekânın eğitime etkileri", *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 10/98 (2023), 938.

¹⁶ Demirekin, "Dil Öğretiminde Güncel Yeni Teknolojiler", 631.

¹⁷ Seyrek vd., "Öğretmenlerin Eğitimde Yapay Zeka Kullanımına Yönelik Algıları", 853; Mehmet Azim Bulut vd., "Yapay zekanın eğitim üzerindeki etkileri", *Ulusal Eğitim Dergisi* 4/3 (2024), 938.

1.1. Karşılıklı İletişim/Diyalog

Diller İçin Avrupa Ortak Çerçeve Programı (2021) kapsamındaki dil ölçekleri ne göre öğrenci; “Kısa mesaj, e-posta veya kısa mektuplarla, diğer kişiden gelen sorulara (ör. yeni bir ürün veya etkinlik hakkında) yanıt vererek bilgi alışverişinde bulunabilir.”¹⁸ Bu bağlamda A1 seviyesinde bir öğrenci CHATGPT ile ürettiği senaryo ile şu şekilde karşılıklı iletişim kurar.

Öğrenci: “Arapça öğrenmek istiyorum. Bana bir turist gibi davran ve Arapça sorular sor. Ama soruları Arap harfleri ile sor okunuşlarını ve anlamlarını da yanında belirt.”

CHATGPT: “مَرْحَبًا! كَيْفَ خَالُكَ؟ مَا اسْمُكَ؟” (Türkçe: Merhaba! Nasılsın? Adın ne?) (Türkçe Okunuş: Merhabe! Keyfe haluke? Ma ismuke?)

Öğrenci: “Benim adım Ahmet.”

CHATGPT: “أَهْلًا أَحْمَدُ! مِنْ أَيْنَ أَنْتَ؟” (Türkçe: Merhaba Ahmet! Nerelisin?) (Türkçe Okunuş: Ehlen Ahmed! Min eyne ente?)

Öğrenci: “Türkiye’denim.”

CHATGPT: “رَائِع! مَاذَا تُرِيدُ أَنْ تَتَعَلَّمَ؟” (Türkçe: Harika! Ne öğrenmek istersin?) (Türkçe Okunuş: Raai’! Maze turidu en teta'allam?)

Öğrenci: “Arapça öğrenmek istiyorum.”

CHATGPT: “حَسَنًا! هَلْ لَكَ أَيُّ خِبْرَةٍ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ؟” (Türkçe: Güzel! Arapça konusunda herhangi bir deneyimin var mı?) (Türkçe Okunuş: Hasenen! Hel leke eyyu hibra fi'l-luğati'l-'arabiyye?)

Öğrenci: “Hayır, yeni başlıyorum.”

CHATGPT: “لَا مُشْكِلَةَ! يُمَكِّنُنَا الْبَدْءُ مِنَ الْأَسَاسِيَّاتِ. هَلْ تَعْرِفُ الْحُرُوفَ الْعَرَبِيَّةَ؟” (Türkçe: Sorun değil! Temel bilgilerle başlayabiliriz. Arap harflerini biliyor musun?) (Türkçe Okunuş: Lâ müşkile! Yumkinuna el-bid'u min el-asasiyyat. Hel ta'rif el-huruf el-'arabiyye? (CHATGPT (1),2024) ... şeklinde diyalog Arapça harflerin yazılışı ve okunuşlarının öğretilmesi ile devam eder. 2024 versiyonunda sesli cevap verme özelliği de eklendiğinden CHATGPT’nin sesli olarak da harfleri telaffuz etmesi istenir. Böylece hem sesli hem de yazılı olarak başlangıç düzeyinde diyalog ile öğretim devam eder.

1.2. Kelime Anlamları

A2 düzeyinde bir öğrenci; “Bir kişiden bir şeyi açıklamasını istemek için basit sözcükler/işaretler kullanabilir. Güçlükler baş gösterdiğinde bunu fark edebilir

¹⁸ Avrupa Konseyi, *Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme- değerlendirme*, 88.

ve sorunun görünürdeki nedenini basit bir dille ifade edebilir. Basit bir dilde ve açık bir şekilde ifade edilmiş olmaları koşuluyla yakın ilgisi olan gündelik konulardaki kısa ve basit karşılıklı konuşmaların veya metinlerin ana noktalarını aktarabilir.”¹⁹ Bu bağlamda öğrenci CHATGPT’den Türkçe kelimelerin Arapça karşılığını sorar ve örnek cümleler kurmasını ister.

Öğrenci: “Kitap ve su kelimelerinin Arapçası nedir? Birer cümle içinde kullanarak telaffuzunu da yaz.”

CHATGPT:

1. Kitap

- Arapça: كِتَاب
- Türkçe Okunuş: kitaab

Örnek Cümle:

- Türkçe: “Ben bir kitap okuyorum.”
- Arapça: أَنَا أَقْرَأُ كِتَابًا
- Türkçe Okunuş: Ana aqra'u kitaaban

2. Su

- Arapça: مَاء (maa)
- Türkçe Okunuş: maa

Örnek Cümle:

- Türkçe: “Bir bardak su içiyorum.”
- Arapça: أَنَا أَشْرَبُ كُوبًا مِّنَ الْمَاءِ
- Türkçe Okunuş: Ana ashraabu koobaan min al-maaa (CHATGPT (2), 2024)

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere CHATGPT Türkçe telaffuzları verirken bunu İngilizce harfleri kullanarak yapmaktadır. Bu durum öğrencinin kelimenin telaffuzunda zorluk yaşayabileceğini göstermektedir. Ancak bu sorun şu iki yolla çözülebilmektedir: İlk olarak diyalogun başlangıcında CHATGPT’ye “Arapça harfleri harekelendirerek yaz.” komutu verildiğinde harfleri harekelendirmektedir. Ayrıca CHATGPT 4.0 sesli versiyonundan da sesli olarak kelimeleri ve örnek cümleleri söylemesi istenebilir.

¹⁹ Avrupa Konseyi, *Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme- değerlendirme*, 97; Mukadder Seyhan Yücel, “Avrupa Ortak Başvuru Metni - Avrupa Dil Portföyü Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2006), 118.

1.3. Cümlelerin Anlamı

“Yalnızca yüksek kullanım sıklığı olan günlük dil içeren aşına olduğu durumları kapsayan kısa anlatılardaki ana temaları ve karakterleri basit kalıplaşmış bir dille belirleyebilir ve kısaca betimleyebilir.”²⁰ Bu, kişinin belli başlı durumlar ve konularda, yüksek sıklıkla karşılaşılan ve alışık olduğu dilde yazılmış metinleri kolaylıkla kavrayabilmesini ifade eder.²¹ A2 düzeyinde bir öğrenci, tanıdık meseleler hakkında yazılmış olan bu tür metinler, bireyin dil becerilerinin ne kadar gelişmiş olduğunu gösterir ve kişinin dildeki temel anlayış düzeyini ortaya koyar.

Öğrenci CHATGPT ye günlük hayatla ilgili bir Arapça cümlelerin Türkçe karşılığını yazarak sorar:

Öğrenci: “مَا التَّرْجُمَةُ التُّرْكِيَّةُ لِجُمْلَةٍ أُريدُ أَنْ أُزَوِّرَ بُرْصَةَ؟”

CHATGPT: “أريدُ أَنْ أُزَوِّرَ بُرْصَةَ” cümlesinin Türkçe karşılığı “Bursa’yı gezmek istiyorum.” Öğrenci tarafından Arapça “أريدُ أَنْ أُزَوِّرَ بُرْصَةَ” cümlesinin Türkçe karşılığı sorulmuştur.

Öğrenci: “Kütüphanede bir konuyu araştırmak istiyorum.” cümlesinin Arapça karşılığını harfleri harekelendirerek yaz.

CHATGPT: “أريدُ أَنْ أُبَحِّثَ عَنْ مَوْضُوعٍ فِي الْمَكْتَبَةِ” (CHATGPT(3), 2024) CHATGPT, hem anlamsal hem de biçimsel açıdan doğru şekilde çevirileri gerçekleştirmiş ve doğru olarak harekelemiştir. CHATGPT’ye “harekelendir” komutu verilmezse Arapça cümleleri harekesiz olarak yazdığı görülmüştür. Bu nedenle konuşmanın öncesinde Arapça cümleleri “harekelendir” ifadesini kullanmak gerekmektedir.

1.4. Sözcüğün Cümle İçindeki Anlamı

“Bir eserdeki en önemli bölümleri ve olayları, açıkça yapılandırılmış günlük dille ortaya koyabilir ve olayların önemi ile bu olaylar arasındaki bağlantıları açıklayabilir.”²² Başlangıç seviyesini geçmiş A2 düzeyinde bir öğrenci, bir metindeki bilinmeyen kelimelerin anlamlarını, kelimenin köklerini, eklerini ve diğer sözcüksel öğelerini belirleyerek çıkarabilir. Bu nedenle öğrenci herhangi bir metin içinde geçen kelimenin bağlamından anlamını tahmin eder ve sağlamasını yapmak üzere CHATGPT’ye şu şekilde komut vererek sorar:

²⁰ Avrupa Konseyi, *Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme- değerlendirme*, 113.

²¹ Tuncay Ayverdi - Enes Güleç, “2018 Avrupa Dilleri Öğretimi Ortak Başvuru Metninin Program Geliştirme Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi Evaluation of the 2018 European Common Application Framework for Languages in Accordance with the Curriculum Development Criteria”, *Aydın TÖMER dil dergisi* 6/2 (2016), 184.

²² Avrupa Konseyi, *Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme- değerlendirme*, 112.

Öğrenci: "أَخَذَ مِظْلَةً لِأَنَّهُ يَظُنُّ أَنَّ الطَّقْسَ سَيَكُونُ مُمِطْرًا." cümlesinde مِظْلَةٌ kelimesinin karşılığı nedir?

CHATGPT: Arapça "مِظْلَةً" kelimesinin karşılığı "şemsiye"dir. Cümlenin anlamı "Havanın yağışlı olacağını düşündüğü için şemsiyesini aldı."

Öğrenci, CHATGPT'den Arapça bir cümlenin içindeki bilmediği bir kelimenin Türkçe karşılığını talep etmiştir. CHATGPT, yalnızca kelimenin Türkçe karşılığını vermekle kalmamış, aynı zamanda Arapça cümlenin Türkçe çevirisini de sunmuştur. Bu durumun, Arapça öğrenen bireyler için cümlenin anlamını daha iyi kavrayabilmelerine yardımcı olacak şekilde, anlam bağlamını kurma açısından faydalı olacağı düşünülmektedir.

1.5. Metin Çevirisi

B1 düzeyinde bir öğrenci "İlgi alanları ve çalışmalarıyla ilgili olan konularda karmaşık olmayan olgusal metinleri anlayabilir."²³ Bu nedenle öğrenci, CHATGBT'den destek alarak Türkçe bir metni Arapçaya çevirme becerisi kazanabilir. Öğrenci: "Şu metni "Muhammed Merzûk, enerji alanında çalışan Suudi şirketlerden birine bir ay önce genel müdür olarak atandı. Türk yatırımcılarla birlikte Sevâhî otelinde düzenleyeceği önemli bir iş toplantısı için bugün akşam Dubâi'ye ulaştı. Biraz önce otele vardı. Şu anda karşılama (resepsiyon) görevlisi ile konuşuyor."²⁴

CHATGPT:

"عَبْنُ مُحَمَّدٍ مَرْزُوقٍ مَدِيرًا عَامًّا لِإِخْدَى الشَّرَكَاتِ السُّعُودِيَّةِ الْعَامِلَةِ فِي مَجَالِ الطَّاقَةِ مُنْذُ شَهْرٍ. وَصَلَ إِلَى دُبَيِّ مَسَاءَ الْيَوْمِ لِحَضُورِ اجْتِمَاعٍ عَمَلٍ مُهِمٍّ سَيَعْقِدُهُ مَعَ الْمُسْتَثْمِرِينَ الْتُّرْكِيِّ فِي فُنْدُقِ السَّوَاكِجِي. وَقَدْ وَصَلَ إِلَى الْفُنْدُقِ قَبْلَ قَلِيلٍ وَهُوَ الْآنَ يَتَحَدَّثُ مَعَ مُوظَّفِ الْاِسْتِقبَالِ"
"(CHATGPT(4), 2024).

AÖF Arapça III ders kitabı (2018) içeriğinde bulunan bir Türkçe metnin, CHATGPT kullanılarak Arapçaya çevrilmesi istendiğinde, öğrenciye anlam ve yapı açısından doğru bir çeviri sağlanmıştır.

1.6. Bir Metnin Arapçadan Türkçeye Çevrilerek Geri Bildirim İstenmesi

"Bir kişi, (A dilinden B diline) karmaşık olmayan ve standart bir dilde yazılmış olgusal kısa metinlerdeki bilgilerin yaklaşık tercümelerini yapabilir. Dil hataları olsa da çeviri anlaşılabilir bir şekilde ortaya çıkar."²⁵ Bu bağlamda A2 düzeyinde bir öğrenci, CHATGPT'den A2 düzeyinde Arapça bir metin yazmasını ister sonra da kendisi bu metni Türkçeye çevirerek söz konusu

²³ Avrupa Konseyi, *Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme- değerlendirme*, 61.

²⁴ Bu diyalog metni " Muhammet Recep Okur, *Arapça III*, ed. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 77."den alınmıştır.

²⁵ Avrupa Konseyi, *Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme- değerlendirme*, 222.

yapay zekâ uygulamasından geri bildirim ister.

Öğrenci: “Bana Arapça bir metin yaz onu Türkçeye çevireceğim.”

CHATGPT: Tabii, işte sana çevirebileceğin kısa bir Arapça metin:

“يُعْتَبَرُ التَّعْلِيمُ مِنْ أَهَمِّ الْوَسَائِلِ لِتَطْوِيرِ الْمُجْتَمَعِ. فَالتَّعْلِيمُ يُسَاعِدُ الْفَرَادَ عَلَى اِكْتِسَابِ الْمَهَارَاتِ وَالْمَعْرِفَةِ الَّتِي تُمَكِّنُهُمْ مِنَ الْمُسَاهَمَةِ فِي تَقْدُمِ الْبَلَدِ. كَمَا أَنَّ التَّعْلِيمَ يُعَزِّزُ الثَّقَّةَ بِالنَّفْسِ وَيَفْتَحُ أَبْوَابَ الْفُرْصِ الْجَدِيدَةِ.”

Öğrenci: “Bu metnin Türkçe karşılığı “Eğitim, toplumun gelişimi için en önemli araçlardan biri olarak kabul edilir. Eğitim, bireylerin bilgi edinmelerine yardımcı olur, bu da onların ülkenin ilerlemesine katkıda bulunmalarını sağlar. Ayrıca, eğitim özgüveni artırır ve yeni fırsatların kapılarını açar.” doğru mu?”

CHATGPT: “Çeviriniz genel olarak doğru, ancak birkaç küçük ayrıntıyı düzelterek daha iyi hale getirebilirsiniz. Arapça metindeki “اكتساب المهارات” ifadesi “beceriler edinme” anlamına gelir, ancak çevirinizde sadece “bilgi edinme” olarak çevirmişsiniz. Bu kısım “bilgi ve beceriler edinmelerine yardımcı olur” şeklinde daha doğru olur.” şeklinde geri bildirim vermiştir.

Öğrenci, CHATGPT’ye Türkçe olarak “Bana Arapça bir metin yaz, onu Türkçeye çevireceğim.” talebinde bulunmuştur. CHATGPT, bu doğrultuda bir Arapça metin üretmiş ve öğrenci bu metni çevirirken yalnızca bir kelime hatası yapmıştır. CHATGPT, öğrencinin çevirisini değerlendirirken bu hatayı fark etmiş, çevirinin eksiksiz olmadığını tespit ederek öğretici bir yaklaşımla hatalı kısmı düzeltmiş ve geri bildirimde bulunmuştur.

1.7. Diksiyon/Telaffuz

“Sınırlı çeşitlilikteki seslerle birlikte basit, aşına olduğu kelime ve öbeklerdeki vurguyu da doğru bir şekilde yeniden üretebilir/düzenleyebilir.” (D-AOBM,2021).²⁶ Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni’ne göre nitelikli bir konuşmanın temel özellikleri; konuşma temposu, doğruluk, telaffuz, etkileşim, tutarlılık ve ses bilgisine uygunluk olarak görülmüştür. ع\خ\ذ\ض\ظ\غ\ه\ث gibi boğaz harfleri ve peltek olarak ifade edilen bazı harflerin telaffuzu anadili Arapça olmayan öğrenciler için oldukça zordur. Bu harflerin bulunduğu kelimelerin telaffuzunda CHATGPT’nin mobil sesli versiyonundan yardım alınabilir. CHATGPT’den bu

²⁶ Avrupa Konseyi, *Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme- değerlendirme*, 188; Ayverdi - Güleç, “2018 Avrupa Dilleri Öğretimi Ortak Başvuru Metnin Program Geliştirme Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi Evaluation of the 2018 European Common Application Framework for Languages in Accordance with the Curriculum Development Criteria”, 182; Murat Özcan, “Türkiye’de ve Dünyada Arapça Öğretimi için Müfredat Geliştirme Çalışmaları ve İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler”, *International journal of Science Culture and Sport* 3/12 (01 Ocak 2015), 92.

harflerin ve içinde bu harflerin geçtiği kelimelerin telaffuzu istenebilir ya da öğrenci kendisi harf, kelime veya cümleyi telaffuz edip ondan geri bildirim ve düzeltme isteyebilir.

Öğrenci: (sesli olarak) “أشعر بالغربو” (Cümle örneği içinde boğaz harfleri (ع\غ) geçtiği için seçilmiştir.) cümlesini doğru telaffuz ettim mi?

CHATGPT: “Cümle ‘Eş uru bil gurbeti’ şeklinde, doğru telaffuz açısından neredeyse doğru, ancak birkaç küçük düzeltme yapabilirim. ‘Gurbet hissediyorum.’ anlamındaki cümle şu şekildedir: ‘أشعر بالغربة’ (Eş'uru bil-ghurba) Burada ‘أشعر’ (eş'uru), ‘hissediyorum’ anlamında ve ‘بالغربة’ (bil-ghurba), ‘gurbet’ anlamındadır. ‘G’ sesine yakın olan ‘غ’ harfinin (Gayn) boğazdan gelen hırıltıyla çıkması önemli. ‘ (CHATGPT’nin sesli versiyonunda sesli olarak geri bildirim verirken arka planda konuşmayı yazarak da geri bildirim verdiğinden ifadeler CHATGPT’nin yazdığı şekliyle alınmıştır.)

1. **Dil Bilgisi Hatası:** Öğrenci, “بالغربو” (bil-ghurbu) şeklinde yanlış bir kelime kullanmış. Doğru kelime “بالغربة” (bil-ghurba) olmalıdır. Burada öğrencinin, “و” (vav) harfini yanlış bir şekilde eklediği gözlemleniyor. Doğru kullanımda “و” bulunmaz ve kelimenin doğru hali “بالغربة” (bil-ghurba) olacaktır.
2. **Telaffuzda Ses Hataları:** CHATGPT, özellikle “غ” (ghayn) harfinin doğru çıkarılmasına vurgu yapmıştır. Bu harf, boğazın derinlerinden gelen hırıltılı bir sesle telaffuz edilir ve Arapça öğrenen kişiler için doğru sesletimi zordur. Öğrencinin bu harfi doğru telaffuz edememiş olma ihtimali üzerine durulmuş ve geri bildirimde bu harfin çıkarılma biçimine dikkat çekilmiştir.
3. **Doğru ve Eksik Telaffuz:** Öğrenci, “أشعر” (eş'uru) kelimesini büyük ölçüde doğru telaffuz etmiştir. Ancak “بالغربو” kısmında hem gramer hem de sesletim hataları yapmıştır. Bu noktada CHATGPT, doğru telaffuzu “أشعر بالغربة” (eş'uru bil-ghurba) şeklinde vererek düzeltmiştir.
4. **Etkili Geri Bildirim:** CHATGPT’nin verdiği geri bildirim, öğrencinin telaffuz hatalarını hem sesletim hem de anlam açısından düzeltmeye yönelik olmuştur. “غ” harfinin doğru çıkarılmasına vurgu yapması, özellikle sesletim çalışmasında önemli bir nokta teşkil etmektedir. (CHATGPT (5),2024)

Öğrenci cümleyi okurken hem anlam hem de telaffuz hataları yapmıştır. CHATGPT ise hem dil bilgisi açısından doğru kelimeyi sunmuş hem de doğru telaffuzu açıklamış, böylece öğrenciye eksiksiz bir geri bildirim sağlamıştır.

1.8. Okuma Çalışması

“Düzenli sözlük kullanımı yardımıyla açık ve doğrusal bir akışa ve yüksek sıklık derecesi olan günlük dil kullanımına sahip hikâyelerin, basit romanların ve çizgi romanların olay örgüsünü takip edebilir.”²⁷

Öğrenci: “Kahire’nin yakın tarihi hakkında okumam için Arapça kısa bir metin yaz.”

CHATGPT:

إليك نصًا قصيرًا عن تاريخ القاهرة الحديث

لقاهرة، عاصمة مصر وإحدى أكبر المدن في العالم العربي. في القرن التاسع عشر، كانت القاهرة جزءًا من الإمبراطورية العثمانية، ولكنها شهدت تحولات كبيرة بعد تعيين محمد علي باشا واليًا على مصر عام 1805. قام محمد علي بإجراء إصلاحات جذرية في الزراعة والتعليم والجيش، مما جعل مصر قوة إقليمية مؤثرة.

Öğrenci: (Öğrenci sesli mobil versiyonu kullanarak metni Chat GPT’ye okur.) Sana okuduğum bu cümlelerde telaffuzlarım için geri bildirim ver.

CHATGPT: (sesli ve yazılı olarak şu şekilde cevap verdi) Okuduğum cümlelerde birkaç küçük düzeltme yapılabilir. Cümledeki kelimelerin telaffuzları şu şekilde olmalıdır: “El-Kahira, âsımetu Mısır ve ihda min ekberil-mudun fi-l-’âlemi-l-’Arabî.” (Olarak CHATGPT doğru telaffuzuyla cümleyi okudu.) Bu cümlelerin doğru telaffuzu için birkaç noktaya dikkat etmelisin: 1. “(القاهرة) – “Kahire” diye telaffuz edilir. Burada **ق** harfi, gırtlaktan gelen güçlü bir “K” sesi verir. 2. **âsımetu** (عاصمة) – “Başkent” anlamında. **ع** harfi boğazdan çıkarılan derin bir ses. **ص** ise kalın bir “S” sesi. 3. **ihda** (إحدى) – “Bir” anlamında, boğazdan çıkan **h** harfi ile okunur, dikkat edilmesi gereken bir sestir. 4. **mudun** (مدن) – “Şehirler” anlamında. **د** harfi normal “D” sesiyle okunur. Bu küçük telaffuz farklarına dikkat edersen, daha akıcı bir şekilde okuyabilirsin. (CHATGPT (6), 2024)

Öğrenci, okuma pratiği amacıyla CHATGPT’ye Türkçe olarak “Kahire’nin yakın tarihi hakkında okumam için Arapça kısa bir metin yaz” ifadesini iletti. CHATGPT, bu doğrultuda B1 seviyesine ve üzeri dil yeterliliklerine uygun, anlamlı ve kurallı cümlelerden oluşan bir Arapça metin sunmuştur. Ardından öğrenci, bu metni sesli olarak CHATGPT’nin sesli versiyonuna okuyarak telaffuz konusunda geri bildirim istemiştir. CHATGPT, öğrencinin sesli okumasındaki telaffuz hatalarını tespit etmiş, hatalı kısımları doğru telaffuzuyla düzelterek öğrenciyi yönlendirmiştir. Ayrıca, bu düzeltmeleri

²⁷ Ayverdi - Güleç, “2018 Avrupa Dilleri Öğretimi Ortak Başvuru Metninin Program Geliştirme Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi Evaluation of the 2018 European Common Application Framework for Languages in Accordance with the Curriculum Development Criteria”.

yazılı olarak da sunarak, kapsamlı bir geri bildirim sağlamıştır.

1.9. Yazılan Bir Metin Hakkında Geri Bildirim Sağlama

“Genel olarak baştan sona anlaşılır olan aralıksız yazı üretebilir. Yazım, noktalama ve düzen çoğu zaman takip edilecek kadar doğrudur.”²⁸ Açıklamalar ve sonuçlar hakkında geri bildirim sağlayabilir, bunları izleyerek tartışmanın ilerlemesine katkıda bulunabilir.²⁹ B1 düzeyinde öğrenci akademik veya mesleki yetkinliği dâhilindeki meselelerde ilgili ana tartışma noktalarını özetleyebilir ve değerlendirebilir.

Öğrenci:

“أمس في المساء سأكل طعامًا لذيذًا جدًا. أعتقد أن هذا كان طعامًا عربيًا. العرب يسمون هذا الطعام ورق عنب. تحدثت مع الطاهي وأخذت وصفة هذا الطعام. كان لطيفًا جدًا وشرح لي كل شيء. شكرته على لطفه”

“Arapça bir paragraf yazdım, bana geri bildirim verir misin? Bu metin Arapça dilbilgisi açısından doğru mu?”

CHATGPT: “Metnin genel anlamı doğru olsa da birkaç dil bilgisi hatası mevcut. Aşağıda hataların ve düzeltmelerin açıklaması yer almakta:

1. “أمس في المساء سأكل طعامًا لذيذًا جدًا”: Bu cümlede gelecek zamanla ilgili bir hata var. “أمس” (dün) geçmiş zaman ifade ederken, “سأكل” (yiyeceğim) gelecek zamanı ifade ediyor. Bu nedenle bu iki zaman ifadesi çelişkili. Doğrusu: “أمس في المساء أكلت طعامًا لذيذًا جدًا” (Dün akşam çok lezzetli bir yemek yedim.) olmalıdır.
2. “أعتقد أن هذا كان طعامًا عربيًا”: Cümle doğru, ancak daha doğal bir ifade için şöyle yazılabilir: “أعتقد أن هذا الطعام كان عربيًا” (Sanırım bu yemek Arap yemeğiydi.)
3. “العرب يسمون هذا الطعام ورق عنب”: Cümle doğru, ancak daha akıcı bir yapı için şöyle denebilir: “يسمي العرب هذا الطعام ورق عنب” (Araplar bu yemeğe yaprak sarması derler.)
4. “تحدثت مع الطاهي وأخذت وصفة هذا الطعام”: Bu cümle doğru, ancak “وصفة” kelimesi çoğunlukla reçete anlamında kullanılır. Daha yaygın bir ifade için “طريقة تحضير” kullanılabilir: “تحدثت مع الطاهي وأخذت طريقة تحضير هذا الطعام” (Aşçı ile konuştum ve bu yemeğin tarifini aldım.)

²⁸ Avrupa Konseyi, *Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme- değerlendirme*, 140.

²⁹ Ayverdi - Güleç, “2018 Avrupa Dilleri Öğretimi Ortak Başvuru Metninin Program Geliştirme Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi Evaluation of the 2018 European Common Application Framework for Languages in Accordance with the Curriculum Development Criteria”, 177.

5. “كان لطيفاً جداً وشرح لي كل شيء”: Cümle doğru ve doğal.
6. “اعتذرت له عن هذه اللطافة”: Cümle doğru, ancak “شكرته على لطفه” ifadesindeki çelişki düzeltilmiş. Şu an doğru anlamı taşıyor. (CHATGPT (7), 2024)

CHATGPT öğrencinin yazdığı metinde birkaç küçük dil bilgisi ve zaman uyumsuzluğu hatalarını tespit etmiştir. Düzeltmelerle birlikte metnin anlamı daha tutarlı ve doğal hale geldiğini ifade ederek yapılan mantık hatalarını bulmuş, özellikle ifadelerin anadilde doğru karşılıklarını vererek tashih ettiği görülmüştür.

1.10. Konu Anlatımı

“Nispeten yüksek derecede dil bilgisi kontrolü vardır. Yanlış anlamaya neden olan hatalar yapmaz. Karmaşık yapıları sabit bir şekilde bazı hatalarla kullanma eğiliminde olmasına rağmen basit dil yapılarına ve bazı karmaşık dil bilgisi kalıplarına iyi derecede hâkimdir.” (D-AOBM,2021).³⁰ B1 düzeyinde dil bilgisi kullanımı büyük ölçüde tutarlıdır; yalnızca nadir durumlarda, sistematik olmayan dil sürçmeleri veya cümle yapısındaki küçük kusurlar gözlemlenebilir.³¹ Bu düzeyde bu tür hatalar genellikle istisnai olup, geriye dönük düzeltmelerle kolayca giderilebilir.

Öğrenci: “Bana Arapçada nahvin konusu olan “hâl” konusunu örneklendirerek açıkla mısın?”

CHATGPT: “Arapça dilbilgisinde (nahiv), “**hâl**” (الحال) terimi, bir fiilin gerçekleştiği sırada öznenin veya nesnenin durumunu ifade eden bir kelime veya cümleyi ifade eder. Türkçedeki “zarf tümlecisi”ne benzer bir işlevi vardır. Hâl, bir kişinin, nesnenin veya olayın gerçekleştiği esnadaki halini açıklayan bir unsur olarak kullanılır. Hâl, genellikle **mansub** (nasb halinde) olur ve genellikle tek kelimelik bir sıfat veya cümle şeklinde olabilir.

Hâl'in Temel Özellikleri:

1. **Mansub Olması:** Hâl, genellikle nasb durumundadır (- ile biter).
2. **Tanımsız Olması:** Hâl genellikle tanımsız olur. Yani “el” takısı almaz, belirsizdir.
3. **Sahibü'l-Hâl ile Uyum:** Hâl, ait olduğu ismin cinsiyetine, sayısına ve tanımlanmışlığına (belirli-belirsiz olma) göre uyum gösterir.

³⁰ Avrupa Konseyi, *Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme- değerlendirme*, 135.

³¹ Özcan, “Türkiye’de ve Dünyada Arapça Öğretimi için Müfredat Geliştirme Çalışmaları ve İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler”, 01 Ocak 2015, 90; Yücel, “Avrupa Ortak Başvuru Metni - Avrupa Dil Portföyü Eleştirel Bir Yaklaşım”, 118.

Hâlîn Kullanım Yerleri:

Hâl genellikle fiillerle birlikte kullanılır ve özne ya da nesnenin o anda içinde bulunduğu durumu tarif eder. Birçok durumda, hâlîn sahibinin (صاحب الحال) kim olduğu fiilden veya cümleinin yapısından anlaşılır.

Hâl'in Örnekleri:

1. Tek Kelimelik Hâl:

- جاء الطالب ضاحكاً (Öğrenci gülerek geldi).
- Burada ضاحكاً(gülerek) kelimesi “hâl”dir. الطالب(öğrenci) ise sahibü'l-hâldir.

2. Cümle Halinde Hâl:

- جاء الطالب وهو يضحك (Öğrenci, gülerek geldi).
- Burada وهو يضحك cümlesi, “hâl” cümlesidir ve الطالب (öğrenci) ise sahibü'l-hâldir.

3. Maksure Hâl:

- دَخَلَتِ الْبَيْتَ مَشْيَها بَطِيئاً (Eve yavaşça yürüyerek girdi).
- Burada “مَشْيَها بَطِيئاً” Hâl ifadesidir ve kişinin yürüyüş şekli ve hızı tarif edilmektedir.

Hâl Çeşitleri:

1. **Müfret Hâl**(Tek kelimelik): Özne ya da nesnenin o anki halini tek kelime ile ifade eder.
2. **Cümle Hâl**: Hâl bir cümle ile ifade edilir.
3. **Şibh-i Cümle Hâl**: Hâl bir zarfı ya da prepozisyonla (جار ومجرور) ifade edilir. (CHATGPT (8), 2024)

Öğrenci, CHATGPT'den Arapça gramerindeki “hâl” konusunu örneklerle anlatmasını istemiştir. Bu doğrultuda CHATGPT, “hâl”e dair bilgi vermesinin ardından temel özellikleri, kullanım yerleri ve çeşitlerini örneklerle anlatmış Türkçe karşılıklarına da değinmiştir. (Konu anlatımı CHATGPT'nin anlattığı şekilde verilmiştir. Biçimsel ya da ifade açısından herhangi bir değişiklik yapılmamıştır.)

1.11. Konu Tarama Testi Hazırlatma

“Bir ders müfredatında yer alan bir test veya ödev hakkında, bir fen bilimleri sınıfında basit bir deneyin nasıl yapılacağına ilişkin talimatlar, bir broşürde yer

alan müze gezisi veya başka okul gezisi açıklamalarını okur ve anlar.”³²

Yabancı dil olarak Arapça öğrenmek isteyen bireyler için CHATGPT’den çeşitli formlarda alıştırmalar hazırlaması istenmiştir.

Öğrenci: “Bana Arapça B1 düzeyinde 5 soruluk bir test hazırla ve cevaplarını açıklayarak ver.”

CHATGPT: “İşte Arapça “hâl” konusu ile ilgili farklı alanlarda soru:

1. “دَخَلَ الْأَطْفَالُ إِلَى الْمَلْعَبِ مُتَحَمِّسِينَ”

Bu cümlede “مُتَحَمِّسِينَ” hâlinin sahibi kimdir?

a) الْأَطْفَالُ b) الْمَلْعَبِ c) دَخَلَ d) لا يوجد صاحب حال

Cevap: a) الْأَطْفَالُ

Açıklama: Hâl’in sahibi “الْأَطْفَالُ” (çocuklar) kelimesidir, çünkü eylemi gerçekleştiren onlardır ve mansuptur.

2. “جَاءَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقْرَأُ”

Bu cümlede Hâl hangi türdendir?

a) مفرد b) جملة فعلية c) جملة اسمية d) شبه جملة

Cevap: b) جملة فعلية

Açıklama: Bu cümlede hâl “وَهُوَ يَقْرَأُ” bir fiil cümlesi (جملة فعلية) olarak gelmiştir.

3. ما هو الحال في الجملة التالية ؟

“دَخَلَ عَلَيَّ إِلَى الصَّفِّ مَسْرُورًا”

a) دَخَلَ b) مَسْرُورًا c) إِلَى الصَّفِّ d) عَلَيَّ

Cevap: c) مَسْرُورًا

Açıklama: “مَسْرُورًا” (mutlu bir şekilde) kelimesi hâl’dir ve Ali’nin nasıl sınıfa girdiğini gösterir. Hâl her zaman mansub olur, bu yüzden burada sonu fetha ile bitmiştir.

4. أي جملة تحتوي على حال ؟

a) مَشَى الْوَلَدُ إِلَى . d) | جَلَسَ فِي الصَّفِّ فَلَقَا. c) دَهَبَ إِلَى الْحَدِيقَةِ. b) قَرَأَ الطَّالِبُ الدَّرْسَ. المَدْرَسَةِ

Cevap: c) جَلَسَ فِي الصَّفِّ فَلَقَا.

³² Avrupa Konseyi, Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme- değerlendirme, 207.

Açıklama: “قَلِقًا” (endişeli) kelimesi hâl’dir ve öznenin (çoçuğun) nasıl oturduğunu belirtir. Hâl, eylemin gerçekleşme şeklini açıklar.

5. “خَرَجَتِ الْبَيْتَانِ مِنَ الْبَيْتِ”

Bu cümlede boşluğa hangi kelime hâl olarak gelebilir?

- a) مُبْتَسِمًا b) مُبْتَسِمَةً c) مُبْتَسِمَتَيْنِ d) مُبْتَسِمَاتٍ

Cevap: c) مُبْتَسِمَتَيْنِ

Açıklama: Cümledeki “الْبَيْتَانِ” kelimesi tesniye müennes (iki kız) olduğu için hâlin de tesniye müennes (ikili dişil) olarak gelmesi gerekir. Bu yüzden doğru cevap “مُبْتَسِمَتَيْنِ” olacaktır. (CHATGPT (9), 2024)

Hazırlanan bu alıştırmaların ilk dört sorusu çoktan seçmeli, beşinci soru ise boşluk doldurma formatındadır. Testlerde ayrıca bir cevap anahtarı da bulunmaktadır. Ancak, cevap anahtarı oldukça basit bir düzeyde sunulmuş olup, alıştırmalarda hem anlamsal hem de biçimsel aşağıdaki hatalar ve eksiklikler mevcuttur.

1. Soru: “دَخَلَ الْأَطْفَالُ إِلَى الْمَلْعَبِ مُتَحَمِّسِينَ”

Hata: Açıklamada “mansuptur” denmiş ama “الْأَطْفَالُ” kelimesi merfûdur; hâl sahibinin merfû olabileceği bu bağlamda belirtilmemiş.

Hâl sahibi fail olabilir ve bu durumda merfû gelir; hâl ise mansub olur. Dolayısıyla, “الْأَطْفَالُ” fâildir ve merfûdur; “مُتَحَمِّسِينَ” hâldir ve mansuptur.

2. Soru: “جَاءَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقْرَأُ”

Hata: Cevap “جملة فعلية” olarak verilmiş, ancak “وَهُوَ يَقْرَأُ” yapısı aslında isim cümlesidir.

Doğru cevap: c) جملة اسمية olmalıdır.

1.12. Arapça Klasik Eserlerden Çeviri

Lisansüstü öğrenciler, belagat, sarf, nahiv, tefsir ve hadis gibi klasik temel eserlere başvurarak araştırmalarını derinleştirmek için sıklıkla CHATGPT’den yardım talep etmektedir. Bu sayede, bu öğrenciler çalışmalarında hem geleneksel İslami ilimlere dair kaynaklara daha hızlı erişebilmekte hem de akademik süreçlerini daha verimli bir şekilde ilerletebilmektedirler.

Öğrenci: Aşağıdaki metni Türkçeye çevir:

[الممنوع من الصرف غير المنصرف: ما فيه علتان من تسع، أو واحدة منها تقوم مقامهما، وهي [من البسيط]: عدل ووصف وتأنيث ومعرفة ... وعجمة ثم جمع ثم تركيب والتون زائدة من قبلها ألف ... ووزن فعل وهذا القول تقريب مثل: عمر، وأحمر، وطلحة، وزينب، وإبراهيم، ومساجد، ومعد يكر، وعمران، وأحمد. وحكمه أن لا كسر ولا تنوين، ويجوز صرفه للضرورة،

أَوِ لِلتَّنَاسُبِ مِثْلُ: {سَلَاسِلٌ وَأَغْلَالٌ} . وما يقوم مقامهما: الجمع وألفا التأنيث³³

CHATGPT:

Sarfıan Memnu' İsimler (Mumteniu's-Sarf)

Sarf yapılmayan kelime, dokuz sebepten iki tanesine ya da bu iki sebebin yerini tutan bir tanesine sahip olan isimdir. Bu sebepler şunlardır (basit şekliyle):

1. Sıfatlık
2. Adalet
3. Dişilik
4. Belirlilik
5. Yabancılık (Arapça dışı köken)
6. Çoğul yapısı
7. Birleşik isim
8. Nunun eklenmesi (önünde elif olan nun)
9. Fiil vezni (F'il vezni)

Bu kurallara örnek olarak şu kelimeler verilebilir: Ömer, Ahmer, Talha, Zeynep, İbrahim, Mesacid (mescidler), Ma'd-Yekreb, İmran, Ahmed.

Mumteniu's-sarf olan kelimeler, esre almaz ve tenvinlenmez. Ancak şiirde zaruret ya da kelimeler arası uygunluk nedeniyle sarf yapılabilir, tıpkı şu örnekte olduğu gibi: {سَلَاسِلٌ وَأَغْلَالٌ} (Zincirler ve boyunduruklar).

Bu iki sebebin yerini tutan diğer kurallar ise: Çoğul ve müenneslik eki olan iki eliftir. (CHATGPT (10), 2024)

Öğrenci CHATGPT'ye "İbn Mâlik'in el-Kâfiye eserinden ğayr-ı munsarîf konusu ile ilgili bir metnin Türkçeye çevrilmesi talebinde bulunmuştur. Çeviri, genel anlamda doğru bir içerik sunmakta, ancak terminoloji kullanımı açısından bazı önemli eksiklikler ve iyileştirmeler gerekmektedir. Özellikle Arapça dilbilgisi terimlerini içeren metinlerde, terimlerin doğru ve tam karşılıklarıyla çevrilmesi, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar. Örneğin nahiv ilminde belirli anlamları olan "udûl" (عدل) ve "vasf" (وصف) gibi terimlerin Türkçeye çevrilmesi, teknik anlamı tam olarak karşılamayabilir. Bu terimlerin doğrudan Arapça halleriyle kullanılması, metnin doğru yorumlanmasına katkı sağlar.

³³ İbnu'l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî 'İlmi'n-Nahv*, thk. Şâlih 'Abdul'âzîm eş-Şâ'ir (Kahire: Mektebetu'l Edeb, 2010), 12.

Türkçeye çevirirken “adalet” ve “sıfatlık” gibi karşılıklar kullanılmış, ancak bunlar, nahivde kullanılan ıstılâhî anlamlarını tam olarak yansıtmaz. “Udûl” adalet kavramından daha fazlasını ifade ederken, “vasf” sadece sıfat anlamına değil, dilbilgisinde belirli bir kategoriyi işaret eder. Dolayısıyla, bu tür terimlerin doğrudan Arapça kullanımı hem konunun doğru anlaşılmasını sağlar hem de terimlerin tam anlamıyla yerini bulmasına yardımcı olacaktır.

Sonuç olarak, metnin içerik olarak doğru bir çeviri sunduğu, ancak teknik dil ve terimlerin kullanımı açısından eksiklikler içerdiği söylenebilir. Özellikle dilbilgisel terimlerin Arapça halleriyle kullanılması, metni daha anlaşılır ve akademik açıdan tutarlı hale getirecektir. Bu tür çevirilerde, teknik terimlerin doğru aktarımı, metnin hem akademik değerini artırır hem de öğrencilerin konuyu tam anlamıyla kavrayabilmesine yardımcı olur.

2. Tartışma

Bu çalışma, yabancı dil olarak Arapça öğreniminde CHATGP’nin rolünü ayrıntılı olarak incelemiştir. Çeşitli uygulama alanlarında elde edilen bulgular, CHATGPT’nin dil öğrenme sürecine sunduğu katkıları ve karşılaşılan sınırlamaları bilimsel bir perspektifle ortaya koymaktadır.

2.1. İletişim Sağlama

CHATGPT, Arapça ve Türkçe dillerinde kullanıcılarla etkili bir şekilde iletişim kurabilme yeteneğine sahiptir. Bu, özellikle başlangıç seviyesindeki öğrenciler için rahat ve destekleyici bir ortam sunabilir. Öğrenciler, her iki dilde de destek alarak kendilerini daha özgürce ifade edebilirler. Ancak, CHATGPT’nin yanıtlarının dil düzeyi çoğunlukla orta ve ileri seviyelere hitap etmektedir. Bu durum, başlangıç seviyesindeki öğrenciler için zorluklar yaratabilir, çünkü kullanılan dil yapıları ve kelime dağarcığı, onların mevcut seviyelerine uygun olmayabilir. Başlangıç seviyesindeki öğrencilere daha basit ve anlaşılır dil yapıları sunmak, dil öğrenme sürecini daha verimli hale getirebilir. Bu doğrultuda, CHATGPT’nin başlangıç seviyesine uygun, daha sade ve anlaşılır yanıtlar üretmesi, öğrencilerin dil öğrenme süreçlerine önemli bir katkı sağlayabilir.

2.2. Sözcük Anlamı

CHATGPT, Türkçe bir sözcüğün Arapça karşılığını doğru bir şekilde sunma yeteneğine sahiptir. Bu özellik, kullanıcıların CHATGPT’yi dijital bir sözlük gibi kullanmalarına imkân tanır. Öğrenciler, Türkçe sözcüklerin Arapça karşılıklarını hızlı ve güvenilir bir şekilde öğrenebilirler. Ayrıca, CHATGP’nin sözcüğün cümlede nasıl kullanılabileceğini açıklaması, öğrencilerin bu sözcüğün bağlam içindeki rolünü daha iyi anlamalarına yardımcı olur. Bu durum, farklı bağlamlarda sözcüğün kullanımını öğrenmek isteyen öğrenciler için büyük bir avantaj sağlar. Çeşitli cümlelerdeki kullanım örneklerini inceleyerek, sözcüğün anlamını ve doğru kullanımını daha etkili bir şekilde öğrenebilirler.

2.3. Cümle Anlamı

CHATGPT, Türkçe cümleleri Arapça'ya çevirirken genellikle doğru ve kurallara uygun çeviriler sağlamaktadır. Bu durum, öğrencilerin Arapça cümle yapısını ve dil bilgisi kurallarını daha iyi kavramalarına katkıda bulunabilir. Ancak, Arapçadan Türkçeye yapılan çevirilerde bazen gereksiz ek bilgilerle karşılaşılabilir. Bu ek bilgiler genellikle faydalı olsa da öğrencilerin belirli bir konuya odaklanmasını zorlaştırabilir. Özellikle, dil becerilerini geliştirmeye çalışan öğrenciler için bu fazladan bilgiler dikkat dağıtıcı olabilir. Bu nedenle, CHATGPT'nin sadece gerekli ve ilgili bilgileri sunması, öğrencilerin daha odaklanmış ve verimli bir öğrenme deneyimi yaşamalarına yardımcı olabilir.

2.4. Telaffuz: CHATGPT

Arapça kelimelerin telaffuzunu açıklarken Türkçe sesletim özelliklerini kullanarak örnekler sunmaktadır. Bu yöntem, öğrencilerin Arapça kelimelerin doğru telaffuzunu daha iyi anlamalarına yardımcı olabilir. Türkçedeki ses özellikleri, Arapçadaki ses yapılarından farklı olsa da bu yaklaşım, telaffuzun daha somut ve anlaşılır bir şekilde kavranmasını sağlayabilir. Ancak, CHATGPT'nin sesli özellik sunamaması, telaffuz açıklamalarının sınırlı kalmasına neden olabilir. Sesli geri bildirim eksikliği, öğrencilerin telaffuzu tam anlamıyla öğrenmelerini zorlaştırabilir. Bu nedenle, CHATGPT'nin yazılı açıklamaların yanı sıra sesli telaffuz örnekleri de sağlayabilmesi, öğrencilerin telaffuz becerilerini daha etkili bir şekilde geliştirmelerine olanak tanıyacaktır.

2.5. Okuma Metni

CHATGPT, kullanıcıların belirli bir konu üzerine metinler oluşturmaya olanak tanımaktadır. Oluşturulan bu metinlerin genellikle B1 seviyesinin üzerinde olduğu tespit edilmiştir. Bu metinler, Arapça okuma becerilerini geliştirmek isteyen öğrenciler için uygun bir kaynak teşkil edebilir. CHATGPT tarafından üretilen metinler, dil öğrenme sürecinde öğrencilerin okuma becerilerini ilerletmelerine katkı sağlarken, aynı zamanda dil bilgisi yapılarını pekiştirmelerine de yardımcı olabilir. Metinlerin seviyeye uygunluğu, öğrencilerin dil öğrenim sürecindeki gelişimlerini destekleyerek daha verimli bir öğrenme deneyimi sunabilir.

2.6. Geri Bildirim

CHATGPT, yazılı metinlerde dil bilgisi hatalarını tespit edebilme yeteneğine sahiptir. Ancak anlamsal hataların belirlenmesinde bazı yetersizlikler yaşanabilmektedir. Bu durum, dil öğrenenlerin yazılı metinlerde dil bilgisi hatalarını düzeltebilmelerine olanak tanırken, anlam bütünlüğü konusunda sorunlara yol açabilir. Anlamsal hataların tespit edilememesi, öğrencilerin metinlerinde anlam bozukluklarını fark edememesine neden olabilir. Bu

durum, CHATGPT'nin dil bilgisi analizi konusunda sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Öğrencilerin anlam bozukluklarını fark edebilmek için ek kaynaklar kullanmaları ya da öğretmen desteğinden faydalanmaları önerilebilir.

2.7. Konu Tarama Testleri

CHATGPT, dil öğrencilerine çeşitli konu tarama testleri sunarak onların dil bilgisi ve kelime hazinesini geliştirmelerine olanak tanır. Hem çoktan seçmeli hem de boşluk doldurma formatında sunulan bu testler, öğrencilerin dil üzerinde pratik yapmalarını sağlar. Ancak, çoktan seçmeli testlerde bazen tam anlamıyla kurallı ve anlamlı cümlelerin eksik olduğu fark edilmiştir. Ayrıca, cevap anahtarlarında bulunan hatalar, öğrencilerin doğru yanıtlara ulaşmasını güçleştirebilir. Boşluk doldurma testlerinde ise, Arapça cümlelerin yanında Türkçe çevirilerin yer alması, öğrenme sürecini daha anlaşılır hale getirebilir. Bu tür testler, öğrencilerin dil bilgisi konularını pekiştirirken, Türkçe ve Arapça arasındaki benzerlikler ve farklılıklar konusunda farkındalık kazanmalarına katkıda bulunur.

Sonuç

CHATGPT, Arapça öğrenenler için çeşitli avantajlar sunarken, bazı alanlarda eksiklikler ve sınırlamalar barındırmaktadır. Dil seviyesine uygunluk ve anlamsal geri bildirimlerde iyileştirmelere ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin Arapça belagat, sarf, nahiv, hadis ve tefsir gibi klasik temel eserlerin çevirisinde ıstılahî hatalar yapmaktadır. Farklı yönlendirme komutları ve konu ile ilgili belgeler yükleyerek kısmen bu hataları giderse de CHATGPT'nin sürekli güncellenmesi ve öğretmen rehberliğinde kullanılması, dil öğrenim sürecini daha verimli kılabilir. Eğitimcilerin, bu teknolojiyi nasıl en iyi şekilde kullanacakları konusunda öğrencilere rehberlik etmeleri, öğrenim sürecini daha etkili hale getirebilir. CHATGPT'nin güçlü ve sınırlı yönlerini göz önünde bulundurarak, daha başarılı bir dil öğrenme deneyimi sağlanabilir.

Yapay zekâ teknolojilerinin, özellikle CHATGPT gibi gelişmiş dil modellerinin dil öğrenme süreçlerinde giderek daha önemli bir rol oynadığı gözlemlenmiştir. CHATGPT, öğrencilere hızlı ve erişilebilir bir dil pratiği platformu sunarak, dil bilgisi ve kelime dağarcığı gibi temel becerilerin geliştirilmesine katkı sağlamaktadır. Ancak, bu tür yapay zekâ teknolojilerinin etkili bir şekilde kullanılabilmesi için öğretmenlerin rehberliği büyük bir önem taşımaktadır. Eğitimcilerin, CHATGPT'yi yalnızca bilgi edinme aracı olarak değil, dil bilgisi ve cümle yapılarını pekiştirme, yazılı ve sözlü ifade becerilerini geliştirme amacıyla kullanmayı teşvik etmesi gerekmektedir.

CHATGPT'nin hem sınıf içinde hem de sınıf dışında uygulanması, öğrencilerin dil öğrenme sürecine yeni bir boyut kazandırabilir. Öğrenciler, bu teknolojiyi bireysel çalışmalarında ya da öğretmen yönlendirmesiyle grup çalışmaları

sırasında etkili bir şekilde kullanabilirler. Bununla birlikte, dil seviyesine uygun içerik sağlama ve anlam bütünlüğünü koruma konularında eksiklikler olduğu gözlemlenmiştir. Bu nedenle, CHATGPT'nin dil öğrenme süreçlerinde daha iyi kullanılabilmesi için stratejik yaklaşımlar geliştirilmesi gereklidir. Örneğin, eğitimciler dil seviyesi ayarlamaları yaparak ve belirli dil bilgisi konularına odaklanarak öğrencilere özel içerikler sağlayabilir.

Ayrıca, CHATGPT'nin yapısal dil hatalarını tespit etme yeteneği gelişmiş olsa da anlamsal hataların belirlenmesinde sınırlamalar bulunmaktadır. Bu eksiklikler, öğrencilerin metinlerinde anlam bütünlüğünü bozabilir ve dil öğrenme süreçlerinde bazı zorluklar yaratabilir. Bu nedenle, eğitimcilerin yapay zekâ araçlarının potansiyelinden tam olarak yararlanabilmesi için bu sınırlamaların farkında olması ve gerekli durumlarda ek kaynaklardan faydalanmaları gerekmektedir. CHATGPT'nin sağladığı olanakları en iyi şekilde değerlendirebilmek için, dil öğrenim süreçlerinde kullanılacak stratejiler titizlikle planlanmalı ve öğrencilerin dil becerilerini en verimli şekilde geliştirecek yöntemler belirlenmelidir.

Yapay zekâ tabanlı araçların sunduğu güçlü yönleri ve sınırlamaları dikkate alarak, eğitimciler ve öğrenciler bu teknolojiyi etkili bir şekilde kullanabilirler. Eğitimcilerin rehberliğiyle, öğrenciler yapay zekânın sunduğu olanaklardan en iyi şekilde faydalanarak, dil öğrenme süreçlerinde daha başarılı sonuçlar elde edebilirler. Bu da dil öğrenimini daha esnek, erişilebilir ve öğrenci ihtiyaçlarına göre kişiselleştirilebilir hale getirebilir.

Kaynakça

- Avrupa Konseyi. *Diller için Avrupa ortak başvuru metni öğrenme-öğretme-değerlendirme*. çev. T.T.K.B. Komisyonu. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Yay., 2021.
- Ayverdi, Tuncay - Güleç, Enes. "2018 Avrupa Dilleri Öğretimi Ortak Başvuru Metninin Program Geliştirme Ölçütleri Açısından Değerlendirilmesi Evaluation of the 2018 European Common Application Framework for Languages in Accordance with the Curriculum Development Criteria". *Aydın TÖMER dil dergisi* 6/2 (2016), 161-194.
https://doi.org/10.17932/IAU.TOMER.2016.019/tomer_v06i2002
- Bulut, Mehmet Azim vd. "Yapay zekanın eğitim üzerindeki etkileri". *Ulusal Eğitim Dergisi* 4/3 (2024), 976-986.
- Çavuş, Muhammet Nimet. "Eğitimde Yapay Zekâ Tabanlı Ölçme ve Değerlendirme Üzerine Bir Derleme". *Uluslararası Özel Amaçlar için İngilizce Dergisi* 2/1 (28 Haziran 2024), 39-54.
- Demirekin, Murat. "Dil Öğretiminde Güncel Yeni Teknolojiler". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 10/3 (25 Ağustos 2023), 627-641.

- <https://doi.org/10.46868/atdd.2023.278>
- Feyzi, AŞIK vd. “Yapay zekânın eğitime etkileri”. *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 10/98 (2023), 2100-2107.
- Gürlek, Yakup vd. “Yapay Zekanın Eğitime Etkileri Ve Uygulamaları”. *International Journal of Original Educational Research* 1/1 (2023), 25-132.
- İbnu'l-Hâcib, İbnu'l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî. *el-Kâfiye fî 'İlmi'n-Nahv*. thk. Şâlih 'Abdul'azîm eş-Şâ'ir. Kahire: Mektebetu'l Edeb, 2010.
- İşler, Buket - Kılıç, Mehmet. “Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımı ve Gelişimi”. *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 5/1 (2021), 1-11.
- Katı, Tuba Nur - Can, Uğur. “Yapay Zekâ İle Üretilen Metinlerin Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Okuma Becerisine Yönelik Kullanılabilirliği: ChatGPT-3.5 Örneği”. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/2 (31 Ağustos 2024), 538-569. <https://doi.org/10.17679/inuefd.1415303>
- König, Wolf. “Dilbilim ve Yapay Zeka”. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 5 (01 Ocak 1994), 219-235.
- Kurnaz, Ahmet vd. “Öğretmenlerin uzaktan eğitime ilişkin görüşleri”. *Milli Eğitim Dergisi* 49/1 (2020), 293-322.
- Liu, Xin vd. “Not the end of story: An evaluation of ChatGPT-driven vulnerability description mappings”. *Findings of the Association for Computational Linguistics: ACL 2023*. 3724-3731, 2023. <https://aclanthology.org/2023.findings-acl.229/>
- McCarthy, John. “From Here to Human-Level AI”. *Artificial Intelligence* 171/18 (Aralık 2007), 1174-1182. <https://doi.org/10.1016/j.artint.2007.10.009>
- Okur, Muhammet Recep. *Arapça III*. ed. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Özcan, Murat. “Türkiye’de ve Dünyada Arapça Öğretimi için Müfredat Geliştirme Çalışmaları ve İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler”. *International journal of Science Culture and Sport* 3/12 (01 Ocak 2015), 81-81. <https://doi.org/10.14486/IJSCS361>
- Özcan, Murat. “Türkiye’de ve Dünyada Arapça Öğretimi için Müfredat Geliştirme Çalışmaları ve İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler”. *International journal of Science Culture and Sport* 3/12 (01 Ocak 2015), 81-81. <https://doi.org/10.14486/IJSCS361>
- Seyrek, Mustafa vd. “Öğretmenlerin Eğitimde Yapay Zeka Kullanımına Yönelik Algıları”. *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 11/106 (2024), 845-856.
- Vornachev, Andrii vd. “Is Artificial Intelligence a Utopia or the Future of Foreign Language Learning”. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4917981
- Yücel, Mukadder Seyhan. “Avrupa Ortak Başvuru Metni - Avrupa Dil Portföyü Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2006), 110-122.
- “ARA2001-18V1S1-10-0-1-SV1-ebook.pdf”. Erişim 21 Eylül 2024. <https://ets.anadolu.edu.tr/storage/nfs/ARA2001/ebook/ARA2001-18V1S1->

10-0-1-SV1-ebook.pdf

“Introducing ChatGPT”. Erişim 22 Eylül 2024. <https://openai.com/index/chatgpt/>

Elektronik Kaynaklar

- (1) <https://CHATGPT.com/share/66f2d5e0-8afc-8001-bcff-0a6d683a2de1/> adresinden 24 Eylül 2024 tarihinde alınmıştır.
- (2) <https://CHATGPT.com/share/66f2d2f5-e824-8001-9284-5ba66ea93aad/> adresinden 24 Eylül 2024 tarihinde alınmıştır.
- (3) <https://CHATGPT.com/share/66f2d663-7f24-8001-87e2-10b2942b9c89/>; (erişim tarihi, 24/09/2024).
- <https://ets.anadolu.edu.tr/storage/nfs/ARA2001/ebook/ARA2001-18V1S1-10-0-1-SV1-ebook.pdf-ebook.pdf>” (Erişim 21 Eylül 2024), 69.
- (4) <https://CHATGPT.com/share/66f2d6bc-d66c-8001-a386-12ddb70d545d/> adresinden 24 Eylül 2024 tarihinde alınmıştır.
- (5) <https://CHATGPT.com/share/66f2d73d-35b0-8001-b632-a864fdee52ef;> adresinden 24 Eylül 2024 tarihinde alınmıştır.
- (6) <https://CHATGPT.com/share/66f2d7d7-5988-8001-bf09-202eb8b7e4a8;> adresinden 24 Eylül 2024 tarihinde alınmıştır.
- (7) <https://CHATGPT.com/share/66f2d827-92a4-8001-be65-de0630f07bff;> adresinden 24 Eylül 2024 tarihinde alınmıştır.
- (8) <https://CHATGPT.com/share/66f2d876-7fb8-8001-baf7-f694e8bfc738;> adresinden 24 Eylül 2024 tarihinde alınmıştır.
- (9) <https://CHATGPT.com/share/66f3ff71-80c0-8001-a385-19962d8e25bd/> adresinden 24 Eylül 2024 tarihinde alınmıştır.
- (10) <https://CHATGPT.com/share/66f2cee6-c554-8001-862d-1e45fade0d30;> adresinden 24 Eylül 2024 tarihinde alınmıştır.

Ramazan Demir'in Harekesiz ve Noktasız Mushaf Anlayışının Kur'an Tarihi ve Kıraatler Açısından Eleştirel İncelenmesi

Öz: İslâm âlimleri, Kur'an'ın mevsûkiyetine olan hassâsiyetleri gereği, O'nun bir harfini bile doğru okumanın ve korumanın gayretinde olmuş, Kur'an'a murâd-ı ilâhiye uygun anlam vermeyi rehber edinmişlerdir. Ramazan Demir, Kur'an tarihi, kıraatler ve Kur'an'ın noktalama ve harekelemesine dair farklı görüşler ileri süren biridir. Ele aldığı âyetleri, Arap dili kaideleri ve kendi düşünsel birikimi ile izah etmeye çalışan Demir, kıraatleri ve İslâm âlimlerinin on dört asırlık bazı görüşlerini/eserlerini hafife almakta ve reddetmektedir. Bu çalışmada, Demir'in bahse konu uğraşı, yazılı, görsel ve işitsel çalışmaları doküman analizi yöntemi kullanılarak ilmi bir yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmiştir. Çalışma sonucunda Demir'in, Kur'an'ı anlama niyetiyle kendi görüşlerini ön plana çıkardığı, tefsir ve kıraat tarihindeki birikimi görmezden geldiği ve doğru anlama düşüncesi ile yaptığı izahlarda sadece Arap dili kaidelerini dikkate almasıyla yetersiz bir usul benimsediği görülmüştür. Ayrıca âyetlere seçici yaklaştığı, anlaşılabilir yorumlar getirdiği; Kur'an'ın kolay okunabilmesi ihtiyacına binaen yapılan noktalama ve harekeleme gibi tüm çalışmaları ciddi oranda yok saydığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Ramazan Demir, Kur'an tarihi, Noktalama, Harekeleme, Kur'an'ın mevsûkiyeti.



A Critical Study of Ramazan Demir's Perspective on Unpointed and Unvowelled Mushafs in the Context of the History of the Qur'an and Qiraat

Abstract: Islamic scholars have endeavored to read even one letter of the Qur'an correctly due to their sensitivity to the "authenticity of the Qur'an", and they have adopted the guide of giving meaning to the Qur'an in accordance with the divine will. Ramazan Demir is a person who puts forward different views on the history of the Qur'an, Qira'at differences, and insertion of vowel-points and punctuating the Qur'an. In this study, Demir's written, visual and audio works were evaluated within the framework of a scholarly approach using document analysis method. As a result of the study, it was seen that Demir emphasized his own views with the intention of understanding the Qur'an, ignored the accumulation in the history of tafsir, and adopted an inadequate method by considering only the Arabic language principles in his explanations with the idea of correct understanding. In addition, it was concluded that he approached the verses through selective examples in order to defend his own theses, brought incomprehensible interpretations, and ignored all the arrangements made for the need for the Qur'an's jama'i, istisâh, punctuation, insertion of vowel-points, and easy reading of the Qur'an.

Keywords: Qiraat, Ramazan Demir, History of the Qur'an, Punctuation, Insertion of Vowel-Points, Reliability of the Qur'an.

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, E-Posta: imran.celik@erdogan.edu.tr - ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6598-8943>.

Giriş

Kur'an'ı anlama çabası yüzyıllardır devam eden bir uğraştır. İlâhî mesajı günün insanına, aslını saptırmadan güncel bir dil ile taşımak da bütün alimlerin üzerine düşen bir vazifedir.

Bu çalışmada Ramazan Demir'in Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik gayretleri, düşünceleri, eleştirileri ve Kur'an'ın manasının tahrif edildiğine dair fikirleri daha çok tespit etme yaklaşımı ile alınacak, bazı görüşleri ise kısaca eleştirel bir bakış açısı ile değerlendirilecektir. Tespit edilen farklı düşünceleri ise meraklı/farklı/genç akademisyenlerin çalışma yapmalarına olanak tanımış olacaktır.

Ramazan Demir'in hayatı hakkında basılı ya da sosyal medyada kaynak verecek bir bilgiye ulaşılamamıştır. Eserlerinde ve video kayıtlarında da böyle bir bilgi geçmemektedir. Çalışmaları ve eserlerine bakıldığı zaman, sert yapılı mizacı ve eleştirel zihin yapısı ile gayretli bir Kur'an talebesi olarak görülmektedir. Sadece kendisinin yazdığı dört eserinin yanı sıra Hasan Mustafa Arslan ile yazdıkları “*Şabat*” isimli kitabı tetkik edilip görüşlerine ulaşılmıştır.¹ Bunların yanı sıra Demir, “tuvavadisi.org” ve “Nirengi” isimli *YouTube* ve sosyal medya hesapları ile canlı programlar yapmakta ve izlenme sayıları on binleri geçen ciddi izleyici kitlesini peşinden sürüklemektedir. Bu kanallar kendi talebi ile (01.04.23 ile 30.08.23) tarih aralığında kapatılmış durumda idi. Ancak, “Tek Kaynak Kur'an” isimli sosyal medya adresinde görüşlerini paylaşmaya ve dersler yapmaya devam etmektedir. Kapatılan sosyal medya sayfalarına ulaşmak için Hasan Mustafa Arslan ile irtibata geçtiğimiz ve böyle bir çalışma yapacağımızı kendilerine ifade ettiğimiz zaman tarafımıza hem bazı video kayıtları hem de PDF dosyaları açılmıştır. İzlenilen video kayıtlarının adresleri ve ulaşılma tarihleri dipnotlarda belirtilmiştir. Kaynak olarak kullanılan PDF dosyaları ise -ilgili tarihte kısıtlı iken- tarafımıza açılan internet sayfası üzerinden indirilip kayıt altına alınmış ve dipnotta başlığı ve tarihi belirtilerek kaynak verilmiş/kayıt altına alınmıştır.²

Demir'in eserlerinde ve sosyal medyadaki çalışmalarında İslam düşüncesinin pek çok alanı ile ilgili eleştirilerine rastlamak mümkündür.³ Ancak o, özellikle kıraat ve tefsir alanına yoğunlaşmakta ve düşüncelerini izah ederken kıraat sahasının; tarihi, problemli konuları ve günümüzdeki hali üzerine değerlendirmelerde bulunmaktadır.

¹ Ramazan Demir - Hasan Mustafa Arslan, *Kur'an'ın İncil ve Tevrat'ı Tasdik'i Konusunda Bir Örnek Olarak Yorgun Maymunlar Günü Sebt Şabat* (İstanbul: HMA Yayın, 2017).

² Ramazan Demir, “*Kendime: Kur'an'dan Başka Tutunacak İpim Yok!*”, (06.03.2021) Tarihli PDF Dosyası.

³ Tek Kaynak Kur'an, “Kur'an'a Meal Yazılamaz”, *YouTube* (09.07.2023), 07: 43:00.

Demir, Kur'an'ın anlaşılma sorunu olduğunu, geleneksel ulemânın Kur'an'ı yanlış anladığını, onların âyetleri yorumlarken İsrâiliyat rivayetlerinin etkisinde kaldıklarını, kişisel düşüncelerini Kur'an'a monte etmeye çalıştıklarını, içerisinde yaşadıkları sosyo-kültürel etki altında âyetlere anlam yüklediklerini ve Kur'an'ın özünü bozduklarını iddia etmektedir.⁴ Bu konudaki değerlendirmelerini on yedi tefsir ve yirmi sekiz meâle müracaat ederek elde ettiğini ifade etmektedir.⁵ İlk dönem ve klasik dönemdeki âlimlerden çok az olmak kaydı ile Râzî (ö. 606/1210) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi yakın tarihli müfessirlerin eserlerinden aktarmalar yapan Demir, meallerde ise günümüzde piyasada olan ve pek çoğu ilmi çevrelerde ciddi eleştiriler barındıran kitapları kullandığı görülmektedir.⁶

O, kıraatleri bir disiplin olarak kabul etmek bir tarafa, okuyuş farklılıklarını İmamların meâlleri olarak düşünmekte, Kur'an'ın cem'i, istinsahı ve sonraki dönemde yapılan çalışmaları da pek çok yönü ile kurgu olarak değerlendirmektedir. Kur'an'ın noktalama-harekeleme işlemlerinden başlamak üzere Hz. Peygamber'den sonra âyetlere anlam verirken alimlerin hepsinin yanlış mana verdiklerini,⁷ Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için noktalama ve harekelemeden arındırılması, dünyanın birkaç noktasında müzelerde olan noktasız ve harekesiz asıl nüshadan ana metnin ortaya çıkarılması ve mananın da yine o asıl nüsha üzerinden verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü Demir'e göre Arapça, Kur'an'ın dili değildir. Kur'an'da okumakta olduğumuz dil sadece Kur'an'a özel olan Kur'an dilidir.⁸ Bunun için Kur'an'ın kendine özel dili ve kaideleri dikkate alınmak suretiyle yeniden özüne döndürülmesi gerektiğini öne sürmektedir.

Demir'in takip ettiği usulü ve ortaya koyduğu görüşleri nedeniyle Kur'an tefsirine yaklaşımı tarafımızca merak konusu olmuş, farklı bir çalışmada Demir'in Kur'an'ı anlama sorunu ve bu yaklaşımla âyetleri nasıl yorumladığına dair düşünceleri ayrıca ele alınmıştır.⁹

1- Kıraatlere Dair Görüşleri

Kıraat, Kur'an'daki kelimelerin farklı okunuşları, imamlara nispeten farklı okuma keyfiyetleri üzerine araştırma yapılan ilmi sahadır.¹⁰ Demir'e göre ise

⁴ Ramazan Demir, *Büyük İftira Yusuf -2* (İstanbul: HMA Yayın, 2018), 111, 177, 187, 253, 345.

⁵ Ramazan Demir, *Kurgu İçinde Kurgular Yusuf -3* (İstanbul: HMA Yayın, 2018), 139.

⁶ Ramazan Demir, *Nisa 34. Âyet Bağlamında Kutsanmış Dayak* (İstanbul: HMA Yayın, 2022); Ramazan Demir, *Hadım Edilen Nebî Yusuf -1* (İstanbul: HMA Yayın, 2018); Demir, *Büyük İftira Yusuf -2*; Demir - Arslan, *Yorgun Maymunlar Günü Sebt Şabat*; Demir, *Kurgu İçinde Kurgular Yusuf -3*.

⁷ Demir, *Büyük İftira Yusuf -2*, 105, 370, 393.

⁸ Tek Kaynak Kur'an, "Kur'an'a Meal Yazılamaz", 00:15:14.

⁹ İmran Çelik, "Ramazan Demir'in Kur'an'ın Anlamını Yeniden Yazma Girişimi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", ed. Murat Serdar vd., *Kur'an Mealleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri I* (2023), 21-41.

¹⁰ Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmı tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâri Sadr,

kıraat, Kur'an'ın içerisine var olan gramer hatalarının, onu okuyanlar tarafından yanlış/farklı okunması sonucu ortaya çıkmış farklılıklar, -lehçe farklılıklarını kastederek- "biraz ondan biraz bundan"¹¹ okuma şekilleridir.¹²

Demir, kıraat farklılıklarını kabul etmemektedir. Ona göre kıraat, Kur'an'ın daha kolay okunması ve farklı manalar için başından beri var olan bir gerçeklik değil, uydurulmuş ve sonradan ortaya çıkmış, Kur'an'ı anlamaktan öte, problem olan ve bu sıkıntıyı içinden çıkılmaz bir hale sokmuş, sorun yumağına dönüştürmüş, Kur'an'ı aslından, ruhundan uzaklaştırmış ve bugün de anlaşılamamasına sebebiyet veren bir meseledir. Zaten Mushaf'taki kıraat farklılıklarına dair elimizde olan rivayetler de uydurma¹³ ve kurgu bir materyaller yığındır.¹⁴ Demir'e göre kıraatler olsa olsa sadece okuyan "İmamın bir mealidir."¹⁵ Kıraatler, gramer kuralları ve Kur'an'ın anlam bütünlüğünü asla dikkate almadan sadece rivayete dayanarak oluşturulmuş okuma biçimi ya da bir başka ifade ile ilgili imamların Kur'an'ı nasıl anladıklarına dair okuyuşları yani yorumlarıdır.¹⁶ Kıraatler asla Kur'an yerine konulmamalıdır.¹⁷ Çünkü Kur'an'ın aslı noktasız ve harekesizdir. Harflerin noktasız ve harekesiz olmaları lafız değil resim, harekelenmiş halleri ise lafızdır.¹⁸

Demir, Müzzemmil sûresi 73/4. âyetteki "وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا / Kur'an'ı tane tane, hakkını vererek oku" şeklinde anlam verilen ve Kur'an tilavetinin nev-i şahsına münhasır kurallara göre okunmasına hükmedilen bu âyeti, kıraat ilminin ne kadar temelsiz bir ilim olduğuna delil olarak kullanmakta ve 'burada Kur'an'ı 20 değişik şekilde kıraat et demiyor' şeklinde ifade etmektedir.¹⁹ Halbuki İslam âlimleri de bu âyetten 20 farklı kıraatin varlığını değil, Kur'an'ın hitabının inceliklerini, ahkâmının yerine getirilmesi hassasiyetini, kalbin Kur'an'ın

1975), 1/173; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Cemâlüddin Muhammed Şerif (Tanta: Darü's- Sahâbeti't- Tûrâsi, 2002), 9-17; Şihâbu'd-Din (Şihâbüddin) Ahmet b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfu fudela'l-beşer fi'l-kırâti'l-erbe'ate aşer*, thk. Enes Mühra (Lübnan: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, 1998), 6.

¹¹ Bu çalışma esnasında bazı kelime/cümleler, bizzat Demir'in ağzından ifadeler olup çift tırnak içerisinde yazılmıştır.

¹² Erkan Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", *YouTube* (12.02.2025), 00: 12: 09.

¹³ Tek Kaynak Kur'an, "Kıraatların Çelişkilerinin Anlamaya Olumsuz Yansımaları", *YouTube* (12.02.2025), 00: 08: 57.

¹⁴ Tek Kaynak Kur'an, "Kıraat Farklılıkları Sebepleri ve Anlama Etkisi, Neml 25 Âyette Meallerden Örnekler", *YouTube* (12.02.2025), 00: 07:48.

¹⁵ Demir, "Yazı Olarak İnen Kur'an'ı Okumanın Kuralları", (20.12.2020) Tarihli PDF Dosyası, 8.

¹⁶ Ramazan Demir, "Noktasız ve Harekesiz Metni Temel Almamanın Doğurduğu Tahrifata Bir Örnek ve 'abd' Kelimesi", 30.12.2022 Tarihli PDF Dosyası, 3.

¹⁷ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 00: 59: 16.

¹⁸ Tek Kaynak Kur'an, "Felsefe, Kelam, Mantık ve Akıl Çıkmazlarına Orijinal Metinler/Kıraatler Üzerinden Bakış", *YouTube* (12.02.2025), 00: 26:22.

¹⁹ Ramazan Demir, "Yazı Olarak İnen Kur'an'ı Okumanın Kuralları", 2.

manalarına yönelmesi gerektiğini ve onun sırlarına mazhar olma çabası yanında özel bir okuyuşunun olduğunu, Kur'an okumanın önemini ve bu konuda gösterilmesi gereken hassasiyetleri mütalaa etmişlerdir.²⁰

Ona göre Kur'an'da kıraat farklılığı olarak ele alınan kelimeler kargaşa, anlam kayması ve gereksiz uğraşlardır. Örneğin “يُوسُفُ” kelimesinin “يُسُفُ” ve “يِسُفُ” şeklinde okunduğu zaman²¹ “bu kelimeyi farklı okuyan biri için kafir mi?” diyeceğiz şeklinde soru sormaktadır.²² Buradaki yaklaşıma istinaden bakıldığı zaman ilgili kelimenin Demir'in ifade ettiği şekilde, mana farklılıklarını taalluk eden farklı bir kıraati zaten yoktur.²³ Ayrıca bu farklı okumanın nedenini sadece dil kaidelerine bağlamak ve farklı kalıplar olduğu için kârifler de o kalıplara göre okumalıydılar şeklinde yorumlamak; Kur'an tarihini, kıraatlerin teşekkül dönemini, kıraatlerin Kur'an'daki varlıklarını ve mana dünyasına kattıkları zenginlikleri algılayamama şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca kıraatler ele alınacak ve bir değerlendirmeye tabi tutulacaksa -her ne kadar farklı harekelemekten doğmamış olsalar da- manaya direkt etki eden ve bu farklılıktan dolayı itikâdî, fikhî ve tefsirî bazı yorumların ortaya çıktığı kelimeler bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Örneğin Maide sûresi 5/6. âyetteki “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesinin harekelenmesi ve okuyuş farklılığı abdestte ayakların yıkanması mı yoksa mesh edilmesi mi gerekiyor tartışmalarına neden olmuş ve uygulamada Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında ihtilafa sebebiyet vermiştir.²⁴ Ancak bunu probleme neden olmuştur şeklinde yorumlamak, Kur'an'da bu bağlamda ele alınan ve itikâdî, fikhî ve amelî olarak mana zenginliği olarak değerlendirilen kıraat farklılıklarını görmezden gelmek anlamına gelebilir.

²⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammet Abdusselâm Şahin (Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 2003), 3/278-279; 4/637; Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîru Fahrî'r-Râzî - Mefâtihu'l-ġayb* (Darü'l- Kitabî'l-Arabî, ts.), 24/457; 30/683; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 19/38; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr tahrîru ma'ne'l-sedîd ve tenvîru akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd* (Tunus: Dâru'd-Tunusiyye, 1984), 29/260; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1963), 3/81.

²¹ Demir, *Hadım Edilen Nebî Yusuf* -1, 129.

²² Özsaatçiler, “Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri”, 00: 12: 46.

²³ Dr. Abdullatif el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kırâât* (Dimaşk: Dâru Sadî'd-Dîn, 2000), 4/170-171.

²⁴ Mukâtil b. Süleymân Ebû'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2002), 1/429-455; İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 8/415; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Baslûm (Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 2005), 3/466; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/608-611; Râzî, *Mefâtihu'l-ġayb*, 11/296-306; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/12; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/125-130; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/130-137; Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîr'il-Kur'an* (Menşurat-ü Cemaati'l-Müderresin fi Havzati'l-İlmiyyeti fi Kısmi'l-Mukaddeseti, ts.), 5/218-231.

Ona göre kiraatler müelliflerin yapmış olduğu iştikâk çalışmasıdır. Noktalama ve harekeleme değil kelime ve cümle eksiklikleri/fazlalıkları olan,²⁵ sadece rivayetlere dayanan, bundan öte bir temeli olmayan uğraşlardır.²⁶ Kur'an'daki kiraat farklılıklarının temeli tamamen buna dayanır. Örneğin, “نُشْرُهُنَّ”²⁷ kelimesi ona göre, “اُنْشُرُوا فَانْشُرُوا”²⁸ şeklinde okunmaktadır. O, bu kelimenin, Âsım (ö. 127/745), İbn Kesîr (ö. 120/738) ve İbn Âmir (ö. 118/736) tarafından farklı okunmasını, ilgili imamların ictihâd ile aslı aynı olan kelimeyi değiştirmeleri ve soruna dönüştürmeleri olarak değerlendirmektedir.²⁹ Fakat temel eserlerimize bakıldığı zaman ifade ettiği imamların bu kelimeyi farklı bir kiraat ile okumadıkları görülmektedir.³⁰ Ayrıca iddiasının aksine bu ve benzeri kelimelerin okunuşu rivayetler ile tespit edilip sabitlenen bir şekle sokulmamış olsaydı bu durumda daha fazla olasılık ortaya çıkar, onu okuyanların her okuyuşlarında farklı okuma durumu söz konusu olurdu ki asıl sorun da bu olurdu. Örneğin, aslı (ن ش ز) olan bu kelimenin ilk harfi, nûn, bâ, tâ, peltek sâ ve yâ şeklinde, tüm bu harflere hareke verilip bir harfin Kur'an'da on iki farklı hareke alma olasılığı ile düşünüldüğünde daha ilk harf altmış farklı seslendirme olasılığı ile yüz yüze kalırdı. Bu durum işi daha da çıkmaza sokmak anlamına gelmez mi? Diğer harfler de aynı şekilde düşünülecek olsa bir kelimenin okunması ve ona göre anlaşılması noktasında nasıl bir kaosa/karmaşaya/anlam sorununa dönüştüğü ortaya çıkmış olacaktır. Bu durumda daha ilk dönemden başlamak üzere Kur'an'ın nasıl okunduğu, lehçelere göre farklı okuma durumları, kelimelerdeki kiraat farklılıkları hem ezberlenme hem de kiraat imamlarının okuyuşlarının kitaplarda kayıt altına alınması ile bu karışıklığın/kargaşanın önüne geçilmiştir.³¹ İslam ulemâsının ihtiyaçtan ve Kur'an'ın bizzat aslını tahriften koruma refleksinden dolayı yapmış oldukları uygulamalar,³² Demir tarafından ısrarla problem olarak öne sürülmektedir. Hatta Demir'in iddia ettiği şekli ile harekesiz ve noktasız okunmaya devam edilecek olsa çözülmüş bir sorunu yeniden ele almak gibi bir durumla karşılaşılacaktır. Halbuki Hz. Osman tarafından istinsah edilen Mushaf'ta hareke ve noktalama yapılmamasının bir sebebi de Kur'an'ın asıl

²⁵ Demir, *Kutsanmış Dayak*, 256.

²⁶ Demir, “Yazı Olarak İnen Kur'an'ı Okumanın Kuralları”, 3-5.

²⁷ en-Nisâ 4/34. “الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” / ...erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar...”

²⁸ el-Mücadele 58/11.

²⁹ Demir, *Kutsanmış Dayak*, 38.

³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Müsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temimî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb' fi'l-kirâât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Darü'l- Meârif, 1984), 1/237; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî ed-Dânî, *et-Teyssir fi'l-kirââtî's-seb'*, thk. Otto Pretzl (Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-arabî, 1984), 96; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâ'âtî's-seb'*, thk. Muhammed Sâdık el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 3/1010; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kiraati'l-aşr*, 2/249; Dimyâtî, *İthâf*, 241.

³¹ Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 145.

³² Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 134.

lafzını korumakla birlikte kıraat farklılıklarının dayanağının da temin edilebilme kaygısıdır.³³

Demir'in kıraat farklılıklarını yok sayıp öne sürdüğü çözümler, sorunsalı büyüten, çözümü öteleyen mahiyettir. Şöyle ki "النِّسَاء" kelimesinin okunuşu iştikak ile "نِشَاء" şeklinde okunursa Kur'an'ın tümünde daha anlamlı ve kapsayıcı olacağını iddia etmektedir. Çünkü "النِّسَاء" şeklinde okunduğunda unutan, unutkan olan manasına geleceği ve bunun da Müslümanların bilinç altındaki kadın algısının kelimenin anlamına uyarlanması olduğunu iddia etmektedir. Buna karşılık "نِشَاء" şeklinde okunduğu zaman ise doğuran, ortaya koyan, inşa eden ve kuran anlamına gelip sorunu ortadan kaldıracığını düşünmektedir.³⁴ Demir, ilgili âyetin anlamını şu şekilde vermektedir. "Eril kişiler de daima kadınlarda oluşurlar/Eril kişiler/erkekler de hep kadınlar üzerinden meydana gelirler."³⁵ Bir âyetin izahında kelimelere hareke vermenin sorun olduğunu öne sürüp bir başka âyette kelimenin şöyle hareketlenirse daha uygun -ki kendi kadın algısına göre- böyle hareketlenirse doğru olmaz yaklaşımı tutarlı olmasa gerektir. Çünkü sadece bu âyete verdiği manada bile Demir'in kendi kadın algısına göre bir meal üretme çabasının olduğunu, Kur'an'daki bu kelimeyi kendi kadın anlayışına uygun okuma çabası içerisinde olduğu müşahede edilmektedir.

Nisâ sûresi 4/34. âyetteki "وَاضْرِبُوهُنَّ" kelimesine İslâm ulemâsının çoğunluğu kadının izzetini koruyacak şartlar çerçevesinde ve te'dib gayesi ile "dövün" şeklinde anlam verdiği müsellemdir.³⁶ Ancak Demir, bu kelimeye Âsım'ın, "kafasına göre" "وَاضْرِبُوهُنَّ" /dövün" anlamına gelecek şekilde okuduğunu iddia etmektedir. Buna karşılık zaten sonradan konulan noktalardan arındırdıktan sonra bu kelimenin üçüncü harfi "sâd", "وَاضْرِبُوهُنَّ"³⁷ şeklinde aslına uygun okunduğunda sorunun otomatik bir şekilde çözüleceğini iddia etmektedir.³⁸ Ancak Mütevâtir yolla bize kadar "وَاضْرِبُوهُنَّ" şeklinde okunarak gelmesini ve hareke ve noktadan arındırıldığında bu kelimeye farklı mana vermek isteyen herkesin, kelimenin tüm okunma olasılığına göre ona anlam verebileceklerini

³³ Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 133.

³⁴ Demir, *Kutsanmış Dayak*, 39.

³⁵ Demir, *Kutsanmış Dayak*, 47.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 8/313-318; el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/156-164; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/505-507; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 10/70-73; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/168/172; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/37-44; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 8/103-105.

³⁷ Demir, kelimeyi bu şekilde okuduğu zaman; "çok istenen bir şeyi yapmayı kendine tutmak, başka bir şeye dönüşün diye bir şeyin durumunda hiçbir değişiklik yapmadan beklemek" anlamları vermektedir. Ancak burada dikkat çeken bir durum şudur. Daha önce Arapça kaideleri, kelimelerin anlam farklılıklarını verdiği yerlerde M. Meral Çörtü'nün nahiv kitabından ve İlyas Karslı'nın sözlüğünden kaynak verirken burada cari usulünü uygulamamakta, bu özgün (!) manayı kendi indinden vermektedir. Demir, *Kutsanmış Dayak*, 259-260.

³⁸ Demir, *Kutsanmış Dayak*, 258.

gözden kaçırmaktadır. Çünkü “وَاضْرُؤْهُنَّ” okunduğu zaman dahi “dövmek” dışında anlam verenler varken, hareke ve noktaları kaldırdığımızda bu kelimenin üçüncü ve beşince harflerini isteyen istediği şekilde nokta koyarak ve harekeleyerek okuyabilecektir.³⁹

Demir, Nisâ sûresi 4/34. âyetinde iki kelimenin doğru anlaşılmadığını ve kendisinin doğru anlama noktasında 263 sayfalık bir kitap neşrettiğini iddia etmektedir. Ancak ne ilginçtir ki eserinde Kur'an kendisine ilk nazil olan, onu okuyan, anlayan ve ümmetine/tüm insanlara evrensel bir dille anlatan Hz. Peygamber'in bu âyeti nasıl anladığı, öğrettiği ve uyguladığına dair kesin, sarıh, net bir ifade bulunmamaktadır.⁴⁰ Bu durumda Hz. Peygamber ve kendisinden sonraki on dört asırdır Kur'an'a hizmet eden, onu anlamaya çalışan ümmetin sevâd-ı âzamını teşkil eden âlimlerin tamamı bu kelimeyi yanlış anlamışlar sadece Demir bu kelimeleri doğru anlamıştır! Demir, İslam alimleri ve onların gayretleri ile meydana gelmiş ilmi birikim için şu ifadeleri kullanmaktadır: “Gelenek dayatması”,⁴¹ kıraat farklılıkları için, “ipe sapa gelmez yorumlar”,⁴² İslâm alimlerinin yorumladığı birikim için, “Kur'an ihtilaf çözen bir kitap değil, ihtilaf üreten bir kitap”,⁴³ “bu kitap Muhammed'in babasının kitabı değildir”⁴⁴, “rivayetler âyet yapılmıştır”⁴⁵, “karanlık akıllı ulema”,⁴⁶ “ulemanın aymazlığı, zulmü”,⁴⁷ “zülüm üzerine kurulmuş fıkıh”⁴⁸ ve “rivayet kültürü”⁴⁹ gibi ilmi üsluptan uzak, sataşmacı, yok sayıcı, taraftarlarını tatmin psikolojisi ile serdettiği söylemlere rastlanmaktadır.

Kıraatlerin kaynağına dair hem Müslüman alimlerin hem de müsteşriklerin en büyük tartışma yaptığı yedi harf meselesi için; “İslam tarihinde cevabı verilemeyen en büyük sorudur” yorumunu yapmaktadır.⁵⁰ Ona göre yedi harf rivayeti asılsızdır. İslam alimleri de bu rivayetin ne olduğu hususunda anlayamamış, çok farklı yorumlar yapmış ve net bir sonuca varamamışlardır. Demir'in ahruf-u seb'a eleştirisine kısmen katılmak mümkündür.

³⁹ Ramazan Demir'in pek çok görüşünün değerlendirilme imkânı bulunabilecek bir iç eleştiri için bk., Yüzleşme Tv, “Ramazan Demir Gurubuna Girerken Meğerse Bir Tarikata Girmişim”, Dilek Emircan”, *YouTube* (12.02.2025).

⁴⁰ Demir, *Kutsanmış Dayak*.

⁴¹ Özsaatçiler, “Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri”, 00: 07: 31.

⁴² Özsaatçiler, “Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri”, 00: 14: 38.

⁴³ Özsaatçiler, “Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri”, 00: 23: 38.

⁴⁴ Özsaatçiler, “Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri”, 2: 02: 05.

⁴⁵ Demir, *Kutsanmış Dayak*, 50.

⁴⁶ Demir, *Kutsanmış Dayak*, 227, 259.

⁴⁷ Demir, *Kutsanmış Dayak*, 243.

⁴⁸ Demir, *Kutsanmış Dayak*, 254.

⁴⁹ Demir - Arslan, *Yorgun Maymunlar Günü Seb't Şabat*, 9.

⁵⁰ Erkan Özsaatçiler, “Ramazan Demir / Kur'an'ın Korunmuşluğu”, *YouTube*. (12.02.2025), 1: 47: 23; Ramazan Demir, “Kur'an'ı Müktesebata Göre Şekillendirmek”, 19.03.2023 Tarihli PDF Dosyası, 5.

Kanaatimizce varlığını sorgulamak doğru olmamakla birlikte, niceliği, sonuç olarak İslam alimlerinin ortak bir kanaate varamaması konunun hala tartışılmasına neden olmaktadır. Bu konuda yazan pek çok alim yedi harf hadisine çok emek verdiklerini ve hatta Cezerî, otuz küsur yıl araştırdıktan sonra Allah'ın izniyle doğru olan yoruma ulaştığını ifade etmektedir.⁵¹

Demir'e göre Kur'an'ın mevcut âyet sayısı, rivayetlerde 6177 ile 6236 sayıları arasında değişen ve sadece şiirsel okunmasını temin etmek için ayarlanmış bir sayıdır.⁵² Bu rakamlar içerisinde elimizde kıraat farklılığına konu olan kelime sayısı zaten 4000 civarındadır. Ancak Âsım ile Nâfi' (ö. 169/785) arasındaki farklı okunan kelime sayısına bakıldığı zaman bu sayının 800 civarında olduğunu, bunların rahmet ve kolaylık olamayacağını düşünmektedir. Ayrıca ona göre Kur'an'daki kıraat farklılıklarını ilk defa ortaya koyanlar böyle bir sonuçla, ihtilaf ve keşmekeşle karşılaşacaklarını da asla tahmin etmemişlerdir.⁵³ Kur'an'da 86,872 kelime olduğu düşünüldüğünde⁵⁴ bunların sadece yirmide birinde farklı okuma söz konusu olduğu görülecektir. Bu da sorun değil bilakis Kur'an'ın her bir kelimesinin hatta harfinin ilk kaynağından sahih ve doğru okuma gayreti olarak değerlendirilmelidir.

2- Kur'an Tarihine Bakış

Demir'e göre Kur'an, Fatiha sûresi ile başlayan ve Nâs sûresi ile biten ve bugün elimizde bulunan kitabın adı değil "öğreti" anlamına gelmektedir.⁵⁵ Kur'an kelimesinin kökünün de farklı olması ilginçtir. Bazılarına göre "قرأ", diğerlerine göre "قرن" den gelir. Demir'e göre "قرأ" çokça ifade edildiği gibi, "okudu", "okumak" anlamında değil öğretmek anlamına gelmektedir. Çünkü hiçbir dilde bir metni anlamadan okumaya, okumak denmez. Bu yüzden Kur'an'ın metnini anlamadan seslendirmeye okumak denilemez. Bu olsa olsa "akılsız bir okuma, bir papağanın ses çıkarması ya da bir insanın anlamadığı bir metni seslendirmesidir."⁵⁶

⁵¹ Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*, thk. Abdulfettah İsmail Şelbî (Kahire: Dâru'n-Nehdati, ts.), 33-132; Ebû Amr Osmân b. Saïd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âtı's-seb'*, thk. Muhammed Sâdık el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 1/102-131; Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/7-287; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, 1/9-44; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Itkân fi u'lumi'l-Kur'an*, thk. İbrahim Muhammed Ebul Fadl (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 162-172.

⁵² Demir, *Kutsanmış Dayak*, 162-163; Ramazan Demir, "Keyfî Âyet Bölümleri Üzerine", Tarihîsiz PDF Dosyası, 1-3.

⁵³ Tek Kaynak Kur'an, "Kur'an Yazısı Kıraatler", YouTube (09.07.2023), 00: 30: 19.

⁵⁴ Muhammed Khyzer Bin Dost - Munir Ahmad, "Kur'an-ı Kerim'in İstatistiksel Görünümü ve Mekkî-Medenî Süreler Arasındaki Simetri", çev. Mustafa Şentürk, *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2009), 29.

⁵⁵ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 00: 24: 15.

⁵⁶ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 1: 49: 00.

Demir, Kur'an da pek çok yerde geçen “Biz sana kitabı indirdik”⁵⁷ şeklindeki âyetlerden yola çıkarak Kur'an'ın yazılı bir metin olarak indirildiğini iddia etmektedir. Peki bu aşamalar nasıl olmuştur? sorusuna ise “bunlara gerek yok Kur'an'ın şu sûresi ilk, şu sûresi son gibi aramanın” anlamsız olduğunu ve Kur'an'ın hangi âyetini açıp okumak istersek o âyetin ilk inmiş gibi başlangıç âyeti olarak kabul edilebileceğini savunmaktadır.⁵⁸ Ona göre Kur'an hitap olarak değil kitap olarak inmiştir. Kur'an'ın hitap olarak kabul edilemeyeceğini ve zaten Kur'an'ın kendisinin de kitap olduğunu pek çok âyette ifade ettiğini iddia etmektedir. Bu durumda kitap olan bu Kur'an'ın ayrıca kitaplaşma sürecini nasıl anlayacağız?⁵⁹ şeklinde bir soru sorarak Kur'an tarihine dair cem, istinsah gibi tüm çalışmaları sorgulamaktadır. Halbuki İslam tarihinde Kur'an'ın 23 yıllık zaman diliminde “Hitap” olarak nazil olduğu ve eşzamanlı olarak vahiy katipleri tarafından yazıldığı, Hz. Peygamber'den sonra ise bugünkü anlamda “Kitap” haline geldiği müsellem bir durumdur.

İslam uleması Kur'an'da geçen “الكتاب” kelimesi ile genel anlamda Kur'an'ın kastedildiğini ifade etmektedir.⁶⁰ Kur'an'ın; tam sûre, âyet âyet, sûrenin bir ya da birkaç âyeti belli bir zamanda diğer bir ya da birkaç âyetinin farklı bir zamanda nazil olduğuna dair rivayetleri bilmekteyiz.⁶¹ Hatta bazı hüküm ifade eden âyetlerin sıralaması bozulduğu zaman ortaya bir karışıklığın çıkacağı aşikârdır. İslam ilim geleneğinde âyetlerin sıralamasının tartışmasız Tevkîfî, sûrelerin sıralamasının da tartışmalı olduğu bilinmektedir.⁶² Demir de sûrelerin dizilişinin sonradan yapıldığını ifade etmekte⁶³ ancak âyetlerin sıralanmasının tevkihi olduğunu kabul etmektedir.⁶⁴

İslam ulemasına göre Kur'an bir hitaptır.⁶⁵ Kur'an hitap olarak yirmi üç yıllık süreçte nazil olmuş bunun yanı sıra kitabeti temin edilerek zapt altına alınmıştır. Ancak Demir, Kur'an'ın sadece yazılı bir kitap olarak Hz.

⁵⁷ en-Nisâ 3/105; el-Mâide 5/48; el-Kasas 28/82; el-Ankebût 29/47; ez-Zümer 39/2.

⁵⁸ Özsaatçiler, “Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri”, 1: 50: 34.

⁵⁹ en-Nisâ 4/105 “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ” / ...kitabı sana indirdik.”; Demir, “Yazı Olarak İnen Kur'an'ı Okumanın Kuralları”, 6-7.

⁶⁰ Salih Gedük, “Kur'an'ın Mahiyeti Meselesi. Kitap mı Hitap mı?”, *Şarkiyat* 12/3 (2020), 914-916.

⁶¹ es-Süyûtî, *el-Itkân*, 151-187.

⁶² es-Süyûtî, *el-Itkân*, 194; Muhammed Mustafa A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 108; Mustafa İslamoğlu, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi Tefsir Usulü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 38-40.

⁶³ Ramazan Demir, “Kur'an'ı Kronolojik Okumak”, (08.12.2020) Tarihli PDF Dosyası, 1.

⁶⁴ Ramazan Demir, *Büyük İftira Yusuf -2* (İstanbul: HMA Yayın, 2018), 47-48.; Tek Kaynak Kur'an, “20230520 Numaralı Video”, *YouTube* (07.07. 2023), 02: 52: 20.

⁶⁵ Salih Gedük, “Kur'an'ın Mahiyeti Meselesi. Kitap mı Hitap mı?”, *Şarkiyat* 12/3 (2020), 906-932. Ayrıca bk., Salih Amel Yolcuları, “Mustafa İslamoğlu | Kuranın Genetiği ile Oynama(k)”, *YouTube*, (13.05.2023), 1: 52: 37.

Peygamber'e indirildiğini savunmaktadır.⁶⁶ Demir'e göre Bakara 2/2, 129, 252; Al-i İmrân 3/7, 101, 164; Nisâ 4/136; En'ân 6/7, 91; A'raf 7/145, 157, 169; Rad 13/1 ve İsrâ 17/93. âyetlerde geçen "الكتاب" kelimesi Kur'an'ın Hz. Peygamber'e bir kitap olarak indirildiğini çok net ifade eden âyetlerdir.⁶⁷ Demir, bu teorisi ile Kur'an'ın zaten yazılı bir metin olarak indirildiğini iddia edip sonraki süreçte Kur'an'ın üzerinden yapılmış olan cem, istinsâh, noktalama ve harekeleme gibi çalışmaların kurgu olduğu iddiasını delillendirme yoluna gittiği söylenebilir.

Demir'e göre Kur'an'ın, Hz. Peygamber zamanında yazılmamış ve bir araya getirilmemiş olduğu izahları tutarsızdır. Hz. Peygamber zamanında çeşitli materyaller üzerine yazılan âyetlerin ondan sonra Hz. Hafsa'nın (ö. 45/665) sandığında kitlenmesi, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) tarafından cem ve Hz. Osman (ö. 35/656) tarafından istinsah edilme serüveni şüphelerle, kurgularla ve soru işaretleri ile dolu bir süreçtir.⁶⁸ Hz. Peygamberden önce de kullanılmakta olan çeşitli yazı malzemeleri, Kur'an'ın yazımında da kullanılmış ve Kur'an, Hz. Peygamber zamanında taş ve kemik eşyalara kazıtılmamış bilakis dönemin yazı malzemeleri aracılığı ile yazıya geçirilmiştir.⁶⁹ Ona göre bunun en somut izahlarından birisi geleneksel ulemanın, Kur'an'ın taş ve kemik, gibi parçalara yazılmış olup Hz. Hafsa'nın sandığında saklandığını söylemeleridir. Çünkü koskoca Kur'an, taşla kemiğe yazılıp bir sandığa nasıl sığdırılabilmıştır?

Ayrıca Demir'e göre Hz. Peygamber'e nazil olan âyetlerin her sene Ramazan ayında Cebrail ile tashih edilmesi, son yıl ise bu okumanın iki defa yapılması neden gerekli olsun? Çünkü Kur'an zaten kitap olarak Hz. Peygamber'e verilmektedir. Ya da Hz. Ebu Bekir'in cem ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği nüshaları kim tashih etmiştir? Veya bugün elimizde bulunan Kur'anların Hz. Osman ya da Hz. Ebu Bekir'in Kur'anları olduğunu bize kim söyleyebilir?⁷⁰ İfade edilen bu iddialara karşılık şu söylenebilir. Zaten günümüzde kimse elimizdeki Mushaf Hz. Osman'ın İstinsah ettiği Kur'an'dır dememektedir. Genel kanaat ilk nüshaların kaybolduğu ve elimizdeki Kur'anların ise Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Kur'anlardan da sonraki dönemde yazılan nüshalar olabileceği kabul edilmektedir.⁷¹

O, Hz. Ebû Bekir'in: "Ben Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi asla yapmam" sözüne karşılık bütün İslam tarihini etkileyen Kur'an'ın cem olayını yapmasını

⁶⁶ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 1: 12: 52; Ramazan Demir, "Kur'an Resûle Yazılı Olarak Verildi! Nokta!", 26.11.2020 Tarihli PDF Dosyası, 1.

⁶⁷ Demir, "Kur'an Resûle Yazılı Olarak Verildi! Nokta!", 4-11.

⁶⁸ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 00: 49: 09.

⁶⁹ Tek Kaynak Kur'an, "Kiraat Farklılıkları Bağlamında Vahyin Yazıya Geçirilmesi Meselesi", YouTube (12.02.2025), 00: 24: 57.

⁷⁰ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 1: 11: 25.

⁷¹ Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 65.

kendi içerisinde çelişkiler barındıran meseleler olarak görmektedir.⁷² Ayrıca Kur'an'ın cem ve istinsah edilene kadarki süreçte tek nüsha olarak kalması, İslam topraklarının milyonlarca kilometre büyümesine ve Müslüman olanların sayılarındaki artışa rağmen tek nüsha ile yetinilmesi, buna karşılık Arap toplumunda meşhur olan şiir ve edebiyata dair divan eserlerin bolca var olmasını soru işaretleriyle dolu bir durum olarak görmektedir.⁷³ Halbuki Kur'an'ın mevsûkiyetine dair şu çaba ortadadır. Sahâbe Kur'an'ın hadisle karışmaması, bir kelimesinin dahi kaybolmaması için uğraşmış ve Kur'an'ı ezberleme yolu ile nesilden nesile aktarımını temin etmiştir.

O, Kur'an'ın Hz. Osman tarafından istinsah edilmesini de kabul edilemez bir kurgu olarak görmektedir. Zeyd b. Sabit (ö. 45/665), Abdullah İbn Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah İbn Ömer (ö. 73/693) ve Abdullah İbn Zübeyr'den (ö. 73/692) oluşan komisyon üyelerinden, Zeyd hariç diğer üçünün Hz. Peygamber vefat ettiğinde 11 yaşlarında olmasını şüphe psikolojisi ile ifadelendirmesi problemli hususlar olarak değerlendirilebilir. Çünkü Huzeyfe b. Yeman'ın (ö. 36/656) halifeyi uyarması h. 25,⁷⁴ Hz. Peygamber'in vefatı da h. 11 de olduğuna göre bu sahâbiler istinsahın yapıldığı zaman 20-25 yaş aralığında ve potansiyel olarak verilecek tüm görevleri yapabilme yetkinliğine sahip olmaları gerekir. Ayrıca bakıldığı zaman komisyon üyelerinin Demir'in dediği şekilde olmadığı, isimler tartışmalı olmakla birlikte daha çok kabul edilen rivayetlerde bu üyelerin; Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Zübeyr, Abdurrahman b. Haris b. Hişam (ö. 18/639 [?]) ve Said b. As (ö. 59/679) olduğu görülmektedir.⁷⁵

Zeyd b. Sabit, istinsah görevini aldıktan sonra daha önce bizzat kendinin yaptığı cem nüshasını ya da Hz. Hafsa annemizdeki nüshayı alıp onun üzerinden çoğaltmıştır demek yerine: “masayı atıp yeniden âyet topluyor”⁷⁶ yorumu klasik eserlerdeki bilgilerle çelişmektedir. Aksine “İmam Mushaf” alınıp onun üzerinden istinsah yapılmış ve tereddüt olduğu durumda ya yazan kişi çağırılmış ya da Hz. Osman tarafından teyit edilmesi temin edilmiştir.⁷⁷ Ayrıca oryantalistlerin kasıtlı olarak göz ardı ettiği ve Demir'de de görülen önemli bir husus Müslümanların Kur'an'ı ezberleme ve şifâhî olarak aktarma şeklindeki koruma yöntemleridir. Fakat bütün bu verilere rağmen Demir'e göre Kur'an tarihinin eldeki malzemelerine bakıldığı zaman, cem'i, istinsahı ve sonraki süreçte yapılanların aslının hep kaybolması nedeniyle Allah

⁷² Özsaatçiler, “Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri”, 00: 50: 17.

⁷³ Özsaatçiler, “Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri”, 00: 57: 09.

⁷⁴ A'zami, *Kur'an Tarihi*, 130.

⁷⁵ İzzet Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anû'l-Mecid)*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 55.

⁷⁶ Özsaatçiler, “Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri”, 1: 01: 43; Özsaatçiler, “Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri”, 00: 50: 45.

⁷⁷ A'zami, *Kur'an Tarihi*, 130-132.

resulünden bize bu bağlamda hiçbir şey gel(e)memiştir.⁷⁸

3. Noktalama ve Harekeleme Sürecine Yaklaşımı

Ülkemizde Kur'an'ın ilk nüshaları üzerine çalışmaları ile tanınan Tayyar Altıkulaç'ın eserinde belirttiği üzere eldeki ilk nüshalarda bile noktalama ve harekelemenin ilk izlerine rastlanmaktadır.⁷⁹ Bu durum noktalama ve harekelemenin daha ilk dönemden itibaren bir ihtiyaç olarak görüldüğüne işaret edebilir. Ayrıca bazı rivayetlerde noktalama ve harekeleme çalışmalarına ilk dönemden bazı sahâbe ve tabiîn'in de karşı çıktığı görülmektedir. Abdullah b. Ömer (ö. 73//692), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/815), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Mâlik b. Enes (ö. 175/795) Kur'an'a hiçbir şey ilave edilmemesi ve Kur'an'ın aslını korunması noktasındaki kaygıları nedeniyle bu duruma karşı çıkan isimler olmuşlardır.⁸⁰ Bu rivayet bile Kur'an'a yapılan bu hizmetin o dönemde de konuşulduğuna ve ihtiyaç olarak addedildiğine alamet olarak kabul edilebilir.

Aslında noktalama ve harekeleme işi hem Arap olmayıp yeni Müslüman olanların Kur'an'ı kolay/doğru okumalarını temin etmek hem de Kur'an'ın asıl metninin lahn olgusu ile tahrif edilmesinin önüne geçmek düşüncesi ile yapılmıştır.⁸¹ Ayrıca bu tartışmaların varlığı Arapça harflerde iki aynı harfi birbirinden ayırmak için bir noktalama işaretinin varlığına delil olmakla birlikte, bu uygulamanın o dönem Kur'an'a uyarlanıp uyarlanmamasının doğru olup olmayacağı tartışmasının da yapıldığına delil sayılabilir.

Demir'e göre Kur'an'ın noktalama ve harekelenmesi gereksiz, rivayetleri bizatihi sorunlu⁸² ve bize gelen şekli ile kabul edilemezdir.⁸³ Çünkü noktalama ve harekeleme işlemi problemin asıl kaynağıdır.⁸⁴ Ona göre noktalama ve harekeleme işlemlerinde ciddi "ahmaklıklar" yaşanmıştır.⁸⁵ Bu, Kur'an'ın doğru anlaşılmasının önündeki en büyük engeldir. Hatta Kur'an'ı sınırlamak ve zamana hapsetmektir. Noktalama ve harekelemeyi Kur'an'ın doğru ve kolay anlaşılması için yapılan bir hizmet olarak aktarmak "şeytanî bir söylem", Kur'an'ın harekesiz kalması ise onun daha aktif, daima

⁷⁸ Tek Kaynak Kur'an, "Kur'an Yazısı Kiraatler", 00: 15:56.

⁷⁹ Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 132, 147.

⁸⁰ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *el-Muhkem fî nakdi'l-mesâhif* (Dimaşk: Dârul-Fıkr, 1986), 10-11.

⁸¹ Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 136.

⁸² Tek Kaynak Kur'an, "Kur'an Yazısı Kiraatler", 00: 09: 39.

⁸³ Demir, *Kutsanmış Dayak*, 14.

⁸⁴ Tek Kaynak Kur'an, "Kiraat Farklılıkları ve Hareke Tarihi 1", *YouTube* (12.02.2025), 00: 26: 01; Tek Kaynak Kur'an, "Kur'an'ın Harekelenmesi ile Ortaya Çıkan Şablonlara Örnekler", *YouTube* (10.07.2023), 00: 09: 33.

⁸⁵ Tek Kaynak Kur'an, "Kur'an Keyfi Noktalamaya Müsait mi Eski Mushafların Mukayesesi", *YouTube* (12.02.2025), 00: 12:33.

anlamaya matuf, canlı ve dinamik olması olarak değerlendirmektedir.⁸⁶ Ancak Demir, müzelere kaldırılmış harekesiz ilk Kur'an nüshalarının okunabilmesi için ise en az bir yıl eğitimin gerekli olduğunu öne sürmektedir. Halbuki İslam tarihinden bilinmektedir ki Kur'an ya da Arapça metinlerin okunmasında alimlerin değil sıradan insanların daha kolay ve doğru okuması için harekeleme işlemleri yapılmıştır.

Demir, ümmet-i Muhammed'in bölük pörçük olmasını Kur'an metninin sonradan harekelenmesi yüzünden ortaya çıkan anlama sorununa bağlamaktadır. Müslümanların Sünni-Şii, Sünnilerin yüzlerce ve Şiîlerin de onlarca alt kola ayrılması ve bunlardan birinin diğeri ile anlaşamamasını bununla ilişkilendirmektedir.⁸⁷ Demir'in öne sürdüğü, "mezhebi ayrılığın Kur'an'ın farklı anlaşılabilme yapısından kaynaklandığı" düşüncesi anlaşılabilir. Ancak tüm bu ihtilafları noktalama ve harekelemeye indirgemek problemlerin asıl kaynağını görememek olarak ifade edilebilir.

Demir'e göre bugün ülkemizde okunmakta olan harekeli ve noktalı Mushaf, Kur'an değil Âsım kıraatine göre noktalanmış ve harekelenmiş olan mealdir.⁸⁸ Ona göre "Rabbimizin gerek görmediği hareke ve işaretleri biz niçin Kur'an'a ekledik? Bu yüzden on dokuz farklı kıraat ortaya çıktı ve bu durum, okuma ve mana farklılıklarına da sebep oldu."⁸⁹ Örneğin o, Hz. Peygamber'in helal-haram koyma yetkisinin olmadığını ve bunun da Kur'an'a konulmuş noktalama ve harekeleme ile kaynaklandırıldığını/temellendirildiğini iddia etmektedir. Ona göre "حَرَمٌ" fiili bunun örneğini teşkil etmektedir.⁹⁰ Buna karşın Demir'e göre İslam uleması, "يَعْلَمُونَ" ve "تَعْلَمُونَ" şeklindeki farklı okumanın manaya etkisinin olmadığını söylemektedir ki⁹¹ bu Kur'an'ın anlaşılması için yapılan on dört asırlık çalışmaların tümünü saptırma ve yanıltmadır.⁹² Çünkü klasik kıraat eserlerindeki ilk tanımlarda bile kıraatlerin mana farklılıklarına sebep olduğu ve manayı zenginleştirdiği müsellemler bir durumdur. Buna karşılık kendisi "Kutsanmış Dayak" isimli kitabında sadece "الزَّجَالُ" kelimesini izah edebilmek için bile bütün hareke olasılıklarını kullanmaya çabaladığı görülmektedir.⁹³

⁸⁶ Tek Kaynak Kur'an, "Kur'an Yazısı Kıraatler", 00: 18: 19.

⁸⁷ Erkan Özsaatçiler, "Ramazan Demir / Kur'an Metnine Eklenen Hareke ve İşaretler", *YouTUBE* (12.02.2025), 1: 06: 04.

⁸⁸ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / Kur'an'ın Korunmuşluğu", 1: 18: 30.

⁸⁹ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / Kur'an Metnine Eklenen Hareke ve İşaretler".

⁹⁰ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / Kur'an Metnine Eklenen Hareke ve İşaretler", 01: 37: 02; Özsaatçiler, "Ramazan Demir / Kur'an'ın Korunmuşluğu", 1: 23: 46.

⁹¹ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / Kur'an Metnine Eklenen Hareke ve İşaretler", 01: 24: 40.

⁹² Demir, *Kutsanmış Dayak*, 14.

⁹³ Demir, *Kutsanmış Dayak*, 33-37.

Demir, Kur'an'ın nokta ve hareketlerden tamamen arındırılıp anlaşılması gerektiğini, kendisinin böyle bir çalışması olduğunu ve Yûsuf sûresi örneğinde bunu başlattığını söylemektedir.⁹⁴ Kendisine yöneltile soru ile bunu insanlarla paylaşım denilince, bu şekli ile insanların onu anlayamayacağını ön söz olarak açıklayıcı birtakım bilgilerle daha sonra paylaşabileceğini söylemektedir.⁹⁵ Kur'an'ın herkes tarafından mutlak anlaşılacağını beyan edip Kur'an'ın bir âyetinin anlaşılması için bir kitabı yazıp onun da anlaşılabilmesi için açıklayıcı kılavuza ihtiyaç duyduğunu ifade etmesi yaman bir çelişki olarak öne çıkmaktadır. İslam ilim geleneğinden, Kur'an'ın metinleşme sürecinden, her olayın kendi tarihi yaşanmışlığı ve kendi zamanının şartlarından anlaşılması gerektiği reel durumundan uzaklığın alameti olan bu hazin düşünce dünyası, daha verdiği bir örnekte bile kendisini ele vermektedir. Çünkü İslam düşüncesinde Kur'an üzerine yapılan bu çalışmalar da Kur'an'ın anlamını farklı görüşlere evirmek, kendi düşünce sistemini delillendirmek için değil, özellikle halkın Kur'an'ı kolay okuması ve anlaması için yapılan tasarruflar olduğu malumdur. Çünkü ilim erbabı ve Arapça'yı iyi bilen mütehasıs insanlar zaten kelimelerin isim ve fiil olmasından, girdikleri bablardan ve Arapça'nın anlaşılma imkanlarından yola çıkarak Kur'an'ı anlayabilmektedirler.

Ona göre nokta ve hareke, ilgili İmanın okumak zorunda kaldığı Kur'an şeklidir.⁹⁶ Demir'in argümanları çelişkilerle doludur. Çünkü Kur'an'ın noktalama ve hareketlenmesi ile yedi kıraat imamının ya da açıkça dile getirdiği Âsım kıraatinin Kur'an'ı farklı okuma şekli gerekçeleri uyuşmamaktadır. Kur'an'ı ilk defa noktalayan ve harekeleyen âlimlerden, Ebûl Esved ed-Düelî⁹⁷ (ö. 69/688), Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708), Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ve Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) hicri 69-175 tarih aralığında yaşamışlardır. Bahse konu alimler bir ihtiyacın sonucu bu hizmeti yapmış, Âsım ise sahih kıraat şartlarını hâvi ve zaten ezberinde olan okuyuşunu bize aktarmıştır. Ayrıca Âsım, noktalama işlemiyle ilgili zikri geçen âlimlerden sonra yaşamıştır. Dolayısıyla onların yaptığı bu ilk noktalama Âsım kıraatine göre yapılmıştı ifadesi yine tutarsızdır.

Demir'in ifadesi ile Hz. Osman'ın istinsah ettirmesinden sonra Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714)'ye kadar Kur'an üzerinde sûre geçişleri ve besmele ile ayırma dışında en ufak bir değişiklik ve tasarruf yapılmamıştır. Okumadaki

⁹⁴ Demir, *Hadım Edilen Nebî Yusuf -1*; Demir, *Büyük İftira Yusuf -2*; Demir, *Kurgu İçinde Kurgular Yusuf -3*.

⁹⁵ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / Kur'an Metnine Eklenen Hareke ve İşaretler", 01: 43: 00. Nitekim bir önceki dipnotta da verildiği üzere bu çalışması şu an PDF şeklinde yayınlanmıştır.

⁹⁶ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 00: 28: 47.

⁹⁷ Düelî, Hz. Ali'den Arapça bilgisini almış, Basra'da kadılık görevi yapmış, fakih, muhaddis, Arapça Nahiv biliminin ilk kurucusu kabul edilen ve Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali tarafından değer verilip pek çok vazife ile görevlendirilen seçkin bir kişidir. Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 137.

farklılık ve bundan kaynaklanan karışıklıklardan dolayı 60 yıl sonra Kur'an'ın üzerinde bazı tasarruflar yapma ihtiyacı hasıl oluyor. -Bu sözlerini söylerken bütün bu gerekçeleri tırnak içinde söylediğini ve kabul etmediğini beyan etmektedir. - Ancak o dönemde Ebu'l-Esved ed-Düelî tarafından noktalama ve harekeleme yapılıyor. Bu süreç 500 yıl civarında tamamlanıyor. Kur'an'daki aslı harfler 15 olmasına rağmen Halil b. Ahmed tarafından yapılan noktalama sonucunda harf sayısı 28 'e çıkarılıyor.⁹⁸

Aslında bu ifadeler tarihi süreçle birlikte düşünüldüğü zaman kendi içerisinde Kur'an'ın doğru okunma süresinin ne kadar makul ve yapılan çalışmaların da ne kadar gerekli olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ilk 60 yıl zaten Hz. Peygamber'i gören ve Kur'an'ı ondan okuyan sahabeler devrededir ve sonraki süreçte de hem tedvin gerçekleşmiş hem de Kur'an sahih okunsun diye şartlar belirlenip tahrifi önlenmiş ve elimize kadar ulaştırılabilmektedir. Ancak o, anlatılan rivayetlerin hiçbirini kabul etmemekte, onu izah edecek hiçbir şey tanınamakta, bize Kur'an tarihi diye anlatılan "safsatılara" asla inanmamakta ve Kur'an tarihinin de Kur'an'dan çıkacağını iddia etmektedir.⁹⁹

Demir, verdiği tüm örneklerde hareketli Kur'an metninin Kur'an olmadığını ve harekeleme ve noktalama nedeniyle öyle okunması sonucu manaya dönüştüğünü ve aslından uzaklaştığını söylese de tartıştığı tüm âyetleri sonuç olarak eldeki Mushaf şeklinde harekeleyerek izah etmekte ve tartışmaktadır. Yani Ebu'l-Esved ve arkadaşlarının 1377 yıl önce yaptığı işlemi tekrar ederek Kur'an'ı anlamaya çalışmaktadır.¹⁰⁰ Bu durumda noktalama ve harekelemeyi kabul etmiyor isek ihtisas sahibi olmayan ama Kur'an'ı okumak isteyen insanlara nasıl bir metin sunabileceğiz? Ya da bugün elimizde olan Kur'an metnini hareketlerden arındırıp baskıya verdiğimiz takdirde Müslümanların yüzde kaç bu metni okuyabilecek durumdadır? Bakıldığı zaman ele alınıp hararetle tartışılan hususa aynı seviyede bir çözüm bulunamadığı ortadadır.

4- Kur'an'ın Mevsûkiyeti Konusundaki Fikirleri

Kur'an'ın insana nasıl bir süreçle indiği, kayıt altına alındığı, cem ve istinsah edildiği, korunduğu, kıraat farklılıklarının ne olduğu ve ne şekilde varlığını sürdürdüğü gibi soruların cevabı temel kaynaklarda vardır.¹⁰¹

⁹⁸ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 1: 07: 38.

⁹⁹ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 1: 59: 58.

¹⁰⁰ Tek Kaynak Kur'an, "Felsefe, Kelam, Mantık ve Akıl Çıkmazlarına Orijinal Metinler/Kıraatler Üzerinden Bakış", 2: 03: 01.

¹⁰¹ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Mısır: el-Fârûku'l-Hâdise, 2002); İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihaye fî ilmi meânî'l-Kur'an ve tefsîrihi* (Mısır: Mecmuatü Resâile Camiiyyetin bi Dirâreti'l-Ulyâ, 2008); ed-Dânî, *et-Teysîr fî'l-kirâati's-seb'*; Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr*; Dimyâtî, *İthâf*.

Ancak Demir, Kur'an ile ilgili ne konuşulacak ve ne sorulacaksa her şeyin bizzat Kur'an'ın içinde olduğunu ve onda aranması gerektiğini iddia etmektedir. "Cem', istinsah ve kıraat farklılığı gibi tartışılan her şey bir kurgudur. Siz bir konuyu, sorunu, çözmek istiyorsanız sadece ama sadece Kur'an'dan arayarak buna cevap bulmalısınız."¹⁰² Demir, tüm bu süreçleri sorgulamakta ve kendince, izah edilemeyecek büyük soruların varlığını ima etmektedir. Ona göre müellifi Allah olan, insanları ortak inanç değerlerinde bir arada olmaya davet eden Kur'an'da bu kadar farklılıklarının olması kabul edilemez bir durumdur.¹⁰³ "Kur'an tek kaynak, Kur'an'ın insanlık için va'z ettiği her ne var ise yine Kur'an'da aranması gerekmektedir."¹⁰⁴

Demir, İslam alimlerinin Kur'an'ın anlaşılması, mananın bir disiplin içerisinde bulunması ve korunması noktasında belirlemiş oldukları pek çok usulü yok saymaktadır. Örneğin, tefsir tarihindeki ulûm'ı-Kur'an'a dair diğer konular gibi sebep-i nüzûlü de kabul etmemekte, bunu Allah'ın muradının insanın çabası ile sınırlandırılması ve Kur'an'ı rivayetlere mahkûm etmek olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁵

Sonuç

Eleştiri, insanı, ilmi çalışmaları ve toplumu diri tutan önemli bir ivmedir. Ancak eleştiri yapan kişinin yapıcı ve samimi olması, belli bir usul ve üslubunun olması, öne sürdüğü fikirleri konuştuğu alanda yıkıcı olmadan değer katması, eleştirdiği şeylerin daha iyisini önermesi, eksik gördüğünü tamamlaması ve yanlış gördüğü şeylerin doğrulanabilmesi için çözüm önerisini de sunabilmesi gerekmektedir.

Demir, bütün Kur'an tarihini, kıraat meselelerini eleştirmesine hem de pek çok yerde müstehzi bir ifade biçimi, jest ve mimiklerle bunu konuşmasına rağmen, müşkül olarak ifade ettiği pek çok konuda kendisine soru yöneltenlerin 'peki çözüm öneriniz nedir? siz bu konuda neyi öneriyorsunuz?' denildiği zaman, "onu bana sorma, git bu fikri ortaya atanlara sor" şeklinde cevaplar verdiği müşahade edilmiştir.¹⁰⁶

Kur'an'ın nasıl indiği, ne şekilde yazıldığı, cemedilmesi, istinsah edilmesi ve sonra ihtiyaca binaen okunmasında kolaylıklar temin edilmesi için üzerinde hangi tasarrufların yapıldığı aşikardır. Bunları Kur'an'a müdahale olarak lanse etmek, tarihi süreçte yeni Müslüman olanların insanî durumlarını, ihtiyaçları, ilmi çalışmalardaki tekâmül gidişatını dikkate almamak ve Kur'an tarihinden bihaber olmak sonucunu doğurabilir.

¹⁰² Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 1: 33: 40.

¹⁰³ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 00: 22: 50.

¹⁰⁴ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / Kur'an'ın Korunmuşluğu", 18: 30.

¹⁰⁵ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / Kur'an'ın Korunmuşluğu", 00: 16: 43. Demir, *Kutsanmış Dayak*, 13.

¹⁰⁶ Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", 1: 31: 19.

Kur'an'ın nazil olduğu dönem ve insan yapısı dikkate alındığında Kur'an'ın sözlü kültürün yaygın olması nedeniyle ezberlenmiş ve bu yolla korunmuş olması çok önemli bir husustur. Çünkü Hz. Peygamber, Kur'an'ı 40 kadar vahiy katibine yazdırmıştır. Kur'an'ın günümüze kadar korunarak sonraki nesillere tevarüs ettirilen araçlardan birisi de ezberlenmesi olmuştur. Bir diğer husus ise "Kıraat tabi olunan bir sünnettir"¹⁰⁷ şeklinde zihinlerde yer etmiş bir anlayış ile kıraatlerin hoca-talebe aracılığı ile okuna gelmesi ve bu usulün tarihi süreçte kayıt altına alınmış olduğu gerçeğidir. Yani kıraatler ilk dönemde Müşâfehe yolu ile hocadan öğrenciye okunurken zamanla bu farklı okuyuşlar yazıya dökülüp kitaplara kaydedilmiş olduğudur.

Kur'an'da gramer hataları olduğuna dair Müsteşriklerden eleştiri yapanlar olmuştur. Ancak indiği zaman diliminde Arapça'nın ilk ve tek metni olan Kur'an, kendisinden sonra oluşturulmuş kurallara, ilmi kültüre, anlayış farklılıklarına ve beklentilere göre yeniden yazılmamış, bilakis üzerine bina edilen birikim onun bir harfinin bile korunması kaygısını sürdürmüştür.

Bu çalışmada Ramazan Demir'in Kur'an'ı anlamak için çıkmış olduğu yolculuğunda İslam alimlerini toptan reddiyeci bir psikolojiye girdiği, belli bir usul ve metot olmadan hareket ettiği gerek Kur'an tarihine gerek kıraatler konusuna yaklaşımında sorunlar olduğu sonucuna varılmıştır. İslam alimlerinin Kur'an'ın doğru/sahih okunması ve korunması noktasındaki çabalarını tahrif sayarken kendisinin bunlara karşılık somut bir öneri sunmadığı, tüm düşünce yapısını sadece eleştiri üzerine kurduğu görülmüştür. Öne sürmeye çalıştığı bazı mana/yorum/öneri gibi durumlarda ise işi daha da içinden çıkılmaz bir hale soktuğu tespit edilmiştir. Kitaplarında, sosyal medyadaki çalışmalarında kendisini takip eden insanları tatmin etme psikolojisi ile yorumlar yaptığı ve sataşkan, yok sayıcı, istihza ile yaklaşan bir söylem ile görüşlerini serdetmeye çalıştığı görülmüştür.

Bu makalede ele alınan konular daha çok Demir'in iddialarını akademik camiada ortaya koymayı hedeflemiştir. Tarihte pek çok zaman karşılaşılan bu tarz farklı görüşler geleneksel ulemanın köklü birikimi önünde erimiş ve cevabını bulmuştur. Yukarıdaki iddialara bazı başlıklarda/konularda çok kısa cevaplar verilmiştir. Ancak bunlar ve diğer tüm iddiaların detaylı cevapları farklı/meraklı araştırmacıları beklemektedir.

Kaynakça

Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

¹⁰⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's- seb'*, 1/50-52.

- A'zami, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Çelik, İmran. "Ramazan Demir'in Kur'an'ın Anlamını Yeniden Yazma Girişimi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". ed. Murat Serdar vd. *Kur'an Mealleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri I* (2023), 21-41.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâ'âtî's-seb'*. thk. Muhammed Sâdık el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muhkem fî nakdi'l-mesâhif*. thk. Muhammed Hasan İsmâil Muhammed Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî ed-. *et-Teysîr fi'l-kirâ'âtî's-seb'*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-arabî, 1984.
- Demir, Ramazan. *Büyük İftira Yusuf -2*. İstanbul: HMA Yayın, 2018.
- Demir, Ramazan. *Hadım Edilen Nebî Yusuf -1*. İstanbul: HMA Yayın, 2018.
- Demir, Ramazan. *Kurgu İçinde Kurgular Yusuf -3*. İstanbul: HMA Yayın, 2018.
- Demir, Ramazan. *Nisa 34. Âyet Bağlamında Kutsanmış Dayak*. İstanbul: HMA Yayın, 2022.
- Demir, Ramazan - Arslan, Hasan Mustafa. *Kur'an'ın İncil ve Tevrat'ı Tasdik'i Konusunda Bir Örnek Olarak Yorgun Maymunlar Günü Sebt Şabat*. İstanbul: HMA Yayın, 2017.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1963.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anû'l-Mecid)*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Dimyâtî, Şihâbu'd-Din (Şihâbüddîn) Ahmet b. Muhammed. *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kirâ'âtî'l-erbe'ate aşer*. thk. Enes Mühra. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Dost, Muhammed Khyzer Bin - Ahmad, Munir. "Kur'an-ı Kerîm'in İstatiksel Görünümü ve Mekki-Medenî Süreler Arasındaki Simetri". çev. Mustafa Şentürk. *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2009), 26-43.
- Ebü'l-Hasen, Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhate. V Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- Erkan Özsaatçiler, "Ramazan Demir / İlk Mushafın Oluşum Rivayetleri", YouTube (12.02.2025), 00: 12: 09. <https://www.youtube.com/watch?v=dr6z5QBrFz8>.
- Erkan Özsaatçiler, "Ramazan Demir / Kur'an'ın Korunmuşluğu", YouTube (12.02.2025), 1: 47: 23. <https://www.youtube.com/watch?v=y8iglekznWo>.
- Erkan Özsaatçiler, "Ramazan Demir / Kur'an Metnine Eklenen Hareke ve İşaretler", YouTube (12.02.2025), 1: 06: 04. <https://www.youtube.com/watch?v=cl5bxM3A9yQ>.
- Gedük, Salih. "Kur'an'ın Mahiyeti Meselesi. Kitap mı Hitap mı?" *Şarkiyat* 12/3 (2020), 906-932.
- Hatîp, Dr. Abdullatif el-. *Mu'cemü'l-kirâât*. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru Sadi'd-Dîn, 2000.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr tahrîru ma'ne'l-sedîd ve'tenvîru akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd*. 30 Cilt. Tunus: Dâru'd-Tunusiyye, 1984.

- İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Mısır: el-Fârûku'l-Hâdise, 2002.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's-seb' fi'l-kırâât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Darü'l-Meârif, 1984.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şerif. 2 Cilt. Tanta: Darü's-Sahâbeti't-Türâsi, 2002.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an'ı Anlama Yöntemi Tefsir Usulü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2. bs., 1996.
- Makdisî, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dârî Sadr, 1975.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdî Baslûm. X Cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmîyye, 2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlip. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. thk. Abdulfettah İsmail Şelbî. Kahire: Dâru'n-Nehdati, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihaye fi ilmi meânî'l-Kur'an ve tefsîrihi*. Mısır: Mecmuatü Resâile Camiyyetin bi Dirâreti'l-Ulyâ, 2008.
- Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîru Fahri'r-Râzî - Mefâtihu'l-ğayb*. XXXII Cilt. Darü'l-Kitabî'l-Arabî, ts.
- Salih Amel Yolcuları, "Mustafa İslamoğlu | Kuranın Genetiği ile Oynama(k)", YouTube, (13.05.2023), 1: 52: 37. <https://www.youtube.com/watch?v=5YiPCJeAOLU>.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-. *el-Itkân fi u'lumi'l-Kur'an*. thk. İbrahim Muhammed Ebul Fadl. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Tabâtâbâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîr'il-Kur'an*. XX Cilt. Menşurat-ü Cemaati'l-Müderresin fi Havzati'l-İlmîyyeti fi Kısmi'l-Mukaddeseti, ts.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tek Kaynak Kur'an, "Kur'an'a Meal Yazılamaz", YouTube (09.07.2023), 07: 43:00. <https://www.youtube.com/watch?v=3Y-DEqFBx2E>.
- Tek Kaynak Kur'an, "Kıraatların Çelişkilerinin Anlamaya Olumsuz Yansımaları", YouTube (12.02.2025), 00: 08: 57. https://www.youtube.com/watch?v=d6_68tTU0Hc
- Tek Kaynak Kur'an, "Kıraat Farklılıkları Sebepleri ve Anlama Etkisi, Neml 25 Âyetinde Meallerden Örnekler", YouTube (12.02.2025), 00: 07:48. <https://www.youtube.com/watch?v=HAD84kF0PP8>.
- Tek Kaynak Kur'an, "Felsefe, Kelam, Mantık ve Akıl Çıkmazlarına Orijinal Metinler/Kıraatlar Üzerinden Bakış", YouTube (12.02.2025), 00: 26:22. https://www.youtube.com/watch?v=_5-61T5C3oc.

- Tek Kaynak Kur'an, "Kur'an Yazısı Kiraatler", YouTube (12.02.2025), 00: 30: 19.
<https://www.youtube.com/watch?v=FXo2epzEX20>.
- Tek Kaynak Kur'an, "Kiraat Farklılıkları Bağlamında Vahyin Yazıya Geçirilmesi Meselesi", YouTube (12.02.2025), 00: 24: 57,
https://www.youtube.com/watch?v=g_-2Ufphhb8.
- Tek Kaynak Kur'an, "Kiraat Farklılıkları ve Hareke Tarihi 1", YouTube (12.02.2025), 00: 26: 01, <https://www.youtube.com/watch?v=9jzn8dPzovA>.
- Tek Kaynak Kur'an, "Kur'an'ın Harekelenmesi ile Ortaya Çıkan Şablonlara Örnekler", YouTube (10.07.2023), 00: 09: 33,
<https://www.youtube.com/watch?v=LqNhgDjyf-A>.
- Tek Kaynak Kur'an, "Kur'an Keyfi Noktalamaya Müsait mi Eski Mushafların Mukayesesi", YouTube (12.02.2025), 00: 12:33,
<https://www.youtube.com/watch?v=MbNZXiXUWHc>.
- Yüzleşme Tv, "Ramazan Demir Gurubuna Girerken Meğerse Bir Tarikata Girmişim", Dilek Emircan, YouTube (12.02.2025),
<https://www.youtube.com/watch?v=cmdrgw34WrU>.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammet Abdusselâm Şahin. IV Cilt. Lübnan: Darü'l-Kütüb ilmiyye, 2003.

Osmanlı'da Süfilerin Arap Dili Alanına Katkıları: Mehmet Tahir'in Osmanlı Müellifleri Eseri Özelinde Bir Analiz

Öz: Bu çalışma, Osmanlı döneminde yaşamış süfilerin Arap dili alanındaki katkılarını, Mehmed Tahir'in "Osmanlı Müellifleri" adlı biyografik eseri çerçevesinde incelemektedir. Araştırmanın temel problemi, süfi müelliflerin dil çalışmalarıyla ilgili katkılarının yeterince sistematik olarak değerlendirilmemiş olmasıdır. Bu bağlamda süfilerin Arapçayı öğrenme ve öğretme çabaları, özellikle dini metinleri anlama ve yorumlama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Tekke ve dergâhlar, Arap dili eğitiminin ve kültürel aktarımın önemli merkezleri hâline gelmiştir. Çalışmada, süfiler tarafından kaleme alınan gramer, belagat, lügat ve aruz gibi alanlardaki yazmalar; haşiye, şerh, muhtasar ve tercüme türlerinde üretilen metinler üzerinden analiz edilmiştir. Yöntem olarak, Mehmed Tahir'in eserinde geçen süfi müelliflerin biyografileri taranmış, Arap diliyle ilgili çalışmaları tematik olarak sınıflandırılmıştır. Süfilerin Arap şiirine doğrudan katkıları bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Elde edilen bulgular, Osmanlı süfilerinin yalnızca manevî değil, aynı zamanda ilmi bir miras inşa ettiğini ve bu mirasın sonraki nesillere aktarılmasında bir rol oynadıklarını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Tasavvuf, Dil bilim, Yazma Eser, Osmanlı.



Contributions of Sufis to the Arabic Language in the Ottoman Period: An Analysis Based on Mehmet Tahir's Osmanlı Müellifleri

Abstract: This study examines the contributions of Sufis who lived during the Ottoman period to the Arabic language, within the framework of Mehmed Tahir's biographical work titled "Osmanlı Müellifleri" (Ottoman Authors). The core problem of the research is that the contributions of Sufi authors regarding language studies have not been systematically evaluated enough. In this context, Sufis' efforts to learn and teach Arabic stemmed particularly from the need to understand and interpret religious texts. Tekkes and dervish lodges became significant centers for Arabic language education and cultural transmission. In the study, manuscripts penned by Sufis in fields such as grammar, rhetoric, lexicography, and prosody were analyzed through texts produced in the genres of commentary (haşiye), exegesis (şerh), compendium (muhtasar), and translation (tercüme). As a method, the biographies of Sufi authors mentioned in Mehmed Tahir's work were surveyed, and their studies related to the Arabic language were thematically classified. Direct contributions of Sufis to Arabic poetry have been excluded from the scope of this study. The findings demonstrate that Ottoman Sufis constructed not only a spiritual but also a scholarly legacy, and they played a role in transmitting this legacy to subsequent generations.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Sufism, Linguistics, Manuscript, Ottoman.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. E-Posta: ismailerken@cumhuriyet.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4327-4496>.

Giriş

Bu çalışma Osmanlı döneminde yaşamış sûfilerin Arap dili alanında yazdıkları eserlerin tespit edilmesi ve değerlendirilmesi için yapılmıştır. Çalışmanın esas problemi Osmanlı döneminde yaşayan sûfilerin bilimsel katkılarını Arap dili bağlamında ele almak ve bir anlamda o dönemde tasavvuf ile Arap dilinin ilişkisini gözler önüne sermektir. Başka bir deyişle, şeyhlik gibi mertebelerde yer alan müelliflerin eserleri, onların ilgi alanlarıyla beraber tekkelerin eğitimi hakkında da bize bilgiler verir. Alanyazın incelendiğinde fihrist ve katalog tarzı eserlerin yanında tekil olarak müellifleri veya alanda yer alan eserlerini ele alan çalışmalar bulunmaktadır. Fakat bu çalışmanın öngördüğü üzere genel bir bakış açısına sahip bir araştırma yapılmamıştır. Çalışmanın önemi alanyazında daha önce bu minvalde yapılmış bir çalışma olmamasının yanında Osmanlı sûfilerinin kendi dönemlerinde Arap dilinin gelişmesine verdikleri önemi ve katkısı aktarmasıdır.

Osmanlıda tasavvuf, yalnızca bir dini anlayış değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel hayatın önemli bir parçası olmuştur. Tekke ve dergahlar, bu anlayışın merkezinde yer almış; halkın manevi eğitimi, ahlaki değerlerin yaygınlaştırılması ve kişisel gelişim için önemli merkezler haline gelmiştir. Ancak tasavvufun bu yönü, sadece manevi bir boyutta kalmamış, dil, edebiyat ve bilim gibi alanlara da etki etmiştir. Tasavvuf, özellikle Arap dili ile güçlü bir bağ kurmuş, Osmanlı mutasavvıfları, Arapçayı dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasının ötesinde, bir dil bilimi olarak incelemişlerdir.

Arapça, tasavvufi düşüncenin derinlemesine kavranabilmesi için gerekli bir araç olarak görülmüş ve bu dilin inceliklerine vakıf olma gerekliliği tasavvuf çevrelerinde yaygınlaşmıştır. Tekke ve dergahlarda öğretilen Arapça grameri, dini metinlerin doğru anlaşılması için bir zemin oluşturmuş, aynı zamanda mutasavvıfların dil bilgisi ve edebiyat alanında önemli eserler vermesine de olanak tanımıştır. Bu bağlamda, Osmanlı mutasavvıfları Arap dili alanında yazdıkları eserlerle, dilin grameri, retorik ve edebi formlarını inceleyerek, sadece dini değil, bilimsel bir miras da bırakmışlardır.

Tasavvufun ilk eserleri Arapça yazılmasına karşın zamanla mutasavvıflar bazı eserlerini Farsça kaleme almalarıyla Farsça da tasavvuf dili haline gelmiştir. Ahmed Yesevî'nin tasavvuf anlayışını Türkçe ifade etmesi ve halifelerinin bu geleneği Türkistan'da sürdürmesiyle Türkçe de tasavvuf diline eklenmiştir. Anadolu'da Yunus Emre ve diğer mutasavvıfların eserleriyle Türkçe tasavvuf yaygınlık kazanmış, bu üç dil (Arapça, Farsça ve Türkçe) İslam medeniyetinin ana dilleri olarak kabul edilmiştir. Tekkelerde şeyh veya görevliler, dervişlere bu dillerdeki klasik metinleri okuma ve anlama konusunda rehberlik etmiştir. Arapça ve Farsçanın öğrenimi büyük ölçüde tekkelerde gerçekleşmiş, tekkelere bağlı kütüphaneler, kültürel mirasın korunmasında önemli rol

oynamış ve 1925'te tekkelerin kapanmasıyla bu koleksiyonların bir kısmı Süleymaniye Kütüphanesi gibi merkezlere aktarılmıştır.¹

1. Osmanlı Mutasavvıfları ve Eserleri

Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* eseri bu çalışma için bir zemin oluşturmaktadır. Bursalı Mehmet Tahir, Türklerin çeşitli alanlarda ne kadar eser ürettiğini daha net gösterebilmek için yazarların biyografilerini alfabetik sıra yerine meslek ve uzmanlık alanlarına göre gruplandırmıştır. Bu özel tasnif sisteminde, biyografilerin 288'ini tasavvuf ehli, 465'ini dini ve dil bilimi ile ilgilenecek âlimler, 510'unu şair ve edebiyatçılar, 237'sini tarih, 84'ünü tıp ve 107'sini ise matematiksel bilimler alanında çalışan müellifler oluşturmaktadır. Böylece her disiplindeki üretkenlik, ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur.² Eserin alanda yer alan temel kaynaklardan biri olması ve tasnifinin bilimlere göre yapılmış olması sebebiyle çalışma sırasında analiz edilmiştir. Bu eserin birinci cildinde yer alan mutasavvıflar ve eserleri incelenmiş ve Arap dili alanına eserleri ile katkı sağlayanları üzerine araştırmalar yapılmıştır. Çalışma içerisinde öncelikle sûfî müelliflerin hayatları üzerinde durulmuştur. Bu konudaki bilgilere ulaşmak için incelenen kaynaklar bölümün sonunda yer almaktadır. ve ardından aynı başlık altında mezkûr alandaki eserleri mercek altına alınmıştır. Sûfî âlimler Bursalı'nın sıralaması ile sıralanmıştır. Bu araştırma içerisinde Arap şiiri alanında te'lif edilen eserler çalışmanın sınırlılığı sebebi ile dahil edilmemiştir. Arap dilinde nahiv, sarf, belagat, lügat ve aruz alanında yer alan eserler dikkate alınmıştır. Kütüphane kataloglarında tespit edilen eserlerin katalog kayıt bilgileri eserlerin yanında paylaşılmıştır.

1.1. Atpazarî Osman Fazlı (öl. 1102/1691)

İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) Osman Fazlı'nın mürididir. Müellif Celveti tarikatına mensuptur. Doğum yeri Şumnu'nun (H. 1041) ardından Aydos, Filibe (1068/1657-58) ve İstanbul'da bulunmuştur. 1683 Avusturya seferi devlet adamlarıyla ilişkilerini bozmuş ve bu seferin yapılmaması gerektiğini düşünmüştür. Bu görüş sebebiyle oluşan durum yüzünden Şumnu'ya sürülmüş ve sonra da Magosa şehrine sürülmüştür. Sürüldüğü şehirde 1691'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. *Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-me'ânî* müellifin eserlerinden biridir. Müellifin başka bir hâşiyesi olan *Hâşiye-i Mağribiyye* birlikte basılmıştır. Belagat alanında tanınmış bir eser olan Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Muhtasaru'l-Me'ânî* isimli eserinin hâşyesidir.

¹ Mustafa Kara, "Tekke Eğitimi ve Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (01 Eylül 2008), 112-113; Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/119-126; Mustafa Kara, "Tekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/368-370.

² Ömer Faruk Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/6/452-461.

(Atıf Efendi Kütüphanesi / Atıf Efendi Eki, dmr. No: 001634, ts. no: 892.7). Diğer bir eseri ise: *Hâşiye-i Mutavvel'dir* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2821). Sekkâkî'ye (öl. 626/1229) ait eserin belâgat ilimlerine dair üçüncü kısmının şerhi olan Teftazani'nin Telhîsu'l-Miftâh şerhinin haşiyesi müellif tarafından kaleme alınmıştır (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, demirbaş no: 002752, tasnif no: 892.7). Ele alınacak son eseri ise *Hâşiye 'alâ Muhtasar-i Şerhi't-Telhîs'* tir. Belagata dair muhtasar eserin haşiyesidir. (Süleymaniye Kütüphanesi / Kılıç Ali Paşa 853, 892.7).³

1.2. Ahmed Efendi (Merkezzâde/Merkezefendizâde) (öl. 963/1556 [?])

Babası Halvetî-Sünbülî şeyhi Merkez Efendi'dir. Ahmed Efendi Denizli'de geçirdiği bir süre ardından babasının H. 959'da vefatı üzerine İstanbul'a giderek onun şeyhliğini devraldı. Mehmet Tahir H. 963 de Uşak'ta vefat ettiğini bildirmiştir. *el-Bâbûsü'l-vasî't fi tercemeti'l-Kâmûsü'l-muhî't* yazarın ele alacağımız tek eseridir. Fîrûzâbâdî'nin ünlü Arapça sözlüğü *el-Kâmûsü'l-muhî't*'in Türkçe'ye ilk çevirisi olan *el-Bâbûs*, özellikle tıp, eczacılık ve veterinerlik alanlarındaki kelimelerin Türkçe karşılıklarını içeren bir eserdir. Merkezzâde Ahmed Efendi tarafından kaleme alınan *el-Bâbûs*, Arapça-Türkçe sözlükçülüğünde önemli bir kilometre taşıdır. Eser, bilimsel terimlerin yanı sıra günlük dilde kullanılan kelimeleri de kapsayan geniş bir kelime hazinesi sunar. Kelimelerin kökenlerine ve türevlerine dair detaylı bilgiler içeren eser, dil bilimcilerin ve tarihçilerin de ilgisini çekmektedir. *el-Bâbûs*, Arapça kelimelerin köklerinin son harflerine göre alfabetik olarak sıralandığı "müfredât" ve kelime birleşiklerinin ilk harflerine göre sıralandığı "mürekkabât" olmak üzere iki ana bölümden oluşur. Eserdeki Türkçe karşılıklar, genellikle Denizli yöresinin zengin kelime hazinesinden seçilmiş ve imla hatalarını önlemek amacıyla harekelenmiştir. Sözlük hakkında çalışması olan Eyyüp Tanrıverdi çalışmayı "Feriştioğlu Lügati tashih ve ikmal çalışması" şeklinde tavsif eder (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 626).⁴

³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, çev. Yavuz A. Fikri - Özen İsmail (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/30-31.; Sakıb Yıldız, "Atpazarî Osman Fazlı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/83-85; "Osman Fazlı Atpazarî" (Erişim 02 Ekim 2024); Muhammed Bedirhan, *Osman Fazlı Atpazarî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006), 69-70.

⁴ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/32; İsmail Durmuş, "Merkezzâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/206-207; Tanrıverdi Eyyüp, "Merkezzade Ahmed Efendi'nin el-Babus Adlı Arapça-Türkçe Sözlüğü", *Kutadgu Bilig FELSEFE-BİLİM ARAŞTIRMALARI* 10 (Ekim 2006), 325; Tanrıverdi Eyyüp, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Bilginlerinden Halveti-Sünbülî Şeyhi Merkezzade Ahmed Efendi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 28 (Şubat 2011), 52-53.

1.3. Ahmed Rumî Akhisarî Saruhanî (öl. 1043/1631)

Müellifin hayatı hakkında kaynaklardaki bilgiler çelişkili ve yetersizdir. Adı Ahmed Rumî Akhisarî Saruhanî olarak geçmektedir. Halvetî şeyhi olan müellif Ahmed Rumî olarak da bilinir. Akhisar'da doğduğu bilgisi bilinse de tarihi bilinmemektedir, Doğduğu şehirde H. 1043⁵ tarihinde vefat ettiği belirtilmiştir. Uzuntaş Mezarlığı'nda defnedildiği söylenir.⁶

Yazarın ele alınacak tek eseri *Semaî Müennesler Risalesi*'dir. Eser alfabetik olarak semaî müennesler hakkında yazılmış olup iki nüsha üzerinden tarafımızca tahkik edilmiştir.⁷

1.4. Abdurrahim Efendi (öl. 1282/1865)

Kadiri şeyhi olan Abdurrahim Efendi, Vranje'lidir. Üsküp'te H. 1282'de vefat etmiştir ve Dükkancık Tekkesi'nde medfundur. Eserleri *Manzûm Kavâid-i Nahviyye ve Lugat-i Arabiye Manzûmesi*'dir.⁸

1.5. Abdullah İbni Abdurrahman Celvetî (Abdullâh b. Abdurrahmân b. Mûsâ el-Celvetî) (öl. 1164/1750)

Celvetî tarikatının şeyh ve âlimlerindendir. Gedikpaşa türbesi yakınındaki Hamza Paşa Camii'nde imamlık yapmıştır. H. 1164'te vefat etti. Kabri Üsküdar'dadır.⁹ Eserleri *el-Mukaddimetü'l-Fahriyyetü fî İstılâhâtî'n-Nahviyye* (Bu eser bulunamamıştır) ile *el-Menhecü'l-İlâhiyye fî Şerhi'l-Mukaddimetü'l-Fahriyye'dir* (Nahivle ilgili eserin katalogda ismi şudur: el-Minehu'l-İlâhiyye alâ Şerhi'l-Mukaddimetü'l-Fahriyye, Süleymaniye Kütüphanesi/Fatih, 243898).¹⁰

⁵ Bursalı Mehmet Tahir'de 1041 olarak geçmektedir.

⁶ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/33; Yahya Michot, *Tütün İçmek Haram mıdır?*, çev. Ayşe Andol; Mehmet Yavuz (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 15-20; İsmail Erken, "Ahmed Rumî Akhisarî Saruhanî ve Semaî Müennesler Adlı Risalesi", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 4 (30 Haziran 2017), 137.

⁷ Erken, "Ahmed Rumî Akhisarî Saruhanî ve Semaî Müennesler Adlı Risalesi", 143-147.

⁸ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/38; "Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü" (Erişim 03 Ekim 2024); Ömer Faruk Karakuş - Muhammet Emin Uzunaylalı, "Üsküplü Abdurrahim Efendi ve İki Dilli Manzum Kaside-i Bürde Çevirisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (28 Ocak 2023), 30-31. Arap dili alanında aşağıda mezkûr eserleri hakkında el yazması kataloglarında bilgi bulunamamıştır fakat müellife nisbet edilen eser olarak *Manzûme-i Merâtib-i vücûd* adlı eserinin kaydı mevcuttur: Abdurrahim Efendi el-Üskûbî el-Melâmî, *Manzûme-i Merâtib-i vücûd*, 06 Mil Yz A 4386/11.

⁹ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/41-42.

¹⁰ Ahmed Hamdi Furat vd. (ed.), *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2018), 313.

1.6. Hüseyin Efendi (Hacı Evhad Şeyhi) (öl. 1105/1693)

Seyyid Hüseyin Efendi, “Hacı Evhad Şeyhi” veya “Kutup Hüseyin Efendi” isimleri ile bilinir. Safranbolu’nun Bacı köyünde dünyaya gelmiştir. *Tuhfe-i Nâilî’de* babası Eşrefzâde Abbas Efendi olarak zikredilir. Şeyhülislam Hanefi Efendi döneminde, Yedikule’deki Hacı Evhad Tekkesi’nde şeyhlik yapmıştır. 1684 senesinde Fatih Sultan Câmîi Cuma vaizliğine atanmış ardından Bayezid ve Süleymaniye Câmîi vâizliklerini yapmıştır. 24 Şubat 1694’te vefat etmiş ve Merkezefendi dergâhı dışındaki kabristana defnedilmiştir. Müellifin alana dair tek eseri *İzzî Şerhi’dir* (Eser tespit edilememiştir).¹¹

1.7. Hamid Efendi (Küçük Hamid Efendi) (öl. 1172/1758)

Bağdadî, H. 1111 yılında İstanbul’da dünyaya geldiğini belirtir. Mehmet Tahir ise Babasının Bandırmalı Şeyh Yusuf Efendi olduğunu ve kardeşinin Haşim Efendi olduğunu belirtmiştir. Doğum yeri Üsküdar’dır. Bir süre Mekke ve Medine’de ikamet etmiş ardından Bandırmaya dönerek H. 1172’de vefat etmiştir. Eserleri (iki eser de tespit edilememiştir): *Mühimâtü’l-Kâffî fi’l-Aruz ve Kavafi ve Şuhudu’s-Sehiv’dir* (Bu eserin nahiv hakkında olduğu bilgisi Mehmed Tahir’de yer alırken Bağdadî’de eserin adı geçmemektedir).¹²

1.8. Hicabî Abdülbaki Efendi (öl. 1238/1822)

Kırım Bahçesaray’da doğmuştur. Dede Cengi soyundan geldiği belirtilmektedir. Aile efradı hakkında fazla bilgi olmasa da türbesinden, oğlu Müderris Hafız Mehmed Efendi, torunu İsmail İzzettin Efendi ve damadı İbrahim Zühdi Efendi olduğu anlaşılmaktadır. Kırım’ın 1774’te Rusların işgali üzerine Amasya’ya göç etmiştir. Burada Ürgüplü Ahmet Efendi’den zahiri ilimlerde dersler alarak icazetini almıştır. Turhallı Şeyh Mustafa (Nakşibendiyye) yanında manevi eğitimi tamamlamıştır. Amasya’da bulunan Ziyaret ilçesine yerleşip burada eğitim ve irşad faaliyetlerine devam etmiştir. 1822’de Ziyaret Kasabası’nda vefat etmiş ve Hicâbî Baba Camii’ne bitişik türbeye defnedilmiştir. Vefat tarihiyle ilgili başka bir rivayet de 1815-16 yıllarını göstermektedir, ancak genel kabul 1822’dir. Müellifin *el-Ebkiretü’l-*

¹¹ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 110; Bedriye Reis, “Evhad Şeyhi Seyyid Hüseyin Efendi’nin er-Risâletü’t-devrâniyye ve İlanetü erbâbi’t-tarîka Adlı Risâlesi Çerçevesinde Semâ ve Devranla İlgili Görüşleri”, *Sufiyye* 14 (30 Haziran 2023), 64-65.

¹² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-ârifin, esmâ’ü’l-mü’ellifin ve âşârü’l-muşannifin* (İstanbul: el-Mearifü’l-celiyye fi Mabaatihe’l-behiyye, 1951), 1/260; Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/110-111; M. Baha Tanman - Hasan Kâmil Yılmaz, “Bandırmalizâde Tekkesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/54-55; Kadir Ayaz, “Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi’nin Hadis İcazetleri ve Câmî’u rivâyâtü’l-fehâris ve lâmi’u icâzâtı ehli’l-fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi”, *Osmanlı’da İlm-i Hadis* (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 393-398.

Mu'telife fî Şerh-i Emsileti'l-Muhtelif eseri göze çarpar. İsminden de anlaşılacağı üzere bir tür şerhtir. Müellif sarf konusuyla ilgili meşhur eser *Emsile-i Muhtelif*'yi şerh etmenin yanında eserde dini konulardan da bahsetmiştir. (Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi Bibliyografik kayıt no.126195)¹³

1.9. İbrahim Kırımî (öl. 1042/1632)

İbrahim Abdullah el-Kırımî, "Tatar Şeyh" lakabıyla tanınmıştır. Nureddinzâde (öl. 981/1574) halifelerinden olup Cerrahpaşa Camii'nde vaizlik yapmıştır. Vefat tarihi 1632 yılıdır. *Hâşiye 'ale'l-Câmî* müellifin alandaki tek eseridir (Adından anlaşıldığı üzere Mollâ Câmî'nin meşhur *Kâfiye* şerhine bir haşiye olan eser yazma eser kataloglarında tespit edilememiştir).¹⁴

1.10. İsmail Ankaravî (öl. 1041/1631)

Tam adı Hazret-i Şârih İsmail b. Ahmed Rûsûhî el-Bayramî el-Mevlevî'dir. Müellif Ankara'da doğmuştur. İmam Ahmed Efendi ve Sâliha Hatun'un oğludur. 1591-92 yıllarında Mısır'a gitmiş ve burada yedi yıl kalmıştır. Mısır'da Mesnevîhan icazeti alarak 1598-99 yıllarında Ankara'ya dönmüş ve Mesnevî okutmaya başlamıştır. Mevlevî büyüklerinden ilim ve irfanı ile ün kazanmış bir şeyh olup 'Mesnevî Şârihi' adıyla tanınmıştır. Ancak dile getirdiği bazı görüşler ve gözündeki rahatsızlık nedeniyle Ankara'yı terk ederek 1606'da Konya'ya gitmiş, burada Mevlevîliğe intisap etmiştir. 1610'da Galata Mevlevîhanesi'nde postnişin olarak atanmış ve 1631'de vefat etmiştir. Türbesi Galata Mevlevîhanesi'ndedir.¹⁵ Müellifin dil alanındaki eseri *Miftahu'l-Belâga ve Misbahu'l-Fesaha*'dır. Celaleddin Kazvinî'nin (öl. 739/1338) *Telhîsu'l-miftâh* adlı eseri ile Hâce-i Cihân olarak marûf Mahmûd Giylânî'nin (öl. 886/1481) *Menâziru'l-inşâ* adlı kitabı minvalinde Tükçe matbû' ilk eserdir (Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Müteferrik, 400126).¹⁶

¹³ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/111-112; Mehmet Uyar, "İRŞÂD BAĞLAMINDA ORTA YOL SÜFİLİĞİ: HİCÂBÎ ABDÜLBÂKÎ EFENDİ (GÜL BABA)", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (15 Mayıs 2017), 90-91 ve 94-95.

¹⁴ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1-3/1/118; Süleyman Gür, "Osmanlı Döneminde Yetişen 'Kırımî' Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (30 Aralık 2019), 372-373; Hatice Yılmaz, *Bursalı Mehmed Tahir'in Osmanlı Müellifleri Adlı Eserinin Tashihi: Tarikatlar ve Meşayih Faslı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, SBE, TİB, Tasavvuf Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2021), 12-13.

¹⁵ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/118-120; Erhan Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rûsûhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/211-213; Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhî* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2005), 48-54; "İsmâil Ankaravî" (Erişim 09 Ekim 2024).

¹⁶ Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhî*, 258.

1.11. İsmail Hakkı-î Celvetî (öl. 1137/1725)

İsmail Hakkı Bursevî 1653'te Aydos'ta (Bulgaristan) doğmuştur. Celvetî tarikatına mensuptur. Müfessir ve şair olarak tanınır. Bursevî, Üsküdârî ve Celvetî nisbeleri ile tanınmaktadır. 1725 tarihinde Bursa'da vefat etmiş ve Tuzpazarı'nda yer alan caminin bahçesine defnedilmiştir. Nahiv alanında olduğu anlaşılan üç eser de yazma eser kataloglarında tespit edilememiştir: *Kitabü'n-Nahiv*, *Şerh-i Mukaddime fi İlm-i Nahiv* ve *Risâle-i İn-i Şartıyye*.¹⁷

1.12. Kurt Muhammed Efendi (Kurd Efendi) (öl. 996/1588)

H. 931 (1525) yılında Filibe yakınlarındaki Tatarpazarcığı'nda doğan Kurd Efendi, Helvacı Ömer'in oğludur. İlk eğitimini doğduğu yerde aldıktan sonra İstanbul'a giderek Sahn-ı Semân Medresesi'nde eğitimine devam etti. Halvetî şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi ile tanıştı ve tarikat eğitimini tamamladı. Bâlî Efendi'nin halifesi oldu. Bâlî Efendi'nin ölümü sonrası Sofya'daki zâviyenin sorumluluğunu aldı ve irşad faaliyetlerini burada sürdürdü. Nûreddinzâde'nin vefatı üzerine Sokullu Mehmed Paşa'nın davetiyle İstanbul'a taşınarak Kadırga'daki Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'nde şeyh oldu. Sultan III. Murad'ın iltifatlarını kazanan Kurd Efendi, toplumda büyük ilgi gördü. Müridlerine İmam Gazzâlî'nin eserlerini tavsiye eder ve hadis, tefsir dersleri verirdi. Akrabalarını ziyaret için Tatarpazarcık'a gittiği sırada hastalanarak 1588'de vefat etti ve babasının yanına defnedildi. Dil bilgisi alanındaki eserleri şunlardır: *Kâfiye Camisi Tercemesi/Terceme-i Fevâid-i Ziyâiyye (Nâfiz Paşa, nr. 1390)* Mollâ Câmî'nin meşhur *Kâfiye* şerhinin tercümesidir), *Merâhu'l-Ervâh (Reyhanü'l-Ervâh)* adıyla tercümedir ve eser tespit edilememiştir) ve *Terceme-i Şâfiye'dir (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, 933* numaradadır ve İbnü'l-Hâcib'in sarf ile ilgili eserinin tercümesidir).¹⁸

1.13. Kürdî Hasan Efendi (öl. 1148/1735)

Adı Hasan b. Musa'dır. İran'ın Ban şehrinde doğmuştur. Ömrünün büyük bir kısmını Şam'da geçirmiştir. Süleymaniye ve Addas Camilerinde ilim tahsil etmiş ve aynı yerde dersler vermiştir. H. 1148'de vefat etmiştir. Dil bilim alanındaki eserleri yazma eser kütüphanelerinde tespit edilememiştir: *Şerh-i*

¹⁷ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/120-124; Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/102-106; Nurullah Denizer, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu [Bursevî Örneği]* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 127-128.

¹⁸ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/135; Sefer Hasanov, "Kurd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/93-94.

İzzî, Şerh-i Avamil-i Cürçaniye, Şerhu tasrifi'l-Arabî.¹⁹

1.14. Kâk Ahmed Kadirî Efendi (öl. 1315/1897)

Kadirî şeyhlerinden ve Berzenciye seyitlerinden bir zat olup Süleymaniyelidir. H. 1315'te memleketinde vefat etmiştir. Belagatla ilgili eseri *Manzûme fî ilmi'l-Me'ânî* tespit edilememiştir.²⁰

1.15. Mahmud bin Edhem (?)

II. Bayezit devrinde yaşadığı belirtilir. Nakşibendî şeyhlerindendir. Babası Akşehirlidir. Doğum tarihi hakkında bilgi bulunmamıştır. Doğum yeri Amasya'dır. Ölüm tarihi de eserlerde yer almamıştır. Dil alanındaki eserleri şunlardır: *Tuhfetü'l-Edep*, *Minhacü'l-Edeb*, *Sarfı Lûgati'l-Arab*, *Şerhu'l-Kâfiye* ve *Muhtasaru'l-Îzâh*.²¹

Tuhfetü'l-Edep sarfla ilgili Türkçe bir eserdir. *Minhacü'l-Edeb* ile bir mücelleddir (Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt 6700/2). *Minhacü'l-Edeb* isimli eseri Oğlu Abdüllatif için yazmıştır. Sarf konusunda Arapça bir eserdir (Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt 6700/1). *Sarfı Lûgati'l-Arab* ise ilk iki sırda yer alan eserlerden biri olabilir. *Şerhu'l-Kâfiye* eseri İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) *el-Kâfiye*'sinin şerhidir. Eser tespit edilememiş fakat müellif Muhtasaru'l-Îzâh'da bu eserden bahsetmiştir. *Muhtasaru'l-Îzâh* ise müellifin İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) *el-Kâfiye*'sine yazdığı muhtasardır (Koyunoğlu Müze ve Ktp. 842).

1.16. Medenî Muhammed Efendi (Trabzonî) (öl. 1120/1786)

Kadirî şeyhlerindendir. "Trabzonî" lakabı, Trabzonlu olması, "Medenî" ise bir dönem Medine'de yaşamış olması sebebiyledir. Önemli ilim merkezlerinde eğitim görmüştür. Süleymaniye Medresesi'nde müderrislik yapmış ve kütüphane sorumlusu olarak görev almıştır. (Vefat tarihi konusunda farklı rivayetler vardır) 12 Temmuz 1786'da İstanbul'da vefat etmiştir. Müellifin dil alanında dört risalesi bulunur. *Risaletü fî beyâni müsellesâtî'l-lugaviye* eseri Süleymaniye Kütüphanesi, 1041 numaradadır ve bu risale "*Muhammed Medenî'nin Musellesat Risalesinin Tahkiki*" isimli yüksek lisans tezi olarak 2000 yılında Nihal Değer tarafından savunulmuştur. *Risâle fî beyâni mâ vaka'a mine'l-evhâm fî Sihâhi'l-Cevherî* risalesi Cevherî'nin *es-Sihâh*'taki hatalarından Firûzâbâdî'nin yaptığı tespitler üzerinedir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041). *Risâle fî beyâni'l-ezdâd* ise *el-Kâmûsü'l-muhît*'teki eş sesli olup zıt

¹⁹ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/143; Mahmut Meçin, "Sühreverdî Şârihlerinden Hasan el-Kürdî ve Heyâkilü'n-Nur Şerhi", *Osmanlı'da ve İran'da İşrak Felesefesi*, ed. M.Nesim Doru vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 107-108.

²⁰ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/146.

²¹ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1-3/1/149; Abdülbaki Çetin, "Şeyh Mahmud Bin Edhem ve Tuhfetü'l-Edeb'i", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 53 (15 Ocak 2015), 1-7.

anlama gelen ezdad kelimeler hakkındadır²² (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041). *Ruseyyile fî beyânî'l-elfâz elletî yestevî fihe'l-müfred ve'l-müsennâ ve'l-cem' ve'l-müzekker ve'l-mü'ennes* eseri de dil alanındaki başka bir çalışmasıdır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1041).²³

1.17. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi (öl. 1202/1787)

H. 1131'de İstanbul'da doğmuştur. Şam ve Edirne kadılıklarında bulunan dedesi Mehmed Müstakim Efendi'ye nisbetle "Müstakimzâde" olarak şöhret bulmuştur. Nakşibendî şeyhlerindendir. Hat sanatıyla ilgilenmiştir. H. 10 Şevval 1202'de (14 Temmuz 1788) vefat etti ve Zeyrek'te Pîrî Paşa (Soğukkuyu) Camii hazîresinde defnedildi. Eseri, *Terceme-i Kânûnü'l-edeb*'dir. Hubeyş et-Tiflîsî'nin *Kânûnü'l-edeb fî zabti kelimâtî'l-'Arab* isimli Arapça-Farsça-Türkçe anlamları birlikte kaleme alınmış ansiklopedik bir sözlüktür. Eserin ismi Mehmed Tahir'de şu şekilde görünmektedir: "*Terceme-i lügati kanunî'l-edep li'z-Zemahşerî*". Bunun sebebi et-Tiflîsî'nin sözlüğünün kaynaklarından birinin Zemahşerî'nin *Mukaddimetü'l-edeb*'i olması olabilir. (Reşid Efendi, nr. 950-953).²⁴

1.18. Ömer Fuâdî Efendi (öl. 1032/1636)

Kastamonu'da doğmuştur. Hayatına dair bilgiler Menâkıb-ı Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Türbenâme adlı eserlerinde verdiği bilgilere dayanmaktadır. Doğum tarihi 1559'dur. Medrese eğitiminin ardından tasavvufa yönelmiştir. Abdülbâki Efendi'ye intisap etmiştir. Şâbân-ı Velî Dergâhı'nda postnişini olarak görev almıştır. Vefatından sonra (H. 1046) ise Şâbân-ı Velî Türbesi'ne defnedilmiştir. Nahiv alanındaki *Ta'rîfât-ı İlm-i Nahiv* eseri tespit edilememiştir.²⁵

22 Ali Benli, "Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve Risâle fî Beyânî'l-Ezâdî", Eskiye 31 (11 Aralık 2015), 147-172.

23 Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/156; Süleyman Gür, "Osmanlı Döneminde Yetişen Trabzonlu Müellifler ve Eserleri: Bir Literatür Tespiti Denemesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 5/1 (30 Haziran 2018), 201-203; Ali Benli, "Trabzonî, Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

24 Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1-3/1/157-158; Cevat İzgi, "Hubeyş et-Tiflîsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/268-270; Ahmet Yılmaz, "Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Harun Tolasa, "18. yy.'da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü Müstakimzade'nin İstilahatü's-Şi'riye'si II", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 24 (31 Temmuz 2012), 363-380.

25 Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/173; İlyas Yazar, "Ömer Fuâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007); İsmail Demirel, "Ömer Fuâdî'nin Şa'bâniyye Tarihinde Tarikat Usûlü ve Literatür Açısından Katkısının Boyutları", *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*, (2018), 524.

1.19. Safiyyullâh Mûsâ Dede (öl. 1157/1744)

Safiyyullâh Mûsâ, 1681-82 yıllarında babası Adanalı Celâl Ali Dede Efendi Trablus-Şam Mevlevîhanesi şeyhi iken Trablus'ta doğmuştur. Üç dilde şiir yazabilen Safiyyullâh Dede, dinî ilimlerde Abdulganî Nablusî'den dersler almıştır. 1708-09'da Halep, 1723-24'te Kasımpaşa ve 1731-32'de Yenikapı Mevlevîhânelerinde şeyhlik yapmıştır. 1744-45'te vefat etmiştir. Yenikapı Mevlevîhânesi'nde medfundur. Mevlevîlik içinde güçlü bir aileye mensup olan Safiyyullâh Dede, *Tuhfe-i Şâhidî'yi* (Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin (öl. 957/1550) 920/1514 tarihinde yazdığı Farsça-Türkçe manzum sözlük) Arapçaya çevirmiştir. Müellif olarak yer almadığı ve alanla ilgili eseri *Vankulu Lügati'dir. Sıhah-î Cevheri'nin* tercümesi olan eserin basılışında musahhihlik yapmıştır.²⁶

1.20. Salahi Efendi (Abdullah Salahi Uşşâkî) (öl. 1197/1783)

Salâhî Uşşâkî, H. 1117 yılında Kesriye (Kastorya, Yunanistan) doğmuştur. Balıkesirli olduğu söylene de bu görüş tartışmalıdır. Asıl adı Abdullah Selâhaddin olup, "Salâhî" mahlasını kullanmıştır. Babası Muhammed Abdülazîz, Saraybosna'da doğmuş ve daha sonra Kesriye'ye göç etmiştir. Salâhî, memleketinde tahsiline başlamış ve babasından devraldığı kâtiplik mesleğini sürdürmek için İstanbul'a gitmiştir. Bir süre Bâbü'lî'de çalıştıktan sonra Hekimoğlu Ali Paşa'nın hizmetine girmiş ve Bosna, Kahire gibi yerlere seyahat etmiştir. İstanbul'a döndüğünde Cemâleddin Uşşâkî'ye intisap etmiştir. Salâhî Efendi, Tâhir Ağa Tekkesi'nin postnişini olmuş ve burada hem Uşşâkî hem Nakşî usullerini uygulamıştır. 1782 yılında çıkan bir yangın sonrası Eğrikapı'daki tekkeye taşınmış, 1783 yılında vefat etmiş (Mehmed Tahir'de H. 1196 tarihi geçer) ve Tâhir Ağa Tekkesi'nin haziresine defnedilmiştir. *Şerh-i Şâfiye* sarf alanındaki eseridir. İbnü'l-Hâcib'in sarf eserinin şerhidir (Râgıb Paşa Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 1701/401). *Muzhır-ı Kavâid-i İ'râb Şerhi* eserinin ismi Mehmet Tahir'de *Muhtasar ve Mufasssal Kavâid-i İrab şeklidir*. İbn Hişâm'ın eserinin şerhidir. Esere şerhin muhtasarı da eklenmiştir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1908/1). Muğnî şerhi de Mehmed Tahir'de ismi geçmesine rağmen tespit edilememiştir.²⁷

1.21. Şemseddin Sivasî (Ebu's-Sena Şeyh Şemseddin Ahmed es-Sivasî) (öl. 1006/1597)

Halvetî tarikatının Şemsîye kolunun kurucusudur. 1520 yılında Zile'de doğdu. Asıl adı Ahmed olup, esmerliği nedeniyle Kara Şems olarak tanınmıştır. İlk öğrenimine Zile'de başlayan Şemseddin, eğitimini Tokat ve İstanbul'da sürdürdü. İstanbul'da medrese tahsilini tamamladıktan sonra müderrislik

²⁶ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/195; Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, "SAFÎ, Safiyyullâh Mûsâ Dede" (Erişim 10 Ekim 2024).

²⁷ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/196-199; Semih Ceyhan, "Salâhî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/17-19.

yaptı, ancak gördüğü bir olay sonucu müderrisliği bırakıp tasavvufa yöneldi. Hacı ziyareti sonrası Zile'de vâizlik yaptı. Amasya'da Muslihuddîn Efendi'ye intisap etti. Daha sonra Tokat'ta Abdülmecid Şirvânî'ye on yıl hizmet ederek hilâfet aldı ve Zile'ye döndü. Sivas Valisinin onu davet etmesi üzerine oraya yerleşti ve Meydan Camii'nde vaizlik görevini sürdürdü. III. Mehmed'in davetiyle Eğri Seferi'ne katıldı. Sivas'ta 1597'de vefat etti ve Meydan Camii haziresinde medfundur. Eseri *Hallü me'âkidi'l-Kavâ'id*'dir. İbn Hişâm en-Nahvî'nin (öl. 761/1360) *el-l'râb 'an Kavâ'idil-l'râb* isimli nahiv konulu eserinin haşiyesidir (Nuruosmaniye: Nuruosmaniye, 04577-002).²⁸

1.22. Vahyîzâde Muhammed Efendi İznîkî (öl. 1108/1696)

İznîk'te doğmuş ve İstanbul'da eğitim almıştır. İstanbul'da çeşitli medreselerde eğitim aldıktan sonra, kendisi de ders vermeye başlamış ve Darü'l-Hadis'te müderris olarak görev yapmıştır. Vahyîzâde'nin hocası Nureddinzâde Muslihiddîn Mustafa Efendi olup, tasavvuf alanında da derinleşmiştir. Üsküdar'daki Atik Valide Sultan Darü'l-Hadis'inde muhaddis ve vaiz olarak görev yapmıştır. Öğrencilerine özellikle dil, mantık, fıkıh ve hadis alanında önemli eserler okutmuştur. H. 1108'de vefat ederek Atik Valide Sultan Camii Şerifi mihrabı önüne defnedildi. Nahiv, belagat ve aruz alanındaki eserleri şunlardır: *Mevâhibü'l-Edîb fî Şerhi Muğni'l-Lebîb, Hâşiye alâ Ta'rîfi'lmi'l-Beyân mine'l-Mutavvel* (Nuruosmaniye, 04410), *Mefâtîhu Muğlakati'l-Miftâh* ve *Hallü'r-Râmizeti's-Şâfiye fî İlmeyi'l-Arûz ve'l-Kâfiye*.²⁹

Mevâhibü'l-Edîb fî Şerhi Muğni'l-Lebîb isimli eseri Nahiv üzerine olup *Muğni'l-Lebîb*'in şerhidir. Bu eserin bir kısmı tahkik edilmiştir (Nuruosmaniye, 04607).³⁰ *Mefâtîhu Muğlakati'l-Miftâh* eseri *Şerhu Ebyâtî'l-Miftâh li-Vahyîzâde* ismiyle (Byz. Devlet kütüphanesinde Veliyyüddin Efendi, V2819 numaradadır. *Hallü'r-Râmizeti's-Şâfiye fî İlmeyi'l-Arûz ve'l-Kâfiye* isimli eser Mehmed Tahir'de geçen *İşaratü'l-Hâize li şerhi Hallü'r- Ramize minel Aruz* isimli eser ile aynı eser olabilir. (Millî Ktp.: Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 4733)

2. Değerlendirme

Çalışmada Mehmed Tahir'in eserinde geçen ve Arap dili alanında eser veren 22 sûfî alim ele alınmıştır. Bu alimler H. 9. yüzyıl ile H. 14. yüzyıllar arasında yaşamışlardır. İncelenen 44 eserden 15 tanesi online yazma eser

²⁸ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/206; Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/523-526.

²⁹ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1-3/1/217; Fikret Arslan, "Mevhâhibu'l-Edîb Fî Şerhi Muğni'l-Lebîb'in Baştan 'inne' ye Kadar Tahkiki", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 14 (13 Şubat 2002), 147-149.

³⁰ Arslan, "Mevhâhibu'l-Edîb Fî Şerhi Muğni'l-Lebîb'in Baştan 'inne' ye Kadar Tahkiki".

kataloglarında tespit edilememiştir. Tespit edilemeyen eserlerin eğitim faaliyetlerinde daha az kullanıldığı yargısına varılabilir. Tüm eserler için Yazma Eser Kurumu³¹ ve İSAM Türkiye Kütüphaneleri³² siteleri taranmıştır. Ayrıca eserler veya yazarlar hakkındaki kaynaklarda geçen eserlerin katalog bilgileri de kullanılmıştır. 20 tanesi nahiv, 8 tanesi sarf, 8 tanesi lûgat, 6 tanesi belagat ve 2 adedi aruz ile alakalıdır.

Osmanlı sūfîlerinin dil bilim alanındaki katkıları incelenirken, bu alimlerin eserlerinin yalnızca Arapça ile sınırlı olmadığı, aynı zamanda bu eserleri tercüme yoluyla Farsça ve Türkçe gibi İslam medeniyetinin diğer önemli dillerine de aktardıkları gözlemlenmektedir.

Sūfîlerin gramer üzerine yazdığı haşiyeler ve şerhler, dilin kurallarını anlamak isteyen öğrencilere rehberlik etmiştir. Bu eserler, yalnızca dil bilimsel değil, aynı zamanda dini bir boyut taşımakta, dilin derin anlamlarını kavrama çabasını yansıtmaktadır. Özellikle nahiv ve sarf alanında kaleme alınan eserler, sadece Arap dili üzerine değil, İslami ilimler ve edebiyat alanındaki genel bilgi birikimine de katkı sağlamıştır.

İkinci önemli başlık ise belâgat çalışmalarıdır. Sūfîler, dilin estetik boyutunu da ele alarak, Arapça metinlerin anlam derinliğini daha iyi anlamak için retorik çalışmalar yapmışlardır. Osmanlı sūfîleri, Arapçanın edebî yönünü de inceleyerek, dilin hem ilahi metinlerde hem de günlük kullanımda nasıl bir estetik ve ahenk kazandığını göstermiştir.

Eserlerin niteliklerine baktığımızda, sūfî alimlerin yazdığı eserlerin büyük bir kısmı haşiye, şerh, muhtasar ve tercüme niteliği taşımaktadır. Bu eserler, Arap dilinin farklı alanlarındaki temel metinleri açıklamak, genişletmek veya sadeleştirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Haşiye ve şerhler, özellikle İslami ilimlerin yaygın olduğu medrese ortamlarında kullanılan ders kitaplarının anlaşılmasına yardımcı olmuş, muhtasarlar ise daha kısa ve öz anlatımlarla dilin temel kurallarını aktarmıştır. Tercümeler ise Arapça bilmeyen Osmanlı toplumuna dilin inceliklerini öğretmek ve İslami metinleri erişilebilir hale getirmek için yapılmıştır. Bu çeviriler, aynı zamanda Arapçanın Osmanlı toplumu içinde nasıl algılandığını ve kullanıldığını da göstermektedir.

Tasavvufî düşünce, dilin bir araç olarak kullanıldığı bir alan olmakla kalmamış, aynı zamanda dilin manevi bir boyut kazandığı bir alan haline gelmiştir. Osmanlı sūfîleri, Arapçanın ötesinde Farsça ve Türkçe gibi dillerde de önemli çalışmalar yapmış, bu diller aracılığıyla tasavvufî düşüncenin yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Osmanlı sūfîlerinin sadece birer dini lider değil, aynı zamanda dil bilimcileri ve edebiyatçılar olarak da kültürel miras bıraktıklarını göstermektedir.

³¹ "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı - Giriş" (Erişim 11 Ekim 2024).

³² "İSAM Kütüphanesinde Ara" (Erişim 11 Ekim 2024).

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı döneminde sûfilerin Arap dili üzerindeki etkilerini ve dil bilim alanındaki katkılarını incelemektedir. Osmanlı sûfleri, yalnızca dini bir rol üstlenmekle kalmamış, aynı zamanda dil bilim, edebiyat ve kültürel mirasın korunmasına da katkıda bulunmuşlardır. Arapça, sadece dini metinlerin anlaşılması için bir araç olmaktan çıkmış, dil biliminin farklı alanlarında eserler veren sûfilerin katkılarıyla zenginleştirilmiştir. Nahiv, sarf, belâgat, lügat ve aruz gibi çeşitli alanlarda kaleme alınan eserler, dilin bilimsel bir disiplin olarak incelenmesine olanak sağlamıştır.

Mehmed Tahir'in eserinde yer alan ve Arap dili üzerine yazmış H. 9. ve 14. yüzyıllar arasında yaşamış 22 Sufi alimin 44 eseri incelenmiştir. Eserlerin konularına bakıldığında nahiv ön plana çıkmaktadır. Sonrasında ise sarf, lügat ve belâgat eserleri dikkat çeker. Az miktarda aruza dair eserler de telif edilmiştir.

Sûfiler, Arapçanın grameri ve retorîği üzerine haşiyeler, şerhler ve muhtasarlar yazarak medrese/tekke ortamlarında bu eserlerin öğretimine katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca, dilin estetik yönünü ele alarak retorik çalışmalar yapmış ve tasavvufun manevi dünyasıyla dilin derin anlam katmanlarını birleştirmişlerdir. Bu çalışmalar, sadece dil bilimsel katkılar olarak kalmamış, İslam medeniyetinin önemli dillerine de tercüme edilerek kültürel mirasın geniş bir coğrafyaya yayılmasına vesile olmuştur.

Osmanlı dönemi sûfilerinin Arap şiiri alanındaki eserleri de başka bir çalışma olarak ele alınabilir. Ayrıca tercüme faaliyetleri de müstakil bir çalışma olarak incelenebilir.

Kaynakça

- Aksoy, Hasan. "Şemseddin Sivâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Akûn, Ömer Faruk. "Bursalı Mehmed Tâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/452-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Arslan, Fikret. "Mevhâhibu'l-Edib fî Şerhi Mugni'l-Lebîb'in Baştan 'İnne' ye Kadar Tahkiki". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002): 135-160.
- Ayaz, Kadir. "Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin Hadis İcazetleri ve Câmî'u rivâyâtı'l-fehâris ve lâmi'u icâzâtı ehli'l-fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi". *Osmanlı'da İlm-i Hadis* içinde. İstanbul: İsar Yayınları, 2020.
- Bedirhan, Muhammed. *Osman Fazlı Atpazari: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Benli, Ali. "Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fî Beyânî'l-Ezdâd'ı". *Eskiye* 31 (2015): 147-172.

- Benli, Ali. "Trabzonî, Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/304-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. çev. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.
- Ceyhan, Semih. *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhî*. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Ceyhan, Semih. "Salâhî Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çetin, Abdülbaki. "Şeyh Mahmud Bin Edhem ve Tuhfetü'l-Edebî". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 53 (2015): 0. <https://doi.org/10.14222/Turkiyat1322>
- Demirel, İsmail. "Ömer Fuâdî'nin Şa'bâniyye Tarihinde Tarikat Usûlü ve Literatür Açısından Katkısının Boyutları". *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*. ss. 507-540.
- Denizer, Nurullah. *Kur'ân'ın Süfî Yorumu [Bursevî Örneği]*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Durmuş, İsmail. "Merkezzâde Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/206-207. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- el-Melâmî, Abdurrahim Efendi el-Üskûbî. *Manzûme-i Merâtib-i Vücûd*. 06 Mil Yz A 4386/11, vr. 108b-110b.
- Erken, İsmail. "Ahmed Rumî Akhisarî Saruhanî ve Semaî Müennesler Adlı Risalesi". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 4 (2017): 135-150.
- Eyyüp, Tanrıverdi. "Merkezzade Ahmed Efendi'nin El-Babus Adlı Arapça-Türkçe Sözlüğü". *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 10 (2006): 319-361.
- Eyyüp, Tanrıverdi. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Bilginlerinden Halveti-Sünbülü Şeyhi Merkezzade Ahmed Efendi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 28 (2011): 41-56.
- Furat, Ahmed Hamdi vd. (ed.). *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2018.
- Gür, Süleyman. "Osmanlı Döneminde Yetişen 'Kırım' Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019): 357-395. <https://doi.org/10.18498/amaillad.590980>
- Gür, Süleyman. "Osmanlı Döneminde Yetişen Trabzonlu Müellifler ve Eserleri: Bir Literatür Tespiti Denemesi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 5/1 (2018): 155-239.
- Hasanov, Sefer. "Kurd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/93-94. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- "İSAM Kütüphanesinde Ara". Erişim 11 Ekim 2024. <http://ktp.isam.org.tr/?blm=ayrintignlktp&navdil=tr>
- "İsmâil Ankaravî". *İslam Düşünce Atlası*. Erişim 9 Ekim 2024. <https://islamdusunceatlası.org/ismail-ankaravi/102>
- İzgi, Cevat. "Hubeyş et-Tiflîsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Kara, Mustafa. "Tekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kara, Mustafa. "Tekke Eğitimi ve Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (2008): 107-138.
- Karakuş, Ömer Faruk-Uzunyaylalı, Muhammet Emin. "Üsküplü Abdurrahîm Efendi ve İki Dilli Manzum Kaside-i Bürde Çevirisi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2023): 28-50. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1185212>
- Meçin, Mahmut. "Sühreverdî Şârihlerinden Hasan el-Kürdî ve Heyâkilü'n-Nur Şerhi". *Osmanlı'da ve İran'da İşrak Felesefesi*. ed. M. Nesim Doru vd. 1/123-145. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Michot, Yahya. *Tütün İçmek Haram mıdır?* çev. Ayşe Andol-Mehmet Yavuz. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Namlı, Ali. "İsmâil Hakkı Bursevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/102-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- "Osman Fazlı Atpazarı". *İslam Düşünce Atlası*. Erişim 2 Ekim 2024. <https://islamdusunceatlası.org/osman-fazlı-atpazarı/149>
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Paşa, Bağdatlı İsmâil. *Hediyyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*. 2 Cilt. İstanbul: el-Mearifü'l-celiyye fi Matbaatihe'l-behiyye, 1951.
- Reis, Bedriye. "Evhad Şeyhi Seyyid Hüseyin Efendi'nin er-Risâletü't-devrânîyye ve îânetü erbâbî't-tarîka Adlı Risâlesi Çerçevesinde Semâ ve Devranla İlgili Görüşleri". *Sufiyye* 14 (2023): 59-94. <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1276215>
- Tanman, M. Baha - Yılmaz, Hasan Kâmil. "Bandırmalizâde Tekkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/54-55. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tolasa, Harun. "18. YY.'da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü Müstakimzade'nin İstilahatü's-Şi'riye'si II". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 24 (2012): 363-380.
- Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü. "Manzume-i Ferâ'iz (Abdurrahim)". Erişim 3 Ekim 2024. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/manzume-i-fera-iz-abdurrahim>
- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. "SAFÎ, Safiyyullâh Mûsâ Dede". Erişim 10 Ekim 2024. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/safi-safiyyullah-musa-dede>
- "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı - Giriş". Erişim 11 Ekim 2024. <https://portal.yek.gov.tr/main/login>
- Uyar, Mehmet. "İrşâd Bağlamında Orta Yol Sûfiliği: Hicâbî Abdülbâki Efendi (Gül Baba)". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2017): 85-113. <https://doi.org/10.30561/sinopusd.269432>
- Yazar, İlyas. "Ömer Fuâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/61-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yetik, Erhan. "Ankaravî, İsmâil Rusûhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/211-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Yıldız, Sakıb. "Atpazarî Osman Fazlı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/83-85. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yılmaz, Ahmet. "Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/113-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Hatice. *Bursalı Mehmed Tahir'in Osmanlı Müellifleri Adlı Eserinin Tashihi: Tarikatlar ve Meşayih Faslı*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

الكفاية المعجمية لمستويات اللغة العربية (النظرية والتطبيق) سلسلة اللسان نموذجًا

للمختص: تناولت هذه الدراسة موضوع الكفاية المعجمية من خلال التعريف بها، وتوضيح موقعها في الواصفات التي وردت في الأطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعلم اللغات (CEFER)، وتعليمها وتقييمها من خلال المجلد المصاحب له في نسخة (2020)، مطابقة ذلك على سلسلة "اللسان" وهي من سلاسل تعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ حيث تُعد الكفاية المعجمية عنصرًا أساسيًا في اكتساب اللغة الثانية؛ إذ إنها تؤدي دورًا حاسمًا في تطوير مهارات الفهم والتعبير، وتهدف الدراسة إلى تحليل الكفاية المعجمية في المستوى التمهيدي للسلسلة، مع التركيز على مدى توافق المفردات المُقدمة مع احتياجات المتعلمين في هذا المستوى، اعتمد البحث على منهج تحليلي كمي وكييفي؛ حيث قام بتحليل جزائي المستوى وفق معايير مثل التكرار، والتنوع، ومدى ملائمة المفردات لسباقات الاستخدام الفعلي، أما النتائج فإظهرت أن هذه السلسلة في هذا المستوى تُعاني من افتقار إلى التدرج المدروس في تقديم المفردات، كما أن بعض المفردات المُقدمة لا تتناسب مع احتياجات المتعلمين في مواقف التواصل الحقيقية، وخلصت الدراسة إلى عدة توصيات منها: ضرورة تبني معايير علمية في اختيار المفردات؛ مثل الاعتماد على قوائم تكرارية معجمية حديثة، وتعزيز التكامل بين المفردات والأنشطة اللغوية الأخرى، كما تقترح الدراسة تطوير سلاسل تعليمية تعتمد على مدخل قائم على الاحتياجات الفعلية للمتلمين، بما يساهم في تحسين الكفاية المعجمية وتعزيز الكفاءة اللغوية الشاملة.

الكلمات المفتاحية: تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، الكفاية المعجمية، الأطر المرجعية لتعلم اللغات الأجنبية، سلسلة اللسان.

Arap Dili Seviyelerine Yönelik Sözcük Yeterliliği (Teori ve Uygulama) "Silsiletü'l-Lisân Örneğinde"

Öz: Bu çalışma, sözcüksel yeterlik konusunu tanımlayarak ve Dil Öğrenimi için Avrupa Ortak Referans Çerçevesi (CEFER), öğretme ve değerlendirmede yer alan tanımlayıcılar içindeki konumunu açıklığa kavuşturarak (2020) baskısındaki ek cildi aracılığıyla ele almıştır. Ana dili Arapça olmayanlar için "Lisân" serisine uygulandığında, sözcüksel yeterlilik, anlama ve ifade becerilerinin geliştirilmesinde önemli bir rol oynamadığı için ikinci dil ediniminin önemli bir bileşenidir. Bu çalışma, serinin giriş seviyesindeki sözcük yeterliliğini analiz etmeyi ve sunulan sözcük dağılımının bu seviyedeki öğrencilerin ihtiyaçlarıyla ne ölçüde uyumlu olduğuna odaklanmayı amaçlamaktadır. Araştırma nicel ve nitel analitik bir yaklaşıma dayanmaktadır; seviyenin iki bölümünü sıklık, çeşitlilik ve kelimelerin gerçek kullanımı bağlamlarına uygunluğu gibi kriterlere göre analiz etmiştir. Sonuçlar, bu seviyedeki bu serinin kelime dağılımının sunumunda bilinçli bir ilerleme eksikliğinden muzdarip olduğunu ve sunulan kelimelerin bazılarının gerçek iletişim durumlarında öğrencilerin ihtiyaçlarına uymadığını göstermiştir ve çalışma aşağıdakiler de dahil olmak üzere çeşitli önerilerle sonuçlanmıştır: Sözcük seçiminde modern sözcük tekrar listelerine dayanmak ve sözcükler ile diğer dil etkinlikleri arasında entegrasyonu teşvik etmek gibi bilimsel kriterlerin benimsenmesi ihtiyacı. Çalışma ayrıca, sözcük yeterliliğini geliştirmeye ve genel dil yeterliliğini artırmaya katkıda bulunan, öğrencilerin gerçek ihtiyaçlarına dayalı bir yaklaşıma dayalı eğitim serileri geliştirmeyi önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretimi, Sözcük Yeterliliği, Yabancı Dil Öğretimi İçin Referans Çerçeveleri, Silsiletü'l-Lisân.

Lexical Proficiency of Arabic Language Levels (Theory and Practice) "Silsilat al-Lisân As A Model"

Abstract: This research addressed the topic of lexical competence through its definition and clarification of its place in the Common European Framework of Reference for Language Learning (CEFER), Teaching and Evaluation, through its companion volume in the (2020) version, Applied to the "Silsilat al-Lisân", of Arabic for non-native speakers, lexical competence is an essential component of second language acquisition, as it plays a crucial role in developing comprehension and expression skills. The study aims to analyse lexical proficiency in the introductory level of the series, with a focus on the extent to which the vocabulary provided is compatible with the needs of learners at this level. The research relied on a quantitative and qualitative analytical approach; it analysed the two parts of the level according to criteria such as frequency, variety, and the appropriateness of vocabulary for actual usage contexts. The results showed that this series at this level suffers from a lack of deliberate progression in the presentation of vocabulary, and some of the vocabulary presented does not match the needs of learners in real communication situations, and the study concluded with several recommendations including: The need to adopt scientific criteria in selecting vocabulary, such as relying on modern lexical repetition lists and promoting integration between vocabulary and other language activities. The study also suggests developing educational series based on an approach based on the actual needs of learners, which contributes to improving lexical proficiency and enhancing overall language proficiency.

Keywords: Arabic for Non-Native Speakers, Lexical Proficiency, Reference Frameworks For Foreign Language Teaching, Silsilat al-Lisân.

* Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, E-Posta: mkaddum@bartin.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9636-4903>.

** Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı, E-posta: mohamed.abdelrehem@gibtu.edu.tr - ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9067-3027>.

Mahmud
KADDUM*
Mohamed
ABDELREHEM**

مَدْخُل:

تؤدي الكفاءة المعجمية دوراً رئيساً في تطوير مستوى الدارس للغة، كما أنها تعدّ دليلاً على مستواه اللغوي جنباً إلى جنب مع الكفايات الأخرى، كما يؤثر مقدار تمكّن المتعلمين من المفردات المعجمية في تحكمهم في مهارات الفهم والإنتاج، وقد استطاعت الأطر المرجعية - بما لديها من خبرات مترابطة - أن تضع ضوابط لتلك الكفاءة، كما حدّدت مجالها من مفردات وتراكيب لغوية وقواعد نحوية؛ ولذا فإن القائمين على بناء السلاسل اللغوية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ينبغي عليهم استقراء جوانب الكفاءة المعجمية من خلال تلك الواصفات التي أعدتها الأطر المرجعية، كما يجدر بهم وضعها نصب أعينهم عند بناء سلاسلهم التعليمية؛ لأن الأخذ بتلك التوجهات الواردة في الواصفات سيؤدي حتماً إلى انضباط المادة المعجمية داخل كل مستوى من المستويات التي تعالجها السلسلة، وبالتالي يمنع الأخطاء المتكررة من تجاهل موضوع الكفاءة المعجمية التي وقعت فيها بعض السلاسل التعليمية وظهر ذلك في عدة مظاهر مثل صغر حجم المادة المعجمية بالنسبة لمستوى الدارس أو تضخم المادة واتساعها فوق مستوى الدارس، أو غير ذلك من مظاهر تؤدي إلى نتائج سلبية في العملية التعليمية وبالتالي يضعف الهدف المرجو من تأليف السلسلة التعليمية.

مشكلة البحث:

يسعى هذا البحث إلى الإجابة عن سؤالين:

- 1- ما حجم المادة المعجمية في المستوى التمهيدي بسلسلة اللسان؟
- 2- ما مدى توافق المادة المعجمية في المستوى التمهيدي بسلسلة اللسان مع واصفات الإطار المرجعي الأوروبي وما حدود التزامهم بها؟.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى الكشف عن مدى مواءمة المادة المعجمية بسلسلة اللسان في المستوى التمهيدي مع مفهوم الكفاءة المعجمية، ومدى تحقيقها لواصفات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات الأجنبية.

حدود البحث:

يقتصر البحث على مفهوم الكفاءة المعجمية ووظائفها ومادتها من خلال التطبيق على سلسلة اللسان في المستوى التمهيدي في كتابه الأول مقارنة بينها وبين ما ورد في واصفات هذا المستوى بالإطار الأوروبي المرجعي.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في جانبه التطبيقي؛ حيث إنه تناول الكفاءة المعجمية في مستوى من

المستويات محاولاً الكشف عن مدى التزام هذه السلسلة بمعايير الإطار الأوروبي المرجعي وواصفاته، وموضحاً أثر ذلك على مخرجات هذا المستوى في تعلّم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

الدراسات السابقة:

تطرق إلى هذا الموضوع عدد من الباحثين على اختلاف مشاربهم وأهدافهم قرباً منه أو تماشياً معه في نقاط؛ فبعضهم درس بصورة عامة موضوع الكفاءة اللغوية وأنواعها، كما تناول الأطر المرجعية وواصفاتها نشأة وتاريخاً مُحللاً ما ورد من ترجمات وكتب وصلت إلينا في هذا الباب؛ مثل دراسة إسلام الحدقي¹ وعنوانها "الكفاءة اللغوية نماذجها وأطرها". وهناك عدة دراسات تناولت سلسلة اللسان -موضوع الدراسة- باعتبارها ذات صيت، وتُدرّس في كثير من المعاهد والسنوات التحضيرية في بعض الجامعات؛ منها دراسة محمد الخلف² التي قارن فيها بين سلسلة اللسان وسلسلتين إنجليزيّتين هما "Face to face" و"Traveler"، وتدور المقارنة حول منهجية بناء كلّ منها، وحول أسس إعدادها، ومن حيث معالجة المهارات اللغوية، كما تحدث في دراسته عن موضوعات الدروس ومحتواها الثقافي ومناسبتها لكلّ مستوى، كل ذلك في إطار مقارنة ونقد بين تلك السلاسل الثلاث، كما أنّ هناك دراسة هدفت إلى القراءة التحليلية لسلسلة اللسان من حيث التعريف بها، ووصفها وصفاً علمياً، وتحليلها تحليلاً كلياً يبرز خصائصها، وركزت على الحديث عن مميزاتها اللغوية والثقافية والتربوية، والكشف عن إيجابياتها ويبين سلبياتها لكل المستويات: انطلاقاً من منظور تعليم اللغة الثانية، فيما يتعلق بالكيفية التي ينبغي أن تكون عليها المواد التعليمية المراد تعليمها للغة المستهدفة³ وعنوانها "قراءة تحليلية لكتب سلسلة اللسان".

أمّا هذه الدراسة فتتناول الكفاءة المعجمية خاصةً بحسب الإطار المرجعي الأوروبي وواصفاته، ومدى التزام سلسلة اللسان واتباعها الإطار الأوروبي المرجعي في الكفاءة المعجمية بكل عناصرها، من خلال التطبيق على المستوى التمهيدي في سلسلة اللسان.

مصطلحات البحث:

الكفاءة في الاصطلاح: تُعرّف بأنها "القدرة على فعل شيء ما بشكل جيد أو فعّال"⁴، أو هي "امتلاك

¹ إسلام الحدقي، الكفاءة اللغوية نماذجها وأطرها (إسطنبول: دار أكدم للنشر، 2021م).

² محمد الخلف، دراسة تقييمية تحليلية مقارنة بين سلسلة اللسان وسلسلتين "Face to face- Taveler" المستوى الابتدائي (إسطنبول: مؤسسة إيثار، 2015م)، 305-340.

³ عمر الصديق عبدالله، "قراءة تحليلية لكتب سلسلة اللسان"، مجلة العربية للناطقين بغيرها 6/1 (حزيران 2013م)، 117-152.

⁴ Cobuild Advanced English Dictionary (n.d.). Competency. In COBUILD Advanced English Dictionary. Retrieved June 23, 2021, from <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/competency>

معرفة أو مهارة كافية⁵، أو هي "القدرة على تحقيق نشاطات قابلة للملاحظة"⁶، وهو من المصطلحات التي تمثل مشكلة في علوم اللسان العربي؛ حيث تعدد ترجماتها ومفاهيمها والخلط بينها وبين الكفاءة Proficiency⁷، ومع ازدياد استخدام المصطلح في المجالات الفرعية للسانيات الحديثة، ارتبط معناه بصفة "الكفاءة"، فهناك الكفاءة اللغوية، والكفاءة التواصلية، والكفاءة المعجمية، والكفاءة اللغوية الاجتماعية، وكل تلك الكفايات بينها اختلافات بحسب موضوعها، وبمراجعة مخطط الإطار المرجعي الأوروبي للغات في الكفاءة اللغوية سيتضح أن تلك الكفايات فرعية، ولكنها تندرج تحت مصطلح عام وهو الكفاءة اللغوية⁸.

الكفاءة في الاصطلاح: يقصد بها "درجة مهارة الشخص في استخدام اللغة، وذلك مثل مستوى إجادة إنسان للقراءة أو الكتابة أو التحدث أو فهم اللغة"⁹، وتُعرف أيضاً بأنها "الكفاءة الكلية للفرد وقدرته على الأداء في اللغة الثانية"¹⁰، وفي تعريف الإطار الأوروبي: "هي المعرفة والقدرة على استخدام المصادر الرسمية التي يمكن أن تُركب منها الجُمْل ذات المعنى الجيدة الصياغة؛ والقدرة على استخدام هذه المصادر"¹¹، وهي في تعريف أحد الباحثين "محصلة مجموعة من الكفايات والمهارات والاستراتيجيات اللغوية وغير اللغوية التي تمكن الإنسان العاقل من استخدام لغة غير لغته الأولى في التواصل الفعال - بأشكاله المختلفة - مع أهل تلك اللغة ومنوتجاتهم المكتوبة والمسموعة والمشاهدة"¹².

الكفاءة المعجمية: هي "المعرفة بمفردات اللغة والقدرة على استخدامها بعناصر لفظية وعناصر نحوية"¹³.

Merriam-Webster. (n.d.). Competency. In Merriam-Webster.com dictionary.⁵
Retrieved June 23, 2021, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/competency>

6 الوئاس مزياي، "بين الكفاءة والكفاية في المؤسسات التربوية"، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية العدد 3 (2011م)، 64-71.

7 خالد بسندي، "مصطلح الكفاية وتداخل المفهوم في اللسانيات التطبيقية"، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها العدد 1 (2009م)، 35-64.

8 Council of Europe. (2020). Common European Framework of Reference for Languages: Learning, teaching, assessment - Companion volume. Council Europe Publishing.

9 Richards, J. C., & Schmidt, R. W. (2010). Longman dictionary of language teaching and applied linguistics. Pearson.

10 Thomas, M. (1994). Assessment of L2 proficiency in second language acquisition research. Language Learning, 44, 307-336.

11 المجلس الأوروبي، الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها (ستراسبورغ: المجلس الأوروبي للنشر، 2020م)، 163.

12 إسلام الحدقي، الكفاءة اللغوية نماذجها وأطرها، 15.

13 Council of Europe. (2020). Common European Framework of Reference for Languages: Learning, teaching, assessment Companion volume. Council of Europe Publishing.

الأطر المرجعية: تُعرّف بأنها "مجموعة متعدّدة الأبعاد من الكفايات اللغوية والسياقات الوظيفية التي تُرتّب أفقياً في علاقة مع مقاييس القدرة التي تُرتّب رأسياً، وبعضها قد يكون متداخلاً"¹⁴. لم يكن هذا المصطلح متداولاً إلى عهد قريب، بيد أنه في منتصف القرن العشرين لاح مصطلح الأطر وبُدئ في استخدامه، واكتنفته عدة أسماء لكنها تحمل تعريفه ووظيفته؛ منها: "مقياس، وتوجيهات، وتعريفات، وتقديرات، وإطار؛ فكان أولها مقياس معهد الخدمة الخارجية الأمريكي FSI والذي تغير إلى مقياس ILR أو تعريفات ILR، ثم ظهرت التقديرات الأسترالية ثم توجيهات المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية أكتفل ثم المعايير الكندية، ثم الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات"¹⁵، كما تُعرّف بأنها "وصف في شكل مقياس متدرج المستويات، يصف ما يستطيع المتعلم أن يفعله في مجالات مهارية مختلفة في مراحل برامج اللغات المختلفة"¹⁶.

الواصفات: "وصف لمستوى الأداء المطلوب من المتقدم لاختبار مستوى لغوي معين أو نطاق معين على مقياس تصنيف. يمكن أن يكون الواصف عاماً، ويتألف من جملة قصيرة، أو مفصلاً إلى حد ما، ويتألف من فقرة بها عدة جمل"¹⁷.

الجانب التطبيقي:

التعريف بسلسلة اللسان:

تألف سلسلة اللسان من ثمانية كتب؛ كتابين للتمهيدي، وكتابين للمبتدئ وكتابين للمتوسط، وكتابين للمتقدم، ويتكون المستوى التمهيدي من ثمانية وعشرين درساً، ثلاثة عشر درساً في الكتاب الأول، وخمسة عشر درساً في الجزء الثاني إضافةً إلى تدريبات عامة في منتصف الجزأين وفي نهايتهما، وتتكون باقي الكتب من عشرة دروس في كل كتاب، إضافةً إلى تدريبات عامة في منتصف الكتاب وفي نهايته من هذه الكتب في كافة المستويات، وقد صدرت طبعة جديدة للمستوى التمهيدي سنة 2023م سعت السلسلة إلى تجديد ثوبها من خلال إضافة بعض المواد التعليمية.

الإطار الأوروبي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها:

يرمز له بـ CEFR اختصاراً، ويعني أساساً بقضايا تعلّم وتعليم اللغات الأجنبية ويُستخدم بوصفه أداة مرجعية من قِبل جميع الدول الأعضاء في المجلس الأوروبي والاتحاد الأوروبي تقريباً، كما أن له تأثيراً كبيراً خارج أوروبا، وقد ترجم إلى 40 لغة حول العالم، ويتميز الإطار الأوروبي المرجعي المشترك بتقديمه مخططاً توصيفياً شاملاً للكفاءة اللغوية ومجموعة من المستويات المرجعية المتدرجة التي أثبتت فعاليتها لأكثر من ربع قرن من الزمان في تصميم مناهج تعلم اللغات وتقييمها،

¹⁴ Harsch, C., & Malone, M. E. (2020). Language Proficiency Frameworks and Scales. In The Routledge Handbook of Second Language Acquisition and Language Testing (pp. 33-44). Routledge

¹⁵ إسلام الحدقي، الكفاءة اللغوية نماذجها وأطرها، 17.

¹⁶ Richards, J. C., & Schmidt, R. W, 464.

¹⁷ Richards & Schmidt, 2010, 165.

ويهدف إلى تيسير الشفافية والاتساق بين المنهج والتعليم والتقييم داخل المؤسسة التعليمية، كما يُستخدم للاسترشاد به في إصلاح المناهج الدراسية¹⁸.

الواصفات ودورها في الإطار الأوروبي المرجعي:

يمكننا القول: إنها وصف لمستوى أداء على سلم الكفاءة، هذا الوصف يُمكننا من وصف المستوى اللغوي لشخص ما؛ حيث نسمي الكلام الموجود في تلك المستطيلات (واصفات)؛ وهي من القواسم المشتركة الأساسية بين جميع الأطر المعيارية، وقد تصف الأداء المهاري، أو تصف الكفايات كالمفردات أو القواعد أو الثقافة في كل مستوى لغوي من مستويات الإطار، وقد تصف مستوى إتقان الاستراتيجيات التواصلية كما في الإطار المرجعي الأوروبي. وتستخدم الواصفات في عدة مجالات؛ منها: المساعدة على التوفيق بين المناهج والتدريس والتقييم. كما يُمكن للمعلمين اختيار الواصفات وفقاً لصلتها بالسياق الذي يعملون فيه، وتعديلها إذا لزم الأمر، ربط الأهداف التعليمية بالاستعمال الحقيقي للغة، وهذه الواصفات تمثل معلومات واضحة للمتعلمين أو أولياء الأمور أو الرعاة؛ كما أنها تمثل "قائمة" عامة لاختيار المناسب من بينها عند تحليل احتياجات المتعلمين الكبار، كما تعمل على مساعدة المعلمين على اختيار مهام صفية لطلابهم¹⁹، وتُقدم الواصفات التوضيحية ضمن مقاييس الواصفات، و"يوفر كل واحد من مقاييس الواصفات أمثلة للاستخدام النموذجي للغة في مجال معين؛ وعليه فإن مقاييس الواصفات التوضيحية تتكون من واصفات مستقلة قائمة بذاتها، ولا يقصد بها التقييم في المقام الأول، فهي ليست مقاييس تقييم بالمعنى الذي يُستخدم فيه المصطلح عموماً في تقييم اللغة؛ كما أنها لا تحاول أن تشمل كل جانب من الجوانب المعنية في كل مستوى بالطريقة التي تتبعها مقاييس الأداء التقليدية، وهي مقاييس توضيحية ليس فقط بمعنى أنها مقدمة بوصفها أمثلة غير إلزامية، ولكن أيضاً بمعنى "أنها تُقدم فقط أمثلة توضيحية للكفاءة في المجال المعني في المستويات المختلفة، كما أنها تركز على الجوانب الجديدة والبارزة، ولا تحاول أن تصف كل ما له علاقة بالمستوى وصفا شاملاً؛ فهي ذات نهايات مفتوحة أي تقبل الإضافة وليست مكتملة، فالمقاييس الواصفة إذن تمثل أدوات مرجعية ولا يقصد بها أن تستخدم أدوات للتقييم مع أنها يمكن أن تكون مصدراً لتطوير مثل هذه الأدوات"²⁰، فالواصفات التوضيحية التي أوردتها الإطار المرجعي تهدف إلى تقديم مدخلات لإعداد المناهج الدراسية وتقدم تلك الواصفات عبر مستويات لتيسير استخدامها²¹، وعليه فإن تلك الواصفات تُمكننا من الوصول إلى الحجم المناسب للمعجمة في كل مستوى من المستويات.

¹⁸ المجلس الأوروبي، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعليم اللغات وتعليمها وتقييمها، 42-43.

¹⁹ إسلام الحدقي، الكفاءة اللغوية نماذجها وأطرها، 18.

²⁰ المجلس الأوروبي، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعليم اللغات وتعليمها وتقييمها، 60.

²¹ المجلس الأوروبي، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعليم اللغات وتعليمها وتقييمها، 58.

الكفاءة المعجمية وفق الإطار المرجعي الأوروبي المشترك:

يعرض الإطار المرجعي مقاييس توصيف لجوانب كفاءة اللغة التواصلية في إطار ثلاثة عناوين؛ هي الكفاءة اللغوية، والكفاءة التداولية، والكفاءة اللغوية الاجتماعية، وهذه الجوانب أو مقاييس التوصيف تتشابه دائماً في أي استخدام للغة، فهي ليست عناصر منفصلة، ولا يمكن عزل بعضها عن بعض، وبحسب الإطار فإن الكفاءة المعجمية تعد أحد المكونات الرئيسة للكفاءة اللغوية والتي يُقصد بها "أنها المعرفة والقدرة على استخدام المصادر الرسمية التي يمكن أن تركب منها الجمل ذات المعنى الجيدة الصياغة والقدرة على استخدام هذه المصادر"²².

يُقسّم مؤلفو الإطار المرجعي الأوروبي المشترك الكفاءة اللغوية إلى ستة أنواع؛ هي (الكفاءة المعجمية، والكفاءة النحوية، والكفاءة الدلالية، والكفاءة الصوتية، والكفاءة الإملائية، وكفاءة تصحيح النطق). وحدات معجمية مفردة تشمل أجزاء أقسام الكلام المعروفة؛ مثل: الاسم والفعل والحرف والصفة، والظرف، وقد يكون للوحدة المعجمية المفردة معنى واحد أو تكون متعددة الدلالة من باب المشترك اللفظي لكلمة "عين" ذات المعاني المتعددة؛ فهي "الباصرة" و"بئر الماء" و"الجاسوس"، ويندرج تحت أقسام الكلام ما يسمى بالمجموعات الدلالية المغلقة مثل: الأوزان والمقاييس، أيام الأسبوع، وشهور السنة... إلخ. وحدات معجمية مركبة التعبيرات الثابتة، وتتكون من عدد من المفردات التي تستخدم معاً، وتشمل عدة تعابير؛ مثل: بعض الجمل كالتحايا؛ مثل: "السلام عليكم"، "مساء الخير"، ومثل: العبارات المجازية كـ "ولد في فمه ملعقة ذهب" كناية عن الغنى، ومنها: محددات المعنى: ويكون استخدامها مقيداً سياقياً وأسلوبياً؛ مثل: "صاف كالماء" كما يطلق عليها القوالب الثابتة؛ وهي تعلم وتستخدم دون تحليل لمكوناتها، وتُدرج فيها الكلمات والعبارات التي تشكل جملاً مفيدة مثل: "عفوا، هل يمكن أن..." العبارات الثابتة (أشباه الجمل): كحروف الجر المركبة مثل: "من على.... المتلازمات اللفظية وتتكون من كلمات تستخدم معاً عادة مثل: "ضرب مثلاً"، "ينفجر غضباً". العناصر النحوية وهي تنتمي لأقسام الكلمة المغلقة ويشار إليها في العربية بالمبهمات؛ مثل: الضمائر الشخصية، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، وحروف الجر، وأدوات الربط، وأدوات الاستفهام، وأدوات الشرط. وعليه فإن الكفاءة المعجمية لا تتضمن المفردات فحسب، بل تعد مظلة تتضمن رصد المفردات، وتوظيفها في السياقات اللغوية المتعددة، وما يتعلق بها من خصائص مختلفة صوتاً وصرفاً ونحواً وتداولياً، وعليه يمكن تعريفها بأنها "قدرة المتعلم على توظيف حصيلة المفردات التي يمتلكها في السياقات اللغوية المناسبة".

واصفات الكفاءة المعجمية للمستوى التمهيدي:

تشتمل على العناصر الآتية: النطاق اللغوي العام ويسمى نطاق ترتيب المادة، التحكم في الأصوات، التحكم في المفردات، الدقة النحوية، التحكم الإملائي. فالإطار المرجعي الأوروبي المشترك يتميز بتقديم مجموعة واسعة من الواصفات التوضيحية والموزعة على المستويات المرجعية التي اعتمدها الإطار، وبذلك يمكننا أن نرسم صورة شبه واضحة للمفردات والتراكيب

²² المجلس الأوروبي، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعليم اللغات وتعليمها وتقييمها، 167.

اللغوية أي الكفاءة المعجمية التي يفترض بالدارس أن يتقنها في كل مستوى من مستويات الإطار، وذلك وفقاً للواصفات التوضيحية التي أوردتها الإطار لا سيما المستوى التمهيدي مناط البحث، غير أنه من الملاحظ خلو المستوى التمهيدي من واصفات توضيحية للكفاءة المعجمية في كثير من عناصرها.

وصف الكتاب التمهيدي في سلسلة اللسان²³

يتألف الكتاب التمهيدي من جزأين بواقع ثمان وعشرين وحدة دراسية: الكتاب الأول تضمن (13) وحدة وعدد صفحاته (139)، أما الكتاب الثاني فتضمن (15) وحدة، وعدد صفحاته (143) صفحة.

الجزء الأول:

يبدأ بعرض الأصوات والحروف العربية على مدى الوحدات الدراسية كلها، تناول الجزء الأول أشكال الحروف العربية في صورها المختلفة، فمن الصفحة (1) إلى (17) قَدَّم الحروف العربية بدءاً من الحرف (ب) إلى الحرف (ص) عارضاً حرفين في كل صفحة، منوعاً بين شكل الحروف وحركاتها، ثم يبدأ الكتاب بعدها بتقديم الوحدات الدراسية من خلال عدة موضوعات متنوعة: جاءت مرتبة هكذا (التعارف والتحيات، والبلدان واللغات، والسفر، والمواصلات، والعمل، والاتصالات، والعائلة، والنشاطات اليومية، والملابس، والطعام والوجبات، والوقت، والصفات). وهذا الترتيب هو الذي كان في النسخة القديمة قبل 2023. بُنيت الدروس بشكلٍ نمطي؛ حيث عنوان الدرس ثم الكلمات الجديدة والتعبيرات مع عرض صور ملونة توضح بعض الكلمات في الحوار، كما أن هناك صوراً تشرح بعض المفردات والقواعد كدرس الضمائر، ويأتي بعد ذلك دور التدريبات، وهي متنوعة ما بين (- انظر وأجب، استمع واقرأ، انظر ولاحظ، اكتب الكلمة المناسبة، استمع وردّد، استمع ولاحظ الفرق، اكتب ما تسمع، صل الكلمات، استمع إلى الحوار؛ ثم أجب (صح - خطأ)، اكتب الكلمات المناسبة في الفراغ، رتب الكلمات الآتية لتكوّن منها جملة، استمع وأجب وتحديث، اشترك مع زميلك في حوار كما في النموذج...).

الجزء الثاني:

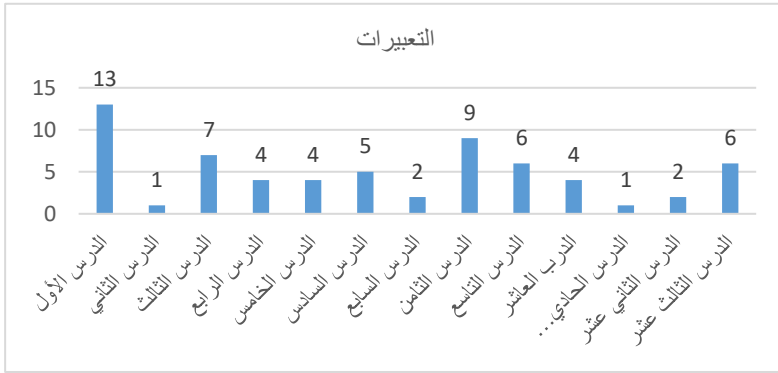
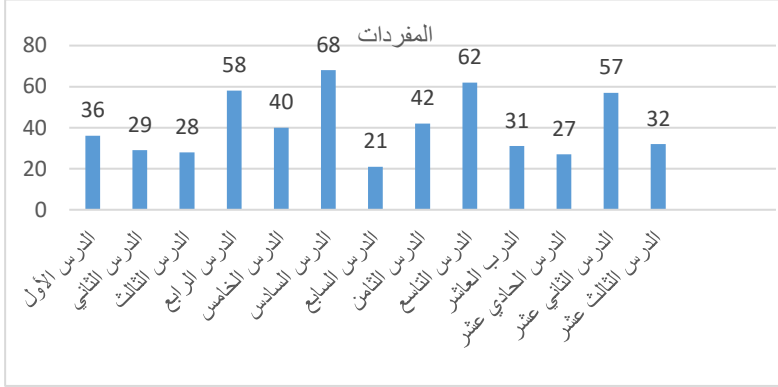
يظهر من استقراء الجزء الثاني من الكتاب التمهيدي أنه امتداد لسابقه بيد أن حجم مفرداته زاد وموضوعاته اختلفت؛ وهي بالترتيب: (التسوق، والمستقبل، وأقسام السنة، والوزن والطول، والريف والمدينة، والمشاعر، والحواس، وجسم الإنسان، وأحوال الجو، والحيوانات، والفندق، وجولة سياحية، والمناسبات، والصحة، والموافقة والمخالفة) هناك إضافة لنوعية التدريبات فقد قَدِّمَت نماذج من تدريبات المزوجة، وتدريب (ترتيب الحروف لتكوين كلمات)، وأضيف النص السردى إلى جانب النص الحوارى. وينتهي الكتاب كسابقه - بمجموعة من التدريبات العامة لغرض المراجعة. يلاحظ في نسخة الكتاب 2023 بعض التغيير عن سابقته؛ حيث حُدِفَ درسان من

²³ التعريف بسلسلة اللسان: <https://mothertongue.ae/mtbooks-index-arabic>

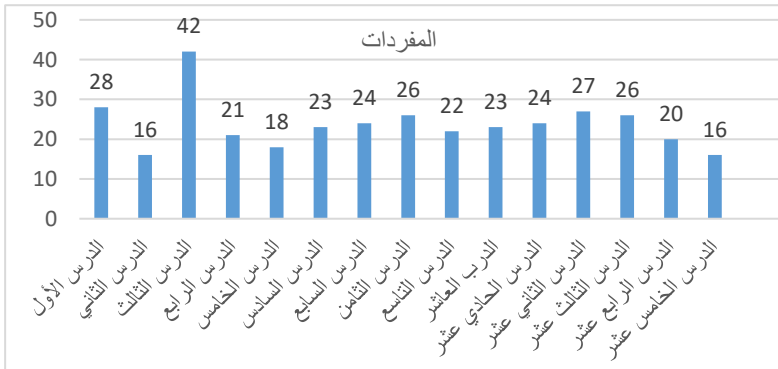
الكتاب الأول، وتغيير بعض ترتيب الدروس في الكتاب الثاني، لكن الحقيقة أن هذه الخطوة لم تقدم جديداً على المستوى المعجمي.

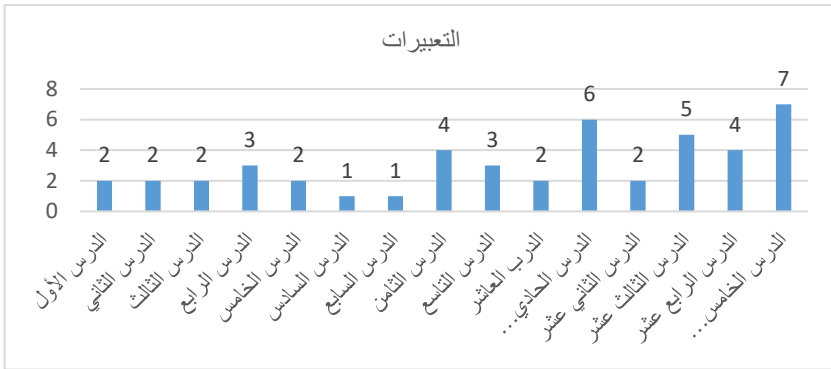
نماذج من تحليل الكفاءة المعجمية بالمستوى التمهيدي:

الشكل رقم 1 (أ، ب)

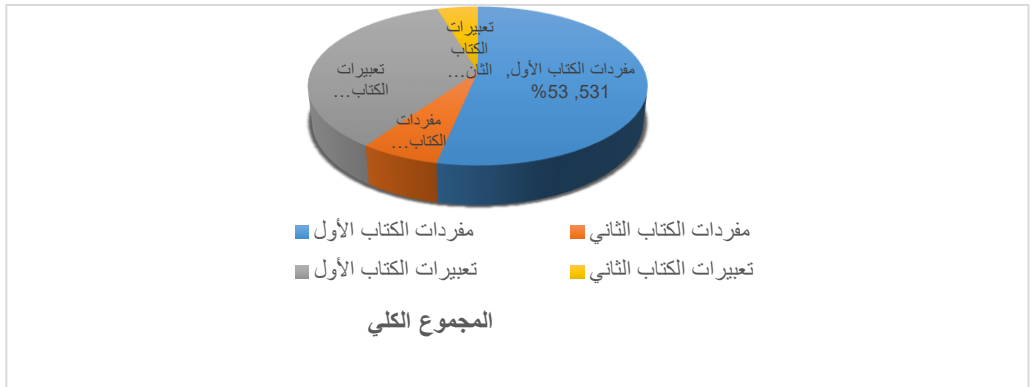


جدول تحليل الكتاب التمهيدي الثاني:





الشكل رقم 2



الكفاءة المعجمية بسلسلة اللسان:

بينما يسعى البحث للكشف عن موافقة المستوى التمهيدي للسلسلة واصفات الإطار نجد أن الإطار المرجعي يذكر بعض الواصفات لهذا المستوى؛ غير أن الكثير من واصفات المستوى المبتدئ حلت محل المستوى التمهيدي من حيث تطبيقها، وفي رأي الباحثين أن هذا سلاح ذو حدين؛ فهناك جانب إيجابي يتسق مع مرونة الواصفات بوصفها غير إلزامية وغير مقيدة - كما ذكر في أكثر من موضع بالإطار- ولا بأس من تقديم بعض الواصفات على بعض، كما أن هناك جانباً سلبياً يتمثل في استباق المعلومة أو تكديسها في ذهن الطالب لعدم مناسبتها للمستوى، وعليه فالأفضل هو الموازنة وإعادة النظر في الكم المعجمي لهذه المرحلة. ومن خلال استقصاء عناصر الكفاءة المعجمية في كتابي التمهيدي بسلسلة اللسان يتضح ما يأتي:

الأصوات اللغوية:

هناك تباين في معايير تقديم الأصوات في مقررات تعليم اللغة العربية عامة، كما تختلف وجهات

النظر حول الترتيب الأفضل لتقديمها، والحقيقة ليست هناك طريقة واحدة لتقديم أصوات اللغة العربية، فهناك أكثر من طريقة، وكل طريقة تقوم على معيار خاص بها؛ مثل المعيار الألفبائي: تقديم الأصوات حسب الألفبائية، فتبدأ من الألف وتنتهي بالياء، المعيار الأبجدي وتعتمد هذه الطريقة على الترتيب الأبجدي المعروف (أبجد - هوز - إلخ)، المعيار الصوتي وتتبنى هذه الطريقة ترتيب الأصوات وفق المخارج بدءًا بالشفيتين وانتهاء بالحلق. وسلسلة "اللسان" اعتمدت المعيار الصوتي في مرحلتي العرض والمعالجة للأصوات اللغوية.

من الإيجابيات:

- معالجة سلسلة اللسان الأصوات والحروف بطريقة معتدلة في بداية المرحلة التمهيدية قبل البدء بتقديم المواقف والحوارات والنصوص، وأوردت عليها تدريبات خلال المستوى التمهيدي.

- أخذ تقديم الأصوات أربع عشرة صفحة من الكتاب الأول في المستوى التمهيدي، بلغ عدد الكلمات 102 كلمة تمثل الحروف العربية في الحالات الأربعة لنطقها.

- أولت السلسلة اهتمامًا - في تدريبات النظام الصوتي - بالثنائيات الصوتية تمييزًا للحروف المتقاربة مخرجًا أو صفةً، وللتمييز بين الحركات الطويلة والقصيرة.

- ومن الإيجابيات في عرض الأصوات تقديمها بالحروف بألوان مختلفة، وهذا من عوامل جذب المتعلم.

- قُدِّمَت الأصوات مصحوبةً بكلمات مع الصور تعزيزًا للربط بين المنطوق والمكتوب والمرئي، كما اعتمد مؤلفو اللسان تقديم الأصوات وفق ترتيب المخارج بدءًا بالشفيتين وانتهاء بالحلق.

- أضافت السلسلة في نسختها نصوص استماع جيدة تدعم الأصوات والحروف والكلمات.

من السلبيات:

- استخدام مؤلفي السلسلة كلمات فوق مستوى الطالب للتمييز الصوتي، كاستخدامهم التمييز بين الحركات القصيرة والطويلة يذهب، يذهبون، اذهب، اذهبي... لا سيما وأن تصنيف الأصوات الصائتة حسب المدة التي يستغرقها النطق بالصوت إلى طويلة وقصيرة ليس من الظواهر التي تشترك فيها اللغات، حتى تكون مألوفة عند المتعلم، ففي حين تعدد بعضها سمة فونيمية يتغير معناها في الكلمة كما هو شأن اللغة العربية، تعدد لغات أخرى سمة غير فونيمية كاللغة التركية²⁴. إضافة إلى توظيفهم لكلمات ليس لها معنى، من أجل التمثيل للصوت أو الحركة فقط، وكان بالإمكان استبدالها بغيرها مما لها.

- بعض التدريبات الصوتية يجب أن تكون واضحة غير ملبسة "ففي مثل هذا التدريب يلزم إيراد الصوتين المتشابهين كل منهما في كلمة مما سبق للدارس تعلمه، حتى لا يجمع بين صعوبتين أو

²⁴ سهل ديرشوي، أثر اللغة الأم في تعلم اللغة الثانية (أنقرة: إلهيات للنشر والطباعة، 2022م)، 56.

مهارتين في آن واحد²⁵.

- أضافت السلسلة النص السردى بجانب النص الحوارى في مرحلة مبكرة، وهذا - في رأينا - غير مناسب لهذه المرحلة؛ فالمعهد في المرحلة التمهيدية التركيز على النص الحوارى، لأن الحوار يبرز الظواهر الصوتية المختلفة من نبر وتنعيم وإيقاع؛ وهي ظواهر لا يمكن التعبير عنها من خلال النص اللغوى السردى الكتابى، كما أنه يعلو على معجمية هذه المرحلة بحسب الواصفات.

المفردات

- حرص مؤلفو اللسان على أن تكون المفردات حديثة وليست ذات مضمون ديني، وقد تابع مؤلفو اللسان بعض السلاسل العربية السابقة؛ وذلك بعرض الكلمات الجديدة قبل النص، دون تصريح بذلك، لكنه مفهوم من خلال العرض، أما عدد المفردات التي هي ركيزة الكفاءة اللغوية للكتابين فقد بلغ حوالي (1000) مفردة²⁶. وبحسب دراسة أخرى على سلسلة فقد بلغ عدد المفردات في نسخة 2013 "عدد المفردات في المستوى المبتدئ من سلسلة اللسان (2064) مفردة، عدا مفردات التمييز الصوتي التي وصلت إلى أكثر من 500 مفردة"²⁷، في حين يؤكد الباحثون وفق الدراسة التي أوردها رشدي أحمد في كتابه المرجع أنها يجب أن تكون بين (750) و (1000) مفردة في المستوى المبتدئ بحيث توظف هذه المفردات في المهارات اللغوية الأربع وفق النسب الآتية: الاستماع (40%)، والكلام (40%)، والقراءة (15%)، والكتابة (5%) ويؤكد ذلك أيضا دراسة أحد الباحثين²⁸ لسلسلة تعليمية أخرى بأن "متوسط عدد المفردات في الدرس الواحد (26) مفردة تقريبا، وهذا عدد كبير نسبيا مقارنة بالسلاسل الناجحة" فقد حكم على مفردات تلك السلسلة بالكثرة ودعم كلامه بعدة دراسات أخرى، فما بالنا بوصول المفردات في بعض الدروس التمهيدى بسلسلة اللسان إلى (68) مفردة!²⁹.

من السليبيات:

- لا يوجد ذكر واضح من أصحاب السلسلة حول منهجية اختيار المفردات؛ فلا يظهر في السلسلة التزام مؤلفيها بتقديم المفردات وفق التدرج المعروف مثلا: من السهل إلى الصعب ومن المحسوس إلى المجرد ومن البسيط إلى المعقد، ولم ينصوا على سيرهم وفق خطة متدرجة في النمو اللغوى وتساعد الثروة اللفظية كالشيوع مثلا أو اللزوم والضرورة؛ برغم أهمية توضيح هذه النقطة للمعلمين والدارسين، "فعلى المؤلف أن يختار المفردات اللغوية، ضمن ضوابط معينة،

²⁵ رشدي طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1988م)، 180.

²⁶ ينظر الشكل 1.

²⁷ محمد الخلف، دراسة تقويمية تحليلية مقارنة، 319.

²⁸ أحمد حسن، تحليل مفردات كتابي اللغة العربية في الصفين التاسع والعاشر بثانويات الأئمة والخطباء في ضوء الأطر العالمية والمعايير العربية (أنقرة: دار صون شاغ، 2022م)، 35.

²⁹ ينظر الشكل 2.

فينظر في قوائم الشبوع المتوافرة، ويختار منها ما اتفقت القوائم على شبوعه، ويراعي شمول الكلمة وقربها للدراسين، وملاصقتها لهم، واشتراكها مع مفردات لغاتهم وانتشارها، وما إلى ذلك³⁰.

- قُدمت الكلمات في هذا المستوى معزولة في بداية الدرس، ولم يشر المؤلفون لسبب ذلك النهج، فهل هناك هدف لغوي أو تربوي وراء ذلك؟ الحقيقة إن كل هذه الأسئلة ليس لها إجابات صريحة؛ فبعضها يفهم ضمناً وبعضها مبهم لمن يستقري السلسلة، وكان الأجدر ذكر الخطوات والإشارة إلى المنهج المتبع في كل ذلك وفقاً للمناهج والدراسات الحديثة؛ لأن الكلمة المعزولة عن السياق يأخذ شرحها وقتاً أطول وقد تتداخل مع معان عدة.

هناك تفاوت ملحوظ بين عدد مفردات الدروس بطريقة لافتة؛ فبينما نجد الدرس السابع عدد مفرداته (21)، نجد أن الدرس السادس بلغت مفرداته (68) ³¹ مفردة، وهكذا مما يثير تساؤلاً عن خطة الكفاءة المعجمية من حيث عدد المفردات ومناسبتها لهذا المستوى.

بعض الكلمات أعلى من المستوى التمهيدي، ومن الأفضل ترحيلها إلى المستوى المبتدئ⁽¹⁾.

- لم يكن هناك التفتاً للمفردات المشتركة بين اللغة العربية واللغات الأخرى، وهو من الأمور الجيدة التي ينادي بها الكثير من العلماء؛ فالبعض يرى ضرورة "البدء باستخدام هذا القدر المشترك من المفردات الشائعة من هذه اللغات أمراً حتمياً، نجني من ورائه الكثير الكثير"³²، وباستقصاء كتابي التمهيدي لا نجد إشارة من مؤلفي السلسلة إلى هذا الجانب.

- بالرغم من وجود تدريبات على المفردات في كل درس؛ إلا أنه لم يتم تدوير وتفعيل المفردات الجديدة في تدريبات متنوعة؛ كالمرادف، والعكس، والاختيار من متعدد، والتوصيل؛ بالقدر الكافي الذي يتناسب مع عرض الكم المعجمي في الدروس؛ فقد بلغ عدد عناصر الكفاءة المعجمية للكتاب الأول في المستوى التمهيدي من سلسلة اللسان حوالي (595) مفردة، عدا مفردات التمييز الصوتي، بينما بلغت في الكتاب حوالي (405) مفردة، بمجموع كلي حوالي (1000) مفردة ورغم هذا الكم من المفردات إلا أن تكرار المفردات وإعادة تدويرها كان قليلاً. في حين يؤكد الباحثون وفق الدراسة التي أوردها رشدي طعيمة في كتابه المرجع³³ أنها يجب أن تكون بين (750) : (1000) مفردة في المستوى المبتدئ؛ بحيث توظف هذه المفردات بطريقة صحيحة تعمل على تنمية الكفاءة المعجمية للطالب دون زيادة أو نقصان"، فهل ما يقدم للمستوى المبتدئ من مفردات يتساوى مع ما يقدم للمستوى التمهيدي؟!

³⁰ ناصر الغالي، عبد الحميد عبد الله، أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية (الرياض: دار الغالي)، 99.

³¹ ينظر الشكل 2.

³² رشدي طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1988م)، 183.

³³ رشدي طعيمة، المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1986م)، 163.

نتائج الدراسة:

أرادت هذه الدراسة الوقوف على مدى تحقيق الكفاءة المعجمية لإحدى السلاسل الشهيرة في تعليم العربية للناطقين بغيرها، وقد قدمت الدراسة جانباً نظرياً عن معنى الكفاءة المعجمية وأنواعها والتعريف بالأطر المرجعية عامة والإطار الأوروبي المرجعي خاصة لاعتماده في القانون التركي لتعلم اللغات الأجنبية، وتحدثت عن الواصفات ودورها الإرشادي في بناء الكفاءة المعجمية في سلاسل تعليم اللغة العربية، وقد لاحظت الدراسة خلو المستوى التمهيدي من الواصفات التوضيحية للكفاءة المعجمية في كثير من عناصرها، كما قدمت الدراسة جانباً تطبيقياً من خلال تتبع الكفاءة المعجمية في المستوى التمهيدي لسلسلة اللسان.

استطاعت النتائج أن تجيب عن سؤالَي البحث؛ وهما: ما حجم المادة المُعجمية في المستوى التمهيدي بسلسلة اللسان؟ وما مدى توافق المادة المُعجمية في المستوى التمهيدي بالسلسلة مع واصفات الإطار المرجعي الأوروبي؛ حيث توصلت إلى عدة نتائج وهي:

– قدمت سلسلة اللسان في المستوى التمهيدي مجموعة عناصر للكفاءة المعجمية، بيد أن هذه العناصر سارت بشكل غير منضبط كما ورد في تحليل السلسلة وفي الأشكال التوضيحية؛ فلا ضابط للعدد المرجو تحصيله في هذا المستوى ولا نص على آلية الاختيار ولا إرشاد لقوائم شيوع اعتمدوا عليها، كما أنه لا يوجد منهج واضح لانتقاء المفردات بناءً على قواعد علمية، ولم يتم الإشارة إلى ذلك من قبل أصحاب السلسلة من قريب أو من بعيد.

– بلغت المادة المعجمية لهذا المستوى حوالي (1000) مفردة؛ فهل هذا الكم المفرداتي الوارد بالسلسلة يناسب المستوى التمهيدي؟! على أن هناك دراسات تذكر أنه يجب ألا يقل عدد المفردات عن 350 مفردة في كل مستوى وهناك دراسات تجعلها ما بين الـ 500 و الـ 750 مفردة، ومع خبرة الباحثين وتدريسهما لعدة سلاسل واطلاعهما على الكثير منها فإنهما يميلان إلى أن هناك قصوراً في منهجية اختيار السلاسل التعليمية بصفة عامة للمفردات من حيث الكم والنوع والتوزيع والتدرج، وبحسب اطلاع الباحثين لم يجدوا دراسة قديمة أو حديثة تنص على تحديد عدد معين من المفردات في المستوى التمهيدي خاصة. ولم يقع الباحثان على دراسة علمية –بحسب اطلاعهما– تتحدث عن الكفاءة المعجمية لهذا المستوى وتغطي جوانب الكفاءة المعجمية له، بغض النظر عن بعض الإشارات البسيطة والعامة التي وردت متناثرة عن المفردات في ثنايا واصفات الإطار المرجعي الأوروبي في الفصل الخامس، وهي بمثابة بوصلة للمعلمين ليس أكثر مع حقيقة الاعتراف بنقصها في واصفات عناصر الكفاءة المعجمية لهذا المستوى المهم؛ إذ هو يمثل البداية الأولية لاحتكاك الدارس باللغة العربية كلغة ثانية.

– لم يوجّه الكتاب إلى استراتيجية تدريسية محدّدة، ولم يعتمد طريقة معينة في ذلك تصريحاً أو تلميحاً، غير أنه ساق بعض الإرشادات للطالب في أثناء حله للتدريبات اللغوية.

لم يُولِ الكتاب عناية خاصة بالتقويم –بمفهومه العام– فلا توجد اختبارات بعد الوحدة الدراسية،

ولا في نهايتها تشمل أو تغطي المحتوى، بيد أن الكتاب قدّم تدريبات عامة في نهايته، وهي لا تعدّ من التقويم بمفهومه الحالي.

- تحققت الكفاءة المعجمية بعناصرها المختلفة للمستوى التمهيدي، على الرغم من عدم اتفاقها مع طبيعة هذا المستوى الذي يُعدّ مجرد مدخل أولي لتعليم اللغة العربية كلغة ثانية، ومن الملاحظ أن هناك تداخلاً بين المستوى التمهيدي وبين المستوى المبتدئ؛ فالدراسة لا تتفق مع قول بعض الباحثين أن المستوى التمهيدي والمبتدئ شيء واحد أو أنهما امتداد لبعضهما. وإنما ترى الدراسة أنه لا يتساوى التمهيد لشيء مع البداية والولوج فيه، مع التسليم بالامتداد أو التكامل بين المستويات مع الاحتفاظ بمساحة الفرق بينهما.

- لوحظ أن هناك العديد من المادة المعجمية تُعدّ أعلى من المستوى التمهيدي، وبالتالي فهي تمثل عبئاً على استيعاب الطلاب، كما أن هناك بعض المفردات كان الأولى أن تُرحّل للمستوى المبتدئ.

التوصيات:

استطاعت الدراسة الإجابة عن سؤالي البحث وتحقيق هدفها من قياس المادة المعجمية بسلسلة اللسان في المستوى التمهيدي ومقارنته بما جاء في واصفات الإطار المرجعي، والخروج بعدة نتائج هامة؛ إلا أن النتائج توضح أن هناك قصوراً في واصفات الإطار المرجعي لهذا المستوى، كما تشير إلا اضطراب سير السلسلة في بناء الكفاية المعجمية للمستوى؛

لذا توصي الدراسة بـ:

- ضرورة عمل بحوث أخرى لتغطي بقية أجزاء ومستويات السلسلة والوقوف عند كل مستوى ومقارنته بما ورد في واصفات الأطر للتأكد من مدى تحقيق الكفاءة المعجمية في كلّ مستويات السلسلة، وبالتالي يكون هناك حكم عام على مدى الالتزام بواصفات الأطر المرجعية وتحققها.

- تكرار عمل بحوث في الكفاءة المعجمية على عدة سلاسل أخرى للمقارنة فيما بينها، والوصول لمعرفة أيها أكثر استفادة وتحقيقاً للكفاءة المعجمية، والوصول لأكثرها تطبيقاً لواصفات الأطر المرجعية.

- تطوير سلاسل تعليمية تعتمد على مدخل قائم على الاحتياجات الفعلية للمتعلمين، بما يساهم في تحسين الكفاية المعجمية وتعزيز الكفاءة اللغوية الشاملة.

- الاجتهاد في ملء الفراغ وسد ثغرة نقص الواصفات في المستوى التمهيدي في الإطار المرجعي الأوروبي؛ وذلك بإضافة واصفات واقعية تتوافق مع ذلك المستوى، مع عدم الخلط بينها وبين واصفات المستويات الأعلى.

كما تقترح الدراسة:

- ألا تتجاوز المفردات في المستوى التمهيدي من 350: 500 كلمة لتناسب البدايات لتعلم اللغة كلغة ثانية.

- ضرورة الاعتماد على قوائم تكرارية معجمية حديثة، وتعزيز التكامل بين المفردات والأنشطة اللغوية الأخرى.
- التأكيد على ضرورة الاستفادة من الأطر المرجعية ووصفاتها عند تأليف السلاسل اللغوية، وتطبيق محتوى الكفاءة المعجمية بشكل شمولي بحسب كل مستوى تعليمي.

Kaynakça

- Abdullah, Ömer es-Siddîk. *Qırâtün Taḥlîliyye li Kütübi Silsileti'l-Lisân*. Mecelletü'l-'Arabiyye li'n-Nâtîkîn bi Gayrihâ. 6, Haziran 2013.
- Besendî, Hâlid. *Muşṭalahü'l-Kifâye ve Tedâhülü'l-Mefhum fi'l-Lisâniyyât-t-Taṭbîkiyye*. El-Mecelletü'l-Ürdüniyye.
- Derşevi, Sehil. *Anadilin İkinci Dil Öğrenimine Etkisi (Karşıtsal Çözümleme Yöntemi Işığında Türkçe Konuşanların Arapça Öğrenimine Dair Uygulama Çalışması)*. Ankara: İlahiyat, 2022.
- el-Ğâlî, Nâsir, *Abdulḥamid Abdullah, Ususu İ'dadi'l-Kütübi't-Ta'limiyyeti li Gayri'n-Nâtîkîn bi'l-'Arabiyye*. Riyad: Dârü'l-Ğâlî.
- El-Ḥalef, Muhammed. *Dirâsetün Takvimîyyetün Tahliyyetün Mükârenetün beyne Silsileti'l-Lisan Ve Silsiletey "Face To Face- Taveler" El-Müstavâ El-Mübtedi*. İstanbul: İsar Yayınları: 2015.
- El-Meclisü'l-Avrûbî, *El-İṭârü'l-Merci' El-Müşterek li Ta'allümü'l-Lügat ve Ta'limihâ ve Takvimihâ*. Çev. Dr. Abdünnâsir Osman Sâbir Ek Cilt Strazburg: El-Meclisü'l-Avrûbî li'n-Neşr, 2020.
- Ğanîm, İbrâhim. eş-Şâfi el-Cehmî. *El-Kefââtü't-Tedrisiyye fi Dav'i'l-Mudilât'it-Ta'limiyyeti*. Kahire: Mektebetü'l-Encilü El-Mısıriyyeti.
- Hasan, Ahmed. *Taḥlilü Kitâbey El-Lügati'l-'Arabiyye fi's-Şaffeyni't-Tâsi' ve'l-Âşir bi Şâneviyyâti'l'E'immeti ve'l-Ḥuṭâbâi fi Dav'i'l-Uṭuri'l-Âlemiyyeti ve'l-Me'yiri'l-'Arabiyye*, Ankara: Sonçağ, 2022.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr'ü sâdir, 1970.
- İslâm el-Hadaķi, *el-Kefââtü'l-Lügaviyyetü Nemâzicühâ ve Uturuhâ*. İstanbul: 2021.
- Kahire Arap Dil Kurumu Komisyonu. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. Kahire: Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye, 1972.
- Majmua' miel al-mullifin, *al-Mu'jam al-Wasit, al-Nâshir: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyahbi-al-Qahira, al-Ṭib'ah al-Thaniyah*. Dâr al-Fikr. Bayrut: 1972.
- Merriam-Webster. (n.d.). Competency. In Merriam-Webster.com dictionary. Retrieved June 23, 2021. from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/competency>
- Mizyânî, el-Vennâs. "Beyne'l-Kefâeti ve'l-Kifâyeti fi'l-Müessesâti't-Terbevîyyeti", *Mecelletü'l-Bâhis fi'l-Ulûmi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâiyyeti*: Sayı: 3, (2011).

- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-Lügati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'asirati*. Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 2008.
- Richards, J. C. Schmidt, R. W. *Longman dictionary of language teaching and applied linguistics*. Pearson. 2010.
- Ṭa'ime, Rüṣdî. *Delilü 'Amelin fi 'Îdâdî'l-Mevâdî't-Ta'limiyyeti Liberâmicî Ta'limî'l-Lügati'l-'Arabiyye li'n-Nâtîkîn bi Lügat Uḥrâ*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kura: 1988.
- Ṭa'ime, Rüṣdî. *el-Merci'u fi Ta'limî'l-Lügati'l-'Arabiyye li'n-Nâtîkîn bi Lügat Uḥrâ*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kura: 1986.
- Thomas, M. (1994). Assessment of L2 proficiency in second language acquisition research. *Language Learning*, 44, 307-336.

Zarîk Ailesi ve Abbâsîler Dönemindeki Faaliyetleri (750/751-827/828)

Öz: Abbâsîlerin kurulduğu yıl veya bir sonraki sene olan 750-751'de Zarîk ailesi ile ilgili kayıtlara rastlanmaktadır. 827-828 yılına kadar bu ailenin temsilcileri hakkında bazı bilgilerin kaynaklara yansdığı görülmektedir. Bu aileden Ali b. Sadaka ile oğlu Sadaka b. Ali (Zarîk) hakkında daha fazla bilgiye rastlanmaktadır. Özellikle de başlangıçta Urmiye ve çevresinde Abbâsîlerden bağımsız bir iktidar kurduğu anlaşılan, sonradan Abbâsîlerin İrmîniyye ve Azerbaycan valiliğine atanan Sadaka b. Ali'nin mücadelesinin tarihçilerin dikkatini çektiği anlaşılmaktadır. Sadaka b. Ali'nin Babek ile aynı dönemde aynı coğrafyada yaşaması ve hilafet ordularının yenemediği Babek ile savaşmayı üstlenmiş olması da onu önemli kılmıştır. Sadaka'nın sahip olduğu toprak ve zenginliği elde etmek isteyen Abbâsîlerin Musul valisi, halife ile Sadaka b. Ali'nin arasını açmış ama bu hırsı hayatına mal olmuştur. Nihayetinde Abbâsî ordularına yenilen Sadaka esir düşmüş ve halife Me'mûn'a gönderilmiştir. Bu çalışmada Abbâsîler döneminde Musul, Azerbaycan ve İrmîniyye'de faaliyet gösteren Zarîk ailesi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Abbasiler, Zarîk, Sadaka b. Ali, Sadakaîler.

The Zarîk Family and Their Activities During the Abbasid Period (750/751-827/828)

Abstract: In the year the Abbasids were established or the following year, 750-751, records related to the Zarîk family began to emerge. Information about representatives of this family is reflected in sources up to 827-828. More details are found specifically regarding Ali b. Sadaka and his son Sadaka b. Ali (Zarîk) from this family. Particularly noteworthy is the attention historians have given to the struggle of Sadaka b. Ali, who established an independent power in the region around Urmia and later governed Irmîniya and Azerbaijan for the Abbasids. His significance is also highlighted by the fact that he was active in the same region and period as Babak, whom he fought against despite the caliphate's armies being unable to defeat. The Abbasid governor of Mosul, driven by a desire to seize Sadaka's lands and wealth, created a rift between the caliph and Sadaka b. Ali, which ultimately cost him his life. In the end, Sadaka was captured by the Abbasid armies and sent to Caliph al-Ma'mun. This study focuses on the Zarîk family operating in Mosul, Azerbaijan, and Irmîniya during the Abbasid period.

Keywords: Islamic History, Abbasids, Zarîk, Sadaka b. Ali, Sadaqaids.

Arafat
YAZ*



* Dr. Öğretim Üyesi, Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, E-Posta: arafatyaz@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9780-3878>.

Giriş

Hız. Muhammed'in kurduğu İslam Devleti, vefatının ardından kendine has bir yönetim şekliyle Hulefaü'r-Râşidîn döneminde devam etmiştir. Hız. Muhammed'in ölümüyle kimin yerine geçeceği konusu ihtilafa neden olduysa da ilk iki halife döneminde sükûnet sağlanmışır. Ancak Hız. Osman döneminde gerçekleşen hadiseler, Hız. Ali döneminde artarak devam etmiş ve Müslümanları geri dönüşü olmayan bir ayrılığa sevk etmiştir. Hız. Ali'nin katledilmesinin ardından Muaviye b. Ebi Süfyân'ın başa geçmesi ve kendinden sonra velayet tayin etmesiyle Hulefaü'r-Râşidîn dönemindeki nispi seçim sistemi yerini saltanata bırakmıştır. Emevî ailesinin idaresine giren devletin sınırları genişleyip otoritesi sertleşirken Hız. Ali'nin evlatlarının hak iddiası nedeniyle kimin halife olacağı konusu daha da alevlenmiştir. Diğer taraftan peygamberin amcası Hız. Abbas'ın soyundan gelenler de Emevîlere karşı isyan etmişlerdir. Hız. Abbas'ın torunlarından olan Muhammed b. Ali önderliğinde başlayan isyan hareketi, 32 yıl devam ettikten sonra başarıya ulaşmış ve Emevîleri ortadan kaldırarak Abbâsî Devleti'nin kurulması ile neticelenmiştir.¹

Emevîler dönemindeki sınırları hızlı bir şekilde genişleyen tek devlet görüntüsü Abbâsîler zamanında kaybolmuştur. 750 yılında devletin kurulmasının hemen ardından Avrupa kıtası ile bağlar koparak bir başka devlet ve bir süre sonra bir başka halifelik ortaya çıkmıştır. Sonrasında kanlı hesaplaşmaları isyanlar takip etmiştir. Halife Mansur döneminde devlet için tehdit olarak görülen dini ve siyasi kişilikler ve bunların destekçileri bertaraf edilerek devlet sağlam temellere oturtulmuştur.² Harunreşid'in son dönemlerinde devlet yapısında bozulmalar başlamıştır. Emin-Me'mun merkezli etnik, dini ve siyasi ayrışmalar başlamıştır. Halife Harunreşid'in ölümüyle birlikte bu ayrışma hilafet mücadelesiyle zirveye ulaşmıştır. İki kardeş arasındaki mücadele Me'mun'un hıalfeti ele geçirmesiyle sonuçlanmıştır.³ Bu dönemle birlikte yeni dini-mezhebi bir siyaset de izlenmeye başlanmıştır. Bu siyaset Abbâsîler devletinde ciddi sıkıntılara sebep olmuştur.⁴

Bir taraftan ilim kapılarının ardına kadar açıldığı bu dönemde merkezden uzaktaki isyanlar büyük imparatorluğun içerisinde yeni devletlerin

¹ Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi IV (Abbâsîler Dönemi)*, 1. Bs (İstanbul: Ensar, 2011), 17.

² Bkz. Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar: Ebu cafer el-Mansur Dönemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001); Nahide Bozkurt, "Alioğullarının Siyasal İktidar Sürecinde -Abbâsîler Dönemi- ilk Mücadelesi: Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin İsyanı", *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002): 107-118; Mehmet Azimli, "Abbâsîler Dönemi Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim İsyanı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008): 55-74.

³ Nahide Bozkurt, "Abbâsîlerin İlk Dönemi: İç Savaş: Emin ile Me'mun'un İktidar Mücadelesi ve Me'mun Dönemi", *İslam Tarihi ve Medeniyeti 5: Abbâsîler*, 1 (2018): 189-219; Mutlu Saylık, *Abbâsîler'de Darbeler (132/750-447/1055)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 23 vd.

⁴ Mutlu Saylık, *Sâmerrâ Dönemi Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti* (Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2019), 25 vd.

temellerinin atılması sonucunu doğurmuştur⁵ Konumuzla alakadar olan Babek el-Hürremî isyanı bile yirmi yıldan fazla sürerek devleti aciz bir duruma sokmuş, Abbâsî halifeliğinin gönderdiği ordular peş peşe yenilirken hazineden büyük miktarda para harcanmıştır.⁶ Tüm bunlar bir araya getirildiğinde Abbâsî halifeliğinin ilk asrı bir tarafı aydınlık bir tarafı karanlık bir dünyayı andırmıştır.

Araştırmamıza konu olan Zarîk ailesi, Abbâsîlerin kuruluşuyla sahneye çıkmış ve 827/828 yılında hikayesini bitirmiştir. Bu araştırma kapsamında Abbâsîlerin kuruluşlarından 827/828 yılına kadar olan dönem içerisinde Zarîk ailesinin faaliyetleri ele alınmıştır.

1. Zarîk Ailesi

Öncelikle Zarîk olarak zapt ettiğimiz ismin ne şekilde okunduğuna değinmek gerekmektedir. Zarîk kelimesi Arapça (زريق) hem Zarîk hem de Zurayk şeklinde okunmaya müsaittir. Ailede iki şahsa verilen bu ismin, hangi okunuş olduğuna dair herhangi bir kayda rastlanılmamıştır. İslam tarihçi/coğrafyacıları bu kelimenin iki şekilde telaffuzunu kayda geçirmişlerdir. Nesep alimi Sem'anî, bu kelimeyi Zurayk olarak zapt etmiştir.⁷ El-Hazimî, bu lafzı iki şekilde kaydetmiş (Zarîk, Zurayk) ve meşhur şahıslardan örnekler vermiştir.⁸ Yakût el-Hamevî de bu kelimeyi aynı şekilde iki farklı başlık altında ele almıştır.⁹ Araştırmacılar, Hazrec, Ezd ve Kahtan'dan bir batnın isminin Zurayk/Zarîk olduğunu söylemekte¹⁰ ve bu batından olan birçok kabile ve soyun ismini zikretmektedirler.¹¹ İbnü'l-Esîr'i tercüme edenler, kelimeyi Zurayk şeklinde okumayı tercih etmişlerdir fakat biz bu ismin Zarîk şeklindeki telaffuzunu esas alacağız.

Aile fertlerinin isimlerinin doğru tayini bu konunun zor taraflarından birini oluşturmaktadır. Zira tarihçiler veya bazen aynı tarihçi eserinde/eserlerinde isim silsilesini farklı şekilde yazmıştır. Bu ifadeler, tarihçilerin zikrettiği birkaç kişilik aile şeceresinin tam olarak anlaşılmasına veya şüphe ile muğlak kalmasına neden olmaktadır. Biz tüm bu farklılıkların içerisinde doğru olanı tespit etmeye çalışacağız.

Zarîk ailesi hakkında en eski tarihli bilgi olan İbn Hazm'ın kaydında geçen "Sadaka el-Ezdî'nin dedesi İbn Zarîk" ifadesi, bu ailenin bilinen ilk atasının

⁵ Mîrhand, *Ravdatü's-Safa*, thk. Abbas Zeryab (Tahran: İntişarat-ı İlmî, 1370), 3:436-445.

⁶ İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, thk. Abdullah Köşe (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 6: 6:402-414; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihi'l-A'yan* (Dimaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyeye, 2013), 14: 14:267-269.

⁷ Es-Sem'anî, *El-Ensâb* (Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniye, 1962), 6:292.

⁸ El-Hâzimî, *El-Emâkin*, thk. Hamd b. Muhammed el-Casir (Darü'l-Yemâme, 1415), 1:500.

⁹ Yakut El-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Darü'Sadr, 1995), 3:140.

¹⁰ Ömer Rıza Kahlale, *Mu'camu Kabâilî'l-Arabî'l-Kadîme ve'l-Cedîde* (Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1994), 2:471.

¹¹ Kahlale, *Mu'camu Kabâilî'l-Arabî'l-Kadîme ve'l-Cedîde*, 2:479,512,559,684,802,820,903,933.

Zarîk olduğunu göstermektedir. İbn Hazm, İbn Zarîk yani Zarîk'in oğlu dediğinden kastettiği kişinin ismi belli değildir.¹² Bunun için diğer tarihçilerin yazdıklarını esas almamız gerekmektedir. Sadaka b. Ali b. Dinar¹³, Ali b. Sadaka b. Dinar¹⁴, Zarîk b. Ali b. Sadaka¹⁵, Ali b. Sadaka el-Ezdî el-Mavsîlî¹⁶, Ali b. Sadaka¹⁷ şeklindeki anlatımlar bize bu ailenin Ali'ye kadar şeceresinin Ali b. Sadaka b. Dinar b. Zarîk olduğunu göstermektedir. Kanaatimize göre tüm bilgiler bir bütün olarak ele alındığında bu konuda şüphe izale olmaktadır. Ali'den sonrasına baktığımızda ise Sadaka b. Ali b. Sadaka b. Dinar¹⁸, Sadaka b. Ali b. Dinar¹⁹, Zarîk b. Ali b. Sadaka²⁰ ve benzer ifadeler, Zarîk'in Ali'den sonra gelen kişi (oğlu) olduğunun altını çizmektedir. Konumuzla ilgili en önemli ve ayrıntılı bilgiler veren tarihçilerin kayıtlarında geçen Zarîk adıyla bilinen Sadaka b. Ali b. Sadaka²¹ ifadesi de bu ailenin soyunun Zarîk (Sadaka) b. Ali b. Sadaka b. Dinar b. Zarîk şeklinde olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta Zarîk'in kızının Ümmü Muhammed olarak geçmesi, Zarîk'in Muhammed adında bir oğlunun olduğuna işaret etmektedir.²² Ancak şunun altını çizmek gerekir ki bazen tarihçiler Ali b. Sadaka yerine Sadaka b. Ali, Zarîk olarak bilinen Sadaka yerine Zarîk olarak bilinen Ali şeklinde yazmışlarsa da bunların dikkate alınmaması ve belirtilen şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir.²³ Unutulmaması gereken bir başka şey de bazen tarihçilerin silsileyi verirken arada bir veya iki ismi vermedikleridir.

Me'mûn zamanında (813-833) yaşayan ailenin son şöhretli temsilcisi olan Zarîk'in çocukları ve kardeşleri hakkında az da olsa bazı bilgiler mevcuttur. Bir

¹² İbn Hazm el-Endülüsî, *Resâilu İbn Hazm el-Endülüsî*, thk. İhsan Abbas, 2. Bs (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye Li'd-Dirase ve'n-Neşr, 1987), 2:148.

¹³ Kudame b. Cafer, *El-Harac ve Sinaetü'l-Kitab* (Bağdat: Dârü'r-Reşid Li'n-Neşr, 1981), 381.

¹⁴ Yezid b. Muhammed El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, thk. Ahmed Abdullah Mahmud (Beyrut: Darü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1971), 1:543.

¹⁵ Yezid b. Muhammed El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, thk. Ahmed Abdullah Mahmud (Beyrut: Darü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1971), 1:601,603.

¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitabü'l-Arabî, 1997), 5:551; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, 1991, 6: 6:348-349.

¹⁷ El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:617,625; Şehabüddin Ahmed En-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiye, 1423), 22:228; Abdurrahman İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn* (Beyrut: Darü'l-Fikir, 2000), 3:318.

¹⁸ Belâzürî, *Fütûhü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 1:322; Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân Ülkelerin Fetihleri*, trc. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 377.

¹⁹ Kudame b. Cafer, *El-Harac ve Sinaetü'l-Kitab*, 381.

²⁰ El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:601,603.

²¹ El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:604-605; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, 1997, 5:539; Taberî, *Tarihü't-Taberî-Tarihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk, Sıllatu Tarihü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Darü't-Türâs, 1387), 9:55.

²² El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:625.

²³ El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:600; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, 1991, 6: 6:337.

erkek kardeşinin Musa b. Ali b. Sadaka olduğunu görmekteyiz.²⁴ Ayrıca eniştesi ve azılı düşmanı olan es-Seyyid b. Enes ile evli olan Bâbûnec bint Ali b. Sadaka'nın da kız kardeşi olduğunu biliyoruz.²⁵ Zarîk'in oğlu olup bin kişilik atlı birliğe komuta eden, savaşı yöneten oğlunun isminin de Ebu Sa'âlik olduğu kayıtlardan anlaşılmaktadır.²⁶ Kızı Ümmü Muhammed ise Muhammed b. Hamid'in Zarîk'in tüm mallarının iadesi nedeniyle yazdığı şiir ile kaynaklara yansımıştır.²⁷ Bu ailedeki kadınların bile iyi yetiştirildiği ve duygularını şiirle ifade edebilecek seviyede olduğu görülmektedir.

Ailenin köle olduğu konusu da zihinleri kurcalayacak türdendir. Farklı kaynaklarda Ezd kabilesinin mevlası yani kölesi tabiri geçmektedir.²⁸ El-Ezdî'de geçen bir bilgide ise Musul valisi olan Ali b. Sadaka b. Dinar el-Ezdî'nin Alü'l-Muhtar yani Muhtar Ailesi'nin mevlası olduğu belirtilmektedir ki bu bilgi bu konuda herhangi bir tereddüde yer bırakmamaktadır. Ancak yine bazı soru işaretleri veya anlaşılmaya muhtaç konular bulunmaktadır. 750 gibi erken bir tarihte, Musul'da yaşanan bir katliamdan kurtulanlar arasında tek bir kişinin, İbn Zarîk'in isminin verilmesi bu ailenin sıradan bir aile olmadığını göstermektedir. Mevla olarak tabir edilen Ali b. Sadaka'nın Musul valisi olması, isyan edip etrafında birçok kişiyi toplaması da bu şahsın bir köle veya azat edilmiş bir köle olmayabileceğine işaret etmektedir. İsmi anılırken el-Ezdî, el-Mavsilî (Ezd kabilesinden, Musullu) tabirleri de bu kişinin Musul'dan olduğunu, savaşlardan kalma veya uzaktan getirilip satılan bir köle olmadığını göstermektedir.²⁹ Bu kelime belki de dost, arkadaş, yardımcı anlamında kullanılmıştır.

2. Zarîkilerin Yaşadığı/Hükmettiği Coğrafya

Zarîk ailesinin faaliyet gösterdiği bölge (İran, Irak, Azerbaycan, Ermenistan), İslam devletinin kurulmasından kısa bir süre sonra Hz. Ömer döneminde fethedilmiştir. İslâm fetihlerinden önce ve sonra bölgenin etnik ve dini yapısının önemli olduğunu vurgulamak gerekir. İslam tarihi kaynakları, Zerdüş'tün doğduğu yer ve Hurremîlerin merkezi olarak bu mintikayı

²⁴ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:625.

²⁵ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:617.

²⁶ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:602,618.

²⁷ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:625.

²⁸ Belâzürî, *Fütûhü'l-Büldân*, 1988, 1:322; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân Ülkelerin Fetihleri*, trc. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 377; İbnü'l-Fakih, *Kitabü'l-Büldan*, thk. Yusuf Rehavi (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1996), 581-584; Kudame b. Cafer, *El-Harac ve Sinaetü'l-Kitab*, 381.

²⁹ Belâzürî, *Fütûhü'l-Büldân*, 1988, 1:321; El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:543,601; En-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 1423, 22:228; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 3:318; İbn Hazm el-Endülüsî, *Resâilu İbn Hazm el-Endülüsî*, 2:148; İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:348-349; İzzüddîn İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, thk. Yunus Apaydın (İstanbul: Bahar Yayınları, t.y.), 5: 5:551; İbnü'l-Fakih, *Kitabü'l-Büldan*, 1996, 581-584; Kudame b. Cafer, *El-Harac ve Sinaetü'l-Kitab*, 381.

gösterirler.³⁰ Buna istinaden İslam fetihlerinden sonra bu bölgede çıkan isyanlarda etnik ve dini farklılığın etkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Anlaşıldığı kadarıyla burada yaşayan insanlar, İslam dinini tam olarak benimsememiş ve fırsat doğduğunda geriye dönmeye çalışmışlardır.

Zarîk ailesinin siyasi faaliyetleri anlatılırken İrmînîyye, Azerbaycan, Musul, Errân, el-Cibal, Kûhistan gibi coğrafya kavramlarının kullanıldığını görmekteyiz. O dönemdeki bu coğrafya tabirlerinin günümüzdeki karşılıkları ile ne kadar uyuytuğunu bilmek konunun daha iyi anlaşılmasında etkili olacaktır. İslam coğrafyacılarının anlattıklarına bakıldığında tarif edilen bölge kabaca günümüzdeki Ermenistan, Azerbaycan, İran'ın kuzeybatısı, Irak-İran sınırlarını oluşturan bölge ve Türkiye'nin doğu sınırlarını oluşturmaktadır. Zikredilen şehir, bölge ve ülke isimlerinden bu alanın içinde hüküm sürdükleri anlaşılmaktadır.³¹

Zarîk ailesinin en fazla ilişkilendirildiği şehir ise Musul'dur. Bu aileden bahsi geçen ilk kişi olan İbn Zarîk, Musul'da katliamdan kurtulmuştur. Ali b. Sadaka, Musul valiliği yapmıştır.³² Abbâsîlerle savaştıklarında Musul'a yönelmişlerdir. İlerideki konularda detayları verilecek bu bilgilerin yanında çoğu yerde bu ailenin Musul ile irtibatlı olduğu görülmektedir. Es-Seyyid b. Enes'in ölümünden sonra da Musul'un bu ailenin kontrolüne geçtiği anlaşılmaktadır çünkü Muhammed b. Humeyd, Abbâsî halifesi tarafından gönderilirken ilk yapacağı görevi Musul işini halletmesidir.³³ Bazı bilgilerden de Zarîk ailesi ve Abbâsîler arasında Musul'un sınır olduğu anlaşılmaktadır.³⁴ Hatta Abbâsîlerin Musul valisi es-Seyyid'in Zarîk'in damadı olması nedeniyle Zarîk'in Azerbaycan hududuna kadar bazı topraklarına el koyduğu bilgisi de mevcuttur.³⁵ Bu çalışmadaki bilgilere bakıldığında Zarîk ailesinin Musul'a kadar olan yerleri kontrol ettiği, bazen de Musul'a hakim olduğu görülmektedir. Tüm bunların haricinde bu konudaki belki de en dikkat çekici bilgi ise ailenin el-Mavsîlî nisbesi ile anılmasıdır.³⁶

³⁰ Belâzürî, *Fütûhü'l-Büldân*, 1988, 1:322; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 3:319-320; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:284; İbnü'l-Fakih, *Kitabü'l-Büldan*, 1996, 582; Kudame b. Cafer, *El-Harac ve Sinaetü'l-Kitab*, 381; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihi'l-A'yan*, thk. Ammar Rîyhâvî (Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemîyye, 2013), 13: 13:370; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihi'l-A'yan*, 2013, 14: 14:282-288.

³¹ Ahmed b. İshak el-Ya'kûbî, *el-Büldân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1422), 1:208; İbn Havkal, *Sûretü'l-Ard* (Beyrut: Dârü's-Sadr-Liden, 1938), 2:331; İbnü'l-Fakih, *Kitabü'l-Büldan*, 1996, 1:583; İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Mamâlik* (Beyrut: Daru Sadr, 2004), 180; Müellifi Meçhul, *Hudûdü'l-'Aleml Mine'l-Maşrik ile'l-Mağrib*, thk. Yusuf El-Hadi (Kahire: Dârü's-Sikafe Li'n-Neşr, 1423), 1:164.

³² El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:543.

³³ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:352.

³⁴ El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:618.

³⁵ El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:617.

³⁶ El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:601.

Ailenin Musul ve Azerbaycan arasındaki dağlara hâkim olduğu da birçok tarihçi tarafından dile getirilmiştir. Tabi her devletin geçmişinde olduğu gibi mezkûr ailenin de dönemsel olarak hakimiyet alanında değişiklikler oluyordu. 209 (824-825) yılında tarihçiler Zarîk'in Musul ve Azerbaycan arasındaki dağlara hâkim olduğunu belirtirler.³⁷

205 ve 209 yılında (820-825 arası) Zarîk'in Abbâsî halifesinden onay alarak İrmînîyye ve Azerbaycan'a vali olarak atandığı belirtilmektedir. Bir yerde İrmînîyye suğru yani sınırı tabiri geçmektedir ki bu iki bölge çok geniş bir alana tekabül etmektedir. Aslında öncesinde zaten fiili olarak buralar veya buraların önemli bir bölümü ailenin elindedir. Abbâsî halifeliliğinden onay alınması, hakimiyetlerini meşrulaştırmaları ve aynı zamanda kontrol ettikleri alanı biraz daha genişletmeleri manasını taşımaktadır.³⁸ Said Paşa eserinde aynı konuyla ilgili olarak Zarîk'in Kürdistan ve Azerbaycan'daki valiliğinden bahsederek diğer tarihçilerin verdiği bilgileri tekrarlamakta, Zarîk'e bağlı yöneticinin Babek tarafından esir alındığını belirtmektedir.³⁹

Ailenin bir ayrı yönetim şekliyle iktidar bayrağını diktiği şehir Urmiye'dir. Kaynaklarda Sadaka b. Ali'nin kardeşleri ile Urmiye'yi ele geçirip burada saraylar inşa ettikleri belirtilmiştir. Sadaka burada ayrı bir iktidarın temellerini atmış ve kısa sürede hakimiyet alanını genişletmiştir.⁴⁰

Nizamülmülk'ün yazdıkları da Zarîk ailesinin hâkim olduğu bir başka sınırı dile getirmektedir. Nizamülmülk, Zarîk'in Irak Kûhistân'ına hakim olduğunu ve onu yenen Muhammed b. Hamîd'in başarısına karşılık Kazvîn, Meraga ve Azerbaycan'ın çoğunun kendisine verildiğini belirtmektedir ki bu da Zarîk'in elindeki yerlere işaret etmektedir.⁴¹ El-Hamevî, (قوهستان) kelimesinin aslının (کوهستان), manasının Farsça dağlık bölge olduğunu, Herat ile Nihavend,

³⁷ En-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 1423, 22:228; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 3:318; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:348-349; Ayetullah Kızıl, *Diyanbakırlı Said Paşa'nın Mir'âtü'l-İber Adlı Eserinin 9. Cildinin Transkripti ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 90.

³⁸ Said Ed-Deyeveçî, *Târihü'l-Mavsıl* (Musul: Matbûâtü'l-Macmei'l-İlmî el-İrâkî, 1982), 1:79; El-Ezdî, *Târihu Mavsıl*, 1971, 1:601,612; Şemsüddîn Ez-Zehabî, *Tarihü'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 14:26; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 3:318; Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *El-Muntazam fi-Tarihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, 1. Bs (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1992), 10:198; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:315; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihi'l-A'yan*, 2013, 14: 14:55; Taberî, *Tarihü't-Taberî-Tarihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk, Sıllatu Tarihü't-Taberî*, 8:601.

³⁹ Kızıl, *Diyanbakırlı Said Paşa'nın Mir'âtü'l-İber Adlı Eserinin 9. Cildinin Transkripti ve Değerlendirilmesi*, 90.

⁴⁰ Belâzürî, *Fütûhü'l-Büldân*, thk. Abdullah Üneys et-Tabba' (Beyrut: Müessesetü'l-Maarif, 1987), 1:322; İbnü'l-Fakih, *Kitabü'l-Büldân*, 1996, 584; Kudame b. Cafer, *El-Harac ve Sinaetü'l-Kitab*, 381.

⁴¹ Nizamülmülk, *Siyerü'l-Mülûk*, trc. Yusuf Bekkar (Beyrut: Darü'l-Menahil, 2007), 374-375.

Hemedan ve Berûcerd arasındaki yerlere tekabül ettiğini söylemektedir.⁴²

Belâzûrî, Meraga bahsinde Sadaka b. Ali'nin bu şehre hâkim olduğunu belirtmiştir. İfadesine göre Harun er-Reşîd'in kızlarına verilen bu bölgede Vecna el-Ezdî ve Ezd'in azatlısı Sadaka b. Ali isyan etmiş ve halife tarafından Huzeyme b. Hazm b. Huzeyme'nin İrmînîyye ve Azerbaycan'a vali olarak atanmıştır. Bu bilgiler Sadaka'nın Meraga şehrini kontrol ettiği anlamını taşımaktadır.⁴³ Bir başka yerde ise Zarîk'in babasından sonra İrmînîyye, Ezrebbiye ve Masiliyye topraklarına yürüyüp kendilerini zor durumda bıraktığı ve Merend halkı ile savaşıp çoğu topraklarını ele geçirdiği söylenmektedir.⁴⁴

Tüm bunlar değerlendirildiğinde Azerbaycan, İrmînîyye, Musul, Hûzistân ve el-Cibal bölgesi sınırları içerisinde zaman zaman topraklarını genişleten, toprak kaybeden, bazen asi bazen halifeye bağlı amir bir otorite zahir olmaktadır. Sınırları belirlemek istememizin asıl nedeni ise tarihçilerin Zarîk ve ailesinin hâkim olduğu sınırların çerçevesini çizmeye ihtiyaç duymamalarıdır. Tarihçiler hatta ellerindeki şehirleri bile zikretme ihtiyacı duymamış, genel coğrafya terimlerini kullanmışlardır. Tabi bu tercihleri egemenliklerinin sınırlı olduğu manasında anlaşılmamalıdır.

Ailenin hangi millete mensup olduğu konusunda doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Bazı yerlerde el-Ezdî veya Ezd kabilesinin mevlası şeklinde geçmesi bu ailenin Ezd'den olduğu anlamına gelmez. Zira Ezd kabilesinin mevlası hatta bu kabileden Alû'l-Muhtar'ın mevlası denmesi ailenin Ezdî olmadığını göstermektedir. Fakat son temsilcileri olan Zarîk'in kardeşi ve kız kardeşi, babası, atalarının bilinmesi ve bunların Musul'da yaşamaları, kökenlerinin burada olduğuna işaret etmektedir. Eğer bu aile Ezd'den ise Ezd kabilesinin de Arap olması her şeyi malum kılmaktadır. Belki de Zurayk b. Âmir'in Hazrec, Ezd ve Kahtaniyye'den bir batin olması buna delil olarak gösterilebilir fakat yine de kesin olarak bir kanaat oluşturmaz.⁴⁵ İslamiyet'in yayılması ve bu coğrafyanın ele geçirilmesinden sonra Arap kabilelerin bu coğrafyaya yerleştiği, Orta çağ kaynaklarından rahatlıkla anlaşılabilmektedir.⁴⁶ Konumuzu yakından ilgilendiren es-Seyyid b. Enes'in Arap olduğu satır arasında geçen bir bilgiden anlaşılmaktadır.⁴⁷ Ortaçağ kaynaklarında çok da teyide muhtaç olmayan bölgedeki Arap varlığı, birçok tarihçi tarafından zikredilmiştir. Bunlardan biri olan İbn'ül-Fakih, konumuzla alakadar olan

⁴² El-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4:416.

⁴³ Belâzûrî, *Fütûhü'l-Büldân*, 1988, 1:321.

⁴⁴ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:603.

⁴⁵ Yakut El-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Darü's-Sadr, 1977), 140-141; Kahhale, *Mu'camu Kabâilü'l-Arabî'l-Kadîme ve'l-Cedîde*, 2:471.

⁴⁶ İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:332.

⁴⁷ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:624.

Meraga'yı anlatırken fethedildikten sonra Mısır ve Şamlıların buraya yayıldıklarını belirtmiştir.⁴⁸

Zarîk ailesinin yaşadığı ve faaliyet gösterdiği bölgede Kürtlerin yoğun bir şekilde yaşamasından dolayı ailenin Kürt olma ihtimalini de değerlendirmek gerekmektedir. En fazla ilişkilendirildikleri şehir olan Musul'la ilgili en açık örnek Abbâsî halifesi Mansûr döneminde (754-775), 148 yılında (765-766) Kürtlerin bu şehre yayıldığının söylenmesidir.⁴⁹ İbnü'l-Esîr 158 olarak (774-775) bu tarihi verir.⁵⁰ Musul'un kuzeyinde, Dicle'nin doğusunda kalan Danes Dağı'nın ismini burada yaşayan Danesiyye denilen Kürtlerden aldığı belirtilmektedir. İbn Haldûn, 224 yılında (838-839) Musul ve çevresinde büyük bir Kürt isyanından bahsetmektedir. Liderleri Cafer b. Faharces önderliğinde isyan eden Kürtlere diğer milletlerden çok kişi tabi olmuş ve es-Seyyid b. Enes'in oğlu Abdullah, halife Mu'tasım tarafından üzerlerine gönderilmiştir. Ancak Danes Dağı'nda Kürtlere yenilmiş ve bu sefer Mu'tasım kölesi İtyâh'ı⁵¹ gönderip Kürtleri yenmiştir.⁵² Belâzûrî'nin kaydettiklerine bakıldığında bu bölgenin fethinden sonra Azerbaycan ve Musul çevresinde birçok yerde Kürtlerin yaşadığı ile ilgili kayıtlara rastlanabilmektedir.⁵³ Zarîk ailesinin faaliyet gösterdiği Azerbaycan ve İrmînîyye şehirlerinde de Kürtlerin yaşadığı kaynaklardan tespit edilmektedir. İbnü'l-Esîr, hicri 25. yılda Berza'a ve hemen ardından Beylekân'dan bahsettiğinde burada yaşayan Belâşicân Kürtleri ile ilgili kayıtları zikretmektedir.⁵⁴ Sonraki dönemlerde de Azerbaycan, İrmînîyye ve el-Cibâl'de yaşayan Kürtlerle ilgili kayıtlara rastlamak zor değildir.⁵⁵

⁴⁸ İbnü'l-Fakih, *Kitabü'l-Büldan*, 1996, 581.

⁴⁹ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:421.

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:22.

⁵¹ İbn Haldûn'un bu şekilde kaydettiği isim İnak et-Türkî olmalıdır. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "İnak et-Türkî", *DİA* (İstanbul: TDV, 2000), 22: 256-257.

⁵² İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 3:334; Erşak Polatyan, *El-Ekrad fi Hukbeti'l-Hilefeti'l-Abbâsiyye*, trc. Kesender Keşişyan (Beyrut: Aras-El-Farabi, 2013), 57.

⁵³ Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldân Ülkelerin Fetihleri*, 2013, 234,372,378,381.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, 1997, 2:459.

⁵⁵ Ebu Hanife ed-Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, thk. Abdü'l-mün'im Âmir (Kahire: Dâru l-hyâi'l-Kütübi'l-Arabi, 1960), 1:405; El-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 1:343; El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 2:173,177,206; El-Himyerî, *Er-Ravdü'l-Mi'târ fi Haberil-Aktâr*, thk. İhsan Abbas, 2. Bs (Beyrut: Müessesetu Nasir Li's-Sekafe, 1980), 1:494; Takyüddîn El-Makrizî, *El-Mevâ'iz ve'l-tibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 3:404; Şemsüddîn Ez-Zehebi, *Tarihu'l-Islam ve Vefayati'l-Meshahir ve'l-A'lam*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1. Bs (Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 9-28: 12:667; İbn Abdülhak el-Bağdadî, *Merâsidü'l-İttilâ Alâ Esmâ'il-Emkine ve'l-Bikâ'* (Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1412), 3:1140; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 2:561; 3:334,481,513,618; 4:322,674; Cemalüddîn Yusuf İbn Tağrıberdî, *En-Nücûmü'z-Zâhire fi Mülûki'l-Mısır ve'l-Kâhire* (Kahire: Vizâretü's-Sikâfe ve'l-İrşâdü'l-Kavmî, t.y.), 6:617; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, 1997, 9:342; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, 1997, 7:107,202,203,261,368; Ebu Şame, *Uyûnü'r-Ravdeteyn fi Ahbârî'd-Devleteyn en-Nûriye ve's-Salâhiye*, thk. İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 1:403; Zeynüddîn İbnü'l-Verdî, *Tarihu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1996), 1-2: 2:74; İbn Kesîr, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Dâru'l-Hicr, 2003), 16:438,466;

Kürtlerin bu bölgelerde münferit olarak değil de aşiretler şeklinde yaşadıkları ve önemli hadiselerle anıldıklarının altını çizmek gerekmektedir. Fakat Zarîk ailesinin Kürt olduğu ile ilgili herhangi bir kayda rastlamadığımızı belirtmek isteriz.

3. Zarîk Ailesinin Siyasi Faaliyetleri

Bu aileden bilinen ilk şahıslar hakkındaki bilgiler çok sınırlıdır. Tarihçiler, olayları anlatırken önemli şahıslara odaklanır ve hadiselerin önemli kısımlarına değinirler. Bu kısımda Zarîkîlerin ilk fertleri hakkında sınırlı bilgiler verilirken Musul tarihçisi el-Ezdî sayesinde diğerleri hakkında detaylı bilgiler kayıtlara geçmiştir.

3.1. Musul Katliamı ve Aileyle İlgili İlk Kayıt (750/751)

Abbâsî Devleti'nin kurucusu olan Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Ali b. el-Abbâs b. Abdullmutallib, 750 ile 754 yılları arasında halifelik yapmıştır.⁵⁶ El-Ezdî, İbnü'l-Esîr ve diğer tarihçiler bu hadiseyi detaylı bir şekilde anlatmaktadırlar. Seffâh, 132 (750) veya el-Ezdî'ye göre 133 yılında kardeşi Yahya b. Muhammed'i Musul'a vali olarak atamıştır. Musul'da yaşayanlar, valileri Muhammed b. Sûl'a "Has'am'ın azatlısının onlara valilik ettiği" gerekçesiyle isyan bayrağı çekip onu kendilerinden uzaklaştırmışlardı. Musullular, Ezd kabilesinin el-Mühelleb ailesinden Ermeniyye'ye vali olarak atanan kişiyi istiyorlardı. Halifeye mektup yazıp onun atanmasını istediler ve İbn Sûl'u kendilerinden uzaklaştırdılar. Seffâh ile mektuplaşan İbn Sûl, yerinde kalması emrini aldı. Seffâh, el-Mühellebî'nin arkadaş ve ağırlıklarını Musul'da bırakıp ayrılmasını istedi. Seffah, bazı komutanlarını gönderip teknesini deldirtti ve onu boğdurttu. Seffah, kardeşi Yahya b. Muhammed'i 12 bin askerle Musul'a vali olarak gönderdi. Caminin yanındaki emir köşküne yerleşen Yahya, bir süre Musullulara karışmayarak dediklerini yaptı. Sonrasında aralarından 12 kişiyi öldürdü. Savaşa hazırlanan şehir halkına garanti vererek camiye girenleri affedeceğini söyledi. İnsanlar camiye gidince de orada bekleyen askerleri onları öldürdü. Bu esnada isyana karışan ve karışmayan 11 bin kişinin öldürüldüğü söylenmektedir. Yahya, o kadar aşırıya gitmişti ki gece erkekleri öldürölüp ağıtlarını içittiği kadınları çocuklarıyla katletti. Sonra da gadre uğramış bir kadının ahvalinden şikâyet etmesi üzerine

Şemsüddîn Ahmed İbn Hallikan, *Vefâyâtü'l-Âyân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü's-Sadr, 1994), 7: 7:139; Kutbüddin Yûnîni, *Zeylu Mirâti'z-Zaman* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1992), 1:37; İmâdüddin İsmail Ebü'l-Fida, *El-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Mısır: El-Matbaatü'l-Hüseyniyet'il-Mısıriyye, t.y.), 2: 3:47; Ez-Zehebî, *Tarihü'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, 41:352; Şehabüddin Ahmed El-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*, thk. Kamil Süleyman Cebûrî, Mehdi en-Necm ve Mehdi en-Necm (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1971), 25-26: 3:197-199; İbn Havkal, *Kitâbu Suretü'l-Ard* (Liden: Beril Matbaası, 1870), 205-289.

⁵⁶ Hakkı Dursun Yıldız, "Ebü'l-Abbas es-Seffâh", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 10: 10:283.

ordusundaki 4 bin zenci askeri öldürmekten çekinmedi. Tarihçiler, Musul halkının öldürülmesinin asıl sebebinin Ümeyyeoğullarına sevgilerini izhar etmeleri ve Abbâsî ailesinden hoşlanmamaları olduğunu belirtmişlerdir. Bir başka gerekçe olarak da banyo yapan bir kadının attığı bitkinin bir Horasanlının başına düşmesi ve Horasanlının eve girip aileyi katletmesi, ardından şehir halkının da Horasanlıyı öldürmesini zikretmişlerdir. Fakat valiyi reddedip şehirden çıkarmaları göz ardı edilemeyeceği gibi diğer nedenler de uygulanan vahşeti izah etmektedir.⁵⁷

İbnü'l-Esîr, bu olay esnasında zahid ve abid olup sahabelerden birçoğunu görmüş ve onlardan rivayetler getirmiş olan Ma'rûf b. Ebî Ma'rûf'un katledildiğini söyler ve öldürülen Musullulardan kimsenin ismini vermez.⁵⁸ El-Ezdî ise Şerîh b. Şerîh b. Amr b. Seleme el-Hûlânî, Vesâk b. eş-Şühâc, el-Arâhim b. el-Muhtâr el-Ezdiyân, Beni Sem'ûveyh'in cediti olan Ali b. Na'im el-Hümejdî, Zebîr b. İyâs ez-Zühî, köleleri Hakan b. Yezîd er-Rahbî'nin öldürülenler arasında olduğunu söyler. El-Muammer b. Eyyub el-Hemedânî'nin öldürüldüğü veya kurtulduğunu duyduğunu söylemektedir. El-Ezdî, bir başkasından rivayetle aman verilmesinden sonra İbn Sûl'un Musul şehrine yerleştiğini, insanların mescide girdiğini, at ve adamların mescidi kuşattığını ve çıkan insanları öldürdüklerini söyler. İlk çıkan kişinin abid biri olan Ma'rûf b. Ebi Ma'rûf ve oğlu olduğunu ve öldürüldüklerini anlatır. El-Ezdî değişik kaynaklardan rivayetler getirerek Musullulara Allah-peygamber adına aman verildiğini, ağlayan kadın ve çocukların seslerinin Yahya'ya gelmesi üzerine emri ile üç gün boyunca bu insanların katledildiklerini belirtir. El-Ezdî, devamında insanlardan ve çocukluklarında bu olaya maruz kalan kişilerin hatıralarını sıralamaktadır. Rivayetlerden birinde es-Seffâh'a neden Musul halkı öldürüldü sorusuna "bilmiyorum" cevabını verdiğini aktarmaktadır.⁵⁹ El-Ezdî, farklı kişilerden duyduklarını anlattıkça isimler, sayılar ve hikayeler değişmekte ve yeni hikayeler ortaya çıkmaktadır. Fakat özetlediğimiz şekilde es-Seffâh'ın kardeşi Yahya'nın eliyle insanlık dışı cinayetler işlendiği görülmektedir.

Bu hadiseleri anlatmamızın nedeni, İbn Hazm el-Endülüsî'nin bu hadiseye değinirken sarf ettiği tek bir cümledir. İbn Hazm el-Endülüsî, Ebû'l-Abbas es-Seffâh zamanındaki olayları anlatmakta ve Zarîk ailesi ile ilgili en eski kaydı ortaya koymaktadır. Onun dışındaki tarihçiler, olayda öldürülenlerden

⁵⁷ Ebû'l-Fida, *El-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*, 2: 1:213; El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:341-347; El-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, 25-26: 25:259; Şehabüddin Ahmed En-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk. Abdulmecid Turhînî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, t.y.), 22:37-39; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fî't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitabü'l-Arabî, 2012), 5:33-34; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, t.y., 5: 5:360-361; Mîrhand, *Ravdatü's-Safa*, 3:434-435.

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fî't-Tarih*, 2012, 5:34.

⁵⁹ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:341-346.

bahsederken İbn Hazm öldürülmekten kurtulan tek bir ismi zikretmektedir ve o isim de konumuzu doğrudan ilgilendirmektedir. Dediğine göre “Ebü'l-Abbas'ın (Seffâh) zamanında kardeşinin oğlu İbrahim, maksure yıkılıncaya kadar Musul halkına saldırmıştır. Camidekiler askerlere karşı koymuş ve kaçmayı başarmışlardır. Kurtulanlardan biri Sadaka el-Ezdî'nin dedesi İbn Zarîk idi.” İbn Hazm, Cemhere adlı eserinde ise İbrahim b. Yahya'nın⁶⁰ Musul halkını katlettiğini, 400 kişi civarında kimsenin askerlerle çarpışıp kurtulduğunu söylemektedir. İbn Hazm, Resâil'de sadece Sadaka el-Ezdî'nin dedesi olduğunu söylediği İbn Zarîk'in ismini zikretmiş ve konuyu noktalamıştır. Böylece konumuzu teşkil eden aileden bildiğimiz en eski isim Zarîk olmuş olmaktadır.⁶¹

3.2. Ali b. Sadaka b. Dinar'ın Musul Valiliği (191/806-807)

Aile ile ilgili erken dönemde net bilgilerden biri Musul tarihçisi el-Ezdî tarafından verilmektedir. El-Ezdî, Harun er-Reşid zamanında 191 yılında (806-807) Musul valisinin Ali b. Sadaka b. Dinar el-Ezdî olduğunu söylemektedir. Ali b. Sadaka b. Dinar'ın Alü'l-Muhtar'ın (Muhtar ailesi) azatlısı olduğunu zikreden müellif, onun Musul'da mutlu bir şekilde vefat ettiğinin rivayet edildiğini belirtmektedir.⁶² Bu bilgi sayesinde müphem olan azadlık-kölelik meselesi de izaha kavuşmaktadır. Bu detay bize gerçekten de kölelikten gelen birinin Musul valiliği gibi önemli bir mevkîye ulaşabildiğini ve bu ailenin sadece isyan eden kişiler olmadığını ortaya koymaktadır. Sadaka b. Ali'nin valiliği bir yıl sürmüş görünmektedir. Sadece el-Ezdî'nin yazdıklarına bakıldığında bile Musul'da sık sık valilerin değiştiği, bundan ötürü o yıllarda bir yıllık valiliğin bile az bir süre sayılmayacağı görülmektedir.⁶³ Aynı şekilde 193 yılındaki kayda göre Muhammed b. el-Fadl'ın vali olduğu ve sonraki sene valinin yine değiştiği anlaşılmaktadır.⁶⁴

Aynı müellif bir başka yerde es-Seyyid b. Enes'in Ali b. Sadaka hakkında Abbâsî halifesi Me'mûn'a söylediklerini aktarır. İbn Enes, Ali b. Sadaka'nın fesat çıkaran bir serseri olduğunu, bir dağı ele geçirip orayı sahiplendiğini, Abbâsî halifesi Harun er-Reşid'in Ahmed b. Yahya el-Harşî komutasında üzerine asker

⁶⁰ İbn Hazm dışındaki tarihçiler, katliamı yapan kişinin Yahya olduğunu söylerler ama İbn Hazm iki eserinde de bu işin Yahya'nın oğlu İbrahim tarafından icra edildiğini belirtmektedir. İbn Hazm, her iki eserinde de İbrahim'in vali olarak atandığından bahsetmez ama bu işi yaptığını söyler. Diğer kaynaklar ise Yahya'nın vali olarak atandığını ve bu işi yaptığını söylerler. Kanaatimizce burada bir çelişki olmayıp baba-oğul beraber Musul'a gitmiş ve bu cürmü işlemişlerdir. Diğer tarihçiler asıl faili yani vali Yahya'yı anarken İbn Hazm ise daha detaya inerek belki de cürmü bizzat işleyen İbrahim'i zikretmiştir. İbn Hazm, Cemhere'de zaten Seffâh ve Yahya'nın zürriyetini anlatmakta olduğu için eksik bilgiye sahip olduğu şüphesine yer yoktur.

⁶¹ İbn Hazm el-Endülüî, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, 5. Bs (Dârü'l-Me'ârif, t.y.), 21; İbn Hazm el-Endülüî, *Resâilu İbn Hazm el-Endülüî*, 2:138,237.

⁶² El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:543.

⁶³ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:438,458,466,503,504,536,540.

⁶⁴ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:547.

gönderdiğini, el-Harşî'nin Ali'ye esir düşerek öldürüldüğünü Me'mûn'a söylemiştir. İbn Enes devamında ordusu yenilen Abbâsî halifesinin bu sefer işi ciddiye alıp Ali'nin üzerine asker göndermesi üzerine Ali'nin Horasan'a gittiğini ve ölünceye kadar orada meşgul olduğunu dile getirmiştir.⁶⁵ İbn Enes'in ifadeleri konumuz açısından kıymetli bilgiler ihtiva ederken bazı çelişkileri de beraberinde getirmiştir. İlk bilgide Ali b. Sadaka'nın Musul'da mutlu bir şekilde öldüğü söylenirken ikincisinde asi olarak Horasan'da öldüğü aktarılmaktadır. Fakat el-Ezdî, Musul'da mutlu bir şekilde öldüğünü söylüyorlar dedikten sonra "dedikleri gibiye" diyerek bu şekilde öldüğüne inanmadığını izhar etmiştir. İki bilgiden anlaşıldığına göre Musul valisi iken isyan eden Ali b. Sadaka'nın dağa yerleşerek Abbâsilerle mücadele ettiği, sonra da Horasan'a gitmek zorunda kaldığı görülmektedir.

3.3. Sadaka b. Ali'nin İlk Faaliyetleri

Bu aile ile ilgili bir diğer kayıt yine Harun Reşid döneminde geçmektedir. Birkaç tarihçi çeşitli vesilelerle Sadaka b. Ali hakkında kısa ama önemli bilgiler vermektedir. Bu tarihçilerin başında Belazurî gelmektedir. Belazuri, Meraga ve Urmiye bahsinde Sadaka b. Ali'ye değinmektedir. Meraga'nın kuruluşunu anlattıktan sonra bu şehrin Harun er-Reşid'in kızlarına verildiğini, Vecna el-Ezdî ile Ezd kabilesinin azatlısı Sadaka b. Ali'nin isyanları ve burada fesat çıkarmaları sonucunda er-Reşid döneminde İrmînîyye ve Azerbaycan'a Huzeyme b. Hazım b. Huzeyme'nin vali olarak tayin edildiğini, Huzeyme'nin buradaki surları tahkim edip asker yerleştirdiğini kaydetmektedir. El-Bez'de Babek isyanı sırasında insanların buraya sığınıp korunduğunu eklemektedir. Devamında Urmiye bahsinde yine Sadaka b. Ali b. Sadaka b. Dinar'dan bahsetmektedir. Kaydına göre Mecusiler, inançlarının temsilcisi olan Zerdüşt'ün Urmiye'den olduğuna inanmaktadırlar. Ezd kabilesinin azatlısı Sadaka b. Ali b. Sadaka b. Dinar, Urmiye halkıyla savaştıktan sonra şehre girmiş ve kardeşleri ile birlikte burada saraylar yaptırmıştır.⁶⁶ Belâzürî'den yaklaşık yarım asır sonra yaşamış olan Kudame b. Cafer (ö.948) ise Meraga bahsinde Sadaka b. Ali'ye değinmezken, Urmiye hakkında verdiği malumatlarda Sadaka b. Ali b. Dinar'ın bu şehirle ilgili kayıtlarını zikretmektedir. Verdiği bilgilere bakıldığında bu bilgileri Belâzürî'den aldığı cümleleri aynı şekilde kurmasından anlaşılmaktadır.⁶⁷ Bu konuya değinen bir başkası ise Kudame ile çağdaş olan İslam coğrafyacısı İbnü'l-Fakih'tir. Onun da Meraga ile ilgili verdiği bilgiler, Belâzürî'nin verdiği bilgilerden farksız değildir. Aynı şekilde Urmiye bahsinde de tıpkı Kudame gibi kaleme aldığı bilgileri

⁶⁵ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:602-603.

⁶⁶ Belâzürî, *The Origin of the Islamic State Kitâb Futûh al-Buldân*, thk. Francis Clark Murgotten (New York-London: Columbia University Selling Agents, 1924), 2: 2:26-27; Belâzürî, *Fütûhü'l-Buldân*, 1987, 462; Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân Ülkelerin Fetihleri*, 2013, 376-377.

⁶⁷ Kudame b. Cafer, *El-Harac ve Sinaetü'l-Kitab*, 380-381.

Belâzürî'den aldığı anlaşılmaktadır.⁶⁸

Elimizdeki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Sadaka b. Ali'nin Meraga ve Urmiye civarında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Tarihçilerin ifadelerinden Vecna el-Ezdî ile Ezd kabilesinin azatlısı Sadaka b. Ali'nin ilişkisi soru işareti olarak kalmaktadır. Sadaka ile Vecna'nın isyanı birlikte mi çıkardıkları, farklı tarihlerde mi isyan ettikleri anlaşılamamaktadır. Fakat Sadaka b. Ali'nin Urmiye'yi tek başına alması, buraya yerleşmesi, saraylar yaptırıp hakimiyet kurması, Sadaka'nın yalnız olduğunu göstermektedir.

Bu bilgilerde muğlak kalan ikinci konu da Sadaka'nın hangi tarihte Meraga ve Urmiye'yi aldığıdır. Bunu anlamak için metin içinde veya öncesi-sonrasında geçen bilgilerin tahlil edilmesi gereklidir. İsmi Sadaka ile zikredilen Vecna b. Revvâd el-Ezdî hakkında pek fazla bilgiye ulaşılamamaktadır. Vecna'nın Mu'tasım zamanında Babek isyanı ile alakalı olarak Taberî'de zikredildiği görülmektedir. Babek isyanının tarihi (816-838) bilindiğinden bu sayede Vecna'nın yaşadığı dönemin bir aralığı ortaya çıkmaktadır.⁶⁹ Taberî'de tarihi muğlak olan aynı hadise, İbnü'l-Esîr'de geçtiği için olayın 220 (835) yılında olduğu görülebilmektedir.⁷⁰ Bu bilgilere bakıldığında Babek isyanının başladığı dönem (816-838) içerisinde Sadaka b. Ali'nin Urmiye'yi aldığı anlaşılmaktadır. Fakat Belâzürî'nin verdiği bilgilerde Vecna el-Ezdî ve Sadaka b. Ali'nin isyanı üzerine Harun er-Reşîd zamanında Huzeyme b. Hazım b. Huzeyme'nin İrmîniyye ve Azerbaycan'a vali olarak atandıkları belirtilmektedir ki bu da bahsedilen hadisenin en geç Harun er-Reşîd'in ölümü olan 809'da olabileceği anlamına gelmektedir. İbnü'l-Esîr'in tarihinin satır aralarında Huzeyme b. Hazım'ın Abbâsî halifesi el-Hadi İlelhak (785-786) ölümü sırasında etkin bir konumda olduğu görülmektedir.⁷¹ Bu bilgi ile de Huzeyme'nin halife Hadi'nin ölüm tarihi olan 785 yılı ve öncesinde Abbâsî devletin merkezinde faal olduğu anlaşılmaktadır. Taberî tarihinde ise halife Me'mûn zamanında da (813-833) Huzeyme b. Hazım ile ilgili geçen bir kayda rastlanmaktadır.⁷² Yakût el-Hamevî'nin eserinde ise bu muğlaklığı giderecek daha net bir ifadeye rastlanmaktadır. Yakut, İbn Revvâd yani Vecna isyan edip ifsat çıkardığında Harun er-Reşîd döneminde (786-809) Huzeyme b. Hazım'ın⁷³ İrmîniyye ve Azerbaycan'a vali olarak atandığını zikretmektedir.⁷⁴ Bu da Sadaka b. Ali'nin 786-809 aralığı veya öncesinde Urmiye'yi aldığını ortaya koymaktadır. Fakat

⁶⁸ İbnü'l-Fakih, *Kitabü'l-Büldan*, thk. Yusuf Rehavi (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1996), 581-582.

⁶⁹ Taberî, *Tarihü't-Taberî-Tarihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk, Sıllatu Tarihü't-Taberî*, 9:12.

⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:389.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:99.

⁷² Taberî, *Tarih-i Taberî*, trc. M. Faruk Gürtunca (İstanbul: Sağlam Yayınevi, t.y.), 494.

⁷³ El-Ezdî ölüm tarihini 203 (818-819) olarak (Bağdat'ta) vermektedir. El-Ezdî, *Târihu Mavsıl*, 1971, 1:597.

⁷⁴ El-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 7:93.

babası Ali'nin 191'de (806-807) Musul valisi olması, Urmiye'deki hakimiyetinin 806-809 yılları arasında olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Babası Ali, Musul'da vali iken oğlunun da Urmiye'yi ele geçirip burada kardeşleri ile birlikte yerleşmesi ihtimali düşünüldüğünde ise bu hadisenin Harun er-Reşid (786-809) döneminde, babasının valiliği öncesinde olmuş olma ihtimali tekrar güçlenmektedir.

Es-Seyyid b. Enes ile Abbâsî halifesi Me'mûn arasında Zarîk (Sadaka b. Ali) hakkında geçen bir diyalogda aileyle ilgili önemli bilgiler verilmiş ve Zarîk'in isyan zamanını biraz daha netleştirmiştir. El-Ezdî rivayetinde Zarîk'in babasının (yani Ali'nin) Harun er-Reşid dönemindeki isyanı ve ölümünden sonra (ölümü 191 sonrası) Zarîk'in insanları etrafında toplayarak İrminiye, Ezrebiyye ve Mavsiliyye topraklarına yöneldiğini, Erran'ın sahibi Hamza'yı yenerek topraklarını ele geçirdiğini, Merend'in sahipleri ile savaşıp topraklarını aldığını ve Abbâsî sınırlarını geçip onları kalelere hapsedtiğini söylemektedir.⁷⁵ Seyyid b. Enes'in Zarîk hakkında anlattıkları o dönemi biraz daha aydınlatırken ailenin sahip olduğu toprakları, etkili oldukları yerleri ve eriştikleri gücü de ortaya koymaktadır.

Sadaka b. Ali ile kardeşlerinin beraber Urmiye'yi almaları ve bu civarda kaleler inşa etmeleri için mutlak hakimiyete, güce, zengin kaynaklara sahip olunması gereklidir. Ayrıca sarayların inşa edilmesi zaman aldığından bu süreçte savaş halinin olmaması gerekmektedir. Tarihçiler, Sadaka b. Ali'nin Urmiye halkı ile savaşarak şehri ele geçirdiğini söylese de buranın inşa ve tahkiminin ardından insanların buraya yerleştiğini belirtmektedir.⁷⁶ Bu doğrultuda Sadaka ve kardeşlerinin güçlü oldukları ve amaçlarına ulaştıkları söylenebilir.

3.4. Babek İsyanı (816-838)

Zarîk ailesi ile aynı dönem ve aynı coğrafyada ortaya çıkan Babek İsyanı, Abbâsî Devleti'ni uzun bir dönem meşgul eden, devletin hakimiyetini sarsan ve kaynaklarını heba eden ciddi bir harekettir. Elbette ki her olayda olduğu gibi bu isyanın da birçok nedeni vardır. Bu sorunun cevabı Azerbaycan-İran coğrafyası ve Emevî, Abbâsî tarihinde bulunabilir.

Babek isyanının en önemli nedenlerinden biri, dini ve etnisitesi farklı olan bir iktidarın bölgede hakimiyet kurmasıdır. Bu hareket hem dini hem de etnik olarak bölgenin yabancısı olan Arapların hakimiyetine yerli halkın bir itirazıdır. Tarihçilerin yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla bu isyanın lideri olan Babek, Abbâsî otoritesine karşı çıktığı gibi dini anlamda da eski inancı ile hareket etmiştir. Hz. Ömer döneminde İran ve Azerbaycan üzerine gönderilen ordular bu coğrafyayı ele geçirmiştir. Dönemin en güçlü devletlerinden olan Sasanî İmparatorluğu, Müslümanlar karşısında kısa sürede çözülmüş ve şehirlerinin

⁷⁵ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:602-603.

⁷⁶ Kudame b. Cafer, *El-Harac ve Sinaetü'l-Kitab*, 381.

anahtarlarını Müslümanlara teslim etmek zorunda kalmıştır. Hz. Ömer dönemindeki fetihler (632-644) ve sonrasında İran, Azerbaycan ve İrmîniyye'nin alındığı görülmekte fakat bölgede cereyan eden çeşitli isyanlar ve bu isyanların karakteri, yerleşik unsurların yeni durumu kabullenmedikleri anlamına gelmektedir.

Bu isyanın Abbâsî tarihindeki en büyük isyan olduğu, Abbâsî devletini fazlasıyla yıprattığı söylenebilir. Her ne kadar Abbâsîler bu isyanı yaklaşık yirmi yıllık bir süreçte bastırabilmeyi başarmışlarsa bile uzun bir süre izlerini silememişlerdir.⁷⁷

İran, Azerbaycan ve Ermeniyye fetihlerine bakıldığında buralarda şiddetli savaşların yaşandığı, Sasanîlerin rahatlıkla teslim olmadıkları görülmektedir.⁷⁸ Bu süreçte direnişin fayda veremeyeceğini anlayan şehrin hakimleri anlaşma yoluyla teslim olmuşlardır. Anlaşmalarda cizye ve haraç gibi vergiler dışında (hatta Farsça haraç defterleri Arapçaya çevrilmişti) iskân edilen Araplar için yaşam alanı açılıyordu. Bu da yerli halkın elindeki toprakların el değiştirmesi manasına geliyordu. Arapların dışındaki diğer milletlerden bazılarının da hakimiyetlerini ve mülklerini koruyamayıp göç ettikleri görülmektedir.⁷⁹ Konumuzla ilgili olan Ezd kabilesinin de İslam fetihlerinin başlangıcından o döneme kadar bahsi geçen yerlere dağıldığı, İslam tarihindeki birçok olayda asker, komutan veya taraf olarak yer aldıkları, İslam fetihlerinden sonra birçok yerde ve özellikle Musul, İran ve Azerbaycan'da çok etkili oldukları görülmektedir.⁸⁰

Babek'in mensup olduğu Hürremiyye inancını, İslam tarihçilerinden öğrenmek mecburiyetindeyiz. Bu mecburiyete rağmen Babek'in İslam'ın zuhurundan önce İran'da sapık fikirler ortaya atan Mazdek'in, Mani'nin bir devamı olduğu konusundaki iddialara ihtiyatlı yaklaşmamız gerekmektedir. Zira uzun, zor, masraflı, kanlı ve tehlikeli bir yirmi yıllık mücadele, Abbâsîleri ve Müslüman tarihçileri Hürremiye mensuplarını kötüleme, tahkir etme yoluna sevk etmiş olabilir. Bu zümrenin tenasüh (ruh göçü) ve anne ile kız kardeşlerin helal olduğuna inandıkları iddia edilmiştir. Kaynaklarda Babek'in veledü'z-zina yani gayrimeşru bir çocuk olarak dünyaya geldiğinin söylenmesi de kanaatimize

⁷⁷ Mehmet Azimli, *Abbâsîler Dönemi Babek İsyanı*, 1. Bs (Ankara: İlahiyat, 2004), 9.

⁷⁸ Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân Ülkelerin Fetihleri*, 2013, 289,296,299,301.

⁷⁹ Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân Ülkelerin Fetihleri*, 2013, 339,340,341,348,350; El-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, 25-26: 197-199.

⁸⁰ Asif Adilov, *Azerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Müslüman Hanedanlığı: Revvâdîler (IV-V/X-XI. Yüzyıllar)* (Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 30-60; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, thk. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 3: 3:238,248,259,468,470,480,494; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, thk. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 4: 4:131,186; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:311.

göre sahadaki mücadelenin propagandaya evirildiğine işaret etmektedir. Hatta İbnü'l-Esîr'in eserinde bile inanılması çok güç nitelermelere rastlamak mümkün olmaktadır. Nihayetinde bu mücadele bir varoluş mücadelesi idi ve Babekîler yaşlı, kadın ve çocuk demeden Müslümanlara acımıyordu.⁸¹

Araştırmacılar bu isyanın nedenlerini çeşitli başlıklar altında toplamışlardır. İlk dönem İslam fetihlerinin hızı, mevali anlayışı, kültürel tepki, ağır vergiler ve iskan siyasetinin yanında elbette Abbâsîlerin kuruluşlarının ilk aşamasından o tarihe kadar büyük imparatorluk sınırlarına hakim olmadaki zorluk ve o isyanın arifesindeki hilafet mücadelesi bu isyana zemin hazırlamıştır.⁸² Bu ortamın olgunlaştığı 201 (816) yılında Babek, Abbâsî iktidarına karşı isyan bayrağını kaldırmıştır.⁸³ Dağlık bir bölgede, engebden dolayı orduların girmesi, hareket etmesi zor olan Bezz şehri/kalesini merkez edinmesi askeri dehasının dışında onu başarılı kılan en önemli stratejilerinden biriydi. Dağların arasındaki bu şehrin Azerbaycan ve Arran⁸⁴ arasında olduğu İslam coğrafyacıları tarafından zikredilmektedir.⁸⁵

Babek isyanının ilk yıllarından olan 202 senesinde (817-818) konumuzun merceğinde olan Musul'un karışık olduğu, Benü'l-Hasan ve Ezd kabilesi arasında fitne yaşandığı zikredilmektedir. Ebu Yezid el-Horasanî'nin Me'mûn tarafından vali olarak gönderildiği, Ezd kabilesini aşamadığı için aracılıkla şehre girdiği belirtilmektedir. Aynı yazar bir rivayete göre 202 yılında Muhammed b. Said b. Malik'in şehirde valilik yaptığını belirtmektedir. Sonrasında yine aynı tarihçiden konumuzla yakından alakadar olacak kişi olan

⁸¹ El-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*, 25-26: 26:56; El-Yâfî, *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân*, thk. Halil Mansur (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2:43,60-62; En-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûnî'l-Edeb*, 1423, 22:258; Şemsüddîn Ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavud, 11. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 1:282,284,302; Ez-Zehabî, *Tarihü'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, 16:7-10,11,24; 39:195; Ahmed b. Muhammed Gaffârî, *Târîh-i Nigâristân*, thk. Aka Murtaza (Tahran: Hafız, 1454), 64; Handmir, *Tarihu Habisi's-Siyer* (Tahran-Hıyabanşahabad: İntişarat-ı Hıyam, 2000), 2:263; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 3:319-322,326; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teakibü'l-Himem*, thk. Seyyid Kesrevi Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3:367; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:284; İbnü'n-Nedîm, *El-Fihrist*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1067; Kızıl, *Diyanbakırlı Said Paşa'nın Mir'âtü'l-İber Adlı Eserinin 9. Cildinin Transkripti ve Değerlendirilmesi*, 89; Mes'ûdî, *Mürücû'z-Zehab ve Me'âdinü'l-Cevher*, thk. Kemal Hasan Merî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 4:46-49; Mîrhând, *Ravdatü's-Safa*, 464; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihi'l-A'yan*, 2013, 14: 14:178,282-288.

⁸² Azimli, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, 38-56; Hakkı Dursun Yıldız, "Bâbek", *DİA* (İstanbul: TDV, 1991), 4: 376-377.

⁸³ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:586; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:284; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihi'l-A'yan*, 2013, 13: 13:370.

⁸⁴ Kür ve Aras nehirleri arasında yer alan Ortaçağ'da Kafkasya'da bir bölge. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Arrân", *DİA* (İstanbul: TDV, 1991), 3: 394.

⁸⁵ Azimli, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, 88.

Es-Seyyid b. Enes el-Yahmedî el-Ezdî'nin vali olarak atandığını görmekteyiz.⁸⁶

201 yılında başlayan Babek İsyanı, kısa sürede yayılarak Abbâsîleri zor durumda bırakacaktır. Kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla isyanın başladığı ilk dönemde Azerbaycan ve İrmînîyye'de Zarîk b. Ali'nin hâkim olduğu ve Abbâsî halifesinden kopuk bir şekilde bu bölgeyi yönettiği anlaşılmaktadır. Babek'in kontrol ettiği bölge ile Zarîk'in hâkim olduğu yerler düşünüldüğünde birbirlerine çok yakın oldukları anlaşılmaktadır.

3.5. Musul Valisinin Zarîk'i Me'mûn'a Şikâyet Etmesi 204 (819-820)

204 yılında Zarîk hakkındaki ilk somut bilgilerden birine rastlanmaktadır. Musul valisi Seyyid b. Enes, halife Me'mûn Rusâfe'deyken yanına gitmiş ve onunla görüşmüştür. O esnada Muhammed b. el-Hasan b. Salih el-Mavsîlî el-Hemedânî, halifeye es-Seyyid'i şikâyet ederek kendisine zulmettiğini ve kardeşlerini katlettiğini söylemiştir. Halifenin "Seyyid sen misin" sorusuna "Seyyid sizsiniz, ben Enes'in oğluyum." diye nezaketle cevap vererek onu memnun etmiştir. Halife, el-Hemedânî'nin hakkındaki iddialarını sorunca Seyyid b. Enes söz konusu iddiaları kabul ederek nedenini açıklamıştır. Harici olan Mehdi b. Ulvân'ı halifenin ülkesine sokup minberine çıkarttıklarını, davetini kaldırdıklarını ve bu nedenle onlarla beraber olanları öldürdüğünü dile getirmiştir. Bu sözler üzerine Me'mûn, Seyyid b. Enes'i affetmiş ve onun Musul valiliğini sürdürmesini istemiştir. Bu diyalogun dışında sadece el-Ezdî'nin verdiği bilgiler Seyyid b. Enes'in halifeyi neden ziyaret ettiğini açıklamaktadır. Seyyid b. Enes⁸⁷ halifenin yanına vardığında berberinde getirdiği bir kutuda Azerbaycan ve İrmînîyye'den getirilmiş olan kırk çeşit maden bulunuyordu. İçinde altın, kurşun, demir, cıva ve arseniğin de bulunduğu kırk madeni halifeye göstererek bunların tümünün Zarîk b. Sadaka'nın elinde bulunduğunu söylemiş ve ne kadar mala sahip olduğunu yani zengin olduğunu ifade etmiştir. Sonrasında halifeden yetki isteyerek onunla savaşıma izni istemiş ve bu izin kendisine verilmiştir.⁸⁸

Bu bilgi sayesinde Zarîk'in Azerbaycan ve İrmînîyye'ye hâkim olduğu, Abbâsî hilafetine bağlılığı ve en önemlisi de ekonomik gücü anlaşılmaktadır. Basit bir ifade ile Zarîk'in sahip olduğu mal ve iktidar, Abbâsîlerin Musul valisinin gözünü kamaştırmıştı. Hatta Musul valisi durumu paylaşınca aynı duygular halifede de tezahür etmiş ve Zarîk'in sahip olduklarının savaşı ile kendisinden

⁸⁶ El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:590,595.

⁸⁷ İbnü'l-Esîr ve İbn Haldun gibi tarihçiler onun bu sene Musul valisi olarak atandığını söylerler. Halbuki Musul tarihçisi el-Ezdî, daha önceden Seyyid b. Enes'in Musul valisi olduğunu belirtmiştir. İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 3:317; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:311.

⁸⁸ Ed-Deyeveçî, *Târihü'l-Mavsîl*, 1:78; El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:600; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:311.

alınmasına izin vermiştir. Daha önceden geçtiği üzere Sadaka ve kardeşlerinin Urmiye ve çevresine hâkim oldukları ve kendileri için saraylar yaptırdıkları anlatılmıştı. Sonrasında kurdukları şehir ve düzenin içerisine insanların dahil olduğunun söylenmesi o insanları cezbedecek maddi varlığının olması gerektiğini düşündürmektedir. Bu bilgi sayesinde de kendileri ile savaşmasına rağmen orada hayatlarını sürdüren halkın neden onların sistemine dahil oldukları somutlaşmaktadır. Mezîkûr bilgide ön plana çıkan bir başka husus ise Zarîk'in yönettiği bölgenin sınırlarıdır. Urmiye'ye hâkim olduktan sonra kısa süre içinde sınırlarını genişlettiği anlaşılmaktadır. Zira Seyyid b. Enes'in Azerbaycan ve İrmîniyye'den kırk maden getirmesi, Zarîk'in bu iki bölgenin tamamına değilse de önemli bir bölümüne sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca Abbâsî hilafeti ile Zarîk'in barış halinde olmadığı ve Zarîk'in kendi bölgesinde müstakil hareket ettiği anlaşılmaktadır.

3.6. Zarîk'in İrmîniyye ve Azerbaycan Valiliği 205 (820-821)

Abbâsî yönetimi ile arası iyi olmayan Zarîk, Abbâsî ordularının Babek karşısında başarısız olduğunu ve bu durumun Abbâsî halifesini zor durumda bıraktığını görünce, bundan istifade etmeye çalışarak hem Abbâsî yönetimi ile arasını düzelterek hem de Azerbaycan ve İrmîniyye'deki Abbâsîlerin meşru temsilcisi olacağı bir hamle yapmıştır. Olaylar şu şekilde gelişmiştir:

“205 (820-821) yılında Zarîk b. Ali b. Sadaka el-Ezdî el-Mavsîlî, Babek ile savaş konusunda Me'mûn ile haberleşti ve ona bu işle başa çıkacağı konusunda güvence verdi. Zarîk, Me'mûn'un İrmîniyye'ye vali olarak atayıp Babek ile savaşması için görevlendirilen İsa b. Muhammed'in başarısızlığını duyunca Ebu Sehl adında bir arkadaşını halifenin katiplerinden biri olan Ahmed b. el-Cüneyd'e gönderdi. Me'mûn'a ulaştırmasını istediği mektupta İrmîniyye suğru ve Azerbaycan'ın kendisine verilmesi karşılığında Babek ile hakıyla savaşacağını belirtti. Ahmed de bu mektubu Me'mûn'a verdi. Me'mûn da isteğini kabul ederek onu İrmîniyye ve Azerbaycan'a vali olarak atadı. Ahmed b. el-Cüneyd ondan alınan haraca ortak olmasını istedi ve isteği kabul edildi. Ahmed b. el-Cüneyd ona valilik ve anlaşma akdini gönderdi. Ahit geldiğinde Zarîk, at ve adam topladı. Musul ve çevresindeki aşiretlerine haber gönderip yardım istedi ve çok sayıda insan ona vefa gösterdi. Azerbaycan'ın içlerine kadar ilerledi, aşiretlerinden ve etrafında toplananlardan 50 bin atlı ve yaya ile Azerbaycan'a girdi. Erdebil şehrine ulaşip kışın oraya saldırdı. Havanın kötü olmasından çekinerek asker kaybıyla oraya girmek istemedi. Kavâdiyân dağlarına kar yağınca İrmîniyye'ye yönelip orada kışladı. Azerbaycan'daki ileri gelenlerden biri olan Muhammed b. Hamid el-Hemedânî ona “Bu senin ilk başarısızlığının başlangıcıdır, iki dağ arasına girip İrmîniyye'ye yöneldiğinde düşmandan emin olamayacaksın. Adamların dağ patikalarında olacak, adamların onlara bir şey yapamayacak, selametle İrmîniyye'ye gittiğinde bile adamlarını zapt edemeyeceksin, uzadıkça işin kötüye gidecek, düşmanla

karşılaşmak istemeyip evlerine dönmek isteyecekler. Halife senden haraç alacak. Bundansa Azerbaycan'da evine, toprağına ve aşiretlerine yakın kal" dedi. Fakat Zarîk onun bu görüşünü kabul etmeyerek yola koyuldu ve Berzaa'da kışladı.

Ahmed b. el-Cüneyd, Medinetü's-Selam'dan gelerek Erdebil'e ulaştı. Babek'in ortaya çıkmasından beri birilerinin gitmediğı bir yoldan gitmek istiyordu. Yanında, bin atlısı ile Ebu Saalîk b. Zarîk, bin atlısı ile Ahmed b. Ravh el-Hemedâni el-Mavsîlî ve tüccarlar ticaret metaı ile Erdebil'den ayrıldı. Muhammed b. Hamid yanına gidip ona hac yolundan gitmemesini söylediye de Ahmed b. el-Cüneyd reddederek bunun gerekli olduğunu belirtti. Sindebaya Nehri'ne geldiklerinde onun kulaklarına "Allah bu yüzlere rahmet etsin" diye fısıldadı. Muhammed b. Hamid, Bezz ve Kûkân dağları arasına geldiğinde Hâtem b. Fîrûz, Babek'in at ve adamları ile onlara saldırdı. Aralarında muharebe başlayınca Ebu Sa'alik b. Zarîk, Ahmed b. Ravh ve Yemenli adamları ayrıldılar. Ahmed b. el-Cüneyd esir düştü ve tüccarlar yağmalandı.

Zarîk, Berzaa'da kışlamış, yolculuk için uğraşmamış, adamlarının durumunu iyileştirmeye çalışmış sonra da Berzaa'dan Azerbaycan'daki menziline gitmiş, bir şey yapmamıştı. Me'mûn, Zarîk'in Azerbaycan ve İrmîniyye'den Babek ile savaşmadan çekildiğini duyunca Seyyid b. Enes el-Ezdî'yi çağırdı ve Zarîk hakkında duyduklarını sordu. Es-Seyyid ona 'Ey Emirü'l-Müminin! Bu adamda itaat etmez bir karakter varken nasıl onda itaat hasıl olur? O, fesat çıkaran bir serserinin oğludur. Bir dağa sığındı ve orayı sahiplendi. Kendisine tabi olanlarla ayrı düştü. Er-Reşid üzerine Ahmed b. Yahya el-Harşî'yi gönderdi. Dağda zora düşüp Ali b. Sadaka'ya esir düştü ve öldürüldü. Er-Reşid'in üzerine asker gönderdiğini duyunca Horasan'a doğru gitmek zorunda kaldı. Orada vefat edinceye kadar meşgul oldu. Ondan sonra fitne arttı ve çevresindeki dağ ve tarlalara hakim oldu. Sonrasında oğlu Zârîk kontrolü eline alarak etrafına insanları topladı. İrmîniyye, Ezrebiyye ve Mavsiliyye topraklarına yürüdü. Bir keresinde Erran'ın sahibi Hamza ile savaşarak ondan elli köy, maden ve meraların bulunduğu kasabaları aldı. Bir keresinde Merend ehli ile savaşp çoğu topraklarını alarak önde gelenlerine boyun eğdirdi. Bir keresinde bize doğru yaklaşık otuz bin atlı ile saldırarak bizi şehirlerimizde hapsetti. İnsanların tümü şehirlerde perişan oldular.' Bunun üzerine Me'mûn, es-Seyyid'i onunla savaşarak elindekileri almakla görevlendirdi."⁸⁹

⁸⁹ El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:601-604; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 3:318; İbnü'l-Cevzî, *El-Muntazam fi-Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 10:198.

Babek'in Abbâsîlere karşı isyanı Zarîk'e iyi bir fırsat sunmuş ve kendisi de akıllıca bir hamle yapıp bundan istifade etmişti. Fakat Babek ile savaşmaktan geri durması onun kazanımlarını boşa çıkarmıştır. Sahip olduğu saltanat, toprak ve zenginlikleri elde etmek isteyen Musul valisi es-Seyyid b. Enes gibi kimselerin var olması da daha kötü bir mecraya doğru sürüklenmesine neden olmuştur. Es-Seyyid b. Enes, Zarîk'in bu durumundan faydalanmış ve Abbâsî halifesinden onunla savaşma ve elindekileri alma iznini almıştır. Elindekilerinin alınması izni ve vurgusu aslında gerekçenin tek nedeni olabilir. Belli ki Zarîk'in sahip olduklarının kaderi, Zarîk'i şikâyet edenler tarafından önemsenmiş ve garanti edilmiştir. Tüm bunlar bir araya getirildiğinde Abbâsî halifelığının de pragmatist davrandığı anlaşılmaktadır.

3.7. Zarîk ile Abbâsîler Arasında (Es-Seyyid b. Enes) Savaş 206 (821-822)

206 yılı ile ilgili el-Ezdî'nin kaydettiği bilgilerde iki tarafın tekrar karşı karşıya geldiği görülmektedir. Zab kıyısında savaşan taraflardan sayıca daha üstün olan Zarîk'in ordusu galip gelmiştir. Es-Seyyid b. Enes'in yanında savaşan ve esir düşen ez-Zeyal olarak bilinen Deleveyh b. Marzûk b. Mulâ'ib el-Yahmedî'nin yaşadıklarından bahsedilmektedir. Sadaka'nın yanına getirildiğinde Sadaka'nın onunla alaycı bir dille konuştuğu anlatılmaktadır. Boynu vurulmadan önce abdest alıp namaz kılmak istediğinde Zarîk'in adamlarından olan Benu İmran b. Halid, Zeyd ve Süleyman'ın oraya geldiği ve Deleveyh'i aralarına alıp onu kurtardıkları zikredilmiştir. Onların bu iyiliklerine binaen Ebu Cafer b. Ebî'l-Mesnâ 'Benu İmran'ın Benu Deleveyh üzerinde olan minnetinin emsali yoktur.' demiştir.⁹⁰ El-Ezdî, savaşın nedenini belirtmemiş olsa da taraflardan birinin halifeden savaş yetkisi aldığını biliyoruz. Muhtemelen Zarîk de olan bitenlerden haberdar olmuş ve es-Seyyid'in üzerine yürümüştür. İki tarafın Zab'da karşılaşması ve Zarîk'in ordusunun es-Seyyid'in ordusundan birkaç fazla olması Zarîk'in es-Seyyid'den önce davrandığına ya da ondan daha güçlü olduğuna işaret etmektedir.

3.8. Zarîk ile Musul Valisi es-Seyyid Arasında Barış 208 (823-824)

Aradan geçen iki yılın ardından Zarîk, yirmi bin kişilik ordusuyla es-Seyyid ile savaşmak üzere Bâcebârâ'ya⁹¹ gelmiştir. Es-Seyyid, elindeki tekne ve diğer şeylerle Musul'da düşmanına karşı koymaya çalışmıştır. Ahmed b. Ömer el-Adevî dört bin atlı ile ona yardıma gelip Deyrû'l-A'la'ya yerleşmiş fakat iki tarafı barıştırmak için çabalamıştır. Komşuları olduğu için onları barıştırmak istediğini ve eğer barışmazlarsa mazlumun yanında yer alacağını iki tarafa bildirmiştir. Teknede bir araya gelmeyi kabul etmeyen Zarîk, Musul'dan çıkan

⁹⁰ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:604-605.

⁹¹ Aynı sayfada muhakkik Mu'cemû'l-Büldân'dan aldığı bilgi ile bu yerleşimin Musul'un iki mil doğusunda olduğunu belirtmiştir.

es-Seyyid ile Dicle'nin kenarında buluşmuş ve barış sağlamıştır.⁹²

Devam eden husumetin savaşa dönüştüğü bu hadisenin nedenine değinilmemiştir. Abbâsî desteğine rağmen es-Seyyid'in Zarîk karşısında bir şey yapamaması, zaaf içinde olduğunu göstermektedir. El-Adevî'nin araya girip onları barıştırması es-Seyyid'i kurtarmış gibi görünmektedir.

3.9. Babek ile Savaş 209 (824-825)

Taberî ve İbnü'l-Esîr'in başını çektiği tarihçiler 209 (824-825) Abbâsî halifesi Me'mûn tarafından Zarîk olarak bilinen Sadaka b. Ali'nin Babek ile savaşı için İrmîniyye ve Azerbaycan'a vali olarak atandığını söylerler. Ahmed b. Cüneyd b. Ferzendî el-İskâfî onun adına bu savaşı yürütmüş ancak başarısız olmuş ve yerine İbrahim b. el-Leys b. el-Fadl et-Tecîbî Azerbaycan valiliğine atanmıştır.⁹³ El-Ezdî, bu bilgilerin benzerini 205 yılında (820-821) detaylı şekilde vermektedir. El-Ezdî'nin verdiği detaylı bilgiler nedeniyle hadisenin 205 yılında olduğu ikna edici olmaktadır. Fakat birden fazla tarihçi Zarîk'in 209 yılında Babek ile savaşmak için Abbâsî halifesi tarafından görevlendirildiğini söylediğinde bir tarih hatası değil de ikinci kere bir görevlendirme olduğu akla gelmektedir. El-Ezdî'nin 209 yılındaki kaydı belki de bunu izah etmektedir. El-Ezdî, 209 yılında İbrahim b. Leys'in Azerbaycan'a vali olarak atandığını fakat Zarîk'in Azerbaycan ve İrmîniyye'de hakim olduğunu belirtmektedir.⁹⁴ Bu haliyle el-Ezdî dışındaki tarihçilerin önceden yani 205 yılında başlayan olayları anlatarak 209 yılında gerçekleşen atamayı dile getirmiş olabilecekleri söylenebilir.

3.10. Sadaka'nın es-Seyyid b. Enes Üzerine Yürümesi 210 (825-826)

Es-Seyyid'in vali olduğu Musul'da Süleyman ve Zeyd b. İmran'ı hapsedtiği, kapıları üzerlerine kapatıp onlara küçük bir pencereden yiyecek ve içecek verdiği anlatılmaktadır. Kardeşler, Zarîk b. Ali'ye haber göndererek es-Seyyid'e karşı ondan yardım istemişlerdir. Bâbüne bint Ali b. Sadaka ile evli olan es-Seyyid'in Sukû'l-Ahad, Bâseydâ, Bâşebîsâ, Bâûsâ ve Azerbaycan hududuna kadar olan yerlerde Benu Sadaka'nın arazilerine hakim olduğu ve aralarında vuku bulan savaşın ardından Yahya İbnü'l-Kasım el-Abdî'nin onları

⁹² El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:610.

⁹³ Et-Taberî, *Tarihü't-Taberî* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387), 8:601; Ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 8:382; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 3:318; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teakibü'l-Himem*, 3:397; İbnü'l-Cevzî, *El-Muntazam fi-Tarihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, 10:198; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, 1997, 5:539; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, 1991, 6: 6:337; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, 1991, 6: 6:337; Kızıl, *Diyanbakırlı Said Paşa'nın Mir'âtü'l-İber Adlı Eserinin 9. Cildinin Transkripti ve Değerlendirilmesi*, 90-91; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihi'l-A'yan*, 2013, 14: 14:55.

⁹⁴ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:612.

barıştırdığı zikredilmektedir.⁹⁵ 208'de gerçekleşen barışın ardından 210 yılında tekrar husumetin savaşa evirildiği, bu zaman aralığında es-Seyyid'in Zarîk ailesinin bazı topraklarını ele geçirdiği görülmektedir. Müellif, es-Seyyid tarafından ele geçirilen yerlerin isimlerini zikretmektedir. İki kardeşin es-Seyyid'in hasımlarından yardım istemesi Zarîk'i harekete geçirmiş ve aralarına giren el-Abdî onları barıştırmıştır. Barışın ne şekilde yapıldığı konusunda herhangi bir bilgi verilmemiştir.

3.11. Es-Seyyid b. Enes'in Zarîk ile Yaptığı Savaşta Öldürülmesi 211 (826-827)

211 yılında ikili arasında vuku bulan savaş ile ilgili olarak İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) aktardığı versiyonun bazı tarihçiler tarafından nakledildiği anlaşılmaktadır. Aslında Musul Tarihi'nin sahibi Ebu Zekeriya el-Ezdî de (ö.334/945-946) bu versiyonun kısa bir özetini de vermektedir. Ancak aktardığı değerli bilgiler barındıran farklı rivayetler, diğer tarihçiler tarafından zikredilmemiştir. Rivayetler farklılaştığından bunların tümünün aktarılması daha doğru olacaktır. İbnü'l-Esîr'in aktardığı bilgiler şu şekildedir:

"211 (826-827) yılında Musul emiri es-Seyyid b. Enes el-Ezdî öldürüldü. Öldürülmesinin sebebi Azerbaycan ve Musul arasındaki dağlara (el-Cibâl) hakim olan Zarîk b. Ali b. Sadaka el-Ezdî'dir. Bunların arasında birçok savaş meydana gelmişti. Bu yıl geldiğinde Zarîk çok kimseyi etrafında topladı. Bazılarına göre sayısı kırk bini bulan ordusuyla es-Seyyid ile savaşmak gayesiyle Musul üzerine gitti. Es-Seyyid de topladığı dört bin kişi ile Sûkü'l-Ehad'da karşısına çıktı. Adeti üzere tek başına hücum eden es-Seyyid, onları görünce yalnız başına saldırıya geçti. Zarîk'in adamlarından biri de onun karşısına çıktı. İkisi de rakibinin canını aldı ve onlardan başka kimse öldürülmedi. Bu adam, es-Seyyid'i gördüğünde kendisi veya es-Seyyid ölünceye kadar onunla savaşacağına talak üzere yemin etmişti. Bunun sebebi ise Zarîk'in ona her yıl yüz bin dirhem vermesiydi. Ona 'Neden bu para sana veriliyor.' diye sorulduğunda 'Es-Seyyid'i gördüğümde onu öldüreceğim.' diyordu. Bu şekilde yemin etti ve yeminini gerçekleştirdi." ⁹⁶

El-Ezdî ise es-Seyyid b. Enes'in ölümüyle ilgili olarak şu rivayetleri aktarmıştır:⁹⁷

"211 yılında es-Seyyid b. Enes öldürüldü. Es-Seyyid, dört bin kişi ile Zarîk'e karşı koymak için yola çıktı. Zarîk'in ise kırk bin atlı ve yayadan oluşan askeri vardı. Zarîk, oğlu Ebu Sa'âlik'i es-Seyyid'in savaşını yönetmekle görevlendirdi.

⁹⁵ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:617.

⁹⁶ Ed-Deyveçî, *Târîhü'l-Mavsıl*, 1:79; En-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûnî'l-Edeb*, 1423, 22:228; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3:318,334; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, 2012, 5:551; Kızıl, *Diyarbakırlı Said Paşa'nın Mir'âtü'l-İber Adlı Eserinin 9. Cildinin Transkripti ve Değerlendirilmesi*, 212.

⁹⁷ El-Ezdî, bilgileri kimlerden duyduğunu da belirtmektedir.

Taraflar Sûkû'l-Ahad denilen yerde karşılaştılar. Es-Seyyid'in adeti üzere savaşa girildiğinde ilk öne atılan kişi olurdu. Sarığını çıkarıp meydan okudu. Es-Seyyid'i gördüğü takdirde ona saldıracağına talakıyla yemin eden biri ona hamle yaptı. Yaptıkları mücadelede ikisi yekdiğerinin canını aldı ve kendilerinden başka ölen olmadı.

Bir başka rivayete göre Zarîk ne kendisi ne de ordusunun es-Seyyid ile savaşa girmesini istemiyordu. Oğlu Ebu Sa'âlik'e Musul topraklarında bir şey yapmaması talimatını vermişti. Böylece es-Seyyid kendisine doğru çıkıncaya kadar geciktirecekti. Kendi beldelerinden birinde, Zarîk'in topraklarının evvelinde yani sınırda karşılaştılar. Es-Seyyid şiddetle saldırdı ve kimse ona eşlik etmedi. O esnada bir kargaşa meydana geldi. Kargaşada kendisi de kayboldu ve kimse kimseyi tanımaz hale geldi. O sırada Zarîk'in adamlarından biri onu tanıdı ve "es-Seyyid" diye bağırды. Said el-Alevî şiddetle ona saldırdı ve onu öldürdü.

Bir başka rivayete göre de el-Ferdiye'de (Günümüzde Merc bölgesindeki el-Mukbele) es-Seyyid ile Ebu Sa'âlik karşılaştılar. Savaş başlayınca es-Seyyid tek başına saldırdı ve öldürdü.

Bir başka rivayete göre ise es-Seyyid ve Ebu Sa'âlik karşı karşıya geldiklerinde Ebu Musa el-Kôserî diye bilinen (Kôsere, savaşta kendisini korumak için takılan bir çeşit miğferdir) biri vardı. Ebu Musa'nın Zarîk'ten aldığı bir toprak vardı ve bundan kendisine yıllık yüz bin dirhem geliyordu. Ona 'Seni zengin eden bu parayı Zarîk'ten ne şekilde alıyorsun.' diye sorulduğunda 'Gözlerim es-Seyyid'i gördüğünde üzerine atılacağım ya ben onu öldüreceğim ya da o beni öldürecek.' diyordu. Es-Seyyid onları ciddiye almıyordu. Ebu Musa onu gördüğünde saldırıp onu öldürdü.

Es-Seyyid'in başı Zarîk'e getirildiğinde ağladı ve 'Sana çok tahammül ettim, şefkat gösterdim fakat sen dinlemedin.' dedi. El-Ezdî, es-Seyyid b. Enes hakkında işittiği şiirleri aktardıktan sonra Me'mûn'un es-Seyyid b. Enes'i önemseydiğini belirtmektedir.⁹⁸

Musul emiri es-Seyyid b. Enes el-Ezdî cesareti ve fesahatiyle tanınmaktaydı. Abbasi halifesi onu kendisine yakın görüp isyanların bastırılmasında görevlendiriyordu.⁹⁹ Abbâsî halifeliği adına kendisiyle mücadele ettiği Zarîk ile akraba olması bu sonucu engelleyemedi. Aralarında akrabalığın olması için bir müddet dost olmaları gerekmektedir. Aralarında dostluğun var olduğu, Zarîk'in duygusal tavrından anlaşılmaktadır. Es-Seyyid'in düşmanını gördüğünde tek başına saldırmaması da ilginçtir. Her ne kadar bir cesaret göstergesi ise harp nizamı ve kuralları ile bağdaşmamaktadır.

⁹⁸ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:618-622.

⁹⁹ Hayreddin Zirikî, "Ahmed Emîn", *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*, nşr. Zühayr Fethullah (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 1: 3:146.

3.12. Zarîk'in Mağlup Olması ve Me'mûn'a Gönderilmesi 212 (827-828)

Es-Seyyid'in öldürüldüğü haberini alan Me'mûn kızmış ve Muhammed b. Hamid (veya Humeyd) et-Tûsî'yi Zarîk ve Babek ile savaşıması için Musul valiliğine atamıştır.¹⁰⁰ İlk önce kontrolünü kaybettiği Musul'u almasını sonrasında da Zarîk ile savaşımasını istemiştir.¹⁰¹ Me'mûn tarafından atanan ve Horasanlı askerlerle gelen Muhammed b. Hamid, Diyâr-ı Rebia'ya haber gönderip çevresinde birçok kişiyi toplamıştır. Muhammed b. Seyyid b. Enes el-Ezdî, Telîd ile Tamsân, Hemedân, Tay, Ma'n, Benü'l-Haris b. Ka'b, Marbe'iyye ve Yemenliler onun yardımına gelip kendisine katılmışlardır. Halife, Muhammed b. Hamid'den Zarîk ile savaşında ihtiyaç duyduğu şeyleri belirtmesini istemiş fakat Muhammed b. Hamid sahip olduğu mal ve babasından kalan mirasın çok olduğunu, düşmanı yeninceye kadar halifeden yardım almaya ihtiyacının olmadığını söylemiştir. Yola koyulup askerleri ile el-Berdân'a¹⁰² varmış ve orada kamp kurup bir milyon dirhem malı ile gerekli hazırlıkları yapmıştır. Buradan yola çıkıp Musul'a varmış ve orada da savaş için son takviyeleri yapmıştır. Oradan da, geldiklerini duyup harekete geçen ve Zab'ın doğu tarafına yerleşen Zarîk'in üzerine gitmiştir. Zarîk, belirlediği alana yerleşinceye kadar Muhammed b. Hamid'den mühlet istemiştir. Bir rivayete göre Zarîk, akıllı ve varlıklı şeyhlerinden biri olan Dehhâk el-Kündî'yi yanına çağırması ve ona Muhammed b. Hamid'e biat edip etmeme konusundaki fikrini sormuştur. Fakat el-Kündî'nin ona olumsuz cevap üzerine Muhammed b. Hamid ile savaşa girmeye karar vermiştir. Muhammed b. Hamid, Zarîk'in kendisine doğru gelme sözünü tutmadığını görünce Zab'da savaşı başlatmıştır. Muhammed b. Hamid, yaptığı hamleler ile Zarîk'i askerlerinden uzak tutup Zab'ın kontrolünü ele geçirmiştir. Muhammed b. Hamid'in ordusundakiler birlikte ve azimle saldırınca Zarîk'in adamları dağılmıştır. Zarîk'in de bu savaşta askerlerinin başında durup cesaretle savaştığı anlatılmaktadır. Muhammed b. Seyyid b. Enes'in emrindeki bin süvari ve Ezdliler intikam için hırsla savaşımlardır. Muharebede yenilen Zarîk, adamları ile dağa çekilmiş ve Muhammed b. Hamid'den aman istemiştir. İbn Hamid, aman verdiği Zarîk'i bekletmeden Me'mûn'a göndermiştir. Zarîk, Me'mûn'un yanına varmış ve halife, Muhammed b. Hamid'e mektup yazıp Zarîk'in sahip olduğu köy, kasaba, kale ve malların tümünün kendisine verildiğini bildirmiştir. Halifenin Zarîk'e ait tüm varlıklarının kendisine verildiği mektubunu alan Muhammed b. Hamid, Musa b. Ali b. Sadaka, Zarîk'in ailesi ve evlatlarını

¹⁰⁰ El-Ezdî, *Târîhu Mavsîl*, 1971, 1:618; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, 2012, 5:555.

¹⁰¹ Nizamülmülk, eserinde Zarîk b. Ali Sadaka meselesini benzer şekilde anlatmaktadır. Zarîk isyan etmiş, Irak Kûhistan'ını ele geçirmiş, kafilelere saldırıp bölgede kontrolü sağlamıştır. Muhammed b. Hamid, Me'mûn'dan hiçbir şey istemeden kendi malıyla ordusunu kurmuştur. Onu yendikten sonra Kazvîn, Meraga ve çoğu Azerbaycan kendisine halife tarafından verilmiştir. Nizamülmülk, *Sîyerü'l-Mülûk*, 274-275; Nizamülmülk, *Siyasetname*, trc. Metmet taha Ayar, 5. Bs (Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, 2009), 328.

¹⁰² Muhakkikin Mu'cemü'l-Büldân'dan aktardığı bilgiye göre Düceyl bölgesinde, Bağdat'tan yedi fersah uzaklıkta olan bir köydür.

yanına çağırarak mektubu kendilerine okumuştur. Onlara halifenin bu emri ile ilgili ne düşündüklerini sormuş, Zarîk'in ailesi itaat edeceklerini bildirerek kendilerini mahrum etmemesini ifade eden sözler sarf etmişlerdir. O da halifenin kendisine verdiklerini kabul ettiğini ancak kabul ettiği şeyleri yine de sahiplerine iade ettiğini bildirerek mal ve topraklarına dönmelerini söylemiştir. Bunun üzerine Zarîk'in kızı Ümmü Muhammed, şiirle memnuniyetini dile getirerek teşekkür etmiştir. Bu savaşta Zarîk'in adamlarından Ya'lâ b. Mürre ve birçok kişi esir düşmüştür. Zarîk ile ilgili konu kapanınca Muhammed b. Seyyid'i Musul'u kontrol etmesi için bırakıp Babek ile savaşmak üzere oradan ayrılmıştır.¹⁰³ Tarihçiler bundan sonrasına değinmemiş ve bu safhadan sonra Zarîk'in kaderi hakkında hiçbir bilginin olmaması hikâyeyi natamam bırakmıştır. Fakat ailesinin itibar ve mallarının iade edilmesi Zarîk'in de benzer bir muamele görmüş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu hikâyenin sonunda Muhammed b. Humeyd'in alicenaplığı ve hoşgörüsünü de unutmamak gerekir.

3.13. Zarîk'ten Sonra Babek'in Durumu

Muhammed b. Hamid, 214 (829) yılında Babek ile mücadeleye girişmiştir. Bu mücadelede pusu kuran Babek'in tuzağına düşüp öldürülmüştür.¹⁰⁴ Bu haber üzerine Abbâsî halifesi Me'mûn, Muhammed b. Hamid'in yerine Abdullah b. Tahir'i Babek ile mücadele işiyle görevlendirmiştir. ¹⁰⁵ 218 yılında (833-834) Babek ayaklanmasının büyüyerek farklı bir raddeye geldiği, el-Cibâl, Hemedan, İsfahan, Mâzebezân ve diğer yerlerde yaşayan insanlardan çoğunun Babek'in inancı olan Hürremiyye dinine girmelerinden anlaşılmaktadır. Bunun üzerine 833 yılında Mu'tasım tarafından İshak b. İbrahim b. Musab, el-Cibâl bölgesine komutan olarak atanmıştır. İshak b. İbrahim tarafından altmış veya yüz bin Hürremî'nin öldürüldüğü aktarılmaktadır.¹⁰⁶

220 (835) yılında Mu'tasım, Babek ile savaşması için Afşin'i (Haydar b. Kâvus) el-Cibâl bölgesine tayin ederek Babek ile savaşmasını istemiştir. El-Bezz şehrini merkez alıp üzerine gönderilen birçok komutanı öldürülen Babek, Afşin'e karşı koyamamış ve Afşin, Babek'in adamlarından birçok kişiyi öldürmüştür. Mu'tasım bu meseleyi ciddiye aldığından sürekli olarak Afşin'in

¹⁰³ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:622-626; En-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 1423, 22:229; Ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 8:382; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teakibü'l-Himem*, 408-409; Mîrhand, *Ravdatü's-Safa*, 3:464; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihi'l-A'yan*, 2013, 14: 14:122; Yakubî, *Tarihü'l-Yakubî* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1965), 1-2: 2:465-466.

¹⁰⁴ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:357-358; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihi'l-A'yan*, 2013, 14: 14:142.

¹⁰⁵ En-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 1423, 22:230.

¹⁰⁶ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:383-384,387; Mîrhand, *Ravdatü's-Safa*, 466-468.

ordularına erzak ve mal takviyesi yapmıştır. Devamlı olarak Abbâsî ordularına tuzak kuran Babek, bu sefer kendisi tuzağa düşmüş ve canını zor kurtararak Bezz şehrine varmıştır.¹⁰⁷

Babek ile mücadelede sonuç alınan sene 222'dir. Sıkı takip ve casusluk faaliyetleri ile birbirini öldürmek için fırsat arayan iki taraf arasında son dönemde Afşin'in savaş taktikleri ve Abbâsî halifesinin iyi finansmanı sonucunda Babek zor duruma düşmüştür. 222 yılında Babek'in şehri ve merkezi olan el-Bezz fethedilmiş, Babek şehriden kaçmak zorunda kalmış ve Afşin tarafından sarayları yerle bir edilmiştir. İrmînîyye'ye giden Babek, burada Sehl b. Sinbat adındaki bir yönetici tarafından ağırlandırılmış ve gizli bir şekilde yeri Afşin'e bildirilmiştir. Afşin'in adamları, Babek ve kardeşi Abdullah'ı alarak 10 Şevval 222 (15 Eylül 837) tarihinde yanına getirmişlerdir.¹⁰⁸

223 yılında Babek ve kardeşi Sürre Men Rea'ya (Samerra) getirilmiştir. Bu süreçteki çatışmalarda yani yirmi yılda 255 bin beş yüz veya 155 bin kişinin öldürüldüğü söylenmektedir.¹⁰⁹ Mu'tasım, yıllardır devleti meşgul edip hesabı zor yapılabilecek can ve mal kaybına neden olan Babek isyanını bitirdiği için Afşin'e altın taç giydirmiştir. Babek, Bağdat'a getirildiğinde şaşaalı bir tören yapıldığı anlatılmaktadır.¹¹⁰ Mu'tasım, huzuruna aldığı Babek ile konuştuğundan sonra onu parçalatarak öldürtmüştür.¹¹¹

Sonuç

Babek ile aynı dönem ve coğrafyada yaşanan bu hadiseler yani Zarîk ailesinin hikayesi Babek isyanının gölgesinde kalmış, dikkatten kaçmıştır. Babek isyanı sürerken Azerbaycan ve İrmînîyye'de etkili olan Zarîk'in Abbasîlere karşı isyan durumunda olması ve Musul valisi ile sık sık karşı karşıya gelmesi Babek'in elini güçlendirmiş olmalıdır. Bu aile ile Babek'in hakim olduğu alan mukayese edildiğinde Zarîk ailesinin başkaldırısının Babek isyanı gibi ciddi bir hadise olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Abbâsîler, Zarîk'i Babek kadar ciddiye almamışlardır. Bunun nedeni Zarîk'in Babek kadar tehlikeli olmamasıdır.

Bu aile ve siyasi faaliyetleri hakkında az miktarda malumat olmasına rağmen Musul tarihçisi el-Ezdî sayesinde birçok bilgi kayda geçmiştir. Fakat buna rağmen kronoloji tam olarak muayyen hale gelememiştir.

¹⁰⁷ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:391-392.

¹⁰⁸ El-Ezdî, *Târîhu Mavsıl*, 1971, 1:684-688; Ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2006, 8:837-839; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:391-392.

¹⁰⁹ Hamdullah Müstevî, *Târih-i Güzide*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 254; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3:327; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, 1997, 6:37; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 1991, 6: 6:417; Taberî, *Tarihü't-Taberi-Tarihü'r-Rûsul ve'l-Mülûk, Sıllatu Tarihü't-Taberî*, 9:54-55.

¹¹⁰ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, 4:46-49.

¹¹¹ El-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân*, 2:62; En-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 1423, 22:258; Ez-Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, 16:24.

Bu aileden bahseden tarihçiler onları Ezd kabilesinin mevlası (kölesi) olarak tanıtmışlardır. El-Ezdî'nin Ali b. Sadaka'nın Muhtar ailesinin mevlası olduğunu söylemesi bu konuyu netleştirmiş fakat bu köleliğin mahiyeti ile ilgili geride sorular bırakmıştır. Zira bu ailenin Musullu ve muteber bir aile olduğu görülmektedir. Mevla olarak nitelendirilen Ali b. Sadaka'nın Musul valisi olması, etrafına birçok insan toplaması, oğlu Zarîk'in Babek ile olan savaşında Musul'daki aşiretlerinden adamlar toplaması, mülkünün Musul valisi ve halifeyi cezbetmesi, Abbâsî halifesi tarafından İrmînîyye ve Azerbaycan valisi olarak atanması, Urmiye'yi ele geçirdikten sonra saraylar inşa etmeleri, ordusundaki asker sayısının kırk-elli bin olarak belirlenmesi, Musullu olup Musul'da köle olması; babası, kardeşleri ve ailesinin bilinmesi, ailenin itibarı, köle oldukları yönündeki bilgilere iyi bir izahın getirilmesini gerektirmektedir.

Bu ailenin nesebi hakkında el-Ezdî ve el-Mavsılî nitelemelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bölgede Arapların mevcudiyeti ve Ezd kabilesinin Arap olması, Ezd kabilesinin Musul ve civarı ile kalmayıp birçok yerde etkin olması kaynaklar bağlamında tartışılmaz görünmektedir. Ancak ailenin Ezd kabilesinin mevlası olduğunun söylenmesi, Babûnec gibi (kadın) isimlerin varlığı ailenin hangi millete mensup olduğu konusunda soru işareti oluşturmuştur. Musul ve çevresindeki Kürt varlığı, Zarîk'ten on iki yıl sonra Musul'da büyük bir Kürt ayaklanmasının çıkması, Azerbaycan, Erminiyye, el-Cibâl ve diğer yerlerde Kürtlerin yaşaması, mevla olduğu söylenen ailenin Kürt olma ihtimalini doğurmaktadır. Ancak özellikle araştırmada buna dikkat edilmesine rağmen bu ailenin Kürt olduğu konusunda herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.

Babek'in etkili olduğu Azerbaycan, İrmînîyye ve diğer yerlerde Zerdüşî ve Hürremî inancının var olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Ancak çalışmada bu ailenin Hürremî veya Zerdüşî fikirlerle bir bağlantısı olduğuna kaynaklarda rastlanılamamıştır.

Ailenin oğullarına aynı isimleri vermiş olması tarihçilerin ve araştırmacıların işini zorlaştırmıştır. Zarîk ve Sadaka isimlerinin iki-üç kişiye verilmesinden dolayı tarihçiler isimleri karıştırmış ve bu da ailenin şeceresinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Yaptığımız araştırma sonucunda Zarîk, Dînar, Sadaka, Ali, Sadaka (Zarîk) ve Muhammed şeklinde bir soy diziminin olduğu saptanmıştır.

Zarîk ailesinin hakim olduğu sınırların tam anlamıyla belirlenmesi tarihi kayıtlardan kaynaklı olarak mümkün görünmemektedir. Urmiye, Meraga ve Merend gibi şehirlerin ismi geçmekte olup Musul (o dönem bir bölgeyi karşıliyordu), Errân, Kuhistan, Azerbaycan ve İrmînîyye gibi geniş bölgelere hakim oldukları belirtilmektedir. Sınırlar tam olarak belirgin olmazsa bile ailenin geniş bir coğrafyaya egemen olduğu anlaşılmaktadır. Abbâsî halifesi tarafından bir dönem Musul valiliğine bir dönem İrmînîyye ve Azerbaycan

valiliğine getirildikleri birçok tarihçi tarafından teyit edilmektedir. Abbâsîlerin kendileri ile savaşıma yetkisine sahip olan Musul valisinin defalarca karşılarında aciz kalması da ulaştıkları gücü göstermektedir. Yine Zarîk'in kırk bin kişilik atlı ve yayalardan oluşan bir orduya sahip olması da bu düşüncüyü pekiştirmektedir.

Zarîk döneminde güçlerinin zirvesine ulaşan aile, Abbâsîlerin Musul valisi ile aralarındaki anlaşmazlığı bitirememiştir. Kaynaklardan anlaşıldığına göre Zarîk, daha barışçıl bir duruş sergilemiş fakat es-Seyyid b. Enes onun eniştesi olmasına rağmen ailenin sahip olduklarını elde etmekten vaz geçmemiştir. Fırsat bulduğunda Abbâsî halifesi ile Zarîk'in arasını açan es-Seyyid b. Enes sonunda Zarîk ile yaptığı savaşta öldürülmüştür. Abbâsî halifesinin Muhammed b. Hamid komutasında gönderdiği orduya yenilip teslim olan Zarîk'in mülkü halife tarafından Muhammed b. Hamid'e verilmiş, kendisi de bu mülkü Zarîk'in ailesine geri iade etmiştir. Es-Seyyid b. Enes bu mülk için canını verirken Muhammed b. Hamid ona sahip olmasına rağmen o mülke tenezzül etmemiştir. Böylelikle Zarîk ailesinin varlığı kendilerine kalmıştır.

Zarîk'in teslim olması ve Abbâsî halifesi Me'mûn'a gönderilmesinden sonra kaderi hakkında tarihçiler herhangi bir bilgi vermemiştir. Bir dönem firari, bir dönem köle, bir dönem vali, bir dönem asi rollerini aldıkları hikayeleri, en azından mal ve topraklarının kendilerine verilmesiyle çok da hazin bir şekilde sona ermemiştir.

Kaynakça

- Adilov, Asif. *Azerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Müslüman Hanedanlığı: Revvâdîler (IV-V/X-XI. Yüzyıllar)*. Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi IV (Abbâsîler Dönemi)*. 1. Bs. İstanbul: Ensar, 2011.
- Azimli, Mehmet. *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*. 1. Bs. Ankara: İlahiyat, 2004.
- Azimli, Mehmet. "Abbasiler Dönemi Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim İsyanı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008): 55-74.
- Belâzürî. *The Origin of the Islamic State Kitâb Futûh al-Buldân*. Thk. Francis Clark Murgotten. New York-London: Columbia University Selling Agents, 1924.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-Buldân Ülkelerin Fetihleri*. Trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-Buldân Ülkelerin Fetihleri*. Trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-Buldân*. Thk. Abdullah Üneys et-Tabba'. Beyrut: Müessesetü'l-Maarif, 1987.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

- Bozkurt, Nahide. "Abbasilerin İlk Dönemi: İç Savaş: Emin ile Me'mûn'un İktidar Mücadelesi ve Me'mûn Dönemi". *İslam Tarihi ve Medeniyeti 5: Abbâsîler*. 1 (2018): 189-219.
- Bozkurt, Nahide. "Alioğullarının Siyasal İktidar Sürecinde -Abbasiler Dönemi- ilk Mücadelesi: Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin İsyanı". *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002): 107-118.
- Ebu Hanife ed-Dîneverî. *Ahbârü't-Tıvâl*. Thk. Abdü'l-mün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, 1960.
- Ebu Şame. *Uyûnü'r-Ravdeteyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriye ve's-Salâhiye*. Thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Ebü'l-Fida, İmâdüddin İsmail. *El-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*. Mısır: El-Matbaatü'l-Hüseyniyet'il-Misriyye, t.y.
- Ed-Deyeveçi, Said. *Târihü'l-Mavsıl*. Musul: Matbûâtü'l-Macmei'l-İlmî el-İrâkî, 1982.
- El-Bekrî. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- El-Ezdî, Yezid b. Muhammed. *Târîhu Mavsıl*. Thk. Ahmed Abdullah Mahmud. Beyrut: Darü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1971.
- El-Ezdî, Yezid b. Muhammed. *Târîhu Mavsıl*. Thk. Ahmed Abdullah Mahmud. Beyrut: Darü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1971.
- El-Hamevî, Yakut. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Darü'Sadr, 1995.
- El-Hamevî, Yakut. *Mü'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Darü's-Sadr, 1977.
- El-Hâzimî. *El-Emâkin*. Thk. Hamd b. Muhammed el-Casir. Darü'l-Yemâme, 1415.
- El-Himyerî. *Er-Ravdü'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr*. Thk. İhsan Abbas. 2. Bs. Beyrut: Müessesetu Nasır Li's-Sekafe, 1980.
- El-Makrizî, Takyüddîn. *El-Mevâ'iz ve İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- El-Ömerî, Şehabüddîn Ahmed. *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr*. Thk. Kamil Süleyman Cebûrî, Mehdi en-Necm - ve Mehdi en-Necm. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- El-Yâfiî. *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân*. Thk. Halil Mansur. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- En-Nüveyrî, Şehabüddin Ahmed. *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiye, 1423.
- En-Nüveyrî, Şehabüddin Ahmed. *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Thk. Abdulmecid Turhîni. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Es-Sem'anî. *El-Ensâb*. Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniye, 1962.
- Et-Taberî. *Tarihü't-Taberî*. Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387.
- Ez-Zehabî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Ez-Zehabî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Ez-Zehabî, Şemsüddîn. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Thk. Şuayb Arnavud. 11. Bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Ez-Zehabî, Şemsüddîn. *Tarihü'l-İslam ve Vefayati'l-Meşahir ve'l-A'lam*. Thk. Beşşâr

- Avvâd Ma'rûf. 1. Bs. Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Ez-Zehabî, Şemsüddîn. *Tarihü'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Gaffârî, Ahmed b. Muhammed. *Târîh-i Nigâristân*. Thk. Aka Murtaza. Tahran: Hafız, 1454.
- Hamdullah Müstevfî. *Târîh-i Güzide*. Trc. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Handmir. *Tarihu Habisi's-Siyer*. Tahran-Hıyabanşahabad: İntişarat-ı Hiyam, 2000.
- İbn Abdülhak el-Bağdadî. *Merâsidü'l-İttilâ Alâ Esmâi'l-Emkine ve'l-Bikâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1412.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Tarihu İbn Haldûn*. Beyrut: Darü'l-Fikir, 2000.
- İbn Hallikan, Şemsüddîn Ahmed. *Vefâyâtü'l-Âyân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Darü's-Sadr, 1994.
- İbn Havkal. *Kitâbu Suretü'l-Ard*. Liden: Beril Matbaası, 1870.
- İbn Havkal. *Sûretü'l-Ard*. Beyrut: Dârü's-Sadr-Liden, 1938.
- İbn Hazm el-Endülüsî. *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. 5. Bs. Dârü'l-Me'ârif, t.y.
- İbn Hazm el-Endülüsî. *Resâilu İbn Hazm el-Endülüsî*. Thk. İhsan Abbas. 2. Bs. Beyrut: Müessetü'l-Arabiyye Li'd-Dirase ve'n-Neşr, 1987.
- İbn Kesîr. *El-Bidaye ve'n-Nihaye*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. Dârü'l-Hicr, 2003.
- İbn Miskeveyh. *Tecâribü'l-Ümem ve Teakibü'l-Himem*. Thk. Seyyid Kesrevi Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Tağriberdî, Cemalüddîn Yusuf. *En-Nücûmü'z-Zâhire fi Mülûki'l-Mısır ve'l-Kâhire*. Kahire: Vizâretü's-Sikâfe ve'l-İrşâdü'l-Kavmî, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *El-Muntazam fi-Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 1. Bs. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kamil fi't-Tarih*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabü'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kamil fi't-Tarih*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitabü'l-Arabî, 2012.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*. Thk. Abdullah Köşe. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*. Thk. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*. Thk. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*. Thk. Yunus Apaydın. İstanbul: Bahar Yayınları, t.y.
- İbnü'l-Fakih. *Kitabü'l-Büldan*. Thk. Yusuf Rehavi. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1996.
- İbnü'l-Fakih. *Kitabü'l-Büldan*. Thk. Yusuf Rehavi. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1996.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn. *Tarihu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

- İbnü'n-Nedîm. *El-Fihrist*. Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İstahrî. *el-Mesâlik ve'l-Mamâlik*. Beyrut: Daru Sadr, 2004.
- Kahhale, Ömer Rıza. *Mu'camu Kabâilî'l-Arabî'l-Kadîme ve'l-Cedîde*. 5 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1994.
- Kızıl, Ayetullah. *Diyarbakırlı Said Paşa'nın Mir'âtü'l-İber Adlı Eserinin 9. Cildinin Transkripti ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- El-Ya'kûbî, Ahmed b. İshak. *el-Büldân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- Kudame b. Cafer. *El-Harac ve Sinaetü'l-Kitab*. Bağdat: Dârü'r-Reşîd Li'n-Neşr, 1981.
- Mes'ûdî. *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. Thk. Kemal Hasan Merî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Mîrhand. *Ravdatü's-Safa*. Thk. Abbas Zeryab. Tahran: İntişarat-ı İlmî, 1370.
- Müellifi Meçhul. *Hudûdü'l-'Alem Mine'l-Maşrik ile'l-Mağrib*. Thk. Yusuf El-Hadi. Kahire: Dârü's-Sikafe Li'n-Neşr, 1423.
- Nizamülmülk. *Siyasetname*. Trc. Metmet taha Ayar. 5. Bs. Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, 2009.
- Nizamülmülk. *Sîyerü'l-Mülûk*. Trc. Yusuf Bekkar. Beyrut: Darü'l-Menahil, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim. "Arrân". *DİA*. 3: 394-395. İstanbul: TDV, 1991.
- Polatyan, Erşak. *El-Ekrad fi Hukbeti'l-Hilefeti'l-Abbâsiyye*. Trc. Kesender Keşişyan. Beyrut: Aras-El-Farabi, 2013.
- Saylık, Mutlu. *Abbâsîler'de Darbeler (132/750-447/1055)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Saylık, Mutlu. *Sâmerrâ Dönemi Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2019.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihi'l-A'yan*. Dimaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2013.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihi'l-A'yan*. Thk. Ammar Rîyhâvî. Dimaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2013.
- Taberî. *Tarih-i Taberî*. Trc. M. Faruk Gürtunca. İstanbul: Sağlam Yayınevi, t.y.
- Taberî. *Tarihü't-Taberi-Tarihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk, Sillatu Tarihü't-Taberî*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Darü't-Türâs, 1387.
- Yakubî. *Tarihü'l-Yakubî*. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1965.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Bâbek". *DİA*. 4: 376-377. İstanbul: TDV, 1991.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Ebü'l-Abbas es-Seffâh". *DİA*. 10: 283-284. İstanbul: TDV, 1994.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "İnak et-Türkî". *DİA*. 22: 256-257. İstanbul: TDV, 2000.
- Yûnînî, Kutbüddin. *Zeylu Mirâtî'z-Zaman*. Kahire: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1992.
- Zirikî, Hayreddin. "Ahmed Emîn". *el-A'lâm: Kâmusu terâcim*. Nşr. Züheyr Fethullah. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.
- Zorlu, Cem. *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar: Ebu cafer el-Mansur Dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb'in Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb Adlı Risâlesinin Tanıtımı

Öz: Süfîlerin kalplerine doğan ilhâm ve feyizleri kaleme aldıkları vâridât, Tasavvuf edebiyatının türlerinden biridir. Vâridâtların bir kısmı müridlerin çözemedikleri tasavvufî meselelere dâir müşidlerine yönelttikleri soruları, müşidlerin kalplerine vârid olan ihlamlarla cevaplaması şeklinde zuhûr etmiştir. Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb'in Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb adlı eseri de Abdullah Muhammed Habîb Efendi'ye yöneltilen sorulara verilen cevapları kapsamaktadır. Farklı zaman ve mekânlarda gerçekleşen üç vâridden oluşan eserde Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'dan başlayarak insanın yaratılışı, insan vücudunun teşekkülü, nefsin mahiyeti ve mertebeleri, rûh meselesi, kazâ ve kader, isrâ ve mi'rac konuları yer almaktadır. Müellifin konuları pozitif bilim delilleriyle açıklamaya çalışması ve tasavvufî meseleleri bilimsel açıdan ele alması bu risâleyi diğer vâridâtlardan farklı kılmaktadır. Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb'in hayatı ve eserleri hakkında şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalenin amacı, müellifi ve Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb adlı eserini tanıtmak, vâridât türünde yazılmış bir eseri literatüre kazandırmaktır. Bu çalışmada Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb'in genel özelliklerine değinilmiş ve muhtevası açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Vâridât, Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb, Abdullah Muhammed Habîb Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb*.

Özlem
DEMİR*

Introduction of Hasan Shewkî b. Mehmed Hasîb's Treatise Named *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb*

Abstract: Wâridât, in which süfîs write down the inspirations and blessings that come to their hearts, is one of the types of Süfî literature. Some of the wâridâts occurred in the form of the disciples' questions about süfî issues that they could not solve, and the guides answered them with the inspirations that came to their hearts. Hasan Shewkî b. Mehmed Hasîb's work named *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb* also includes the answers given to the questions directed to Abdullah Muhammed Habîb Efendi. The work, which consists of three wâridâts that took place in different times and places, includes the creation of man starting from Hz. Âdam and Hz. Eve, the formation of the human body, the nature and stages of the soul, the issue of the spirit, fate and destiny, isra and mi'raj. The author's attempt to explain the issues with positive scientific evidence and his scientific approach to süfî issues make this treatise different from other wâridâts. No study has been done so far on the life and works of Hasan Shewkî b. Mehmed Hasîb. The purpose of this article is to introduce the author and his work named *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb* and to bring a work written in the genre of wâridât to the literature. In this study, the general characteristics of *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb* were mentioned and its content was tried to be explained.

Keywords: Süfism, Wâridât, Hasan Shewkî b. Mehmed Hasîb, Abdullah Muhammed Habîb Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb*.

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Bağcılar Müftülüğü. E-posta: d.ozlem81@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8181-2670>.

Giriş

19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılı idrâk etmiş olan Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb'in (ö. ?) *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb* adlı eseri "akıl sahiplerini aydınlatmak için Habîb'in vâridâtı" mânâsına gelmektedir. Türk İslâm edebiyatında vâridât türünde birçok eser kaleme alınmıştır, bunlardan birisi de çalışmamıza konu teşkil eden Hasan Şevkî Efendi'nin müşşidi Abdullah Muhammed Habîb Efendi'den (ö. ?) zuhûr eden vâridâtı kaleme aldığı eseridir. Ancak müellif müşşidi ile sohbet meclislerinde geçen bütün mülâkâtları vâridât olarak nitelendirmemiştir. *el-Hey'etü'l-keşfiyye fî halli müşkilâtı'l-beriyiye* adlı risâlesinde bir hususta şeyhinin görüşünü talep ettiğini ve şeyhinin bir rûh ile görüştüğünden sonra kendisine cevap verdiğini belirtmiş,¹ yine aynı eserde şeyhine güneşin yaratılışı hakkında sorduğu soruyu şeyhinin bir rûh vasıtasıyla cevapladığını² aktarmıştır. Daha sonra ise şeyhine âlemin oluşumu esnasında dünyanın ilk dönmeye başladığı zamanlardaki çapının uzunluğunu sorduğunda bir rûhun şeyhine gelip artık makâmının yükseldiğini ve vasıtasız olarak bilgi alabileceğini bildirdiğini³ beyan etmiştir. *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb*'te ise "nefs hakkında re'y-i kutbiyyelerini talep ettiğim sırada kendisine gelen vâridâtı 'abd-i 'âcize beyân ettiğinden"⁴ şeklindeki ifadesiyle risâlenin bir vâridât olduğu belirtmiştir. Bu ifadelerle göre müellif ilk zamanlarda şeyhine sorduğu suâllerin cevabını talep ettiğinde müşşidi bir rûh ile görüşerek cevap verirken belirli bir süre sonra vasıtasız olarak cevaplamaya başlamıştır. Bu durum Abdullah Muhammed Habîb Efendi'nin makâmının yükseldiğini ve vâridâtı vasıtasız olarak aktardığını göstermektedir.

Çalışmaya esas teşkil etmesi açısından öncelikle "vâridât" kavramından bahsedilmesi gerekmektedir. Tasavvuf istilâhında "kulun kastı olmaksızın gaybdan kalbe gelen mânâlar"⁵ şeklinde tarif edilen vâridât, geldiği kaynağa ve rûh hâline göre farklı şekillerde isimlendirilmektedir. Vâridâtın tekil hâli

¹ "Re'y-i kutbiyyelerini talep ettiğim sırada mülâzımında bulunan rûh-i mücerrede mürâcaat ederek aldığı ma'lûmâtı bu abd-i âcize beyân ettiğinden ber-vech-i âtî tahrîre ibtidâr etdim." Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb, *el-Hey'etü'l-keşfiyye fî halli müşkilâtı'l-beriyiye* (Lozan: b.y., 1909), 2.

² "Bu sems maddesinden bidâyet-i hilkati sormağa mecbur oldum. Kendisi dahî rûh-i mücerrede mürâcaat ederek ber-vech-i âtî cevâbı bu abd-i âcize vermişdir." Hasan Şevkî Efendi, *el-Hey'etü'l-keşfiyye*, 25-26.

³ "Bu âlemin hîn-i teşekkülünde şemsi arz olmuş kürenin devre bed' ettiği zamandaki kutrunun mikdârını suâl ettiğim sırada akzâ-i mûmâ ileyh mülâzımındaki rûh-i mücerrede mürâcaat etmiş ise de bu rûh kendisine buna dâir bir cevâb veremeyeceğini beyân ederek makâmının terfî'ini tebşîr ettikten sonra 'Bundan böyle sana mülâzemet edemeyeceğim. Artık sen kendi kendine bilâ-vâsita ma'lûmât alabilirsin.' deyip gitmiş. Bunun üzerine akzâ-i mûmâ ileyh istiğrâk hâline geçerek bilâ-vâsita aldığı ilhâmâtı ber-vech-i âtî beyân etti." Hasan Şevkî Efendi, *el-Hey'etü'l-keşfiyye*, 27.

⁴ Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb, *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb* (Kahire: Türk Matbaası, ts.), 3.

⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2012), 374.

vâriddir ve Allah kaynaklıysa “vârid-i Hak”, ilim kaynaklıysa “vârid-i ilim”; neşe ve sevinç hâlinde zuhûr ettiyse “vârid-i sürûr ve vârid-i bast”, hüzn hâlinde gerçekleştiyse de “vârid-i hüzn ve vârid-i kabz” olarak adlandırılmaktadır. Hak’tan gelen vâridâtlara da “vâridât-ı ilâhiyye” veya “vâridât-ı Rabbâniyye” denilmektedir.⁶ Vâridâtın mahiyet olarak benzediği türler mevcuttur ve bunlardan biri de “havâtır”dır. Sûfiler bu iki kavramın birbirine karıştırılmaması için aralarındaki benzerlik ve farklılıklara hususiyetle değinmişlerdir. Evvela “vârid”, havâtırdan daha umumî bir mânâyâ sahiptir. “Havâtır” söz, hitap, ilham ve feyz yoluyla olurken “vârid”, Hak ve ilim kaynaklı da meydana gelebilir. Vârid meydana geldiği rûh hâline göre farklı şekillerde isimlendirilirken havâtırda bu çeşitlilik bulunmamaktadır.⁷

Tasavvuf edebiyatında isminde “vâridât” geçen birçok eser bulunmakla birlikte bir kısmı vâridât türünün özelliklerini taşımamaktadır. Bazı eserler ise isminde belirtilmemesine rağmen vâridât niteliğindedir. Bir eserin bu türde yazılıp yazılmadığını veya hangi vâridât çeşidinde yazıldığını tespit etmek oldukça güçtür. Vâridât türünde Türkçe kaleme alınan eserlere Hâkim Mehmed Efendi’nin (ö. 1184/1770) *el-Vâridâtü’r-rabbâniyye fî nefehâtî’r-rahmâniyye*⁸ adlı eseri örnek verilebilir. Devâtî Mustafa Efendi’nin (ö. 1070/1660) *Tuhfetü’s-sûfiyyîn*⁹ adlı eseri isminde belirtilmemesine rağmen vâridât türünde yazılmıştır. Ebû’l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî’nin (ö. 1347/1928-1929) *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî’l-kalbiyye*¹⁰ adlı eseri ise isminde vâridât geçtiği hâlde erkânâme özellikleri taşımaktadır.

Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb’in hayatı ve eserleri ile *Vâridâtü’l-Habîb li-tenvîrî’l-lebîb* adlı risâlesi üzerinde şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

Bu çalışmada öncelikle müellifin hayatı ve eserleri tanıtılmış; ismi, telif sebebi, dili ve üslubu, içeriği, yazma ve matbu nüshalarıyla *Vâridâtü’l-Habîb li-tenvîrî’l-lebîb*’in genel özellikleri ve muhtevası incelenmiştir.

1. Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb’in Hayatı ve Eserleri

Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb’in hayatıyla ilgili bilgiler kısıtlıdır. Klasik ve modern kaynaklar, Devlet Arşivleri, Ulema Sicil Dosyaları ve İstanbul Kadı Sicilleri verilerinde herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Sadece eserlerinde hayatının bazı dönemleriyle ilgili verdiği bilgiler bu hususu aydınlatmaktadır.

⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 374.

⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 179.

⁸ Özlem Demir, “Hâkim Mehmed Efendi’nin *el-Vâridâtü’r-rahmâniyye fî nefehâtî’r-rahmâniyye* Adlı Risâlesi”, *Hakkari İlahiyat Dergisi* 4 (Haziran 2024), 8-24.

⁹ Şeyh Mustafa Devâtî, *Tuhfetü’s-sûfiyyîn*, nşr. Necdet Tosun (İstanbul: Hâcegân, 2014).

¹⁰ Ebû’l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî, *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî’l-kalbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hazreti Nasuhi Dergâhı, 00098).

Kütüphane kataloglarında geçen eserleri ise şunlardır: *el-Hey'etü'l-keşfiyye fî halli müşkilâtî'l-beriyye*, *Külliyyâtü Hakâyık li-Muhammed Habîb*, *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîrî'l-lebîb* ile İbrâhîm b. İdrîs es-Senûsî'nin *en-Nûru'l-lâmi'fî beyânî aslî'l-câmi'* adlı eserinin tercümesi.

Hasan Şevkî Efendi'nin yaşadığı dönem yine bu eserlerde vermiş olduğu tarih ve yer adları vesilesiyle tespit edilebilmektedir. *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîrî'l-lebîb*'te vâridâtların 15 Aralık 1900'de Mısır'da,¹¹ 8 Nisan 1904'te¹² ve 14 Rebîülevvel 1316'da¹³ [2 Ağustos 1898] Maltepe'de geçtiğini kaydetmiştir. *el-Hey'etü'l-keşfiyye fî halli müşkilâtî'l-beriyye*'de 2 Ağustos 1898 tarihinde mürsidiyle yapmış olduğu mülâkâtı aktarmıştır.¹⁴ *en-Nûru'l-lâmi'fî beyânî aslî'l-câmi'*in iç kapağında “Birâder-i azîzim Mahmûd Muhtâr Paşa hazretlerine yâdigâr-ı âcizânemdir. 3 Nisan 1911 Lozan, Şevkî”, sonunda da “ketebehû fakîr Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb 1909” notu bulunmaktadır.¹⁵ Bu kayda göre Hasan Şevkî Efendi'nin Mahmud Muhtar Paşa'ya bir kitabını hediye edecek derecede yakın olduğu anlaşılmaktadır. Aynı eserin mukaddimesinde ise aşağıdaki cümleler yer almaktadır:

“İşbu risâlenin Arabiyyü'l-ibâre olarak te'lîf ve tahrîri sâdâtdan ve efâzıl-ı ulemâ ve muhaddisinden es-seyyîd İbrâhîm b. İdrîs es-Senûsî el-Hasenî el-Fâsî kalem-i mu'ciz-rakamıyla 1295 senesi şehr-i Rebîülevvelinin yedinci pazartesi günü resîde-i hüsn-i hitâm olmuştur. Âcizin Mısır fevkalâde komiser-i esbakı devletlû Gazi Ahmed Muhtâr Paşa hazretlerinin refâkat-i aliyyelerinde 1301 senesinde Mısır'a me'mur ta'yîn kılındığım sırada İskenderiyye'de ikâmet eden seyyid-i mûmâ ileyh ile kesb-i maârife etmiş ve beynimizdeki muhabbet uhuvvet derecesini geçmiş idi.”

Müellif tarafından verilen bu bilgilere göre Hasan Şevkî Efendi'nin Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1919) ve oğlu Mahmud Muhtar Paşa (ö. 1935) ile yakın ilişkisi olduğu ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa vesilesiyle 1883-1884 yıllarında Mısır'a memur olarak tayin edildiği anlaşılmaktadır.¹⁶ Mısır'da yaşadığı dönemde önemli kanaat önderlerinden İbrâhîm b. İdrîs es-Senûsî (ö. ?) ile dostluk bağı bulunmaktadır. Ayrıca müellif Mısır'dayken İstanbul'a gidip gelmiş ve 1911'de Lozan'da bulunmuştur.

Hasan Şevkî Efendi'nin *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîrî'l-lebîb*'te verdiği bilgilerden

¹¹ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 3.

¹² Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 27.

¹³ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 38.

¹⁴ Hasan Şevkî Efendi, *el-Hey'etü'l-keşfiyye*, 1-2.

¹⁵ İbrâhîm b. İdrîs es-Senûsî, *en-Nûru'l-lâmi'fî beyânî aslî'l-câmi'*, çev. Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb (Lozan: b.y., 1909), 65.

¹⁶ Hasan Şevkî Efendi'nin Mısır ve Avrupa'da bulunduğu tarihler Gazi Ahmed Muhtar Paşa ile aynı döneme rastlamaktadır. bk. Rifat Uçarol, “Gazi Ahmed Muhtar Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 13/447.

tıp, anatomi, embriyoloji; *el-Hey'etü'l-keşfiyye fî halli müşkilâti'l-beriyye*'de verdiği bilgilerden ise astronomi, astrofizik ve kozmoğrafya gibi pozitif bilim dallarında geniş malûmâta sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Hasan Şevkî Efendi'nin hayatından kısaca bahsettikten sonra eserlerinin genel özelliklerine ve muhtevalarına değinmek gerekmektedir. Müellifin kütüphane kataloglarında yer alan eserleri ve özellikleri şöyledir:

el-Hey'etü'l-keşfiyye fî halli müşkilâti'l-beriyye adlı eser Hasan Şevkî Efendi'nin mürşidi Abdullah Muhammed Habîb Efendi'ye yeryüzünün ömrü hususunda bilim insanlarının yapmış olduğu açıklamalar hakkındaki görüşlerini sorması sebebiyle kaleme alınmıştır. Eserde âlemin, yedi kat göğün ve yeryüzünün, sabit yıldızların yaratılışı gibi kozmoğrafya konuları ele alınmıştır. Müellif mürşidinin dört işlem hâricinde hesap bilmediğini,¹⁷ bir rûh-i mücerred vasıtasıyla¹⁸ ve daha sonrasında mertebe atlayarak vasıtasız bir şekilde¹⁹ bu bilgileri verdiğini özellikle belirtmiştir. Geniş bilimsel hesaplamaların, çizelgelerin ve açıklamaların yer aldığı eserde konular âyet ve hadislerle desteklenmiştir. Bu risâle astronomi ve astrofizik kitabı görünümündedir. *el-Hey'etü'l-keşfiyye fî halli müşkilâti'l-beriyye*'nin sonunda matbu yazıyla "Bu nüsha bu risâlenin üçüncü def'a tab'olunması için müellifin hattıyla yazılmıştır. Tahrîri 27 Mayıs-6 Haziran 1909'da hitâm buldu. Hasan Şevkî" şeklinde fevâid kaydıyla kurşun kalemle sonradan yazılan "Bu risâle 1319 senesinde Mısır'da Terakkî Matbaasında da tab'edilmiştir. Bir nüshası da Osman Ergin kitapları arasındadır." notu yer almaktadır.²⁰ Sonradan eklendiğini düşündüğümüz bu bilgiye göre eser, daha önce 1319 [1901-1902] senesinde Mısır'da da basılmıştır.

Külliyyâtü Hakâyık li-Muhammed Habîb'in içeriğine bakıldığında ise farklı bir eser olmadığı, *el-Hey'etü'l-keşfiyye fî halli müşkilâti'l-beriyye* olduğu görülmektedir.²¹

Hasan Şevkî Efendi, İbrâhîm b. İdrîs es-Senûsî'nin *en-Nûru'l-lâmi'fî beyâni aslî'l-câmi'* adlı eserinin mütercimidir. Eserin başında "Mukaddime-i Tâbi'" başlığıyla yer alan iki buçuk sayfalık bölümde Hasan Şevkî Efendi'nin hem kendi hayatıyla hem de eserin içeriğiyle ilgili verdiği bilgiler dikkate değerdir. Kendisinin 1301 [1883-1884] senesinde Gazi Ahmed Muhtar Paşa vesilesiyle Mısır'a memur olarak tayin edildiği ve İbrâhîm b. İdrîs es-Senûsî ile dost olduğu daha önce belirtilmişti. Müellif bu bölümde eserin telif sebebini İbrâhîm b. İdrîs es-Senûsî'ye duyduğu muhabbet ekseninde şöyle ifade etmiştir:

¹⁷ Hasan Şevkî Efendi, *el-Hey'etü'l-keşfiyye*, 2.

¹⁸ Hasan Şevkî Efendi, *el-Hey'etü'l-keşfiyye*, 2, 25-26.

¹⁹ Hasan Şevkî Efendi, *el-Hey'etü'l-keşfiyye*, 27.

²⁰ Hasan Şevkî Efendi, *el-Hey'etü'l-keşfiyye*, 34.

²¹ Hasan Şevkî b. Mehmed Hasib, *Külliyyâtü Hakâyık li-Muhammed Habîb* (Mısır: Osmanlı Matbaası, 1908), 3.

“Hakîkaten seyyid-i mûmâ ileyh ilm ü fazl u kemâl ve ahlâk-ı hasenece asrının ferîdi idi. Kendisi muhibb-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye olduğundan ekseriyâ Osmanlı Devleti’nin terakkî-i şân u şevketini düşünür ve ona dâir birçok mebâhisâtta bulunur ve dâimâ İslâm’ın terfî’ine ve kadr-i şânının teâlîsine sa’y u gayret eder idi. İttihâd-ı İslâm’a dâir Arapça kaleme alıp tercüme ettirmiş olduğu işbu risâleyi beynimizdeki uhuvvet-i sâdıkaya binâen bu abd-i âcize hediye etmiş idi. Bir sene sonra da dâr-ı bekâyâ irtihâl etdi. Rahmeten lillâhi aleyh rahmeten vâsiaten, bu hâlde işbu risâle yirmi iki senedir nezd-i âcizimde mahfûz kaldı. Öteden beri tefrikadan ne kadar zarâr ve ziyân görmekde olduğumuz vâreste-i beyân u îzâh olduğundan artık bu zamân-ı ma’delet meşrûâ-i Meşrûtiyyet’de bu gibi risâlelerin tab’ı ittihâdın derece-i vücûbunu anlatmak için umûr-ı lâzîmeden olmuştur. Şimdiye kadar bu risâle tab’edilmeyecek olur ise merhum u mağfûrun ahdini îfâ etmemiş olacağımdan kendimi vicdanen muazzeb ve mes’ûl görür tutardım. Asl-ı risâlenin maksadı ittihâd-ı İslâm olup merkez-i irtibâtı Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye olacağını beyândan ibâretidir.”

Buna göre İbrâhîm b. İdrîs es-Senûsî ahlâkî ve ilmî açıdan kendi döneminin mümtaz şahsiyetlerindendir ve Osmanlı Devleti’ne muhabbetle bağlı olması sebebiyle devlete ve İslâm’a faydalı olacak her alanda çalışmaktadır. İslâm’ın birliğine dâir kaleme almış olduğu bu risâleyi de Hasan Şevkî Efendi’ye hediye etmiş ve bir sene sonra vefat etmiştir. Öteden beri İslâm âlemine zarar veren tefrika hareketleri Meşrutiyyet’te daha da arttığı için yirmi iki sene boyunca Hasan Şevkî Efendi’de kalan bu risâlenin basılması elzemdir. Risâlenin basılmaması hâlinde merhum arkadaşına vefasızlık etmiş olacağını düşünen ve vicdanen bu durumdan rahatsız olan Hasan Şevkî Efendi İslâm birliğini esas alan bu eseri bastırmıştır.

Hasan Şevkî Efendi mukaddime kısmında şahsî ve siyasî görüşlerine de yer vermiştir. Kendisi Osmanlı Devleti’nin ve İslâm âleminin birlik ve beraberliğinin sağlanması için öncelikle askerlerin millî bilinç ile eğitilmesi ve kırsalalarda dinî eğitimin verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Mukaddime ismi geçen bir diğer zât da Manastırlı İsmâil Hakkı Efendi’dir (ö. 1912). Hasan Şevkî Bey’in ismini hususi olarak zikretmesi onun şahsına karşı da özel bir muhabbeti olduğunu düşündürmektedir. Kendisi Manastırlı İsmâil Hakkı Efendi gibi âlimlerin kırsalalarda vaaz vermesi ve askerler için hazırladıkları vaaz kitaplarının cuma ve ramazan günlerinde askerlere okutulması gerektiğini vurgulamıştır.²²

²² Manastırlı İsmâil Hakkı Efendi’nin asker için hazırladığı böyle bir eseri bulunmaktadır. Salih Sabri Yavuz, “Manastırlı İsmâil Hakkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/564.

İki bâb ve hâtimeden oluşan risâlede birinci bâbda müminlerin ittihâd²³ ve ittifâk²⁴ içerisinde olmasını belirten âyet ve hadisler ile birlik ve beraberliğin faydaları, bunların yokluğunda yaşanacak sıkıntılar, müminleri birliğe teşvik eden manevî sebepler gibi konular yer almaktadır. İkinci bâb ise Allah'ın emrettiği ittihâd ve ittifâka uymayanların azaba uğrayacakları ve her ferdin aslına dönmesi konularını ihtivâ etmektedir. Hâtime bölümünde de eserde işlenen ittihâd ve ittifâk konusunun neticesi olarak bunların varlığında ve yokluğunda ne gibi durumların ortaya çıkacağı, birlikten kuvvet doğacağı için İslâm âleminin merkezinde bu hususun bulunması gerektiği belirtilmiştir.²⁵

Hasan Şevkî Efendi'nin yukarıda bahsettiğimiz eserleriyle ilgili şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

Çalışmamıza konu teşkil eden *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb* hakkında detaylı bilgi aşağıda verilmiştir.

2. *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb*'in Genel Özellikleri

Eserin ismi metinden önceki sayfada "*Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb*", müellifinin ismi de sonunda "Müellifi Hasan Şevkî bin Mehmed Hasîb"²⁶ kaydıyla yer almaktadır. Risâlede telif veya istinsah tarihi bulunmamaktadır. Kitabın basım bilgisi olarak sadece iç kapakta "Kâhire'de Türk Matbaası" notu düşülmüştür.

Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb'in başında yer alan besmeleden sonra "el-hamdü lillâhi Rabbi'l-âlemin ve's-salâtu ve's-selâmu 'alâ azheri'l-mezâhir cemâlen ve celâlen ve kemâlen ve 'alâ âlihî ve sahbihî ve sellem" şeklinde kısa bir hamdele ve salveleden sonra üç vâridin işlendiği ana konuya giriş yapılmıştır.

Risâle Abdullah Muhammed Habîb Efendi'nin üç sohbet meclisinde kalbine vârid olan bilgilerin mürîdlerinden Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb tarafından yazılmasıyla oluşmuştur. Metinde bütün vâridlerin tarihleri ve sebep-i telifleri ayrı ayrı verilmiştir. Buna göre; ilk vârid 15 Aralık 1900'de Mısır'da geçen konuşmaları içermektedir. Eserin başında yer alan cümlelerde Hasan Şevkî Efendi, anlaşılması zor bir mesele olan nefis hakkında Abdullah Muhammed Habîb Efendi'den bilgi talep ettiğini, bu talebinin karşılandığını ve herkesin anlayabileceği bir şekilde özet olarak konuyu kaleme alarak âyet ve hadislerle meseleyi desteklediğini belirtmiştir:

²³ "İttihad: Bir olma, birleşme, aynı fikirde olma, aynı düşünce etrafında toplanma." İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misallı Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), 2/1477.

²⁴ "İttifak: Fikir birliğine varma, uyuşma, anlaşmaya varma, birlikte hareket etmek üzere sözleşme, iki veya daha fazla devlet arasında saldırı veya savunma amacıyla yapılan anlaşma, oy birliği." Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, 2/1476.

²⁵ İbrâhîm es-Senûsî, *en-Nûru'l-lâmi*, 3.

²⁶ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 42.

“Amma ba’d merkez-i dâire-i şems-i hakikat ‘İseviyyü’l-kadem sâhibü’z-zamân ve’s-sır gavsü’l-müteahhirîn ‘Abdullâh Muhammed Habîb Efendi hazretleriyle Mısırdaki fi 15 Desamber 1900 senesindeki mülâkâtımızda ötedenberi halli müşkil olan nefis hakkında re’y-i kutbiyyelerini talep ettiğim sırada kendisine gelen vâridâtı ‘abd-i ‘âcize beyân ettiğinden cümlelerin anlayabileceği bir sûretde muhtasaran kaleme alınıp münâsebet düşdükçe âyât-ı Kur’âniyye ve ehâdîs-i nebeviyye ile de te’kîd-i mes’ele eyledim.”²⁷

İkinci vâridin ise 8 Nisan 1904 tarihinde zuhûr ettiği belirtilmektedir. Hasan Şevkî Efendi, mecliste hakâyık hakkında konuşulurken konu rûhun ne şekilde kabz edildiğine geldiğinde Abdullah Muhammed Habîb Efendi’nin söylediklerini kaleme aldığını, âyet ve hadislerle meseleyi te’kîd ettiğini ifade etmiştir:

“Ve yine 8 Nisan 1904 senesinde efendi-i mûmâ ileyhle hakâyıka dâir edilen müzâkerâtda bahs bir adamın rûhunun ne vechle kabz olduğuna intikâl etdi, efendi-i mûmâ ileyh cevâben ber-vech-i âtî husûsâtı beyân etdi, bu ‘abd-i ‘âciz de münâsebet geldikçe âyât-ı Kur’âniyye ve ehâdîs-i nebeviyye ile te’kîd-i mes’ele eyledim.”²⁸

Üçüncü vârid de 14 Rebîülevvel 1316, günümüz tarihiyle 2 Ağustos 1898’da Maltepe’de gerçekleşmiştir. Müellif, İstanbul Maltepe’de bir mülâkât esnasında mi’rac bahsini açtığını ve mi’racın ne şekilde vukû bulduğu hakkında Abdullah Muhammed Habîb Efendi’den açıklama istediğini ifade etmiştir:

“Peygamberimiz Muhammed Mustafâ sallallâhu ‘aleyhi ve sellem ne sûretle hem rûh ve hem de cism-i şerîfleriyle yedi kat semâvâtı geşt ü güzâr ederek âhîret küresine ve Sidretü’l-müntehâya ve Kâb-ı kavseyn ev ednâ karyetine kadar ‘urûc etmiş olduğunu lâıykıyla anlamak bu ‘abd-i ‘âciz için pek büyük endîşe idi. 14 Rebî’ü’l-evvel 1316’da kutbü’l-aktâb ve sâhibü’z-zamân ve’s-sır ‘Abdullâh Muhammed Habîb Efendi Dersa’âdet’de Maltepe’de vukû’ bulan mülâkâtımızda bu mes’eleyi kendisine açdım ve mi’rac-ı nebî sallallâhu ‘aleyhi ve sellem efendimizin ne vechle vukû’ bulduğunun îzâhını talep ve istirhâm etdim, efendi-i mûmâ ileyh ber-vech-i âtî husûsâtı bu ‘abd-i ‘âcize beyân etdi.”²⁹

Metinde yer alan vâridlerin tarihlerine bakıldığında eserin 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarında yazıldığı anlaşılmaktadır. Eserde sade ve akıcı bir üslup kullanılmış olup Arapça ve Farsça terkip ve tamlamalara yer verilmemiştir. Tasavvuf içerikli olmasına rağmen tasavvufî meseleler herkesin anlayabileceği basit cümlelerle açıklanmış ve metinde geçen terimlerin

²⁷ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü’l-Habîb*, 3.

²⁸ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü’l-Habîb*, 27.

²⁹ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü’l-Habîb*, 38.

tarifleri ve mahiyetleri belirtilmiştir. Eserde müellife veya başkasına ait manzume bulunmamaktadır. Konu anlatımında yer yer bilimsel açıklamalara yer verilerek tasavvufî meseleler bilimsel bir zeminde ele alınmıştır.

Müellifin eserin yazımında en çok yararlandığı kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. Metinde 104 âyet nakli yapılmış ve âyetler metnin akışını bozmayacak şekilde konuya dâhil edilmiştir. Âyetler bu kadar yoğun kullanılmasına rağmen sadece Sâd 38/71³⁰ âyetinde okuma hatası yapılmıştır. Metinde geçen âyetlerin tamamına yakınının önünde parantez içinde sûre ve âyet numaraları verilmiş olup âyet numaralarında çokça hata görülmektedir.³¹ Risâlede yararlanılan diğer kaynak ise hadîs-i şerîflerdir. Metinde 15 hadis yer alırken bunların 2'si kudsî hadistir. Bununla birlikte Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) mi'rac gecesi ile ilgili bir sözü nakledilmiş; "noktatü'l-vuslat" ve "kayyûmiyyet" kavramlarının Arapça tarifleri ile halkın lisanı hakkında bir söze yer verilmiştir. Tasavvufî bir metin olması sebebiyle risâlenin daha iyi anlaşılabilmesi için âyetlerin bulundukları sûreler ve numaraları ile hadislerin kaynakları belirtilerek hadislerin, Arapça tarif ve cümlelerin Türkçe mânâları dipnotlarda gösterilmiştir. Eserin kaynakları arasında Batılı bilim insanlarından yapılan nakiller de yer almaktadır. Hasan Şevkî Efendi insanın yaratılışı bahsinde Alman embriyolist ve zoolog Dr. Oscar Hertwig (ö. 1922), İsviçreli doktor ve anatomist Albrecht von Haller (ö. 1777) ve Alman biyolojist ve embriyolog Caspar Friedrich Wolff'un (ö. 1794) görüşlerini zikretmiş, bu uzmanların yazmış olduğu kitap ve risâlelerde yer alan organların yaratılışı ve büyümesi hususlarındaki görüşleri detaylıca anlatmıştır.

Kütüphane kataloglarında *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîrî'l-lebîb*'in Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 3803; Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi, Erzurum Basmalar, 2690, 1027; Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, BY00001772/2, BB0000012099; İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000085/02, 02186, 01694, 01963 ve İSAM Kütüphanesinde nüshaları bulunmaktadır.

Eserin nüshalarına baktığımızda Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 3803; Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, BY00001772/2; İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000085/02 nüshaları yazma şeklinde görünmektedir. Milli Kütüphanedeki nüsha eserin matbu hâlinin çizgili deftere geçirilmiş şeklidir. Konya'daki nüsha da 284 sayfalık kareli deftere yazılmış bir mecmuanın 187-214 sayfalarında yer almaktadır, eski harflerle yazılmıştır ve matbu nüshanın kopyasıdır. Bunun sonunda "istinsâh başlayış 29 Eylül 1961 saat 14:40, istinsâh bitiş 2 Ekim 1962

³⁰ Âyetin sonunda yer alan "tinin" kelimesinin yerine yanlışlıkla "salsâlin min hamein mesnûnin" tamlaması yazılmıştır. Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 4.

³¹ Metinde geçen âyetlerin okunuşu ve numaralandırılışında yapılan hatalar eserin muhtevası açıklanırken dipnotlarda belirtilmiştir.

saat 15:15 kaydı ile “*Sen vahy kabulüne kâbiliyyet getirir isen / Her zerre de sana bir vahy için sana bir Cibrîl olur.*” beyti yer almaktadır. Osman Ergin Koleksiyonundaki nüsha ise 76a sayfalık bir mecmuanın 33b-52b varak aralığında yer almaktadır. Yazmanın 37b-38a sayfaları konu bütünlüğünü bozmayacak şekilde atlanmıştır. Eserin sonunda ise “ve ‘alallâhi’t-tevfik ve innehû ni‘me’r-refik, müellifi Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb” notu bulunmaktadır. Mecmuada bulunan ilk risâlenin sonunda, 31a’da 1349 ile üçüncü risâlenin sonunda, 71a’da 1340 ve 1338 tarihleri düşürülmüştür. Bu mecmuada yer alan mezkûr risâlenin de bu tarih aralıklarında yazılması muhtemeldir. Risâlede düzgün bir rik’a, âyet ve hadislerin yazımında matbu sülûs hattı kullanılmıştır. Kanaatimizce bu nüsha da matbu nüshanın bir kopyasıdır. Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 02186’da eserin sadece giriş sayfası bulunurken 01963’te ise ilk 3 sayfası yer almaktadır.

Vâridâtü’l-Habîb li-tenvîri’l-lebîb’nin geriye kalan Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi, Erzurum Basmalar, 2690, 1027; Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, BB0000012099; Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 01694 ve İSAM Kütüphanesindeki nüshaları matbu ve tamdır. Bu çalışmada tam ve düzenli bir metne sahip olması sebebiyle matbu nüsha tercih edilmiştir. Bu nüsha eski harflerle basılmıştır ve 42 sayfadır.

3. *Vâridâtü’l-Habîb li-tenvîri’l-lebîb*’in Muhtevası

Vâridâtü’l-Habîb li-tenvîri’l-lebîb’in başında besmele, kısa bir hamdele ve salvele yer almaktadır. Hemen akabinde Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb konuya girizgâh yapmıştır. Eser Abdullah Muhammed Habîb Efendi’nin sırasıyla 15 Aralık 1900, 8 Nisan 1904, 14 Rebûlevvel 1316 [2 Ağustos 1898] tarihli vâridlerinden oluşmaktadır.

3.1. Birinci Vârid

15 Aralık 1900’de Mısır’da gerçekleşen sohbeti içeren birinci vâridde Hasan Şevkî Efendi âlemin, yedi kat göğün, yeryüzünün ve sabit yıldızların yaratılışının daha önce *el-Hey’etü’l-keşfiyye fî halli müşkilâtî’l-berîyye* isimli kitapta anlatılması sebebiyle bu eserde Hz. Âdem’in Bâbil’de yaratılışı ve bununla ilgili malûmât ile rûh ve benzeri kavramlardan bahsedileceğini belirtmiştir.³² Buna göre insan, hayvan, bitkiler başta olmak üzere her varlık “zerr” denilen hücre veya atomlardan yaratılmıştır.³³ Hz. Âdem’in hücreleri de yavaş yavaş arzın derinliğinde, balçık çamuru içinde birtakım cinsten ve gayr-ı cinsten hücreleri cezbedip büyüyerek insan şekline kırk bin senede

³² Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü’l-Habîb*, 3-4.

³³ Canlı ve cansız bütün varlıkların temelini teşkil eden atom parçalarının âlemin başlangıcında yaratıldığı ve yoktan var edildiği fikri İbrâhim Hakkı Erzurûmî’de (ö. 1194/1780) de mevcuttur. bk. Mustafa Yıldırım, *Erzurum’lu İbrahim Hakkı’nın Varlık Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 49.

ulaşmıştır. Daha sonra ona rûh üflenmiş ve Hz. Havvâ da kadın hücrelerinden bu şekilde yaratılmıştır. Müellif, bu bahiste sırasıyla Mü'minûn 23/12,³⁴ Hicr 15/26, Secde 32/7,³⁵ Sâd 38/71, Hac 22/47,³⁶ Secde 32/5³⁷ ve Sâd 38/72 âyetleriyle “Âdem'in balçığını kırk sabah iki elimle yoğurdum.”³⁸ mânâsındaki hadîs-i kudsiyi nakletmiştir.³⁹ Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın “zerr-i ya'sûbiyye” denilen kök hücreleri aynı ve farklı cinsten hücreleri çekerek insan şeklini alırken Hz. Âdem bir kadın kök hücrelerini bütününü bozmayarak kendine çeker ve insanın kuyruk sokumuna yakın meni kesesinde et içinde bir mevki alır. Aynı şekilde Hz. Havvâ da bir erkek kök hücrelerini bütününü bozmayarak kendine çeker ve kuyruk sokumuna yakın rahmin yumurta mahalli bölgesinde bir mevki alır. Kök hücrelerinin asılları Hz. Âdem ile Havvâ'nın kalplerinde kalır ve bu hücreler insanı oluşturur.⁴⁰

Hz. Âdem'in vücudunda genetik olarak tevârûs eden iki çeşit insan hücresi bulunmaktadır. Birisi nesilden nesile doğrudan intikâl edenler ki bunlar “sâbıkûn” olanlar, diğer bir ifadeyle elest bezminde isteyerek “belâ” diyenlerdir. Bunlar imanda sebât etmişlerdir ve bu hücrelerden peygamberler, velîler, siddıklar, şehîdler, sâlihler vücut bulmuştur. Hâriçten alınan insan hücreleri ise elest bezminde istemeyerek “belâ” diyenlerdir ki bunlardan mutlu ve bedbaht insanlar yaratılmıştır, bunlar kıyamet gününde Allah'ın izniyle konuşabilenlerdir. Yani kıyamet gününde inkarlarına delil olması için hücre âleminde “e-lestü bi-Rabbiküm” sorusu vârid olmuştur. Mutlu olanlar ashâb-ı yemindir, bunlar ümmet-i Muhammed'de çoktur ve ilk inananlardır. Bedbaht olanlar ise ashâb-ı şimâldir. Bedbaht olanların tabiatları evvelce bulundukları hücreye göre değişiklik göstermektedir. Koyun, domuz, tilki ve maymun tabiatlı olarak nitelenen adamların hücreleri evvelce bu hayvanlara yakınlıkta bulunmuş, sonra bir vasıta ile insana dâhil olarak onun neslinden zuhûr etmiştir. Sâbıkûn olan insanların hücreleri ise hâriçten gelmeyip doğrudan Hz. Âdem'in sülbünden yaratılmıştır. Namuslu ve dindar insanların sayılarının gittikçe azalması sülbiyye hücrelerinin azaldığını göstermektedir. Hz. Âdem'de kendi vücudunu oluşturma yeteneği olan hücre onun kalbinde merkezileşmiştir. İşte bu kalpte olan hücreye “nefs” denilir ki hücre âleminde “e-lestü bi-Rabbiküm” hitâbına mazhar olmuştur. İkinci hücre ise kuyruk sokumuna yakın bir mahalde bulunmaktadır. Müellif bu hususta

³⁴ Hata: Metinde Mü'min sûresi 6. âyet olarak gösterilmiştir.

³⁵ Hata: Metinde 6. âyet olarak gösterilmiştir.

³⁶ Hata: Metinde 46. âyet olarak gösterilmiştir.

³⁷ Hata: Metinde 4. âyet olarak gösterilmiştir.

³⁸ Nizâmeddîn en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, nşr. Zekerîyyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416), 5/25.

³⁹ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 4-5.

⁴⁰ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 5.

sırasıyla Arâf 7/172,⁴¹ Vâkıa 56/10-14, Meryem 19/58,⁴² Hûd 11/105,⁴³ Vâkıa 56/38-40, Mâide 5/60⁴⁴ ve Âl-i İmrân 3/33-34⁴⁵ âyetlerini delil olarak göstermiştir.⁴⁶ Hz. Âdem'in yaratılışı ve mahiyeti meseleleriyle ilgili İbrâhîm Hakkı Erzurûmî'nin (ö. 1194/1780) dikkat çeken görüşleri mevcuttur, bu vâriddeki açıklamalarla benzer yönleri bulunduğu için bu noktada değinmek gerekmektedir. Erzurûmî Hz. Âdem'in yaratılışından bahsederken Azrâil'in yedi iklimden topladığı çeşitli toprak türlerinin kırk gün mayalandırılması ve şekillendirilmesiyle oluştuğunu belirtir.⁴⁷ Ayrıca Erzurûmî Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın varoluşunu âlem-i ceberût ve âlem-i melekût olarak nitelendirilen nefs-i küllî ile irtibatlandırarak Nisâ 4/1 âyetini buna göre yorumlamıştır. Rûh bahsinde rûhun Rabbânî bir sır olduğunu ve mahiyetini sadece Allah'ın bildiğini belirterek tek bir nefisten yaratılan Hz. Âdem'in âlemin kalbi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

Konunun devamında müellif, insanın meniden yaratıldığına dâir âyetleri sıralayarak meninin mikroskopik görünümünü ve kısımlarını, meni ve yumurtanın mahiyetini bilimsel olarak açıklar. Yumurtanın meni tarafından döllenmesi, yumurtanın ana rahmine yerleşmesi ve orada şekillenmesi konusuna geçer. Buna göre insanın vücudunda bir parmağının eksik veya fazla olması o uzvu teşkil edecek maddenin eksikliği veya fazlalığıyla ilgilidir. İnsanda kıl ve diş bir kesede bulunabilir, vücut büyüdükçe bunlar da büyür ve şiş olarak zuhûr eder. Bazı insanlar da çift cinsiyetli olarak dünyaya gelir, hangi cins galip olursa kişi o cinsiyetle isimlendirilir. Eğer kişi hangi cinsin galip olduğunu bildirmezse Hz. Ali'nin (ö. 40/661) hükmüne göre hareket edilir. Eğer kaburga kemiğinin on üçüncüsü daha küçükse kişinin erkek olduğuna, daha büyükse kadın olduğuna hükmedilir.⁴⁹ Müellif bu hususu işlerken Mü'minûn 23/13⁵⁰ ile Secde 32/8⁵¹ âyetlerinden yararlanmıştır.

Hasan Şevkî Efendi, sonrasında organların teşekkülü bahsine girerek bu konuyla ilgili farklı görüşleri ele almıştır. Ona göre insanın kalbinde bulunan ve kaybolmayan hücre büyümaz ve cinsi cinsine hücreleri çekerek basitten

⁴¹ Hata: Metinde 171. âyet olarak gösterilmiştir.

⁴² Hata: Metinde 59. âyet olarak gösterilmiştir.

⁴³ Hata: Metinde 107. âyet olarak gösterilmiştir.

⁴⁴ Hata: Metinde 65. âyet olarak gösterilmiştir.

⁴⁵ Hata: Metinde 30. âyet olarak gösterilmiştir.

⁴⁶ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 6-8.

⁴⁷ Veysel Güllüce, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerine İsnad Edilen Evrim Görüşlerinin Değerlendirilmesi," *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu (16-18 Kasım 2011) Bildiriler*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum, 2012), 222.

⁴⁸ İsmail Soyuyiğit, *İbrâhîm Hakkı Erzurûmî'de Nefs ve Kendini Bilmek* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 78-79.

⁴⁹ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 8-11.

⁵⁰ Hata: Sürenin ismi metinde "Mü'minîn" olarak kaydedilmiştir.

⁵¹ Hata: Metinde 7. âyet olarak gösterilmiştir.

mürekkebe doğru organlar gelişir. Bazı âlimler organların bu kök hücrenin büyümesiyle bazıları da kök hücreyi hiçe sayarak hücrecikler şeklinde basitten gelişmişe doğru oluştuğunu iddia ederler.⁵² Müellif daha sonra insanın ana rahminde geçirdiği aşamaları anlatmaya başlar. Hücre ana rahminde altı hafta alaka, altı hafta mudga, altı hafta da cenin ismini alır. Sonrasındaki altı haftada kemikler oluşur, altı haftada kemiklere et giydirilir, diğer dört haftada da yavaş yavaş tekâmül ederek kırk hafta sonunda çocuk oluşur. Aylar 28 gün kabul edilirse bir çocuk 280 günde meydana gelir, eğer 180 günde doğar ise doğumu erken, 300 günden sonra doğar ise geç tabir edilir. Hasan Şevkî Efendi bu bölümde Âl-i İmrân 5-6,⁵³ el-Mü'minûn 23/13-14 âyetleriyle "Ve o doğru bir ölçüdür ki sizden birinin yaratılmasında anne karnında kırk gün ve kırk gece toplanılır, sonra onun benzeri alaka olur, sonra onun benzeri mudga olur, sonra Allah onu meleğe gönderir. Dört kelimeye izin verilir. Onun rızkı, eceli, ameli, bedbaht veya mutlu olduğu yazılır, sonra ona rûh üfürülür. Muhakkak ki sizden biri onların arasında bir endaze mesafe olmayıncaya kadar cennet ehli ameli işlediğinde daha önceden onun hükmü verilmişti. Cehennem ehli ameli yapar ve cehenneme gider. Muhakkak ki sizden biri onların arasında bir endaze mesafe olmayıncaya kadar cehennem ehli ameli işlediğinde daha önceden onun hükmü verilmişti. Cennet ehli ameli yapar ve oraya girer."⁵⁴ ve "Bedbaht annesinin karnında da bedbahttır, mutlu annesinin karnında da mutludur."⁵⁵ hadislerini delil olarak kullanmıştır.⁵⁶ İlk hadis-i şerîfin kısa bir açıklamasını yaptıktan sonra dünya âlemine gelen çocuğun ezelde mutlu veya bedbaht olarak yaratıldıysa o şekilde yaşayacağını belirterek ikinci hadisi nakletmiştir.

Müellif daha sonra erkeğin menisinin kök hücresinin ve meni suyunun hayatta ve bozulmuş olup olmaması durumuna göre çocuğun oluşma ihtimali konusuna değinir. Çocuk ekseriyetle kadın ve erkeğin hücrelerinin birleşmesiyle oluşur fakat nadiren de olsa kadının yumurtasında tek taraflı oluşabilir, bu durumda kendisine eş edeceği hücreyi bulamadığı için eksik kalır. Kuyruk sokumunda bulunan hücrenin ana rahminde kök hücrenin hareketi ve diğer hücreleri toplaması, kadının yumurta haznesinde ve erkeğin meni kesesinde şehveti tetiklemesi, insana şehvet vermesi olmak üzere üç özelliği vardır. Bu üç özellik insanda olmazsa tabiatında bir eksiklik olur. Hz.

⁵² Eserin bu noktasında dipnotta Alman embriyolist ve zoolog Dr. Oscar Hertwig (ö. 1922), İsviçreli doktor ve anatomist Albrecht von Haller (ö. 1777) ve Alman biyolojist ve embriyolog Caspar Friedrich Wolff'un (ö. 1794) görüşleri zikredilmiştir. Bu uzmanların yazmış oldukları kitap ve risâlelerde yer alan organların yaratılışı ve büyümesi hususlarındaki görüşleri detaylıca anlatılmıştır.

⁵³ Hata: Metinde 4. âyet olarak gösterilmiştir.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebü'l-Muâtî en-Nürî (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1998), 1/382 (No. 3624).

⁵⁵ Ahmed b. Ömer Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, nşr. Ahmed Muhammed es-Seyyîd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417), 6/654 (No. 2571).

⁵⁶ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 11-16.

Îsâ'nın annesinin hücrelerini taşıması sebebiyle kadınlara dâir şehvetinin tamamen yok olması ve Hz. Yahyâ'nın babasının zürriyet hücreleri yok olması nedeniyle annesinin hücreleriyle yaratılması bu duruma örnek olarak verilebilir. Hasan Şevkî Efendi bu konunun devamında eş cinselliğin sebebinin de uzun uzadıya açıklamaktadır. Bir erkeğin kök hücrelerinin bir erkek yumurtaya, bir kadın kök hücrelerinin bir kadın yumurtaya girmesi pek mümkün olmadığı için bu durum nâdirâtandır. Konunun sonunda "Avrupa hukemâsı bu husûs üzerine birçok taharrîde bulunuyorlar ise de şimdikiye kadar kühn-i mes'eleye vâkıf olamamışlardır." şeklinde bir dipnot da yer almaktadır.⁵⁷

Hasan Şevkî Efendi insanın yaratılışı bahsinden sonra nefis kavramının anlatımına geçmiştir. Buna göre nefis, insanın kalbinde bulunan ve fuâd adı verilen kök hücresidir. İnsan vefat ettiğinde nefis de rûh gibi insan vücudunu terk ederek berzah âlemine gider. Nefis vücudu terk edeceği zaman erkeğin kuyruk sokumundaki kök hücreleri ile kadının yumurta kesesindeki kök hücreleri birleşerek "kayyûmiyyet-i vücûd" ile birlikte çıkarlar, berzah âleminde beraber vakit geçirirler. Kıyamet kopup âhiret âlemine geçildiğinde her bir insan hücreleri şekil ve sûretine göre cüzleri çekerek cesetleri oluşturur. İki hücre birbirinden ayrılarak eski mahallerine yani biri kalbe diğeri kuyruk sokumuna yerleşir. Rûh da bu cesede tekrar girer ve insan âhiret âleminde tekrar vücut bulur. İnsan vücut, rûh, nefis ve kayyûmiyyet olmak üzere dört parçadan oluşmaktadır. Vücut tekrardan anâsır-ı erbaaya ayrılır ve insan dördü maddî, üçü manevî yedi unsurdan teşekkül etmiş olur.⁵⁸ Bu bahiste de Tâhâ 20/55⁵⁹ ve Bakara 2/28⁶⁰ âyetleri delil olarak gösterilmiştir. Vâridin bu kısmında yer alan ifadeler İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin anâsır-ı erbaa ve mevâlid-i selâse ile ilgili görüşleriyle bağdaşmaktadır. Konuyu sudûr nazariyesine göre açıklayan Erzurûmî faal akıldan anâsır-ı erbaaya kadarki süreci Allah'tan nuzûl (iniş), daha sonra maden, hayvan ve bitkiden oluşan mevâlid-i selâse ile başlayıp insân-ı kâmile kadar giden süreci de Allah'a urûc (yükseliş) olarak belirtmektedir.⁶¹ Böylece insan yedi unsurdan oluşmuştur. Hasan Şevkî Efendi bu konunun hemen ardından "Ey Âdemoğlu! Muhakkak ki vücutta bir et parçası vardır, et parçasında bir kalp vardır, kalpte bir duyu vardır, duyuda bir rûh vardır, rûhta bir nûr vardır, nûrda bir sır vardır ve sırda ben varım."⁶² kudî hadisini zikrederek fuâd kavramını açıklamaya başlar. Mûtekaddimînin "nokta-i süveydâ" dediği fuâd aslında nefstir ve cümle keşfiyyât bununla

⁵⁷ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 16-19.

⁵⁸ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 19-20.

⁵⁹ Hata: Metinde 57. âyet olarak gösterilmiştir.

⁶⁰ Hata: Metinde 26. âyet olarak gösterilmiştir.

⁶¹ İbrahim Ethem Karataş, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetname'sinde Anasır-ı Erbaa (Dört Unsurlu) Görüşü", *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33 (Güz 2014), 111.

⁶² Bu hadisin kaynağı tespit edilememiştir.

gerçekleşmektedir. Fuâdın içinde nûr, nûrun içinde sır, sırrın içinde ene bulunur, dolayısıyla insan sûret-i Rahmândır ve bir kudsî hadiste “Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı.”⁶³ buyurulmuştur. Nefsin mertebelerine göre dördü maddî ve dördü manevî olmak üzere sekiz rûh tabakası mevcuttur. Birincisi ‘âlem-i ervâh-i süflî, ikincisi ‘âlem-i rûh-i insânî, üçüncüsü ‘âlem-i rûh-i melâike, dördüncüsü ‘âlem-i rûh-i hameletü'l-‘arş, beşincisi ‘âlem-i rûh-i ‘âllîn, altıncısı ‘âlem-i rûh-i mücerred, yedincisi ‘âlem-i rûh-i sır, sekizincisi rûh-i enâniyet-i kübrâdır. Son mertebeye ulaşan zâtın rûhu elest bezminde “belâ” cevabını vermiştir. İnsanoğlu süfliyyet ve ulviyyete meyyâldir ve hayatında hangi tabakanın ervâhıyla münasebet hâlindeyse vefattan sonra o tabakaya kadar çıkabilir. İnsan rûhları cesetlerini terk edip farklı renklerde renklenerek fark ve temyiz olurlar, bu boya maddî değildir, eskilerin “nokta-i vuslat” dedikleri şeydir ve “Nokta-i vuslat, evvelden [zuhûr eden] bin evvelden [oluşan] evredendir, rûh hâli ve atasözleri ile karşılaştırılmayacak kadar yücedir.” şeklinde tarif edilebilir. Her Müslüman Hz. Muhammed’in (s.a.s.) rûh-i şeriflerinden imdat ister ama her bir insanın kendi rûhu hangi mertebeye çıkmışsa Allah, o mertebeden imdat eder.⁶⁴ Hasan Şevkî Efendi bu bölümde de Necm 53/11 âyetini delil olarak kullanmıştır.

Risâlede bundan sonraki bölüm nefsin yedi mertebesine ayrılmıştır. Buna göre nefs cesetle bağlantılı olursa “nefs-i zâlîme” denilir ve her türlü zulme meyillidir. Nefs mudgayla bağlantılı olursa “nefs-i emmâre” denilir. Cimrilik, hırs, cehâlet, kibir, gazap, şer, haset, şehvet, istihzâ ve kötü ahlâk gibi sıfatlara sahiptir. Nefs kalple bağlantılı olursa “nefs-i levvâme” denilir. Çekiştirme, heves, hile, fikir, kendini beğenme, izzet, temenni, halka itiraz ve kahr, gizli riyâ, kariyere rağbet gibi sıfatları vardır. Nefs fuâdla bağlantılı ise “nefs-i mülhime” denilir. Cömertlik, kanaat, ilim, tevazu, tevbe, belaya sabır, kazâya rıza, özü kabul, iyi niyet, eziyete tahammül gibi sıfatları mevcuttur. Nefs rûhla bağlantılı olursa “nefs-i mutmainne” adını alır. Cömertlik, her şeyi Allah’tan bekleme, tevekkül, amel, zühd, takvâ, belaya ve kazâya şükretmek, sabır, hilim, güler yüzlülük, yumuşaklık gibi sıfatları vardır. Nefs nûrla bağlantılı olursa “nefs-i râziye” denilir. Kerâmet, vera, muhabbet, huzur, riyyâzet gibi sıfatları kapsar. Nefs sırda bağlantılı olursa “nefs-i marziyye” denilir. Halvet, tevâzu, günahları ve insanları terk, iyi huy, hüsnüzan, şefkat gibi sıfatları içerir. Nefs bu mertebeleri rûh gibi terakkî ederse öldükten sonra yüksek tabaka rûhlarıyla münasebeti olur, âlem-i süflîde olsa dahi onların tabakalarını dolaşır, berzah âleminde mahpus kalmaz. İnsan kendi nefsinin terbiye etmeli ve “Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanın.”⁶⁵ hadisi gereğince davranmalıdır. Eğer insan

⁶³ Hemmâm b. Münebbih, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, nşr. Ali Hasen Ali Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407), 43 (No. 58).

⁶⁴ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 20-23.

⁶⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1405), 216 (No. 1099).

nefsini terbiye etmezse âhirette ona göre muamele görecektir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Tüm doğanlar fıtrat üzere doğar. Çiftlik hayvanının bir çiftlik hayvanı yavrulaması gibi ebeveynleri onu Hristiyan, Yahudi ve Mecûsî yapar."⁶⁶ hadisine göre yeni doğan insan nefsi marziyye mertebesinde zâlimeye intikal eder, büyüdükçe zâlimeden marziyyeye doğru tekâmül eyler. Herkes kendi takdirine göre nefsin terbiye edebilir.⁶⁷ Müellif bu bahiste Bakara 2/35,⁶⁸ Nisâ 4/97,⁶⁹ Yûsuf 12/53, Kıyâme 75/2, Şems 91/8, Fecr 89/27-30, Hicr 15/42 ve Mü'minûn 23/115-117⁷⁰ âyetlerini delil olarak göstermiştir. Vâridin nefsin mertebelerinden ve mertebelerin genel özelliklerinden bahseden bu bölümünde yer alan bilgiler İbrâhim Hakkı Ezurûmî'nin görüşleriyle örtüşmekle birlikte birkaç hususta farklılık görülmektedir. Öncelikle Erzurûmî'de mertebelerin özellikleri daha detaylı olarak incelenmiş ve sıralanmıştır.⁷¹ Ayrıca nefsin mertebeleri klasik sınıflandırmaya göre nefs-i emmâre ile başlayıp nefs-i kâmile ile bitirilmiştir.⁷² Birinci vâridde ise nefs-i zâlime ile başlayıp nefs-i marziyye ile biten bir sıralama söz konusudur. Sıralamadaki farklılık sebebiyle birinci vâridde nefs-i kâmilenin özelliklerine yer verilmemiştir.⁷³

3.2. İkinci Vârid

8 Nisan 1904 tarihli ikinci vârid insan rûhunun ne şekilde kabz olduğu konusunu içermektedir. Hasan Şevkî Efendi bu vâridde de şeyhi Abdullah Muhammed Habîb Efendi'nin görüşlerini aktarmıştır. Buna göre her insanın rakîb, atîd, münker ve nekîr olmak üzere dört meleği vardır. Rakîb ile atîd insanın sağında ve solunda bulunarak günah ve sevapları yazar. Atîd görevli olduğu kişinin rızkının kesilmekte olduğunu görünce Mîkâil'e (a.s.) o da Cebrâil'e (a.s.) haber verir. Atîd adamı terk eder ve Cebrâil (a.s.) de Azrâil'e (a.s.) haber verir. O da nekîre, haber verir, nekîr de adamın rûhunu kabzedip münkere, münker de İsrâfil'e (a.s.) teslim eder. İsrâfil (a.s.) bu rûh A'râf ehlinden ise hameletü'lârş'a, cennetlikse Rıdvân'a (a.s.), cehennemlikse Mâlik'e (a.s.) haber verir. Nekîr melekleri Azrâil'e (a.s.) mensuptur. Azrâil (a.s.) ya bizzat ya da nekîr melekleri vasıtasıyla rûhları kabzeder. Peygamberler ve kutuplar gibi zâtların rûhlarını Azrâil (a.s.), diğer insanların rûhlarını da nekîr melekleri kabz eder. Bu melekler ölüm anında kişinin ameline göre ya korkunç ya da güzel şekillerde görünür, kişinin rûhunun çıkması da ameline göre ya

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/233 (No. 7181).

⁶⁷ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 23-27.

⁶⁸ Hata: Metinde 33. âyet olarak gösterilmiştir.

⁶⁹ Hata: Metinde 99. âyet olarak gösterilmiştir.

⁷⁰ Hata: Metinde sadece 117. âyet olarak gösterilmiştir.

⁷¹ Soyyiğit, *İbrâhim Hakkı Erzurûmî'de Nefs ve Kendini Bilmek*, 104-105, 115, 127, 140-141, 147, 153, 155.

⁷² Soyyiğit, *İbrâhim Hakkı Erzurûmî'de Nefs ve Kendini Bilmek*, 98-156.

⁷³ Soyyiğit, *İbrâhim Hakkı Erzurûmî'de Nefs ve Kendini Bilmek*, 155-156.

kolay ya da zor olur. Can çekişme anında kişinin yaptığı bütün iyilikler ve kötülükler hatırına gelir, kabirde bunları tekrar hatırlar ve kişi kabre girdiğini nefsiyle hisseder. “Kul kabrine konulduğu, ondan yüz çevrildiği ve arkadaşları ayakkabı sesleri işitilmeyecek şekilde yanından gittiğinde ona iki melek gelir, onu oturturlar ve ona Muhammed (s.a.s.) hakkında ne söylediğini sorarlar. Onun Allah'ın kulu ve resulü olduğunu söyler. Ona ‘Cehennemdeki yerine bak. Allah sana bununla cennetten bir yer gösterdi.’ denilir.”⁷⁴ hadîs-i şerîfi de buna delildir. Bundan sonra âhirette de amelini tekrar hatırlar. Yani kişi ölüm anında, kabirde ve âhirette olmak üzere üç hâlde amelini hatırlar. Berzah âleminde ise dünyayı yavaş yavaş unuttur, amellerini hatırlamaz. Rûh gibi nefs de berzahta bildiği şeyleri kaybeder.⁷⁵ Müellif bu bahiste sırasıyla Kâf 50/17-18,⁷⁶ İnfitâr 82/10-12, En'âm 6/61, İnfitâr 82/4-5⁷⁷ ve Mü'minûn 23/112-114⁷⁸ âyetlerini delil olarak kullanmıştır. Rûh bedenden ayrıldıktan sonra nefs de er ya da geç bedeni terk eder. Rakîb, atîd, münker ve nekîrin yanı sıra şeytan da sual ve cevap için kabirde hazır bulunur. Münker ve nekîr mevtâyâ din hakkında soru sorar, vereceği cevaba göre kişi azap veya nimet bulur. Bir hadise göre “Kabir cehennem çukurlarından bir çukur veya cennet bahçelerinden bir bahçedir.”⁷⁹ Hz. Peygamber (s.a.s.) “Allahım! Şüphesiz kabir azabından sağa sığınırım.”⁸⁰ ve “Kabir azabından Allah'a sığınırım. Hayır! Yakında ölüm sarhoşluğu ve hâllerini bileceksiniz. Hatta münker ve nekîrin öldükten sonra kabirde yoklamasını yakında bileceksiniz.”⁸¹ hadisleriyle bu durumu bildirmiştir. Vefat ânında rakîb, atîdin de yazdıklarını alıp Cebrâil'e (a.s.) teslim eder. Kıyamet günü, dünya küresi âhîret küresine tebdîl edildiğinde herkes toprak derûnunda bulunan hücrelerinden insan sûretinde kıyâm eder. O zaman Cebrâil (a.s.) herkesin sayfalarını rakîb meleklerine teslim eder, onlar da beraber bulundukları kişilere verir. Kişi mutlu ise amel defterini sağdan, bedbaht ise soldan veya arkadan alır. Herkes ameline göre mükafat veya ceza görür. Kişi A'râf ehliyse amel defteri yoktur, sevabı da günahı da yoktur. Eğer büyük zâtlardan ise Cebrâil (a.s.) kabrine gelir ve kendilerine göre sual olurlar.⁸² Hasan Şevkî Efendi bu konuyu işlerken Yâsîn 36/51-52, Kamer 54/7, Meâric 70/43, İnşikâk 84/6-12, Hâkka 69/19-32 ve İsrâ 17/13-14⁸³ âyetlerini delil olarak göstermiştir. Bu vâridde rûhun kabzı

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/126 (No. 12296).

⁷⁵ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 27-30.

⁷⁶ Hata: Metinde 16. âyet olarak gösterilmiştir.

⁷⁷ Hata: Metinde 5-6. âyetler olarak gösterilmiştir.

⁷⁸ Hata: Metinde 114-116. âyetler olarak gösterilmiştir.

⁷⁹ Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, nşr. Muhammed Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1410), 1/360 (No. 410).

⁸⁰ Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâйд b. Sultân, 2004), 2/300 (No. 240/727).

⁸¹ Bu hadisin kaynağı tespit edilememiştir.

⁸² Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 30-33.

⁸³ Hata: Metinde 14-15. âyetler olarak gösterilmiştir.

bahsinde aktarılanlar Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ölüm ve kabir hayatıyla ilgili görüşlerini çağrıştırmaktadır. Ancak bu vâridde mesele ana hatlarıyla ve genel olarak ele alınırken Gazzâlî ölümün anlamını sorgulamış, ölüm çeşitlerini ele almış, can vermenin zorluğuna değinerek sekerâtü'l-mevt bahsini detaylıca incelemiştir. Sekerât hâlinde Azrâil'in, iki meleğin ve âhiretteki yerin görülmesi, tevbe kapısının kapanması, ölmekte olan kişiye şeytanların musallat olması konularına değinmiştir. Kabir hayatıyla ilgili de kabir hayatının imkânı ve kabir azabı, amellerin boyna asılması, münker ve nekîrin sorgusu, mezarın ölü ile konuşması ve ölüyü sıkıştırması, kabirde amellerin konuşması gibi hususlar ele alınmıştır.⁸⁴

Müellif, nefis konusundan sonra rûh ve kayyûmiyyet bahsiyle risâleye devam etmiş ve kayyûmiyyeti "Eşyânın varlığına sebebiyet veren şeydir." şeklinde tarif etmiştir. Bir şeyin şey olması kayyûmiyyetle olur, kayyûmiyyet tavırdan tavra geçtiği hâlde kendisi olduğu gibidir. Başlangıçtaki yaratılış nûr olup her şey bu nûrdan oluşmuştur. "Ey Câbir! Allah'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nûrudur."⁸⁵ hadisi buna delildir. Eski âlimler cevher-i evveli nûr-i Muhammedî, levh-i mahfûz, 'arş-i kül ve rûh-i izâfî olarak isimlendirirler ve her şeyin cevheri odur, derler. Cenâb-ı Hak ism-i kayyûmiyyetle her şeyi kıvama getirir, ondan sonra her bir mahlûka kendi azamet ve zâtını bildirmek için rûh nefh eder. Hz. Âdem kayyûmiyyet hâlinde kalsaydı kendisinden haberi olmayacaktı. Rûh üflenince hayat sahibi olduğunu anladı. Cansız varlıklar kayyûmiyyet safhasında kalmıştır, rûhları yoktur. İnsan ve hayvanların ayrıca rûhları vardır. Rûhun aslını hiç kimse bilmezken onun Allah'ın bir hâinden meydana geldiği sırlar âleminde malumdur. Bazıları âlemleri melek, melekût ve ceberût olarak üçe ayırmıştır. Melek 'âlem-i cesed, melekût 'âlem-i gayr-i cesed ve ceberût bu iki 'âlem üzerine câbir olan 'âlem-i emrdir. Kur'ân-ı Kerîm'de melek ile melekûta 'âlem-i halk denilmiştir.⁸⁶ Hasan Şevkî Efendi bu bahsi açıklarken de Tûr 52/35, Sâd 88/72, İsrâ 17/85⁸⁷ ve A'râf 7/54 âyetlerini delil olarak belirtmiştir.

İkinci vâridin son kısmı kazâ ve kader bahsine ayrılmıştır. Müellife göre bu mesele en mühim meselelerden biridir, birçok büyük zât bu konuya vâkıf olmadığı için Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini tek cepheden tefsir ederek kaderle ilgili aykırı görüşler öne sürmüştür. Oysa âyetler âlem-i melek veya melekût olup olmadığına göre farklı açılardan tefsir edilmelidir. Şöyle ki meleklerin faaliyetleri âlem-i melekûtta belirlenir. Şaban ayının on beşinci gecesi her

⁸⁴ Mustafa Akçay, "Gazzâlî Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı," *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 86-100.

⁸⁵ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, nşr. Abdülhamid b. Ahmed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 1/302 (No. 827).

⁸⁶ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 33-35.

⁸⁷ Hata: Metinde 87. âyet olarak gösterilmiştir.

senenin olayları âlem-i emrden âlem-i melekûta iner, âlem-i melekût da bunları icra eder. Yalnız burada bir kazâ noktası vardır. Kazâ, ezelden takdir olunan kazâ-i muhkem ve gerektiğinde zuhûr eden kazâ-i mübrem olmak üzere iki çeşittir. Kazâ-i mübrem, bir durum hâsıl olduğunda takdir gerçekleşene kadar kazâ-i muhkemi erteler, takdir gerçekleşince kazâ-i muhkemdeki hüküm kaldığı yerden devam eder. Kazâ rahmâniyyetten rahîmiyyete intikâl ettiğinde ismi kader olur. Her şey Allah'ın takdiriyle gerçekleştiği için sene boyunca yaşanan şeyler kazâ eliyle olur. Çünkü kazâ kaderden umumîdir, kader esmâ ve sıfâtın tertibidir. Tertip olunan kaderi ancak kazâ-i mübrem bozabilir. Kaderde olan şeyi kimse değiştiremez ama Allah'ın emir ve fermânıyla âlem-i ceberûta bir emir verilirse değişebilir. Kaderin değişmesi Allah'a duâ edilirse ve bu duâ kabul olursa söz konusudur.⁸⁸ Bu bölümde Ra'd 13/39 âyeti delil olarak gösterilmiştir. Vâridin bu bölümünde kazâ çeşitlerinin farklı şekilde tarif edildiği görülmektedir. Kazâ kazâ-i muhkem ve kazâ-i mübrem olarak ayrılıp kazâ-i mübrem henüz kesinleşmemiş kazâ olarak nitelenmiştir. Kaderin değişebileceğini savunanların görüşlerine göre ise kazâ-i mübrem geri dönülemeyen ve kesinleşmiş kazâdır, bazı sebeplere bağlı olarak değişebilen kazâ ise kazâ-i muallâktır.⁸⁹ Bu vâridde duânın kaderi değiştirebileceği hususundaki görüşler ise kaderin değişebileceğini savunan âlimlerin görüşleriyle bağdaşmaktadır.⁹⁰

3.3. Üçüncü Vârid

14 Rebîulevvel 1316'da [2 Ağustos 1898], Maltepe'de gerçekleşen üçüncü vâridin ana konusu mi'râcın nasıl vukû bulduğudur. Müellif, mi'râcın vukû buluş şekliyle ilgili layıkıyla bir kitap yazamadığını ancak bu hususta çokça tefekkür ettiğini belirterek konuya giriş yapar. Kitaplarda yazanlara göre Hz. Peygamber (s.a.s.) yalnızca rûhuyla veya hem rûh hem bedeniyle mi'râc etmiştir. Rûhuyla mi'râc etti diyenler rüyada, rûh ve bedenle mi'râcı savunanlar da yakaza hâlinde gerçekleştiğini öne sürerler. Aslında mi'râc hem rûh hem bedenle gerçekleşmiştir ve bunu inkâr eden kâfirdir. Yalnız rûhuyla gerçekleştiğine inananlar da fâsıktır. Hem rûh hem bedenle gerçekleştiğine inanan ise kâmil mümindir. Yalnız rûh ile rüyada gerçekleşmesi bir noktaya kadar anlaşılabilir ama hem rûh hem bedenle mi'râcı anlamak biraz muhaldir. Çünkü bilimsel olarak bir nesne ne kadar yukarı atılırsa atılsın yer çekimi sebebiyle yere düşer. Bir insan da balonla göğün belli bir noktasına kadar çıkabilir, daha öteye geçerse vücudundaki kanlar fırlar, nefes alamaz ve yaşayamaz. Hz. Peygamber (s.a.s.) hem rûh hem bedenle yedi kat göğü aşarak âhiret küresine, Sidretü'l-müntehâ'ya hatta Kâbe kavseyn ev ednâ'ya kadar geçebilmiştir. Hasan Şevkî Efendi, yine bu meselenin hallini yukarıda geçen

⁸⁸ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 35-37.

⁸⁹ Orhan Aktepe, "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi", *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 83.

⁹⁰ Aktepe, "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi", 84-85.

tarih ve yerde Abdullah Muhammed Habîb Efendi'ye açtığını belirterek konuyu onun ağzından aktarmıştır.

Öncelikle mi'racı çıkan zât kendi kayyûmiyyetini tahrik edici bir rûha yani Burak'a ihtiyaç duyar ki kayyûmiyyet-i umûmîye onunla bağlanır. Bu bağlanışla bir titreme gerçekleşir. Bu titreme elektrik ve ışık gibi bir daire şeklinde yayılır ve asıl hedef neresi ise oraya kadar uzanır. Kalpteki fuâd, kayyûmiyyet-i umûmî titremesinin neresi olduğunu ve orada ne şekilde titreme gerçekleştiğini hisseder. İnsan gözünün görebilmesi için bakılan nesnelerin beyindeki merkeze iletilmesi gerektiği gibi uzakta bulunan bir maddenin kayyûmiyyeti fuâd ile bağlanırsa fuâd oradaki titremeyi hisseder. Bu şekilde hem söz hem de şekil nakledilebilir. Mi'racı çıkan zâtın da kayyûmiyyetinin titremesi hangi noktaya kadar ulaşırsa o zât oraya kadar çıkar ve orayı görür. Fuâd ile görüş uzaktan, göz ile görüş yakından olur. Mi'racı çıkan zâtın kayyûmiyyeti rûh vasıtasıyla kayyûmiyyet-i umûmîye bağlandığı için bu zât hem yerinde yatar hem de bedeniyle yukarı çıktığını hisseder. Hangi noktaya kadar ulaştığını ve geçtiği her yeri bilir, buradaki varlıkların kayyûmiyyetleriyle sohbet eder. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) isrâ ve mi'racda geçtiği yerlerdeki ağaçların kendisine selam verdikleri mütevâtirdir. Mi'racı isbat etmek için Hz. Peygamber'i (s.a.s.) göğe çıkarmaya gerek yoktur. Bu hem akıl sahiplerinin itirazına sebep olur hem de dine zarar verir. Üstelik Hz. Âişe'nin "Resûlullah'ın vücudu yatağından ayrılmadı."⁹¹ nakli buna delildir. Bu nakille mi'racın hem rûhla hem bedenle gerçekleştiği anlaşılır. Sadece rûhla olduğu anlaşılmaz.⁹²

Kur'ân-ı Kerîm'de de isrâ ve mi'racın mahiyetiyle ilgili âyetler mevcuttur. Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) delili Cebrâil (a.s.), kayyûmiyyeti ise Burak denilen rûh-i mücerreddir ve yakaza hâlinde gece yarısı Beyt-i Makdis'e gitmiştir. Ertesi gün bu durumu Kureyş'e beyan ettiğinde kendisini Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) tasdik etmiş ve dolayısıyla ona "sıddîk" lakabı verilmiştir. Kureyşliler Hz. Peygamber'i (s.a.s.) imtihan etmek için Beyt-i Makdis ve çevresi hakkında sorular sorduğunda o, derhal kayyûmiyyetini kayyûmiyyet-i umûmîye rûh vasıtasıyla bağlayıp doğru cevaplar vermiş ve onları şaşırtmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.), bu hususla ilgili "Kureyş beni yalanladığında kısrağa bindim. Allah bana Beyt-i Makdis'i gösterdi. Ben orayı gördüğüm üzere onlara âyetlerle haber verdim."⁹³ buyurmuştur. Onun Sidretü'l-müntehâ ve Kâbe kavseyn ev ednâ mertebesine kadarki mi'racı da aynı şekildedir. Mi'racı esnasında nûr âleminin en yüksek mertebesi olan ufk-i a'lâya geçip âlem-i melekûtta

⁹¹ İbn İshâk, *Kitâbü's-siyer ve'l-megâzî*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 1/295.

⁹² Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 38-40.

⁹³ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Muhtasarı Sahîhi Müslim*, nşr. Abdülhamîd Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2010), 1/96.

Cenâb-ı Hakk'ı fuâdıyla müşahede ederek “Rabbimi mi’rac gecesinde bıyığı ve sakalı çıkmamış genç sûretinde gördüm.”⁹⁴ Sidretü'l-müntehâ yakınında vukû bulan ikinci görüşte de “Rabbimi en güzel sûrette gördüm, elini iki omzumun arasına koydu. İki elimin arasında onun abâsını buldum. Gökler ve yer arasında neler olduğunu bildim.”⁹⁵ buyurmuştur.⁹⁶ Hasan Şevkî Efendi, bu bahsi işlerken de İsrâ 17/1 ve Necm 53/1-18 âyetlerini nakletmiştir.

Risâlenin sonunda rakk-ı menşûr,⁹⁷ levh-i mahfûz⁹⁸ ve kalem⁹⁹ kavramlarının tarifine yer verilmiştir. Rakk melekût âlemi ile meleğin kayyûmiyeti, levh melek ile melekûtun kendisi, kalem ise halkın lisaniyla irtibatlıdır. “Halkın dilleri Hakk'ın kalemleridir.”¹⁰⁰ denilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de mi’racdayken bütün mahlûkâtın üzerinde bulunduğu için onların seslerini işitmiştir.

Müellif, risâlenin hacmi küçük olmasına rağmen mânâsının büyük olduğunu ve akıl sahiplerinin ondan istifade edeceğini belirterek “Başarı Allah'tandır ve muhakkak ki o en güzel yoldaştır.” temennisiyle eseri tamamlamıştır.¹⁰¹

Sonuç

Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîrî'l-lebîb, Abdullah Muhammed Habîb Efendi'den belirli zaman ve mekanlarda sudûr eden üç vâridin Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb tarafından kaydedilmesiyle oluşmuştur ki vâridât türünün en bilinen şekli budur. Vâridlerin 15 Aralık 1900, 8 Nisan 1904 ve 14 Rebûlevvel 1316 şeklinde açık tarihlerinin belirtilmesi, yazıldıkları dönem hakkında fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır. Ayrıca vâridler kronolojik sıraya göre değil konu akışına göre sıralanmıştır. Öncelikle nefs kavramına ve insanın yaratılışına yer verilmiş, rûhun kabzı ve sonrasında mi’racın nasıl vukû bulduğu ele alınmıştır.

⁹⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/499 (No. 1409).

⁹⁵ Abdülazîm Münzîrî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, nşr. Mustafa Amâre (Beyrut: y.y., 1968), 1/262 (No. 7).

⁹⁶ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 40-42.

⁹⁷ “Rak: Üzerine yazı yazılan tabaklanmış ince ceylan derisi.” Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3/2550. “Rakkı- menşûr”, Kur’ân-ı Kerîm’de “yayılmış ince deri üzerine satır satır yazılmış Kitab’a andolsun ki” şeklinde geçmektedir. Burada kastedilen Kur’ân-ı Kerîm’dir. bk. *Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meali*, çev. Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrı, Sadrettin Gümüş, Ali Turgut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), et-Tûr 52/3.

⁹⁸ “Levhimahfuz: Allah'ın takdir ettiği, olmuş ve olacak bütün şeylerin üzerinde yazılı bulunduğu levha.” Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 2/1864.

⁹⁹ “Kalem: Ulûhiyyet âleminde bütün nesne ve olayların kaydedilmesini sağlayan araç.” Yusuf Şevkî Yavuz, “Kalem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/243.

¹⁰⁰ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 3/1202. Bu sözün ardından parantez içinde (Sarîr) yazılmıştır.

¹⁰¹ Hasan Şevkî Efendi, *Vâridâtü'l-Habîb*, 42.

Eserde Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yaratılışı “zerr” ve “zerr-i ya'sûbiyye” kavramlarıyla farklı bir tarzda ele alınmıştır. Âyetlerde geçen “sâbikûn”, “ashâb-ı yemîn”, “ashâb-ı şimâl” gibi grupların Hz. Âdem'den tevâriis eden hücrelerle açıklanması dikkat çekicidir. İnsanın yumurta ve meniden yaratılması, vücuttaki organ eksikliği ve fazlalığı, çift cinsiyetlilik, organların teşekkülü ve insanın anne karnında oluşumu gibi olayların bilimsel açıdan incelenmesi ve konu anlatımında akademik bilgilerin verilmesi müellifin ve müriidinin güncel meselelere ve bilimsel konulara vâkıf olduğunu göstermektedir. Embriyoloji ve anatominin önemli bilim insanları Dr. Oscar Hertwig, Albrecht von Haller ve Caspar Friedrich Wolff'un görüşlerini kitaplarından alıntılar yaparak detaylıca zikretmesi de Hasan Şevkî Efendi'nin Avrupa kültürüne hakimiyetinin kanıtıdır ki kendisinin Lozan'da yaşadığı bilinmektedir. Metinde kaynak olarak belirtilmemesine rağmen vâridlerde anâsır-ı erbaa ve nefsin mertebeleri açıklanırken İbrâhim Hakî Erzurûmî, ölüm ve kabirle ilgili bahis anlatırken de Gazzâlî'nin fikirlerinden etkilenildiği dikkat çekmektedir.

Risâlenin tamamına bakıldığında ise müellifin dinî meseleleri bilimsel zemine oturarak delillendirme ve kuvvetlendirme çabası içinde olduğu görülmektedir. Hz. Îsâ ve Hz. Yahyâ'nın yaratılması, “nefs” ve “fuâd” kavramlarının açıklanışı, mi'râcın vukû buluş şekli meselelerinde yapmış olduğu çıkarımlar bu şekilde bir çabanın ürünüdür. Mi'râc bahsinde Hz. Peygamber'i (s.a.s.) göğe çıkarmanın yer çekimi kanununa ve göğe çıkarken nefesin kesilip ölüme sebep olacağı bilimsel gerçeğine aykırı olması, akıl sahiplerinin itirazlarına yol açacak tevillerin dine de zarar vereceği düşüncesi müellifin temel bakış açısını yansıtmaktadır. Bunun yanı sıra kavramları veya durumları bilimsel açıdan açıklamaya çalışırken diğer yandan âyet ve hadisleri çokça nakletmiştir.

Nefs terbiyesinin önemine değindiği bölümde ise nefsin mertebelerini açıklarken ilk basamağı nefs-i zâlîme ile başlatıp nefs-i marziyye ile bitirerek nefs-i emmâre ile başlayıp nefs-i kâmile ile bitirilen klasik sıralamadan farklı bir kategori sunmuştur.

Rûhun kabzolması, nefsin ve rûhun bedenden ayrıldıktan sonra geçirdikleri süreçler, meleklerin vazifeleri ve kabz olayına dâhil olmaları, berzah âleminin hâlleri ve âhiretin safhaları, kazâ ve kader gibi hususlarda herkesin vâkıf olabileceği bilgilere de yer verilmiştir. Üzerinde durulan mevzular âlimlerin fikir ayrılığına düştükleri ve halkın kolayca anlayamayacağı meselelerdir, bu konuların özellikle tercih edildiği müellif tarafından konu başlarında dile getirilmiştir.

Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîrî'l-lebîb'in bütününe bakıldığında insanı merkeze koyan bir vâridât olduğu görülmektedir. İlk yaratılış, anne rahmindeki gelişme,

rûh, nefis, fuâd, rûhun kabzedilmesi ve âhiretteki evreler, nefis mertebeleri, kazâ ve kader gibi insanla ilgili mevzular dile getirilmiştir. *el-Hey'etü'l-keşfiyye fî halli müşkilâtî'l-beriyye, Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb* ile aynı tarihte yani 2 Ağustos 1898'de kaleme alınmıştır. Müellif bu tarihten itibaren mürşidinin mertebe atlayarak rûh-i mücerredin vasıtasına gerek duymadan ilâhî ilham yoluyla bilgi elde ettiğini belirtmişti. Buna göre aynı tarihte vukû bulan *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb* ilâhî ilham kaynaklı olduğu için vârid-i Hak; âyet ve hadislerle çokça yer verilmesi, tasavvufî meselelere ilmî açıklamalar getirilmesi sebebiyle de vârid-i ilim kapsamına girmektedir.

Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb vâridât türünde kaleme alınmış bir eserdir ve onu diğer vâridâtlardan farklı kılan en önemli özelliği ise tasavvufî konulara getirdiği bilimsel bakış açısıdır. Türk İslâm edebiyatında müstakil olarak çalışılmamış ve bakir bir saha olarak kalmış olan vâridât türünde kaleme alınan ve bu türe bilimsel bir bakış açısı getiren mezkûr eserin tanıtılması bu alandaki boşluğu doldurmak için atılmış bir adımdır ve risâle üzerinde farklı alanlarda yapılacak çalışmalar literatüre katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- AcLûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. nşr. Abdülhamid b. Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. nşr. Ebü'l-Muâtî en-Nûrî. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1998.
- Akçay, Mustafa. "Gazzâlî Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı". *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 85-102.
- Aktepe, Orhan. "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi". *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 69-90.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-îmân*. nşr. Muhammed Zağlûl. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. nşr. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1405.
- Güllüce, Veysel. "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerine İsnad Edilen Evrim Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu (11-16 Kasım 2011 Erzurum) Bildiriler*. ed. Cengiz Gündoğdu. 219-227. Erzurum, 2012.
- Hasan Şevkî b. Mehmed Hasib. *el-Hey'etü'l-keşfiyye fî halli müşkilâtî'l-beriyye*. b.y., 1909.
- Hasan Şevkî b. Mehmed Hasib. *Külliyâtü Hakâyık li-Muhammed Habîb*. Mısır: Osmanlı Matbaası, 1908.
- Hasan Şevkî b. Mehmed Hasib. *Vâridâtü'l-Habîb li-tenvîri'l-lebîb*. Kahire: Türk Matbaası, ts.

- Hemmâm b. Münebbih. *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*. nşr. Ali Hasen Ali Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407.
- İbn İshâk. *Kitâbü's-siyer ve'l-megâzî*. nşr. Süheyl Zekkâr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- Karataş, İbrahim Ethem. "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetname'sinde Anasır-ı Erbaa (Dört Unsur) Görüşü". *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33 (Güz 2014), 104-122.
- Kârî, Ali el-. *Mirkâtü'l-mefâtîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*. çev. Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrı, Sadrettin Gümüş, Ali Turgut. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Kurtubî, Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*. nşr. Ahmed Muhammed es-Seyyîd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*. nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâhid b. Sultân, 2004.
- Münzirî, Abdülazîm. *et-Tergîb ve't-terhîb*. nşr. Mustafa Amâre. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1968.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Muhtasarı Sahîhi Müslim*. nşr. Abdülhamîd Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- Nisâbü'rî, Nizâmeddîn en-. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Senûsî, İbrâhîm b. İdrîs es-. *en-Nûru'l-lâmi'fî beyâni aslî'l-câmi'*. çev. Hasan Şevkî b. Mehmed Hasîb. Lozan: b.y., 1909.
- Soyyigit, İsmail. *İbrâhim Hakkı Erzurumî'de Nefs ve Kendini Bilmek*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Uçarol, Rifat. "Gazi Ahmed Muhtar Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/445-448. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2012.
- Yavuz, Salih Sabri. "Manastırlı İsmâil Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/563-564. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kalem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/243-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Mustafa. *Erzurum'lu İbrahim Hakkı'nın Varlık Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.

اعتراضات مُغلطاي على ابن الصلاح في صفة من تُقبل روايته – دراسة نقدية

للغرض: يتناول البحث اعتراضات مُغلطاي في كتابه: "إصلاح كتاب ابن الصلاح"، على ما ذكره ابن الصلاح في كتابه: "معرفه أنواع علوم الحديث"، حيث اختار الباحث نوعاً واحداً من أنواع علوم الحديث وهو صفة من تُقبل روايته، وقام بدراسة تلك الاعتراضات ومناقشتها متبعاً المنهج الاستقرائي التحليلي، واستعان بالمصادر المعروفة في علوم الحديث لمعرفة أقوال العلماء في تلك المسائل، والحكم في ضوء ذلك على اعتراضات مُغلطاي قبولاً أو ردّاً. وانتهى البحث إلى نتائج منها: اعتراضات مُغلطاي اختلفت إلى الدقة، فهو يخطئ أحياناً في نسبة الأقوال للعلماء، وفي العزو للمصادر، ويلزم ابن الصلاح بتفصيلات غير مُلزمة، ويكتفي بما بين يديه من نُسَخ للكتب ويبنى اعتراضاته على ذلك دون أن يبحث في النسخ الأخرى، كما أنه يخطئ أحياناً في فهم عبارات ابن الصلاح فينبغي الاعتراض على ما يفهمه، ومن ثمّ فإنّ اعتراضات مُغلطاي ضعيفة بمجملها، وقد تبين للباحث بالاستقراء أن مُغلطاي أصاب في موضع واحد وجانب الصواب في سائر الاعتراضات الأخرى.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الرواية، ابن الصلاح، مُغلطاي، اعتراضات

Rivayeti Kabul Edilen Ravilerin Sıfatı Konusunda Moğultay'ın İbnü's-Salah'a İtirazları- Eleştirel Bir Yaklaşım

Öz: Bu çalışma, Moğultay b. Kılıç'ın "İşlâhu İbnî's-Salâh" adlı eserinde, İbnü's-Salâh'ın "Ma'rifetu Envâ'i 'Ulûmî'l-Hadîs" adlı kitabındaki hadis ilimleri içerisinde yer alan türlerden birisi olan "rivayeti kabul edilen kimsenin özellikleri" yönündeki görüşlerine dair eleştiri ve takibatlarını analitik bir eleştiriyle incelemektedir. Araştırmacı, Moğultay'ın bu konudaki yorumlarını ve itirazlarını tümevarımsal ve analitik bir yöntemle incelemiş ve alimlerin bu konular hakkında neler söylediğini öğrenmek için hadis ilimlerinde tanınmış kaynaklardan yararlanmıştır. Bunun ışığında Moğaltay'ın bu görüşünü kabul veya reddetmeye karar vermiştir. Araştırmacı, çeşitli sonuçlara ulaşmaktadır. Moğultay'ın İbnü's-Salâh'a yönelik eleştirilerinin dikkatli olunması gerektiğidir; bazen alimlerin sözlerini ve ana kaynakları atfetmede hata yaptığı, İbnü's-Salâh'ı gereksiz ayrıntılara havale ettiği ve başka nüshalar araştırmadan elindeki nüshayla itkifa ettiğidir. Aynı şekilde O, İbn Salah'ın ibrelerini yanlış anladığı ve itirazını bu anladığı üzerine bina etme noktasında da hata etmiştir. Bundan dolayı Moğultay'ın itirazlarının genel olarak zayıf olduğu ve istikra yöntemiyle Moğultay'ın bir konudaki itirazının haklı olduğu araştırmacı tarafından tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Rivâyet, İbnü's-Salâh, Moğultay, İtirazlar.

Mughaltāy's objections to Ibn al-Salah regarding the character of those whose narration is accepted - a critical study

Abstract: This research critically analyses Mughaltāy's objections in his book: "Islah Kitab Ibn al-Salah" based on what Ibn al-Salah mentioned in his book: "Ma'rifat Anwā' 'Ilm al-Hadith". One type of Hadith sciences is chosen, which is the description of the one whose narration is accepted. The inductive and analytical approaches were utilized. To judge the objections, the researcher relied on well-known sources to find the scholars' sayings. The research concluded that Mughaltāy's objections lacked accuracy, as he misattributed statements to scholars and sources, and he bound Ibn al-Salah to non-binding details. Also, he based his objections relying on the copies of books in his possession and without searching in other versions. Moreover, he sometimes misunderstands Ibn al-Salah's statements and objects to what he understood. Therefore, it is noticed that Mughaltāy's objections are weak, and it became clear that Mughaltāy was correct in an objection, but he was incorrect in all the other objections.

Keywords: Hadith, Narration, Ibn al-Salah, Mughaltāy, Objections..

مَدْخَل:

اهتم الأئمة النقاد المتخصصون في علوم الحديث بكتاب "معرفة أنواع علوم الحديث" لابن الصلاح رحمه الله تعالى (ت. 643هـ) واعتنوا به عناية بالغة، وتنوعت جهودهم حول هذا الكتاب شرحاً واختصاراً وتنكيلاً، وهذا يدل على المكانة العلمية العالية لابن الصلاح وكتابته. وبالرغم من إمامته ورسوخ قدمه في الحديث والفقه والأصول، فقد اعترض عليه العلماء في بعض المسائل وانتقدوه فيها، وهذا أمر طبيعي، فالعلوم تُحقق وتُضبط وتُتقَدُّ بالدراسة والنقد، وجميع البشر معرضون للخطأ والسهو. ومن بين العلماء الذين تناولوا كتاب ابن الصلاح نقداً العلامة الحافظ مغلطاي بن قليج رحمه الله تعالى (ت. 762هـ). ومع اشتهاار اسمه وكتابته فإني لم أعر على من أفرد اعتراضاته على ابن الصلاح بالدراسة والبحث، فرأيت أن أتناول هذه الاعتراضات مقتصرًا على جزء من كتابه، وهو: معرفة من تقبل روايته، في محاولة لبيان وجه الصواب فيها.

– مشكلة الدراسة: تجيب هذا الدراسة عن مدى صحة اعتراضات العلامة مغلطاي على ابن الصلاح في كتابه معرفة أنواع علوم الحديث "صفة من تقبل روايته".

– هدف هذه الدراسة هو التحقق من صحة اعتراضات وتعليقات مغلطاي على ابن الصلاح، والحكم عليها من حيث القبول والرد.

– منهج البحث: المنهج الاستقرائي التحليلي.

1. اعتراض مغلطاي على ابن الصلاح في مسألة اشتراط المروءة:

قال ابن الصلاح: أجمع جماهير الأئمة من المحدثين والفقهاء على اشتراط أن يكون الراوي عدلاً وضابطاً، يعني مسلماً عاقلاً بالغاً سالماً من الفسق وخوارم المروءة، حافظاً يقظاً غير مغفل¹. وتعقبه مغلطاي بأن الخطيب (ت. 463هـ) وغيره ذكروا أن المروءة لم يشترطها غير الإمام الشافعي².

وأورد البلقيني (ت. 805هـ)³، والعراقي (ت. 806هـ)⁴، والسخاوي (ت. 902هـ)⁵ هذا الاعتراض دون أن ينسبوه لمغلطاي، وردّوه، قال الإمام السخاوي: اعترض بعضهم على ابن الصلاح جعله المروءة في الشروط المتفق عليها، وقيل: إن الشافعي وأصحابه فقط اشترطوها – ذكره

¹ عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: د. نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، 1406/1986)، 104.

² مغلطاي بن قليج، إصلاح كتاب ابن الصلاح، تحقيق: محيي الدين البكاري (القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2007)، 148.

³ عمر بن رسلان البلقيني، محاسن الاصطلاح، تحقيق: عائشة بنت الشاطئ (القاهرة: دار المعارف، د. ط، د. ت)، 288.

⁴ عبد الرحيم بن الحسين العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: عبد الرحمن محمد (المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ط 1، 1389/1969)، 136.

⁵ محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق: علي حسين (مصر: مكتبة السنة، ط 1، 1424/2003)، 5/2.

الخطيب، وهذا غير مقبول، فالعدالة لا تتم بدونها عند من شرطها - وهم أكثر العلماء⁶. وقد نسب مُغلطاي هذا القول للخطيب، ولم أجده عنده، ولا يصح الاعتراض به على ابن الصلاح - إن صح النقل عن الخطيب؛ لأن ابن الصلاح نسب القول لجماهير الأئمة من المحدثين والفقهاء، ولم يذكر إجماع كافة العلماء.

2. اعتراض مغلطاي على ابن الصلاح في مسألة عدالة كل معروف بحمل العلم والعناية به

قال ابن الصلاح: قول ابن عبد البر: "كل حامل علم معروف العناية به فهو عدل... لقوله صلى الله عليه وسلم: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله"⁷، فيه توسع غير مرضي⁸. واعتراض عليه مُغلطاي وقال: كان الواجب على ابن الصلاح ردّ دليله بطريق حديثي لا يرده بالصدر⁹، ثم ذكر مُغلطاي ضعف الحديث الذي استدلل به ابن عبد البر (ت. 463هـ)، وقال: أسانيده كلها مضطربة، وكيف يستدل ابن عبد البر بحديث ضَعْفُه؟! وهذا الحديث إذا صح فإنه يحمل على الأمر لا على الخبر¹⁰؛ لأنه إذا حملناه على كونه خبراً تطرق إليه الخلف، ولا خُلف في خبر الصادق، ويؤيده ما روي بسند صحيح أن سيدنا عمر كتب إلى أبي موسى: "المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد، أو مجرباً عليه شهادة زور، أو ظنياً في ولاء أو نسب"¹¹¹².

وهذا الاعتراض فيه نظر؛ لأن ابن الصلاح قد بيّن أن هذا الاستدلال غير مرضي، وهو كافٍ في هذا المقام؛ لأنه ليس مقام التفصيل، وربما لأن استدلاله بهذا الحديث الضعيف لا يحتاج الوقوف عنده، بل يمكن القول إن اعتراض ابن الصلاح على ابن عبد البر إشارة منه إلى تضعيف الحديث، لأن الحديث ينصّ على أن حملة العلم عدول. وقد خالف ابن الصلاح في هذه المسألة عددٌ من العلماء وارتضوا ما قاله ابن عبد البر، مثل المزي (ت. 742هـ) وابن سيد الناس (ت. 734هـ).

⁶ السخاوي، فتح المغيبي بشرح ألفية الحديث، 5/2.

⁷ حديث ضعيف. علي بن القطان، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، تحقيق: د. الحسين سعيد (الرياض: دار طيبة، الطبعة: الأولى، 1997/1418)، 37/3؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، د. ت)، 94؛ الحافظ العراقي، التقييد والإيضاح، 138؛ السخاوي، فتح المغيبي، 16/2.

⁸ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 105.

⁹ مغلطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 149.

¹⁰ روى ابن أبي حاتم بسنده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لَيَحْمِلَنَّ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عَدُولُهُ...". عبد الرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (حيدرآباد: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، 1271هـ - 1902م)، 17/2؛ عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد، وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1997/1418)، 247/1. والحديث ضعيف. ابن القطان، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، 40/3.

¹¹ قال ابن حزم: ولا يصح هذا الحديث؛ لأن فيه عبد الملك بن الوليد، وهو متروك الحديث وأبوه مجهول، وأما السند الثاني فهو منقطع، وما بين الكرجي إلى سفيان مجهولون. علي بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الأفاق، د. ت)، 147/7. وكذلك ضعفه الذهبي. محمد بن أحمد الذهبي، المذهب في اختصار السنن الكبير، تحقيق: دار المشكاة، بإشراف ياسر بن إبراهيم (الرياض: دار الوطن، الطبعة: الأولى، 2001/1422)، 4205/8.

¹² مُغلطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 149.

والذهبي، قال المِزِّي: هو المرضي في زماننا، بل قد يتعين¹³.

وما ذكره مُغلطاي من أن ابن عبد البر قال في جامع بيان العلم هذا الحديث روي بأسانيد مضطربة، تابعه على هذا النقل عدد من الأئمة منهم البلقيني¹⁴، والسخاوي¹⁵ رحمهم الله تعالى. ولم أجد هذا الكلام في كتاب جامع بيان العلم، بل هو من كلام أبي نعيم الأصبهاني (ت. 430هـ) في كتابه: معرفة الصحابة¹⁶.

وقول مُغلطاي: إذا صح الحديث فإنه يحمل على الأمر لا على الخبر؛ أُجيب عنه بأنه لا مانع من حمله على الخبر، ويكون هذا إخباراً منه صلى الله عليه وسلم بحفظ العلم وصيانتها وإخباراً بعدالة ناقله، وأنه عزَّوجلَّ يوفق له في كل زمنٍ خلفاء عدولاً يحملونه، وينفون عنه الترييف والتحريف، وهذا تصريح بعدالة من يحمله في كل زمن، وإذا عرف بعض الفُسَّاق شيئاً من العلم، فهذا لا يضر؛ لأن الحديث يخبرنا أن العدول يحملونه، لا أن غير العدل لا يعرف شيئاً من العلم¹⁷.

وقول مُغلطاي: وقد روينا بسند صحيح وإن كان ابن حزم (ت. 456هـ) طعن فيه: أن سيدنا عمر كتب إلى أبي موسى: المسلمون عدول...؛ أُجيب عنه بأن الحديث ضعفه عدد من الأئمة غير ابن حزم كما بيَّناه، وكلام ابن عبد البر في العلم، وهذا الحديث في الشهادة، ومعلوم أن هناك فروقاً بينهما، فلا يتقوى كلام ابن عبد البر بهذه الرواية. قال البلقيني: كلام الحافظ ابن عبد البر خاصٌ بحمالة العلم، ولو صح الحديث لكان أقوى من ذلك¹⁸. وبهذا يتبين أن اعتراض مُغلطاي غير دقيق.

3. اعتراض مغلطاي على ابن الصلاح في مسألة من احتج به الشيخان وجرحه غيرهم

قال ابن الصلاح: ولذلك احتج الإمام البخاري برواية جرحهم بعض العلماء سابقاً، مثل عكرمة مولى عبدالله ابن عباس رضي الله عنهما، وإسماعيل بن أبي أويس، وعاصم بن علي، وغيرهم. والإمام مسلم احتج بسويد بن سعيد، وآخرين طعن غيره فيهم. وكذلك فعل أبو داود، وهذا يدل على أنهم لا يقبلون الجرح إلا إذا كان سببه مفسراً¹⁹.

اعترض عليه مُغلطاي بأن هؤلاء الرواة قد تكلم فيهم العلماء، وبيَّنوا سبب جرحهم، فعكرمة قد فُسر ضعفه بقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: "يا نافع لا تكذب عليّ" كما كذب عكرمة على ابن عباس". وعاصم بن علي قال عنه يحيى بن معين (ت. 233هـ): كذاب، وقال مسلمة بن القاسم

¹³ السخاوي، فتح المغيبي، 20/2.

¹⁴ البلقيني، محاسن الاصطلاح، 289.

¹⁵ السخاوي، فتح المغيبي، 16/2.

¹⁶ أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف (الرياض: دار الوطن، الطبعة: الأولى 1419/1998)، 211/1.

¹⁷ يحيى بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، نشره وصححه: شركة العلماء (بيروت: دار الكتب العلمية، د ت)، 17/1.

¹⁸ البلقيني، محاسن الاصطلاح، 290.

¹⁹ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 107.

(ت. 353هـ): ضعيف كثير المناكير، ثم قال مغلطائي: فهؤلاء جرحهم مُفسر²⁰. وكذلك ردّ الإمام الزركشي (ت. 794هـ) ما ذكره ابن الصلاح وقال: ما ذكره من أنه احتج - البخاري - بهؤلاء الرواة لأن جرحهم غير مُفسر، فهو مردود، والصواب أن يقال: إن جرحهم رغم تفسيره لم يثبت عنده، لذلك احتج بهم²¹.

ويمكن ردّ هذا الاعتراض: بأن ابن الصلاح ذكر في أول كلامه أنّ الإمام البخاري احتج بجماعة سبق من غيره جرحهم، وفي آخر كلامه قال بعدم قبول الجرح إلا إذا قُسر سببه، وهذا الكلام يحتمل معنيين: الأول: أن البخاري احتج بهؤلاء الرواة؛ لأن العلماء لم يذكروا في حقهم جرحاً مُفسراً، والثاني: أن البخاري احتج بهؤلاء الرواة، لأن ما ذُكر فيهم من الجرح المُفسر لم يثبت عنده، ويؤيده قوله بعد ذلك: أن الخطيب عقد باباً في أخبار بعض الرواة سئل عن جرحهم، فذكر ما لا يصلح جارحاً²²، فهذه إشارة منه إلى أنه قد يذكر العلماء في الراوي جرحاً مُفسراً، وهو عند غيرهم ليس بجرح. وواضح أن مُغلطائي والزركشي حملا كلام ابن الصلاح على المعنى الأول. قال الزركشي بعد اعتراضه عليه: والصواب أن يقال: إن جرحهم رغم تفسيره لم يثبت عنده، لذلك احتج بهم، وذكر بعده أن مما يرد هذا الإشكال ويوضحه أن إسحاق بن عيسى سأل مالك بن أنس: هل بلغك أن عبدالله بن عمر قال لنا: لا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس؟ قال: لا، ولكن بلغني أن سعيد بن المسيب قال ذلك لِبرِّد مولاة. قال الذهبي: هذا أشبه، فعكرمة لم يكن قد تصدر للرواية في زمان ابن عمر رضي الله عنهما، ولم يكن له ذكر²³. وقد جمع الحافظ ابن حجر ما قيل في عكرمة وقال: مدارها على ثلاثة أشياء وهي: رميه بالكذب، وأنه كان يرى رأي الخوارج، وكان يقبل جوائز الأمراء، ثم أجاب عن هذه التهم، وقال: وهي غير قادمة²⁴. وأمّا عاصم بن علي التيمي (ت. 221هـ)، فهو حافظ صدوق من أئمة المحدثين. حدث عنه: البخاري، وأبو داود، وغيرهم، وقد جرحه يحيى بن معين، قال عنه الإمام أحمد: صحيح الحديث، قليل الغلط²⁵. ولو فرضنا ثبوت الجرح مُفسراً، فلا شك أن التعديل والجرح خاضعان لاجتهاد العلماء، واختلافهم في بعض الرواة توثيقاً وتضعيفاً كثير. قال الإمام الترمذي: اختلف العلماء في تضعيف الرواة كما اختلفوا في غير ذلك من العلم، فلا يكون عالمٌ منهم حُجة على الآخر²⁶.

²⁰ مُغلطائي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 151.

²¹ محمد بن عبد الله الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: زين العابدين بلا فريج (السعودية: أضواء السلف، الطبعة: الأولى، 1419/1998)، 338/3.

²² ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 107.

²³ الزركشي، النكت على كتاب ابن الصلاح، 341/3. قال الإمام الذهبي: عكرمة، مولى ابن عباس (ت. 105هـ)، من أوعية العلم، تكلموا فيه من جهة الرأي لا الحفظ، فقد قال برأي الخوارج، وقد وثقه جماعة، واعتمده البخاري. وقال الذهبي عن هذه الرواية: لم تصح. الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي البجاوي (لبنان: دار المعرفة، الطبعة: الأولى، 1382/1963)، 93/3. الذهبي، سير أعلام النبلاء، 23/5.

²⁴ أحمد بن علي العسقلاني، هدي الساري، مقدمة فتح الباري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 425/1.

²⁵ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 262/9.

²⁶ الزركشي، النكت على كتاب ابن الصلاح، 341/3. وما بعدها.

فينبغي حمل كلام ابن الصلاح على المعنى الثاني وهو عدم ثبوت الجرح عنده، وهو ما أيده البلقيني وقال: هؤلاء الرواة الذين ذكرهم تكلم فيهم العلماء وجرّحهم مفسّر، ولكنه لم يثبت عند من احتج بروايتهم وروى عنهم²⁷. وكلام العلماء النقاد إذا أمكن حمله على وجه مقبول، فينبغي حمله عليه، ولا سيما أن من المستبعد أن لا يكون ابن الصلاح مع سعة اطلاعه قد وقف على كلام الذين أبدوا جرحاً مفسراً في حق بعض رجال الصحيحين، وبهذا يسقط الاعتراض، ويتعين حمل كلام ابن الصلاح على المعنى الثاني.

4. اعتراض مغلطاي على ابن الصلاح في مسألة من اجتمع فيه الجرح والتعديل

قال ابن الصلاح: إذا اجتمع الجرح والتعديل في الراوي يقدم الجرح... فإن كان المعدّلون أكثر عدداً فقد قيل التعديل أولى، والصواب - وهو قول الجمهور - أن الجرح أولى²⁸.

علّق عليه مغلطاي وقال: "هذا يحتاج إلى تفصيل"، وذكر أنه في الجرح والتعديل يقدم كلام المعاصر للراوي على غيره، وفي اعتبار كثرة العدد بين المعدّلين والجرحين يشترط استقلال كل عالم بقوله، وعدم أخذه من غيره، فإذا انتفى ينظر إلى القلة والكثرة، وإلا فلا²⁹، ولكن مغلطاي لم يفصل القول في هذه المسألة، ففي قول: يُقدّم الجرح مطلقاً، وهو قول جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين منهم الفخر الرازي (ت. 606هـ)، وقال ابن الصلاح: وهو الصحيح؛ لأن الجرح معه زيادة علم³⁰، وفي قول: يُقدّم التعديل إذا كان عدد المعدّلين أكثر؛ لأن حالهم يقوى بالكثرة، وقلة الجرحين يضعف رأيهم، ولم يقبله الخطيب؛ لأن المعدّلين ولو كثّر عددهم لا يخبرون عن عدم ما أخبر به الجرحون³¹. وفي قول: لا يرجح أحدهما إلا بمرجح³². وقال الآمدي (ت. 631هـ): يصح ترجيح أحدهما بكثرة العدد، وشدة الورع، وغير ذلك من المرجحات³³، وكلام الخطيب البغدادي ينفي هذا القول، فقد ذكر اتفاق أهل العلم على أن الراوي الذي جرحه واحد أو اثنان،

²⁷ البلقيني، محاسن الاصطلاح شرح مقدمة ابن الصلاح، 291.

²⁸ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 109.

²⁹ انظر: مغلطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 154.

³⁰ أحمد بن علي الخطيب، الكفاية في علم الرواية، صححه: أبو عبدالله السورقي (حيدر آباد، الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، الطبعة: الأولى، ١٣٥٧)، 107 و 129؛ محمد بن عمر الرازي، المحصول، تحقيق: طه العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٩٩٧/١٤١٨)، 410/4؛ عبد الرحيم بن الحسين العراقي، شرح التبصرة والتذكّرة، تحقيق: عبد اللطيف المهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٢/١٤٢٣)، 344/1. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: نظر الفارياي (الرياض: دار طيبة، د ت)، 364/1.

³¹ الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 107؛ الفخر الرازي، المحصول، 411/4؛ الحافظ العراقي، شرح التبصرة والتذكّرة، 345/1.

³² محمود بن عبد الرحمن أبو الثناء الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر (السعودية، دار المدني، الطبعة: الأولى، ١٩٨٦/١٤٠٦)، 708/1.

³³ علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي (دمشق: المكتب الإسلامي، ط ١٤٠٢هـ)، 87/2.

وعدّله مثل عددهم، فالأولى هو الجرح³⁴. وفي قول: يرجح بالأحفظ³⁵. وقد تبين مما سبق سلامة ما نقله ابن الصلاح عن الجمهور من تقديم الجرح على التعديل، وأن ما ذكره مغلطاي ليس هو المعتمد عند علماء هذا الشأن.

وقاعدة تقديم الجرح على التعديل مقيدة بشروط منها: أن يتوفر في الجرح شروط المعدّل والجرح، وأن يكون مفسراً ولا يكون الجرح متعصباً على المجروح، وأن لا يبين المعدّل أن ما قيل في الراوي من الجرح مدفوع عنه، ويثبت ذلك بدليل صحيح³⁶.

5. اعتراض مغلطاي على ابن الصلاح في مسألة رواية المجهول

1.5. مجهول العدالة ظاهراً وباطناً

ذكر ابن الصلاح أن رواية مجهول العدالة في الظاهر والباطن لا تقبل عند جماهير العلماء، أما من جُهِلَّت عدالته الباطنة - وهو المستور - فيحتج بروايته عند بعض العلماء، منهم سليم بن أيوب الرازي (ت. 547هـ) قال: ... وتفرّق - الرواية - الشهادة؛ فإنها تكون عند الحاكم، ولا يتعذر عليه ذلك، فاعتبر العدالة فيها باطناً وظاهراً. ثم قال ابن الصلاح: وهذا القول عليه العمل في الكثير من كتب الحديث في بعض الرواة المتقدمين الذين تعذرت معرفة أحوالهم الباطنة³⁷. وتعقبه مُغلطاي وقال: وقوله: "في الظاهر والباطن" إن كان يقصد بظاهر العدالة من شهد له بالعدالة عدلان، فروايته وشهادته مقبولة بلا خلاف، وإن كان ظاهره عكس باطنه، وإن كان يقصد المشهور بالعدالة بين الناس فروايته وشهادته مقبولة، أما إذا أراد غير ذلك فلا يُسلم أن يقال: ظاهر العدالة؛ لأنه إذا غلب على ظن المعدّل بعد الصحة والاختبار صلاح الراوي يُقبل تعديله، وبشهادة المعدّل يحكم الحاكم ولو كان باطنه عكس ظاهره³⁸. ويُجاب عن هذا الاعتراض بأن قوله: "في الظاهر والباطن" هو من كلام سليم الرازي، وليس من كلام ابن الصلاح، ويبدو أن مُغلطاي أخذ هذا الكلام من تاج الدين التبريزي (ت. 746هـ)، فقد نقل عنه هذا الاعتراض الزركشي وأجاب عنه وقال: يقصد بالعدالة الظاهرة العلم بعدم الفسق، وأما العدالة الباطنة فالمرجع فيها أقول المُزَكِّين، وقد صرح الأصحاب بذلك في كتاب الصيام، فالاعتراض غير صحيح، فهو يقصد بالباطنة ما ثبت عند الحاكم، لا ما في نفس الأمر³⁹.

2.5. تعريف المجهول عند المحدثين

نقل ابن الصلاح عن الخطيب قوله: المجهول عند المحدثين هو من لم يكن معروفاً عند العلماء،

³⁴ الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 105؛ الحافظ العراقي، شرح التبصرة والتذكرة، 345/1.

³⁵ البلقيني، محاسن الاصطلاح، 294.

³⁶ انظر: أحمد بن علي بن حجر، نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق: نور الدين عتر (دمشق: مطبعة الصباح، الطبعة: الثالثة، ١٤٢١/٢٠٠٠)، 139؛ نور الدين محمد عتر، منهج النقد في علوم الحديث (دمشق: دار الفكر، ط 3، ١٤٠١/١٩٨١)، 96.

³⁷ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 111.

³⁸ مُغلطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 155.

³⁹ الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، 378/3.

ومن لم يُعرف حديثه إلا من جهة راوٍ واحد مثل: الهَزْهَاز بن مِيزَن، ليس له راوٍ غير الشعبي. وقال ابن الصلاح: قد روى الثوري عن الهَزْهَاز أيضاً⁴⁰. فتعقبه العلامة مُغلَطاي ونبه على ضرورة التثبت من رواية الثوري عن الهَزْهَاز؛ لأنه لم يجد رواية الثوري عن الشعبي نفسه فكيف يروى عن شيوخه، ووجد رواية سعيد بن مسروق والدِ سفيان عن الشعبي⁴¹.

ويُجاب عن هذا بأنه لا يلزم من عدم رواية سفيان عن الشعبي عدم روايته عن الهَزْهَاز، وربما الهَزْهَاز تأخرت وفاته بعد الشعبي، وهذا الاحتمال يقويه أَنَّ الجَرَّاح بن مَليح روى عن الهَزْهَاز⁴²، والجَرَّاح أصغر سناً من الثوري وتأخر عنه بعدة سنوات⁴³، وقد ذكر الإمام البخاري، وابن أبي حاتم أَنَّ سفيان روى عن الهَزْهَاز⁴⁴، فرواية سفيان الثوري عن الهَزْهَاز ثابتة، واعتراض مُغلَطاي ليس في محله.

3.5. ما ترتفع به الجهالة

عند الكلام عن أقل ما ترتفع به الجهالة ذكر ابن الصلاح قول الخطيب وهو: أن يروي عن الراوي اثنان ممن اشتهروا بالعلم، ثم ذكر أن الإمامين البخاري ومسلم قد خرّجا في صحيحهما أحاديث جماعة لهم راوٍ واحد فقط، منهم: مرداس الأسلمي رضي الله عنه روى عنه قيس بن أبي حازم فقط، وربيعه بن كعب الأسلمي رضي الله عنه روى عنه أبو سلمة بن عبد الرحمن فقط⁴⁵. اعترض عليه مُغلَطاي وقال: فيه نظر من جهتين: الأولى: لا يشترط ذلك في الصحابة المعروفين؛ لأن عدالتهم ثابتة، والثانية: إن سلمنا له كلامه، فمرداس رضي الله عنه روى عنه زياد بن علاقة أيضاً، وربيعه رضي الله عنه روى عنه محمد بن عمرو بن عطاء أيضاً، وقال: يؤيد هذا قول الحاكم: إن الصحابي المعروف إذا لم يكن له راوٍ إلا تابعي واحدٌ معروف فإننا نصح حديثه ونحتج به⁴⁶.

أما الاعتراض الأول فصحيح؛ لأن كلام الخطيب متعلق بجهالة غير الصحابة، أما الصحابي فيقبل حديثه ولو روى عنه راوٍ واحد فقط، وفي الصحيحين أحاديث عدد من الصحابة كذلك، والصحابة كلهم عدول، والجهالة بأعيانهم لا تضر⁴⁷.

⁴⁰ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 112. قال الإمام البخاري في ترجمة الهَزْهَاز: روى عنه الثوري والشعبي.

محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، د ط، د ت)، 350/8.

⁴¹ مُغلَطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 156.

⁴² عبد الرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل (حيدر آباد: طبعة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة: الأولى، 122/9)، (١٩٥٢/١٢٧١).

⁴³ الحافظ العراقي، التقييد والإيضاح، 146.

⁴⁴ البخاري، التاريخ الكبير، 350/8؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 122/9.

⁴⁵ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 113.

⁴⁶ مُغلَطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 156.

⁴⁷ يحيى بن شرف النووي، إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق صلى الله عليه وسلم، تحقيق: عبد الباري فتح الله (المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، ط 1، ١٩٨٧/١٤٠٨)، 298/1، الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، 390/3.

أما اعتراضه بأن مرداساً رضي الله عنه روى عنه زياد بن علاقة أيضاً، فهو مردود، وربما نقل العلامة مُغلّطي هذا القول عن الحافظ المزي والإمام الذهبي، فقد قال: أن زياد بن علاقة أيضاً روى عن مرداس، وهذا خطأ، فذاك صحابي آخر اسمه مرداس بن عروة⁴⁸.

6. اعتراض مغلّطي على ابن الصلاح في مسألة رواية المبتدع

1.6. علة ردّ رواية الخطابية

قال ابن الصلاح: منهم من يقبل حديث المبتدع إذا لم يُحلّ الكذب في تأييد مذهبه، سواء دعا إلى بدعته أو لم يدع، ونسب بعضهم هذا القول للشافعي فقد قال: "أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية"⁴⁹ من الرافضة؛ لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم⁵⁰، فتعقبه مُغلّطي وقال: الخطابية لا يجوزون الكذب، ومن يكذب يخرج من مذهبهم، وهم يشهدون لموافقيهم في المذهب بمجرد قولهم، فهم لا يشهدون بالزور، وإنما يشهدون بما عرفوا أنه حق⁵¹.

وهذا الاعتراض مردود، فقد ذكر العلماء أن علة عدم قبول شهادة الخطابية هي أنهم يرون جواز الكذب لنصرة مذهبهم⁵²؛ قال الذهبي: ومن يستحل الكذب نصرةً لرأيه كالخطابية، يُردّ حديثه في الأولى⁵³، ولأن شهادته قائمة على أساس باطل، وجب عدم قبول الشهادة لاعتداده أساساً باطلاً، ولو ادّعى أنه حق⁵⁴.

2.6. رواية المبتدع في الصحيحين

ذكر ابن الصلاح رواية المبتدع وقال: قال بعضهم: الداعية إلى بدعته لا تقبل روايته، وإذا لم يكن داعية فروايته مقبولة، وهذا رأي أكثر العلماء، وهو أعدل الأقوال وأولاها⁵⁵. علّق مُغلّطي على هذه العبارة وكأنه يعترض عليه وقال: في الصحيحين أحاديث عن جماعة من المبتدعة الداعين إلى بدعتهم، مثل: عبد الحميد بن عبد الرحمن الجُماني، وعمران بن حِطّان⁵⁶.

ويجيب عن كلامه بأن ابن الصلاح نسب هذا القول للكثير أو الأكثر من العلماء، ولم ينسبه

⁴⁸ أحمد بن علي بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، ١٤١٥ هـ)، 60/6؛ السيوطي، تدريب الراوي، 375/1.

⁴⁹ الخطابية: هم أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب، الذي عزا نفسه إلى جعفر بن محمد رضي الله عنه. فلما رأى الصادق غلوه الباطل في حقه لعنه وتبرأ منه، وزعم أبو الخطاب أن الأئمة أنبياء ثم آلهة. وقال يالهيّة جعفر بن محمد، وآبائه، وهم أبناء الله وأحباؤه. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل (بيروت: مؤسسة الحلبي، د ط، د ت)، 179/1.

⁵⁰ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 114.

⁵¹ مُغلّطي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 158.

⁵² محمد بن علي، ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح (بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، د ت)، 58.

⁵³ محمد بن أحمد الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، اعنتي به: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، الطبعة: الثانية، ١٤١٢)، 85.

⁵⁴ البلقيني، محاسن الاصطلاح، 298.

⁵⁵ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 114.

⁵⁶ مُغلّطي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 160.

لجميعهم، وذكر قول ابن حبان أن من يدعو إلى البدع لا يُحتج به عند جميع العلماء، وقال ابن الصلاح رداً على من قال برّد رواية المبتدع مطلقاً: إن كتب علماء الحديث مليئة بالرواية عن أهل البدع غير الدعاة، وفي الصحيحين أحاديث كثيرة لهم في الأصول والشواهد⁵⁷. وكلام ابن الصلاح لا يعني أنه ينفي وجود رواية أصحاب البدع الدعاة إلى بدعتهم في الصحيحين. وكذلك أجاب العلماء على ما قيل في رواية هؤلاء المبتدعة في الصحيحين، وقالوا: إنه إنما روى له ما حُملَ عنه قبل ابتداعه، أو أنه تراجع عن بدعته، أو أنه ليس له إلا حديث واحد مخرج في المتابعات، فلا يخرجون من حديثهم إلا ما كان له أصل⁵⁸، ورواية هؤلاء قليلة في الصحيحين، وقد كانوا صادقين لدرجة أن أحدهم أُلقي من مكان شاهق فهلك لكان أسهل عليه من الافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم⁵⁹، ولا يستطيع تقدير هذا الأمر إلا المعاصرين للرواة من الأئمة، أو القريبين من زمانهم، كما أنه لا حكم للنادر⁶⁰.

7. اعتراض مغلطاي على ابن الصلاح في مسألة رواية الثائب عن الكذب

قال ابن الصلاح: من كذب متعمداً في حديث النبي صلى الله عليه وسلم وتاب عن ذلك فروايته غير مقبولة، ثم ذكر قول أبي بكر الصيرفي الفقيه (ت. 303هـ) إن كل من أسقط خبره من أهل النقل بسبب الكذب لا يقبل حديثه وإن تاب⁶¹. واعترض عليه مغلطاي وقال: كلام الصيرفي عام يشمل الكذب في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي غيره، وهذا الكلام المنقول عن الصيرفي قاله غيره من المحدثين، فالأولى ذكر أقوال المحدثين وليس أقوال الفقهاء⁶².

وأجاب الحافظ العراقي عن هذا الاعتراض بأن أبا بكر الصيرفي يقصد من كذب في الحديث، والدليل أنه قال من أهل النقل، وفي كتابه المسمى بالدلائل والإعلام قيده بالمُحدث، وقال لا يطعن في المحدث إلا إذا قال كذبت متعمداً، فهو كاذب وروايته بعد ذلك مردودة. ونقل الإمام السيوطي كلام الحافظ العراقي موافقاً له⁶³، وخالفهم السخاوي وقال: إن تقييد كلام الصيرفي بالحديث فيه نظر؛ لأن الثقله هم أصحاب الأخبار عامة والروايات دون تخصيص، والوصف بالمُحدث أشمل

⁵⁷ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 115.

⁵⁸ مثل: عبد الحميد بن عبد الرحمن الحمايني، وثقه ابن معين وكذلك النسائي وقال مرة: ليس بالقوي، وقال أبو داود: كان يدعو إلى الإرجاء، روى له البخاري حديثاً واحداً، وهذا الحديث رواه الإمام مسلم من طريق آخر، فلم يخرج البخاري له إلا ما له أصل. السخاوي، فتح المغيب، 69/2 وما بعدها، وانظر: ابن حجر: هدي الساري، 416/1.

⁵⁹ مثل: عمران بن حطان السدوسي، كان يرى رأي الخوارج وداعية إلى مذهبه، وثقه العجلي، وقال أبو داود: ليس في أهل الأهواء أصح حديثاً من الخوارج، ثم ذكر عمران هذا وغيره، خرّج له البخاري حديثاً واحداً في المتابعات، وقيل: إن البخاري أخرج له قبل أن يرى رأي الخوارج، وقال بعضهم: إن عمران رجع عن رأي الخوارج في آخر حياته، قال ابن حجر: لا يضر التخرّج عن هذا سبيله في المتابعات. انظر: ابن حجر، هدي الساري، 432/1 و290/10.

⁶⁰ عتر، منهج النقد في علوم الحديث، 84.

⁶¹ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 116.

⁶² مغلطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 160.

⁶³ الحافظ العراقي، التقييد والابيضاح، 151؛ السيوطي، تدريب الراوي، 391/1.

وأعمُّ من أن يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن سواه، وعبارة الصيرفي "بكذب" نكرة تفيد التعميم، ويستأنس للصيرفي بكلام ابن حزم: من ردّدنا روايته لا نقبله أبداً، ومن احتجّنا به لم نرد حديثه أبداً، فإن كلامه ظاهر عام، ومثله قول ابن حبان، وكلام الحُمَيْدي المقرون مع أحمد يشير لذلك، فإنه قال: إذا قيل: متى لا يقبل حديث الرجل أبداً؟ قلت: إذا حدّث أنه سمع من إنسان ولم يدركه، أو يحدث عن إنسان أدركه ثم يثبت أنه لم يسمع منه، أو بقرينة تدل على كذبه، فلا يُقبل حديثه أبداً؛ لأنه كذب فيما رواه وحدّث به، وبهذا جزم ابن كثير وقال: تقبل رواية التائب من الكذب في حديث الناس خلافاً للصيرفي⁶⁴.

وسواءً حملنا كلام الصيرفي على عمومته في كل كاذب، أو حملناه على من يكذب في حديث النبي صلى الله عليه وسلم خاصة، فكلامه مؤيد لما ذكره ابن الصلاح، وبجواب عن ذكر ابن الصلاح لكلام الصيرفي دون المحدثين، بأن الصيرفي فقيه أصولي، وفي هذه المسألة أمر متعلق بالفرق بين الرواية والشهادة، فاكتمى بذكر قوله باعتبار أن كلام المحدثين في ذلك معلوم ومشهور.

8. اعتراض مغلّطي على ابن الصلاح في مسألة من روى حديثاً ثم نسيه

ذكر ابن الصلاح أن من يروي حديثاً ثم ينساه، لا يسقط العمل به عند الجمهور من العلماء بسبب نسيانه؛ لأن المروى عنه معرضٌ للسهو والنسيان، ومن روى عنه ثقة جازم، فلا يُرد حديثه بالاحتمال⁶⁵، فاعترض عليه مُغلّطي وقال: الراوي عنه أيضاً معرضٌ للسهو والنسيان، فالسهو من طبيعة البشر، وفي هذا يتساوى الراوي والمروي عنه، فيسقط كلامها، ولا بد من البحث عن أمر خارجي لترجيح كلام أحدهما⁶⁶.

وقد أُجيب عن هذا الاعتراض بأن الراوي ثقة وهو يُثبت جازماً، والمروي عنه لا ينفي تلك الرواية، وإنما نسيها، فيقدم المثبت على الناسي⁶⁷.

9. اعتراض مغلّطي على ابن الصلاح في مسألة الرواية عن الأحياء

قال ابن الصلاح: ولأجل أن الإنسان معرضٌ للنسيان كره بعض العلماء الرواية عن الأحياء، منهم الإمام الشافعي فقد قال: إياك والرواية عن الأحياء⁶⁸، فاعترض عليه مُغلّطي وقال: قد يُقال: هذا لا يعارض كراهة الشافعي وغيره من العلماء الرواية عن الحيّ؛ لأن احتمال الزيادة والنقص من الشيخ في التصنيف أو الرواية احتمالٌ ممكن، كما فعله بعض العلماء منهم مالك بن أنس وغيره⁶⁹.

أُجيبَ عن هذا الاعتراض بأنه عبارة عن ظن وحس لا يتوافق مع ما أراده الإمام الشافعي ويُنّه، فقد قال: لا يروى عن حيّ، فإن الأحياء معرضون للنسيان. وذكر الخطيب البغدادي مثل هذه

⁶⁴ السخاوي، فتح المغيبي، 77/2.

⁶⁵ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 117.

⁶⁶ مُغلّطي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 162.

⁶⁷ الحافظ العراقي، التقييد والإيضاح، 153؛ السخاوي، فتح المغيبي، 84/2.

⁶⁸ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 118.

⁶⁹ مُغلّطي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 162.

المقولة عن علماء سبقوا الشافعي مثل: الشعبي (ت. 104هـ)، ولأن الإنسان معرضٌ للنسيان فإنه يجحد ما روى عنه، كره بعض الأئمة الرواية عن الإحياء⁷⁰. ومن العلماء من قيّد الكراهة بوجود طريق آخر غير طريق الحي، فإذا لم يكن له طريق غيره فلا يكون مكروهاً؛ لأن في الامتناع عن الرواية كتم للعلم، والراوي قد يموت قبل موت من يروي عنه، فيذهب العلم إن لم يحدث غيره به، وهذا التقييد حسن؛ لأن المصلحة متحققة والمفسدة ظنية⁷¹، وبهذا يسقط ما اعترض به مُغلّطاي.

10. اعتراض مغلطاي على ابن الصلاح في مسألة من غلط في الحديث ويُنّ له غلطه فلم يرجع

ذكر ابن الصلاح عن بعض الأئمة أنهم قالوا: من أخطأ في رواية ويُنّ له خطأ، فلم يرجع عنه، وبقي مُصرّاً على روايته، فروايته مردودة، وقال: في هذا نظر، فإذا تبين أن ذلك عنادٌ منه أو نحو ذلك تسقط روايته⁷²، فعلق مغلطاي على هذا الكلام وقال: يجب التفصيل هنا فإن كان من بين الغلط عالماً أهلاً لذلك عند هذا الراوي، ولم يرجع هذا الراوي عن غلطه بعد البيان، تسقط روايته، أما إذا كان المبيّن للغلط عند ذلك الراوي ليس أهلاً لذلك، فلا حرج في الرواية عنه، وكذلك إذا كان المبيّن للغلط عالماً أهلاً لبيان الغلط عند نفسه أو عند غيره لكن ليس عند ذلك الراوي، فلا يلزم ذلك الراوي الرجوع⁷³.

وقد أُجيب عن هذا بأن التفصيل في كل مسألة غير ملزم لابن الصلاح، وقوله: "فيه نظر" أي: فيه تفصيل وتأمّل؛ لأنه قد لا يثبت عند ذلك الراوي ما قيل له، أو أنه لا يرى المبيّن له عالماً أهلاً لذلك، وقول ابن الصلاح: "على جهة العناد" يشمل الحالات التي ذكرها مغلطاي⁷⁴، ولكن ابن الصلاح اكتفى بالتعبير عن حالة واحدة بشكل صريح، وعبر عن غيرها بعبارة موجزة، وبهذا يسقط اعتراض مغلطاي.

11. اعتراض مغلطاي على ابن الصلاح في مسألة مراتب ألفاظ التعديل عند ابن أبي حاتم

1.11. المرتبة الأولى

نقل ابن الصلاح عن ابن أبي حاتم قوله: الأولى: إذا قيل في الراوي "ثقة أو متقن" يُحتج بحديثه⁷⁵، قلت: مثله أن يقال: حجة أو ثبت⁷⁶. فاعترض عليه مغلطاي وقال: هذه اللفظة "ثبت" موجودة عند ابن أبي حاتم في كتابه، فالزيادة عليه بها لا تستحسن⁷⁷.

وقد ردّ الحافظ العراقي هذا الاعتراض بأن هناك نسخ صحيحة من كتاب ابن أبي حاتم لم يرد فيها

⁷⁰ الحافظ العراقي، التقييد والابضاح، 154. وانظر: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 138.

⁷¹ الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، 416/3؛ السخاوي، فتح المغيب، 88/2.

⁷² ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 120.

⁷³ مغلطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 163.

⁷⁴ السخاوي، فتح المغيب، 110/2.

⁷⁵ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 37/2.

⁷⁶ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 122.

⁷⁷ مغلطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 164.

إلا ما نقله ابن الصلاح عنه وليس فيه قوله "ثبت"، وفي بعض النسخ: إذا قيل عن الراوي أنه ثقة أو "متقن ثبت"، فحديثه محتج به، هكذا في نسختي أو "متقن ثبت" لم يقل فيه أو "ثبت"⁷⁸. وقد ذكر الذهبي ألفاظ الجرح والتعديل عند ابن أبي حاتم، ولم يذكر من ضمنها قوله "ثبت"⁷⁹. ووجود الاختلافات بين النسخ للكتاب الواحد أمر معلوم، ولا اعتراض على من ينقل من أي نسخة منها إذا كانت صحيحة، وبهذا يسقط الاعتراض.

2.11. قول عبد الرحمن بن مهدي: الثقة شعبة وسفيان

ذكر ابن الصلاح وصف عبد الرحمن بن مهدي لأبي خَلْدَةَ عندما قيل له هل هو ثقة؟ فقال: كان صدوقاً مأموناً خيراً. الثقة سفيان وشعبة⁸⁰. فتعقبه مُغلّطاي وقال: المذكور عند الخطيب في كتابه، وعند غيره عن ابن المهدي: أن الثقة هو شعبة ومِسْعَر بن كِدَام، فلم يذكر اسم سفيان، وكأنه لشبههما تُصَحَّف على ابن الصلاح⁸¹.

وقد أُجيب عن هذا الاعتراض بأن ابن الصلاح لم ينقل ذلك الكلام عن الخطيب البغدادي، بل في كتاب الخطيب: الثقة شعبة وسفيان⁸²، والمشهور عن ابن مهدي ما ذكره ابن الصلاح: "شعبة وسفيان" وحكاها عمرو بن علي الفلاس، وكذلك رواه ابن أبي حاتم⁸³، وذكره المزي أيضاً⁸⁴، وذكر في ترجمة مِسْعَر بن كِدَام من رواية عمرو بن علي الفلاس عن ابن المهدي: "الثقة شعبة ومِسْعَر"⁸⁵، فربما سُئل مرتين عنه، والمذكور في هذه الرواية أن الإمام أحمد سأل، وربما قال: الثقة شعبة ومِسْعَر وسفيان، فاكتمى الفلاس بالتمثيل باثنين، فذكر مِسْعَر مرةً، وذكر سفيان مرةً⁸⁶، وبهذا يسقط اعتراض مُغلّطاي.

3.11. المرتبة الثانية

ذكر ابن الصلاح المرتبة الثانية من ألفاظ التعديل: إذا قيل عن راوٍ إنه صدوق أو لا بأس به أو محله الصدق، فهذا يُكتب حديثه وينظر فيه، وذكر قول ابن معين: متى قلت: ليس به بأس، فهو ثقة، ومتى قلت: ضعيف، فهو ليس بثقة، لا تكتب حديثه، ثم قال ابن الصلاح: هذا الكلام ينسبه يحيى بن معين لنفسه خاصة، ولا ينسبه لأهل الحديث، وكلامه مخالف لما ذكره ابن أبي حاتم⁸⁷.

قال مُغلّطاي معلقاً على كلام ابن الصلاح: "وذكر أن ابن معين خاصة قال: إذا قلت: فلان ليس به

⁷⁸ الحافظ العراقي، التقييد والابيضاح، 157.

⁷⁹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 267/13.

⁸⁰ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 123.

⁸¹ مُغلّطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 164.

⁸² الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 22.

⁸³ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل؛ 160/1.

⁸⁴ يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: د. بشار عواد (بيروت: مؤسسة الرسالة،

الطبعة: الأولى ١٤٠٠ - ١٤١٣ هـ)، 58/8.

⁸⁵ الحافظ المزي، تهذيب الكمال، 466/27.

⁸⁶ الحافظ العراقي، التقييد والابيضاح، 158.

⁸⁷ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 122.

بأس فهو ثقة⁸⁸، ثم نقل عن الإمام عبد الرحمن بن إبراهيم بن دُحَيْم (ت. 245هـ)، أنه إذا قال فلان ليس به بأس فهو ثقة عنده⁸⁹. وما نسبهُ مُغلّطاي لابن الصلاح ليس بصواب، فعبارة ابن الصلاح أن ابن معين نسب ذلك لنفسه خاصة، ولم ينسبه لأهل الحديث ولا نفى عنهم، وما ذكره مُغلّطاي هو ذكرٌ لاسم عالم منهجه في استعمال تلك العبارة موافق لـ يحيى بن معين.

4.11. ألفاظ في التعديل لم يذكرها ابن أبي حاتم

قال ابن الصلاح: هناك ألفاظ مستعملة في هذا الباب لم يشرحها ابن أبي حاتم وغيره مثل: "فلان قد روى الناس عنه، فلان وسط، فلان مقارب الحديث..."⁹⁰، فعلق مُغلّطاي على كلامه وقال: "قال: ومما لم يشرحه ابن أبي حاتم وغيره من الألفاظ المستعملة في هذا الباب - يعني الجرح - قولهم: فلان قد روى عنه الناس، فلان مقارب الحديث"⁹¹. وهذا التعليق منه غير دقيق؛ لأن ابن الصلاح ذكر هذا الألفاظ وقصده أنها من ألفاظ التوثيق، وليس في عبارة ابن الصلاح "يعني الجرح"، وإنما هو من كلام مُغلّطاي. قال الحافظ العراقي: قولهم فلان قد روى عنه الناس عنه، أو أنه وسط، أو مقارب الحديث فيه أمور منها: أن المؤلف ذكر ألفاظاً للجرح والتوثيق دون أن يميز بينها، ومعنى قوله: لم يشرحوها: أنهم لم يوضحوا ألفاظ الجرح والتوثيق من أي درجة هي من الثانية أم من الثالثة مثلاً، وليس المراد أنهم لم يوضحوا هل هي من ألفاظ التجريح أو التوثيق، فهذا الأمر معلوم عند علماء الحديث، فقولهم فلان روى عنه الناس وفلان مقارب الحديث، وفلان وسط هي من المرتبة الرابعة والأخيرة من ألفاظ التوثيق⁹²، وبهذا يتبين أن مُغلّطاي فهم كلام ابن الصلاح على غير وجهه.

12. اعتراض مغلطاي على ابن الصلاح في مسألة مراتب ألفاظ الجرح عند ابن أبي حاتم

1.12. المرتبة الثالثة

ذكر ابن الصلاح المرتبة الثالثة من ألفاظ الجرح وهي قولهم: ضعيف الحديث، فهو أدنى من الثاني - أي من قالوا فيه ليس بقوي - فإنه يُعتبر بحديثه ولا يُطرح⁹³، فعلق مُغلّطاي على هذه العبارة وقال: هذا يحتاج إلى تفصيل: إذا شددنا الطاء - لا يُطرحُ وهذا فيه مبالغة - فلا يُتركُ بالجملة، وإذا خففناها - لا يُطرحُ - كان أدنى بكثير من هذه المرتبة⁹⁴. والجواب عن هذا أن ابن الصلاح نقل هذا الكلام عن ابن أبي حاتم، وكذلك ذكره الخطيب⁹⁵، وعبارة الجميع بالتخفيف - لا يُطرحُ - ولم أجد أحداً من العلماء فرق بين لا يُطرحُ ولا يُطرحُ، وسواء قلنا بالتخفيف أو بالتشديد فكلتا العبارتين

⁸⁸ مُغلّطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 165.

⁸⁹ مُغلّطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 165.

⁹⁰ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 127.

⁹¹ مُغلّطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 166.

⁹² الحافظ العراقي، التقييد والإيضاح، 160.

⁹³ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 125.

⁹⁴ مُغلّطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 165.

⁹⁵ الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 23.

تفيد أن من قيل فيه ذلك لا يُترك حديثه بالجملة، بل يُكتب ويُعتبر به.

2.12. المرتبة الرابعة

ذكر ابن الصلاح المرتبة الرابعة من ألفاظ الجرح وهي: كذاب، أو متروك الحديث، فهو راوٍ ساقط، وحديثه لا يُكتب، وروي عن أحمد بن صالح قوله: أن حديث الرجل لا يُترك حتى يجمع كلهم على ترك حديثه⁹⁶، ونقل الحافظ ابن حجر عن النسائي مثل هذه المقولة⁹⁷. قال مُغلطاي: هذا يحتاج إلى تفصيل، إن كان قصده من هذه العبارة إجماع بعض الأشخاص المعيّنين فهذا مُسلمٌ مقبول، وإن أراد بذلك إجماع الجمع الغفير من العلماء، فهذا غير ممكن؛ لأنك لا تجد راوياً أجمع العلماء على تركه، إذ لو تركه الجميع لم يصل إلينا خبره ولا روايته⁹⁸، وأجيب عن هذا بأن ابن الصلاح نقل بشكل مختصر مذاهب بعض العلماء وهو عدم ترك حديث الراوي حتى يُجتمع على ترك حديثه، فإذا لم يكن هناك إجماع على ترك الراوي فإن حديثه صالح للاعتبار، وهذا مذهب أحمد بن صالح المصري والإمام النسائي وأبي داود⁹⁹، وقد ذكر السيوطي كلام الإمام الذهبي: لم يتفق اثنان من علماء هذا الفن على تضعيف ثقة أو توثيق ضعيف، وقال: "ولهذا كان مذهب النسائي: أن لا يترك حديث الرجل حتى يجمعوا على تركه"¹⁰⁰، ومن المعلوم عند علماء الحديث أن الجرح لا يُقبل إلا مفسراً، فإذا وُجد في الراوي جرحٌ مفسر فإن حديثه يكون متروكاً¹⁰¹، وبهذا يتبين أن كلام مُغلطاي ليس باعترض وإنما تعقبٌ فيه تفصيل، ولكنه غير ملزم لابن الصلاح، إذ ليس من منهجه في كتابه التفصيل في كل مسألة.

الخاتمة

بعد النظر في اعتراضات وتعقبات مُغلطاي على ابن الصلاح "في صفة من تقبل روايته" وتحليلها والتأكد منها بالرجوع إلى المصادر وأقوال العلماء تبين أن مُغلطاي يخطئ أحياناً في نسبة الأقوال إلى العلماء، وكذلك في العزو إلى المصادر، ولا يرجع إلى مصادر متعددة، وأنه يُلزم ابن الصلاح بتفصيلات ليست من منهجه ولم يلزم نفسه بها، كما أن مُغلطاي لا يُفصل في ذلك، ويقتصر على النسخ الموجودة عنده للكتب، ولا يبحث في النسخ الأخرى، ويني أحكامه بناءً على ما هو موجود لديه، وأحياناً يخطئ مُغلطاي في فهم عبارات ابن الصلاح، وإذا كان كلام العالم محتملاً لأكثر من وجه، وجب حمله على الوجه الصحيح اللائق بمنزلته. ويلخص هذه النتائج ما قاله الحافظ ابن حجر في ترجمة مُغلطاي: "عمل في فن الحديث إصلاح ابن الصلاح، فيه تعقبات على ابن الصلاح أكثرها وارد أو ناشيء عن وهم أو سوء فهم". وقد انتهى البحث إلى تأييد كلام الحافظ ابن حجر هذا، حيث تبين بعد الاستقراء والتحليل أن مُغلطاي أصاب في اعتراض واحد من بين تسعة عشر

⁹⁶ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 127.

⁹⁷ ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، 482/1.

⁹⁸ مُغلطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، 165.

⁹⁹ السيوطي، تدريب الراوي، 183/1.

¹⁰⁰ السيوطي، تدريب الراوي، 363/1.

¹⁰¹ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 106.

اعتراضاً وجهها إلى ابن الصلاح في باب من تُقبل روايته.

ويوصي الباحث بإجراء دراسة لكتاب العلامة مغلطاي بحيث يتم فيها الفصل بين الاعتراضات والتعقيبات والنكت، ودراستها بشكل مفصل دقيق. ومعلوم أن دراسة اعتراضات العلماء وتعقيباتهم تكسب الباحث الملكة النقدية الحديثة.

Kaynakça

- Âmidî, Ali b. Ebî Ali b. Muhammed. *el-îhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Affî. Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî. 2. Baskı. 1402.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-Kebîr*. Haydarâbâd-Dekkan: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye. ts.
- Bulkînî, Ömer b. Reslân. *Mehâsinu'l-Istîlâh*. thk. Âişe Abdurrahmân Bintü'sŞâtî'. Dâru'l-Meârif. ts.
- Cürcânî, Abdullah b. Adî. *El-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1. Baskı. 1418/1997.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetu's-Sahâbe*. thk. âdil b. Yusuf el-Azâzî. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr. 1. Baskı. 1419/1998.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *El-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*. Tashih: Ebû Abdullah es-Surkî. Haydarâbâd-Dekkan: Cem'iyetü Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye. 1. Baskı. 1357.
- Irâkî, Abdurrahîm b. el-Hüseyn. *Şerhu't-Tabsira ve't-Tezkira*. Thk. Abdullatîf el-Hemîm-Mâhir Yâsîn el-Fehl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1. Baskı. 1423/2002.
- Irâkî, Abdurrahîm b. el-Hüseyn. *Et-Takyîd ve'l-Îzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye. 1. Baskı. 1389/1969.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Haydarâbâd, Dekkan: Tab'atu Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1. Baskı, 1371/1952.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahmân. *Ma'rifetu Envâi Ulûmi'l-Hadîs*. thk. Nureddîn İtr. Suriye: Dâru'l-Fikr – Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1406/1986.
- İbnü'l-Kattân, Ali b. Muhammed. *Beyânu'l-Vehm ve'l-Îhâm fî Kitâbi'l-Ahkâm*. thk. Dr. Hüseyin Âyet Saîd. Riyâd: Dâru Tayyibe. 1. Baskı. 1418/1997.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed. *el-îhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. *es-Sikât*. Haydarâbâd, Dekkan: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye. 1. Baskı. 1393/1973.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yânî'l-Mietî's-Sâmine*. Haydarâbâd, Dekkan: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye. 2. Baskı. 1392/1972.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Hind: Matbaatu Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye. 1. Baskı. 1326.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Dâiretu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye. Hind-Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât. 2. Baskı. 1390.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*. thk. Nureddîn İtr. Dimeşk: Matbaatü's-Sabâh. 3. Baskı. 1421/2000.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethil-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife. 1379.
- İbn Dakîku'l-İd, Muhammed b. Ali. *el-İktirâh fî Beyâni'l-İstilâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. ts.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2. Baskı. ts.
- İclî, Ahmed b. Abdullah. *Târîhu's-Sikât*. Mekke: Dâru'l-Bâz. 1. Baskı. 1405/1984.
- İsfahânî, Mahmud b. Abdurrahmân. *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbnu'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Suûdiyye: Dâru'l-Medenî. 1. Baskı. 1406/1986.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1. Baskı. 1400-1413.
- Muğletây, Muğletây b. Abdullah. *İslâhu Kitabi İbni's-Salâh*. Thk. Muhyiddin b. Cemâl el-Bekârî. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye. 2007.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *İrşâdu Tullâbi'l-Hakâiki ilâ Ma'rifeti Süneni Hayri'l-Halâik*. Thk. Abdalbârî Fethullah. Medine: Mektebetü'l-İmân. 1. Baskı. 1408.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Ts.
- Nureddîn İtr. *Menhecü'n-Nakdi fî Ulûmi'l-Hadîs*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr. 3. Baskı. 1401/1981.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *El-Mahsûl*. Thk. Tâhâ Câbir Feyyâd. Müessesetü'r-Risâle. 3. Baskı. 1418/1997.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî*. Thk. Ali Hüseyin. Mısır: Mektebetü's-Sünne. 1. Baskı. 1424/2003.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr. *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Fâryâbî. Riyad: Dâru Tayyibe. Ts.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkarîm b. Ebû Bekr. *El-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Müessesetü'l-Halebî. Ts.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *A'yânu'l-Asr ve A'vânu'n-Nasr*. Thk. Alî Ebû Zeyd vd. Dimeşk: Dâru'l-Fikr. 1. Baskı. 1418/1998.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *El-Mühezzeb fî İhtisâri's-Süneni'l-Kebîr*. Thk. Yâsir b. İbrahim. Dâru'l-Vatan. 1. Baskı. 1422/2001.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *El-Mûkiza fî İlmi Mustalahi'l-Hadis*. Thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye. 2. Baskı. 1412.
- Zehebî, Muhammed b. Ali. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaûd vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 3. Baskı. 1405/1985.
- Zehebî, Muhammed b. Ali. *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tibâa. 1. Baskı. 1382/1963.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır. *En-Nuket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Thk. Zeynü'l-Âbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc. Riyad: Advâu's-Selef. 1. Baskı. 1419/1998.

شعرية الخطاب الهجائي في لامية قيس بن عمرو النجاشي الحارثي

ملخص: يعرض هذا البحث المفهوم الشعري في الدرس التقدي العربي والعربي، ثم يتحدث عن شعرية الخطاب الهجائي من خلال مقارنة نص شعري قديم أقامه الشاعر المخضرم قيس بن عمرو النجاشي الحارثي على أساس المفارقة. وقد اختيرت لامية النجاشي لبنيتها النصية اللافقة التي تثير المتلقي، وتثير في ذهنه جملة من التساؤلات حول مرامها المراد، فهل نسقها الشعري مدحجي خالص أو هجائي خالص أو مدحجي وهجائي معاً؟ وما الذي يحمل الشاعر على سلوك هذه الطريق الشعرية الوعرة؟ وإذا كانت المدلولات الضمنية هي المقاصد المستهدفة، فكيف نُقِل على المستوى الشعري لشاعر آخر، ولا سيما إن كان هو المراد في هذا الخطاب. هذا ما يحاول البحث قراءته في هذا النص الشعري الطريف الموجه من شاعر إلى شاعر آخر؛ إذ تنتظمه ستة أبيات فقط. وقد أثبت البحث براعة النص في أداء معانيه الشعرية أداءً موجزاً، وفي احتماله غير وجه دلالي، يحفز على دراسة علاقته السردية الموثقة لسياقاته التاريخية والأدبية والعقائدية، وموافقها من بعض المدلولات الشعرية الخارجة على منظومة الأخلاق الرفيعة آنذاك، وذلك من خلال ثلاثة أساق: نسق الهجاء المعجل، ونسق المديح المزعم، ونسق الهجاء المؤجل.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، الشعرية، الهجاء، قيس بن عمرو النجاشي، الإحالات الثقافية.

Necâî Kays B. Amr'in "Lamiyye" Şiirinde Hiciv Söyleminin Poetikası

Öz: Bu araştırma, Arap-Batı edebî tenkidinde şiirsellik kavramını ele almakta olup eski bir şiir olan muhadrâm şair Kays b. Amr en-Necâî el-Hârisî'nin bir metni üzerinden hiciv söyleminin şiirsellliğini paradoks temelinde incelemektedir. Necâî'nin "lamiyye"si, okuyucuyu şaşırta ve kafasında birtakım sorular uyandıran dikkat çekici metin yapısından dolayı seçilmiştir: Şiirsel yapısı tamamen övgü mü yoksa tamamen hiciv mi, yoksa hem övgü hem hiciv mi içermektedir? Şairi bu zorlu şiir yoluna iten nedir? Eğer zıt anlamlar hedeflenen amaçlarsa, özellikle de bu ifade doğrudan ona yönelikse başka bir şairin duygusal düzeyde bu tür bir ifadeyi nasıl kabul edeceği sorusu ortaya çıkar. Araştırma, bu ilginç şiir metnini bir şairden diğer şaire yöneltilmiş altı beyitlik kısa bir eser olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Şiirin ustalığı, anlamları özlü bir şekilde ifade etmesinde ve birçok anlama hamledilebilir olmasıyla, metinlerin tarihi, edebi ve inancaşl bağlamlarına dair ilişkilerini incelemeye teşvik etmesinde yatmaktadır. Ayrıca, o dönemde yüksek ahlak anlayışın dışına çıkan bazı şiirsel anlamlara dair tavırları da ele alınmaktadır. Bu inceleme şiirin başlarında sunulan hiciv, ortalarında iddia edilen sözde övgü ve sonlarında ortaya konulan hiciv olmak üzere üç şekilde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Poetika, Hiciv, Necâî Kays B. Amr, Kültürel Referanslar.

The poetics of The Disability Discourse In The "Lamiyye" Poem of Qais ibn Amr Al-Najashi

Abstract: This research presents the concept of poetics in critical studies and then addresses the poetics of satirical discourse through an analysis of an ancient poem by the early Islamic poet "Al-Najashi Al-Harhi," based on irony. Al-Najashi's "Lamiyyah" was chosen for its striking textual structure, which perplexes the reader and raises questions: Is its poetic form purely panegyric, purely satirical, or both? What drives the poet to take this difficult poetic path? If the contradictory meanings are the intended objectives, how are they emotionally accepted by another poet who is the addressee of the text? The brilliance lies in the concise expression of its poetic meanings and its allowance for multiple interpretations, which encourages the study of its narrative connections to its historical, literary, and ideological contexts, as well as its stance toward certain poetic meanings that deviate from the high moral standards of the time.

Keywords: Arabic literature, Poetics, Satire, Al-Najashi Qays ibn Amr, Cultural References.

مَدْخُل:

يُعدُّ هذا البحث من أول البحوث المهمة بلامية النجاشي، والسبَّاقَة إلى تحليل مضامينها؛ فهي تجربة شعرية فريدة، تترك المتلقي في حيرة من أمره أمام معانيها. وهو ما يدعو إلى ضرورة مقاربتها مقارنة نقدية عميقة، تجعل معاني المديح والهجاء المتداوِلَة في الشعر العربي القديم نصب عينيها، وتستثمر منجزات النقد الأدبي المعاصر، وتستند إلى مفاهيمه النظرية وأدواته الإجرائية في وعي بناها السطحية والعميقة. وترجع هذه التجربة الشعرية بين كفتي المدح والقدح، وفي زمن واحد، وتبني على جملة من الأساليب الشعرية النادرة في الشعر العربي القديم، وهذه الميزة المتوفرة فيها جعلت محوراً لهذا البحث الذي حاول، قدر المستطاع، تتبع الدراسات المهمة بها، لكنه لم يحظ سوى بمصادر قديمة حفظت اللامية كاملةً أو مجتزأة، أو أشارت إليها إشارات سريعة لدعم معنى من المعاني المعجمية، أو لإثبات قاعدة نحوية. وغياب الدراسات النقدية المهمة بها شكلت حافزاً آخر على ضرورة العناية بها، وإخراجها إلى النور كي يتذوق المتلقي تصارع معانيها، وتناقض مبانيها؛ إذ يُظنُّ في أنساقها المدح الظاهر، وفي مضامينها يترأى الهجاء المبطن.

وتدعو منهجية البحث العلمي إلى إيضاح المقصود من مفهوم الشعريّة، وشعريّة الخطاب الهجائي قبل ولوج فضاء هذه التجربة الشعريّة الثرة.

1. مفهوم الشعريّة

تعددت تعريفات الشعرية في الدرس النقدي المعاصر¹؛ إذ يذهب جان كوهن إلى أن الشعرية تتحدد بالأسلوب من حيث إنه انزياح عن الشائع والعادي والمطابق للمعيار العام المألوف، ولا يكتمل من جهة المبدع فحسب، بل للمتلقى إسهام فيه. والشعرية هي البحث عن الأساس الموضوعي الذي يستند إليه تصنيف نص ما². والشعرية عند رومان ياكسون هي "ذلك الفرع من اللسانيات الذي يعالج الوظيفة الشعرية في علاقاتها مع الوظائف الأخرى للغة"³ والشعرية - عند طودوروف - هي ذلك العلم الذي "لا يُعنى بالأدب الحقيقي بل بالأدب الممكن، وبعبارة أخرى يعني بتلك الخصائص المجردة التي تصنع فريدة الحدث الأدبي؛ أي: الأدبية"⁴. وذهب الباحث محمد المهدي رفاعي إلى أن "الشعرية جملة المكونات الفنيّة المسهّمة في تشكيل النصّ الأدبي، والتي تجعل منه نصّاً مغايراً، تُخالف مضامينه المتوقّعة من مضامين الغرض ذاته في نصوص شعرية مماثلة، وتنفذ

¹ ينظر: جان كوهن، *بنية اللغة الشعرية*، مترجم: محمد الولي وآخر، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986)، 9-10؛ ورومان ياكسون، *قضايا الشعرية*، مترجم: محمد الولي وآخر (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988)، 25-26؛ وسعيد علوش، *معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة*، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985)، "ش ا ع ر ي ة"، 127، وتزفيتان طودوروف، *الشعرية*، مترجم: شكري المبخوت وآخر، ط2 (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990)، 23؛ وحسن ناظم، *مفاهيم الشعرية: دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم*، ط1 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)، 17.

² ينظر: كوهن، *بنية اللغة الشعرية*، 9-15.

³ ياكسون، *قضايا الشعرية*، 35.

⁴ طودوروف، *الشعرية*، 23.

معانيه المضادة في المتلقي، وتؤثر فيه بما تنبني عليه من مرام لغوية وموسيقية مزاجية⁵.

وهكذا ذهبت معظم الدراسات النقدية الحديثة المعنية بمصطلح الشعرية إلى أنه مفهوم واسع، يهتم بالخطاب الأدبي اللافت، ويركز على الأنماط اللغوية الخلابة، والأساليب الكلامية المستحدثة التي تستهدف إخراج النص من حيز الدارج والقديم والتقليدي إلى حيز المدهش والمجدد والإبداعي. وذلك على مستوى استعمال الأصوات اللغوية، ومستوى توظيف الألفاظ والعبارات المألوفة في سياقات غير مألوفة، ومستوى انزياح التراكيب والإيقاعات وعموم النتائج الأدبي عن معايير العادي والمتوقع والمرتبّ إلى أنساق الخلاب والساحر والطريف. ويشترط هذا جمهوراً حصيفاً، لا يفتن إلى دلالاته السطحية والعميقة إلا بعد أن يجتاز مراحل عدة في مقارنة أنساقه وتحليلها وتركيبها، وهو ما يضمن لتلقيه الجمالي حياةً أطول، ومن ثم يصنّف ضمن المنجزات الأدبية الفريدة.

وتعني القراءة الشعرية لأي نص شعري بتحليل ظواهره اللغوية، وتفسير استعمالاتها، والوقوف عند صوره الفنية، وبنيتها الإيقاعية، ومناقشة إحياءاتها؛ كي يتبين مدى اقتدار التفاصيل الجزئية، والنسق العام للنص على نقل التجربة بما فيها من آلام وآمال أسهمت في إنضاج الموهبة الشعرية⁶. ويتبين الأمر على نحو أوضح في أثناء الحديث عن شعرية الخطاب الهجائي.

2. شعرية الخطاب الهجائي

جاء العُرف الشعري العربي على استثمار غرض الهجاء في مواقف النزاع والسخط، وفي أوقات الهجوم على الخصم بسبله جليل الخصال المتفق على أخلاقيتها عند ذوي الفطرة الإنسانية السوية. لكن ثمة بواعث تحول دون الانقضاض المباشر على المهجوع، وتُميل الخطاب عن مساره الهجائي الصريح، وتُجنب السياق التورط في خصومة كلامية، ربما تُغير على أعراض الناس بأقبح النعوت، وتُعرض الذات لمواخذة شرعية ما كانت تُحاسب عليها لولا بزوغ شمس الإسلام؛ فقد نهت الثقافة الإسلامية عن الخوض في شعر الهجاء، وعدت الاستمرار فيه ذنباً يستوجب عقوبة لما يعقبه من إيذاء الجهة الموجه إليها، ومن الإضرار بها.

وهنا يجد الهاجي نفسه أمام حرج تعبيرية، فهو ينوي الهجاء فيعجز، وتسعفه الآليات الإجرائية التي يوفرها التلاعب اللغوي والتحايل الكلامي في حل هذه الإشكالية الدلالية، والتعبير عن مكونات النفس الحانقة تعبيراً مراوئياً، وتأدية المعاني العدائية تأديةً مواربة، تقدر بما يوهّم المدح كما سيتبين من خلال نصّ النجاشي الحارثي⁷.

⁵ محمد المهدي رفاعي، "شعرية الخطاب العزائي: همزية البحري نموذجاً"، *Kalemmname* 11/6 (2021)، 69.

⁶ ينظر: حنان عكو، "شعرية التأثر: لامية المهلهل بن ربيعة نموذجاً"، مجلة بحوث جامعة حلب 111 (2017)، 2.

⁷ هو قيس بن عمرو، ولد بنجران في الجاهلية، ولقب بالنجاشي لسواده، وهو يمني. وقيل: جاء السواد بعض أهل اليمن من مصاهرتهم الأحباش الذين احتلوا أرضهم في أثناء محاربتهم لذي نواس اليهودي في الجاهلية. وقد أدرك النجاشي الإسلام، ولكن لا يُعرف تاريخ إسلامه. وعُرف بهجائه للشاعر ابن مقبل وغيره؛ فهذه عمر بن الخطاب بالحبس أو الجلد، وضربه علي بن أبي طالب على سكره في رمضان، ونفاه عن الكوفة فهجاها، وفارق علي بن أبي طالب إلى معاوية بن أبي سفيان بالشام، لكنه عاد إلى الحج باليمن ليموت في بلده، وترجع وفاته بعد سنة 94هـ. ينظر: قيس بن عمرو، *ديوان النجاشي*، تحقيق: صالح البكاري وآخران، (بيروت: مؤسسة المواهب للطباعة والنشر، 1999)، 5 -

3. القراءة الشعرية

يأتي هذا النص ثمرة المرحلة العقائدية الجديدة التي أضاءت حياة عرب الجاهلية، ونقلتها من ظلمات الضلال إلى أنوار الهداية. وقد بات من معهود الكلام الذهاب إلى أن الدين الإسلامي أبقى على بعض القيم الجاهلية الرفيعة، كقيمة الوفاء، والكرم، والشجاعة، والمروءة، وأنه قوم قيماً أخرى معوجة، والبعض منها يتداخل فيه الأخلاقي والفني؛ فلم يُعاد الشعر والشعراء كما اتهمه أعداؤه، بل على العكس، شجع على أغراضه الشعرية الساعية لخدمة الدين، والداعمة لأخلاقياته، ونهى عن أغراضه التي تثير الغرائز، وتلهب الأهواء، وتؤجج العصبية القبلية، وتعتمد السباب والشتم؛ فمُنِع شعر الغزل، وشعر التفاخر بالأحساب والأنساب.

وقد كان للخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه موقف واضح من شعر الهجاء، حتى إنه أقام الحد على من خاض فيه من الشعراء، وفي مقدمتهم الحطية، الشاعر المخضرم الذي لم يدع أحداً ينجو من لسانه، حتى قيل: إنه هجا أمه، وزوج أمه، ولما لم يجد من يهجو هجا نفسه.

ولن يطيل البحث المكث عند الحطية على ما في شعره من فنية عالية، فليس هاهنا مكانه، بل سيتحدث عن شاعر آخر مغفول عنه على ما في أشعاره من براعة في التعبير، ومهارة في التصوير، وسيستنطق نصاً من نصوصه لم يهج فيه الذات، كما فعل الحطية، بل هجا فيه الآخر على نحو متقن، يستدعي معاني المديح والهجاء معاً، إنه الشاعر قيس بن عمرو النجاشي الحارثي.

1.3. النص⁸: البحر الطويل

إذا الله عادى أهل لؤم ورقة فَعَادَى بَنِي الْعَجْلَانِ رَهْطَ ابْنِ مُقْبِلٍ
قَبِيلَةً لَا يَغْدِرُونَ بِذِمَّةٍ وَلَا يَظْلِمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلٍ
وَلَا يَرْدُونَ الْمَاءَ إِلَّا عَشِيَّةً إِذَا صَدَرَ الْوَرَادُ عَنْ كُلِّ مَنْهَلٍ
تَعَافُ الْكِلَابُ الضَّارِيَاتُ لِحُومِهِمْ وَتَأْكُلُ مِنْ كَعْبٍ وَعَوْفٍ وَنَهْشَلٍ
وَمَا سُمِّيَ الْعَجْلَانُ إِلَّا لِقَوْلِهِ خَذِ الْقَعْبَ وَاحْلُبْ أَيُّهَا الْعَبْدُ وَاعْجَلِ
أَوْلَئِكَ إِخْوَانُ اللَّعِينِ وَأَسْرَةُ الْهَجِينِ، وَرَهْطُ الْوَاهِنِ الْمُتَنَلِّلِ⁹

قد جاء في خبر هذا النص أن خصومة وقعت بين النجاشي الحارثي وشاعر مخضرم، اسمه تميم بن أبي بن مقبل¹⁰. وكان ابن مقبل والنجاشي يتهاجيان؛ فهجاه هذا الأخير، وهجا رهطه الأدين/ بني العجلان، فاستعدى ابن مقبل عليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكان عمر وقتها قد حبس الحطيئة للسبب ذاته؛ فقد هجا الزبرقان بن بدر، فسأل عمر بن الخطاب النجاشي: ما قلت فيهم؟ قال: يا أمير المؤمنين: قلت ما لا أرى أن علي فيه إثماً، فقال لهم عمر: وماذا قال؟ فأنشدوه البيت الأول، فقال: إنما دعا عليكم، ولعله لا يجاب، فأنشدوه البيت الثاني، فقال: ليتني من هؤلاء أو قال ليت آل الخطاب كذلك. فأنشدوه البيت الثالث، فقال: ذلك أقل للكأك يعني الزحام. فأنشدوه البيت الرابع، فقال: كفى ضياعاً من تأكل الكلاب لحمه. فأنشدوه البيت الخامس، فقال: كلنا عبد، وخير القوم خادمهم. فقالوا يا أمير المؤمنين: هجانا، فقال: ما أسمع ذلك، فقالوا: فاسأل حسان بن ثابت، فسأله والحطيئة، فقال حسان: ما هجاهم ولكن سلح عليهم. وكان عمر رضي الله عنه أبصر الناس بما قال النجاشي، ولكنه أراد أن يدرأ الحدود بالشبهات، فلما قال حسان ما قال سجن النجاشي، وقيل: حدّه. وفي رواية أخرى أنهم أنشدوه البيت السادس، فقال: أما هذا، فلا أعذرك عليه، وقيل: إنه حبسه، وقيل: إنه جلده¹¹. وقيل: قال له: إن عُدْتَ قطعْتُ لسانك¹². وعلى هذا فالنص نتاج موقفٍ عدائيٍّ بين الشاعرين خاضع لسلطان هوى النفس الإنسانية.

ويتألف هذا النص من ستة أبيات، ويتضمن نوعين من الخطاب: الخطاب الهجائي الحقيقي، ويستأثر به البيتان الأول والأخير فقط، والخطاب المدحي المزعوم، ويغطي أكثر التجربة الشعرية.

1.1.3. أنساق الهجاء المعجل

يتملص الهاجي من مسؤولية الهجاء وعاقبة المحاسبة بأساليب إسعافية تنقد الذات من مخاطرة إيقاعها في ورطة الحد من خلال مفارقة الحدث، والاحتمالي الشرطي، والانتقال التدريجي من التعميم إلى التخصيص.

يبدأ النص بإثارة رغبة المتلقي، فالمقصد الهجائي في المطلع أرجح من المقصد المدحي، (إذا الله عادي أهل لؤم ورقّة)، ومع ذلك يُبقي الذهن في حال شك وتساؤل: أهو يمدح أم يذم؟

ويتتبع المتلقي نسق الأبيات لعلها تسعف مخيلته بالمعاني المرادة، فيمضي صانع المفارقة به إلى صور إيجابية، تدور من حول الضحية/ابن مقبل، وقومه/بني العجلان، وتنضح بمعاني الوفاء

¹⁰ هو تميم بن أبي بن مقبل، وهو من بني العجلان، من قيس. وعُدَّ من المعمرين؛ إذ بلغ مئة وعشرين عاماً، وعاش دهرًا في الجاهلية. ودهرًا في الإسلام. ومع أنه اعتنق الدين الإسلامي فإنه ظل يبيكي أهل الجاهلية، ويتحسر على زمنهم. وهو شاعر مجيد مغلب، غلب عليه النجاشي، ولم يكن إليه في الشعر، وقد قهره في الهجاء. ينظر: محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، (جدة: دار المدني، 1980)، 150/1؛ وأبو الحسن بن رشيقي القيرواني الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل، 1981)، 305/1؛ وابن مقبل، ديوان ابن مقبل، تحقيق: عزّة حسن، (بيروت، حلب: دار الشرق العربي، 1995)، 9-10.

¹¹ ينظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار المعارف، 1958)، 331/1؛ وابن رشيقي، العمدة، 52/1. وديوان ابن مقبل، 7-8.

¹² ينظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 335/1.

والتسامح والبشاشة والكرم، بعيداً عما يعتزم تقديمه من حدث سلبيّ مفارق، يدمرها على حين غرة بغية جعل وقع المفارقة أشدّ تأثيراً لحظة اكتشاف المقاصد المعاكسة لظاهر هذا الخطاب. ويقول في البيت الأخير:

أولئك إخوانُ اللعينِ وأسرُهُ الـ هَجِينِ، وَرَمَطُ الواهِنِ المَتَدَلِّ

وينتهي النصّ نهاية صادمة قائمة على أساس شعور معاد، ومكون وجداني ساخط ينقض جميع القيم التي أسس لها في البداية، فبنو العجلان ما تحلّوا بها عن كرم أخلاق بل عن جبن وخور.

1.1.1.3. مفارقة الحدث

تفرض مفارقة الحدث حضورها على هذا النوع من المضامين الشعرية، وتبدو أقرب البنى النصّية إلى مقاصد الخطاب، ومن ثم يُدرس النصّ وفق رؤاها. ومن منطلق هذا التّصوّر يمكن التساؤل عن طبيعة مفارقة الحدث، وعن كيفية تأسس النصّ عليها.

تُتَجَزَّ مفارقة الحدث من خلال "انقلاب يحدث مع مرور الزمن"¹³، و"يتجسّد بحدث مفاجئ، لا يطرأ إلا في نهاية العمل الفنّي؛ فيعكس وجهة الأحداث، ويقلب موازين الأشياء، ويباغت المتلقّي وشخصيات العمل، ويحدّد شخصية الضّحية ومصيرها، ويحقّق التّعارض بين المتوقّع والواقع فعلاً"¹⁴. و"صانع مفارقة الحدث ذو شعور حادّ، ينقلب بين لحظةٍ وأخرى من حالٍ إلى حال، ويعارض بعضه بعضاً"¹⁵.

وتمثّل مفارقة الحدث متكاً أساسياً لتجربة النّجاشي الحارثي؛ إذ يزعم حياديّة الموقف فيما سيأتي من كلام في المبدأ، فشرع يزكي ابن مقلّ والجماعة التي ينتمي إليها، حتّى إذا ما آتس من المخاطبين الضّمنيين اطمئناناً إلى متابعة حركة السرد حتّى منتهائها باغتّهم بنبرة معاكسة، تنهدم على إثرها معاني الإطراء التي أشادها عموم الخطاب كما سيأتي من كلام في ذلك.

ويبدو أن قيس بن عمرو كغيره من شعراء الجاهلية وصدر الإسلام، ظلّ معتاداً على الخوض في سير الناس. وقد منعه عن ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي آثر أن يمثل السلطة الدينية السياسية على السلطة النقدية الأدبية تفادياً لتفجير الأحقاد، وحفاظاً على علاقات الوثام بين أفراد المجتمع الإسلامي.

يُفَتِّح النصّ بدعاء غير مباشر من داع مغيب/ الشاعر إلى مدعو حاضر على الدوام/ الذات الإلهية. ولا يحتم السياق أن يتوقّع المتكلّم أن يجاب دعاؤه؛ لذلك دافع عن نفسه أمام أمير المؤمنين بقوله: "قلتُ ما لا أرى أن عليّ فيه إثماً"¹⁶. وفي هذا نوع من الهرب من تبعات المؤاخذه على الدعاء

13 دي. سي. ميويك، موسوعة المصطلح النقديّ، المفارقة وصفاتها، مترجم: عبد الواحد لؤلؤة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993)، 147/4.

14 حنان عكو، أنماط المفارقة في الشعر الجاهلي، (الشارقة: دائرة الثقافة، 2019)، 337 – 338.

15 عكو، أنماط المفارقة، 338.

16 ينظر: ديوان ابن مقبل، 7.

بمعاداة الله لقوم من الأقوام بما يحمل من مضامين سلبية يُنعت بها طرف ثالث/ بنو العجلان.

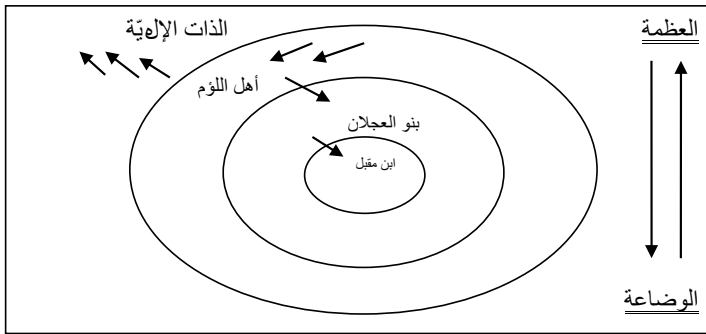
2.1.1.3. الاحتمال الشرطي

تفيد صيغة الشرط معنى الاحتمال (إذا الله عادى أهل لؤم ورقة)؛ فقد يجازي الله ويعاقب، وقد يعفو ويصفح، فلماذا يعتب المقصود بالدعاء؟ فالدعاء عليه، وعلى أهله الأقربين ليس موجهاً نحوهم، أو صريحاً لهم. ثم ربما يعاقبهم، وربما لا يعاقبهم، ويعاقب سواهم ممن تهيم عليهم هذه المثالب (أهل لؤم)، فهل هم من أصحاب النفوس الدنيئة حتى يغضبوا من كلامه؟ غضبهم يثبت له أنهم يصنفون أنفسهم من أهل اللؤم فعلاً، لكنهم يتغابون عن ذلك؛ مبنياً لهم أن ليس من حقهم أن يغضبوا مما سمعوا إلا في حال واحدة، حين يرون أنفسهم لئاماً، رقيق الدين، وتشكيهم جعلهم يقرن برأيه فيهم على نحو لا شعوري، وعلى أنهم يستلبون حقوق البشر.

وقد ورد عن الشاعر أنه "كان فاسقاً رقيق الدين"¹⁷. وهي مسألة تحتاج إلى طول نظر من أجل التثبت منها، والحذر من اتهام الرجل بعقيدته. وفي حال أخذ المرء برأي من قال برقة دينه فهذا يعني أنه ينعت الطرف المضاد بما نُعت به هو، ويُسقط عليه ما وُسِمَ هو به.

3.1.1.3. التخصيص بعد التعميم

ينقذ الشاعر الفطر الذات من الاعتراف بالخطأ الأخلاقي والمحاسبة حين يستبعد المقصودين بالدعاء إلى نهاية التركيب الشرطي، كما استبعدهم عن المكان في البيت الأخير (أولئك)، حتى يشك/ يتوهم السامع في أثناء سماعه للشرط الأول أن المقصود بالدعاء لا يمت بصلة إلى المقصود الحقيقي الشاكي/ابن مقبل، ولكن الشرط الثاني من التركيب صادم، وينقل المتلقي من حال الشك إلى حال اليقين، إذ يثبت ويتثبت قبله المخاطب الأول/ ابن مقبل، والمخاطب الثاني/ بنو العجلان بأنهم المقصودون بالخطاب. بل ينتقل فيه تدريجياً من العام إلى الخاص وفق الشكل الآتي:



رسمٌ يوضح انتقال دائرة الهجاء من العام إلى الخاص

¹⁷ ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 329/1.

تبدأ معاني التعظيم صريحةً في اتجاهها العلوي (إذا الله)، ثم تشرع في التحقير (فعادى)، وتتلاشى في اتجاهها السفلي إلى أن تنقلب إلى النقيض عند الوصول إلى الخصم الشعري؛ أي: تكون الدائرة متسعة عند الذات الإلهية، ثم تضيق عند بني العجلان ثم تضيق أكثر عند (ابن مقبل)، وتنتقل تدريجياً من العظمة إلى الوضاعة، ومن العام إلى الأخصّ فالأخصّ.

والهجاء بدايةً لعموم قوم سيئين، ثم يندرج تحتهم بنو العجلان، ثم يندرج تحتهم الخصم المباشر من خصوم المهنة الشعرية/ ابن مقبل. وفي انتقال المتكلم من عموم الناس إلى خصوصهم يكشف أوراقه، ويظهر شعوره على مهل كيلا يؤاخذ عليه. وعمر بن الخطاب رضي الله نفسه أيّد هذا المعنى حين بيّن أنه يدعو ربه، ولعله لا يُجاب. ولذلك عقّب عمر بن الخطاب ض بقوله: "إنما دعا عليكم، ولعله لا يجاب". فعمر رضي الله عنه لا يريد أن تتشبّت معاني الهجاء أمام المهجويين، ولا سيما أنه أمام نصّ أنتج في العهد الإسلامي الذي وقف من غرض الهجاء موقف المناهض، والممانع، والمحاسب.

ولعل المقصود الأساسي بالخطاب الدّعائي هو ابن مقبل قبل سواه من اللثام من بني عجلان؛ لأنه لو قصد القوم كلّهم من دون تحديد فردٍ منهم لما خصّ ابن مقبل بالذكر، وفعل هذا لا تعبيراً عن الاحترام والتقدير، بل تعبيراً عن الاحتقار والتهوين.

2.1.3. أنساق المديح المزعوم

جعل الهاجي الخطاب الموجه إلى قبيلة المَهْجُوّ أوضح منه إلى المهجو ذاته لثلاً يُحاسب، لكن المقصود شاعرٌ مثله، وهو على وعي بقصدية الخطاب؛ لذا استعدى عليه عمر. والدليل على ذلك ما جاء في أنساق ادّعاء المدح من أساليب التصغير، والنفي، والإيقاع الاستفزازي، وأنسنة الحيوان، والتعليل المنطقي، والإحالات الإسلامية.

1.2.1.3. التصغير

يسترسل الهاجي في سرد سمات يتوهم أنها عُرِفَت عن قبيلة المَهْجُوّ، ولم يشأ أن يستعمل كلمة (قَبيلة) بصيغتها المألوفة بعدما تبيّن له أنّ بني العجلان "لا يستطيعون أن يغدروا ولا يظلموا أحداً، ولا يردون الماء حتى يصدر الناس عنه لضعفهم وذلتهم"¹⁸؛ ولهذا يرى أنهم لا يستحقون أن يُسمّوا قَبيلة؛ فهم أقلُّ من ذلك، واستصغروهم بصيغة التصغير (قَبِيلَة). وهذا من خصوصية التعبير في هذه التجربة الشعرية؛ إذ لكل نص خصوصية تميزه من سواه من نصوص الشاعر نفسه، أو من نصوص سواه من الشعراء.

2. 2.1.3. صيغ النفي

يستمر الهاجي في الهرب من مسؤولية إعلان البغضاء بتمثيل دور المتحبّب، وهو المتبغّض، حين

¹⁸ أبو بكر وأبو عثمان الخالديان، حماسة الخالديين: الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين، تحقيق: محمد علي دقة، (دمشق: وزارة الثقافة، 1995)، 26.

يسرد صفاتهم معتمداً، في البيت الثاني والثالث، على صيغ النفي المتكرر بعد أن يصغر قبيلة المهجو، زاعماً أنه المقدّر، وهو المستهين. ويوهم الشطر الأول من البيت الثاني المتلقي بالمدح، ويعلق الخليفة عليه بقوله: "ليتني من هؤلاء أو قال ليت آل الخطاب كذلك"¹⁹. ثم يأتي الشطر الثاني ليؤكد أنه لم يكن إلا قدحاً؛ إذ ينتقل إلى صورة الوفاء المسفوح (لا يظلمون الناس حبة خردل). والوفاء مع من لا يستحق الوفاء هدر لهذه القيمة النبيلة، وتغييب لمعانيها السامية، ومن ثم تنقلب صورة الوفاء الزائد منهم إلى صورة خورٍ كامن فيهم، فهم لا يلحقون الشرّ بسواهم مهما كان هيئاً (حبة خردل).

وبعد أن يصور البيت الثاني علاقة بني العجلان مع الآخرين يصور البيت الثالث علاقتهم فيما بينهم، من خلال فضاء صورة زمانية مكانية، وكيفية تأمينهم مستلزمات البقاء، وفي مقدمتها عنصر الحياة الأول/الماء، فهؤلاء لا يستطيعون تحصيل حصتهم، وإدراك نصيبهم من الماء نهائياً (إلا عشية)؛ لأن ازدحام الواردين على المناهل يمنعهم من الوصول إليها، وعجزهم عن أخذ حقهم منها يثنيهم عن ورود الماء نهائياً، ويرضيهم، لوضاعة شأنهم، بفضول الماء مما زهد الناس فيه، فنفسهم المهينة تقنعهم بالمهين من الماء، فلا يردونه إلا عشاء بعد أن تفرغ كل موارد الماء من قاصديها. وحين يضمن هؤلاء انتفاع الدخول في علاقات اجتماعية تصالحية أو تصادية، هم أصلاً غير قادرين على تأسيسها، يأتون ويستقون الماء.

غير أن الخليفة استحضر ميزة لهذا الفعل الصادر منهم بقوله: "ذلك أقل للكاك يعني الزحام"²⁰، لأنه تنبه كما تنبه بنو العجلان، من قبل، إلى الإقذاع المبطن في الشطر الثاني من البيت الثالث، فالفعل (صدر) المنسوب إلى المستقين يرسم صورة حركية تتشعب، تبدأ صغيرة مثقلة بالماء، ثم تكبر تدريجياً كلما ابتعد المستقون عن مواضع الآبار، فالكل منهمك نهائياً في تحصيل مصدر الارتواء، وضمان البقاء، حتى يأخذ ما يزيد عن حاجته، فلا يكاد يبقي شيئاً لسواه، بل يستلب حقه من المورد، ويبغي عليه بدليل استعمال صيغة الجمع (الوراد)، ثم (عن كل منهل)، ففي النهار تزدهم أمكنة الارتواء بقاصديها، يتدافعون عليها، وفي الليل تفرغ منهم، فلا يأتيها سوى بني العجلان كي يضمّنوا إمكانية أخذ فضول الماء بسهولة ويسر؛ لأنهم خانعون مستسلمون يرضون بالفضول القليل اليسير، عاجزون ضعفاء لا يبذلون الجهد في تحصيل الكثير من الماء النмир.

وهذا يعني أنهم متساهلون حتى يكاد يُطمع في حقوقهم، وهذا يعزز مفهومهم المعوجّ عن العدل في البيت الثاني، فكيف يرفض الخليفة عمر رضي الله عنه هجاء مثل هؤلاء ولو كانوا مسلمين؟

وكان الهاجي يريد من السلطة الدينية أن تعيد النظر في موقفها من ضحايا موقفه الشعري، وأن تقيم فهمهم لقيم الإسلام، فهم أصلاً عاجزون عن أخذ حقوقهم، وكشف الضر عن أنفسهم، فكيف يلحقونه بسواهم؟ والإسراف في المسامحة إجحاف بالحقوق، والإفراط في المسالمة تفرط بالنفوس، والدين الإسلامي لا يقبل بمثل هذه النماذج البشرية الخائفة، وعلى الخليفة أن يقرّ باستحقاقهم للهجاء.

¹⁹ ابن مقبل، ديوان ابن مقبل، 7.

²⁰ ابن مقبل، ديوان ابن مقبل، 7.

3.2.1.3. الإيقاع الاستفزازي

ثمة إيقاع تكراري استخفافي في نفي صفات السوء عن القوم، فهم (لا يغدرون، لا يظلمون، لا يردون)؛ أي: هم بلا إنتاج، بلا فاعلية، لا في الخير ولا في الشر. والمتوقع أن ينفي وينفي القبح ليثبت الجمال، لكنه كسر أفق التوقع، فنفي ونفي القبح ليثبت الأفيح. وصيغ النفي والاستثناء تؤثر في تحديد مسار الإيقاع ووتيرته.

ويتسارع إيقاع النفي المتكرر في (لا يغدرون بدمّة)، (ولا يظلمون الناس حبة خردل)، (ولا يردون الماء إلا عشيّة)، فصانع المفارقة حريص على نفي صفات قبيحة عن ضحاياه ليثبت فيهم صفات أقبح، فهو حين ينفي الغدر عنهم يؤكد الهوان فيهم، وحين ينفي وقوع الظلم منهم يؤكد وقوعه عليهم كي يرسم - على نحو مبطن - خورهم وعجزهم عن ردّ الخزي عن أنفسهم بما جاء به من تركيب إضافي ذي صدى إسلامي (حبة خردل). ولو لم يأت به لضمان المقصود بالخطاب المدح فيهم، ولتيقن بأن قومه منصفون حقاً، لا يلحقون الظلم بسواهم، لكن التركيب الإضافي ينفي الظلم عنهم إلى أقصى حدوده حتى يستدعي ذهن المتلقي الضعف والذل والهوان في المخاطب الضمني، وانتفاء فاعليته في أي شيء، سواء أكان عدلاً أم جوراً.

4.2.1.3. أنسة الحيوان

ثمة صورة حيوانية غريبة في البيت الرابع، وهي صورة ماضية، حاضرة، مستقبلية، يسجلها تاريخ بني العجلان عليهم، وهي مستمرة حتى لحظة إنتاج النص، وستبقى في قابل الأيام عاراً يلطخ سمعتهم. وتكمن غرابة هذه الصورة في أنفة أدنس الحيوان من الإنسان، ففي حياتهم في حال أرادوا الارتواء قنعوا بالقليل الآسن من الماء، وآثروه على الكثير العذب، وإذا ما ماتوا أنفت الكلاب الضالة أكل لحومهم، ففي حياتهم تعاف الناس نفوسهم لحقارتها، وبعد مماتهم تعاف الكلاب العاوية أبدانهم لتنانيتها. والفعل (عاف) يقع من الإنسان على كراهية الطعام غالباً²¹، فأى جود هذا الذي عرفوا به حتى يُنعَتوا ببني العجلان؟ فهم منبوذون لا من البشر فحسب، بل من الحيوان أيضاً، فحتى الحيوان صار يميز اللحم البشري تبعاً لطباع صاحبه، وحتى الكلاب الجائعة المفترسة التي يدفعها جوعها إلى إسكاته تتخلى عن صفتها البهيمية، وتناى بنفسها عن أكل لحوم آدمية غير مستساغة، فلم صوّرت الكلاب الشاردة متقززة من دون سواها من الحيوانات المفترسة؟

ويحتمل المعنى أن طعامهم، كشرابهم، رديء، فإذا ما قدموه لكلابهم الجائعة كرهته، فالحيوان يكره ما يأكلون، وهم لا يكرهون، فربما لحومهم غداؤهم الذي يقدمونه لكلابهم، وليس أجسادهم بحسب رؤية عمر رضي الله عنه، وربما هذا نوع الضيافة التي يقدمونها لضيوفهم، رديئة لرداء نفوسهم، فعلى ماذا اشتهروا بحسن الضيافة، وتعجيل القرى، وأدنس الحيوان وأوحشه وأجوعه يكره طعامهم؟ لكن تعليق الخليفة قدم غير هذا التفسير، وهذا يؤكد أن تدخل المتلقي الخاص فيما ما سمع من

²¹ ينظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 257/2.

نتاج شعري يقلص أبعاد الصورة أمام المتلقي العام، ويللمل إحياءاتها، لكن ممثّل السلطة الدينية كان مضطراً إلى هذا التدخل.

5.2.1.3. التعليل المنطقي

شرع النجاشي بدهائه وحنكته يفتش عن مزية في تاريخ قوم المهجّو كي يسلبها منهم في البيت الخامس، فألفي لهم لقباً حسناً لُقّبوا به، وهو بنو العجّلان. واتبع الشاعر أسلوب التعليل المنطقي الذي يخاطب العقل في تشكيل صورة متسارعة، يستعجل فيها السيد العبد في حلب ناقته، وهي صورة حركية مستعجلة تنفي عن المستضيف أي نوع من أنواع التردد في حسن معاملة الضيف، وتدرأ أدنى قدر من الشح في طبعه. وقد استغل النجاشي هذا اللقب المدحي كي يجعل منه ذمّاً، حين وظفه في نص هجائي فيهم، وقرنه بما نعتهم به من مساوئ، فكأنما منعهم من التباهي به مجدداً، وصادر منهم أحقية التلقّب به؛ لأنه سيذكر من حولهم بتلك المعاني الهجائية التي دخل هذا اللقب في نسيج تكوينها، فضلاً عما ترشح به نسبة السيد إلى عبده من إهانة (واحلب أيها العبد واعجل)، فكأنما يذكرهم بأنهم عجّلايون بفضل عبد لهم تعجّل في أمره، وهكذا يصير المدح هجاءً. ولهذا استعجل عمر بن الخطاب بإبداء رأيه حول هذا البيت بقوله: "كلنا عبد، وخير القوم خادمهم"²².

وهذا ما أثبتته مدونات تاريخ الأدب؛ إذ تورد المصادر القديمة خبراً آخر يتعلق بضحايا هذا النصّ، وتذكر أنّ بني العجّلان كانوا يفخرون بهذا الاسم، ويتشرفون بهذا الوسم؛ فقد كان عبد الله بن كعب جدّهم إنما سمّي العجّلان لتعجيله القرى للضيّاف؛ وذلك أن حياً من طيّب نزلوا به، فبعث إليهم بقرأهم عبداً له، وقال له: اعجل عليهم، ففعل العبد فاعتقه لعجلته، فقال القوم: ما ينبغي أن يسمى إلا العجّلان. فسمي بذلك فكان شرفاً لهم؛ حتى قال النجاشي هذا الشعر فصار الرجل إذا سئل عن نسبه قال: كعبي. ويكنّي عن العجّلان²³، ويرغب عن ذكر هذه المنقبة الخاصة بهم صراحةً بعدما وظّفها النجاشي في نسق الحديث عن مثالبهم.

علماً أنّ الحطّية فعل عكس هذا الأمر مع بني آل شمّاس؛ إذ كانوا يُعيرون في الجاهلية بلقب (أنف الناقة)، حتى إن الرجل منهم يُسأل: ممّن هو؟ فيقول: من بني قريع، فيتجاوز جدّه جعفر أنف الناقة بن قريع، ويلغي ذكره فراراً من هذا اللقب، حتى مدحهم الحطّية به في قوله:

قَوْمٌ هُمْ الْأَنْفُ وَالْأَذْنَابُ غَيْرُهُمْ وَمَنْ يُسَوِّي بَأَنْفِ النَّاقَةِ الذَّنْبُ؟²⁴

وصار هذا البيت مدحاً لهم، وباتوا يعتزون بلقب (أنف الناقة)، ويتطاولون بهذا النسب ويمدون به أصواتهم في جهارة²⁵.

²² ابن مقبل، ديوان ابن مقبل، 8.

²³ ينظر: أبو إسحاق الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق: علي محمد الجاوي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1953)، 1/19؛ وابن مقبل، ديوان ابن مقبل، 8.

²⁴ ينظر: الحطّية، ديوان الحطّية، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1987)، 15.

²⁵ ينظر: ابن رشيّق، العمدة، 50/1.

وهكذا استثمرت ثلاث صور عضوية تباعاً في نصّ النجاشي: الأولى منها تتعلق بإشباع حاجة المخاطبين إلى الشراب، والثانية تتعلق بإشباع حاجة الحيوان إلى الطعام، والثالثة تتعلق بإشباع حاجة الضيف إلى القرى، لم؟ لأنّ مَنْ لا تكرم نفسه لن يُكرم سواه، والنص يناور من أجل أن ينفى عن ضحايا الخطاب مكرمة الجود التي لُقّبوا بها.

6.2.1.3. الإحالات الإسلامية

يبرع النجاشي في اللجوء إلى الذات الإلهية بدايةً؛ لأنه يعلم قوة الإيمان بالوجود الإلهي لدى المسلمين في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومدى الحرص على التمسك بتعاليم العقيدة الجديدة من قبل الشعراء المسلمين تطلّعاً إلى رضا الله، وخوفاً من سخطه.

ويجسد الهاجي أهونَ الظلم، وهو مجرد بحسي لا يُدرك له ثقل، ولا يرجح له ميزان (حَبَّةُ خَرْدَلٍ)، وهي أقلّ الحبوب ثقلًا أو يكاد ينفى عنها الوزن، والخَرْدَلُ يُضْرَبُ بِحَبِّهِ المثلُّ في الصَّغَرِ²⁶.

ويستدعي هذا التركيب إلى الذهن قوله تعالى: {وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ}²⁷. وقوله تعالى: {يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ إِنَّا جَعَلْنَا لَكُمُ الْفَخْرَ حَبَّةً مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي سَمَآوَاتٍ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ}²⁸. ويستمد من الأسلوب القرآني بعض عباراته المقدسة في الأوزان الخفيفة؛ ليمثل دور المتمسك بتعاليم الدين الجديد، والمثقف بالثقافة القرآنية، والعارف بأيّ الذكر الحكيم، والتشريع الإسلامي من حيث العدل والجور كي يكون مقنعاً ومؤثراً في المتلقي المسلم.

ويحرص الهاجي على نعت الكلاب بال (الضاريات)، مستمراً ثقافته الدينية، فهو قد عاصر النبي محمد صلعم، وعاصر أبا بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، ومن المفترض أنه سمع بأحكام الإسلام في الكلاب بأنواعها، وأدرك أنها من الحيوانات النجسة التي لا يظهر الدنس منها إلا بطرق حددها له الفقه الإسلامي²⁹، بمعنى أنّ الدنس من الحيوان كره المقصودين بالخطاب المتفوقين في دناستهم على الدنس نفسه، والتفوق لا يكون في المستحب فقط، بل في المستكره على سبيل التهكم.

ويبدو أن الخليفة أدرك شناعة تلك الصورة، فراح يسوّغها، ويخفف من وطأة قبحها على بني

²⁶ ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، 225.

²⁷ الأنبياء 47/21.

²⁸ لقمان 16/31.

²⁹ عن أبي هريرة قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "طَهِّرُوا إِنَاءَ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ، أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، أَوْلَاهُنَّ بِالتَّرَابِ". أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955م)، كتاب الطهارة، 27، (رقم 279). وروي عن ابنِ الْمُعْفَلِ عن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ فَاغْسِلُوهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، وَعَقَرُوهُ الثَّامِنَةَ فِي التَّرَابِ". مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، 27، (رقم 280).

العجلان حين أشار إلى ملمح جمالي فيها؛ إذ قال: "كفى ضياعاً من تأكل الكلاب لحمه"³⁰، ورأى أن أنفة الكلاب من أكل لحومهم أضمن لحفظ أبدانهم من النهش والضياع والتفتت.

3.1.3. أنساق الهجاء المؤجل

لا يفهم من موقف الخليفة أن القضية أشكلت عليه، أو غمضت مقاصد النص، واضطرتته إلى الاستعانة بأرباب الشعر كي توضّح له، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه أظن من ذلك، ويستحيل عليه - وهو العبقرى العالم بأنساق أشعار العرب - أن تُشكل عليه نية النجاشي³¹، ولكنه أثر تمثيل دور من أشكل عليه عن قصد، لعل المتهّم يرعوي، ويتراجع، فالخليفة يمنح الذكي المتغابي فرصة إنقاذ نفسه من العقاب، ويمارس عليه دور العارف الذي يتجاهل مضامين الهجاء الكامنة في خطابه؛ فهو رجلٌ نبيه، ويأبى أن تنطلي عليه مراوغة التلاعب الشعري، لكنه حرص على أن تنطلي على المقصودين بهذا الخطاب؛ إذ يوهّمهم بأن النجاشي لم يقصدهم بسوء كلام، كما يمثل الدور نفسه على الشاعر، وكل منهما يعي بغية الآخر، لكن الخليفة يحمل الهجاء على المديح، ليس دفاعاً عن المسيء، بل حرصاً منه على إغلاق باب الشر، وردع الهاجي ضمناً عن التعرض للآخرين مجدداً في شعره. ولكن حين يفصح الشاعر صراحةً عن موقفه المضاد إزاء ابن مقبل يجد عمر نفسه مضطراً إلى رده، ومعاقبته إثر قوله:

أولئك إخوان اللعين وأسرة الـ هجين، ورهط الواهن المتدلل

يحرص الخليفة، في كل بيت يُشَدُّ أمامه، على أن يحول سيئ الكلام فيه إلى حسن درءاً للشر، ولا سيما أن تلك الشكاية عُرضت عليه في وقت كان قد تعرض فيه لنفس القضية مع الحطيئة. وعمر بن الخطاب، الخليفة العادل الذي يفرق بين الحق والباطل، يحاول باستمرار تحويل باطل الكلام إلى حق كونه شعراً حملاً لكثير من الأوجه والمعاني. وانكشف قناع البراءة الذي تقنع به المذنب حين سئل عن سبب تعرضه للعجلانيين في شعره، بقوله: "يا أمير المؤمنين: قلت ما لا أرى أن عليّ فيه إثماً"³² في البيت الأخير، ووضع عمر في موقف القاضي بوجوب إقامة الحد عليه، فقد تبينت مقصدية الشاعر، واتضح بعدما كانت غامضة، وهي تحتمل المعاني المتضادة معاً. وهنا وجد الخليفة نفسه مضطراً إلى زجره بقوله حين أنشده بنو العجلان البيت الأخير: "أما هذا، فلا أعذرِكَ عليه، وقيل: إنه حبسه، وقيل: إنه جلده"³³.

والملاحظ أن النص كله يتكلم على مخاطبين مغيبين (أهل، بني، رهط، قبيلة، إخوان، أسرة)، جاعلاً منهم وسيلة لغاية محددة، هي النيل من فرد بعينه من أفرادهم، تتابع فيه أربعة نغوت سلبية: (اللعين، الهجين، الواهن، المتدلل)، فما يعني النجاشي، قبل كل شيء، خصمه ابن مقبل الذي يهاجيه قبل قومه، وقد طفت تلك النية المبطنة إلى السطح في المطلع في (رهط ابن مقبل)، ثم غاصت في ثنايا الخطاب، ثم عادت إلى الظهور بجرأة في البيت الأخير في (رهط الواهن

³⁰ ابن مقبل، ديوان ابن مقبل، ص 8.

³¹ ينظر: ابن رشيقي، العملة، 76/1.

³² ابن مقبل، ديوان ابن مقبل، 7.

³³ ابن مقبل، ديوان ابن مقبل، 8.

(المتذلل).

وينتقل مجدداً من العام إلى الخاص في نهاية النص كما فعل في بدايته، ويختتم بلعن المهجو ولعن رهطه، كما يفعل البعض اليوم تحسباً من عقوبة منتظرة، إن تربص بشخص الشرّ، شتمه أولاً، ثم هدّده بأنه سيجهز عليه، وعلى أبيه، وجده أيضاً زيادةً في الإهانة والتخويف. ولكن ما ذنب أسرته؟ ذنبها أنّه واحدٌ من أفرادها.

وهذا منطق جاهلي حرّمه الإسلام، وعاقب عليه. ويشير إليهم باسم الإشارة للبعيد (أولئك) أنفةً من الوضع، واستهانةً بأسرة ذاك الدليل البكاء على عهد الوثنية الأولى، أو ربما يقصد تباكيه على امرأة أبيه التي تزوجها في الجاهلية، أو تباكيه على امرأة سواها، كما ثبت في الخبر³⁴، وهو فعل محرّم في الدين الإسلامي.

كأنما يريد الهاجي إقناع ممثل السلطة الدينية بصواب هجاء سفيه ظلّ يحنّ إلى المنكرات من عهود الجاهلية. كذلك يستنكر على المجتمع العربي الإسلامي إعجابه بقيمة الجود عند أمثال هؤلاء الناس، فهي حسنة لا تغطيها السيئات الكبيرة التي ينطوي عليها البعض منهم، وعليه أن ينعم النظر في سلوكياتهم، فما داموا إخواناً لهجين، مهين، ضعيف فهم مثله، مع أن الإسلام ينادي -إن سلم المرء بلؤم ابن مقبل وهجنته- بأنّ {لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} ³⁵. فهل من المشروع لابن مقبل -من منظور النجاشي- أن يتباهى بانتمائيه إلى هؤلاء؟ إن كانوا قد عرفوا بجودهم، فهو بماذا عرف؟ بحنينه غير المقبول، وفق الرؤية الإسلامية، إلى ضلال العهود الماضية، أليست قيمة المرء ضمن المنظور الإسلامي بما فعل هو، لا بما فعل له؟ وابن مقبل ماذا فعل؟ تباكي على أيام الضلال القديم.

كل تلك الأسئلة استدعتها النعوت الأربعة التي اختتم بها هجائيته كي يخالف الرأي العام في بني العجلان. وما دامت قيمة المرء في شرف فعله فبماذا ينفعه شرف نسبه؟ فلْيُنَلِّ النص من هذا النسب الذي يُبتدأ ويختتم به: (رهط ابن مقبل، رهط الواهن المتذلل)، وتتناثر مرادفاته في أنحاء هذه الهجائية الموجزة.

ولنُحَظْ، ضمن الموسيقى الداخلية للنص، حضور تنوين الكسر بقوة: لؤم، رقة، ذمة، كعب، عوف أولاً، وحضور الكسرة ضمن الأبيات ثانياً: العجلان، ابن، كلّ، اللعين، الهجين، الواهن، والكسرة المختارة حركةً للروي ثالثاً. ويعزّز هذا الكسر معاني الإذلال، ويزيد في إهانة نفوس المعنيين بالخطاب.

4.1.3. مستويات تلقي النص المخاتل وإحالاته الإسلامية

ثمة ثلاثة مستويات من الوعي تبرز في هذا النص وحيثياته والروايات المتعلقة به:

³⁴ ينظر بكاؤه أهل الجاهلية: ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، 150/1؛ وابن رشيقي، العمدة، 305/1؛ وديوان ابن مقبل، 9-10.

³⁵ الإسراء 15/17.

الأذكي أمام الذكي	عمر بن الخطاب
الذكي المتغابي أمام الأقل ذكاء	النجاشي
الأقل ذكاء يشكو استغناء الآخر له	ابن مقبل

وعلى هذا يمكن دراسة هذا النص مرتين: مرة بوصفه نصاً شعرياً، وأخرى بوصفه نصاً شعرياً نثرياً أسهمت الروايات في شرحه وتفسيره من أجل فهم طبيعة العلاقة بين الشعر والأخبار المتعلقة به، فداثرة تلقي خبر هذا النص تتسع تدريجياً، وثمة عدد كبير من المتلقين، أولهم: المتلقي الخاص، والمقصود الأول في الخطاب، وهو ابن مقبل وبنو العجلان، وثانيهم: المتلقي الأعم وغير المقصود مباشرة في الخطاب، وهو عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم حسان بن ثابت والحطيئة، ثم المتلقي الأكثر عموماً، وهو المتلقي المعاصر.

الخاتمة

من خلال ما تقدّم توصّل البحث إلى ضرورة ترجيح مصطلح (الهجاء) على مصطلح (السخرية)؛ لأنه أقرب إلى الدقة في الدلالة، ذلك لأن (السخرية) أسلوب تعبري واضح، أميل إلى المباشرة في الخطاب، والرغبة في ترجيح المقصود فيه. والبحث معنيّ ينسّق من أنساق الهجاء المضمّر الذي لا يتوجّه إلى المخاطب على نحو جلي، وإنما يوارب فيه، ويحوم حوله، ثم يهجم عليه. ولهذا رجّح مصطلح (الهجاء). وإذا كانت أشعار الهجاء تتحقق في نسقين اثنين: ظاهر ومُبطّن، فإن مراد لامية النجاشي قد أنجز في الهجاء المُبطّن.

كذلك توصّل البحث إلى ضرورة اعتماد مصطلح (خطاب) نظراً إلى اتكائه على التاريخ البلاغي لتجارب الهجاء القديمة القائمة على أساس (الذم بما يشبه المدح). وهذا الأسلوب البلاغي يمثل خطاباً من خطابات الهجاء المعهودة في الشعر العربي القديم، وقد أثبت البحث أن لامية النجاشي واحدة من هذه الأنساق صعبة النظم، وشائقة التأسيس.

وبدا هذا النمط من الخطاب الهجائي غنياً بذاته، قادراً على الإعراب عن سرائر صاحبه يحذق شعري عال، وبغض النظر عن وعي محيطه المسهم في خلقه، فبينته اللغوية المراوغة استنطقت نواياه الهجومية، غير أن سياقاته النفسية والاجتماعية والدينية أفادت في وعي البواعث التي حملت منتجه على سلوك هذا النوع من الخطاب المضلل.

وترأى من خلال دراسة هذه التجربة الشعرية النادرة أن المتكلم قد سلك سبيلاً شائقة، غير أنها بدت شائكة؛ إذ تعمد إفشال مساعيه الشعرية في ختام الخطاب ليكشف عن نفس لن تُتمالك، وغيظ لن يُكظم، ورغبة جامحة في تدمير الآخر وأهله. ومع الانقلاب المفاجئ على ما بُني من دلالات المديح أنجزت شعرية المفارقة في هذه الرؤية الهجائية.

وعلى هذا انبنى هذا النوع من الخطاب الشعري ببراعة فائقة، اعتمدت على تضاد دلالي، جعله عصياً على التحديد، فلا يمكن لدارسي الأدب إدراجه تحت باب المديح، ولا تحت باب الهجاء كونه يشرح بمعاني البابين معاً. وهذا ما أكسبه طرافة، واستدعى مفارقة الحدث التي فرضتها

مَقْصِدِيَّتُهُ، وَرَأَتْهَا الدَّائِقَةُ النَّقْدِيَّةُ أَقْدَرَ أَنْوَاعِ الْمَفَارِقَةِ عَلَى اسْتِيعَابِ أَدَائِهِ الدَّلَالِيَّ.

Kaynakça

- Akko, Hanan. *Enmât'l-Mufâarakati fi's-Şi'ri'l-Câhilî*. Şarja: Dâiretü's-Sekâfe, 2019.
- Akko, Hanan. "*Şi'riyyetü's-Şa'r: Lâmiyyetü Muhelhil Bin Rebî'a Nemûzecen*". Mecelletü Buḥûs Câmi'ati Haleb, no 111, 2017, 1-14.
- Alloş, Sa'î. *Mu'cemu'l-mustalahati'l-Edebiyye el-Mu'âsıra*. Beyrût: Dârü'l-Kitab el-Lübnânî, 1985.
- Cohen, Jean. *Binyetü'l-Lügati's-Şi'riyye*. çev. Muhammed el-Veli, Muhammed el-'Umri, .1. bs. Kazablanka: Dârü Topkâl, 1986.
- el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü Fuḥûlî's-Şu'arâ*. thk: Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1980
- el-Hâlidîyyân, Ebû Bekir ve Ebû Osman. *Ḥamâsetü'l-Hâlidîyyeyn: el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir min eş'ârî'l-Müteḳaddimîn ve'l-Câhiliyyîn ve'l-Muḥaḍramîn*. thk. Muhammed Ali Dakka. Şam: vezâratü's-Sekâfe, 1995.
- el-Husri, Ebû İshâk. *Zehrü'l-âdâb ve Semerü'l-Elbâb*. thk: Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: Dârü İhyâ'il-kütüb, 1953.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fi Meḥâsini's-Şi'r ve Adâbih*. thk: Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd. Beyrut: Dârü'l-Cil, 5. Basım, 1981.
- el-Kuşeyri, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şaḥîḥü Müslim*. thk: Muhammed Fuâd Abdilbâkî. Matbatü'l-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Hutay'e. *Dîvânü'l-Hutay'e*. thk: Nu'mân M. Emîn Tâhâ. Kahire: Mektebetü'l-Ḥâncî, 1987.
- İbn Kuteybe, Muhammed Abdullâh. *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*. thk: Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dârü'l-Maârif, 2. Basım, 1958.
- İbn Mukbil. *Dîvân İbn Mukbil*. thk: Azze Hasan. Haleb: Dârü's-Şarkî el-Arabî, 1995.
- İbn Sîde, Alî b. İsmâîl. *el-Muḥkem ve'l-Muḥîṭü'l-A'zam*. thk: Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Jakobson, Roman. *Kadâya's-Şi'riyye*. çev. Muhammed el-Veli, Mubârek Hanuz. Kazablanka: Dâru Topkâl, 1. Basım, 1988.
- Mustafa, İbrâhim vd. *el-Mu'cemü'l-Vesîl*. Kahire: Mektebetü's-Şurûk ed- Devliyye, 4. Basım, 2004.
- Muecke, D. C. *Mevsû'atü'l-Mustaleh en-Nakdî, el-Mufârika ve Sifâtuhâ*. Çev. Abdülvâhid Lü'lü'e. Beyrut: el-Mu'essese el-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1993.
- Nâzım, Hasan. *Mefâhîmu's-Şi'riyye Dirâse Mukârane fi'l-Usûli ve'l-Menheci ve'l-Mefâhîm*. Kazablanka: el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1. Basım, 1994
- Necâşî, Kays b. Amr. *Dîvânü'n-Necâşî*. thk: Sâlih el-Bekârî. Beyrut: Mu'essesetü'l-Mevâhib li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1999.
- Rifai, Muhammed Elmehdi. "*Şi'riyyetü'l-Hitâb el-Azâî: Hemziyyetü Buhtürî Nemûzecen*" Kalemname dergisi, 6/11, 65-79.
- Todorov, Tzvetan. *eş-Şi'riyye*. çev. Şukrî el-Mebhûṭ, Recâ b. Selâme. Kazablanka: Dârü Topkâl, 2. Basım, 1990.

ظاهرة الاقتباس القرآني في مثنويات مولانا جلال الدين الرومي

للمختص: يمثل القرآن الكريم المصدر الأول للفصاحة والبلاغة في الأعمال الأدبية للشعراء والأدباء والكتاب على مرّ العصور لأنهم يستقون من هذا المصدر ما يقوم أديهم ويؤمن عملهم، نظرًا لما يحمل من دلالات معنوية لها وقعها في قلوب المتلقين. والشاعر الرومي هو من ضمن الشعراء الذين تأثروا بالمفاهيم والآيات القرآنية إلى درجة أن بعض الكتاب يطلق على أقواله وأشعاره بـ"التفسير الباطنية لكلام الله عز وجل". وسنسلط الضوء في هذه المقالة على ظاهرة الاقتباس القرآني في مثنوياته وأساليبها وأنواعها بغية الكشف عن سر بلاغتها وجمالها وإبداع الشاعر فيها، والوقوف عند كل نوع من هذه الأنواع من خلال ذكر بعض الأمثلة التي ذكرها الشاعر في مثنوياته دون التطرق إلى كل الأشعار لأنه استطاع أن يكتب أكثر من 850 بيتًا فيه اقتباس مباشر من القرآن أو غير مباشر يعكس فيه الآيات التي تتحدث عن صفات الله عز وجل بالإضافة إلى الآيات التي تتحدث عن معجزات الأنبياء وقد أطلق على مثنوياته لقب (كشاف القرآن).

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، القرآن، البلاغة، الاقتباس، الرومي، المثنوي.

Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin Mesnevilerinde Kur'anî İktibaslar

Öz: Kur'an-ı Kerim, edebi eserlerde yazarlar, şairler ve düşünürler için yüzyıllar boyunca belagat ve fesahat kaynağı olmuştur. Bu kişiler, eserlerine anlam derinliği katmak ve eserlerini süslemek amacıyla bu kaynaktan ilham almışlardır. Kur'an'ın taşıdığı derin anlamlar, dinleyici ve okuyucu üzerinde güçlü bir etki bırakmış. Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî de, Kur'anî kavramlar ve ayetlerden etkilenen şairler arasındadır. Hatta bazı yazarlar, onun söz ve şiirlerini "Allah'ın kelimasına dair batını tefsirler" olarak nitelendirir. Bu makalede, Rûmî'nin Mesnevî'lerinde Kur'anî alıntılarının kullanımlarını ve Mesnevî'de yer alan ve doğrudan ya da dolaylı Kur'an iktibaslarını içeren bazı örnekler üzerinden çeşitler ve üsluplara dair incelemeler ele alınacaktır. Şairin bu alıntılardaki belagat ve sanat yönünü ortaya çıkararak, örnekler üzerinden her bir alıntı türüne değineceğiz. Şairin 850'den fazla beytinde, Allah'ın sıfatlarını ve fiillerini anlatan ayetler ile peygamberlerin mucizelerine dair ayetlerden esinlenerek doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'an'dan iktibas yaptığı bilinmektedir. Bu sebeple Mesnevîlerine "Kur'an'ın açıklayıcısı" unvanı verilmiştir. Ancak bu makalede, tüm şiirleri kapsamaktan ziyade, belli başlı örnekler üzerinden durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Kur'an, belagat, alıntı, Rûmî, Mesnevî.

The phenomenon of Quranic quotation in the Mathnawis of Mawlana Jalaluddin Rumi

Abstract: The Holy Quran represents the primary source of eloquence and rhetoric in the literary works of poets, writers, and authors throughout the ages. They draw from this source to refine their literature and works. The poet Rumi is among those poets who were influenced by Quranic concepts and verses to the extent that some writers refer to his sayings and poetry as "the esoteric interpretations of the words of God Almighty." In this article, we will highlight the phenomenon of Quranic citation in his Masnavi, its styles, and types, aiming to uncover the secret of its eloquence, beauty, and the poet's creativity within it. We will examine each type of these citations by mentioning some examples found in his Masnavi without addressing all the poems, as he was able to compose over 850 verses containing either direct textual citations from the Quran or suggestive references reflecting verses that speak of the attributes of God Almighty. His Masnavi has been dubbed the "Revealer of the Quran."

Keywords: Arabic language, Quran, rhetoric, quotation, Rumi, Mathnawi.

مَدْخَل:

مولانا جلال الدين الرومي الذي يُعدّ واحداً من أهمّ الأسماء في تاريخ الإسلام ولد في مدينة بلخ؛ مدينة قديمة ومركز الزرادشتية في شمال أفغانستان في السادس من ربيع الأول عام 604، من أمّ يرجع نسبها إلى الإمام علي (عليه السلام) ومن أبٍ عالم كان يرشده إلى العلم والدين، وبعد وفاة أبيه تتلمذ على يد الشيخ برهان الدين والذي كان أحد تلامذة والده. إلى جانب تعليمه على يد الشيخ برهان الدين حيث يُروى أنه كان يلتقي بعلماء عصره الكبار أمثال (ابن العربي، وسعد الدين الحموي، وعثمان الرومي، وأوحد الدين حامد الكرمانی، وصدر الدين القونوي).¹ بعد وفاة أستاذه برهان الدين بدأ مولانا الرومي بإعطاء دروس الفقه وعلوم الدين في المدرسة. في عام 1244 التقى بشمس الدين التبريزي فأنثر به تأثيراً عميقاً واعتكف أربعين يوماً بعد هذا اللقاء، وبعد اختفاء شمس التبريزي، واصل الرومي رحلته الروحية، حيث أسس المدرسة المولوية أو مدرسة الدراويش المولوية ليعلم من خلال هذه المدرسة تلامذته العلوم الدينية حتى وفاته في الخامس من جمادي الآخر عام 672.²

استطاع مولانا الرومي تأليف بعض الكتب كـ"المنثوي" و"ديوان شمس الدين التبريزي" "الديوان الكبير"، و"رباعيات جلال الدين الرومي"، و"فيه ما فيه" وكذلك "المجالس السبعة لجلال الدين الرومي". أصبح ديوانه الشعري (المنثوي) من أكثر الكتب شهرةً بين العلماء والكتاب والمثقفين، وهو أحد أهمّ الكتب الصوفية وأعظمها تأثيراً، حتى إنّ البعض يُسمّيه «القرآن الفارسي» أي بمعنى يُفسّر القرآن الكريم باللغة الفارسية، وقد اعتبر الشاعر الإيراني جامي (ت 897هـ/1492م)، وهو آخر شاعر كلاسيكي في إيران أنّ المنثوي هو ترجمة القرآن وهو القرآن باللفظ البهلوي، إذ يقول:

منثوي معنوي مولوي

هست قرآن در زبان بهلوي

من نمي گويم كه آن عالي جناب

هست بيغمبر، ولي دارد كتاب³

المنثوي منظومة صوفية فلسفية عظيمة، تحوي خمسة وعشرين ألفاً وسبعمئة بيت، في ستة أجزاء،⁴ كتبه الرومي باللغة الفارسية وترجم لعدة لغات، فأراد الرومي من خلال ديوانه نشر الوعي الفكري والإسلامي بين المسلمين، ومن أجل فهم وتأسيس أفكاره الصوفية وتعاليمه الإسلامية، استخدم

¹ Sâfi Arpağuş, *Mevlânâ ve İslâm*, 2. Baskı, (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 47 - 50

² Bediuzzaman Fıruzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev: Feridun Nafiz Uzluk, 2. Baskı, T.C.

Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2005, s. 145.

³ حسين قلي خان عظيم آبادي، تذكره نشر عشق، تصحيح: سيد كمال حاج سيد جوادى (تهران: ميراث مكتوب، تهران: 1319هـ)، 1389/2.

⁴ جلال الدين الرومي، فصول من المنثوي، ترجمة: عبدالوهاب عزام (إنكلترا: مؤسسة هندواي، 2017)، 17.

الرومي في مثنويه في كثير من الأحيان ثلاثة عوامل ومصادر مهمة وهي: القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، والرمز.

المثنوي إما قصص قرآنية صريحة ومباشرة أو تروى بالتلميح والرمز. استخدم فيه الرومي فن الحكاية بشكل رائع. الحكايات فيها مستوحاة من القرآن الكريم بشكل يعكس جزءاً من حقائقه، وفيها قصصٌ ودروسٌ وعبر عن حكايات الأنبياء، والقصص المروية في المثنوي هي تفسير لتلك الحالات والمواقف القرآنية بلغة الشعر والرمز والتشبيه والتي ذكرها الرومي من أجل "نقد حاضرنّا" ولكي يتمكن الإنسان من رسم مصيره بشكل صحيح ولضرورة تربية الأسرة والاعتماد على تعاليم التصوف. يصف الدكتور (كفاي) ديوان المثنوي بقوله: "إن روعة المثنوي تأتي من أنه يتناول الحياة بكل جوانبها، لانكاد نرى موضوعاً من موضوعات الأخلاق والسلوك لم يطرقه الشاعر، ولكن سبيل معالجته لم يكن سبيل الواعظ، بل سبيل الشاعر الفنان. وكذلك حفل المثنوي بالقرآن، والحديث، وقصص الأنبياء، والقصص الشعرية، والفلك، والأساطير، والعادات، والفلسفة، والكلام، والطب، بل ولا نكون مبالغين إذا قلنا إنه كشف عن معرفة جلال الدين بألعاب التسلية الشائعة من: شطرنج، ونرد، وكرة، وصولجان".⁵ فقد كان الرومي على دراية عميقة بالقرآن الكريم لهذا كان يقتبس الحكم والعبر من آيات القرآن الكريم وينقلها في أشعاره بشكل مباشر أو من خلال نقل معنى الآية، وتُسمى هذه الظاهرة بظاهرة الاقتباس في اللغة العربية وهو (أن يضمن الكلام شيئاً من القرآن أو الحديث، لا على أنه منه)⁶ أو هو (أن تدرج كلمة من القرآن أو آية منه في الكلام، تزيئاً لنظامه وتضخيماً لشأنه)⁷ واختلف العلماء في تعريف الاقتباس، فقد ذهب قسم منهم إلى أن الاقتباس يكون فقط من القرآن الكريم، أي قصرُوا الاقتباس على القرآن وحده والقسم الآخر أضافوا أحاديث الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى القرآن الكريم.⁸ إلا أننا نسرد في هذه المقالة الأبيات المقتبسة من القرآن في ديوان المثنوي دون الأحاديث الشريفة، وأجاز آخرون أن يكون هذا الاقتباس من أقوال الحكماء والفلاسفة ومن الأمثال والحكم أيضاً.

وبما أن القرآن هو معيار البلاغة، فإن الشعراء والكتاب على حد سواء يظهرون قدرتهم على استخدام الكلمات والعبارات والموضوعات الدينية باستخدام الموضوعات القرآنية الطويلة، وأيضاً زيادة تأثير كلماتهم من خلال الاستشهاد بها، وتحت حماية قداسة وقدسية الكلمة الإلهية، فإنهم يزيدون من حلاوة أفكارهم مائة ضعف ويجعلونها أكثر شرفاً وقبولاً. وكان مولانا الرومي واحداً من هؤلاء الشعراء الذي اعتمد في ديوانه المثنوي على هذا الأسلوب البلاغي، فعند قراءة هذا الديوان نجد أن الشاعر الرومي أحياناً يستمد الإلهام من آية أو حديث ويبنى قصيدته على تلك النقطة الموحى بها،

⁵ محمد الكفاي، مثنوي جلال الدين الرومي (بيروت: المكتبة المصرية، 1966)، 5/1.

⁶ محمد بن عبد الرحمن جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 312.

⁷ فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقق: إبراهيم السامرائي (عمان: دار الفكر للنشر والتوزيع، 1985)، 147.

⁸ كاظم عبد فريح المولى الموسوي، الاقتباس والتضمين في نهج البلاغة (دراسة أسلوبية)، (العراق: كلية البصرة، رسالة دكتوراه، 2006)، 15.

ويناقش خطاباً مرتبطاً بآية أو حديث. أحياناً تكون هذه الآية مقتبسةً من القرآن وأحياناً يكون شرحاً لآية ما في القرآن. يقول الكاتب عبد الحسين زرینکوب: "إن التأثير الذي تركه القرآن الكريم على المثنوي من حيث الكلمات والمعنى هو أنه بدون شك، لا يمكن تحقيق الفهم الصحيح للمثنوي دون الإلمام بالقرآن، لأنه بصرف النظر عن أخذ القصص القرآنية وتفسير عدد من آياتها، فإن المثنوي كله مليء بالكلمات والتفسيرات القرآنية ومليء بحالات الاستشهاد والرمز للآيات الإلهية"⁹ ومعظم هذه الآيات أو الكلمات المقتبسة من القرآن كتبت باللغة العربية بالرغم من أن المثنوي كتبه باللغة الفارسية لأنه كان يهتم باللغة العربية اهتماماً بالغاً، مثل بقية علماء وأدباء الفرس الذين تعلموا العربية مع فجر الإسلام وبدؤوا بتأليف الكتب وكتابة الأشعار باللغة العربية، وازداد تعلم هذه اللغة خصوصاً عندما تعرضت إيران لحملة تار في القرن السابع الهجري وتراودت إلى أذهان الناس فكرة النزوح إلى مناطق وبلدان أخرى، والشاعر الرومي أيضاً كان واحداً من الذين تركوا إيران وسلكوا طريق النزوح، وشد رحاله إلى الشام بعدما أشار إليه أستاذه برهان الدين المحقق الترمذي، وأكمل دراسته في الشام.¹⁰ وقد ذكر العالم الإنجليزي المعروف نيكلسون أن الشاعر الرومي نحت في مثنوياته عن 1100 آية من القرآن الكريم بشكل صريح أحياناً أو بالإيحاء والشرح،¹¹ ولضخامة المادة لا نستطيع أن نذكر كل أشعار المولوي المتأثرة بآيات القرآن بل نكتفي بذكر بعض منها، ويمكننا القول إن ظاهرة الاقتباس في ديوان المثنوي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: اقتباس تام، واقتباس جزئي واقتباس محوّر.

1. الاقتباس التام

كتابة الشاعر أو الكاتب آية أو جزء من آية كريمة في شعره أو نثره أو حديثه دون أن يصريح بأن هذا الكلام هو قول الله سبحانه وتعالى.¹² وقد يكون هذا الاقتباس كما هو موجود في القرآن الكريم دون أي تغيير أو قد يطرأ عليه بعض التغييرات الطفيفة لضرورة الوزن في القصيدة كقول الشاعر:

قد كان ما خفت أن يكونا إنا إلى الله راجعون

الشرط الثاني من البيت (إنا إلى الله راجعون)، اقتباس من الآية الكريمة: "إنا لله وإنا إليه راجعون"¹³. وأيضاً قول الشاعر:

لا تعاشر معشراً ضلّوا الهدى فسواء أقبلوا أم أدبروا
بدت البغضاء من أفواههم والذين يخفون منها أكبر¹⁴

⁹ عبد الحسين زرین کوب، بحر در کوزه (تهران: انتشارات علمی، 1376هـ)، 40/6.

¹⁰ فرزانه غفاري وآخرون، "العربيات في ديوان المثنوي"، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية 9/2 (حزيران 2015)، 107.

¹¹ افسانه قاروني، تجلي قرآن در شعر مولوي، مجله بشارت، 36، (خرداد، 2003/1382)، 56.

¹² جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، ط2، 1951)، 111.

¹³ سورة البقرة: 156/1

¹⁴ محمد أحمد قاسم، كتاب علوم البلاغة (البدع والبيان والمعاني)، لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003، 129.

الاقتباس في جملة (بدت البغضاء من أفواههم والذين يخفون منها أكبر)، اقتباس من الآية الكريمة ﴿قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾¹⁵ وقد عمد مولانا جلال الدين الرومي إلى ذكر الآية كما هو موجودة في القرآن الكريم في أكثر الأبيات التي فيها الاقتباس دون اللجوء إلى التغييرات إلا ما ندر، وكتب الآيات المقتبسة من القرآن باللغة العربية بالرغم من أن المثنوي كتبه باللغة الفارسية.

1.1. قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ

ذكر الشاعر المولوي أن اللجوء إلى الله والتصوف قد لا يجد رغبة عند أكثر الناس لأن الناس بطبيعة أحوالهم يميلون إلى التغيير وعدم الثبات، لذا تراهم يميلون إلى أهواء الشياطين أي إنكار نعم الله وفضله عليهم، ويقول الشاعر: تراهم يريدون حل الشتاء وعندما يأتي الشتاء ينكرون فضل ذلك:

يَطْلُبُ الْإِنْسَانُ فِي الصَّيْفِ الشِّتَا فَإِذَا جَاءَ الشِّتَا أَنْكَرَ ذَا

مثل هؤلاء الناس الذين لا يريدون التصوف واللجوء إلى عبادة الله كمثل صناديد قريش الذين ترفعوا على فقراء المسلمين وأنزل الله بهم آية (قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ)

قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ

كُلَّمَا نَالَ هُدًى أَنْكَرَهُ¹⁶

اقتبس الشاعر هنا البيت الأول من سورة عبس ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾¹⁷ والمقصود من القتل هنا حسب ما ذهب إليه بعض العلماء أنه يأتي بمعنى (اللعن) أي: الهلاك ولأن القتل يكون به الهلاك وهو أسلوب تستعمله العرب في تقييد ما كان عليه صاحبه، فيقولون مثلاً: قُتِلَ فلان ما أسوأ خلقه، قُتِلَ فلان ما أخبثه، وما أشبه ذلك.¹⁸ والمعنى الذي حاول الشاعر إيصاله في هذا الاقتباس لا يتفق مدلول الآية، فالآية نزلت في عتبة ابن أبي لهب¹⁹ في حين الشاعر استشهد بهذه الآية في مسألة طبع الإنسان التوغل في اتباع الهوى والاستكبار عن اتباع أوامره.

2.1. (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ۖ)

اقتبس مولانا الرومي هذه الآية من القرآن وذكرها في شعره في قصة عجوز ذهب إلى الطبيب وبعد فحصه أوصاه الطبيب كعلاج لحالته الصحية المتدهورة بفعل ما يريد فعله وهذا هو العلاج وليست الأدوية، وامثالاً لوصية الطبيب ذهب هذا العجوز إلى قرب النهر فرأى شخصاً جالساً وأراد أن

¹⁵ آل عمران: آية 118/2

¹⁶ جلال الدين الرومي، مثنوي معنوي، تصحيح: محمد علي موحد، (طهران: انتشارات هرمس، 1396هـ)، 511/1.

¹⁷ سورة عبس: 17/80

¹⁸ محمد بن صالح بن محمد العثيمين، كتاب لقاء الباب المفتوح، (مصر: دار الدرة للنشر والتوزيع، 1438هـ)، 3/19.

¹⁹ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، كتاب التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)،

يصفه ولكن خشي من جانب آخر أن يردَّ عليه هذا الرجل ويلقي نفسه إلى التهلكة²⁰، وفي وصف قصة هذا الرجل اقتبس الرومي هاتين الآيتين في شعره: ففي الحالة الأولى قال:

این چنین رنجور را گفت ای عمو حق تعالی "اعملوا ما شئتم"²¹

الشرط الثاني من البيت (اعملوا ما شئتم)، اقتباس من الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا ۖ أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ۚ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾²²

مولانا الرومي استعمل هذا الاقتباس في معنى مغاير لمعنى الآية الموجودة في القرآن الكريم؛ فالآية (اعملوا ما شئتم ۚ) نزلت بحق الذين يلحدون في آيات الله، وبلغه التهديد قال لهم الباري (اعملوا ما شئتم ۚ) إنه بما تعملون بصير وبأنهم صائرون إلى النار،²³ في حين اقتبس الرومي الآية ليستعملها في معنى مغاير لمعناها الحقيقي وهو إعطاء الطبيب الحرية للعجز الذي ذهب له من أجل العلاج بفعل ما يشاء.

3.1. "كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" و"حَمَلْنَاهُمْ عَلَى الْبَرِّ"

يتشهد مولانا الرومي هذه الآية خلال رواية قصة "أفراخ البط التي ربَّها طائر منزلي" يتكلم فيها الشاعر عن بيضة البط التي تفقس تحت جناح الطائر المنزلي، وكيف أن هذا البط يميل إلى طبيعة أمه وهي العيش في البحر، لذا طلب منه أن يترك الحاضنة والتوجه إلى البحر، فأنت بط تستطيع العيش في البحر والبر وليس كالطائر البيتي حتى تتعفن في المنزل، وإنك ممَّن كرمهم الله وحملهم في البر والبحر.²⁴

توز کرما بنی آدم شهی هم به خشکی هم به دریا پا نهی

که حَمَلْنَاهُمْ عَلَى الْبَحْرِ به جان از حَمَلْنَاهُمْ عَلَى الْبَرِّ پیش ران²⁵

في صدر البيت الأول والبيت الثاني اقتبس الشاعر من الآية الكريمة ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾²⁶ مع حدوث بعض التغييرات في الاقتباس للضرورة الشعرية، ويقصد الشاعر الرومي من البحر هنا هو بحر الحقيقة، وهو الموطن الأول، وهو الجنة، فالمؤمن الذي يبحث الحقيقة ما زال يحن إليه وإن كان قد تربى

Hüseyin Güllüce, Mevlana ve Kuran Tefsiri Açısında Mesnevi, Atatürk Üniversitesi /²⁰
Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı. Doktora Tezi, 1998 s.

251

²¹ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 1353/2.

²² سورة فصلت: 40/41.

²³ ابن عاشور، كتاب التحرير والتنوير، 305/30.

²⁴ إبراهيم الدسوقي، مثنوي جلال الدين الرومي، (مصر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1997)، 312/2.

²⁵ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 485/2.

²⁶ سورة الإسراء: 70/17

على الأرض.²⁷ ويمكن القول بأن الشاعر اقتبس الآية بنفس مدلولها القرآني، وكلما يقتبس جلال الدين الرومي نصاً قرآنياً ولا يجري عليه تحويراً دلاليّاً أو ما يثمره لإنتاج نصٍّ آخر.

4.1. "وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ"

ذكر مولانا الرومي قصة الملك اليهودي الذي رأى أن دين موسى متفوقاً على دين يسوع، ولذا سعى في تدمير دين يسوع من خلال قتل المسيحيين وزرع الفتنة بينهم وحفر بئراً كبيرة وأضرم النار فيها ليلقي المؤمنين المسيحيين فيها، وذكر الرومي أن القصة الكاملة المذكورة في سورة البروج من خلال ذكر الآية الأولى من السورة في البيت الذي قال فيه:

گر خبر خواهی ازين ديگر خُروج سوره بَرخوان وَاَسْمَا ذَاتِ الْبُرُوجِ²⁸

اقتبس الرومي في عجز البيت من سورة البروج ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾²⁹ مع إجراء بعض التغييرات الطفيفة في الاقتباس للضرورة الشعرية، وسبب نزول السورة هو التخفيف للرسول وأصحابه عما يتعرضون له من أذى ومعاناة من قبل الكفار من خلال ذكر قصة أصحاب الأخدود الذين لا قوا أشد أنواع العذاب من الملك اليهودي الذي أراد إبادتهم ولكنهم ثبتوا على مبدأهم ودينهم، بينما الشاعر الرومي استخدم هذا الاقتباس في مدلول آخر غير مدلوله الحقيقي في القرآن وهو أن طبيعة الأشياء تستند مباشرة إلى العناية الإلهية في إشارة إلى أن الملك رمى الناس إلى النار ولكنهم لم يحترقوا لأن الله لم يأذن بذلك، فالأمر كلها بيد الله فإذا قال كن فيكون وإلا لا تتحقق الأشياء إلا بمشيئته حتى وإن كان لا يوجد أي عارض لتحقيقه.

5.1. "يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ" و "كَلَّا لَا وَزَرَ"

يتكلم الشاعر الرومي عن أشجار في إحدى الصحارى تختفي عن عيون الناس ولا يرونها، وأراد مولانا من خلال ذكر هذه القصة أن يشبه الأعمال الحسنة والتقوى بشجرة محجوبة عن أعين الناس في صحراء قاحلة، لذا تراهم يتبعون الشهوات وملذات الدنيا، ولا يستظلون بظل هذا الشجرة فأفٍ لهذه الأبصار المحجوبة، ثم يذكر مولانا أن أوراق الشجرة تناديهم بـ (يا ليت قومي يعلمون) فقد اقتبس الشاعر عجز البيت من سورة يس ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ ۖ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾³⁰

گفته هر برگ و شکوفه‌ی آن غُصون دَم به دَم يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ³¹

ويمكن القول بأن الشاعر اقتبس الآية بنفس مدلولها القرآني وإن اختلف الزمان والمكان والصورة؛ فالآية نزلت بحق رجل جاء من أقصى المدينة مسرعاً إلى القوم الذين كذبوا الرسل الثلاثة وطلب من القوم اتباع هؤلاء الرسل الذين أرسلهم الله إليهم، وبعدما رفضوا دعوته قال الرجل: ليت قومي يعلمون بمغفرة ربي لذنوبي، وجعله لي من الذين أكرمهم بدخول جنته؛ وذلك بسبب إيماني بالله

²⁷ إبراهيم الدسوقي، مثنوي جلال الدين الرومي، 480/2.

²⁸ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 49/1.

²⁹ سورة البروج: 85/1.

³⁰ سورة يس: 26/36.

³¹ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 604/1.

ورسله³² بمعنى يدعو الناس إلى الإيمان بالله والتمسك بالرسول وكذلك أراد الشاعر الرومي هنا من خلال الاقتباس أن يقول لهم ياليت الناس يعلمون أن التمسك بالله وترك المعاصي مفتاح دخول الإنسان الجنة.

ثم يكمل الشاعر كلامه بقوله: يأتي نداء من الأشجار يخاطب الناس بقوله هلموا إلينا فقد لا مفر لكم اليوم:

بانگ میآید ز غیرت بر شجر چشمشان بستیم (کَلَّا لَا وَزَرَ)³³

في عجز البيت ذكر الشاعر (كَلَّا لَا وَزَرَ) واقتبسها من سورة القيامة ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾³⁴، في هذه الآية يحذر الباري الكفار بأن لا ملجأ ولا وقاية، ولا مفر من قهر الله وأخذه، والرجعة إليه.³⁵ والشاعر أيضاً يحذر المعاندين الذي لا يريدون الانصياع إلى أوامر الله بأن لا ملجأ لكم يوم القيامة.

6.1. "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" و "وَأَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ"

يتكلم الشاعر الرومي في قصته (جواب العاشق على العاذلين والمهتدين) عن وكيل للسلطان أتهم بارتكابه جريمة واستبعاده عن المدينة لعشر سنوات. بعد عشر سنوات من الحب والحماس الكبير له قرر الإسراع بالرجوع لزيارة السلطان ورؤيته ووضع حد لهذا الفراق. فقالوا له "هل أنت مجنون؟" هل تريد البقاء على قيد الحياة؟ لماذا تذهب إليه؟ فقال اسكتوا، فالحب والشوق أقوى من ذلك. وذكر أنه لا يخشى من الموت لأن الناس سوف يموتون جميعاً إلا الباري عز وجل حي لا يموت:

وز ملکُ هم بایدم جستن ز جو کُلُّ و شئی هالکِ إِلَّا وَجْهَهُ

بار دیگر از ملک قریان شوم آنج اندر وهم ناید آن شوم

پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون³⁶

هنا الشاعر في عجز البيت الأول اقتبس (كُلُّ و شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) من سورة القصص ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾³⁷ وكذلك في عجز البيت الثالث اقتبس (انا الیه راجعون) من سورة البقرة ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾³⁸. استعمل الشاعر هذا الاقتباس لإيصال معنى مغاير لمعنى الآية في القرآن، فالآية تخاطب الكافرين الذين يدعون مع الله إلهاً آخر أن الجميع فان ويبقى الله سبحانه وتعالى هو الباقي ولذا فهو العابد وحده لا غيره، وكذلك تأتي بمعنى: كُلُّ عَمَلٍ بَاطِلٌ إِلَّا مَا أُرِيدَ بِهِ

³² . يُنظر: علي بن أحمد الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 512/3.

³³ . محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 49/1.

³⁴ سورة القيامة: 12-11/75

³⁵ سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ط17، 1412هـ)، 3769/6.

³⁶ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 714/1.

³⁷ سورة القصص: 88/28

³⁸ سورة البقرة: 156/1

وَجْهَهُ سَبْحَانَهُ.³⁹

وأيضاً يذكر الشاعر هذه الآية في موضع آخر من قصيدته المثنوية يتكلم فيها بلسان علي بن أبي طالب عن الموت وأن الدنيا فانية زائلة:

فرقتي لو لم تكن في ذا السكون لم يقل انا اليه راجعون

راجع آن باشد كه باز آيد به شهر سوى وحدت آيد از تفريق دهر⁴⁰

في عجز البيت الأول أيضاً اقتبس الشاعر من سورة البقرة آية ﴿وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، وأراد مولانا الرومي هنا في هذا البيت ترجمة كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في نهج البلاغة «إِنَّ الْغَايَةَ أَمَامَكُمْ وَإِنْ وَرَاءَكُمْ أَلْسَاعَهُ تَحْدُوكُمْ تَخَفُّوْا تَلْحَقُوا فَإِنَّمَا يَنْتَظِرُ بِأَوَّلِكُمْ آخِرُكُمْ».⁴¹

7.1. "الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ"

يعتبر الرومي أن من صفات نبي الإسلام الكريم (صلى الله عليه وسلم) معرفته العلمانية التي لا تتطلب تعليماً من خلال مدرسة أدواتها القلم ودفتر الملاحظات بل وتعتمد على العالم المادي. وأكد أنه ليس من السهل على أحد أن يصل إلى باب القرآن إلا بعون الرحمن الرحيم، ولم يصل شخص ما إلى هذه الحالة إلا المصطفى خاتم الأنبياء، فقال الباري: "الرحمن علم القرآن". أي؟ علم محمد القرآن، فقال في قصيدته:

مصطفائي كو كه جسمش جان بود تا كه رحمن علم القرآن بودص

اهل تن را جمله علم بالقلم واسطه افراشت در بنذل كرم⁴²

هنا اقتبس مولانا الرومي في حيز البيت الأول من سورة الرحمن ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾⁴³ مع بعض الاختلاف البسيط وفي صدر البيت الثاني من سورة العلق (وعلم بالقلم). استعمل الشاعر هذا الاقتباس لإيصال معنى مغاير لمعنى الآية في القرآن، فالآية توحى بأن الله علم الناس في حين يستشهد الشاعر الآية ليقول إن الله علم الرسول وكأنه خاص برسول الله دون غيره.

8.1. "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"

يذكر مولانا الرومي قصة دارت بين الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ذات يوم، فرأى الرسول أن زيدا أخبره بأنه يرى أبواب الجنان وأبواب جهنم، ويرى أشياء لا يراها غيره بسبب إيمانه وجهه لله سبحانه وتعالى وأخبره الرسول أن لا يفش هذا السر وأن ينتبه إلى حدود عقول الناس. ثم يبدأ الشاعر

³⁹ الإمام الحافظ السعني، رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد الملك بن دهبش، (مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، 2008)، 583/5.

⁴⁰ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 254/1.

⁴¹ ابن أبي الحديد، نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الخطبة 21، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1959)، 301/1.

⁴² محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 523/1.

⁴³ سورة الرحمن: 2-1/55

مولانا بذكرة قصيدة يمدح فيها الرسول أصحابه إلى أن ذكر أن قلبه كان بعيداً عن الأهواء وحب الدنيا فرأى السماوات وما فيها:

تخت دل معمور شد ، پاک از هوا بر وی الرحمن ، علی العرش استوی⁴⁴

في عجز البيت اقتبس الشاعر مولانا (الرحمن على العرش استوى) من سورة طه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁴⁵ ويمكن القول إن الشاعر اقتبس الآية بنفس مدلولها القرآني لتدل على أن الأمر بيد الله وهو قادرٌ على كل شيء.

9.1. "حَتَّى إِذَا اسْتَيْسَرَ الرُّسُلُ"

يتحدث الشاعر عن أولئك الذين ختمت قلوبهم من قبل الله، وأعينهم مفتوحة، وقلوبهم مغلقة. لدرجة أن رسل الله يندهشون من هذا الإهمال واليأس من إرشادهم. حول هذا الموضوع يذكر الرومي قصة عن يأس دقوقي⁴⁶ ويقول فيها: "كانت حالته مثل حالة أنبياء الله الذين يأسون أحياناً أثناء نبوتهم واعتقدوا أن عون الله لن يصل إليهم". بعد هذا الشك ستصل إليهم مساعدة الحقيقة.⁴⁷ ويشير إلى سورة يوسف: ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْسَرَ الرُّسُلُ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا﴾⁴⁸، فيقول في قصيدته:

حتى اذا ما استيسر الرسل بگو تا بظنوا انهم قد كذبوا⁴⁹

في صدر البيت اقتبس الشاعر مولانا (حتى اذا ما استيسر الرسل) من سورة يوسف ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْسَرَ الرُّسُلُ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا﴾⁵⁰ الشاعر هنا اقتبس الآية بتفس مدلولها القرآني؛ فالآية تتحدث عن عدم انصياع الناس إلى أوامر الله ويأس الرسل منهم، شبه الشاعر حال دقوقي الذي هو الآخر أيضاً يأس من عدم انصياع الناس لدعوته بحال الأنبياء والرسل الذين ذكرتهم الآية الشريفة. ثم بعد ذلك يتكلم الشاعر عن عبادة الله وكيف أن الله فرضت العبادة على جميع المخلوقات الموجودة، حتى النباتات ذات السيقان وغير السيقان تسجد لله تعالى:

ياد كردم قول حق را آن زمان گفت : النجم و شجر را يسجدان⁵¹

⁴⁴ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 238/1.

⁴⁵ سورة طه: 5/20

⁴⁶ ذكر مولانا الرومي حوالي 400 بيت شعري عن الدقوقي وكراماته، ولم يعرف من هو الدقوقي أو من كان المقصود به، وقيل المقصود كان هو أبو علي الدقاق؛ وهو كان صوفياً مشهوراً، وكذلك ذكروا أسماء أخرى مثل عبد المنعم محمد الدقوقي أو تقي الدين محمد الدقوقي أو لربما كان هذا المصطلح مجرد اسم أطلقه مولانا الرومي ويريد من خلاله إيصال رسائله التوعوية إلى الناس.

⁴⁷ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 605/1.

⁴⁸ سورة يوسف: 110/12.

⁴⁹ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 605/1.

⁵⁰ سورة يوسف: 110/12.

⁵¹ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 606/1.

والنجم هنا بمعنى البذرة (بذرة النباتات)، وبما أن النباتات تخرج من قلب الأرض وتتكشف، فإنها تسمى نجماً أيضاً، يسمى النجم نجماً لأنه يظهر في مساحة السماء، والحال أيضاً في هذه الآية، معنى النجم ليس النجم الذي يظهر في السماء، وإنما نبت الأرض الذي ليس له ساق والمقصود من الشجر ما كان له ساق.⁵² هنا اقتبس الشاعر الآية بمدلول مشابه لمدلولها في سورة الرحمن ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾⁵³

10.1. "حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ"

يتحدث الشاعر الرومي عن كيفية إطاعة مشايخ وعلماء الدين، ويشبه علماء الدين والمشايخ بالشمس التي لا يمكن حبسها، ويوصي باتباعهم وخدمتهم وإن كنت بعيداً عنهم فكن رقيقاً وجد في الندم حتى يصلك نسيم ذلك الطريق⁵⁴:

گر چه دوری دور می جنبان تو دم
حيث ما كنتم فولوا وجهكم⁵⁵

في عجز البيت اقتبس الشاعر (حيث ما كنتم فولوا وجهكم) من سورة البقرة ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾⁵⁶ فالآية إشارة إلى المسلمين في التوجه إلى الكعبة؛ قبله واحدة توحد صفوف المسلمين⁵⁷ في حين استعملها الشاعر بالتوجه والانصياع إلى العلماء أينما كنتم، أي أن الشاعر الرومي استخدم الاقتباس من أجل مدلول مغاير لمدلول الآية الكريمة مع إجراء بعض التغييرات في الاقتباس للضرورة الشعرية.

11.1. "وَحَرَّ مُوسَى صَعَقًا"

يتكلم الشاعر الرومي عن الحب وكيف أن الحب أقوى من كل شيء، وأن الروح التي أعطت الحياة لجبل الطور كانت الحب، وبفضل الحب أصبح جبل الطور في حالة سكر وسقط موسى فاقدًا للوعي من عظمتة ورهبته.⁵⁸ فيقول:

عشق جان طور آمد عاشقا
طور مست و خرّ موسی صعقا⁵⁹

يشير الشاعر في المقطع الثاني من البيت إلى الآية 143 من سورة الأعراف: ﴿وَحَرَّ مُوسَى صَعَقًا﴾. هنا في هذا الشعر استخدم الشاعر الاقتباس في معناه الحقيقي الموجود في القرآن؛ وهو أن موسى (عليه السلام) بعدما رأى ساخ الجبل وصار رملاً هائلاً من قدرة الله وقوته، أغشى عليه من الخوف

⁵² الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1995)، 330/9.

⁵³ سورة الرحمن: 6/55

⁵⁴ إبراهيم الدسوقي، مثنوي جلال الدين الرومي، 281/2

⁵⁵ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 460/1.

⁵⁶ سورة البقرة: 144/1

⁵⁷ ابن عاشور، كتاب التحرير والتنوير، 26/2

⁵⁸ رودر محمد جواد، سر سلوك، ترجمه و شرح رسالة الولاية ميرزا احمد آشتياني، (قم: آيت اشراق، 1386)، 329/1

⁵⁹ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 4/1.

والهلع،⁶⁰ ولكن اختلف الشاعر عن القرآن في أن الجبل صار رملاً بسبب السكر من الحب الشديد في حين يؤكد القرآن أنه كان بسبب عظمة الله وقوته.

12.1. "يا لَيْتِي كُنْتُ تُرَابًا"

يتكلم مولانا الرومي عن شغف وحب الروح المسجونة في الجسد حسب تعبيره للباري عزوجل ولقائه، فيبدأ ببيته الشعري:

او همی گوید که صبرم شد فنا در فراقِ رویِ و یا رَبِّنا⁶¹

أي نفذ صبر الروح واشتاق للفاك يا ربنا، ثم يستمر مولانا بذكر شغف النفس والروح لخالقها إلى أن وصل إلى بيته الذي يقول فيه إن الكافرين لا يصبرون على فراق الله سبحانه وتعالى فيقولون يا ليتنا كنا تراباً:

با فراقِ کافران را نیست تاب می گوید: یا لَيْتِي كُنْتُ تُرَاب⁶²

اقتبس الشاعر الرومي عجز البيت من سورة سبأ ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتِي كُنْتُ تُرَابًا﴾⁶³ وقد حصل في الاقتباس بعض التغيير للضرورة الشعرية مثل كلمة (تراب) بدلاً من (تراباً). اقتبس الشاعر الآية في غير مدلولها الحقيقي في القرآن؛ فالآية في القرآن تبين أن الكافر من شدة تلّهِف وتندم على ما قدمت يده من سوء وسيئات⁶⁴ يقول: يا لَيْتِي كُنْتُ تُرَابًا؛ فلا أُعَذَّب! بينما الشاعر يبين أن الكفار بسبب اشتياقهم لله يرددون هذه العبارة.⁶⁵

13.1. "نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا"

يتحدث مولانا الرومي قصة إخبار الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لسائس جواد علي بن أبي طالب أن مقتل الإمام علي سيكون على يدك، ثم يذكر الشاعر أبياتاً على لسان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كيف أن القاتل طلب مني أن أقتله حتى لا يتأتى منه هذا الجرم الفظيع فقلت له:

من همی گویم چو مرگ من ز تست با قضا من چون توانم حيله جست⁶⁶

أي: إذا كان موتي على يدك فكيف تريدني أن أحتال على القضاء، ثم يتابع كلامه وكيف يصف أن الله لا يفعل شيئاً وإلا وفيه حكمة قد نجهلها نحن، وهو يريد إخراجنا من حال إلى أحسن حال،

⁶⁰ يُنظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الديوري، غريب القرآن، المحقق: أحمد صقر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1389هـ)، 172.

⁶¹ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 513/1.

⁶² المصدر نفسه، 513/1.

⁶³ سورة النبا: 40/78.

⁶⁴ يُنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 58/30.

⁶⁵ إبراهيم الدسوقي، مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، 58/3.

⁶⁶ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 250/1.

فيستشهد بهذا البيت:

رمز ننسخ آيه او ننسها نأت خيرا در عقب می دان مها⁶⁷

اقتبس الشاعر الرومي كلمات من الصدر وكلمات أخرى من العجز من سورة البقرة ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁶⁸ أجرى الشاعر بعض التغييرات في الآية المقتبسة مثل: (آية) بدلاً من (من آية) واستعمال كلمة (ننسه) بصيغة المذكر دون المؤنث. والمعنى الذي يحاول الشاعر إيصاله هنا لا يتفق مدلول الآية، فالآية تتحدث عن إبطال أو إزالة حكم آية في القرآن وإيتاء حكم آخر بدلاً عنه من خلال إنزال آية أخرى أكثر نفعاً للناس، في حين الشاعر استشهد بهذه الآية في مسألة حكمه موت الإمام علي بن أبي طالب بيد سائس جواده (عبدالرحمن بن ملجم).

14.1. "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ"

يتحدث مولانا الرومي عن قصة الظالم والمظلوم وكيف أن الظالم سيكون نهايته إلى الهاوية، ويحفر حفرة لنفسه وهو لا يدري، ويحذرهم مولانا يان الضعفاء ليسوا وحيداً بل لهم ناصر ومعين، فينشد:

مر ضعيفان را تو بی خصمی مدان از نبی ذا جاء نصر الله خوان⁶⁹

أي: لا تعتقد أن الضعفاء سيخضعون لك دائماً ولا يخطرطن في العداوة والانتقام. ولا تعتقد أن الضعفاء عاجزون. إذا كانت لديك أي شكوك حول هذا فاذهب واقرأ (إذا جاء نصر الله والفتح)، هنا الشاعر اقتبس في عجز البيت من سورة النصر ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾⁷⁰ والمعنى الذي يرمي إليه الشاعر هنا لا يتفق مدلول الآية، فالآية تتحدث عن إذا ما نصركم الله وتحقق فتح مكة فاحمد الله تعالى واطلب منه المغفرة،⁷¹ ويتابع الشاعر كلامه فيه اقتباس آخر؛ اقتباس جزئي عندما قال:

گر تو پیلی ، خصم تو از تو رمید نک جزا، طيرا ابابيلت رسيد⁷²

أي: أيها الظالم إذا كنت فيلاً من حيث القوة، فلا تحاول إخافة أعدائك، فقد تصلك طيور الأبايل لتنتقم منك في إشارة إلى سورة الفيل وإرسال الباري الطيور الأبايل إلى جيش أبرهة، إلتجأ الشاعر الرومي هنا إلى استخدام أسلوب الاقتباس الجزئي في عجز البيت (طيرا أبايل) من سورة الفيل ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾⁷³.

⁶⁷ المصدر نفسه، 250/1.

⁶⁸ سورة البقرة: 106/1

⁶⁹ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 85/1.

⁷⁰ سورة النصر: 1/110

⁷¹ ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مصر: دار هجر للطباعة والنشر، 2001)، 705/24.

⁷² محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 85/1.

⁷³ سورة الفيل: 3/105

15.1. "يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ"

وفي موضوع آخر أيضاً استخدم الرومي الاقتباس عندما ذكر حادثة لقمان مع ثلة من الأشخاص الذين اتهموه عند الفلاح بأنه هو من أكل الثمار، لكن لقمان طلب منهم أن يشربوا الماء الساخن وشم المشي في المرتفعات والمنخفضات حتى يتبين من هو الخادم والخائن، تغلب عليهم الغشيان واضطروا إلى القيء، أخرج العبيد الذين أكلوا الثمار جميع الثمار مع القيء، ولكن ما خرج من فم لقمان ليس إلا ماءً عادياً. وأراد الشاعر من خلال هذه القصة طرح إحدى المسائل الأكثر غموضاً، وهي تصور الأعمال وكشف باطن الناس يوم الحشر فقال:

يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ كُلُّهَا بَانَ مِنْكُمْ كَامِرٌ لَا يَشْتَهَى⁷⁴

(تبلى السراير) اقتباس من آية ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾⁷⁵ أي: ويبقى السر علانية والمكنون مشهوراً، وبمعنى مشابه لمعناها الحقيقي في الآية الشريفة اقتبسها الشاعر مع تغيير طفيف في هيئة كلمة (السراير).

وفي القصة نفسها ذكر الشاعر أيضاً اقتباساً آخر عندما قال النار عقوبة الكفار لأن في جهنم امتحان الحجر بالنار، فالنار تكشف حقيقة كل حجر. لأنه لا يوجد حجر لديه القدرة على مقاومة النار، ولهذا يجب علاج الجرح المزمن والخبيث بأدوية حادة والقيح يجب أن يقابله القيح كما في الحكمة:

(الخبيثات للخبيثين) حكمت است زشت را هم زشت، جفت و بابت است⁷⁶

في البيت الأول اقتبس الرومي (الخبيثات للخبيثين) من سورة النور ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ﴾⁷⁷ بمعنى مغاير عن معناها الحقيقي واعتبرها حكمة تعني أن الإساءة تقابل بالإساءة، يسلط الله على المسيئين جزاءً على سوء أعمالهم، وعقوبة من الله لهم بما اجتمروا من الآثام، في حين تتحدث الآية حسبما ذهب إليه أغلب المفسرين عن الزواج فالرجل الصالح يحرص على الزواج بصالحة، والخبيث يحرص على الزواج بخبيثة⁷⁸، ويلزم أن لا يتزوج الرجل العفيف بالزانية بحسب قوله تعالى: ﴿الرَّائِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾⁷⁹

16.1. "كَيْفَ مَدَّ الظِّلُّ"

يتحدث الشاعر في قصيدة عن أولياء الله وأنهم هم الدليل إلى الله إذا ما أردتم عبادته وإطاعته، فهم

⁷⁴ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 234/1.

⁷⁵ سورة طارق: 9/86

⁷⁶ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 235/1.

⁷⁷ سورة النور: 26/24

⁷⁸ مصطفى العدوي، كتاب سلسلة التفسير لمصطفى العدوي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، د.ت، 8/34.

⁷⁹ سورة النور: 3/24

حبل الله المتين:

كيف مد الظل نقش اولياست كو دليل نور خورشيد خداست⁸⁰

والظلّ هنا حسب رؤية الشاعر في قوله "كيف مدّ الظل" هو صورة أولياء الله وهذا هو الدليل المني عن نور الله، وهو اقتباس من قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾⁸¹ وهذا الاقتباس جاء بمعنى مغاير عن معناه الأصلي، لأن الآية تتحدث الظل الحقيقي وكيف مدّ الله هذا الظل من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس؟ ولو شاء لجعله ثابتاً مستقراً لا تزيله الشمس⁸²، بينما الشاعر استخدم الظل هنا بمعنى العلماء والعارفين.

2. الاقتباس الجزئي (الضمي)

وهو أن يعمد الشاعر إلى نصّ يأخذ منه عبارات، أو جملاً أو تراكيب جزئية غير مكتملة، ويستعملها في قصيدته أو في النص الذي يكتبه، وهذا النوع من الاقتباس موجودة بكثرة لدى الشاعر جلال الدين الرومي، وسنحاول هنا سرد بعض منها: ففي قصة حديث أمير المؤمنين علي بن أبي طالب مع قاتله وكيف كان يتكلم معه عن المسامحة، ويقول في مقدمة القصيدة عن لسان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب:

گفت دشمن را همی بینم به چشم روز و شب بر وی ندارم هیچ خشم

بمعنى: أنني أبصر العدو ليل نهار بعيني رأسي، ولا أحسّ نحوه بأدنى غضب.⁸⁴ تم يتابع الشاعر قصيدته حتى يصل إلى :

چون مرا سوی اجل عشق و هواست نهی «لا تلقوا بأيديكم» مراسست⁸⁵

أراد هنا الشاعر أن ينقل كلام علي بن أبي طالب بأنه عاشق للموت وميال له، ولذا فإنّ النهي (لا تلقوا بأيديكم) موجه إليّ وليس للقاتل. هنا في عجز البيت اقتبس الشاعر (لا تلقوا بأيديكم) من سورة البقرة ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾.⁸⁶ اقتبس الشاعر الآية بمدلول غير مدلولها الحقيقي في القرآن؛ فالآية في القرآن نزلت في الإنفاق في جهاد أعداء الدين؛ لإعلاء كلمة الله تعالى - وحذر الباري عزوجل المسلمين من اجتتاب إلقاء أنفسهم في الهلاك والعذاب، وذلك بترك ما أمر الله تعالى به، أو فعل ما نهى عنه⁸⁷ بينما الشاعر اقتبسها للدلالة على حب علي بن أبي طالب

⁸⁰ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 29/1.

⁸¹ سورة الفرقان: 45/25

⁸² مجموعة من المؤلفين، التفسير الميسر، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2009)، 364/1.

⁸³ جعفر بهاء الدين، مقتبسات قرآنية في شعر الدكتور أحمد الوائلي، مجلة أهل البيت، العدد التاسع (ذو الحجة 2009)، 123

⁸⁴ إبراهيم الدسوقي، مثنوي جلال الدين الرومي، 344/1.

⁸⁵ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 254/1.

⁸⁶ سورة البقرة: 195

⁸⁷ عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تفسير ابن أبي حاتم، المحقق: أسعد محمد الطيب، (صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.)، 330/1.

وشوقه للقاء الله سبحانه وتعالى.

وفي قصة الإنسان الذي يفكر بشكل سطحي، أي الذي ينخدع بالمظاهر دون التفكير بالأسباب، مثل قصة إنشاء سفينة نوح وأخذ قومه يسخرون منه كلما مروا عليه ويقولون له: تعمل سفينة في البر فكيف تجري! فيقول: سوف تعلمون. فكان تفكيرهم سطحيًا دون النظر إلى عواقب الأمور. يرى الشاعر أن هذه القصة تنطبق على اللثام الذين لا يريدون عبادة الله المذكورة في القرآن من خلال اتباع الرسل وأوامر الله دون الانخداع بالمظاهر والتفسيرات الظاهرية يقول الشاعر الرومي:

«ما خلقت الجن والانس» اين بخوان جز عبادت نيست مقصود جهان⁸⁸

في صدر البيت تقتبس الشاعر (ما خلقت الجن والانس) من سورة الذاريات ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁸⁹ وبسبب القافية لم يكمل الشاعر الآية واستعان بجمل وكلمات فارسية ليعبر عن الجزء المتبقي من الآية أي التجأ إلى استخدام الاقتباس الجزئي في هذا البيت. استعمل الشاعر الاقتباس هنا بمدلول مشابه للمدلول الآية المذكورة في القرآن الكريم، وهو بيان سبب خلق الله الناس.

واعتمد الشاعر مولانا جلال الدين الرومي أيضًا في بعض أبياته على اقتباس كلمة واحدة أو كلمتين من إحدى الآيات القرآنية وأكمل الكلمة المقتبسة بكلمات من اللغة الفارسية، نحو:

(قاصراتُ الطرف)، باشد ذوق جان جز به خصم خود بنمايد نشان

(قاصراتُ الطرف)، آمد آن مدام وين حجابِ ظرفها هم چون خيام⁹⁰

هنا في هذا البيت يشبه الشاعر الرومي ليلي (حبيبة مجنون) بقاصرات الطرف اللواتي لا يبدن زينتهن إلا لبعولتهن من وجهة نظر مجنون، ويقول أن هذه المرأة بالنسبة لي هي غاضة للبصر ولا أريد سواها. فجاء الاقتباس الجزئي في البيتين الأول والثاني (قاصراتُ الطرف) من سورة الصافات ﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطُّرْفِ عِينٌ﴾⁹¹ فالآية تتحدث عن الحوريات الكاملات الأوصاف في الجنة، لأنها قصرت طرف زوجها عليها، وذلك يدل على كمالها وجمالها الفائق، الذي أوجب لزوجها أن يقصر طرفه عليها، وقصر الطرف أيضًا يدل على قصر النفس والمحبة عليها.⁹² والشاعر اقتبس التركيب الإضافي بمعنى مقارب لمعناها الحقيقي في القرآن وهو أنه لا يستطيع أن يتخلى عن ليلي حتى وإن كانت في القرية نساء جميلات لأنها مثل قاصرات الطرف في الجنة.

وفي حديث آخر ذكر الشاعر في أحد الأبيات جزءًا من آية النسخ في سورة البقرة:

⁸⁸ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 660/1.

⁸⁹ سورة الذاريات: 52/51.

⁹⁰ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 1207/2.

⁹¹ سورة الصافات: 48/37.

⁹² يُنظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)، (المدينة: الجامعة الإسلامية، 1398هـ)، 703.

گرت برهان باید و حجت مها بازخوان (من آية او ننسها)⁹³

ذكر الشاعر هذا البيت ليبين أن الله قادر على إمحاء بعض الأمور المكتوبة في اللوح المحفوظ، وإن كنت تريد الدليل فعليك بقراءة (من آية أو ننسها). هنا في عجز هذا البيت اقتبس مولانا اقتباساً جزئياً من سورة البقرة ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.⁹⁴ استخدم الشاعر الاقتباس هنا بمدلول مغاير لمدلول الآية المذكورة في القرآن الكريم، فالآية تتحدث عن نقل أو تغيير حكم آية إلى غيره مثل تحويل الحلال إلى حرام والحرام إلى حلال والمباح إلى المحظور، بينما الشاعر يتكلم عن تغيير أو تبديل أقدار الناس المكتوبة في اللوح المحفوظ، والذي تعبر عنه الآية الكريمة ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِبُ ۗ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.⁹⁵ وفي حديث آخر في قصة "تطبيب المرأة لخطر زوجها واعتذارها عن قولها" ذكر الشاعر الرومي أن الرجل لا يستطيع أن يترك زوجته والفرار منها لأن الله زينها وما زينته الحق، كيف يمكن الفرار منه؟ عندما قال بيته الشعري:

(زين للناس) حق آراسته است زانجه حق آراست چون داند جست؟⁹⁶

اقتبس الشاعر (زين للناس) والذي هو جزء من الآية الشريفة ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ﴾.⁹⁷ واقتباس الشاعر الآية جاء بمعنى مشابه لمعنى الآية الحقيقي وهو الميل إلى حب النساء والميل إلى الشهوات وهو جزء من تكوينه الأصيل وموجود في فطرة الإنسان.

وفي مكان آخر ذكر الشاعر أن الإيمان بالحقائق الغيبية مرغوب فيه أكثر من الإيمان بالحقائق الظاهرة. لذلك قال:

(يؤمنون بالغيب) می باید مرا زان بیستم روزن فانی سرا⁹⁸

أي دحك من التردد والشك وكن مثل الذين يؤمنون بالغيب. اقتبس الشاعر هنا في صدر البيت (يؤمنون بالغيب) والذي هو جزء من الآية الشريفة ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾.⁹⁹ واقتباس الشاعر الآية جاء بمعنى مشابه لمعنى الآية الحقيقي وهو الكلام عن المتقين الذين يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وجنته وناره ولقائه، ويؤمنون بالحياة بعد الموت وبالبعث، فهذا غيب كله¹⁰⁰.

⁹³ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 109/1.

⁹⁴ سورة البقرة: 106/1.

⁹⁵ سورة الرعد: 39/13.

⁹⁶ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 159/1.

⁹⁷ سورة آل عمران: 14/2.

⁹⁸ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 236/1.

⁹⁹ سورة البقرة: 3/1.

¹⁰⁰ ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن 242/1.

وفي قصيدة أخرى يتحدث فيها الشاعر الرومي عن الأسرار التي هي مخفية للناس ويعلمها الله
للأنبياء والعلماء، فيقول:

اسم هرچیزی تو از دانا شنو سر رمز(عَلَمُ الاسماء) شنو¹⁰¹

هنا يريد أن يقول الشاعر إنَّ تصوّف هو الالتجاء إلى العلماء الذين يعرفون العلوم التي علمها الله عزوجلّ لآدم (عليه السلام) وهو معرفة الحقيقة الباطنة والمخفية ما وراء الأسماء، فإنّ الباري عزوجلّ والأنبياء والقديسين والعلماء (ببركة المعرفة الإلهية والحكمة الإلهية) لديهم وجهة نظر للجوهر الحقيقي والحقيقة المطلقة لكل شيء، وبالتالي يمكنهم تحديد وتسمية الأسماء الحقيقية للكائنات وفقاً لحقيقتها. في حين غيرهم من الناس لا يمكنهم الحكم إلا من خلال المظاهر ولا يمكنهم معرفة الحقيقة النهائية لكل شيء في عالم المظهر والشهادة¹⁰². والمعنى الذي يحاول الشاعر إيصاله هنا لا يتفق مع مدلول آية ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾¹⁰³، فالآية تتحدث عن فضل آدم (عليه السلام) على الملائكة وأنّ الله عرض عليه أسماء ولده إنساناً إنساناً، والدواب، وقيل: هذا الحمار، هذا الجمل، هذا الفرس¹⁰⁴، حتى يبين الله للملائكة أن آدم يعلم ما لا تعلمون حتى يسجدون له، في حين أراد الشاعر من خلال هذا الاقتباس أن يبين مدى فضل العلماء والأنبياء والأخذ من علومهم التي علمهم الله.

وفي قصيدة أخرى لجأ فيها الشاعر الرومي إلى اقتباس جزئي أيضاً عندما قال:

از قُرح در پیشِ مه بستی کمر ز آن همی رنجی ز (وَأَشَقُّ الْقَمَرِ)

مُکری این را که شمسُ کُورَت شمس، پیشِ توست اعلی مرتبت¹⁰⁵

أشار الشاعر هنا إلى أنّ الناس لا يرون شمس الحقيقة من خلال اتباع الأنبياء والرسل والحقائق، فذكر في البيت الأول أنّ هؤلاء ينظرون إلى (قوس قزح) وهو علامة الجهل والكفر ولا يرون نور الشمس ولكن بعد أن انشق القمر إلى نصفين بمعجزة النبي، بدؤوا يشعرون بالإهانة لعدم وجود قوس قزح في ظلمة الليل كما كانوا يظنون، لأن قوس قزح الحقيقي يظهر أمام نور الشمس الحقيقي، وليس أمام نور القمر المستعار.¹⁰⁶

وفي البيت الثاني أشار إلى أنهم أنكروا إضمحلال ضوء الشمس عندما نزلت آية ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ

¹⁰¹ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 81/1.

¹⁰² كريم زماني، شرح جامع مثنوي معنوي، انتشارات اطلاع، 1398 هـ 302/1.

¹⁰³ سورة البقرة: 31/1.

¹⁰⁴ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، 1998)، 130/1.

¹⁰⁵ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 1275/2.

¹⁰⁶ مصطفى گرجي وطاهره کوچكيان، كمان ماه؛ بازكاوي يكي از ابیات مثنوي مولوي، فصلنامه پژوهشهاي ادبي و

بلاغی 19/5 (تابستان، 1396)، 21.

وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ¹⁰⁷ ولذا يقبح مولانا هنا علماء الفلك وعملهم، فبدلاً من الاهتمام بالخالق والمصدر الحقيقي، أهملتموه وركزتم اهتمامكم على السماء وحالة النجوم فقط، وتعتبرونها مصدر الكون وعندما فشلت رؤيتكم ومنظروكم غير الواقعي والجزئي، أصبتم بالدهشة واليأس. بمعنى أنتم مصابون بالهمسات الشيطانية لأنكم بدلاً من عبادة الحقيقة، لاحظتم مظاهر الحقيقة.

والمعنى الذي يحاول الشاعر إيصاله هنا لا يتفق مع مدلول آية ﴿اَقْرَبْتَ السَّاعَةَ وَاَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾¹⁰⁸، فالآية تتحدث عن طلب الكفار من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) آية أو حجة على صدق قوله وحقيقة نبوته فأراهم الرسول انشقاق القمر، إلا أنهم أعرضوا وكذبوا ولكن الشاعر أراد من خلال هذا الاقتباس الجزئي أن يحذر الإنسان من الانخداع والتمسك بالمظاهر وترك الحقائق. وكذلك الحال في الاقتباس الجزئي (شمس كورت) أراد أن يبين الشاعر أنكم لا تصدقون هذه الحالة لأن الشمس بمنظروكم أعلى فلا يمكن أن تضمحل ويذهب نورها، ولكن لم تنظروا إلى قدرة الخالق وأن الله قادر على كل شيء، في حين تتحدث الآية عن علامات يوم القيامة وكيف أن الشمس يذهب نورها عندما تقوم الساعة دون الإشارة إلى مسألة إنكار الناس أو تصديقهم. وفي القصيدة نفسها يذكر الشاعر أيضاً بيتاً التجأ فيه إلى الاقتباس الجزئي من القرآن يبين فيه عدم انصياح الذين يؤمنون بالمظاهر إلى نصيحة المحسنين، إذ قال:

جز مگر مفتاح خاص آید ز دوست که (مقاليد السموات) آن اوست¹⁰⁹

أي: اللهم إلا إذا جاء مفتاح خاص من الحبيب الذي بيده مقاليد السموات ليفتح قفل آذانكم حتى تسمعون النصائح والحقائق التي أنتم عنها غافلون. هنا الشاعر اقتبس (مقاليد السموات) من سورة الشورى ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾¹¹⁰ ومدلول الآية الذي يدل على أن الخير والأمور كلها بيد الله لا يتفق مع مدلول الاقتباس الذي استخدمه الشاعر، حيث أراد من خلال هذا الاقتباس الدعاء بإزالة الغشاوة عن آذان الغافلين ليستطيعوا سماع أحاديث وأقوال المتصوفين والعلماء. وفي موضع آخر يتحدث فيه الشاعر عن أحوال يوم القيامة ويذكر أن الأماكن تشهد للإنسان ما عملت يده، فيقول:

سر از آن رو می نهیم من بر زمین تا گواه من بود در روز دين

يوم دين كه (زلزلت زلزالها) اين زمين باشد گواه حالها¹¹¹

أي: ما زلت أضع وجهي على الأرض حتى تكون لي شاهدة على يوم الدين، يوم الدين الذي ترتل الأرض فيه زلزالها وتكون الأرض شاهدة على الأحوال¹¹² استخدم الشاعر في البيت الثاني اقتباساً

¹⁰⁷ سورة التكوين: 1/81

¹⁰⁸ سورة القمر: 1/54.

¹⁰⁹ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 1275/2.

¹¹⁰ سورة الشورى: 12/42.

¹¹¹ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 214/1.

¹¹² إبراهيم الدوقي، مثنويات جلال الدين الرومي، 299/1

جزئياً (زلزلت زلزالها) من سورة الزلزلة ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾¹¹³ بمعنى مقارب لمعناها الحقيقي في القرآن بمعنى الأرض حينما ترتجف ارتجافاً، وتنفض ما في جوفها نفصاً، وتخرج ما يثقّلها من أجساد ومعادن وغيرها مما حملته طويلاً. تشهد الأرض على كل ما جرى. وفي موضع آخر أيضاً التجأ الرومي إلى الاقتباس الجزئي عندما قال:

جانهای خلق پیش از دست و پا می پریدند از وفا اندر صفا

چون به امر (اهبطوا) بندی شدند حبس خشم و حرص و خرسندی شدند¹¹⁴

أي: إن أرواح الخلق قبل أن تتمثل وتظهر في الأجساد، لتجول وتصول في الصفاء لشدة وفائها، وعندما أمرها الباري تعالى بالهبوط وقال لها "إهبطوا" صارت أسيرة الغضب والطمع والرضى. الشاعر في البيت الثاني اقتبس كلمة (إهبطوا) من سورة البقرة ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾¹¹⁵ مدلول الآية ومدلول الاقتباس يختلفان حتى وإن كان الاثنان يتكلمان عن العداوة والبغضاء، فالآية تتكلم عن آدم وحواء، والحية حيثما أدركها ابن آدم قتلها، وحيثما أدركت ابن آدم أخذت بعضه،¹¹⁶ والشاعر يتكلم عن الغضب والطمع بين الناس.

3. الاقتباس المحوّر

يعني أن الشاعر يقوم باقتباس آية أو جزء منها بعد التغيير في بنيتها الأصلية، فله أن يزيد فيه أو ينقص، ويقدم فيه أو يؤخر، سواء أكان هذا التغيير أو التحوير بسيطاً أم معقداً،¹¹⁷ ومشنوية جلال الدين الرومي زاخرة بآيات قرآنية، أعاد صياغتها من جديد أو أضاف لها كلمات فارسية بدلاً من العربية، فمثلاً التجأ إلى استخدام هذا الأسلوب من الاقتباس في قصة الحكماء الثلاثة الذين ذهبوا إلى قلعة (ذات الصور) ورأوا فيه تمثلاً وأرادوا معرفة صاحب التمثال، فقالوا لهم إنه ابن ملك الصين إذا ما أردتم معرفته إذهبوا إليه، بعدما يروي الشاعر الرومي كيف كانوا يبحثون عن شيء بين الخيال والحقيقة، فيرد عليهم بيت من الشعر:

ظن لا يغني من الحق خوانده ای وز چنان برقی ز شرقی مانده ای¹¹⁸

يرد الرومي على هؤلاء الناس على النحو التالي: نعم! إنكم تمشون لمعرفة الحقيقة. لكن سلوككم قائم على الشك والتخمين الذي يؤدي إلى الظلام مثل البرق. هذا يعني أن سلوككم مختلط بالظلام الجسدي. لذلك، فإن نور رجال الدين الخاص بكم يتحلل بسرعة. الشطر الأول من البيت (ظن لا

¹¹³ سورة الزلزلة: 1/99

¹¹⁴ محمد علي موحد، مشنوي معنوي، 60/1.

¹¹⁵ سورة البقرة: 24/1

¹¹⁶ أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، التفسير من سنن سعيد بن منصور، (الرياض: دار

الصمعي للنشر والتوزيع، 1420 هـ)، 174

¹¹⁷ جعفر بهاء الدين، مقتبسات قرآنية في شعر الدكتور أحمد الوائلي، 126

¹¹⁸ محمد علي موحد، مشنوي معنوي، 1527/2.

يغني من الحق)، اقتباس من الآية الكريمة ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾¹¹⁹ ونلاحظ أن الاقتباس في هذا البيت قد طرأ عليه بعض التغييرات مثل حذف كلمة (إن) في البداية وكلمة (شيئاً) في نهاية البيت. استعمل الشاعر هذا الاقتباس لإيصال معنى مغاير لمعنى الآية في القرآن، فالآية تخاطب كفار العرب الذين لا يصدقون بالحياة الآخرة ولا يعملون لها، ظناً منهم أن الملائكة إناث؛ هن بنات الله، فخاطبهم القرآن بأنهم يتبعون الظن الذي لا يقوم أبداً مقام الحق.¹²⁰

وفي القصة نفسها ذكر مولانا الرومي كلمة أخرى اقتبسها من سورة يوسف ﴿وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ﴾¹²¹ عندما قال:

نيسم اميدوار از هيچ سو وأن كرم ميگويدم (لا تَيَاسُوا)¹²²

بمعنى لا أمل لكل الأطراف إلا أن صاحب الكرم قال: لا تياسوا.

وفي حكاية يتحدث فيها الرومي عن انتقاد لحالة أولئك الذين يستخدمون ذكر الله الكريم على ألسنتهم ولا يهتمون بكرامته وعظمته. أولئك الذين عرفوا هذا الدين عن آبائهم وأجدادهم دون التعمق فيه ومعرفة أسرارهم ولولتعمقوا لتمزق قلوبهم وامتلاً دماً:

كه لو أنزلنا كتاباً للجبل لانسدع ثم انقطع ثم ارتحل¹²³

هنا أراد الشاعر أن يبين أن الناس لو عرفوا عظمة الله سبحانه وتعالى وكرامته حق معرفته لتقطعوا إرباً إرباً من خشيتهم كما انهار الجبل من خشية القرآن. هنا يبنى مولانا الرومي بيته الشعري على أساس استعارة قرآنية بدعية اقتبسها من قوله تعالى ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾¹²⁴ والتحوير الذي أجراه في الآية واضح وهو حذف بعض الكلمات واستخدام كلمة (كتاب) بدلاً عن (القرآن) وكذلك استخدام حرف الجر (لـ) بدلاً عن (على). استعمل الشاعر الاقتباس في هذا البيت ليدل على معنى مغاير عن معناه الحقيقي في القرآن، فالآية نزلت لبيان مدى عظمة القرآن الكريم بعدما استخفوا به ولم يتدبروا آياته¹²⁵ والشاعر يتكلم عن الذين يراؤون الناس من خلال ألسنتهم وادعائهم بالتدين والتقوى ولكنهم لا يريدون معرفة الله ومعرفة عظمته.

وفي قصة "تجمع أصحاب العاهات كل صباح على باب صومعة عيسى عليه السلام هادفين طلب الشفاء بدعائه" يذكر الشاعر الرومي بيتاً فيه اقتباس محوّر من القرآن بعدما غير في بنية وهيئة الآية

¹¹⁹ سورة يونس: 36/10.

¹²⁰ نخبة من أساتذة التفسير، تفسير الميسر، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2009)، 213/1.

¹²¹ سورة يوسف: 87/12.

¹²² محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 1568/2.

¹²³ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 293/1.

¹²⁴ سورة الحشر: 21/59.

¹²⁵ أبي البركات عبد الله ابن أحمد بن محمود النسفي، تفسير النسفي، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بدوي، (بيروت: الناشر: دار الكلم الطيب، 1998)، 163/3.

الأصلية، فقال:

نعط من اعرض هنا عن ذكرنا عيشة ضنك و نجزي بالعمى¹²⁶

الشاعر في هذا البيت أشار إلى أن من يبتعد عن الله ويغفل عنه ونعمه وآلائه، فإنه يُصاب بالفقر والفاقة، ولذا يتطلب من الإنسان التمسك بالله والشكر لنعمائه، واقتبس هذا البيت من الآية الكريمة ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾¹²⁷ ولكن بشكل محوّر.

واستخدم الشاعر الرومي أيضاً اقتباساً محوّراً في قصة (البغل والجمل) عندما سأل البغل جملاً عن سر عدم سقوط الجمال أثناء المشي على عكس البغال، فأجاب الجمل بأنهم ينظرون إلى الطريق بعين العقل وأثناء المشي يرفضون الفرق في الأفكار والمشاعر المشروطة، وخطواتنا التي نخطوها كلها مبنية على البصيرة والرؤية لهذا نتحرر من الانزلاق والسقوط في جحيم المعاناة الذاتية وفي تقلبات الحياة، ويقول:

يَسْتَوِي الْأَعْمَى لَدَيْكُمْ وَالْبَصِيرِ فِي الْمَقَامِ وَالْتَزُولِ وَالْمَسِيرِ¹²⁸

يبني الرومي بيته الشعري على أساس استعارة قرآنية اقتبسها من قوله تعالى ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾¹²⁹ والتحوير الذي أجراه في الآية هو إزالة (ما) النافية لتكون الجملة جملةً مثبتة، أي حول الأسلوب المنفي إلى أسلوب مثبت وإضافة الجار والمجرور (عليكم) بين الأعمى والبصير.

وفي قصة ارتداد كاتب الوحي لأنه ذهب لتلاوة إحدى الآيات أمام النبي (الله صلى الله عليه وسلم) فقال: "إذن أنا مكان الوحي، أتلو الآية على النبي كما يتلو الوحي". وأصبح هذا الكاتب متعجرفاً ومتغطرساً، واعتقد أن كل هذه الكلمات العظيمة قد طبعت في ضميره أيضاً. فقال لنفسه: ما الفرق بيني وبين النبي صلى الله عليه وسلم؟ ثم إبعاده عن كتابة الوحي ووبخه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بكلام ينقله مولانا:

گفت : اغللاً فهُم به مَقْمَحُونِ نِست آن اَغلال بر ما از بُرون

خَلَفَهُمْ سَدًّا فَأَغَشَيْنَاهُمْ پِش و پس سَد را نَمی بِنَدِ عَمو¹³⁰

اقتبس الشاعر هنا آيتين من سورة (يس) اقتباساً محوّراً فالأولى من الآية ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ﴾¹³¹ ففي الاقتباس حُذفت (إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ) وكذلك حذفت الشاعر (فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ) والاقتباس الثاني من الآية ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ

¹²⁶ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 510/1.

¹²⁷ سورة طه: 124/20

¹²⁸ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 589/1.

¹²⁹ سورة فاطر: 19/35

¹³⁰ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 212/1.

¹³¹ سورة يس: 8/36.

خَلَفَهُمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهَمْ لَا يُبْصِرُونَ¹³² والتحوير الذي أجراه الشاعر هنا في هذه الآية هو حذف جزء من الآية (وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا) ونهاية الآية (فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ). في هذين البيتين استعمل الشاعر الرومي الاقتباسين بمعناهما الحقيقيين في القرآن الكريم، فالقرآن وعد الذين قابلوا دعوة الإسلام بالإعراض والعناد، وخالفوا فطرته، وعاكسوا عقله؛ بعقاب طمس البصيرة، والطبع على القلب،¹³³ وكذلك الشاعر وصف هذا الكاتب الذي ارتدّد بأن مثله كمثل أولئك الذين وصفهم الله في سورة (يس).

وفي قصة العجوز الذي تدهورت حالته الصحية والذي راجع الطبيب لطلب الشفاء، فقال الرومي:

سيلي آس آندَر بَرَم در مَعْرَكِه زان كه لا تُلقُوا بَأَيْدِي تَهْلِكُهُ¹³⁴

الشرط الثاني من البيت (لا تُلقُوا بَأَيْدِي تَهْلِكُهُ)، اقتباس من الآية الكريمة ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ۚ وَأَحْسِنُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾¹³⁵ ونلاحظ أن الاقتباس في هذا البيت قد طرأ عليه بعض التحوير، فقد حذف الضمير (كم) من (بأيديكم) مع حذف حرف الجر (إلى). واستخدم الشاعر الاقتباس هنا في معنى مغاير لمعنى الآية في القرآن؛ فالآية (وَلَا تُلقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) نزلت في الإنفاق، إذ أمر الله المسلمين بالإنفاق في سبيل الله وأكد لهم أن ترك الإنفاق يؤدي إلى التهلكة،¹³⁶ بينما الشاعر استخدمه في معنى مغاير لمعنى الآية وهو تحذير العجوز من قبل الطبيب من العصبية ودخول المعركة. عندما رأى هذا العجوز شخصاً جالساً وأراد أن يصفعه ولكن خشي من جانب آخر أن يردّ عليه هذا الرجل ويلقي نفسه إلى التهلكة.

وفي موضع آخر تكلم مولانا الرومي عن العشق والمحبة التي تأتي عن المعرفة الحقيقية وأن المعرفة الناقصة لا تؤدي إلى العشق، وكل ناقص ملعون ومذموم، وليس المقصود هنا نقص البدن لأنه موجب للرحمة بل المقصود هو نقص العقل¹³⁷ لأن الشخص الناقص جسدياً كان دائماً موضع شفقة ومودة من قبل الناس لعدم وجود حلّ أو علاج لإزالة هذا العوق، على عكس العقل الناقص الذي يكون موضوع استهزاء وسخرية لأنه كان بإمكانه أن يتحول إلى عقل كامل بالإرشاد:

بود در تاویل نقصان عقول

چون كه ملعون خواند ناقص را رسول

نیست بر مرحوم لایق لعن و زخم

زان كه ناقص تن، بود مرحوم رحم

موجب لعنت، سزای دوری است

نقص عقل است آن كه بد رنجوری است

¹³² سورة يس: 9/36.

¹³³ يُنظر: عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي، تفسير ابن باديس (في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)، المحقق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 302.

¹³⁴ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 1353/2.

¹³⁵ سورة البقرة: 195/1.

¹³⁶ ابن كثير، تفسير ابن كثير، 390/1.

¹³⁷ إبراهيم الدسوقي، مثنوي جلال الدين الرومي، 404/2.

در بُئى كه: «ما على الاعمى حرج»¹³⁸

بهر نقصان بدن آمد فرج

فقد ذكر في بيته الأخير في عجزه "ما على الاعمى حرج" وهو اقتباس من سورة النور ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ﴾¹³⁹ وقد حصل في الاقتباس بعض التغيير للضرورة الشعرية. استعمل الشاعر الاقتباس في هذا الشعر ليدل على معنى غير معناه الحقيقي في القرآن، فالآية في القرآن الكريم، تجوز على الأعمى والأعرج والمريض الأكل في البيوت المذكورة في هذه الآية التي أباح الله لهم الأكل فيها، في حين استعمل الشاعر هذا الاقتباس ليبين أن الأعمى غير مذنب إذا لم يستطع التعلم.

الخاتمة

لقد كان لمعاني ومفاهيم القرآن الكريم تأثير واضح على الحياة الفردية والاجتماعية بطرق مختلفة على مدار أربعة عشر قرناً، بحيث لا يمكن اليوم الإشارة إلى أي جانب من جوانب حياة المسلمين لم يؤثر فيه القرآن الكريم ومعانيه السامية بشكل مباشر أو غير مباشر. وقد كان وما زال لهذا الكتاب المقدس تأثير واضح على أفكار كبار شعراء وأدباء الأدب الفارسي، وقد استخدم كل هؤلاء الشعراء العظماء هذا المصدر الشافي في تعبيراتهم وحججهم وقصائدهم، لأن القرآن عند المسلمين هو لغة القلب ومفسر العقيدة في آن واحد، وسماعها يستحضر قدسية مهدئة ومجيدة في آن واحد.

وقد كان الشاعر الرومي من أكثر الشعراء المتصوفين الذين كانوا يستلهمون أفكارهم من القرآن الكريم والقصص المروية فيه، حيث سعى من خلال مثنوياته إلى إيصال الحقائق والتعاليم الإلهية إلى الناس من خلال سرد القصص والأساطير والأحداث التاريخية والقضايا الباطنية وأحاديث الأنبياء ورواياتهم حتى يتمكن الجميع من الاستفادة من تلك الكلمات بقدر استطاعتهم. قصائده مليئة بالمفاهيم القرآنية والآيات الإلهية والتعبيرات الصوفية، وتعد أشعاره من أجمل المجموعات الصوفية التي تأثرت بالمفاهيم والآيات القرآنية إلى درجة أن البعض يسميها "التفسير الباطنية لكلام الله عز وجل".

النتيجة هذا الشاعر في كثير من الأحيان في قصائده إلى استخدام الاقتباس القرآني، من خلال اقتباس مباشر دون أي تغيير في الآية أو إلى اقتباس ضمني حاول الشاعر فيه أخذ كلمة أو كلمتين من إحدى الآيات القرآنية، وكذلك حاول الرومي أيضاً في بعض أبياته استخدام الاقتباس المحوّر في قصائده؛ وهو اقتباس يقوم فيه الشاعر باقتباس آية أو جزء منها بعد التغيير في بنيتها الأصلية، فله أن يزيد فيه أو ينقص، ويقدم فيه أو يؤخر، فقد لا تجد قصيدة من قصائده إلا وفيها الكثير من ألفاظ وتراكيب قرآنية وهذا يدل على مدى تأثير القرآن به ومدى تأثر الشاعر بالقرآن الكريم، وحاول مولانا الرومي في كثير من الأبيات المقتبسة من القرآن أن يقدم الآية بمدلول أو تفسير جديد يختلف عن مدلولها الحقيقي في القرآن. هذه الأنواع الثلاثة سعت هذه الدراسة إلى إضاءة جوانبها الدلالية والبلاغية وذلك من خلال سرد بعض من هذه الآيات دون التطرق إلى غالبها لكثرة الآيات المقتبسة في مثنوية الشاعر جلال الدين الرومي.

¹³⁸ محمد علي موحد، مثنوي معنوي، 351/1.

¹³⁹ سورة النور: 61/24

Kaynakça

- Abadi, Hüseyin Kuli Han Azim. *Tezkireyi Neşri Aşk*, Tashih: Seyit Kemal Hac Seyid Cevadi, Tahrân: Mirasi Mektup, 1319.
- Arpaguş, Sâfi. *Mevlânâ ve İslâm*. 2. Baskı, İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Aşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- Bahaaddin, Cafer. "Muktebeset'un Kuraniyyet'un fi Şiiri Ahmed'il-Vaili". *Mecellet'ü Ehlu'l Beyt*, 9 (Aralık 2009), 119 – 133.
- Bediuzzaman Firauzanfer, Mevlâna Celâleddin, çev: Feridun Nafiz Uzluk, 2. Baskı, Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2005.
- Cevad, Redgar Muhammed, *Sirri suluk*. nşr. Mirza Ahmed Aştıyani, Kum: Ayeti İşrak, 1386.
- Cüzcani, Ebu Osman b. Said b. Mansur b. Şu'be, *et-Tefsiru min Süneni Said b. Mansur*, Mısır: Daru's-Samii li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1997.
- Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh. *Şerhu Nehci'l-belâga*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Daru ihyai kütübil-Arabiyye, 1959.
- Ebü'l-Meâli Celâleddin El-Hatîb El-Kazvini, El-İzah fi Ulumil-Belaga, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- ed-Desûkî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ebî'l-Mecd Abdilazîz. *Mesnevi Celeleddin-i Rumi*, Kahire: el- Heye el- Amma lişun el- Matabı el- Emiriye, 1997.
- ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *Ğarîbü'l-Kur'ân*, Tahk: Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1389.
- el-Adevi, Mustaf. *Kitabu Silsiletu't-Tefsir'li-Mustaf'l-Adevi*. eş-Şebeke'l-İslamiyye tarafından kaydedilmiş ses dersleri, t.y.
- el-Hanbeli, İzzeddin Abdürrezzak b. Rızkullah er-Resmî. *Rumuzül-künuz fi tefsiril-Kitabil-Aziz*. Tahk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheys, Riyad: Mektebetül-Esedi, 2008.
- el-Meragî, Ahmed Mustafa. *Ulumül-Belaga el-Beyan vel-Meani vel-Bedi*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Hadise li'l-Kitab, 2003.
- el-Useymin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih. *Lika'ul-bab'ul meftuh*. Mısır: Darü'd-Durra, 1438.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Vasîf fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsiru'n-Nesefi*. Tahk: Yusuf Ali Bedevi, Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. Tahk: Es'ad Muhammed et-Tayyib, Kahira: el-Mektebetü'l- Asriyye, t.y.
- er-Râzî, Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*. Tahk. İbrâhîm es-Sâmerrâî, Amman: Dâru'l-fikr, 1985.
- es-Sa'dî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsir b. Abdillâh b. Nâsir. *Teysîrû'l-kerîmî'r-rahmân fi tefsiri kelâmî'l-mennân (Tefsîrû's-Sa'dî)*. Mekke: Câmîatü'l-

- İslâmiyye, 1398.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, el-Halebî, 1951.
- eş-Şâzilî, Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 17. Baskı, Beyrut: Dârü's-şûrûk, 1412.
- et-Tabersî, El-Fazl b. el-Hasan. *Mecma'u'l-beyân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1995.
- Fusul'un min'elmesnevi, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Çev: Abdulvahap Azzam, Muesseset'u Hindavi, İngiltere: 2017.
- Gafferî, Ferzane. ve başkaları. "el-Arabiyyat'u fi Divani'l-Mesnevi". *Mecelletü cili'l-Dirasati'l-Edebiyye'ti ve el-Fikriyye*, 9 (Haziran 2015), 105 – 116.
- Gurci, Mustafa ve Koçkiyan, Tahir. "Bazkavi Yeki Ez Ebyati Mesnevi Mevlevi". *Faslname Pezohaşhayi Edebi ve Belaği*, 19 (Tabistan/1396), 9-23.
- Güllüce, Hüseyin. *Mevlana ve Kuran Tefsiri Açısında Mesnevi*. Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı. Doktora Tezi, 1998
- Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*. Medine: Melik Fehd li tabâ'ati'l-mushafi's-şerîf, 2009.
- İbn Bâdis, Ebû'l-Fütûh Abdülhamîd b. Muhammed el-Mustafâ. *Tefsîru İbn Bâdis fî mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l-hakîmi'l-habîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. nşr. Muhammed Ali Baydun. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Kadım abd Ferih elüMevla el-Musevi, el-İktibas'u ve't-Tadmin'u fi Nehc'il-Belağa, Doktora Tezi, Edebiyat Fakültesi, Basra Üniversitesi, 2006.
- Karuni, Efsane. "Tecelli Kuran der Şiiri Mevlane". *Mecelleyi Beşaret*, 36, (Hurdad, 1382/2003), 54 -66.
- Kup, Abdülhüseyin Zerin. *Bahr'l Der Kuze*. Tahran: İntişarat'İ İlmî, 1987.
- Muhammed'ul-Kafafi, Mesnevi Celâleddîn-i Rûmî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Misriyye, 1966.
- Taberî, Muhammed İbni Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru Âlemi'l- Kütüb, 2013.
- Zamani, Kerim. *Şerh-i cami-i Mesnevi-i Ma'nevi*. Tahran : İntişarat-ı İttılaat, 1398.

Derin Yapı ve Yüzey Yapı Bağlamında İ'râbın Dönüşümsel İşlevi: Hırbâviyye Kasidesi Örneği

Öz: Bu makâle, Noam Chomsky'nin dönüşümsel dilbilgisi kuramının temel kavramları arasında yer alan derin yapı, yüzey yapı ve dönüşüm ile klasik Arap gramerindeki asıl (اصل) ve fer' (فرع) gibi benzer kavramlar arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Dönüşüm kuramı, yüzeyde görünen dil yapılarının arkasında daha derin bir anlam düzlemi olduğunu kabul eder ve bu düzlemler arasındaki geçişi belirli kurallarla açıklar. Bu çerçevede, dönüşüm kurallarının yapısal ve anlamsal işlevleri üzerinde durularak, i'râbın bir dönüşüm aracı olarak nasıl işlediği araştırılmıştır. Çalışmada, Osmân b. İsâ el-Belâtî'nin (ö. 599/1202) "Hırbâviyye" kasidesi örnek olarak alınmıştır. Bu kaside, beyit sonlarında farklı i'râb ihtimallerine imkân tanımasıyla, dönüşüm kuramı açısından anlam ve yapı ilişkilerinin gözlemlenmesine elverişli bir zemin sunmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden yararlanılarak gerçekleştirilen bu çalışmada, söz konusu kasideden seçilen örnek beyitlerdeki i'râbın anlamsal ve yapısal dönüşümler üzerindeki etkisi incelenmiştir. Araştırma sonuçları, i'râbın yalnızca yüzeysel bir gramer kuralı olmadığını, aynı zamanda dilin derin anlam katmanlarını şekillendiren önemli bir dilbilimsel araç olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle çalışma, klasik nahiv anlayışının çağdaş dilbilimsel yaklaşımlarla yeniden değerlendirilmesine katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İ'râb, Derin Yapı, Yüzey Yapı, Hırbâviyye Kasidesi.

Emrullah
TANIR* 

The Transformational Function of I'râb in the Context of Deep Structure and Surface Structure: The Case of the Ode of the Harbâviyya

Abstract: This article examines the relationship between deep structure, surface structure and transformation, which are among the fundamental concepts of Noam Chomsky's transformational grammar theory. Similar concepts are found in classical Arabic grammar, such as the original (اصل) and the fer' (فرع). Transformation theory posits the existence of a deeper and abstract plane of meaning that lies beneath the surface language structures, and it delineates the transition between these planes through the application of specific rules. In this framework, the structural and semantic functions of transformation rules are emphasised and the investigation focuses on the function of i'râb as a transformation tool. The present study employs Osmân b. İsâ al-Balâtî's (d. 599/1202) ode "Hırbâviyya" as a case study. The ode's structure facilitates the observation of the relations between meaning and structure in terms of transformation theory by allowing for different i'râb possibilities at the end of the couplets. The present study employs qualitative research methods to examine the effect of i'râb on semantic and structural transformations in the couplets. The findings of the study demonstrate that i'râb is not merely a superficial grammatical rule, but rather, it is a significant linguistic instrument that influences the underlying layers of meaning. In this respect, the study aims to contribute to the re-evaluation of the classical understanding of grammar with contemporary linguistic approaches.

Keywords: Arabic Language, I'râb, Deep Structure, Surface Structure, Ode to the Harbâviyya.

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı. E-posta: emrullahtanir@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4699-1842>.

Giriş

Dil, düşüncenin en temel yansımalarından biri olup, insanın anlam dünyasını şekillendiren ve iletişim kurma yeteneğini mümkün kılan bir araçtır. Dilin bu karmaşık yapısını çözümüleme çabası, dilbilim alanında çeşitli teorik çerçevelerin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Noam Chomsky'nin dönüşüm kuramı, dilin derin ve yüzey yapısını anlamlandırmaya yönelik önemli bir yaklaşım sunmaktadır.¹ Klasik Arap grameri ise, dilin işleyişini açıklarken benzer şekilde anlamla biçim arasında kurduğu ilişkiyle dikkat çeker.

Arap grameri, dilin lafız ve manâ boyutunu sistemli bir şekilde ele alan köklü bir ilmî gelenek olarak, yüzyıllar boyunca hem Arap dünyasında hem de genel anlamda dilbilimsel düşünceye önemli katkılar sunmuştur. Lafız ve anlam ilişkisi, gramatik yapıların işleyişi ve anlamın oluşum süreçleri gibi birçok konuda zengin bir teorik mirasa sahiptir.² Ancak bu birikimin, çağdaş dilbilim yaklaşımlarıyla –özellikle Noam Chomsky'nin derin yapı ve yüzey yapı kavramlarına dayalı dönüşüm kuramıyla– ilişkilendiren akademik çalışmaların sınırlı olduğu gözlemlenmiştir. Bu alanda son yıllarda yapılan bazı dikkat çekici çalışmalar, özellikle Kur'ân-ı Kerim'in cümle yapısını veya Arapça'daki i'râb ve sarfî sistemleri dönüşümsel dilbilgisi bağlamında değerlendirmeye yönelik akademik gayretleri içermektedir. Bu çalışmalar arasında Mehmet Kahraman'ın Kur'ân cümlelerinde derin ve yüzey yapı ilişkisini ele aldığı doktora tezi,³ Ahmet Kılıç'ın sarfî mîzân ve i'râb olgusunu dönüşümsel yaklaşımla incelediği yüksek lisans tezi⁴ ve Yaşar Daşkıran'ın Arapça dil yapısını üretici dönüşümsel dilbilgisi açısından değerlendiren makalesi,⁵ bu konuda yapılmış önemli çalışmalar olarak değerlendirilebilir.

¹ Chomsky, söz konusu kuramı şu eserlerinde ele almaktadır: Noam Chomsky, *Syntactic Structures* (Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 2002); Noam Chomsky, *Dilin Mimarisi*, çev. İsa Kerem Bayırlı (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2014); Noam Chomsky, *Dil ve Zihin*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001).

² Bu konuda, şu kaynaklara mürâcaat edilebilir: Muhammed Mücahit Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 117-179; Saleh Taher Saleh Alzamo, *Delâlet ve i'râb açısından Kuran-ı Kerim'de müseenna lafızlar* (Adana: Çukurova Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020), 7-124; Süleyman Cesur, "Arap Dili ve Belagatında Lafız ve Mana İlişkisine Dair Bir İnceleme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (30 Haziran 2024), 171-203; Zehra Yılmaz - İshak Özgel, "Lafız-Mana Açısından Kur'ân", *EKEV Akademi Dergisi* 89 (03 Mart 2022), 401-419.

³ Mehmet Kahraman, *Derin Yapı Yüzey Yapı Ayrımı Çerçevesinde Kur'ân-ı Kerim'de Cümle Yapısı* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).

⁴ Ahmet Kılıç, *Derin Ve Yüzey Yapı Ayrımı Çerçevesinde Sarfî Mîzân Ve i'râb* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵ Yaşar Daşkıran, "Arapça Dil Yapısı Açısından Üretici Dönüşümsel Dilbilgisi", *EKEV Akademi Dergisi* 74 (28 Eylül 2018), 359-374.

Bu çalışma, klasik Arap gramerinde gözlemlenebilen bazı dönüşümsel yapıları, Chomsky'nin kuramsal çerçevesiyle karşılaştırmalı olarak ele almayı; böylece her iki yaklaşım arasında kavramsal ve işlevsel bir bağ kurmayı amaçlamaktadır. Dönüşüm kuramındaki “derin yapı” ve “yüzey yapı” kavramlarının, klasik Arap gramerindeki “asıl” (أصل) ve “fer” (فرع) kavramlarıyla ilişkisini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu iki alan arasındaki kuramsal benzerlikler, bazı akademik çalışmalarda zaman zaman gündeme getirilmiş olsa da,⁶ özellikle i'râbın dönüşüm kuralları bağlamındaki işlevi üzerine bir değerlendirme yapılmadığı görülmüştür. Bu eksiklik, i'râbın hem klasik gramer anlayışı içinde hem de modern dilbilim bağlamında yeniden ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Araştırmada, Osmân b. İsâ el-Belatî'ye (ö. 599/1202) ait “Hırbâviyye” kasidesi örnek olarak seçilmiştir. Bu kaside, beyit sonlarında yer alan kelimelerin merfû, mansûb ve mecrûr şeklinde farklı i'râb ile okunabilmesi yönüyle Arap dili geleneğinde istisnâî bir örnek teşkil etmekte; i'râb değişikliklerinin anlam ve yapı üzerindeki etkisini açık biçimde gözlemlemeye imkân tanımaktadır. Ayrıca nahivsel muhtevası ile gramatik dönüşümleri metin içinde estetik ve anlam bütünlüğü içinde sunması, bu metni dönüşümsel dilbilgisi çerçevesinde yapılacak tahliller için elverişli bir zemin hâline getirmektedir. Bu yönleriyle çalışmanın, dilbilim ile klasik Arap dili çalışmaları arasında disiplinler arası bir katkı sunması beklenmektedir.

1. Dönüşümsel Dilbilgisi Teorisi: Derin Yapı – Yüzey Yapı

Amerikalı dilbilimci Noam Chomsky tarafından geliştirilen dönüşümsel dilbilgisi, dilin temel birimi olan cümlelerin, sözdizimsel işlevler ve kurallar çerçevesinde biçimsel olarak yapılandırılmasını incelemektedir. Bu bağlamda dönüşümsel dilbilgisi yaklaşımı, dilin yüzeysel görünümünden ziyade, derin yapısal ve şekilsel düzenine odaklanmaktadır.⁷ Bu kuram, doğal dillerin soyut kurallara dayanan bir düzenlilik gösterdiğini varsayar ve dilin hem derin hem de yüzey yapılarının çözümlemesine odaklanır.⁸

Dönüşümsel dilbilgisi teorisi, dilin yüzeysel yapılarında görülen karmaşık olguların altında yatan derin düzeni açıklama hususunda güçlü bir araç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu teorinin en temel katkılarından biri, dilbilimsel seviyeler arasında anlamlı bir tutarlılık sağlayarak hem belirsizliklerin hem de

⁶ Mesela bk.: Halîl 'Amâra, “el-Binyetü't-tahtîyye beyne 'Abdilkâhir el-Cürcânî ve Tşomskî”, *el-Aklâm* 9 (1983), 83-95; Abdullah Ahmed Câdü'l-kerîm, “el-Binyetü'l-'amîka ve makânetühâ ledâ'n-nuhâtî'l-'Arab”, *Mecelletü'l-âdâb ve'l-'ulûmî'l-insânîyye* 61/1 (2006), 443-513; Emire-Şehle Bufarad-Şitvî, *Fâ'iliyyetü'l-ma'nâ'n-nahvî beyne'l-binye es-sathîyye ve'l-binye el-'amîka: sûra Yûsuf enmûzacen* (el-Cumhûriyye el-Cezâ'iriyye ed-Dîmukrâtiyye eş-Şa'biyye: el-Merkezü'l-Câmiî Mîla, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Âlâ' Ali Abdullah el-'Anbekî, “Te'sîlü'l-binyetü'l-'amîka fî müdevvenetî't-türâsî'l-'Arabîyye”, *Mecelletü's-şarki'l-evset li'l-'ulûmî'l-insânîyye ve's-sekâfiyye* 2/3 (2022), 61-76.

⁷ Zeynel Kıran, *Dilbilim Akımları* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2008), 193-194; Chomsky, *Dilin Mimarisi*, 36-38; Chomsky, *Syntactic Structures*, 85-91.

⁸ Kıran, *Dilbilim Akımları*, 193-199.

farklı cümle türlerinin sistematik bir biçimde ele alınmasına olanak tanınmasıdır. Örneğin, “The shooting of the hunters/*Avcıların vurulması*” gibi ifadelerde görülen anlam belirsizliği, dönüşümsel analiz aracılığıyla, iki farklı temel cümlenin (örneğin, hunters shoot/*avcılar ateş eder*” ve “they shoot hunters/*avcılar vururlar*) türevleri olarak açıklanabilmektedir. Benzer şekilde, “Did John eat an apple? / *John elma yedi mi?*” ve “What did John eat? / *John ne yedi?*” gibi cümleler, ortak bir dönüşümsel çerçeve içinde yapılandırılmakta ve soru türleri arasındaki ayrım, bu çerçevede açık bir şekilde belirlenmektedir. Böylece dönüşümsel dilbilgisi, hem gramerin farklı seviyeleri arasında düzeni sağlamayı hem de dilin anlaşılması için gerekli teorik temeli oluşturmayı hedeflemektedir.⁹

Dönüşümsel dilbilgisi, dilin yapısını anlamaya yönelik farklı bölümlerden oluşmaktadır. Bu kapsamda ele alınan kısımlardan ikisini, “derin yapı” ve “yüzey yapı” kavramları oluşturmaktadır. Chomsky’nin Dönüşümsel Dilbilgisi modeline göre, derin yapı bir tümcenin anlam düzeyini temsil ederken; yüzey yapı, bu anlamın dile özgü kurallarla somut ifadeye dönüştüğü aşamayı ifade etmektedir.¹⁰ Daha ayrıntılı incelendiğinde, derin yapı dilin soyut anlam katmanını temsil ederken; yüzey yapı, bu anlamın dilin gramatik kurallarına uygun biçimde ifade edildiği nihâi formu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹ Noam Chomsky, derin yapı ve yüzey yapı kavramlarını şu örnek üzerinden açıklar: “*Görünmeyen tanrı, görünen dünyayı yaratmıştır.*” Ona göre bu ifade, yüzey yapıyı temsil eder. Bu yapı, bir özne “*görünmeyen tanrı*” ve bir yüklem “*görünür dünyayı yaratmıştır*” bileşenlerine ayrılabilir. Ancak bu yüzey yapının altında, birden fazla basit tümceciğten oluşan derin bir yapı yer alır. Bu ifadede üç temel anlam birimi vardır: 1) Tanrı görünmezdir; 2) Tanrı dünyayı yaratmıştır; 3) Dünya gözle görülebilir. Dolayısıyla yukarıda sunulan örnek, yüzeyde görünen ibârelerin altında derin bir yapının bulunduğunu göstermektedir.¹²

Dönüşümsel dilbilgisi, dilin yalnızca yüzeysel bir yapıya değil, aynı zamanda zihinsel süreçlerin bir ürünü olan soyut bir düzleme dayandığını savunur. Chomsky, bu bağlamda, dilin yüzeydeki fiziksel belirtilerinden derin yapısındaki anlam ilişkilerine geçişi sağlayan dilbilgisel dönüşümleri incelemiştir. Bu dönüşümler hem dilin üretiminde hem de anlamlandırılmasında kritik bir rol oynar.¹³ Dönüşümsel dilbilgisinin temel öğelerinden biri olan dönüşüm, derin yapıdan yüzey yapıya geçişi mümkün kılan; başka bir deyişle, bu iki katman arasındaki bağlantıyı kuran kilit

⁹ Chomsky, *Syntactic Structures*, 85-91.

¹⁰ Chomsky, *Dilin Mimarisi*, 36-37.

¹¹ Chomsky, *Dilin Mimarisi*, 38.

¹² Kıran, *Dilbilim Akımları*, 193.

¹³ Noam Chomsky, *Dil ve Zihin*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001), 49-50.

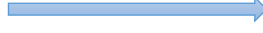
unsurdur.¹⁴ Bu ilişki, şöyle özetlenebilir:¹⁵

Derin Yapı

Dönüşüm

Yüzey Yapı

(Manâ)



(Lafız)

Dilin dinamik yapısını yansıtan dönüşüm kuralları, öğelerin eklenmesi, çıkarılması, sırasının değiştirilmesi, silinmesi gibi işlemleri içerir.¹⁶ Örneğin, bir cümlelerin olumsuz yapılması veya özne-yüklem sırasının değiştirilmesi gibi işlemler dönüşüm kurallarıyla açıklanır. Chomsky'ye göre dönüşümler, yalnızca dilin biçimsel yapısını değil, aynı zamanda iletişim ve anlam üretme süreçlerini de etkileyen temel mekanizmalardır.¹⁷

Dönüşüm kurallarının evrensel bir yönü bulunmakla beraber, her dilin kendine mahsus dönüşüm unsurları olduğu da ifade edilebilir.¹⁸ Bu itibarla, derin yapı ve yüzey yapı kavramları her dilde vücut bulabilecek bir özelliğe sahiptir. Bu doğrultuda, dönüşümsel dilbilgisinin “derin yapı-yüzey yapı” ve “dönüşüm” gibi temel kuramları ile klasik Arap gramerindeki bazı yaklaşımlar arasında kayda değer bir irtibatın mevcut olduğu ileri sürülebilir. Söz konusu kuramsal çerçeve, cümlelerin esas manâsı ile lafızları arasındaki ilişkiyi îzah etmede önemli bir temel sunmaktadır.¹⁹

2. Klasik Arap Gramerinde Derin Yapı-Yüzey Yapı

Arap dilinde, derin yapı “الْبَيْتَةُ الْعَمِيقَةُ” ve yüzey yapı “الْبَيْتَةُ السَّطْحِيَّةُ” kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bununla birlikte, bu kavramlar “الباطن” ve “الظاهر” terimleriyle de açıklanabilir.²⁰ Bazı nahiv âlimlerinin zaman zaman kullandıkları أصل ve فرع kavramları, “derin yapı” (أصل) ile “yüzey yapı” (فرع) terimlerini çağrıştırmaktadır. Klasik dönem nahivcileri, أصل ifadesiyle, فرع (ikincil) unsurun üzerine inşa edildiği temel öğeyi kastetmektedir. Bu kullanım, bir sözcüğün görünmeyen yani takdirî yönünü de imâ eder. Nitekim أصل olarak tanımlanan unsur, dönüşüm geçirme potansiyeline sahiptir. Söz konusu iki kavram, klasik dönem nahivcilerin gündemini sıkça meşgul etmiş ve eserlerinde defalarca işlenmiştir. Örneğin nahivcilere göre müzekker

¹⁴ Chomsky, *Dil ve Zihin*, 49-50.

¹⁵ Bufarad-Şitvî, *Fâ'iliyyetü'l-ma'nâ'n-nahvî beyne'l-binye es-sathiyye ve'l-binye el-'amîka: sûra Yûsuf enmûzacen*, 26.

¹⁶ Mehmet Rifat, *Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları* (Yazko Yayınları, 1983), 208-209.

¹⁷ Kıran, *Dilbilim Akımları*, 199-205.

¹⁸ Kıran, *Dilbilim Akımları*, 199-205.

¹⁹ Bk. Daşkıran, “Arapça Dil Yapısı Açısından Üretici Dönüşümsel Dilbilgisi”, 365-368. Ayrıca daha geniş bilgi için şu kaynaklara mürâcaât edilebilir: Kahraman, *Derin Yapı Yüzey Yapı Ayrımı Çerçevesinde Kur'ân-ı Kerim'de Cümle Yapısı*, 15-246; Kılıç, *Derin Ve Yüzey Yapı Ayrımı Çerçevesinde Sarfî Mîzân Ve l'râb*, 7-108.

²⁰ Câdü'l-kerîm, “el-Binyetü'l-'amîka ve makânetühâ ledâ'n-nuhâtî'l-'Arab”, 446-447.

isimler أصل, müennesler ise فرع olarak değerlendirilir. Benzer şekilde müfred أصل, tesniye ve cemi' ise فرع; nekra أصل, marife isimler ise فرع kabul edilir.²¹

أصل ve فرع kavramları, derin yapı ve yüzey yapı çerçevesinde şu örnekle de açıklanabilir: ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا / Zeyd, Amr'ı dövdü ifadesi, fâil ile mef'ûlün bihin olağan sıralamasını koruyan normal bir yapıdır. Buna karşılık, ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ / Amr'ı Zeyd dövdü şeklindeki kullanımda mef'ûl, fâilden önce gelmiştir. Nahivciler ilk örnek için أصل, ikinci örnek için ise فرع ifadesini kullanır.²² Bu doğrultuda, ikinci örnek “yüzey yapı” (فرع), birinci örnek ise “derin yapı” (أصل) şeklinde değerlendirilebilir. Çünkü birinci örneğin, takdim-te'hîr yoluyla ikinciye dönüşme potansiyeli bulunduğu gibi, ikinci örnekte derin yapının esasen ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا olduğu da anlaşılmaktadır.

ve وأصل الكلام... , وتقدير الكلام... والتقدير...” gibi ifadeler, nahiv âlimlerinin derin yapıya (البنية العميقة) verdikleri önemi açıkça göstermektedir.²³ Nitekim İbn Cinnî (ö. 392/1002), Arap dilinde telaffuz edilmeyen aslî unsurlar bulunduğunu ve bunların pratikte oldukça yaygın örnekleri olduğunu vurgulamıştır. Sarf âlimlerinin, قَوَّمَ fiilinin aslını يَقُومُ; يَقُومُ fiilinin aslını ise يَقُومُ şeklinde kabul etmesi, Arapçadaki takdirî ve doğrudan söylenmeyen yapısal unsurların varlığına işaret eder.²⁴ Kezâ İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) da el-Üsûl fi'n-nahv isimli eserinde yer yer bu hususa dikkat çeker. Mesela, temyiz ögesini açıklarken verdiği örneklerle derin ve yüzey yapı arasındaki farkı şu şekilde ortaya koyduğu görülür:

عَرَفَّا / ter, lafızda (yüzey yapıda) mef'ûl gibi görünse de aslında dökülen şeyin kendisi olduğu için anlam (derin yapı) bakımından fâil konumundadır. Aynı şekilde أَحْسَنُهُمْ وَجْهًا / içlerinden en güzel yüzlü örneğinde de lafızda başkasına aitmiş gibi görünen güzellik vasfının, gerçekte yüze ait olduğu anlaşılmaktadır.²⁵

Dönüşümsel dilbilgisi teorsisindeki dönüşüm kurallarının, klasik Arap gramerinde de bulunması dikkat çekicidir.²⁶ Nitekim İbn Cinnî, asıldan fer'e doğru gerçekleşen değişim aşamalarını الحذف / hazif, الزيادة / ziyâde, التقديم / takdîm, التأخير / te'hîr, الحمل على المعنى / manâya hamletme ve التحريف / tahrîf

²¹ el-'Anbekî, “Te'silü'l-binyeti'l-'amîka fî müdevveneti't-türâsî'l-'Arabiyye”, 62-63.

²² Detaylı bilgi için bk.: Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, Ma'ânî'n-nahv (Ürdün: Dâru'l-Fikr li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1420), 2/54-59.

²³ Câdü'l-kerîm, “el-Binyetü'l-'amîka ve makânetühâ ledâ'n-nuhâtî'l-'Arab”, 449.

²⁴ Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî İbn Cinnî, el-Munsif li İbn Cinnî (b.y.: Dâru lhyâi't-türâsî'l-kadîm, 1373/1954), 348.

²⁵ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serrî b. Sehl en-Nahvî İbnü's-Serrâc, el-Usûl fi'n-Nahv, thk. Abdü'l-Hüseyn el-Fetlî (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/222.

²⁶ el-'Anbekî, “Te'silü'l-binyeti'l-'amîka fî müdevveneti't-türâsî'l-'Arabiyye”, 66.

şeklinde sınıflandırmaktadır.²⁷ Arapçada hazif kuralı, kelime, cümle, hareke veya harf düzeyinde ortaya çıkabilmektedir. Ancak bu kural uygulandığında, (yüzey yapıda) hazfin gerçekleştiğini gösteren bir delil bulunması gerekir. Örneğin, زَيْدًا ifadesi “Zeyd’i döv” anlamına gelen ضَرْبَ زَيْدًا cümlesinden türemiş olup, baştaki fiilin (اضرب) hazfedilmesiyle, söz konusu ifade yalnızca زَيْدًا şekline dönüşmüştür.²⁸ Bu ifadenin mansûb olarak zikredilmesi, derin yapıda bir fiilin bulunduğuna işaret eder. Manâya hamletme kuralına ise;

{إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ}

“Muhakkak ki iyilik edenlere Allah’ın rahmeti çok yakındır.”²⁹

âyeti örnek gösterilebilir. Bu ayette, إِنَّ edatının isim ve haberinin cinsiyet (müzekker-müennes) uyumu bakımından değerlendirilmesi durumunda, haber konumundaki قَرِيبٌ kelimesinin قَرِيبَةٌ (müennes) şeklinde gelmesi beklenir. Ancak رَحْمَةٌ kelimesi المطر / yağmur manâsında kullanılmakta veya قَرِيبٌ kelimesi فَعِيل vezninin müzekker-müennes bakımından eşit kabul edilen bir kalıbı olarak düşünülmektedir. Böylece haber, müzekker olarak kalmış ve manâya hamletme kuralı devreye girmiştir.³⁰ Tahrif kuralı için, رجل kelimesinin ism-i tasğir formuna dönüştürülerek رُجُلٍ şeklinde yapılması veya aynı ismin cemi sîgasında رجال hâline getirilmesi örnek verilebilir. Bir başka örnek olarak سوف أَفْعَل سوف ifadesindeki سوف harfini kısaltarak سوف أَفْعَل şekline dönüştürmek de tahrif kapsamında değerlendirilebilir.³¹ Bütün bu örnekler, İbn Cinnî’nin zikrettiği dönüşüm kuralları aracılığıyla, derin yapıdan (أصل) yüzey yapıya (فرع) geçişin somut birer göstergesi konumundadır.

Dönüşüm kuralları, dışarıdan bakıldığında benzer görünen ancak gerçekte farklı yapıya sahip cümlelerle, biçimsel açıdan farklı olduğu hâlde aynı anlamı taşıyan cümleleri birbirinden ayırt etme imkânı sunar. Ayrıca, birden fazla biçimde yorumlanabilen belirsiz yapıların açıklığa kavuşturulmasına da yardımcı olur.³² Örneğin, أَغْجَبَنِي ضَرْبُ عَمْرٍو ifadesi, ilk bakışta yüzey yapıda “Amr’ın dövülmesi beni şaşırttı” şeklinde yorumlanabilir. Bu durumda master (ضَرْبُ), mef’ûl konumundaki عَمْرٍو ismine izâfe edilmiş kabul edilir. Ancak söz konusu masterın, fâiline izafe edilmiş olması da mümkündür. Bu durumda cümle “Amr’ın dövmesi beni şaşırttı” anlamına gelebilir. Cümlelerin gerçekte hangi anlama işaret ettiğini saptamak için ise derin yapının (الْبَيْتَةُ الْعَمِيقَةُ)

²⁷ Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Mektebetü’l-’ilmiyye, 1952), 2/362.

²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/362.

²⁹ el-Â’râf 7/56.

³⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/414.

³¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/438-442.

³² Bufarad-Şitvî, *Fâ’iliyyetü’l-ma’nâ’n-nahvî beyne’l-binye es-sathiyye ve’l-binye el-’amîka: sûra Yûsuf enmûzacen*, 27-28.

tahliline başvurmak ve dönüşüm kurallarından yararlanmak gerekir. Dolayısıyla yukarıda sunulan örnek, bir dönüşüm aracı olan ziyâde uygulamasıyla “أَعْجَبَنِي صَرْبُ عَمْرٍو زَيْدًا/ زيدٌ” şeklinde yeniden yapılandırılabilir.

Fakat yüzey yapı üzerinde gerçekleştirilen tahliller, her zaman derin yapıyı tam olarak yansıtmayabilir. Dolayısıyla, dönüşüm kurallarının her zaman derin yapıyı yüzey yapıya aktaracağı söylenemez. Bu durumda, söz konusu cümlelerin daha doğru bir biçimde kurulması ve dönüştürülmesi gerekir.³³ Örneğin, أَثَاثُ الجَدِيدِ cümlesini ele alalım. Bu ifadedeki الجديد kelimesinin, أَثَاثُ sözcüğüne sıfat olduğu kabul edildiğinde, cümlelerin anlamı “Evin yeni mobilyaları güzeldir.” şeklinde olur. Ancak, الجديد kelimesi, البيت sözcüğüne sıfat olduğunda ise “yeni evin mobilyaları güzeldir” anlamını ifade eder. Bu belirsizliği gidermek için cümleyi, البيت الجديد veya الأثاث الجديد şeklinde dönüştürmek mümkündür. Bu düzenlemeler, cümlelerin hangi unsurla sıfat ilişkisinde olduğunu daha belirgin biçimde ortaya koymaktadır.

Dönüşüm kuralları, manâ üzerinde doğrudan etkili olup anlamın şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlenir.³⁴ Bu bakımdan söz konusu kurallar, derin yapının tespit edilmesinde mühim bir konuma sahiptir. Bu çerçeveden bakıldığında, Arap gramerinde i'râb olgusunun kayda değer bir dönüşüm unsuru olduğu ileri sürülebilir.

3. Arap Gramerinde Bir Dönüşüm Kuralı: İ'râb

İ'râb, âmillerin değişmesi sonucu kelimelerin sonlarında meydana gelen değişimi ifade eder. Ancak i'râb, zahirî bir olgu olmayıp manevî bir durumdur; çünkü i'râb bir değişimdir ve bu değişim lafzî değil, anlam düzeyinde gerçekleşir. Ayrıca, i'râb anlamları birbirinden ayıran bir işlev üstlenir; anlamlar ise lafzî değildir. Bu durum, i'râbın özü itibarıyla manevî bir nitelik taşıdığını açıkça göstermektedir.³⁵ Dolayısıyla i'râb, yalnızca kelimelerin şekilsel bir değişimini değil, aynı zamanda anlam düzeyinde bir dönüşümünü de ifade eder. Çünkü bu değişim, lafızdan çok, anlam katmanlarında gerçekleşmektedir.

İ'râb, kelimelerin cümle içindeki fonksiyon ve konumlarını değiştirme kabiliyetiyle, cümlelerin derin anlam katmanlarını yüzeysel yapıya aktarma noktasında önemli bir rol oynar. Zira isimler, çeşitli anlamlara mâruz

³³ 'Amâra, “el-Binyetü't-tahtîyye beyne 'Abdilkâhir el-Cürcânî ve Tşomskî”, 90.

³⁴ 'Amâra, “el-Binyetü't-tahtîyye beyne 'Abdilkâhir el-Cürcânî ve Tşomskî”, 90.

³⁵ Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *el-Lübâb fî ilelî'l-binâi ve'l-i'râb*, nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât - Abdülilâh Nebhân (Dimaşk: Dâru'l-Fikr el-Muâsır-Dâru'l-fikr, 1995), 1/52-53.

kaldıklarında, kimi zaman fâil, kimi zaman mef'ûl, bazen muzâf veya muzâfun ileyh konumuna geçerler. Ancak bu anlam farklılıkları, çoğunlukla isimlerin dış görünüşlerinde (yüzey yapıda) açıkça belirtilmediğinden, dil âlimleri bu farkları göstermek için i'râb işaretlerini geliştirmişlerdir. Nitekim “ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا” / *Zeyd, Amr'ı dövdü*” cümlesinde, Zeyd'in merfû olması fiili gerçekleştirdiğini gösterirken; Amr'ın mansûb olması, fiilden etkilendiğine işaret eder. Buna karşılık, “ضَرَبَ زَيْدٌ” / *Zeyd dövdü*” ifadesinde, fiilin meçhul yapıda gelmesi ve Zeyd'in merfû hâlde kullanılması, asıl fâilin bilinmediğini ya da belirtilmediğini; böylece mef'ûlün, fâilin yerini aldığını imâ eder. Aynı şekilde, “هَذَا عَلَامٌ زَيْدٍ” / *Bu, Zeyd'in kölesidir* ifadesinde de Zeyd'in mecrûr olması, kölenin Zeyd'e ait olduğunu belirtir. Diğer bütün anlamlarda da benzer şekilde, bu hareketler (i'râb), söz konusu anlamları yansıtmak üzere kullanılır.³⁶ Bu yönüyle i'râb, cümledeki unsurlar arasında kurduğu gramatik bağlar aracılığıyla, anlam katmanlarının düzenlenmesine ve yüzeye doğru bir şekilde yansıtılmasına imkân tanıyan önemli bir dil unsuru olarak değerlendirilebilir.³⁷ Örneğin, i'râb yoluyla, mef'ûl hükmündeki bir kelime, nâibü'l-fâil (sözde özne) konumuna getirilebilir; bu da cümlelerin hem vurgu hem de anlam düzeyinde farklı şekillerde okunmasını mümkün kılar. Dolayısıyla, i'râb yalnızca gramatik bir işaret değil, aynı zamanda anlamları yönlendiren ve cümlelerin yorumlarını şekillendiren bir dönüşüm kuralı niteliği taşımaktadır.

Klasik dönem nahiv âlimleri, i'râb farklılıklarının anlama etkisini açıklamak üzere pek çok örnek zikretmişlerdir.³⁸ Bu örneklerden biri “بِكُمْ تَوْبُكٌ مَّضْبُوعٌ؟” ve “بِكُمْ تَوْبُكٌ مَّضْبُوعٌ” ifadeleridir. Her iki kullanım, görünüşte benzer olsa da farklı anlamlar taşır. مَّضْبُوعٌ kelimesi mansûb olduğunda hâl olur. Bu durumda soru, boyanmış vaziyetteki elbisenin fiyatına ilişkindir. Derin yapıda, “boyanmış hâliyle elbise ne kadar?” anlamı ifade edilirken, yüzey yapıda bu anlam, mansûb i'râb ile somutlaştırılır. مَّضْبُوعٌ kelimesi merfû olduğunda ise, “تَوْبُكٌ” (mübteda) kelimesinin haberi konumundadır. Bu durumda soru, elbisenin fiyatından ziyade, boyama ücreti hakkındadır.³⁹ Derin yapıda, “elbiseyi boyamak ne kadar?” anlamı oluşturulurken, yüzey yapıda bu anlam merfû i'râb ile ifade edilir.

İ'râbın anlam üzerindeki etkisini vurgulayan bir diğer örnek de Kisâ'nin (ö. 189/805) anlattığı şu olaydır:⁴⁰

“Kadı Ebû Yusuf ile birlikte Hârûnürreşîd'in huzurunda hazır bulunduğumuz bir

³⁶ Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ilelî'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1986), 69.

³⁷ Bk. es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'n-nahv*, 1/23.

³⁸ es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'n-nahv*, 1/32.

³⁹ Ebû'l-Feth Usmân b. Cinnî el-Mavsılî İbn Cinnî, *el-Lüma' fî'l-'Arabiyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dâru'kütübî's-sekâfiyye, ts.), 148.

⁴⁰ es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'n-nahv*, 1/34.

mecliste, Ebû Yusuf nahiv ilmini küçümseyerek “Nahiv nedir ki?” diyerek onu itibarsızlaştırmaya yeltendi. Nahiv ilminin faziletini ortaya koymak arzusuyla kendisine şu misali sundum: “Bir kimse, diğerine “أنا قاتلٌ غلامك” derken, bir başkası da “أنا قاتلٌ غلامك” dese, hangisinin sözünü esas alırsınız?” Ebû Yusuf, her iki sözün de aynı hükme tâbi olacağını ileri sürdü. Bunun üzerine Arap diline vâkıf olan Hârûnurreşîd, Ebû Yusuf’a hitaben “Hata ettin.” dedi. Ebû Yusuf şaşırarak sebebini sorunca, Hârûnurreşîd şöyle açıkladı: “أنا قاتلٌ غلامك” ifadesini kullanan kişi, köleyi öldürmüş olduğunu beyan eder; dolayısıyla geçmişte gerçekleşmiş bir fiilden sorumlu tutulur. Ancak “أنا قاتلٌ غلامك” diyen kişi, henüz vuku bulmamış bir eyleme dair söz verdiği için sorumluluk altına girmez. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur:

{ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَبْدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ }

“Allah izin verirse” demeden hiçbir şey için, “Şu işi yarın yapacağım” deme!”⁴¹

أنا قاتلٌ غلامك ifadesinde, haber konumundaki ism-i fâil (قاتلٌ), mefûlün bihi olan غلامك kelimesine izâfe edilmeden kullanıldığı için, mâzî zamanı değil, şimdiki veya gelecek zamanı ifade etmektedir. Bu itibarla, henüz gerçekleşmemiş bir fiilin geleceğe dair niyet boyutunu yansıtır. Buna mukabil, أنا قاتلٌ غلامك ifadesinde ise ism-i fâil olan haberin ma’mûlüne izâfe edilmiş olması nedeniyle mâzî zamanı vurgulanmakta ve önceden gerçekleşmiş bir eyleme işaret edilmektedir.⁴² Bu çerçevede, derin yapı her iki halde de öznenin fiili gerçekleştirme sürecini soyut bir düzlemde inceler; biri geleceğe yönelik bir niyet, diğeri ise geçmişte tamamlanmış bir fiildir. Yüzey yapı ise bu farklı anlamları, haberin nekra-izâfesiz veya muzâf hâlinde kullanılması suretiyle somutlaştırır. Burada söz konusu dönüşüm, haberin ma’mûlüne izâfe edilmesi yahut edilmemesi üzerinden oluşmaktadır.⁴³

Bir dönüşüm kuralı olarak i’râbın, derin yapı ile yüzey yapı arasındaki irtibatı ve söz konusu kuralın oynadığı rolü en açık şekilde gösteren örneklerden biri de şöyledir:

⁴¹ el-Kehf 18/23.

⁴² Bir nahiv kuralına göre, ism-i fâil kalıbı hâl (şimdiki zaman) veya gelecek zaman (mustakbel) ifade ettiğinde ve mübtedânın haberi konumunda bulunup istifham edatı veya mâ edatından sonra geldiğinde amel eder; yani fâil ve mefûl alabilir. Ancak mâzî zamanı ifade ederse hiçbir surette amel etmez ve kendisinden sonraki kelimeye izâfe edilmesi icap eder. Bk. Cemâlüddîn b. Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr el-Mısrî el-İsnevî el-Mâlikî İbnü’l-Hâcib, *el-Kâfiyye fî ‘ilmi’n-nahiv*, thk. Sâlih Abdülazîm eş-Şâ’ir (Kâhire: Mektebetü’l-Âdâb, 2010), 41.

⁴³ İsm-i fâilin izafe durumu hakkında detaylı bilgi için bk.: Eyup Akşit, “Arap Dilinde İsm-i Fâilin Tamlanan Olarak Yer Aldığı Lafzî İsim Tamlamaları ve Türkçeye Çevirisi”, *Mizanü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 5 (30 Aralık 2017), 65-85.

- أَكْرَمَ النَّاسَ أَحْمَدُ.
- أَكْرَمَ النَّاسَ أَحْمَدُ.
- أَكْرَمَ النَّاسَ أَحْمَدُ.
- أَكْرَمَ النَّاسَ أَحْمَدُ.

Yukarıdaki cümleler, yüzey yapıda (zahiren) aynı gibi görünse de derin yapı (manâ) açısından farklılık arz etmektedir. Bu farklılık, dönüşüm kuralı olan i'râb alâmetleri aracılığıyla ortaya çıkar. Söz konusu cümlelerin i'râblı şekilleri şu şekilde açıklanabilir:

1. أَكْرَمَ النَّاسَ أَحْمَدُ

Derin yapı	Dönüşüm (i'râb)	Yüzey yapı
<i>İnsanlar, Ahmet'e ikram etti.</i>	Fiil: أَكْرَمَ, Fâil: النَّاسُ, Mefûlün bih: أَحْمَدُ	Fâil önde, mefûl sonda yer almaktadır. Fiil cümlesi.

2. أَكْرَمَ النَّاسَ أَحْمَدُ

Derin yapı	Dönüşüm (i'râb)	Yüzey yapı
<i>Ahmet, insanlara ikram etti.</i>	Fiil: أَكْرَمَ, Fâil: أَحْمَدُ, Mefûl: النَّاسُ	Önce mefûlün bih, sonra fâil gelmiştir. Fiil cümlesi.

3. أَكْرَمَ النَّاسَ أَحْمَدُ

Derin yapı	Dönüşüm (i'râb)	Yüzey yapı
<i>Ahmet, insanların en cömertidir.</i>	İsim-i tafdil: أَكْرَمُ; mübteda, Muzâfun ileyh: النَّاسِ, Haber: أَحْمَدُ	İsim cümlesi.

4. أَكْرَمَ النَّاسَ أَحْمَدُ

Derin yapı	Dönüşüm (i'râb)	Yüzey yapı
<i>Ey Ahmet, insanlara ikram et.</i>	Emir fiili: أَكْرَمَ, Mefûl: النَّاسُ, Münâdâ: أَحْمَدُ	Fiil cümlesi. Fâil, gizli nidâ edâtı ile vurgulanmıştır.

İ'râb, kelimelerin fâil, mefûl, muzâfün ileyh vb. durumlarını yani fonksiyonel anlamlarını, kelime sonlarında meydana gelen zamme, fetha, kesra gibi hareke değişimleri aracılığıyla yansıtır.⁴⁴ Bu işlev, yukarıda verilen örneklerde de açık bir şekilde görülmektedir. Bu bağlamda, İ'râbın Arap dilinde derin yapı ile yüzey yapı arasındaki ilişkiyi kuran en temel unsurlardan biri olduğu ifade edilebilir. Derin yapıda mevcut olan soyut anlam katmanları, yüzey yapıda İ'râb işaretleriyle somut bir forma bürünerek okura veya dinleyiciye aktarılır. Bu dönüşüm, kelimenin cümle içindeki konumuna göre fâil, mefûl, muzâf veya muzâfün ileyh gibi farklı işlevler kazanmasına yol açar ve buna bağlı olarak anlamda değişiklikler meydana gelir.

İ'râbın derin yapı ile yüzey yapı arasındaki bu bağlantıyı nasıl sağladığını ve anlam üzerindeki etkisini ortaya koymak için Osmân b. İsâ el-Belatî'nin "Hırbâviyye" başlıklı kasidesi dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Bu kasidede, her bir beytin sonunda yer alan kelimelerin üç farklı İ'râb ile okunabilmesi ve bu İ'râb değişimlerinin anlam üzerinde doğrudan etkili olması, İ'râbın bu işlevini incelemek açısından oldukça zengin bir analiz zemini sunmaktadır.

4. el-Belatî'nin Hırbâviyye Kasidesi: Derin Yapı-Yüzey Yapı Bağlamında Bir İnceleme

Osmân b. İsâ el-Belatî, 524/1130 yılında Musul'a yakın Belat kasabasında dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda "Büleyti" lakabıyla da anılan Belatî'nin çocukluğu ve ilk tahsiline dair bilgiler sınırlı olmakla birlikte, nahiv ilmini dönemin önde gelen âlimlerinden Ebû Nizâr Hasan b. Sâfi el-Bağdâdî ve İbnü'd-Dehhân Saîd b. Mübârek'ten tahsil ettiği rivayet edilmektedir. Mısır'ın Selâhaddîn Eyyûbî tarafından 567/1171 yılında fethedilmesi üzerine Kahire'ye gitmiş ve Fustat Camii'nde nahiv dersleri vermekle görevlendirilmiştir. Bazı kaynaklarda, Belatî'nin nahiv ilmiyle birlikte kıraat dersleri de verdiği ifade edilmektedir. Bu görevini, 19 Safer 599 (7 Kasım 1202) tarihinde vefat edene kadar sürdürmüştür. Yalnız bir yaşam sürdüğü için vefatı ancak üç gün sonra fark edilmiştir. Belatî, Arap dili ve edebiyatı ile tarih alanlarında derin bir birikime sahip bir âlim olarak tanınmıştır. Nahiv alanında Basra ve Kûfe ekollerini mezcederek bu sahada kendine has bir yaklaşım geliştirmiştir. Ayrıca, aruz ilmine vukufiyetini şairlik yeteneğiyle birleştirerek farklı konular ve nazım şekillerinde eserler kaleme almıştır. Kaynaklarda adı geçen eserleri arasında *el-'Arûzü'l-kebîr*, *el-'Arûzü's-sagîr*, *en-Neyyir fi'l-'Arabiyye*, *et-Tashîf ve't-tahrîf* ve *el-Harbâviyye* yer almaktadır. Ancak günümüze ulaşan tek eseri "*el-Harbâviyye*" isimli kasidesisidir.⁴⁵

⁴⁴ Ahmed Süleyman Yâkût, *Zâhîretü'l-İrâb fi'n-nahvi'l-'Arabî ve tatbîkuhâ fi'l-Kur'ânî'l-kerîm* (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rîfeti'l-Câmi'iyye, 1994), 24-25.

⁴⁵ Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 4/1610-1612; Cemâlüddîn Ebû'l-

Hırbâviyye (حَرْبَاوِيَّة) kelimesi, “bukalemun” anlamına gelen حَرْبَاءُ kelimesinin ism-i mensûb sığasıdır. Söz konusu kasidenin tam adı, el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye (الْقَصِيدَةُ الْحَرْبَاوِيَّة) şeklindedir. Müellifin kasidenin mukaddimesinde belirttiğine göre, bu ismi vermesinin sebebi, kasidede yer alan beyitlerin son kelimelerinin (revî) merfû, mansûb ve mecrûr olmak üzere üç farklı i'râb ile okunabilmesidir.⁴⁶ Müellif, kasideyi yazma sebebini iki temel gerekçeye dayandırmaktadır. Birinci gerekçe, daha önce benzeri olmayan özgün bir çalışma ortaya koyma arzusu; ikinci gerekçe ise nahivcilere meydan okumaktır. Kasidenin ana teması ise zamanın geçiciliği, serzeniş ve sitem gibi konular etrafında şekillenmektedir.⁴⁷

Kaside, farklı i'râb şekillerine imkân tanınmasıyla Arap dili sahasında nadir görülen bir dilsel çalışma hüviyeti taşımaktadır. Söz konusu i'râb değişiklikleri, derin yapı ile yüzey yapı arasındaki ilişkiyi kurma ve derin yapıyı yansıtan işlevini ortaya koyma bakımından güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde, Hırbâviyye Kasidesi'nden seçilen bazı beyitler, dönüşümsel dilbilgisi çerçevesinde derin yapı ve yüzey yapı ilişkisi esas alınarak tahlil edilecektir. Yapılan analizlerde, her beytin derin yapısı, anlamın soyut düzlemdeki yapısal niteliklerini ortaya koymak üzere ele alınmış; yüzey yapı ise bu anlamların gramatik düzenlemelerle somutlaştırıldığı düzey olarak incelenmiştir. Beyitlerdeki farklı i'râb şekilleri doğrultusunda gerçekleşen dönüşüm süreçleri değerlendirilmiş ve bu şekillerin anlam ile estetik üzerindeki tesirleri üzerinde durulmuştur.

Örnek 1:

دُو الْحُزْنِ لَيْسَ يَسْرُهُ طِيبُ الْأَعْيَانِ وَالْمُدَامِ⁴⁸

Kederli birini ne güzel şarkılar ne de şarap sevindirebilir.

Bu beyit, kederin bireysel ve derin bir gerçeklik olarak dışsal mutluluk kaynaklarına kapalı bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir. Derin yapıda, kederin bireyin içsel bir durumu olduğu vurgulanırken, mutluluk unsurları olarak sunulan şarkılar (الْأَعْيَانِ) ve şarap (الْمُدَامِ), bu durumu değiştiremeyen dışsal faktörler olarak tasvir edilmiştir. Beyitte kullanılan ‘دُو’ ifadesi, kederin (الْحُزْنِ) bireyin iç dünyasında köklü bir gerçeklik olduğunu belirtmekte, bu

Hasen Alî b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kâhire-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî-Müessesetü'l-kütübî's-sekâfe, 1406/1985), 2/344-345; Muhammad b. Şâkir b. Ahmed b. Abdurrahman b. Şâkir b. Harun b. Şâkir Salâhüddîn, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsan 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 2/443-444; Selahattin Kırıyıcı, “Belâtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/5/391.

⁴⁶ Ebü'l-Feth Osmân b. İsâ b. Mansûr el-Edîb en-Nahvî el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, thk. Hannâ Cemîl Haddâd, *el-Mevârid* 3 (1983), 281.

⁴⁷ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 281.

⁴⁸ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 282.

duygusal derinliğe dışsal unsurların etkisizliği, 'لَيْسَ يَسْرُهُ' fiiliyle açıkça ortaya konmaktadır. Yüzey yapıda, beyitteki mübteda (ذُو الْحُزْنِ), kederi özünde taşıyan bireyi temsil ederken, haber (لَيْسَ يَسْرُهُ), bu bireyin mutluluğa erişemediğini ve kederinin sürekliliğini ifade etmektedir. Şarkılar ve şarap, atıf edatı (وَ) aracılığıyla bir araya getirilmiş ve bu iki unsur, keder karşısında eşdeğer biçimde etkisiz olarak sunulmuştur.⁴⁹

Beyitte geçen (المُدَام) kelimesi, başındaki vâv harfinin gramatik görevine bağlı olarak farklı i'râb ile okunabilmekte ve bu değişimler, derin yapıdan yüzey yapıya geçişte bir dönüşüm aracı olarak işlev görür. Bu bağlamda üç temel yorum yapılabilir:

1. Dönüşüm:

(المُدَام) kelimesi, (طِيبُ) kelimesine atfedilir.⁵⁰ Bu yoruma göre beyit, "Kederli birini ne güzel şarkılar ne de şarap sevindirebilir" şeklinde çevrilebilir. Derin yapıda, kederli bireyin ne kulağa hoş gelen şarkılardan ne de şaraptan etkilenmeyeceği ifade edilir. Bu iki unsur, bireyi sevindirme açısından eşdeğer olarak sunulur. Atıf edatının burada herhangi bir öncelik ya da eşzamanlılık anlamı taşımadığı, sadece eşdeğerliği ifade ettiği anlaşılır. Yüzey yapıda bu kullanım, (المُدَام) kelimesinin merfû, yani (وَالْمُدَامُ) şeklinde harekelenmesini gerektirir.

2. Dönüşüm:

(المُدَام) kelimesi, başındaki vâvın "مع" kelimesinin anlamını taşıdığı⁵¹ bir bağlamda ele alınabilir.⁵² Bu durumda, şarkılar ve şarap bir bütün olarak düşünülür ve kederli bireyin, "şarkılarla birlikte sunulan şarapla bile" mutlu edilemeyeceği ifade edilir. Derin yapıda birliktelik anlamı vurgulanırken, yüzey yapıda bu ilişki, kelimenin mansûb, yani (وَالْمُدَام) şeklinde yazılmasıyla ifade edilir. Bu yorum, metne eşzamanlılık ve birliktelik anlamını kazandırır.⁵³

3. Dönüşüm:

(المُدَام) kelimesi, (الْأَعْيَانِ) kelimesine atfedildiğinde,⁵⁴ şarap şarkıların ayrılmaz bir parçası ya da tamamlayıcısı olarak anlaşılabilir. Derin yapıda bu durum, "şarap ve şarkılar" ifadesine birliktelik anlamı kazandırır. Yüzey yapıda ise,

⁴⁹ Atıf edatlarından vâv harfinin işlevi ve cümleye kattığı anlam için bk.: İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, 2/55.

⁵⁰ el-Belâtî, "el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye", 282.

⁵¹ Hasan b. Abdullah b. el-Merzuban Ebû Saîd es-Sirâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdiî and Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2008), 2/195.

⁵² el-Belâtî, "el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye", 282.

⁵³ Ebû Saîd es-Sirâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeyh*, 2/197-198.

⁵⁴ el-Belâtî, "el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye", 282.

(المُدَام) kelimesinin mecrûr, yani (والمُدَام) şeklinde i'râplanması gerekir. Bu kullanım, şarap ve şarkının bir bütün olarak ele alındığını ancak yine de keder üzerindeki etkisinin olmadığını vurgular.

Örnek 2:

لَا أَشْتَكِي مِخْنَ الدَّوَا هِيَ إِذْ تَحِلُّ بِي الْعِظَامِ⁵⁵

Başıma büyük musibetler geldiğinde, onların getirdiği sıkıntılardan yakınmam.

Bu beyit, bireyin zorlu yaşam koşulları karşısında gösterdiği direnci ve sabrı ele alır. Derin yapı, musibetlerin bireyin hayatındaki etkisini soyut bir düzlemde tanımlarken, bireyin buna tepkisini (yakınmama) bir erdem olarak sunar. Yüzey yapı, bu soyut anlamları gramatik düzenlemelerle somutlaştırır. Beyitteki mef'ûl (مِخْنَ الدَّوَا), sıkıntı ve musibetlerin bir temsilcisi olarak belirginleştirilmiş; fiil (لَا أَشْتَكِي) ise, bireyin musibetlere karşı gösterdiği sabrı ve metaneti ifade etmiştir. Beyitte önemli bir unsur olan (الْعِظَام) kelimesi, farklı i'râb şekilleriyle beytin anlam katmanlarını derinleştiren bir işlev üstlenmiştir. Bu kelimenin gramatik konumu, musibetlerin etkisinin büyüklüğünü ve bireyin bu duruma karşı direnç gösterme kararlılığını farklı açılardan yansıtır.

1. Dönüşüm:

(الْعِظَام) kelimesi, (تَحِلُّ) fiilinin fâili olarak ele alındığında,⁵⁶ musibetlerin büyüklüğü bir özne niteliği kazanır. Bu durumda cümle, *“Başıma (musibetlerin) büyüğü geldiğinde...”* şeklinde çevrilebilir. Derin yapıda, bu büyüklük, musibetlerin etkisinin doğrudan bir sonucu olarak yorumlanır. Fiil-fâil ilişkisi aynı zamanda süreklilik ve tekrarlılık anlamını güçlendirir.⁵⁷ Bu kullanımda, yüzey yapıda kelimenin merfû, yani (الْعِظَام) şeklinde yazılması gerekir. Bu yapı, musibetlerin büyüklüğünü belirgin bir şekilde gösterir ve musibetlerin etkisinin ciddiyetini vurgular.

2. Dönüşüm:

(الْعِظَام) kelimesi, (مِخْنَ) kelimesine sıfat olarak getirildiğinde,⁵⁸ musibetlerin sıkıntı boyutunun büyüklüğü ön plana çıkar. Bu durumda beyit, *“Musibetlerin büyük sıkıntıları ile karşı karşıya kaldığımda...”* şeklinde tercüme edilebilir. Derin yapıda bu durum, musibetlerin bireyin üzerindeki etkisinin ağırlığını ifade ederken,⁵⁹ kişinin bu zorluklara karşı şikâyet etmeme kararlılığını imâ

⁵⁵ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 283.

⁵⁶ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 283.

⁵⁷ Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer el-Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdü'l-Mün'im Hıfâcî (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 2/133.

⁵⁸ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 283.

⁵⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Ali Bu Mulahham (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 149.

eder. Bu bağlamda, yüzey yapıda kelimenin mansûb, yani (العِظَام) şeklinde yazılması gerekir. Sıfat ve mevsûf arasındaki i'râb uyumu, metindeki gramatik ve anlamsal bütünlüğü destekler.

3. Dönüşüm:

(العِظَام) kelimesi, (الدَّوَاهِي) kelimesine sıfat olarak el alındığında ise,⁶⁰ musibetlerin büyüklüğüne bir vurgu yapılır. Bu durumda beytin tercümesi, “Büyük musibetlerin sıkıntıları...” şeklinde olur. Bu kullanım, musibetlerin şiddetini ve bireyin bu durumlara karşı direnme gücünü gösterir. Yüzey yapıda bu ilişkinin ifade edilebilmesi için kelimenin mecrûr, yani (العِظَام) şeklinde yazılması gerekir. Bu yapı, musibetlerin büyüklüğünü sıkıntının ayrılmaz bir özelliği olarak yansıtır ve musibetlerin bireyin hayatındaki etkisini somutlaştırır.

Örnek 3:

إِنْ كُنْتَ فِي لَيْلِ الْخُطُو بِ اِزْقُبْ لِيُنْكَشِفَ الظَّلَامُ⁶¹

Eğer sıkıntılı bir geceye düşmüşsen, karanlığın dağılmasını bekle.

Bu beyit, insanın zorlu ve sıkıntılı durumlarla karşılaştığında sabırla beklemesi gerektiğini metaforik bir şekilde ifade eder. Derin yapı, sıkıntılı geceyi (لَيْلِ الْخُطُو) bir metafor olarak ele alırken, karanlığı (الظَّلَام), çözülme sürecini tamamlayan bir unsur olarak betimler. Bu anlam düzleminde, beklemek (اِزْقُبْ), bir çözüm ve umut göstergesi olarak yer alır. Yüzey yapı, bu soyut temaları gramatik bir düzenlem ile somut hale getirir. (الظَّلَام) kelimesi, i'râb değişimlerine bağlı olarak beyitte farklı anlamları ifade eder.

1. Dönüşüm:

(الظَّلَام) kelimesi, (يُنْكَشِف) fiilinin fâili olarak ele alındığında,⁶² karanlık dağılan ve çözülme sürecini gerçekleştiren bir özne olarak değerlendirilir. Bu yoruma göre beyit, “Eğer sıkıntılı bir geceye düşmüşsen, karanlık dağılırken bekle” ya da “Karanlık dağılacaktır, sen sadece sabret ve bekle” şeklinde tercüme edilebilir. Derin yapıda bu yorum, karanlığın kendiliğinden çözülme gücüne sahip olduğunu, bireyin ise bu sürece müdahale etmeksizin beklemesi gerektiğini vurgular. Yüzey yapıda bu anlamın doğru şekilde ifade edilebilmesi için kelimenin merfû, yani (الظَّلَامُ) şeklinde yazılması gerekir. Bu kullanım, fiil-fâil ilişkisini güçlendirerek karanlığın dağılan bir unsur olduğunu somutlaştırır.

⁶⁰ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 283.

⁶¹ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 284.

⁶² el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 284.

2. Dönüşüm:

(الظَّلام) kelimesi, (اِظْفَبْ) fiiline mef'ûl olarak bağlandığında,⁶³ karanlık beklenen bir nesne olarak değerlendirilir. Bu yapıya göre beyit, “*Karanlığı bekle ki dağılsın*” şeklinde çevrilebilir. Derin yapıda, karanlık, çözülme sürecini tamamlaması beklenen pasif bir unsur olarak ele alınır. Yüzey yapıda, bu ilişki, kelimenin mansûb, yani (الظَّلام) şeklinde yazılmasıyla ifade edilir. Bu yorum, Arapçadaki gramerinde “tenâzu’ (تنازع)” kuralını⁶⁴ akla getirir; bu kurala göre, söz konusu kelime (اِظْفَبْ) fiiline mef'ûl olarak bağlandığı varsayılırsa, (يُنْكَشِفُ) fiilinin, fâlini müstetir zamir (gizli özne) olarak aldığı kabul edilir. Böylece, karanlık hem beklenen hem de çözülme sürecini tamamlayan bir unsur olarak çifte bir işlev üstlenir.

3. Dönüşüm:

(الظَّلام) kelimesi, (الْخُطُوب) kelimesine bedel⁶⁵ olarak bağlandığında,⁶⁶ karanlık sıkıntının bir açıklayıcısı veya doğal bir özelliği olarak değerlendirilir. Bu durumda beyit, “*Sıkıntının karanlığında bekle*” ya da “*Karanlık sıkıntıda bekle*” gibi anlamlara gelebilir. Derin yapıda, sıkıntı ve karanlık arasındaki özdeşlik⁶⁷ vurgulanır ve bu ilişki, “sıkıntılı karanlık gece” ifadesiyle somutlaştırılır. Yüzey yapıda, bu ilişkiyi ifade etmek için kelimenin mecrûr, yani (الظَّلام) şeklinde yazılması gerekir. Bu kullanım, karanlığı sıkıntının ayrılmaz bir parçası olarak tanımlar ve karanlık-sıkıntı ilişkisinin semantik gücünü artırır.

Örnek 4:

كَمْ حَاسِدِينَ مُعَانِدِينَ عَدُوًّا عَلَيَّ وَكَمْ لِيَّامٍ⁶⁸

Meğer bana düşmanlık eden ne çok hasetçi, inatçı ve aşağılık kişi varmış!

Bu beyit, insanın çevresindeki olumsuzluklarla mücâdelesini ve bu durumlara karşı sergilediği kararlılığı ifade eder. Haset, inat ve düşmanlık gibi insanî zaafılar, beyitte birey üzerindeki etkileri ve toplumsal boyutlarıyla ele

⁶³ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 284.

⁶⁴ **Tanâzu'** kavramı, Arap dilinde, iki veya daha fazla âmilin aynı ma'mûlû (fail ya da mef'ûl) talep ettiği bir gramer durumunu ifade eder. Bu bağlamda, ma'mûlûn bir fiile bağlanması ve diğer fiile ise başka bir ma'mûlû bulunması, nahiv ilminin belirlediği kurallar çerçevesinde ele alınır. Söz konusu kurallar, cümlede anlam bütünlüğünü ve gramer uygunluğunu korumayı hedefler. Bk.: Abdurrahman b. Ebû Bekir Celâleddin es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 3/118.

⁶⁵ Arap dilbilgisinde “bedel (بَدَل)”, kendisinden önce gelen bir isme (mübdelun minh - مبدل منه) i'râb açısından uyan, onu açıklayan ve onun yerine geçebilen bir ögedir. bk.: Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbni Mâlik*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bakâî (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 3/362.

⁶⁶ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 284.

⁶⁷ Bedel ögesinin aslı görevi ve kullanım amacı için bk.: ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî sinâ'ati'l-i'râb*, 157.

⁶⁸ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 284-285.

alınmıştır. (كَمْ) edatı,⁶⁹ nitelik ya da nicelik vurgusu yaparak hasetçi ve alçak kişilerin miktarını ve özelliklerini ifade eder. Beyitte (لَيْتَ) kelimesi, sonunda meydana gelen i'râb değişimlerine bağlı olarak farklı anlam katmanları oluşturur.

1. Dönüşüm:

(كَمْ) edatı, bir istifhâm edatı olarak ele alındığında,⁷⁰ derin yapı, “*kaç alçak kişi bana düşmanlık etti?*” şeklinde bir anlam taşır. Bu bağlamda (لَيْتَ) kelimesi, temyiz⁷¹ ögesi olarak değerlendirilir ve açıklayıcı bir unsur olarak (كَمْ) edatının anlamını izâh eder. Yüzey yapıda bu ilişkiyi ifade etmek için kelimenin mansûb, yani (لَيْتَ) şeklinde yazılması gerekir. Bu kullanım, alçak kişilerin sayısal varlığını net bir şekilde ifade eder ve beyitte alçak kişilerin birey üzerindeki niceliksel etkisine dikkat çeker.

2. Dönüşüm:

(كَمْ) edatının istifhâm işlevi gördüğü, ancak bu kez zarf olarak değerlendirildiği bir bağlam düşünülebilir.⁷² Bu durumda, derin yapı, “*alçaklar kaç kez düşmanlık ettiler*” anlamını taşır. Burada (لَيْتَ) kelimesi, cümlelerin mübtedası olarak değerlendirilir.⁷³ Bu kullanımda yüzey yapıda kelimenin merfû, yani (لَيْتَ) şeklinde yazılması gerekir. Bu yapı, alçak kişilerin tekrar eden davranışlarını vurgular ve beyitte hasetçi ve alçak kişilerin eylemlerinin sürekli ve yoğun olduğunu ifade eder.

3. Dönüşüm:

Son olarak, (كَمْ) edatı, bir haberiye edatı olarak kullanıldığında,⁷⁴ derin yapı, “*nice alçak kişi...*” anlamını kazanır.⁷⁵ Bu bağlamda (كَمْ), çoğulluk veya çeşitlilik ifade eden bir unsur olarak işlev görür. (لَيْتَ) kelimesi ise, bu edatın niteliğini tamamlar ve alçak kişilerin belirgin bir özelliğini ifade eder. Yüzey yapıda bu anlamı desteklemek için kelimenin mecrûr, yani (لَيْتَ) şeklinde yazılması gerekir. Bu kullanım, alçak kişilerin toplumsal bağlamdaki niteliklerini vurgular ve beyitte birey ile topluluk arasındaki ilişkiye işaret eder.

Örnek 5:

لَا عَزْوٌ فِي تَفْضِيلِهِ هَذَا الزَّمَانِ عَلَا اللَّئَامُ⁷⁶

Onun el üstünde tutulmasına şaşmamalı; zira bu devirde alçak (ruhlar) yüceltilir.

Bu beyit, toplumsal değerlerin tersine döndüğü bir dönemi eleştiren bir anlam taşır. Derin yapı, alçak kişilerin (اللئام) dönemin bozulmuş değerleri içinde

⁷⁶ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 285-286.

yüceltildiği ve hak etmedikleri bir konuma getirildiği bir durumu ifade eder. Bu bağlamda, dönem (هَذَا الزَّمَانِ) yozlaşmış bir düzenin metaforu olarak sunulurken, alçak kişilerin yükselmesi tematik bir eleştiriyle ilişkilendirilmiştir. Yüzey yapı, bu eleştiriye gramatik düzenlemelerle görünür kılar ve (عَلَا) kelimesinin işlevine bağlı olarak farklı anlam katmanları oluşturur. Beyitte yer alan (عَلَا) ifadesi, Arap dilinde üç farklı işlevde değerlendirilebilir: fiil, isim veya harf.⁷⁷ Bu işlevlerin her biri, (اللَّيَّامُ) kelimesinin gramatik konumunu ve anlamını belirler. (اللَّيَّامُ) kelimesi, yüceltilen alçak kişileri ifade eden bir rol üstlenir ve bu role bağlı olarak üç temel yorum sunar.

1. Dönüşüm:

(عَلَا) kelimesi, bir fiil olarak değerlendirildiğinde, (اللَّيَّامُ) kelimesi bu fiilin fâili olarak konumlanır.⁷⁸ Bu durumda beyit, “*Bu çağda alçaklar yüceldi*” ya da “*Alçak kişiler yükseldi*” şeklinde çevrilebilir. Derin yapı, “alçak kişilerin kendilerinin yükselmesi veya yücelmesi” anlamını taşır. Burada alçak kişiler, aktif bir özne olarak yükselme eylemini gerçekleştiren taraftır. Yüzey yapıda bu ilişki, kelimenin merfû, yani (اللَّيَّامُ) şeklinde yazılmasıyla ifade edilir. Bu kullanım, alçak kişilerin aktif bir fâil olarak vurgulanmasını sağlar ve dönemin bozuk değerlerini güçlü bir eleştiriye dönüştürür.

2. Dönüşüm:

(عَلَا) kelimesi, bir fiil olarak kullanıldığında, (اللَّيَّامُ) kelimesi bu fiilin me’fûlû olarak ele alınabilir.⁷⁹ Derin yapı, “*birileri alçak kişileri yüceltir*” anlamını taşır. Bu bağlamda, eylemi gerçekleştiren özne beyitte belirtilmemiştir; ancak gizli bir fâil zamiri aracılığıyla imâ edilir. Yüzey yapıda bu anlam, kelimenin mansûb, yani (اللَّيَّامُ) şeklinde yazılmasıyla ifade edilir. Bu kullanım, alçak kişilerin bir

⁷⁰ el-Belâtî, “el-Kasîdetü’l-Hırbâviyye”, 284-285.

⁷¹ Gramerde, önceki bir ismin taşıdığı farklı anlamlar arasından asıl kastedilen manayı netleştirmek için kullanılan, genelde nekre ve mansûb durumda bulunan isme *temyiz* denir. Temyizin açıklık getirdiği bu önceki isim ise *mümeyyez* olarak adlandırılır. Bu ilişki, ifadenin anlamını belirginleştirmek ve olası belirsizlikleri gidermek amacıyla kurulur. Daha detaylı bilgi için bk.: ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî sînâ’ati’l-ı’râb*, 93-95.

⁷² el-Belâtî, “el-Kasîdetü’l-Hırbâviyye”, 284-285.

⁷³ (كَمْ) edatının zarf işlevi üstlendiği ve kendisinden sonra gelen kelimenin mübtada konumunda değerlendirilerek merfû bir i’râb alması gerektiği görüşü, Kûfe ekolüne özgü bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bk.: İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-Nahv*, 1/317.

⁷⁴ el-Belâtî, “el-Kasîdetü’l-Hırbâviyye”, 284-285.

⁷⁵ كَمْ edatı ile ilgili detaylı bilgi için şu kaynaktan istifade edilebilir: Recep Kırıcı, “Kem-i İstifhâmiyye ve kem-i Haberîyye Edatları ve Bunların Kur’an Yolu Meali’ne Yansıması Üzerine Bir İnceleme”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (30 Aralık 2022), 795-813.

⁷⁶ el-Belâtî, “el-Kasîdetü’l-Hırbâviyye”, 285-286.

⁷⁷ Ebû’l-Kâsım Abdurrahman b. İshak el-Bağdâdî en-Nehâvendî ez-Zeccâcî, *Hurûfû’l-meânî ve’s-sıfât*, thk. Ali Tefvik el-Hamed (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 23.

⁷⁸ el-Belâtî, “el-Kasîdetü’l-Hırbâviyye”, 285-286.

⁷⁹ el-Belâtî, “el-Kasîdetü’l-Hırbâviyye”, 285-286.

eylemin sonucu olarak yüceltildiğini vurgular ve bu durumun dönemin değer yargılarındaki çarpıklığa işaret eder.

3. Dönüşüm:

(علا) kelimesi, bir zarf veya harf-i cer işlevinde ele alındığında, (اللَّئَام) kelimesi bu zarfın muzâfün ileyihi olarak değerlendirilir.⁸⁰ Derin yapı, “Onun bu zamanda alçak kişilerden üstün tutulmasına şaşmamalı” anlamını taşır. Burada (علا),⁸¹ bir yükselme eyleminden ziyade bir yer belirten anlam ifade eder. Yüzey yapıda bu ilişki, kelimenin mecrûr, yani (اللَّئَام) şeklinde yazılmasıyla somutlaştırılır. Bu kullanım, bireyin alçak kişilere kıyasla üstün konumda olduğunu ifade ederek, dönem eleştirisini tamamlar.

Örnek 6:

حَتَّى مَتَى شَكْوَى أَخِي ال بَتْ الْكَيْبِ
المُسْتَهَام⁸²

Daha ne zamana dek gam yüklüler birbirine sığınacak?

Bu beyit, zamanın ve sıkıntıların insanları ne denli etkilediğini ve bu etkilerin bireyler arasında bir tür dayanışma veya dert paylaşma ihtiyacı doğurduğunu anlatır.⁸³ Derin yapı, sıkıntılarla dolu bir yaşamın bireyleri birbirlerine yaklaştırdığı, kederin bir paylaşım aracı haline geldiği bir durumu ifade eder. Bu bağlamda, keder ve üzüntü temalı (المُسْتَهَام الْبَتْ، الْكَيْبِ)، kelimeler ile (شَكْوَى) kelimesi beyitte merkezi bir rol oynar ve birbirine bağlı semantik anlamlar oluşturur.

Beyitte yer alan (المُسْتَهَام) kelimesi, üç farklı i'râb ihtimalini taşımaktadır. Bu değişimler, mastar formundaki (شَكْوَى) kelimesinin (أَخِي) kelimesiyle olan gramatikal ilişkisine dayanır.⁸⁴ Her bir i'âb değişimi, derin ve yüzey yapı arasında farklı bir anlam bağlantısı kurar.

⁸⁰ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 285-286.

⁸¹ (فوق) anlamını ifade eden bu yapı, genellikle vav harfinden dönüşen elifle yazılan (علا) şeklinde değil, ye harfinden dönüşen elifle yazılan (على) formunda kullanılır. Bk. Ebû Amr Cemâlüddin Osman b. Ömer b. Ebû Bekir b. Yûnus ibnü'l-Hâcib, *Emâli İbni'l-Hâcib*, thk. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre (Ürdün-Beyrut: Dâru Ammâr-Dâru'l-Cil, 1989), 1/356.

⁸² el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 288.

⁸³ el-Belâtî, “el-Kasîdetü'l-Hırbâviyye”, 288.

⁸⁴ Arap dilinde mastar, muzarî fiilin anlamını taşıdığı için, bu anlam benzerliği sebebiyle fiil gibi fâil ve mef'ûl alabilir. Ancak, isim olması nedeniyle, kimi zaman fâiline, kimi zaman da mef'ûlüne izâfe edilebilir. bk.: Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sîbeyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/189; mastar hakkında daha detaylı bilgi için bk.: Mustafa Kırkız, “Arap Dilinde Mastar ve Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2010), 209-225.

1. Dönüşüm:

Birinci ihtimalde, (شَكْوَى) kelimesi fâiline izafe edilir ve (أَخِي) kelimesi mahallen merfû olup fâil konumunda olur. Bu durumda, (المُسْتَهَام) kelimesi, (أَخِي) kelimesinin sıfatı olur⁸⁵ ve yüzey yapıda merfû, yani (المُسْتَهَامُ) şeklinde gelir. Bu yapıya göre beyit, “*Kendini kaybedecek kadar kederli kardeşimin yakınması ne zamana dek sürecek?*” şeklinde çevrilebilir. Burada derin yapı, son derece üzgün bir kişinin aynı durumdaki birine dert yanmasını ifade eder. Bu anlam, sıkıntısını paylaşan kişinin üzüntüsünün büyüklüğüne vurgu yapar. Çünkü mevsûf olan (أَخِي) kelimesinin sıfatı olan (الْبَيْتُ) kelimesi, sıkıntıya katlanamayıp onu anlatmak veya göstermek anlamındadır.⁸⁶ Dolayısıyla bu kelime, yalnızca bireyin içsel bir durumunu değil, aynı zamanda onun bu durumu dışavurma ihtiyacını da temsil eder. Söz konusu mevsûf, son derece üzüntülü, üzüntüden kendini kaybeden, şaşkına dönen anlamındaki (المُسْتَهَامُ)⁸⁷ kelimesiyle de nitelenince, derin yapıda bu durum daha da belirginleşir.

2. Dönüşüm:

İkinci ihtimalde, (شَكْوَى) kelimesi, mef’ûlüne izafe edilir. (أَخِي) kelimesi, mahallen mansûb ve mef’ûl konumundadır. Bu durumda, (المُسْتَهَام) kelimesi (أَخِي) kelimesinin sıfatı olur⁸⁸ ve yüzey yapıda mansûb, yani (المُسْتَهَامُ) şeklinde gelir. Buna göre beyit, “*Gam dolu kişi, ne zamana dek derdini benim kederli kardeşime anlatacak?*” şeklinde tercüme edilebilir. Bu kullanımda derin yapı, dert dinleyen kişinin üzüntüsünü vurgular. Burada mef’ûl konumundaki (أَخِي) kelimesi, bir yandan sıkıntıyı dinleyen kişi olarak bir anlam yüklenirken, diğer yandan (المُسْتَهَام) kelimesiyle nitelenerek onun aşırı derecede üzgün ve derbeder bir halde olduğunu ifade eder.

3. Dönüşüm:

Üçüncü olasılık, (أَخِي) kelimesinin izafe ilişkisine bağlı olmaksızın bir sıfat olarak değerlendirilmesidir.⁸⁹ Bu durumda, (أَخِي), (المُسْتَهَام) kelimesini niteleyen bir sıfat olarak mecrûr bir şekilde kullanılır. Yüzey yapıda, kelimenin (المُسْتَهَام) şeklinde yazılması gerekir. Bu yapı, beyitin “*Kendini kaybetmiş kederli kardeşim...*” gibi bir anlam taşımasına da imkân tanır. Derin yapı açısından bu kullanım, anlamda büyük bir değişiklik yaratmaz; ancak gramer açısından sıfat, fâil ya da mef’ûlün durumunu niteleyen bir işlev görür.

⁸⁵ el-Belâtî, “el-Kasîdetü’l-Hırbâviyye”, 288.

⁸⁶ Ebü’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyâ el-Kazvînî er-Râzî İbn Fâris, *Mu’cem mekâyîsi’l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru’l-Fikr, 1979), 1/172.

⁸⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, thk. Muhammed ‘Ivaz Mur’ib (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-türâsî’l-‘Arabî, 2001), 6/247-252.

⁸⁸ el-Belâtî, “el-Kasîdetü’l-Hırbâviyye”, 288.

⁸⁹ el-Belâtî, “el-Kasîdetü’l-Hırbâviyye”, 288.

Sonuç

Bu çalışmada, Noam Chomsky'nin dönüşümsel dilbilgisi kuramı ile klasik Arap grameri arasındaki kuramsal benzerlikleri incelenmiş ve “derin yapı” ile “yüzey yapı” kavramlarının klasik Arap gramerindeki “asıl” (أصل) ve “fer” (فرع) terimleriyle paralellik arz ettiği ortaya konmuştur. Ayrıca, hazif, ziyâde, takdim-te'hir ve i'râb gibi klasik nahiv uygulamalarının, dönüşümsel dilbilgisi kuramındaki dönüşüm kurallarıyla uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda, özellikle i'râb olgusunun derin yapı ile yüzey yapı arasındaki ilişkide kritik bir rol oynadığı ve dilin anlam ve yapısal çözümlemesinde önemli bir araç olarak işlev gördüğü görülmüştür.

Araştırmada, Osman b. İsa el-Belatî'nin “Hırbâviyye” kasidesinden örnek olarak seçilen beyitler ele alınmış; bu beyitlerin farklı i'râb biçimleriyle okunmasının dilin anlamsal ve yapısal zenginliğini ortaya koyduğu belirlenmiştir. Çalışma süresince yapılan tahliller, i'râbın sadece gramatik bir unsur değil, aynı zamanda anlam-yapı ilişkisinde belirleyici bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, dönüşümsel dilbilgisi ile klasik Arap grameri arasındaki bu kuramsal benzerliklerin, dilbilimsel analizlere yeni bir perspektif kazandırma potansiyeli taşıdığı değerlendirilmektedir. Her iki yaklaşımın da teorik derinliği ve zenginliğiyle dilbilim ve edebiyat çalışmalarına değerli katkılar sunduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte, dönüşüm kuramının dildeki yapıları çoğunlukla bağlamdan bağımsız ve soyut düzeyde ele alması, anlamın kullanım şartlarına bağlı yönlerini yeterince açıklamada zaman zaman sınırlı kalabilmektedir. Bu durum, klasik Arap gramerinde yer alan semantik derinliklerin ve bağlamsal işleyişlerin değerlendirilmesinde farklı yaklaşımlara da ihtiyaç duyulabileceğini göstermektedir.

Çalışmada ortaya konan değerlendirmeler, klasik Arap gramerinde mevcut olan dönüşüm kurallarının, çağdaş dilbilim yaklaşımlarıyla daha sistematik bir şekilde incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu tür bir yaklaşım, iki alanın teorik temellerinin daha geniş bir çerçevede değerlendirilmesine imkân tanıyacaktır. Bunun yanı sıra, i'râbın yalnızca bir gramer kuralı değil, anlam ve yorumu şekillendiren bir araç olarak Arap dili eğitiminde daha etkin bir şekilde yer bulması gereklidir. Bu doğrultuda, i'râbın hem teorik hem de pratik boyutlarını içeren müfredat düzenlemelerinin yapılması ve dil eğitiminde daha etkin bir şekilde kullanılmasının teşvik edilmesi önem arz etmektedir.

Son olarak, Hırbâviyye gibi yapısal özellikler barındıran klasik dönem eserlerinin dönüşüm kuralları perspektifinden daha kapsamlı bir şekilde incelenmesi gerektiği ifade edilebilir. Bu tür çalışmaların, Arap dilinin yapısal ve anlamsal zenginliklerini modern teorilerle mukâyese etme imkânı sağlayarak dilbilim ve edebiyat sahalarına yeni katkılar sunabilir.

Kaynakça

- Akşit, Eyup. "Arap Dilinde İsm-i Fâilın Tamlanan Olarak Yer Aldığı Lafzî İsim Tamlamaları ve Türkçeye Çevirisi". *Mizan'ül-Hak: İslami İlimler Dergisi* 5 (30 Aralık 2017), 65-85. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mizan/issue/37578/434455>
- Alzamo, Saleh Taher Saleh. *Delâlet ve i'rab açısından Kuran-ı Kerim'de müsenna lafızlar*. Adana: Çukurova Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- 'Amâra, Halîl. "el-Binyetü't-tahtîyye beyne 'Abdilkâhir el-Cür cânî ve Tşomski". *el-Aklâm* 9 (1983), 83-95.
- 'Anbekî, Âlâ' Ali Abdullah el-. "Te'sîlü'l-binyetî'l-'amîka fî müdevvenetî't-tûrâsî'l-'Arabiyye". *Mecelettü's-şarki'l-evset li'l-'ulûmî'l-insânîyye ve's-sekâfîyye* 2/3 (2022), 61-76.
- Asutay, Muhammed Mücahit. *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Belâtî, Ebû'l-Feth Osmân b. İsâ b. Mansûr el-Edîb en-Nahvî el-. "el-Kasidetü'l-Hirbâviyye". ed. Hannâ Cemîl Haddâd. *el-Mevârid* 3 (1983), 279-292.
- Beyâtî, Zâhir Şevket el-. *Edevâtü'l-i'râb*. Beyrut: Mecdü'l-Müessesetî'l-câmî'îyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî', 1425.
- Bufarad-Şitvî, Emire-Şehle. *Fâ'iliyyetü'l-ma'nâ'n-nahvî beyne'l-binye es-sathîyye ve'l-binye el-'amîka: sûra Yûsuf enmûzacen*. el-Cumhûriyye el-Cezâ'iriyye ed-Dîmokrâtiyye eş-Şa'biyye: el-Merkezü'l-Câmî'î Mîla, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Câdü'l-kerîm, Abdullah Ahmed. "el-Binyetü'l-'amîka ve makânetühâ ledâ'n-nuhâtî'l-'Arab". *Mecelettü'l-âdâb ve'l-'ulûmî'l-insânîyye* 61/1 (2006), 443-513. <https://doi.org/10.21608/fjhj.2006.130791>
- Celâleddin es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Hem'u'l-hevâmî fî şerhi Cem'î'l-cevâmî*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.
- Cesur, Süleyman. "Arap Dili ve Belagatında Lafız ve Mana İlişisine Dair Bir İnceleme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (30 Haziran 2024), 171-203. <https://doi.org/10.51553/bozifder.1447598>
- Chomsky, Noam. *Dil ve Zihin*. çev. Ahmet Kocaman. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001.
- Chomsky, Noam. *Dilin Mimarisi*. çev. İsa Kerem Bayırlı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Chomsky, Noam. *Syntactic Structures*. Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 2002.
- Daşkiran, Yaşar. "Arapça Dil Yapısı Açısından Üretici Dönüşümsel Dilbilgisi". *EKEV Akademi Dergisi* 74 (28 Eylül 2018), 359-374. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosekev/issue/71454/1149339>
- Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, Sîbeveyhi. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1988.
- Ebû Saîd es-Sîrâfî, Hasan b. Abdullah b. el-Merzuban. *Şerhu Kitâbi Sîbeyh*. thk. Ahmed Hasan Mehdiî and Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'İvaz Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâit-tûrâsî'l-'Arabî, 1. Basım, 2001.

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. nşr. Muhammed Ali Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-'İlmiyye, 4. Basım, 1952.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî. *el-Munşif - İbn Cinnî Şerhu Kitâbi't-Taşrîf li'Ebî 'Osmân el-Mâzinî*. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-İ-İkâdîm, 1373/1954.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Usmân b. Cinnî el-Mavsîlî. *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye*. thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'kütübî's-sekâfiyye, ts.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyyâ el-Kazvîni er-Râzî. *Mu'cem mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah b. Yusuf. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbni Mâlik*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bakâf. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn b. Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr el-Misrî el-İsnevî el-Mâlikî. *el-Kâfiyye fi 'ilmi'n-nahv*. thk. Sâlih Abdülazîm eş-Şâ'ir. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddin Osman b. Ömer b. Ebû Bekir b. Yûnus. *Emâli İbni'l-Hâcib*. thk. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre. Ürdün-Beyrut: Dâru Ammâr-Dâru'l-Cîl, 1989.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serrî b. Sehl en-Nahvî. *el-Usûl fi'n-Nahv*. thk. Abdü'l-Hüseyn el-Fetlî. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kahraman, Mehmet. *Derin Yapı Yüzey Yapı Ayrımı Çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'de Cümle Yapısı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer el-. *el-İzâh fi ulûmi'l-belâğâ*. thk. Muhammed Abdü'l-Mün'im Hıfâcî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 3. Basım, ts.
- Kiftî, Cemâlüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Yûsuf el-. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kâhire-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî-Müessesetü'l-kütübî's-sekâfe, 1406.
- Kılıç, Ahmet. *Derin Ve Yüzey Yapı Ayrımı Çerçevesinde Sarfî Mîzân Ve İ'râb*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kıran, Zeynel. *Dilbilim Akımları*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2008.
- Kırcı, Recep. "Kem-i İstifhâmiyye Ve Kem-i Haberiyye Edatları Ve Bunların Kur'an Yolu Meali'ne Yansıması Üzerine Bir İnceleme". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (30 Aralık 2022), 795-813. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1168043>
- Kırkız, Mustafa. "Arap Dilinde Mastar Ve Önemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2010), 0-0. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/firatilahiyat/issue/68489/1071213>
- Kıyıcı, Selahattin. "Belatî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/391. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Rifat, Mehmet. *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*. Yazko Yayınları, 1983.
- Salâhüddîn, Muhammad b. Şâkir b. Ahmed b. Abdurrahman b. Şâkir b. Harun b. Şâkir.

- Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsan 'Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Sâmerâî, Fâdıl Sâlih es-. *Ma'ânî'n-nahv*. Ürdün: Dâru'l-Fikr lî't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1420.
- Sîbeyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin. *el-Lübâb fî ilelî'l-binâi ve'l-i'rab*. nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât - Abdülilâh Nebhân. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr el-Muâsır-Dâru'l-fikr, 1995.
- Yâkût, Ahmed Süleyman. *Zâhîretü'l-'irâb fî'n-nahvi'l-'Arabî ve tatbîkühâ fî'l-Kur'ânî'l-kerîm*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rîfetî'l-Câmi'iyye, 1994.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsan 'Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414.
- Yılmaz, Zehra - Özgel, İshak. "Lafız-Mana Açısından Kur'ân". *EKEV Akademi Dergisi* 89 (03 Mart 2022), 401-419.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosekev/issue/71371/1147588>
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail. *el-Îzâh fî 'ilelî'n-nahv*. nşr. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1986.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak el-Bağdâdî en-Nehâvendî ez-. *Hurûfü'l-meânî ve's-sıfât*. thk. Ali Tevfik el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-. *el-Mufasssal fî Sınâ'atî'l-i'rab*. thk. Ali Bu Mulahham. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

Peygamberliğe Delaleti Açısından Mâtürîdî Kelâmında İrhâs*

Öz: Bu çalışmada, Mâtürîdî kelâm ekolüne mensup kelimelerin irhâs kavramına yükledikleri farklı anlamlar ve söz konusu kavramın peygamberliğe delâlet niteliği inceleme konusu yapılmıştır. İslam düşüncesinde peygamberlerin risâlet öncesinde yaşadığı olağanüstü olaylar olarak tanımlanan irhâs, Mâtürîdî mezhebinde özellikle epistemolojik açıdan ihtiyatlı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamız, Mâtürîdî kelâmcıların irhâs kavramına yönelik yaklaşımlarını, irhâsla ilgili rivayetlerin bilgi değerine ilişkin tercihlerini, irhâs rivayetlerine ne ölçüde referansta bulunduklarını ve peygamberlik delili olarak işlevini analiz ederek literatüre özgün bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede kelâm disiplini açısından irhâs-mûcize ayrımını ve bu ayrımın nübüvvetin ispatındaki yerini ortaya koymayı hedeflenmektedir. Çalışma, klasik Mâtürîdî eserlerinin doküman analizi yöntemiyle incelenmesi ve irhâs rivayetlerinin nübüvvetin ispatı açısından değerlendirilmesi üzerine kuruludur. Bu kapsamda irhâs türü rivayetlerin Mâtürîdî kelâmcıların geneli tarafından teknik olarak mûcize kapsamında değerlendirilmediği, peygamberliğe hazırlık sürecinin işaretlerinden biri olarak ele alındığı tespit edilmiştir. Ayrıca bazı kelâmcıların bu rivayetleri hissî mûcizelerle birlikte zikretmelerinden hareketle irhâs kavramına ilişkin net bir ayrım yapmadıkları görülmüştür. Sonuç olarak, bu çalışma irhâsın peygamberliğin delalet unsuru olarak değerlendirilmesine ve meseleye ilişkin perspektifin epistemik açıdan daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Muhammed
Fatih EREN**
İbrahim
KAPLAN***

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nübüvvet, Mâtürîdîlik, Delâil, Mûcize, İrhâs.

İrhâs in Mâtürîdî Theology as Evidence for Prophethood

Abstract: In this study, the different meanings attributed to the concept of irhâs by the theologians belonging to the Mâtürîdî school of theology and its evidential quality for prophethood are analyzed. In Islamic thought, irhâs, which is defined as the extraordinary events experienced by prophets before prophethood, is handled with caution in the Mâtürîdî school, especially from an epistemological perspective. Our study aims to make an original contribution to the literature by analyzing the Mâtürîdî theologians' approaches to the concept of irhâs, their preferences regarding the epistemological value of such narrations, the extent to which they refer to the narrations of irhâs, and its function as a proof of prophethood. In this framework, it aims to reveal the distinction between irhâs and miracles in terms of the discipline of kalâm and the place of this distinction in the proof of prophethood. The methodology of the study is based on analyzing classical Mâtürîdî works through document analysis and evaluating the narrations of irhâs in terms of the proof of prophethood. It has been determined that the majority of Mâtürîdî theologians do not consider the narrations of irhâs as miracles technically, but as one of the signs of the preparation process for prophethood. In addition, it has been observed that some theologians do not make a clear distinction regarding the concept of irhâs based on the fact that they mention these narrations together with miracles based on sensation. In conclusion, we aim to reveal the place of the concept of irhâs in Islamic thought and the approaches of Mâtürîdî theologians towards this concept.

Keywords: Kalam, Prophethood, Mâtürîdî Theology, Evidences, Miracle, İrhâs.

* Bu makale Muhammed Fatih Eren tarafından İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Mâtürîdî Kelâmında Peygamberliğin İspatı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı. E-posta: fatiheren56@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2100-7805>.

*** Prof. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı. E-Posta: ikaplan43@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4739-6669>.

Giriş

İslam düşüncesinde peygamberlerin risâlet öncesi dönemde yaşadıkları olağanüstü olaylar, peygamberliklerinin bir işareti olarak görülmüş ve bu olaylar literatürde *irhâs* kavramı ile ifade edilmiştir. İrhâs, peygamberlerin henüz nübüvvetle görevlendirilmeden önceki yaşamlarında onların seçkinliğini ve ilahî rehberlik için hazırlık süreçlerini simgeleyen olayları ifade etmektedir. Bu kavram, İslam kelâmında Ehl-i Sünnet, Mu'tezile¹ ve Şîa² gibi farklı mezhep ve düşünce okullarında çeşitli şekillerde yorumlanmış, özellikle Mâtürîdî kelâmcılar tarafından belirli bir epistemolojik çerçevede ele alınmıştır.

Bu çalışmada, Mâtürîdî kelâm geleneği bağlamında irhâs kavramı detaylı bir şekilde ele alınacaktır. İrhâsın tanımı, tarihsel gelişimi, İslam kelâmındaki anlamı ve Mâtürîdî kelâmcıların bu kavrama ilişkin epistemolojik yaklaşımları incelenecektir. Ayrıca çalışma, Mâtürîdî kelâmcıların irhâs rivayetlerinin bilgi değeri konusundaki temkinli tutumlarını ve bu rivayetlere yönelik mesafeli yaklaşımlarını vurgulamayı hedeflemektedir.

İrhâs meselesine ilişkin literatür incelendiğinde konunun farklı bağlamlarda ele alındığı görülmektedir. Örneğin, Mustafa Özkan'ın "İrhâsâtla İlgili Rivâyetlerin Metin ve Anlam Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı makalesi, Hz. Peygamber'e atfedilen risâlet öncesi olağanüstü hadiseleri siyer ve meğâzî kaynakları temelinde değerlendirmektedir. Benzer şekilde Mustafa Sezer'in "Geç Dönem Siyer Eserlerinden Sübülü'l-hüdâ'da Nübüvvet Öncesi Delâil ve İrhâsât Anlatımlarından Örnekler" başlıklı çalışması, nübüvvet öncesi irhâsât anlatımlarını siyer ve İslam tarihi kaynakları bağlamında ele almıştır. Durmuş Özbek ise "Hârikulâde Olaylar (Mu'cize - İrhâs - Kerâmet - Meûnet - İstidrac - İhânet/Hizlan)" başlıklı makalesinde, irhâs kavramının anlam alanını açıklamış ancak daha çok mücize ve mahiyetine ilişkin bir çerçeve sunmuştur. Öte yandan Muharrem Samet Bilgin'in "Tebşîrât ve İrhâsât Rivayetleri Açısından İmâmîyye Şîası'nın Risâlet Öncesi Döneme Bakışı (Bihârü'l-Envâr Örneği)" başlıklı doktora tezi, irhâsât meselesini mezhepsel etkiler bağlamında Şîi düşüncesi perspektifinden ele almaktadır.

Mevcut literatür incelendiğinde irhâs meselesini kelâm literatürü çerçevesinde Hz. Peygamberin nübüvvetine delaleti açısından ele alan bir

¹ Kādî Abdülcebbar *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, (Mısır: Müessesetü'l-Mısriyye, 1965), 15/149-151.

² Muharrem Samet Bilgin, *Tebşîrât ve İrhâsât Rivayetleri Açısından İmâmîyye Şîası'nın Risâlet Öncesi Döneme Bakışı (Bihârü'l-Envâr Örneği)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 171-172.

çalışmanın bulunmadığı görülmektedir. Bu eksikliği gidermeyi amaçlayan çalışmamız, Mâtürîdî kelâmcıların irhâs kavramına yönelik yaklaşımlarını, bu rivayetlerin muhtevasına ilişkin epistemolojik değerini ve peygamberlik delilindeki işlevini analiz etmeyi hedeflemektedir.

1. Ana Hatlarıyla İrhâs ve İrhâsât Türü Rivayetler

İslam düşüncesinde, önceki kutsal metinlerde Hz. Peygamber'in müjdelendiğine dair haberlerin doğruluğunu ve imkânını tartışmaya yönelik bir çabanın sonucu olarak, *beşair* literatürü oluşturulmuştur.³ Ayrıca benzer bir gayeyle Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek için önceki peygamberler gibi onun da risâlet öncesinde bazı olağanüstü olaylar yaşadığına dair bilgiler *delâil* veya *a'lam* adı verilen literatür altında toplanmıştır. Nitekim bu çalışmalarda özellikle İslam tarihi kaynaklarında zikredilen Hz. Peygamberin nübüvvet öncesi yaşamına ilişkin birçok olağanüstü hadisenin yaşandığına dair rivayetlere sıklıkla atıflar yapıldığı görülmektedir.⁴

Peygamberlerde, risâletlerinden önce görülen olağanüstü olaylar için kullanılan irhâs kavramı,⁵ nübüvveti tesis eden olaylar anlamında kullanılmaktadır. Sözlük anlamı "bina inşa etmek veya bir şeyi tesis etmek" olan irhâs, bu anlama benzer şekilde, peygamberliğe hazırlık ve peygamberliğin ispatını inşa eden deliller olarak görülmektedir.⁶ Hz. İsa'nın beşikte iken konuşması,⁷ bulutun sadece Hz. Peygamberi gölgelemesi gibi hadiseler irhâsa örnek gösterilebilir.⁸ Ayrıca, risâlet öncesi velilerin derecesinden daha aşağı bir konumda olmayacağı, dolayısıyla irhâsâtın keramet türünden kabul edilebileceği görüşü de kaynaklarda yer almaktadır.⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, (ö. 816/1413) Tehânevî'den (ö. 1158/1745)

³ Tarık Tanrıbilir, - Esra Hergüner, "Şemsüddîn es-Semerkindî'de Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspat", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/2 (2020), 620-622.

⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-Kebîr*, çev. Musa Kazım Yılmaz (İstanbul: Siyer Yayınları), 1/137-157; Muhammed İbn İshak, *Siyer*, çev. Sezai Özel (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 98-103, 125-134; İbn Hişâm, *Siret-i İbn-i Hişâm*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1/218-222.

⁵ Şemsüddîn es-Semerkindî, *es-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye* thk. Ahmet Abdurrahman Şerîf (Kuveyt: 1405/1985), 418.

⁶ Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Lübnan: Mektebetü'l-Lübnân Nâsirûn, 1996), 1/141.

⁷ Hristiyan teolojisinde bu mucize, Hz. İsa'nın peygamberliğinden ziyade ilahî bir kimlik taşıdığının delili olarak yorumlanmakla birlikte, İslam düşüncesinde olay, harikulade niteliği dolayısıyla bir mucize; peygamberlik görevinden önce vuku bulması bakımından ise açık bir irhâs örneği olarak değerlendirilir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de aktarılan tek irhâs anlatısı olarak da ayrı bir öneme sahiptir. Fikret Soyal, *İbn Kemmûne'de Nübüvvet* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 93.

⁸ Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1575; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 159.

⁹ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebetü'l Lübnan, 1985), 16.

farklı olarak, irhâsı yalnızca Hz. Peygamber'e özgü bir durum olarak aktarırken, bu tür harikulade olayları onun gelişine delalet eden hadiseler şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰

İrhâsât türü haberlerin içerdiği bazı çelişkili bilgilerin varlığı, kelâm âlimlerinin bu rivayetlere epistemolojik ilkeleri doğrultusunda ihtiyatla yaklaşmalarına neden olmuştur. Bununla birlikte, bu durum söz konusu rivayetlerin hiçbir şekilde delil olarak kullanılmadığı anlamına gelmemekte, aksine belirli bağlamlarda istidlalde bulundukları söylenebilir. Bu bağlamda kelâmçıların irhâsâtı peygamberlik iddiasının akabinde olmaması nedeniyle mucize kapsamında değerlendirmede, mucizenin alt kategorilerden biri olarak ele aldığı söylenebilir.¹¹ Mucizenin şartlarına ilişkin detaylı tartışmalar yürüten kelâmçılardan biri olan Kādî Abdülcebbar, peygamberlik iddiasını kanıtlayan mucizenin iddiadan önce olamayacağını, iddianın hemen akabinde olması gerektiğini ifade eder.¹² Ayrıca irhâsâtın mucizenin bu şartını taşıyamaması nedeniyle keramet kategorisinde değerlendirildiği de görülür.¹³

Kelâm literatüründe irhâs terimi, peygamberin risâletten önce yaşadığı olağanüstü olaylar için kullanılmakta ve bu tür rivayetler genellikle delâil türündeki eserlerde yer almaktadır. Öte yandan peygamberin nübüvvetinden önce gerçekleşen olağanüstü olayların onun nübüvvetinin delili olarak kabul edilemeyeceğini savunanlar da bulunmaktadır. Kādî Abdülcebbar, (ö. 415/1025) bu görüşü benimseyen önemli Mu'tezilî kelimcilerden biridir. Ona göre bir peygamber, nübüvvetini ancak kendisine risâlet görevi verildikten sonra gösterdiği mucizelerle ispat edebilir. Bu sebeple o, peygamberler henüz nübüvvetle görevlendirilmeden önce nübüvvet iddiasında bulunmadıkları için herhangi bir mucize sergilemelerinin de uygun olmayacağını kaydeder.¹⁴ Kādî'ya göre mucizenin nübüvveti delalet etmesi ancak Allah tarafından yaratılmış olağanüstü bir hadise ve bu hadisenin peygamberlik iddiasıyla

¹⁰ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 16.

¹¹ Bayram Çınar, *Nübüvvet Bahisleri*, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 94.

¹² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l Vehbe, 1996), 569.

¹³ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/404; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 150; Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâ-îfü'l-ilâhiyye*, 418; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006), 89; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 89; Fahreddin er-Râzî, *El-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 186.

¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 149-151.

birlikte olmasıyla mümkündür.¹⁵ Buna ilave olarak Mu'tezile bilindiği gibi mûcize dışındaki harikulade olayların vuku bulmasını mümkün görmemektedir. Bundan dolayı nübüvvet öncesinde meydana gelen olağanüstü hadiseleri aynı dönemde yaşayan veya daha önce yaşamış bir peygamberin mûcizesi olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, Hz. İsa ve Hz. Zekeriya gibi aynı zaman diliminde yaşamış peygamberler için tutarlı görünmektedir. Fakat Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında en az beş asırlık zaman farkı göz önünde bulundurulduğunda bu değerlendirmenin isabetli olmadığı söylenebilir.¹⁶

Daha çok rivayet merkezli eserlerden oluşan delâil literatürü incelendiğinde, Hz. Peygamber'in risâlet görevinden önce, peygamber olacağına dair çeşitli irhâs olaylarının vuku bulduğuna ve bu olayların benzer rivayetlerle sıkça tekrarlandığına rastlanmaktadır.¹⁷ Bu rivayetler, özellikle Hz. Peygamber'in soyu, doğumu ve doğumundan nübüvvetle görevlendirilmesine kadar geçen süreçte yaşandığı iddia edilen olağanüstü hadiseleri aktarmaktadır.¹⁸

Hz. Peygamberin doğumu meselesi irhâs rivayetlerinin ciddi bir yekûnunu oluşturmaktadır. Bu rivayetlerin bazılarında onun mitik/beşerüstü bir karaktere büründürüldüğü de görülmektedir.¹⁹ Örneğin; Hz. Peygamberin doğum zamanı yaklaştığında, Allah Teâlâ meleklerle göklerin ve cennetlerin tüm kapılarını açmalarını ve Resûlullah dünyaya geldiğinde birbirlerini tebrik

¹⁵ Mikail İpek, *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 149.

¹⁶ Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mûcizeler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 50.

¹⁷ Bazı kaynaklarda, Hz. Peygamber'in doğumundan bi'setine kadar geçen süreçte meydana geldiği rivayet edilen olağanüstü olayların sayısının kırka kadar ulaştığı ifade edilmektedir. bk. Mevlana Abdurrahman Camî, *Şevâhid-ün Nübüvve*, çev. Mahmud b. Osman Çelebi (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2008), 67-96; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/71-81; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/78-90; İsmâil en-Nebhânî, *Hüccetullâh Ale'l-Âlemîn*, thk. Abdolvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 194-200; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki Mustafâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/366-369.

¹⁸ İbn Kesir, ayın yarılması hadisesini, Kamer suresiyle irtibatlandırmakta ve bunu Hz. Peygamberin en önemli delillerden biri olarak aktarmaktadır. Öyle ki, ilgili rivayetin farklı tariklerden aktarılmış olmasını İslam ümmetinin nazarında kesinlik ifade eden bir haber olarak aktarmaktadır. Benzer şekilde İmam Mâtürîdî de Kamer suresini tefsirinde şakk-ı kamer hadisesinin birçok sahabe tarafından görüldüğünü ve çokça nakledildiğini, dolayısıyla tevatür derecesine ulaştığını kaydetmektedir. bk. İbn Kesir, *Şemâ'ilü'r-resûl*, thk. Mustafa Abdolvâhit (Beyrut: Dârü'l Ma'rife), 138; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 14/248; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve* thk. Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/165-184; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008), 267.

¹⁹ Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 135-136.

etmelerini emretmiştir. Şeytanlar zincire vurulmuş, denizlerin derinliklerine bağlanmıştır. O gün güneşe büyük bir nur elbisesi giydirilmiş, gecesinde ise yetmiş bin huri Hz. Peygamber'in doğumunu beklemek üzere toplanmıştır.²⁰

Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber'in hürmetine o yıl doğan tüm çocuklar erkek olmuş; hiçbir kız çocuğu dünyaya gelmemiştir. Ağaçlar yeniden meyve vermiştir. Doğum anında, gökyüzünde zümrülden ve yakuttan yapılmış, çevresini aydınlatan pek çok sütun dikilmiş ve İsrâ gecesinde bu sütunlar Hz. Peygamber'e gösterilerek doğumuna müjde olsun diye dikildikleri bildirilmiştir. O gece yerin tüm köşelerinden bir nur yükselmiş, doğudan batıya kadar her yeri aydınlatmıştır. Bu sırada bazı Yahudi âlimleri, yıldızların hareketlerini gözlemleyip Hz. Peygamber'in doğumunu fark etmiştir. Kevser nehri kıyısına yetmiş bin misk ağacı dikilmiştir. Tüm putlar yere düşmüş, Lât ve Uzzâ putları yerlerinden çıkarak Kureys'e Hz. Peygamber'in doğumunu haber vermişlerdir. Kureys'e ait bütün hayvanlar dile gelip aynı müjdeyi vermiştir. O gece tüm tahtlar devrilmiş ve bir gün boyunca hükümdarların dili tutulmuştur. Doğunun vahşi hayvanları ise batının vahşi hayvanlarına Hz. Peygamber'in doğumunu tebrik etmeye gitmişlerdir. Bu rivayetlere göre, denizlerdeki canlılar da aynı şekilde bu tebrikleşmeye katılmışlardır. Yine bu rivayetlere göre Hz. Peygamber'in validesi Âmine, hamileliğinin altıncı ayında uykudayken birisi ona dokunarak, karnında dünyanın en hayırlı kişisini taşıdığını ve bu durumu kimseye bildirmemesi gerektiğini söylemiştir. Bu sebeple Âmine, doğumunu yalnız başına gerçekleştirmiştir, ancak bu yalnızlık çevresinde yaşayanlara nispetlidir. Aslında Firavun'un hanımı Asiye ve İmrân'ın kızı Meryem, cennetten gelen hûrilerle birlikte onun yanındaydı. Ayrıca, Abdümenâf'ın kızlarına benzeyen uzun boylu güzel kadınlar da Âmine'nin etrafını sarmışlardı. Ellerinde gümüş ibrikler taşıyan birçok görevli ve gagaları zümrülden, kanatları yakuttan binlerce kuş da doğumda hazır bulunmuştu. Yerle gök arasına saf ipekten bir perde asılmıştı. Hz. Peygamber doğar doğmaz secdeye kapanmış, ardından ellerini semaya kaldırarak dua vaziyeti almış ve sonrasında dünyanın her tarafında gezdirilmişti.²¹

Söz konusu bu rivayetler günümüzde de İslam tarihçileri ve hadis âlimleri tarafından incelenmiş, sıhhat açısından ciddi problemler içerdiği, önemli bir

²⁰ Beyhakî, *Delâ- 'ilü'n-nübüvve*, 1/71-81;

²¹ Beyhakî, *Delâ- 'ilü'n-nübüvve*, 1/71-81; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1/78-90; İsmâil en-Nebhânî, *Hüccetullâh Ale'l-Âlemîn*, thk. Abdolvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 194-200; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta-rıfî hukûki Mustafâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1/366-369.

kısımının mevzu haber olabileceği ifade edilmiştir.²² Kelâm ulemasının ise bu rivayetlerden yalnızca bir kaçını eserlerine dâhil ederken diğerlerini aktarmamış olması, söz konusu rivayetlerin sıhhatine dair şüphe taşıdıklarına işaret etmektedir. İslam düşünce geleneğindeki bu temkinli tutuma rağmen, bazı kimselerin bu rivayetleri temel alarak bir düşünce biçimi inşa ettiği görülmektedir. Muhtemeldir ki diğer milletlerle yaşanan dini ve kültürel etkileşimin ve Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerle karşılaştırılmasının bir neticesi olarak savunmacı bir çabaya dönüşmüştür.²³ Bu rivayetler aracılığıyla Hz. Peygamber, insanüstü bir mahiyete büründürülmeye çalışılmış;²⁴ Resûlullah'ın mucizeleri diğer peygamberlerin²⁵ mucizeleriyle karşılaştırılmak,²⁶ hatta yarıştırmak amacıyla güvenilir olmayan haberler kullanılmıştır.²⁷ Nitekim ölçüyü kaçırarak Hz. Peygamber'in bedensel ifrazatına bile mucizevi özellikler atfederek sayfalar dolusu rivayet aktaranlar olmuştur.²⁸

²² Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 114-192; Mustafa Özkan, "İrhâsâtla İlgili Rivâyetlerin Metin ve Anlam Açısından Değerlendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Eylül 2016), 23-41.

²³ Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 528-529.

²⁴ Hamdi Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 125.

²⁵ Tüm dinler, kurucu, kurtarıcı veya karizmatik liderlere sahiptir ve bu liderlerin yaşamları, takipçileri tarafından titizlikle izlenmiş ve aktarılmıştır. Bu bağlamda, söz konusu figürlerin doğumları esnasında meydana geldiği iddia edilen olağanüstü olaylar, zamanla abartılarak nesilden nesile aktarılmış ve kutsal bir anlatı çerçevesinde yeniden inşa edilmiştir. Özellikle, din kurucularının annelerinin doğaüstü bir şekilde hamile kalmaları ve doğum anında ışıık veya nur motifinin belirgin şekilde vurgulanması, farklı kültürlerde yaygın bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Lao-Tzu'nun annesinin ilahi bir ışıktan hamile kaldığına dair anlatılar bulunurken, Zerdüş'tün doğduğu anda evin çevresinin göksel bir aydınlıkla kuşatıldığı rivayet edilmektedir. Benzer şekilde, Konfüçyüs'ün doğumu sırasında eve girip çıkan beş esrarengiz figürün varlığı ve Hz. İsa'nın doğumunda yönlendirici bir sesin duyulması, bu bağlamda değerlendirilebilir. Daha geniş bilgi için bk. Hakan Öztürk- Şahin Kızılabdullah, "Geçmişte Yaşamış Din Kurucusu veya Peygamberler İle İlgili Rivayetlerin Hz. Muhammed'in Hayat Hikâyesine Etkisi: Doğum Olayları Örneği", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 377-391.

²⁶ Kelâm kaynaklarında, Hz. Peygamber'in mucizelerini diğer peygamberlerin mucizeleriyle karşılaştırmak yaygın bir yaklaşımdır. Bu mukayeselerde, Hz. Peygamber'e duyulan derin muhabbet ve hürmetin bir yansıması olarak, onun mucizelerinin önceki peygamberlerin mucizelerine göre daha fazla olduğu yönünde niceliksel bir vurgu öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Nesefî, *et-Temhîd* adlı eserinde Hz. Peygamber'in mucizeler bakımından diğer peygamberlerle eşit olduğunu savunurken, *Tabsiratü'l-Edille'de* ise Hz. Peygamber'in, önceki peygamberler, resuller, şariat sahipleri ve hükümdarların sahip olmadığı türden mucize ve delillere de sahip olduğunu ifade etmektedir. bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Temhîd li-Kavâ'idü't-Tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmet (Mısır: Tibaatu'l Muhammediyye), 241; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûlî'd-dîn*, thk. Muhammed Ali İsa (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs), 2/706.

²⁷ Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 146.

²⁸ bk. Süyûtî, *El-Hasâisü'l-Kübrâ*, 120-121.

İlgili eserlerdeki irhâsâta ilişkin vurgular incelendiğinde, bu rivayetlerin temel amacının, Hz. Peygamber'in henüz nübüvvetle görevlendirilmeden önce peygamber olarak seçildiğini vurgulama amacı taşıdığı söylenebilir. Bu bağlamda özellikle delâil müelliflerinin bu rivayetleri, herkes tarafından doğruluğu kabul edilmiş haberler²⁹ gibi herhangi bir kritiğe tabi tutmadan aktardıkları dikkat çekmektedir. Beyhakî, (ö. 458/1066) eserinde bu rivayetlerin sıhhatine ilişkin özel bir bölüm açmış ve meseleyi kendi perspektifinden açıklama gereği duymuştur. Bu bağlamda, Beyhakî'nin konuya dair şu ifadeleri, delâil müelliflerinin genel yaklaşımını özetlemesi bakımından önem arz etmektedir:

“Diğer taraftan mûcizeler ve sahabenin faziletleri konusuna gelince, bu konularda rivayet edilen haberler genellikle tek bir kişinin (âhâd haber) nakliyle aktarılmıştır. Ancak, bu rivayetler bir araya geldiklerinde bir anlam bütünlüğü oluştururlar ve bu, tek bir kişinin veya bir grup insanın üzerinde mûcizelerin vuku bulunduğunu kanıtlar. Bu durumda, mûcizelerle ilgili ilim, toplu bir şekilde elde edilmiş olur ve bu, mûcizelerin kesinliğini pekiştirir. Bu sebeple, âhâd haberler bile, eğer birçok kişiden gelen bir destek buluyorsa, mütevatir derecesine çıkabilir ve kesin delil olur. Allah'tan tevfiik dileriz.”³⁰

Görüldüğü üzere, Beyhakî, söz konusu rivayetlerin âhâd nitelikte olduğunu kabul etmekle birlikte sıklıkla aktarılmasını kabul edilmeleri için yeterli bir ölçüt olarak değerlendirmektedir. Hatta bu rivayetlerin birçok kişi tarafından aktarılması nedeniyle mütevatir olarak kabul edilebileceğini ifade ederek, bilginin değerine ilişkin ortaya konan tüm şartları askıya almış olmaktadır. Delâil müelliflerinin bu yaklaşımı, rivayet merkezli bir yöntem benimsemeleri nedeniyle anlaşılabilir bir durumdur. Fakat irhâs rivayetlerinin çok sayıda aktarılmış olması nedeniyle kelâmcıların bir kısmı tarafından da manevî mütevatir³¹ düzeyinde kabul edilmesi, kelâm epistemolojisi açısından dikkat çekici bir durumdur.³²

²⁹ Mâverdi, *A'lâmü'n-nübüvve*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 171-181; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/71-80, 165-184; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki Mustafâ*, 1/280-303; İbn Kesir, *Şemâ'ilü'r-resûl*, 234; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve*, (Beyrut: Darü'n-Nefais, 1986), 2/373.

³⁰ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/32-33.

³¹ Kelâm âlimleri açısından nicelik, tevatürün gerçekleşmesi için tek ölçüt değildir. Bunun yanı sıra, haberin akla uygunluğu, içerdiği bilginin çelişkisiz olması ve ümmet nezdinde icma ile kabul edilmesi gibi çeşitli kriterler de tevatürün geçerliliğini belirleyen unsurlar arasında yer almaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Şemseddin Ahmet Hayâlî, *Şerhu'l-Akâid Haşiyesi*, (İstanbul: Dersaadet, 1322), 32.

³² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame (Şam: Ma'hed'il İlmî Fransî, 1990), 1/491; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*, 92; Sezgin Elmalı, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 80.

2. İmam Mâtürîdî'nin İrhâs Rivayetlerine Yaklaşımı

İmam Mâtürîdî, (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'de müstakil olarak irhâs kavramını kullanmamakla birlikte Hz. Peygamber'in fiziksel özellikleri arasında, iki kürek kemiği arasındaki peygamberlik mührü, bulut tarafından gölgelenmesi ve göğsünün yarılp temizlenmesi, nesilden nesile intikal eden ve onda zuhur eden nur gibi bazı irhâsât türü hadiselerle yer vermektedir.³³

Ayrıca Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de hissi mucizeler başlığı altında ayın yarılması,³⁴ bir ağacın ona doğru eğilmesi ve bir taşın ona selam vermesi gibi hadiseleri de ele aldığı görülmektedir.³⁵ Mâtürîdî, ayın yarılması olayı ile ilişkilendirilen Kamer Suresi'ndeki "*Vakit yaklaştı ve ay yarıldı*" ayetinin³⁶ tefsirinde ayın kıyamete yakın bir zamanda yarılabacağı yorumuna değinse de, müfessirlerin genelinde bu olayın geçmişte Hz. Peygamber'in mucizelerinden biri olarak gerçekleştiğini savunduğunu aktarmaktadır. Mâtürîdî, bu görüşü aktarırken kendi kanaatini açıkça ifade eder ve ilgili hadis rivayetlerini de delil getirir. Bu bağlamda inşikâku'l-kamer/ayın yarılması hadisesinin, sahabenin çoğu tarafından müşahade edildiğini ve bu nedenle hadisin mütevatir³⁷ seviyesine ulaştığını belirterek bu rivayeti manevi mütevatir kategorisine yerleştirir.³⁸ Öte yandan İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de Hz. Peygamber'in çocukluk döneminde yaşadığı rivayet edilen şakk-ı sadr hadisesine değinirken gerek İnşirah Suresi'nin tefsirinde gerekse Hz. Musa'nın gönlünün

³³ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 193.

³⁴ Ayın yarılması hâdisesinin zamanlaması konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bazıları, bu olayın Hz. Peygamber'in doğumu esnasında gerçekleştiğini savunurken, bazı hadis rivayetlerinde hâdisesinin peygamberlik döneminde vuku bulduğu belirtilmektedir. Bunun yanı sıra, kıyamete yakın bir dönemde meydana geleceğini ileri sürenler de olmuştur. bk. Hüseyin Ateş, "Kur'an'da Ay'ın Yarılması Mucizesi", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/4, (2017), 73-86; Mehmet Salmazzem, "Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 859-884; Ahmet Erkol, "Hz. Peygamber'in Mu'cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikakı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 261-298.

³⁵ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221.

³⁶ el-Kamer 54/1.

³⁷ Mâtürîdî'nin önemli takipçilerinden olan Neseî ile şerh-haşiye döneminin öncülerinden Hayalî, hissî mucizelerin âhâd haberlerle nakledilmiş olması sebebiyle bilgi değeri teşkil edemeyeceğini belirtmiştir. Ancak, yalan üzerinde ittifak etmeleri imkânsız olan kimseler tarafından tevatür yoluyla nakledilmeleri bu olağanüstü olayların vuku bulduğuna dair bir delil teşkil edebileceğini kabul etmektedir. Neseî, bu rivayetleri epistemik anlamda bir bilgi değeri taşımadığını belirtmekle birlikte, söz konusu haberlerin delil olarak kullanılabileceğini ifade etmektedir. bk. Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûlî'd-dîn*, 1/ 491; Elmalî, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, 80.

³⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 14/247-248.

genişletilmesini talep ettiği ayetin³⁹ tefsirinde bu olaya herhangi bir atıfta bulunmamaktadır.⁴⁰ Mâtürîdî, ilgili sureyi kâfirlerin baskılarına karşı Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'in gönlünü genişletmesi ona manevi bir ferahlık vermesi ve nübüvvet gibi ağır bir sorumluluğa karşı bu görevi ifa edebilme kuvveti vermesi şeklinde yorumlar.⁴¹

Mâtürîdî, şemail olarak nitelendirdiği fiziksel özellikler bağlamında Hz. Peygamber'in nesilden nesile intikal eden ve sonunda kendisine ulaşan bir nura sahip olduğunu vurgular. Ayrıca iki kürek kemiği arasındaki mühüre de dikkat çeker. Mâtürîdî, kavminin putlara tapmasına rağmen Hz. Peygamber'in bu tür sapkın uygulamalardan uzak durduğunu⁴² ifade eder.⁴³ Her ne kadar Mâtürîdî bu tür olayları doğrudan "irhâsât" olarak isimlendirmese de, Hz. Peygamberin risâleti öncesinde bazı olağanüstü ayrıcalıklara sahip olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Zira ona göre, nesilden nesile aktarılan nur, sırtındaki mühür ve toplumunun dini pratiklerinden bilinçli bir şekilde uzak durması, olağan dışı ve ilahî bir müdahale olarak yorumlanabilecek niteliklerdir.⁴⁴

Hülasa olarak irhâsât meselesi bağlamında Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de bazı irhâsât rivayetlerine değinmekle birlikte bu olayları ayrıntılı şekilde ele almadığı görülmektedir. O, iki kürek kemiği arasındaki peygamberlik mührü, bir bulut tarafından gölgelendirilmesi ve göğsünün yarılması gibi olayları nübüvvet alametleri arasında zikretse de bunları irhâsât bağlamında değerlendirmez. Nitekim Mâtürîdî, ifade edildiği gibi şakk-ı sadr hadisesini Hz. Peygamber için manevi bir genişleme, kalbinin ilim ve hikmetle doldurulması, işlerini kolaylaştırma ve üzerindeki yükün ağırlığını hafifletme şeklinde yorumlamaktadır.

³⁹ Tâhâ 20/25.

⁴⁰ Şaban Ali Düzgün (ed.), *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 104.

⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 17/275-277, 9/255. Bu yaklaşımı Mâtürîdîlerin tefsirlerinde görmek mümkündür. bk. Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedyevî (Beyrut: Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, 1998), 3/656.

⁴² Mühür, Hz. Peygamber'in risâletine işaret eden ve olağanüstülük ifade etmeyen bir sembol olarak, yalnızca a'lâm ve delâil literatüründe değil, aynı zamanda kelâm eserlerinde de sıklıkla karşılaşılan bir unsurdur. Peygamberlik mührü rivayetleri ve farklı varyasyonları için bk. İbn Kesir, *Şemâ'ilü'r-resûl*, 40-44.

⁴³ Kelâmcılarda nadiren karşılaşılan bu delil, aslında delâil türü eserlerde yer alan temel alametlerden biridir. Hz. Peygamber'in cahiliye döneminin ayıplarından korunduğunu ifade eden en meşhur rivayetler arasında, Kâbe'nin inşası sırasında izârını çıkarıp çıplak olarak taş taşımalarının engellenmesi, eğlence meclislerine uyku nedeniyle katılamaması ve putlar adına kesilen kurbanlardan yememesi gibi olaylar öne çıkmaktadır. Bu rivayetler, onun peygamberlik öncesi dönemde ahlâkî korunmuşluğunu ve seçkinliğini gösteren işaretler olarak ön plana çıkmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 185-192.

⁴⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 209.

3. Mâtürîdîlerin İrhâs Rivayetlerine Yaklaşımı

Hz. Peygamber'in risâletini ispat bağlamında, özellikle siyer ve İslam tarihi kaynaklarında nesebine ve doğumuna ilişkin olağanüstü olaylar kaydedilmiştir. Bu çerçevede İmam Mâtürîdî'den son dönem temsilcilerinden Abdüllatif Harputî'ye (ö. 1916) kadar hemen her dönemde irhâsât türü olaylara atıf yapıldığı görülmektedir. Siyer ve delâil literatüründeki zengin rivayet çeşitliliği Mâtürîdî eserlerinde aynı yoğunlukta aktarılmasa da kaynakların önemli bir kısmında kabul gören bazı rivayetlerin yer alması dikkat çekmektedir.

Bu tür irhâsât olaylarına Mâtürîdî kelâmının ilk dönem temsilcilerinden olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) de değinmiş ve Hz. Peygamber'in mucizelerini açıklarken hissi mucizelerden örnekler vermiştir. Hz. Peygamber'in hissi mucizelerine dair örnekler arasında ayın ikiye bölünmesi, az bir miktar yemekle büyük bir topluluğu doyurması, koyun, deve ve kurt gibi hayvanlarla konuşmasını zikreder. Bunlara ek olarak Hz. Peygamber'in omuzları arasındaki nübüvvet mührü, insanların verebileceği zararlar karşısında korunmuş olması ve başının üzerinde bir bulutun bulunması gibi hadiseleri de hissî mucizelere örnek olarak göstermekte, irhâsât türü hadiseleri hissi mucizeler olarak görmektedir.⁴⁵

Mâtürîdî düşüncenin sistematik bir hale getirilmesinde önemli bir role sahip olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî de (ö. 508/1115) benzer şekilde birçok hissi mucizeyi sıraladıktan sonra irhâsât kabilinden bulutun yalnızca Hz. Peygamberi gölgelemesi hâdisesinden bahseder. Bunun yanı sıra sırtından karnına ve karnından sırtına geçen nurun ortaya çıktığı rivayetini ve iki omzu arasındaki peygamberlik mührüne dair rivayeti de irhâsât türü haberler olarak zikreder. Böylece Nesefî'nin irhâs kavramını kullanmaksızın peygamberlik öncesindeki bulut, nur ve mühür gibi alametlere yer verdiği görülmektedir.⁴⁶ Nesefî'ye göre Hz. Peygamber'in küçük yaşta göğsünün yarılması, kalbinin çıkarılması ve temizlenip yeniden yerine konulması onun risâletine işaret eden önemli delillerden biridir. Nesefî, Mu'tezile ekolünün bu olaydaki hikmeti kavrayamadığı için bu hadiseyi reddettiğini belirtmektedir. Hatta Mu'tezile'nin güvenilir ve yaygın rivayetlere dayanan bu olayı inkâr etmesinin

⁴⁵ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003), 140.

⁴⁶ Nesefî'nin *Tabsiratü'l-Edille* ve *et-Temhîd* eserlerinde bu olgulara hissî mucizeler bağlamında yer verdiği, ancak irhâsa dair ayrı bir kategori oluşturmadığı ifade edilebilir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1/488; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Temhîd li-Kavâ'id-i-Tevhîd*, 241-242.

peygamberlik karşıtlarına Hz. Peygamber'in diğer mucizelerini de inkâr edebilmeleri için bir zemin oluşturduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki Nesefî'ye göre sahabeler, Hz. Peygamber'in göğsündeki yaranın izini bizzat görmüş ve bu olayı tasdik etmişlerdir.⁴⁷

Nesefî, Hz. Peygamber'in yaşadığı olağanüstü tecrübelerin onun şahsında bıraktığı derin etkileri üzerinde durmuştur. Risâlet öncesi ve sonrasında meydana gelen bu tür olağanüstü olayların, Hz. Peygamber'in kalbinde risâletin yarattığı sükûnet ve güveni sağladığını; aynı zamanda iradesini güçlendirip azmini pekiştirdiğini vurgulamaktadır. Bu deneyimlerin neticesinde Hz. Peygamber'in davetini büyük bir kararlılık ve özgüvenle açıkça ilan etme gücüne eriştiğini ifade etmektedir.⁴⁸ Nesefî'nin Hz. Peygamber'in yüce ahlakına ilişkin mucizelerin akabinde bu ahlakî fevkaladeliğin çocukluk dönemine de teşmil edilebileceğini⁴⁹ ifade etmesiyle, irhâsa zımnen bir kapı araladığı da ileri sürülebilir.

Nûreddin Sâbûnî, (ö. 580/1184) Hz. Peygamber'in mucizelerini gerek *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*'de gerekse *el-Kifâye fî'l-hidâye* isimli eserlerinde zatında ve zatının dışında gerçekleşen olaylar olarak tasnif eder. Bu çerçevede bulutun Hz. Peygamber'i gölgelemesini zatının dışında gerçekleşen mucizeler arasında zikrederken, anne ve babasının alnında parlayan nuru zatındaki olağanüstülükler arasında kaydeder. Sabûnî, bu olayların Hz. Peygamber'in risâletinin doğruluğuna ve peygamberlik davetinin sahihliğine delalet ettiğini ifade ederken⁵⁰ düşmanları tarafından bile güvenilir biri olarak kabul edilmesini ve hayatı boyunca sergilediği seçkin ahlakı, davetinin doğruluğuna dair en güçlü delil ve en açık kanıt olarak değerlendirmektedir. Sâbûnî bu çerçevede “*في مدة عمره*” (hayatı boyunca) ifadesini kullanmak suretiyle Hz. Peygamber'in risâletten önce de bu üstün ahlakî niteliklere sahip olduğunu vurgulamaktadır.⁵¹ Ayrıca Hz. Ebubekir'in, Hz. Peygamber'e çocukken baktığında, onun yüce ahlakına binaen “Bu kişi büyük bir iş için yaratılmış olmalıdır” dediğini nakleder.⁵² Böylece Sâbûnî'nin, her ne kadar irhâs kavramını doğrudan kullanmasa da, Hz. Peygamber'in olağanüstü ahlakî vasıflarını risâlet öncesi hayatına teşmil ederek irhâsa zemin hazırladığı söylenebilir.

⁴⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1/ 534.

⁴⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1/ 534.

⁴⁹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Temhîd li-Kavâ'id-i-Tevhîd*, 246.

⁵⁰ Nûreddin Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye* thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dârü'l İbn Hazm), 196.

⁵¹ Nûreddin Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 195.

⁵² Nûreddin Sâbûnî, *el-Bidâye min'el Kifâye*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Daru'l Maarif, 1969), 91.

Mâtürîdî düşüncesinin sonraki nesillere aktarılmasında önemli katkıları bulunan, bu geleneğin Bağdat'a taşınmasında öncü rol oynayan⁵³ ve Tahâvî akidesinin önde gelen şârihlerinden olan Menkubers b. Yalçinkılıç Abdullah et-Türkî, (ö. 652/1254) Hz. Peygamber'in hissi mucizelerine yer verirken, irhâs türündeki rivayetlere temas etmez. Yaşadığı dönemde delâil literatürüne vakıf olmaması mümkün olmayan Menkubers'in, el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Delâilü'n-Nübüvve* eserine atıfta bulunmasına karşın⁵⁴ irhâs rivayetlerine yer vermemesi,⁵⁵ bilinçli bir tercih olarak değerlendirilebilir. Buradan hareketle Menkubers'in irhâsât türü rivayetleri Hz. Muhammed'in peygamberliğine delil olarak kullanmadığı söylenebilir.

Şemsüddîn es-Semerkindî (ö. 702/1303) ise irhâsı, peygamberlerin risâletleri öncesinde peygamber olacaklarına ilişkin alametler olarak tanımlamaktadır.⁵⁶ Bu çerçevede bazı kelâmcıların eserlerinde yer alan Hz. Peygamber'in babasının yüzündeki nur örneğine atıfta bulunarak durumu somutlaştırır.⁵⁷ Ancak burada dikkat çeken husus, Semerkandî'nin bu örneği irhâs tanımının hemen ardından vermesine rağmen, Ehl-i Sünnet'in genel mucize tanımının dışına çıkarak, genellikle irhâs kategorisinde değerlendirilen bir olguyu mucize sınıfına dâhil etmiş olmasıdır.⁵⁸

Mâtürîdîye âlimlerinden biri olan Sıgnâkî, (ö. 714/1314) eserinde Hz. Peygamber'e ilişkin bazı hissî mucizelere yer vermektedir. Ardından nesilden nesile aktarılan ve erkeğin sırtından kadının rahmine geçmesi şeklinde tasvir edilen bir nurdan bahsetmekte, bu nurun Hz. Peygamber'in soyunda devam ettiğini kaydetmektedir. Sıgnâkî'nin irhâsât ile ilgili bir diğer örneği ise, Hz. Peygamber'in sırtında yer aldığı rivayet edilen risâlet mührüdür. Sahabeden bu mührü gördüklerini belirtenlerin rivayetlerini sıralayan Sıgnâkî, irhâs kavramını açıkça kullanmaksızın bu bağlamdaki en bilinen örneklerden bazılarını sunmaktadır.⁵⁹ Benzer şekilde Habbâzî de (ö. 691/1292) irhâs kavramını açıkça kullanmaksızın hissî mucizeleri sıralamış ve irhâs kapsamında

⁵³ Recep Tuzcu, "Menkubers b. Yalçinkılıç Abdullah et-Türkî'nin (ö. 652/1254) ve İslam İnanç Felsefesini Temellendirmede Hadisleri Kullanımı ve Yorumu", *VI. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Yesevîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 105-106.

⁵⁴ Mustafa Akman, "Menkubers B. Yalçinkılıç", *Mâtürîdî Öncüler: Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinin Kurucuları ve Meşhur Âlimleri*, haz. Özden Kanter (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2023), 122.

⁵⁵ Menkubers b. Yalçinkılıç, *en-Nûrû'l-Lâmi ve'l-Burhânü's-Sâti*, (İstanbul: Ayasofya Kütüphanesi), 80.

⁵⁶ Şemsüddîn es-Semerkindî, *es-Sahâ-'ifü'l-ilâhiyye*, 418.

⁵⁷ Şemsüddîn es-Semerkindî, *es-Sahâ-'ifü'l-ilâhiyye*, 418.

⁵⁸ İbrahim Kaplan, "Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Nübüvvet Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016), 745.

⁵⁹ Hüseyin b. Ali es-Sıgnâkî, *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî kavâ'id-i't-tevhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 556-557.

risâlet mührünü ve nesiller boyunca babalardan annelere ve annelerden babalara intikal etmiş ve onun soyunda kesilmiş olan nuru zikretmiştir.⁶⁰ Bu bağlamda Sıgnâkî ve Habbâzî'nin irhâsât ve hissi mucize arasında bir ayırım yapmadıkları, aynı türden hadiseler olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

Sadru'sh-Şerîa, (ö. 747/1346) Hz. Peygamber'in mucizelerini bi'setten önce gerçekleşen ve risâleti süresince meydana gelen olağanüstü hadiseler şeklinde tasnif etmektedir. Bu bağlamda, babası Abdullah'a bir nur gibi intikal eden parlaklık, Kisrâ'nın sarayının eyvanının yıkılması, doğum gecesinde vuku bulan olaylar, rahipler ve kâhinler tarafından aktarılan haberler, taşların konuşması ve Mekke sokaklarında peygamberliğini müjdeleyen seslerin duyulması gibi olayları, bi'setten önce gerçekleşen alametler arasında zikretmektedir. Sadru'sh-Şerîa, risâletten önce meydana gelen olağanüstü hadiseleri, mûcizeler başlığı altında birer alamet olarak ele alanlar arasında yer almaktadır.⁶¹

İrhâsla mûcize arasında herhangi bir ayırım yapmayan Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm ise (ö. 861/1457) irhâs kavramını kullanmaksızın hissi mûcizeleri sıralar. Öyle ki İbn Hümam, bu hârikulâde olayların iddianın akabinde olması şartından hareketle mûcize olarak kabul edilemeyeceğini, bunların ancak Hz. Peygamber'in peygamberliğine bir işaret olarak görülebileceğini ifade edenlere karşın, Hz. Peygamber'de görülen tüm olağanüstü olayları mûcize olarak isimlendirmektedir. O'nun her an ve her olayda peygamberlik iddiasının yenilendiğini ve O'nda meydana gelen her olağanüstü durumun bir mûcize olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁶²

İbn Hümam'ın talebesi ve şârihi olan Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, (ö. 906/1500) *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere fi'l-'akâ'id-i'l-münciye fi'l-âhire* adlı şerhinde, Hz. Peygamber'in olağanüstü mûcizelerini zikrederek, bazılarının peygamberlik öncesinde ortaya çıktığından bahseder ve bunlara peygamberliğin temeli ve risâlete hazırlık anlamında irhâs adının verildiğini belirtir. Bu bağlamda onun irhâs kavramını kullanarak peygamberlik öncesi vuku bulduğu iddia edilen olağanüstülükleri mûcizeden ayırdığı görülmektedir. İbn Ebu Şerif, diğer Mâtürîdî kelâmcılardan farklı olarak irhâs örneklerinin yelpazesini genişletir; taşın Hz. Peygamber'e selam vermesi,

⁶⁰ Ebû Muhammed el-Habbâzî, *el-Hâdî fi'uşûli'd-dîn*, thk. Adil Bebek (İstanbul: 2006), 212; Adil Bebek, *Habbazi Kelâmi Görüşleri ve El-Hâdî Adlı Eseri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), 44.

⁶¹ Sadru'sh-Şerîa es-Sânî, *Şerhu Ta'dili'l-'Ulûm*, thk. Mahmut Ay, Mustafa Borsboğa (Ankara: Riasetü'sh-Şuûnid-Diyâne, 2021), 433.

⁶² Kemaleddin İbn Hümam, *Müsâyere*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Mısır: Matbaatu'l Mahmudiyye), 133-136.

hurma kütüğünün inlemesi ve parmaklarından su akması gibi olağanüstü hadiseleri risâlet öncesinde de vuku bulan irhâs olayları olarak tanımlar. İbn Ebu Şerîf'in, irhâsı mûcize olarak adlandırmaması ve bu tanımın hemen ardından kelâm literatüründe nadiren görülen örneklerle yer vermesi, onun diğer Mâtürîdî kelâmcılardan farklılaşan yönü olarak dikkat çekmektedir.⁶³

Şerh ve haşiyecilik geleneğinin önde gelen Mâtürîdî simlerinden Hayalî, (ö. 875/1470) *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye* adlı eserinde Hz. Peygamber'in birçok hissî, haberî ve aklî mûcizesine yer vermektedir. Özellikle hayvanların ve cansız varlıkların konuşması ile Hz. Peygamber'i selamlamasına ilişkin rivayetlere dikkat çekmektedir. Hayalî, aynı zamanda peygamberlikten önce, bilhassa doğumu esnasında yaşandığı ifade edilen olayları da zikretmektedir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in doğumuna kadar babasının alnında parlayan nur, sünnetli ve göbeği kesik olarak doğması, ellerinden birini gözlerinin üzerine, diğerini göbeğinin üzerine koymuş olması, iki omzu arasındaki peygamberlik mührü, bulutların gölgelemesi, uzun boylular arasında orta boylu görünmesi ve doğduğu gece putların ve heykellerin yere kapanması gibi olayları örnek olarak aktarmaktadır. Bu örnekleri Hz. Peygamber'in risâletinin delilleri arasında zikreden Hayalî'nin zihin dünyasında irhâsât türü rivayetlerin nübüvvete delaletine ilişkin bir şüphe olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁴

Mâtürîdî kelâmcıların eserlerinin içeriğine ilişkin detaylarda farklılıklar gözlemlenebilmektedir. Örneğin şerh ve haşiye geleneğinin temsilcilerinden Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) *İşârâtü'l-Merâm* adlı eserinde irhâs kavramı yer almakla birlikte, irhâs örneklerine yer verilmemiştir.⁶⁵

Kelâmcıların, irhâsâtı genellikle peygamberlik iddiasının akabinde olmaması sebebiyle mûcize kategorisine dâhil etmediği bilinmektedir. Ancak Abdülatif Harputî bu konuda istisnai bir yaklaşım sergilemektedir. Harputî, Taftazânî'nin (ö. 792/1390) *Mekâsîd Şerhi*'ne atıfta bulunarak, Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce gerçekleşen olağanüstü olayları irhâsât olarak tanımlamakla birlikte bunları, Hz. Peygamber'e özgü üstün faziletler ile geleceğe dair verdiği gaybî haberlerle birlikte mûcizeler başlığı altında değerlendirmektedir. Bu bağlamda Harputî, irhâsâtı da peygamberliğin müjdecisi niteliğindeki mûcizeler olarak değerlendirmekte ve irhâs ile mûcize arasında bir ayrım yapmamaktadır.⁶⁶ Dolayısıyla Harputî'nin irhâsâtı

⁶³ Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *Müsâmeretü bi-şerhi'l-Müsâyeretü*, 91-92.

⁶⁴ Şemseddin Ahmed Hayalî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, thk. Ahmet el-Hindî (Kahire: Mektebetü'l Vehbe, 2008), 280.

⁶⁵ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-İmâm* thk. Ahmet Ferit Mizyâdi (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 270.

⁶⁶ Abdülatif Harputî, *"Kelâm İlmine Giriş"*, haz. Fikret Kahraman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 203.

nübüvvetin bir delili ve müjdecisi olduğunu vurgulayarak, irhâsâtı da teşbih sadedinde mûcize kategorisine dâhil ettiği söylenebilir.⁶⁷

Son dönem Osmanlı ulemasından Zâhid Kevserî, (ö. 1952) Hz. Peygamber'in doğumuna ilişkin oldukça kapsamlı bilgiler vermesine rağmen doğumu ve sonrasında meydana geldiği ifade edilen herhangi bir irhâs rivayetine eserlerinde yer vermemiştir. Kevserî'nin Kur'ân-ı Kerîm ve İsrâ-Mi'raç⁶⁸ mûcizesini ayrıntılı bir şekilde ele almasına karşın, irhâsâtın yanı sıra diğer hissi mûcizelere de değinmemesi dikkat çekicidir.⁶⁹

Mâtürîdî geleneğin son yüzyıldaki önemli temsilcilerinden bir diğer isim Ömer Nasuhi Bilmen, (ö. 1971) *Muvazzah İlmi Kelâm* adlı eserinde, mûcize kapsamına girmeyen olağanüstü olayları açıklarken irhâs kavramına da yer vermektedir. Bilmen, diğer tanımlara benzer bir şekilde, peygamberlikten önce zuhur eden, risâlete delil teşkil eden ve nübüvvetin temelini oluşturan harikulade olayları irhâs olarak nitelendirmektedir. Bilmen'in yaklaşımında dikkat çeken bir unsur, ağaçların ve taşların Hz. Peygamber'e selam vermesi olayını irhâsa örnek olarak zikretmesidir. Kelâm literatüründe bu tür örnekler genellikle zaman belirtilmeksizin hissi mûcizelerle birlikte sunulurken, Bilmen bu olayı irhâs tanımının akabindeki örneklerden biri olarak vermektedir.⁷⁰

Hz. Peygamber için ayırdığı müstakil başlıkta Bilmen, doğum gecesinde bazı olağanüstü olayların meydana geldiğini, bunların peygamberliğin işaretleri olarak kabul edildiğini ve siyer kaynaklarında yer aldığını ifade etmektedir. Bilmen, hissî mûcizeler arasında, Hz. Peygamber'in alnında latîf bir nurun parlaması ve sırtında peygamberlik mührünün bulunması gibi durumları yaratılış mûcizeleri olarak ifade etmektedir.⁷¹ Bu ifadelere odaklanmamızın nedeni ise, kelâmcıların çoğunluğu bu rivayetleri hissi mûcizeler kapsamında

⁶⁷ Muhittin Bahçeci, *Peygamberlik ve Peygamberler*, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2013), 173.

⁶⁸ Mehmet Zahit Ünver, *Son Dönem Bir Osmanlı Âlimi M. Zâhid Kevserî'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Mezheplere Bakışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011) 59-62.

⁶⁹ Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, (Kahire: Mektebetül Tefkîkiye), 356-374.

⁷⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, sad. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 186.

⁷¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 186., Peygambere nispet edilen bu *nûr* meselesinin, Mâtürîdîliğin öncesine kadar geri götürülmesi mümkündür. Ancak Mâtürîdî düşünce geleneği içinde, bu konunun ilk kez mezhebe ismini veren İmam Mâtürîdî tarafından zikredildiğini ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda peygamberlik nurunun, İmam Mâtürîdî'den başlayarak, son dönem temsilcilerinden olan Ömer Nasuhi Bilmen'e kadar muhafaza edilen ve kabul gören bir peygamberlik alameti olarak değerlendirildiğini belirtmek gerekir. bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 209.

değerlendirirse de, söz konusu olayların risâlet öncesi döneme tekabül etmesi dolayısıyla irhâs kategorisine dâhil edilebilecek nitelikte olmalarıdır. Bu bağlamda Bilmen, nübüvvet nuruna ilişkin geniş açıklamalarda bulunmakta ve önceki eserlerde görülmeyen bir şekilde bu nuru “Nur-i Muhammedî” olarak nitelendirmektedir. Bu nurun nesilden nesile aktarıldığını ve nihayetinde Hz. Peygamber’de “asıl sahibinde” karar kıldığını belirtmektedir. Böylece, diğer bazı kelâmcıların “peygamberlik nuru” olarak adlandırdığı kavram, Bilmen tarafından “Nur-i Muhammedî” kavramıyla isimlendirilmektedir. Son olarak, Bilmen, nübüvvet mührünün Ehl-i Kitap tarafından da bilinen bir hakikat olduğunu ifade ederek, Bahîrâ’nın bu mührü görmek amacıyla Hz. Peygamber’i ziyaretini bu görüşe delil olarak göstermektedir.⁷²

Buraya kadarki bilgilerden anlaşıldığı üzere Mâtürîdî kelâmında irhâs kavramı doğrudan kullanılmasa da, Hz. Peygamber’in risâlet öncesinde yaşadığı olağanüstü olaylar çeşitli kelâmcılar tarafından değerlendirilmiştir. İmam Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd’de irhâs kavramını kullanmadan, peygamberlik mührü, göğsünün yarılması, bir bulut tarafından gölgelenmesi gibi olayları nübüvvet alametleri arasında zikretmiştir. Sonraki Mâtürîdî kelâmcılar, irhâs konusuna farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. Ebû’l-Yûsr el-Pezdevî, Ebû’l-Muîn en-Nesefî, Nûreddin Sâbûnî gibi âlimler, irhâsât türü hadiseleri doğrudan veya dolaylı olarak ele alırken, kimileri bu olayları peygamberliğin işareti olarak kabul etmiş, kimileri ise mucize kavramı içinde değerlendirmiştir. Osmanlı kelimcilerinden olan Abdülatif Harputî, irhâs ile mucize arasında bir fark görmezken, Ömer Nasuhi Bilmen irhâsı peygamberliğin bir delili olarak kabul edip “Nur-i Muhammedî” kavramına özel vurgu yapmıştır. Genel olarak, Mâtürîdî düşüncesinde irhâsât, nübüvvetin bir işareti olarak görülmüş, ancak doğrudan mucize kategorisine dâhil edilip edilmemesi konusunda farklı yorumlar geliştirilmiştir.

Mâtürîdî mütekellimlerin irhâs rivayetlerine yönelik bakışını ele aldığımız bu çalışmada, ilgili ulemanın irhâsâta dair epistemolojik yaklaşımlarını ortaya koymak yerinde olacaktır. Ebû’l-Muîn en-Nesefî, bu rivayetleri epistemolojik anlamda bir bilgi değerinin olmadığını belirtmekle birlikte, belirli şartlar altında delil olarak kullanılabileceklerini de ifade etmektedir. İlginci olan, bu yaklaşımın gerek mütekaddimîn, gerek müteahhirîn, gerekse son dönem kelâmcıları tarafından kabul görmüş olmasıdır.⁷³ Bu bağlamda, Mâtürîdî’nin önemli takipçilerinden Nesefî, Hayalî ve Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, hissi mucizelerin âhâd haberlerle nakledilmiş olması nedeniyle kesin bilgi değeri

⁷² Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 213-214.

⁷³ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’l-d-dîn*, 1/491; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *Müsâmere bi-şerhi’l-Müsâyere*, 92; Elmalî, *Molla Hayalî’nin Kelâmî Görüşleri*, 80.

teşkil edemeyeceğini ifade etmektedir. Ancak, böyle olağanüstü olayların, yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan güvenilir kişiler tarafından tevâtür yoluyla aktarılması halinde, gerçek olduklarına dair bir kanıt sayılabileceğini kabul etmektedirler. Bu çerçevede Ömer Nasuhi Bilmen'in ifadeleri, Mâtürîdî ulemâ özelinde Ehl-i Sünnet'in hissi mucizeler ve irhâsât rivayetlerine ilişkin bakış açısını ortaya koyması bakımından büyük önem arz etmektedir:

“Âlemlerin övünç kaynağı olan Hz. Peygamber'in daha birçok mucizesi vardır ki bunların varlığı manevî tevâtür ile sabittir. Yani her ne kadar bu mucizelerin her biri tevâtür yoluyla sabit değilse de bunların ortak değerleri (özellikleri), yani mutlak anlamda mucizelerin ortaya çıkması itibarıyla tevâtür yoluyla sabit olmuştur.”⁷⁴

Şimdiye kadar irhâs kavramına ve irhâsâta dair rivayetleri ele alan kelâmcı isimlere değinmişsek de, Mâtürîdî kelâmcılar arasında irhâsâta yer vermeyenler de bulunmaktadır. Örneğin, Ömer Neseî'nin (ö. 537/1142) *Akâ'idü'n-Neseî* adlı eserinde irhâs konusuna değinmediği gibi, Osman el-Ûşî de (ö. 575/1179) *el-Emâlî* adlı manzum eserinde bu konuya yer vermemektedir. Ebü'l-Berekât en-Neseî de (ö. 710/1310) gerek *el-i'timâd fi'l-i'tikâd* ve *el-Umde* adlı eserlerinde, gerekse *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl* isimli tefsirinde irhâs kavramına dair herhangi bir izahta bulunmamıştır. Ömer Neseî'nin eserinin özet mahiyetinde bir akide metni olması,⁷⁵ Osman el-Ûşî'nin eserinin ise manzum olması sebebiyle irhâsât konusunu ele almamış olmaları düşünülebilir. Fakat Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin eserlerinde irhâsa değinmemesi dikkate değer bir husustur.⁷⁶

Bu çerçevede yukarıda zikredilen görüşlerin daha somut ve sistematik bir şekilde takip edilebilmesi için aşağıdaki tablo bölümün özeti niteliğinde önem arz etmektedir:

Tablo 1: Mâtürîdî Âlimlerin İrhâsâta İlişkin Görüşleri

⁷⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 212.

⁷⁵ Ömer Neseî, İnşirah suresinin tefsiri bağlamında, Cebrail tarafından Hz. Peygamber'in göğsünün yarıldığına ilişkin rivayeti herhangi bir yorumda bulunmaksızın sadece nakletmektedir. Necmüddîn Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mahir Edîb Habbûş (Beyrut: Darü'l Lübbâb, 2019), 15/396.

⁷⁶ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, 3/656; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-i'timâd fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah İsmail (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2012), 247; Bekir Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 67; Necmüddîn Ömer en-Neseî, *İslam İnancının Temelleri*, haz. Seyyid Ahsen (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1995), 79-84.

Âlim	Vefat Tarihi	İrhâs Olaylarına Bakış Açısı	Öne Çıkan Görüşler ve Örnekler
Ebu'l-Yusr el-Pezdevî	1100	İrhâs olaylarını mûcize kategorisinde değerlendirmiştir.	Ay'ın ilkeye bölünmesi, hayvanlarla konuşması, omuzlarındaki peygamberlik mührü.
Ebü'l-Muîn en-Neseî	1115	İrhâsı bir mûcize olarak görmese de risâlete işaret eden olağanüstü olaylar kabul eder.	Bulutun gölgelemesi, omuzlarındaki mûhûr, alındaki nurun parlaması, göğsün yarılması.
Nûreddin Sâbûnî	1184	Risâleti öncesi ahlaki üstünlükleri de irhâs kapsamında değerlendirmiştir.	Hz. Peygamber'in risâlet öncesindeki güvenilirliğine Hz. Ebubekir'in şahitliği, annesi ve babasının alnında nurun belirlemesi.
Şemsüddin Semerkandî	1303	İrhâsı risâletinden önce peygambere olacak kimsede beliren alametler olarak tanımlar.	Babasının sahip olduğu nuru, Hz. Peygamber'in alametlerinden biri olarak kabul eder.
Sîgnâkî	1314	İrhâsı açıkça kullanmasa da risâlet mührü gibi olağanüstü olayları peygamberlik delili olarak sunar.	Nesilden nesile geçen nur ve risâlet mührü.
Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm	1457	İrhâs doğrudan mûcize olarak kabul eder ve risâlet öncesi olayları da mûcize kategorisine dahil eder.	Peygamberlik iddiasının akabinde olmasa da tüm olağanüstü olayları mûcize olarak kabul eder.
İbn Ebû Şerîf	1500	İrhâsı mûcizeden ayırır; risâlete hazırlık süreci olarak ele alır ve çok sayıda örnek sıralar.	Taşın selam vermesi, hurma kütüğünün inlemesi, parmaklarından su akması gibi rivayetleri risâleti öncesinde yaşanan irhâs örnekleri olarak sunar.
Abdüllatif Harputî	1916	İrhâsı mûcize ile aynı kategoriye dahil eder, risâletin müjdecisi olarak değerlendirir.	İrhâsât türü olaylara örnek vermez.
Ömer Nasuhi Bilmen	1971	İrhâsı nübüvvetin temeli olarak görür ve risâlete işaret eden olaylar arasında sayar.	Ağaçların ve taşların selam vermesi ve Hz. Peygamberin alnında parlayan latîf nur.

Sonuç

Bu çalışmada Mâtürîdî mezhebi çerçevesinde irhâs kavramının tanımı, tarihsel gelişimi, irhâsa yönelik epistemolojik değeri ele alınmıştır. Mâtürîdî düşüncenin, peygamberliğe delalet etme niteliği bağlamında irhâsat türü haberlere ihtiyatlı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bu tutumun, söz konusu rivayetlerin büyük ölçüde âhâd haber niteliğinde olmasıyla ilişkilendirilebileceği söylenebilir. Bu çerçevede Mâtürîdî kelâmcıların bir kısmı mûcizenin peygamberlik iddiasının akabinde gerçekleşmesi gerektiğini savunarak, irhâsatın teknik anlamda mûcize kapsamına girmediğini ifade etmiştir. Öte yandan Mâtürîdî kelâmcıların bazıları irhâsın, risâletin temelini oluşturan bazı vasıflara işaret eden bir delalet unsuru olduğunu kabul etmekle birlikte, irhâs hadiselerini hissî mûcizelerle birlikte zikretmiştir. Bu durum, irhâs ve mûcize kavramları arasında tam olarak belirgin bir ayırım yapılmadığı izlenimi vermektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî düşünürler arasında irhâs meselesine dair ortak bir yaklaşımın varlığından söz etmek mümkün değildir.

Bununla birlikte, bu rivayetlere büyük ölçüde epistemolojik gerekçeler nedeniyle mesafeli yaklaşılmına rağmen, bazı Mâtürîdî düşünürlerce herhangi bir eleştiriye tabi tutulmaksızın aktarılması da dikkat çekmektedir. Sonuç olarak, Mâtürîdî kelâmında bazı isimler irhâsı hissî mucizeler arasında zikretmiş olsa da mucizeye eşdeğer bir delalet unsuru olarak görülmemiş, peygamberliğe hazırlık sürecinin işaretlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, bilgi değeri taşıma potansiyeline sahip olduğu değerlendirilen ve kaynaklarda mükerrer bir biçimde aktarılan irhâs rivayetlerinin, belirli kriterlerle birlikte klasik kelâm literatürüne dâhil edildiği görülmektedir.

Kanaatimizce, erken dönemde kaleme alınan rivayet merkezli delâil eserlerinin etkisiyle, yeterli bir tahkik ve tenkit sürecinden geçmeksizin, özellikle en fazla aktarılan olağanüstü hadiseler eserlere dâhil edilmiştir. Bu nedenle, ulemanın bir kısmı bu olayları hissî mucizeler başlığı altında ele alırken, bir kısmı ise bunları bir işaret ve alamet olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla, irhâs kavramına dair ortak bir yaklaşımın oluşması mümkün olmamıştır.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. Mısır: Müessesetü'Mısıriyye, 1965.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l Vehbe, 1996.

- Abdurrahman Cami, Mevlana. *Şevâhid-ün Nübüvve*. çev. Mahmud b. Osman Çelebi. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2008.
- Ahatlı, Erdinç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Ahmed Efendi, Beyâzîzâde. *İşârâtü'l-merâm min ibârâtî'l-İmâm*. thk. Ahmet Ferit Mizyâdi. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Akbaş, Hamdi. *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Akman, Mustafa. "Menkûbers B. Yalınkılıç". *Mâtürîdî Öncüler: Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinin Kurucuları ve Meşhur Âlimleri*. haz. Özden Kanter. 122. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.
- Ateş, Hüseyin. "Kur'an'da Ay'ın Yarılması Mucizesi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (Ekim 2017), 73-86.
- Bahçeci, Muhittin. *Peygamberlik ve Peygamberler*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2013.
- Bebek, Adil. *Habbazi Kelâmî Görüşleri ve El-Hâdî Adlı Eseri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Bilgin, Muharrem Samet. *Tebşîrât ve İrhâsât Rivayetleri Açısından İmâmiyye Şiası'nın Risâlet Öncesi Döneme Bakışı (Bihârü'l-Envâr Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. sad. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvveti İspatı Açısından Hissi Mucizeler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü'l Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Çınar, Bayram. *Nübüvvet Bahisleri*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.
- Düzgün, Şaban Ali. *Mâtürîdînin Düşünce Dünyası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- Elmalı, Sezgin. *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Erkol, Ahmet. "Hz. Peygamber'in Mu'cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşıkakı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1/1999), 261-298.
- Harputî, Abdüllatif. *"Kelâm İlmine Giriş"*. haz. Fikret Kahraman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hayâlî, Şemsettin Ahmet. *Şerhu'l-Kasidetü'n-nûniyye*. thk. Ahmet el-Hindî. Kahire:

- Mektebetü'l Vehbe, 2008.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmet. *Şerhu'l-Akâid Haşiyesi*, İstanbul: Dersaadet, 1322.
- Hodgson, Marshall. *İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı*. çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. çev. Musa Kazım Yılmaz. İstanbul: Siyer Yayınları.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed. *Siyer*. çev. Sezai Özel. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Siret-i İbn-i Hişam*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İpek, Mikail. *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Şemâ'ilü'r-resûl*. thk. Mustafa Abdulvâhit. Beyrut: Darü'l Ma'rife.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Delâilü'n-Nübüvve*. Beyrut: Darü'n-Nefais, 1986.
- İbn Hümam, Kemaleddin. *Müsâyere*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Mısır: Matbaatu'l Mahmudiyye.
- İbn Ebû Şerîf, Kemâleddin. *Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006.
- Semerkindî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmet Abdurrahman Şerîf. Kuveyt: 1985.
- Kādî İyâz. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki Mustafâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kaplan, İbrahim. "Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Nübüvvet Anlayışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016), 745.
- Kevserî, Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: Mektebetül Tefvîkiyye.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilatu'l-Kur'an*. çev. Kemal Sandıkçı. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Mâverî, Ebû'l-Hasen Alî. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Bahrü'l-Kelâm*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Temhîd li-Kavâ'id-i't-Tevhîd*. thk. Habibullah Hasan Ahmet. Mısır: Tıbaatu'l Muhammediyye.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Claude Salame. Şam: Ma'hed'il İlmî Fransî, 1990.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Ali İsa. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs.

- Nesefî, Necmüddîn Ömer. *et-Teysîr fî't-tefsîr*. thk. Mahir Edîb Habbûş. 15 Cilt. Beyrut: Darü'l Lübbâb, 2019.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'îku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedyevî. Beyrut: Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, 1998.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *el-İ'timâd fî'l-i'tikâd*. thk. Abdullah İsmail. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2012.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer. *İslam İnancının Temelleri*. haz. Seyyid Ahsen. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1995.
- Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil. *Hüccetullâh Ale'l-Âlemîn*. thk. Abdolvâris Muhammed Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Öztürk, Hakan - Kızılabdullah, Şahin. "Geçmişte Yaşamış Din Kurucusu veya Peygamberler İle İlgili Rivayetlerin Hz. Muhammed'in Hayat Hikâyesine Etkisi: Doğum Olayları Örneği", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 377-391.
- Özkan, Mustafa. "İrhâsâtla İlgili Rivayetlerin Metin ve Anlam Açısından Değerlendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Eylül 2016), 23-41.
- Pezdevî, Ebû'l-Yûsuf. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Lins. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003.
- Râzî, Fahreddin. *El-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Salmazzem, Mehmet. "Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 859-884.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dârü'l İbn Hazm.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidaye min'el Kifaye*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Daru'l Maarif, 1969.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, *Şerhu Ta'dîlî'l-'Ulûm*, thk. Mahmut Ay, Mustafa Borsboğa Ankara: Riasetü's-Şuûnid-Dîyâne, 2021.
- Süyûtî, *El-Hasâisü'l-Kubrâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Soyal, Fikret. *İbn Kemmûne'de Nübüvvet*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Siğnâkî, Hüseyin b. Alî. *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz. 2 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Tanrıbilir, Tarık- Hergüner, Esra. "Şemsüddîn es-Semerkandî'de Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspat". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/2 (2020), 617-641.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Lübnan: Mektebetü'l-Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Topaloğlu, Bekir. *Emâli Şerhi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.

Tuzcu, Recep. "Menkubers b. Yalçinkılıç Abdullah et-Türkî'nin (ö. 652/1254) ve İslam İnanç Felsefesini Temellendirmede Hadisleri Kullanımı ve Yorumu", *VI. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Yesevîlik-*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 105-106. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Ünver, Mehmet Zahit. *Son Dönem Bir Osmanlı Âlimi M. Zâhid Kevserî'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Mezheplere Bakışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Yalçinkılıç, Menkubers. *en-Nûrû'l-Lâmi ve'l-Burhânü's-Sâtı*. İstanbul: Ayasofya Kütüphanesi.

İbn Âdil'in Tefsiri'nde 'Ulûmü'l-Kur'ân (Esbâb-ı Nüzûl ve Münâsebâtü'l-Kur'ân Örnekleri)*

Öz: Bu çalışmada, İbn Âdil'in el-Lübâb fî 'Ulûmü'l-Kitâb adlı tefsirinde 'Ulûmü'l-Kur'ân'a yönelik yaklaşımı incelenmiştir. İlgili literatürde müellifin hayatı ve vefatıyla ilgili eksik ve hatalı bilgilere dikkat çekilmiş ve bu hususların düzeltilmesine yönelik değerlendirmelere yer verilmiştir. Çalışmada, eserin Esbâb-ı Nüzûl ve Münâsebâtü'l-Kur'ân ilimlerine katkılarını analiz edilmiştir. Eserin, Hz. Peygamber ve Sahabe'den aktarılan rivayetlerle desteklenen Esbâb-ı Nüzûl ilmindeki yeri ile müfessirin akli ve içtihadî yorumlarının Münâsebâtü'l-Kur'ân bağlamındaki değerlendirmesi ele alınmıştır. Araştırma, Nitel Araştırma Yöntemi kapsamında doküman incelemesi tekniği ile yürütülmüş; içerik analizi ve tümevarım yöntemleri kullanılarak veriler arasındaki ilişkiler analiz edilmiştir. el-Lübâb fî 'Ulûmü'l-Kitâb, rivayet geleneğinin zenginliği ve dirayet yönüyle dikkate değer bir içeriğe sahiptir. Türkiye'de, müellifin hayatı ve eseri hakkında sınırlı kaynağın bulunması konunun önemini artırmaktadır. Nihâî olarak İbn Âdil'in özgün bir yöntemle kaleme aldığı bu tefsirin, 'Ulûmü'l-Kur'ân konularını sistematik bir biçimde ele almadığı, ancak özellikle Esbâb-ı Nüzûl ve Münâsebâtü'l-Kur'ân gibi ilimler açısından önemli bir kaynak niteliği taşıdığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Âdil, 'Ulûmü'l-Kur'ân, Esbâb-ı Nüzûl, Münâsebâtü'l-Kur'ân.

The Qur'anic Sciences in Ibn Adil's Tafsir (Examples of the Coherence of the Qur'an and the Reasons for Revelation)

Abstract: In this study, Ibn Âdil's approach to 'Ulûm al-Qur'ân in his tafsir al-Lubab fî 'Ulûm al-Kitab is examined. In the relevant literature, attention is drawn to incomplete and incorrect information regarding the author's life and death, and evaluations aimed at correcting these inaccuracies are provided. The study analyzes the contribution of the work to the sciences of Asbâb al-Nuzûl and Munâsabât al-Qur'ân. The position of the work in the field of Asbâb al-Nuzûl, supported by narrations transmitted from the Prophet and the Companions, as well as the exegete's rational and interpretative analyses within the framework of Munâsabât al-Qur'ân, are discussed. The research was conducted using the document analysis technique within the scope of the Qualitative Research Method, and relationships between the data were analyzed using content analysis and inductive methods. al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb possesses remarkable content in terms of both its rich tradition of narration and its interpretative aspects. The limited availability of sources on the author and his work in Türkiye increases the significance of the subject. Ultimately, it has been concluded that, although this tafsir does not systematically address 'Ulûm al-Qur'ân topics, it serves as an important source, particularly in the sciences of Asbâb al-Nuzûl and Munâsabât al-Qur'ân.

Keywords: Tafsir, Ibn Adil, 'Ulûm al-Qur'ân, Asbâb al-Nuzûl, Munâsabât al-Qur'ân.

Salih
KOPUZ**
Sevgi
TÜTÜN***

* Bu çalışma, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan "İbn Âdil'in Tefsirinde Ulûmü'l-Kur'an" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: salihkpz35@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6331-8759>.

*** Prof. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: sevgi.tutun@ikcu.edu.tr ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7226-9338>.

Giriş

Tarih boyunca kurulan devletlerin coğrafi konumları ve sosyo-kültürel ortamları farklılık arz etmekte olup, bu çeşitlilik müfessirlerin yaşadıkları dönemin koşullarına uygun eserler kaleme almalarına zemin hazırlamıştır. Kur'an'ın Hz. Peygamber'e indirilmeye başlamasıyla birlikte Müslümanların onu anlama çabası da ortaya çıkmış ve bu çaba, her dönemde farklı yöntem ve yaklaşımlarla sürdürülmüştür. Türklerin kurduğu Memlükler Devleti (1250-1517) de bu geleneğin bir parçası olarak Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerini devam ettirmiştir. Bu bağlamda, İbn Âdil, söz konusu dönemin ilmî ve kültürel birikimi doğrultusunda *el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb* adlı eserini kaleme almış ve dönemin Kur'an ilimleri anlayışına önemli katkılarda bulunmuştur.

Bu araştırmanın amacı, İbn Âdil'in tanıtılması ve *el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb* adlı tefsirinin 'Ulûmü'l-Kur'an ilimlerinden Esbâb-ı Nüzûl ve Münâsebâtül-Kur'an perspektifinden incelenmesidir. Çalışmanın temel kaynağı, İbn Âdil ed-Dimaşkî'nin söz konusu dönemde kaleme aldığı *el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb* adlı eseridir. Bu çerçevede, müellifin eserindeki hangi 'Ulûmü'l-Kur'an konularına yer verdiği tespit edilmeye çalışılmış, Esbâb-ı Nüzûl ve Münâsebâtül-Kur'an ilimleri özelinde incelenmiştir. Yapılan literatür taraması sonucunda, Türkiye'de söz konusu eser hakkında yüksek lisans/doktora düzeyinde herhangi bir akademik çalışmanın bulunmadığı ancak İbn Âdil'in kelâmî görüşlerini inceleyen makale¹ ve TDV İslam Ansiklopedisinde bir madde² tespit edilmiştir. Ayrıca, İbn Âdil'in doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili Tabakat kitaplarındaki verilerin oldukça sınırlı olması ve bu alandaki bilgi eksikliği, konunun önemini artıran unsurlar arasında yer almaktadır.

Bu makale, iki bölüm ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Âdil'in hayatına ilişkin bilgilere yer verilmiş, ikinci bölümde ise müellifin tefsirinde ele aldığı 'Ulûmü'l-Kur'an konularından Kur'an'ın bağlamına ilişkin Esbâb-ı Nüzûl ve Münâsebâtül-Kur'an ilimleri incelenmiş ve müfessirin yaklaşımı analiz edilmiştir. Çalışmamız İbn Âdil'in ayetlerin bağlamına ilişkin yorumları kendi içtihadına dayanması yönüyle dikkatimizi çekmiş ve çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymuştur.

Araştırma, nitel araştırma yöntemi kapsamında doküman analizi tekniğine dayanmaktadır. Türkiye'de İbn Âdil ve eserleri üzerine yapılmış kelâmî görüşlerinin ele alındığı makale hariç herhangi bir tez çalışmasının bulunmaması nedeniyle, öncelikle müellifin hayatı ve ilmî kişiliğine dair bilgiler sunulmuş, ardından eserinde Kur'an'ın lafzı, anlamı, tarihi ve bağlamı

¹ Ömer Fidanboy, "Hanbelî Gelenek İçinde Kelâm Yöntemine Meyleden Bir Âlim; İbn Âdil Ve Bazı Kelâmî Görüşleri", *Şarkiyat* 16/1 (30 Haziran 2024), 18-29.

² Ahmet Özel, "İBN ÂDİL", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ocak 2024).

ile ilgili ele aldığı 'Ulûmü'l-Kur'ân konuları tespit edilmiştir. Özellikle Kur'an'ın bağlamıyla ilgili ilimlerden Esbâb-ı Nüzûl ve Münâsebâtü'l-Kur'ân kavramlarına dair genel bir çerçeve sunulmuş ve müellifin eserinde bu konuları ele alış yöntemi analiz edilmiştir.

1.İbn Âdil'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb adlı eserin müellifinin adı kaynaklarımızda Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî ed-Dımaşkî en-Nu'mânî³ olarak zikredilmekte olup⁴ daha çok Ebu Hafs künyesi ile tanınmaktadır.⁵ Lakabı Sirâceddin⁶, nisbesi ise en-Nu'mânî'dir. ⁷ Tabakat eserlerinde İbn Âdil ile ilgili yapmış olduğumuz araştırma neticesinde onun doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamış⁸ ancak ölüm tarihi ile ilgili olarak da (ö. 880/1475/1476) tarihi verilmektedir.⁹ el-Ednevî, onun ismini doğum ve ölüm tarihi belli olmayanlar başlığı altında¹⁰ zikretmektedir. Onun hocalarının ve öğrencilerinin vefat tarihleri ile birlikte düşünüldüğünde (ö.880/1475/1476) tarihinin çok isabetli olmadığını ifade edebiliriz. Bazı müellifler tarafından İbn Âdil hicrî 9. asır da yaşamış İslam âlimleri arasında zikredilmektedir.¹¹

Memlûk sultanları, ülkenin her tarafında açmış oldukları eğitim kurumları ile İslâmî ilimlerin gelişmesine katkı sunmuşlardır.¹² O dönemde Kahire önemli bir ilmî merkez olmakla birlikte müellifin yaşadığı şehir olan Dımaşk de ilmî hayatın canlı olduğu şehirlerden biridir.¹³Yapmış olduğumuz araştırma sonucunda İbn Âdil'in Şam bölgesinde¹⁴ eğitimini tamamladığını söyleyebiliriz.

³ Hayrettin b. Muhammed b. Muhammed Ali b. Faris Zirikli Dımaşkı, *A'lam* (Erişim 09 Ocak 2024), 5/58.

⁴ Muştafâ b. 'Abdullâh Hâcî Halîfe Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Muşennâ, 1941), 1543; Ebû'l-Hayr Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed Şemsuddîn es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayâh, ts.), 441-442.

⁵ Şemsuddîn es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 442.

⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1543.

⁷ Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1995), 293.

⁸ Ömer Rıza Kakhale, *Mu'cemu'l- müellifin*, 1993, 300.

⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1543.

¹⁰ Ahmed b. Muhammed el-Ednevî Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, *Tabakâtü'l-mufessirin*, thk. Süleymân b. Şâlih el-Hazzî (Suudi Arabistan: y.y., 1417/1997), 418.

¹¹ Adil Nüveyhid, *Mu'cemu'l- müfessirin (min Sadri'l-İslâm hatte el-Asr el-Hâdir)* (Beyrut, 1988), 1/398.

¹² Mahmud Rız Süleyman, *el- Edebü'l 'arabiyyü ve târihuhû fî asr-i Memâlik ve Osmâniyyîn ve'l-asr-ıl hadîs* (Dar Al-Kütüb Al-İlmiyah, 1957), 14; Bahattin Keleş, "Selçuklu Medreseleri ile Memlûk Medreselerine Genel Bir Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları (Dergi)* 190 (2011), 6.

¹³ Mahmud Rız Süleyman, *el- Edebü'l 'arabiyyü ve târihuhû fî asr-i Memâlik ve Osmâniyyîn ve'l-asr-ıl hadîs*, 4-12; Mürhef Abdülcebbar Saka, *el- Cedid fî tercümet-i İbn Adil ed-Dimeşki el-Hanbeli sâhib-i tefsir-il-lübâb min 'ulûmu'l-Kitâb*, ts., 12.

¹⁴ Mürhef Abdülcebbar Saka, *el- Cedid fî tercümet-i İbn Adil ed-Dimeşki el-Hanbeli sâhib-i tefsir-il-lübâb min 'ulûmu'l-Kitâb*, 27.

Müellifin hocaları olarak kaynaklarda Muhammed b. Ali b. Said, Kahire (ö. 637/1240-714/1314), Sahîh-i Buhârî'yi okuduğu hocası¹⁵ Vezira bnt. Ömer b. Müneccar, Dimaşk (ö. 624/1227-716/1316), Ahmed b. Ebi Talib¹⁶(ö. 730/1330)¹⁷ isimleri geçmektedir. İbn Âdil'in hacimli eserinden hareketle onun İslamî ilimler alanında geniş bir ilmî birikime sahip olduğunu ancak kaynaklarımızdaki sınırlı bilgilerden hareketle onun Tefsir, Fıkıh vb. ilimleri hangi hocalardan okuduğuna dair bir malumata ulaşamadık. Onun kaynaklardaki hocaları ile ilgili veri kısıtlılığı durumu öğrencileri içinde geçerlidir. Öğrencileri arasında Nureddin Ali b. Ebi Bekir el- Heysemî¹⁸ (ö. 735/1335-807/1405)¹⁹ tarihçi Muhammed b. Ahmed et-Tâkî el-Fâsî²⁰ (ö. 832/1429)²¹ isimlerini zikredebiliriz. Bu âlimlerin özelliklerinden de anlaşılacağı üzere İbn Âdil'in başlı başına rivayete dayanan Hadis ve Tarih gibi ilimler alanında derin bilgi birikimine sahip olduğu kanaatini taşımaktayız.

Yapmış olduğumuz literatür taraması neticesinde İbn Âdil'e ait iki eser atfedildiği görülmektedir. İlki çalışmamızın ana kaynağı olan *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*²² adlı tefsir²³ diğeri de *Haşiyetü'l-Muharrar*²⁴ adlı eserdir. Bu eser İbn Âdil'in Mecdüddîn İbn Teymiyye el-Harrânîye (ö. 652/1254) ait *el-Muharrar fî'l-Fıkıh ala Mezhebî'l- İmâm Ahmed b. Hanbel* adlı eser üzerine yazmış olduğu haşiyedir. Maalesef bu eser ile ilgili yapmış olduğumuz araştırmada detaylı bilgilere ulaşamadık. *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, kaynaklarımızda İbn Âdil'e âdiyeti belirtilen ve çalışmamızın da ana kaynağı olan hacimli tefsiridir. Eserin 20 cilt olarak Âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz tarafından tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. Müellif tefsirini kaleme alırken çoğu kez Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *ed-Dürü'l-Maşûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn* adlı eserinden yararlanmışır.

¹⁵ Ebû 't-Ṭib Muhammed b. Ahmed b. 'Alî el-Fâsî el-Fâsî, *Ẓeylu't-takyîd fî ruvâtu's-sunen ve'l-esânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/248.

¹⁶ Bu hocasından rivayetlerini (706/1306-1307) senesinde sema etmiştir.

¹⁷ Mürhef Abdülcebbar Saka, *el- Cedid fî tercümet-i İbn Adil ed-Dimeşki el-Hanbeli sâhib-i tefsir-il-lübâb min 'ulûmu'l-Kitâb*, 27.

¹⁸ Muhaddis, Hafız, *Mecma'u'z-zevâ'id ve Menba'u'l-fevâ'id, Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâ'id İbn Hibbân, Takrîbü'l-buğye fî tertîbi eḥādîsî'l-hilye* eserlerinin müellifi. (Mu'cemu'l- müellifin, 7/45)

¹⁹ Ömer Rıza Kahlale, *Mu'cemu'l- müellifin*, 7/45; Zirikli, A'lam, 4/266.

²⁰ Tarihçi, *el-'İkdü's-semîn fî târîhi'l-beledî'l-emîn* adlı eserin müellifidir.

²¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1150; İbn Humejd el-Necdî el-Mekkî, *Kitab-ı es-sehabî'l-vâbile ala darâihî'l-Hanâbile* (1996), 793.

²² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1543.

²³ Ebû Hafş Sirâc ed-Dîn 'Omar b. 'Alî b. 'Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşki en-Nu'mânî İbn 'Âdil, *el-Lubâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avviḍ (Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/1.; Eser 20 cilt halinde tahkikli neşri Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından yayınlanmıştır.

²⁴ Şemsuddîn es-Seḥâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 442.

Yaptığımız literatür taraması sonucunda müellif ve eserleri hakkında çeşitli akademik çalışmaların yapıldığını görmekteyiz. Türkiye'de müellifin kelâmî konulara yaklaşımını inceleyen makale Ömer Fidanboy tarafından kaleme alınmıştır.²⁵ Farklı İslam ülkelerinde örneğin Halil Mahmud Muhammed Ebu Ğanim tarafından Filistin Halil Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi'nde hazırlanan *I'tiradât İbn Âdil el-Hanbelî en- Nahviyyeti ale Zemahşeri fî Kitâbihî el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb* (1439/2018),²⁶ ve Ürdün Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Mahmud Ali Osman tarafından hazırlanan *Menhec-i İbn Âdil el-Hanbelî fî et-Tefsir*²⁷ başlıklı eserler tamamlanmış yüksek lisans çalışmalarından bazılarıdır. Müellif ve eseri ile ilgili doktora çalışmaları da mevcuttur. Örneğin Muhammed Hasan Mevlana Şemsü'l Hak tarafından Suudi Arabistan Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Arap Dili Fakültesi'nde hazırlanan *el-İştikâk inde İbn Âdil fî Tefsirihi el- Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb*,²⁸ (1433/2012)" ve İsmail Abbas Hüseyin el- Ka'bî tarafından Irak Müstansıra Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde hazırlanan *ed-Dirâset'il-Lügaviyyeti fî Tefsir-i (el- Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb*²⁹, (1424/2003)" isimli tamamlanmış doktora çalışmaları farklı ülkelerde yapılmıştır. Ülkemizde ise *el-Lübâb fî 'Ulûmü'l- Kitâb* ile alakalı *İbn Âdil'in Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an* adlı tezimiz ve *İbn Âdil'in Tefsirinde Kırâat* isimli iki doktora çalışması halen devam etmektedir.

İbn Âdil ve *el- Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb* isimli eseri hakkında verdiğimiz bu bilgilerin ardından şimdi de onun tefsirinde hangi 'Ulûmü'l-Kur'ân konularını ele aldığına değineceğiz.

2. İbn Âdil'in Tefsirinde 'Ulûmü'l-Kur'ân

Çalışmamızda *el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb*'in 2011 tarihinde Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından tahkikli 2. baskısı ana kaynak olarak kullanılmıştır. Eserde müellif tarafından yazılmış bir mukaddime bulunmamakta olup dolayısıyla onun tefsir yöntemini ya da hangi 'Ulûmü'l-Kur'ân konularına yer verdiğini bilmemiz ancak eserin başta sona incelenmesi ile mümkündür.

Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle 'Ulûmü'l-Kur'ân kavramının tanımını yapalım. 'Ulûmü'l-Kur'ân, 'ilm ve Kur'an kelimelerinin izafet terkibinden oluşmaktadır. 'İlm sözlükte bir şeyi, haberi bilme, hissetme³⁰ ve

²⁵ Fidanboy, "Hanbelî Gelenek İçinde Kelâm Yöntemine Meyleden Bir Âlim; İbn 'Âdil Ve Bazı Kelâmî Görüşleri", 3-12.

²⁶ İbn Adil'in eserinde Kur'an ayetlerinin farklı nahvi yönleri ve farklı manalarını içeren incelikler bulunmaktadır. Bu çalışmada İbn Âdil'in Zemahşeri'den nahvi olarak farklı görüşlerine yer verilmiştir.

²⁷ Bu çalışmada İbn Adil'in sadece tefsir yöntemi ele alınmış, sarf, nahiv ve kıraat tercihlerine dair açıklama yapılmamıştır.

²⁸ İbn Adil'in tefsirindeki kelime etimolojileri ve çeşitleri ile ilgili açıklamaları değerlendirilmiştir.

²⁹ İbn Adil'in eseri fonolojik, morfolojik, dilbilimsel ve anlamsal olarak incelenmiştir.

³⁰ Ebû 'Abdurrahmân el-Ĥalîl b. Aĥmed el-Ferâĥîdî el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l- 'ayn*, thk. Meĥdî el-Maĥzûmî - İbrâĥîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 2/152.

bir şeyi hakikati ile bilme ³¹anlamlarına gelmekte olup izafetin ikinci kelimesi olan Kur'an ile ilgili birçok görüş ileri sürülmüş ancak genel kanaat, kelimenin mastar manasından alınıp mef'ul manasında kullanıldığıdır. Bu tarife göre Kur'an, Hz. Peygambere indirilen kitabın özel ismidir. ³²

Ulûmü'l-Kur'an kavramı mefhum olarak sahabe döneminden itibaren bilinmekte ³³ olup ancak günümüzde anlaşıldığı üzere kavramlaşması ilerleyen zamanlarda gerçekleşmiştir. Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) ait *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an* adlı eser, 'Ulûmü'l-Kur'an konularını sistematik olarak ele alan ilk te'lif eser kabul edilmekle birlikte bu terkibi içeren eserlerin daha önceden de kaleme alındığını söylememiz mümkündür. Zürkânî, bu alanda yazılan ilk eserin Ali b. İbrâhim b. Saîd el-Havfî'ye (ö. 430/1038) ait *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an* olduğunu belirtmektedir. ³⁴ Subhi Salih ise bu konudaki ilk eserin Muhammed b. Halef el-Merzübân'ın (ö.309/922) *el-Hâvî fî 'Ulûmi'l-kur'an* olduğunu söylemektedir. ³⁵

Zerkeşî ilgili eserinde 'Ulûmü'l-Kur'an'ın net bir tanımını yapmamış ancak kapsamı hakkında bilgiler vermekle yetinmiştir. Bu alandaki boşluğu doldurma gayesi ile te'lif edilen Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el- İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an* eserinde de kavramın net bir tarifinin ³⁶ yapıldığını görememekteyiz. Çalışmamızın ana kaynağı olan İbn Âdil'in *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* isimli eserinde de 'Ulûmü'l-Kur'an terkinin net bir tanımına ulaşamadık. İlk te'lif edilen eserlerde 'Ulûmü'l-Kur'an kavramı mefhum olarak geçmekte ³⁷ ve daha çok onun neleri kapsadığı ile ilgili bilgilerin aktarıldığını görmekteyiz.

İslam bilginlerinin 'Ulûmü'l-Kur'an kavramının tarifi konusunda fikir birliğinde olduklarını söylememiz mümkün gözükmemekle birlikte her birinde ortak yönleri olan 'Ulûmü'l-Kur'an tanımı yaptıklarını görmekteyiz. Örneğin Zürkânî onu *Nüzûlû, tertibi, derlenmesi, yazılması, okunması, i'câzı, nâsih-mensûhu, kendisine yönelik itirazların çürütülmesi vb. açılardan Kur'an ile ilgili konuları*

³¹ Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 33/126.

³² Ebû'l-Faîl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Mişriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974), 1/182.

³³ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-M'arife, ts.), 1/95-102.

³⁴ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Mısır: İşâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/33-35.

³⁵ Subhi es- Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-'Ilm lil-Melâyin, 2000), 122; Baş, Erdoğan, "Kur'an ilimlerinin doğuşu ve tarihi gelişimi (ilk dört asır)", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, (2002), 23.

³⁶ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/15-16.

³⁷ Birışık, Abdulhamit, "Kur'an ilimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *İslâmî Araştırmalar XIX/1* [İslâmî ilimlerde Terminoloji Sorunu-I] (2006), 38-39.

*ele alan ilimdir.*³⁸ diye tarif ederken Nurettin İtr da Kur'an'ın inîşi, tertibi, toplanması, yazılması, tefsiri, i'câzı, nâsihi ve mensûhu vb. Kur'an ile ilgili ilimlerin hepsi³⁹ olarak tarif etmektedir. Kavramın bazı müellifler tarafından ise Kur'an'a dayanan⁴⁰ ya da Kur'an'a hizmet eden⁴¹ ilimler olarak genel bir tarifinin yapıldığını görmekteyiz. Biz de 'Ulûmü'l-Kur'ân'ı, Kur'an'ı tefsir edecek kişinin, öncelikle bilmesi gereken ve Kur'an ile doğrudan alakalı ilimler olarak tarif etmekteyiz.

İbn Âdil, her ne kadar 'Ulûmü'l-Kur'ân'ın tanımını yapmamış olsa da eserini ulemâ'nın 'Ulûmü'l-Kur'ân hakkındaki görüşlerini toplamak amacıyla te'lif ettiğini ve bundan dolayı da *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* olarak isimlendirdiğini belirtmiş⁴² ancak hangi 'Ulûmü'l-Kur'ân konularına yer verdiği ile ilgili bir açıklamada bulunmamıştır. 'Ulûmü'l-Kur'ân ile ilgili tariflerin geniş çerçevede tutulmuş olması aynı zamanda onun sınırları konusundaki belirsizliği de gün yüzüne çıkarmaktadır. Zerkeşî (ö.794/1392) *el-Burhân* adlı eserinde 'Ulûmü'l-Kur'ân konularını 47,⁴³ Süyûtî (ö.911/1505) ise *el-İtkân*'da 80 ana başlık⁴⁴ altında sınıflandırmışlardır. Subhî es-Sâlih ve Mennâ' Kattân gibi müelliflerde eserlerinde 'Ulûmü'l-Kur'ân konularını farklı ana başlıklar altında işlemişlerdir.⁴⁵ Biz de İbn Âdil'in Tefsirinde 'Ulûmü'l-Kur'ân isimli çalışmamızda *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* adlı eserde 'Ulûmü'l-Kur'ân ile ilgili bilgiler sistematik olarak verilmediğinden bu bilgileri ortak özelliklerinden hareketle kendi bakış açımıza göre sınıflandırdık. Çalışmamızda müellifin tefsirinde yer alan 'Ulûmü'l-Kur'ân konularını, Muhsin Demirci'nin tasnifini⁴⁶ değil bu bağlamda kaleme alınan bir eserde yapılan tasnifi⁴⁷ tercih ederek Kur'an'ın lafzı, anlamı, tarihi ve bağlamı ile ilgili ilimler olarak kategorize ettik.

Tespitlerimize göre İbn Âdil, Kur'an'ın lafzı ile alakalı olarak Mübhemâtü'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'ân, Vücûh ve Nezâir, Aksâmü'l-Kur'ân, Kıraat ve Fezâilü'l-Kur'ân gibi ilimlere yer vermektedir. Müellif, Kur'an'ın anlamı ile ilgili olarak Müteşâbihü'l-Kur'ân, Hurûf-ı Mukattaa, İ'câzu'l-Kur'ân ve Ahkâmü'l-Kur'ân ilimlerine, Kur'an tarihi ile ilgili olarak da Nâsih- Mensûh, Kısasu'l-Kur'ân, Mekki-Medenî ilimlerine ve bağlamla ilgili Esbâbu'n-Nüzûl ve Münâsebâtü'l-Kur'ân ilimlerine dair bilgiler aktarmaktadır.

³⁸ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/27.

³⁹ Nurettin Muhammed İtr el-Halebî, *'Ulûmu'l-Kur'an*, 8

⁴⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 110.

⁴¹ Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an Tarihi*, 205.

⁴² İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, 1/79.

⁴³ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) , *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-M'arife, ts.), 4/154.

⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/21.

⁴⁵ Subhî es- Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-'İlm il-Melâyin, 2000), 367; Mennâ' b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 2000), 402.

⁴⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 141.

⁴⁷ Akif Yıldırım, *Tefsir Usulü'nün Mahiyeti Eser Özeline Dönem Mukayesesi* (Dby Yayınları, 2021), 298-303.

Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygambere "İnkârcılar, "Kur'an ona bütünüyle bir defada indirilseydi ya!" diyorlar. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik."⁴⁸ ve "Biz onu, insanlara aralıklarla okuyasın diye okumaya elverişli bölümlere ayırdık, peyderpey indirdik."⁴⁹ anlamındaki ayetlerden de anlaşılacağı üzere o bir kitap halinde topluca indirilmemiş aksine belli bir süre zarfında peyderpey indirilmiştir. İşte bu süreçte ayetlerin bazen o tarihte yaşanan olaya ya da sorulan soruya cevap olarak nazil olduğu bir vakiadır. Bu durum Kur'an'ın dış bağlamı ile ilgili bir durumdur. Esbâb-Nüzûl ilmi Kur'an'ın dış bağlamını konu edinirken, Münâsebâtü'l-Kur'ân ise Kur'an'ın kendi içerisindeki bir birliktelik ve uyumunu yani iç bağlamını konu edinmektedir.

Çalışmamızın ana kaynağı olan İbn Âdil'in *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* adlı tefsirde Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûndan rivayetler aktarılmaktadır. Bunların birçoğu da dış bağlamı ilgilendiren Esbâb-ı Nüzûl'e dair nakillerdir. Bu bilgiler, eserin rivayet yönünü göstermesi açısından önem arz etmektedir. Kur'an'daki ayetlerin ve sûrelerin kendi içerisindeki uyumunu konu edinen Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine dair yorumlar ve ayrıca müellifin tefsirdeki dirayetini ortaya koyan bu bilgiler bizim için değerlidir. Araştırmamızda ilgili eserin rivayet ve dirayet yönünün ortaya konulabilmesi amacıyla bu iki ilim tercih edilmiştir.

Biz de şimdi bağlamla ilgili ilimlerden Esbâb-ı Nüzûl ve Münâsebâtü'l-Kur'ân'a dair İbn Âdil'in tefsirinde yer alan bazı örnekler üzerinde durmaya gayret edeceğiz.

2.1. İbn Âdil'in Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl

Esbâb-ı nüzûl bilgisinin temel dayanağı konuyla ilgili Hz. Peygamber ve sahabeden bize gelen nakillerdir.⁵⁰ Bu bilgiler sayesinde Kur'an'ın indirilmiş olduğu ortam hakkında veriler elde etmiş ve bir yönüyle de ayetlerin bağlamını öğrenmiş olmaktadır. İbn Âdil'in de ayetleri tefsir ederken yorumunu bu ilimle ilgili rivayetlere dayandırıldığını görmekteyiz. Bir diğer ifadeyle onun geçmişin birikimi olan rivayeti öncelediği ve bu birikimden de önemli ölçüde yararlandığını göstermektedir.

Esbâb-ı Nüzûl terimi sebep ve nüzul kelimelerinden oluşan izafet terkididir. İfadenin ilk kelimesi olan "sebep" sözlükte ip, bir şeye götüren yol⁵¹ anlamlarına gelmekte olup çoğulu ise esbâb'tır. Terkibin ikinci kelimesi olan

⁴⁸ "Kur'an Yolu" (Erişim 24 Ocak 2025). el-Furkan 25/32

⁴⁹ "Kur'an Yolu" (Erişim 24 Ocak 2025). el-İsrâ 17/105-106

⁵⁰ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nisâbûrî el-Vâḥidî (ö. 468/1076), *Esbâbu'n-nuzûl*, thk. 'İşâm b. 'Abdilmuhsin el-Humeydân (b.y.: y.y., 1412/1992), 10.

⁵¹ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ayn*, 7/203-204.

nüzûl de lügatte yüksekte inme, afet, musibet⁵² anlamlarına gelmektedir. Terim olarak Esbâb-ı Nüzûl ise vahyin inmesine neden olduğu düşünülen olaylar ve sorulardır.⁵³ Bu tanımdan hareketle e-Esbâb-ı Nüzûl, ayetlerin doğru anlaşılmasına önemli ölçüde katkı sağlayan bir ilimdir.⁵⁴ Bu ilmin temel dayanağı o dönemde yaşayanlardan konuyla ilgili aktarılan sahih rivayetler olup konu bir anlamda Hadis ilmini de yakından ilgilendirmektedir. Bir ayet ile ilgili birden fazla sahih rivayet zikredildiğinde bunlar arasında bir tercihte bulunulması durumunda Hadis Usûlü ilkeleri çerçevesinde hareket edilmesi gerekmektedir.⁵⁵

Bu genel bilgilerden sonra şimdi de İbn Âdil'in kitabında esbâb-ı nüzûl ilmi ile ilgili hangi bilgilere yer verdiğine bakalım. İbn Âdil *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* adlı eserinde Esbâb-ı Nüzûl ilmi ile ilgili birçok rivayet aktarmakta ancak salt bir aktarım yapmayıp zaman zaman da bunlarla ilgili tercih ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Onun esbâb-ı nüzûl rivayetlerini "İtibar lafzın umûmiliğinedir sebebin hususiliğine değildir."⁵⁶ kaidesi çerçevesinde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Nisâ sûresi 22.⁵⁷ ayetin tefsirinde İbn Abbas ve müfessirlerin çoğunluğu Cahiliyye döneminde ölen babalarının eşleriyle evlenme âdeti nedeniyle indirildiğini belirttikten sonra bu ayette kast edilen ile Esbâb-ı Nüzûl bilgisinin aynı içeriğe sahip olduğunu ve böyle olması gerektiği konusunda icmâ olduğu görüşündedir.⁵⁸ Böylelikle onun geçmişte bu mesele üzerinde oluşan fikir birliğine muhalif bir yaklaşım sergilemediğini görmektedir.

O rivayetleri genellikle peş peşe ve kaynağını da vererek zikretmekte bazen de rivayetler hakkında kendi görüşünü belirtmektedir. Örneğin Bakara sûresi 164.⁵⁹ ayetinin iniş sebebi ile ilgili ilk olarak Mekke müşriklerinin Hz.

⁵² Halîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 7/367.

⁵³ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/107.

⁵⁴ Vâhidî, *Esbâbu'n-nuzûl*, 10; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/108.

⁵⁵ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubî'l-'Arabîyye, 1376/1957), 1/29; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/121-122; Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûlün Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (14 Ocak 2014), 15.

⁵⁶ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/110; Abdülvehhâb Hallâf, *'İlmi usûlül' fıkḥ* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Kalem, ts.), 181.

⁵⁷ "وَلَا تُكْخُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا" Kur'an Yolu" (Erişim 24 Ocak 2025).en- Nisâ 4/22-23

⁵⁸ İbn 'Âdil, *el-Lubâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, 6/273.

⁵⁹ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيفِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ "Kuşkusuz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleyen bir topluluk için elbette nice deliller vardır. " el-Bakara, 164

Peygamberden Allah'ı vasf etmesini istemeleri üzerine bir diğer rivayete göre de yine Mekke müşriklerinin Yahudilerden Hz. İsa ve Hz. Mûsâ'nın hangi mucizeler getirdiğini öğrendikten sonra Hz. Peygambere "Allah'a dua et de Safâ tepesini altına çevirsin" tarzındaki isteklerine cevaben indirildiğini belirterek İbn Abbas, Atâ, Mesrûk gibi sahabe ve tabiûndan isimleri kaynak olarak zikretmekte ancak müellifin rivayetlerle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmadığını ifade edebiliriz.⁶⁰

İbn Âdil'in, ayet ile ilgili yorumunu desteklemek amacıyla da Esbâb-ı Nüzûl rivayetini delil⁶¹ olarak kullandığını Bakara sûresi 229. ⁶² ayetinin açıklamasında görmekteyiz. O Bakara sûresi 261. ⁶³ ayetinin Osman b. Affan ve Abdurrahman b. Avf'ın durumları ile ilgili indirildiğini belirtmektedir. Müellif, ayetin kimin hakkında indirildiği bilgisini sebep-i nüzûl rivayetine dayandırmakta ancak herhangi bir isme atıfta bulunmamaktadır.⁶⁴ Nisâ 69.⁶⁵ ayetin tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl rivayetini aktardıktan sonra bunun sıhhatini inkar etmenin mümkün olmadığını ancak bu durumun/sebebin husûsiliğinin lafzın umûmîliğine⁶⁶ engel olamayacağı kanaatini taşımaktadır. Bu açıklamasından hareketle İbn Âdil'in yanlış anlaşılma/yorumlama ihtimali bulunan yer ve durumlarda detaylı açıklamalara yer verdiğini söyleyebiliriz.

İbn Âdil, Esbâb-ı Nüzûl rivayetini aktarırken bazen de bir hadis eserinin ismini vermekte ve bu rivayeti aldığı râviyi de belirtmektedir. Buradan hareketle onun konuyla ilgili naklettiği bilgilerin aslî kaynaklardaki yerlerine işaret ettiğini⁶⁷

⁶⁰ İbn 'Âdil, *el-Lubâb fî 'ulûmî'l-Kitâb*, 3/116-117.

⁶¹ İbn 'Âdil, *el-Lubâb fî 'ulûmî'l-Kitâb*, 4/141.

⁶² *الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَمَنْ سَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سُيْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلْ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ* "Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzelliikle serbest bırakmak gerekir. (Eşlerin) Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mihirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, öyleyse onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir." "Kur'an Yolu" (Erişim 24 Ocak 2025). el-Bakara 2/229

⁶³ *مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ خَبَّةٍ أَلْبَنَتْ سِنْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُكْنَةٍ مَائَةِ خَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ* "Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir, Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir." "Kur'an Yolu" (Erişim 24 Ocak 2025), el-Bakara 2/261.

⁶⁴ İbn 'Âdil, *el-Lubâb fî 'ulûmî'l-Kitâb*, 4/377.

⁶⁵ *وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا* "Kim Allah'a ve peygambere itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!" "Kur'an Yolu" (Erişim 24 Ocak 2025). en-Nisâ 4/69-70

⁶⁶ İbn 'Âdil, *el-Lubâb fî 'ulûmî'l-Kitâb*, 6/476.

⁶⁷ İbn 'Âdil, *el-Lubâb fî 'ulûmî'l-Kitâb*, 19/184.

söyleyebiliriz. Müellif, En'âm sûresi 122.⁶⁸ ayetin nüzûl sebebi olarak kimin hakkında indirildiği ile ilgili rivayetleri naklettikten sonra ayetin umûmî⁶⁹ olduğunu delil olmadan tahsîs⁷⁰ yapılamayacağını⁷¹ belirtmektedir. Onun bazen konuyla ilgili usûlî tartışmalara değindiğini de görmekteyiz. Müfessir, bazen de aktardığı rivayetleri tenkit etmekte ve salt bir aktarım yapmamaktadır. Mesela o Hâc sûresi 52.⁷² ayetinin iniş sebebi olarak aktarılan Garânik olayı ile ilgili rivayetleri aktarmakta ve bu olayın tevâtür derecesine ulaştığını ancak Haber-i Vâhid'in akli, mütevâtir nakli delillere muarız olamayacağını ve bu konuda aktarılan rivayetlerin kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır.⁷³

İbn Âdil'in tefsirinde Kur'an'ın dış bağlamı ile alakalı olan esbâb-ı nüzûl'e dair birçok rivayetin yanı sıra onun iç bağlamını konu edinen Münâsebâtü'l-Kur'an ile ilgili de nakiller ve çıkarımlar yer almaktadır. Şimdi de onun tefsirindeki Münâsebâtü'l-Kur'an'a dair örneklerine bakalım.

2.2. İbn Âdil'in Tefsirinde Münâsebâtü'l-Kur'an

Münâsebet sözlükte ortak yönlerin bulunması, karâbet⁷⁴ ve bir şeyin başka bir şeye benzerliği⁷⁵ anlamlarına gelmektedir. el-Bikâî, Münâsebâtü'l-Kur'an ilmini Kur'an'daki ayet ve sûreler arasındaki bağlantıyı bilmeye yarayan, Belâğat ilminin inceliklerini içeren bir ilim olarak tarif etmektedir.⁷⁶ Münâsebâtü'l-Kur'an ter kibini ayetlerin ve sûrelerin kendi aralarındaki yakınlıklarını/bağlantılarını inceleyen ilim⁷⁷ diye tarif edebiliriz.

⁶⁸ أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
"Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüyebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkmayacak durumdaki kimse gibi olur mu? İşte kâfirlerle yaptıkları böyle güzel gösterilmiştir." "Kur'an Yolu" (Erişim 24 Ocak 2025). el-En'âm 6/122

⁶⁹ Fıkıh Usûlü terimi olarak 'Amm: Tek vaz' ile tek bir manayı göstermek amacıyla konmuş olan ve belirli bir miktarla sınırlı olmayan bu mananın üzerinde gerçekleştiği bütün fertlerini kapsayan lafızdır. Örneğin; hırsız kelimesi gibi. Abdülvehhâb Hallâf (1375), 'İlmi usûlü'l fıkıh, Suudi Arabistan: Dâru'l-Kalem, ts., 181.

⁷⁰ Fıkıh Usûlü terimi olarak Tahsîs: Tek ferde delalet etmesi için konulmuş lafızdır. Örneğin; Muhammed kelimesi gibi. Hallâf, 'İlmi usûlü'l fıkıh, 191

⁷¹ İbn Âdil, el-Lubâb fî 'ulûmi'l-Kitâb, 8/408.

⁷² وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ
Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu anda şeytan ille de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi âyetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir. Allah hakkıyla bilmekte, hikmetle yönetmektedir. "Kur'an Yolu" (Erişim 27 Ocak 2025). el-Hâc 22/52-55

⁷³ İbn Âdil, el-Lubâb fî 'ulûmi'l-Kitâb, 14/118.

⁷⁴ Zebîdî, Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 4:265.

⁷⁵ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî İbn Fâris, Mu'cemu mekâyisi'l-luğâ, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 5:423.

⁷⁶ Ebu'l-Hasen İbrâhîm b. 'Omer el-Bikâî, Nazmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suver (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1404/1984), 1/18.

⁷⁷ Menn'a b. Halil el- Kattân, Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an, 96; "Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver", TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 03 Aralık 2024).

Öncelikle ayet ve sûreler arasındaki bağlantının varlığı ile ilgili mevcut veriler Esbâb-ı Nüzûl'de olduğu gibi Hz. Peygamber ve sahabeden gelen nakillere dayanmamaktadır. Bu sebeple Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi müfessirin akli çıkarımına,⁷⁸ bu konudaki çalışmasına ve yoğunlaşmasına⁷⁹ dayanmaktadır. Bu ilmin temelinde Kur'an'ın nazım ve i'câz yönünden mükemmel/eşsiz olduğu anlayışı bulunmaktadır. Dirayet yöntemi ile kaleme alınan tefsirlerde konuyla alakalı yorumlara sıklıkla yer verildiğini söyleyebiliriz.

Ayetler arasındaki anlamsal bağlantıdan ilk bahseden kişi Ebû Bekir en-Neysâbûrî (ö. 324/936) dir. O ayetleri açıklarken “Bu ayetin hikmeti nedir, niçin bu sûrede geçmektedir?” anlamında sorularla ayetler arasındaki anlamsal bağlantıyı açıklamaya çalışmıştır.⁸⁰ Münâsebâtü'l-Kur'ân konusunda müfessirlerin hepsinin aynı düşüncede olmadıklarını biliyoruz. Bazıları bu ilmin gerekli olduğu görüşünü savunurken bazıları da gereksiz olduğunu savunmaktadır. Müelliflerin çoğu bu ilmin gerekliliğine vurgu yapmışlar ve Râzî (ö. 606/1210) gibi eserlerinde genişçe yer vermişlerdir. Ancak İzzeddin b. Abdüsselam (ö. 660/1262) vb. İslam âlimleri de bu konuda menfi bir tutum sergilemişler ve bu ilimle uğraşmanın gereksiz olduğunu ifade etmişlerdir.⁸¹

Müfessir İbn Âdil de *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* adlı eserinde yeri geldikçe ayetler ve sûreler arası anlam bağlantılarına yer vermiş ve bu husustaki açıklamalarını ayrı başlıklar altında ele almıştır.⁸² İbn Âdil'in Münâsebâtü'l-Kur'ân ile ilgili yorumlarını genellikle Râzî'ye dayandırıldığını ancak zaman zaman başka müelliflerin değerlendirmelerine de yer verdiğini görmekteyiz. Bakara Sûresi 253.⁸³ ayetin önceki ayetle irtibatını Ebû Müslim'in görüşüne atıfla aktarmaktadır. Örneğin, Ebû Müslim, önceki ayette, geçmiş kavimlerin peygamberlerine yaptıklarının hatırlatıldığını; bunun da Hz. Peygamberi teselli etme anlamı taşıdığını ifade etmiş ve böylece anlam yönünden önceki ayetle irtibat kurmuştur.⁸⁴

⁷⁸ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/131.

⁷⁹ Bîkâ'î, *Naẓmu'd-düer fî tenâsubi'l-âyeti ve's-süver*, 1/18.

⁸⁰ Süyûtî, *el-Itkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/370.

⁸¹ Süyûtî, *el-Itkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/370.

⁸² İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, 2/497; İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, 18/492.

⁸³ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا وَلَكِنْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا وَلَكِنْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا. O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. Allah içlerinden bir kısmıyla konuşmuş, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya açık deliller verdik ve onu Rûhu'l-Kudûs'ile destekledik. Allah dileseydi elçilerin ardından gelen insanlar, kendilerine bunca açık delil geldikten sonra birbirine düşüp savaşımlardı; lâkin farklı yollara yöneldiler. Bu sebeple kimileri iman etmiş, kimileri de inkâr etmişlerdir. Allah dileseydi aralarında savaşımlardı fakat Allah dilediğini yapar. “Kur'an Yolu” (Erişim 24 Ocak 2025). el-Bakara 2/253

⁸⁴ İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, 2/497.

Müfessirin ayetler arasında mevcut olan anlam irtibatını kendi ihtihadına göre de yaptığını görmekteyiz. Bu bağlamda onun konuya ilişkin tutumunu görmek açısından İnfitâr sûresine yaptığı yorumunda görmek mümkündür. Sûrenin ilk 5⁸⁵ ayetinde kıyametin kopuşu, Haşr ve yeniden dirilmenin gerçekleşmesi ve nasıl gerçekleşeceği ile ilgili anlatımlar yer almaktadır. İbn Âdil aynı sûrenin 6-8⁸⁶ ayetleri ile ilk beş ayet arasındaki anlam uyumuna dikkat çekmekte, bunun aklen ve naklen meydana geleceğinin delillendirildiğini belirtmektedir.⁸⁷ Müellif, Bakara sûresi 130.⁸⁸ ayetinin önceki ayetlerle anlam birlikteliğine *Fas lun fi Münâsebâtü'l Âyeti mâ Kablehe* başlığı altında önceki ayetlerde Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşa etmesinden, duasından bahsedildiğini bu ayette de onun yaşadığı yerel halka seslenildiğini belirterek ayetler arasındaki konu bütünlüğüne dikkat çekmektedir.⁸⁹

İbn Âdil tefsirinde sadece ayetler arasında var olan anlamsal bağlantılarla yetinmeyip bazen de sûreler arası münasebete değinmektedir. Mesela o Zâriyât sûresinin baş tarafını bir önceki Kâf sûresinin sonuyla ilişkilendirmektedir. Kâf sûresinin sonundaki ayetlerde Haşr ile ilgili delillere yer verildiğini⁹⁰ Zâriyât sûresinin başındaki ilk ayetlerle⁹¹ irtibatlandırmaktadır. Müfessir eserinde sadece art arda gelen sûreler arası uyumlu birlikte farklı sûreler arasında da bağlantı kurduğu da olmaktadır. Örneğin o Sâd⁹² ile Kâf⁹³ sûrelerinin her ikisinin harf ile başlayıp sonrasında Kur'an'a yemin edildiğinden hareketle aralarında bir anlam uyumu olduğunu belirtmektedir.⁹⁴ Böylece Kur'an'ın hem sureleri ve hem de ayetleri arasındaki anlam irtibatını ve uyumunu açıklamaya gayret etmektedir.

⁸⁵ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ Gökyüzü yarıldığında; Yıldızlar dağılıp saçıldığında; Denizler taşıldığında; Kabirlerin altı üstüne getirildiğinde; Her insan dünyada neleri yaptığını, neleri de yapmadığını anlayacaktır. Kur'an Yolu" (Erişim 27 Ocak 2025). el-İnfitâr 82/1-5

⁸⁶ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَزَاكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ Ey insan! Yüce rabbin hakkında seni yanılıp aldatan ne oldu? O rabbin ki seni yarattı, seni insan olarak şekillendirdi ve seni dengeledi Terkibini de dilediği gibi yaptı. "Kur'an Yolu" (Erişim 27 Ocak 2025). el-İnfitâr 82/6-8

⁸⁷ İbn Âdil, el-Lubâb fi 'ulûmî'l-Kitâb, 20/196.

⁸⁸ وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لِمِنَ الصَّالِحِينَ Kendine cahilce kötülük edenden başka kim İbrahim'in getirdiği dini reddeder? Oysa biz, gerçekten onu dünyada seçkin kıldık; şüphesiz ki o, âhirette de iyiler arasında yer alacaktır. "Kur'an Yolu" (Erişim 18 Mart 2025). el-Bakara 2/130s

⁸⁹ İbn Âdil, el-Lubâb fi 'ulûmî'l-Kitâb, 2/497.

⁹⁰ يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ "Yerküre kendilerinden ayrıлып paramparça olduğu gün göz açıp kapayıncaya kadar (o seslenene yöneleceklerdir); bu bizim için çok kolay bir toplamdır." "Kur'an Yolu" (Erişim 24 Ocak 2025). el-Kâf 50/44

⁹¹ "Savurdukça" وَأَنَّ الْبَيْنَ لَوْ أَفْقٌ وَالْجَاثِلَاتُ ذُرًّا فَالْحَامِلَاتُ وَفُرًّا فَالْجَارِيَاتُ يُسْرًا فَالْمُقْسِمَاتُ أَمَّا إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ savuranlara, yükü taşıyanlara, kolaylıkla akıp gidenlere, işleri taksim edenlere andolsun ki size vaad edilen şey kesinlikle doğrudur ve son yargılama mutlaka gerçekleşecektir." "Kur'an Yolu" (Erişim 24 Ocak 2025). ez-Zâriyât 51/1-6

⁹² ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ "Sâd. Öğüt ve uyarı dolu Kur'an'a andolsun." "Sâd Suresi Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı" (Erişim 18 Mart 2025). Sâd 38/1

⁹³ ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ "Kâf. Şanı yüce Kur'an'a yemin olsun!" "Kur'an Yolu" (Erişim 18 Mart 2025). Kâf 50/1

⁹⁴ İbn Âdil, el-Lubâb fi 'ulûmî'l-Kitâb, 18/4.

Sonuç

Bu çalışmada, öncelikle İbn Âdil'in hayatı, ilmî şahsiyeti ve akademik çevresi ele alınmış; aldığı dersler, kendisinden ders alan talebeleri ve ilmî geleneğe katkıları incelenmiştir. Yapılan değerlendirmeler sonucunda, kaynaklarda yer alan İbn Âdil'in ölüm tarihi olarak kabul edilen hicrî 880 yılının hatalı olduğu ancak hicrî 8. asrın sonlarında vefat ettiği kanaatine varılmıştır.

İbn Âdil'in *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* adlı tefsiri incelendiğinde, eserin Esbâb-ı Nüzûl ve Münâsebâtü'l-Kur'ân ilimlerine önemli ölçüde yer verdiği tespit edilmiştir. Müfessir, Kur'an'ın iniş sebeplerine ilişkin rivayetleri aktarırken, bu rivayetleri doğrudan sunmakla kalmamış, zaman zaman eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirerek doğru yorumların okuyucuya ulaşmasını amaçlamıştır. Bununla birlikte, eserde bir ayet hakkında Esbâb-ı Nüzûl'e dair birden fazla rivayetin aktarılması ve müellifin bu rivayetler arasında bazen açık bir tercihte bulunmaması, okuyucu açısından belirli bir veri karmaşıklığına yol açmakta ve hangi rivayetin daha sahih olduğu konusunda tereddütlere sebebiyet vermektedir.

Tefsirde dikkat çeken bir diğer husus ise müfessirin Münâsebâtü'l-Kur'ân çerçevesinde sûreler ve ayetler arasındaki ilişkilere dair yaptığı değerlendirmelerdir. İbn Âdil, ayetler arası bağlamı ele alırken kendi içtihadına dayalı çıkarımlarda bulunmuş ve bu bağlamda klasik tefsir geleneği içinde özgün bir bakış açısı geliştirmiştir.

Sonuç olarak, İbn Âdil tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl ve Münâsebâtü'l-Kur'ân'ı bütüncül ve sistematik bir şekilde ele almadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu ilimlere dair içerdiği zengin malzeme ve müellifin özgün yorumları, eseri bu alanlarda önemli bir kaynak haline getirmektedir. Tefsirin rivayet temelli yapısı ve müellifin eleştirel yaklaşımı, dönemin rivayet merkezli tefsir anlayışına ışık tutarken, aynı zamanda klasik ve modern tefsir yöntemleri açısından da kıymetli bir inceleme alanı sunmaktadır.

Kaynakça

- Adil Nüveyhîd. *Mu'cemu'l- müfessirin (min sadri'l-İslâm hatte el-asr el-hâdir)*. 2 Cilt. Beyrut, 1988.
- Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, Ahmed b. Muhammed el-Ednevî. *Tabakâtu'l-mufessirin*. thk. Suleymân b. Şâlih el-Hazzî. Suudi Arabistan: y.y., 1417/1997.
- Ahmet Özel, "İbn Adil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 10 Ocak 2024).
- Baş, Erdoğan. "Kur'an ilimlerinin doğuşu ve tarihi gelişimi (ilk dört asır)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*.

- Bik   , Ebu'l-Hasen   br  h  m b. 'Omer. *Nazmu'd-durer f   ten  subi'l-  y  ti ve's-suver*. 22 Cilt. Kahire: D  ru'l-Kit  bi'l-  sl  m  , 1404/1984.
- Biri  k, Abdulhamit. "Kur'an   limleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu". *  sl  m   Araştırmalar XIX/1 [  sl  m     limlerde Terminoloji Sorunu-I-]* (2006), 29-44.
- Cerrahoğlu,   sma  l. *Tefsir Usulü*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Demirci, Muhs  n. "Esb  b-ı N  z  l  n Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Marmara   niversitesi   lahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (14 Ocak 2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.56448>
- Demirci, Muhs  n. *Tefsir Usulü*. M.  .   lahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2011.
- F  s  , Eb     -   b Mu  ammed b. A  med b. 'Al   el-F  s  . *Zeylu't-taky  d f   ruv  tu's-sunen ve'l-es  n  d*. thk. Kem  l Y  suf el-    t. 2 Cilt. Beyrut: D  ru'l-Kutubi'l-  lmiyye, 1410/1990.
- Fidanboy, Ömer. "Hanbel   Gelenek   inde Kel  m Yöntemine Meyleden Bir   lim;   bn '  dil Ve Bazı Kel  m   Görüşleri". *Şarkiyat* 16/1 (30 Haziran 2024), 18-29. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1413069>
-   al  l b. A  med, Eb   'Abdurrahm  n el-  al  l b. A  med el-Fer  h  d   *Kit  bu'l-'ayn*. thk. Mehd   el-Ma  z  m   -   br  h  m es-S  merr   . 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hil  l, 1988.
- Hall  f, Abd  lvehh  b. *'  lmi us  l  'l fıkh*. 1 Cilt. Suudi Arabistan: D  ru'l-Kalem, 2. Basım, ts.
- Hayrettin b. Muhammed b. Muhammed Ali b. Faris Zirikli Dime  sk  . *A'lam*. Eri  im 09 Ocak 2024. <https://waqfeya.net/book.php?bid=596>
-   bn '  dil, Eb   Haf   S  r  c ed-D  n 'Omar b. 'Al   b. '  dil el-Hanbel   ed-Dime  sk   en-Nu'm  n  . *el-Lub  b f   '  l  mi'l-Kit  b*. thk. '  dil A  med 'Abdulmevc  d - 'Al   Mu  ammed Mu'avvi  . 2 Cilt. Beyrut: D  ru'l-Kutubi'l-  lmiyye, 1419/1998.
-   bn F  ris, Eb  'l-Hüseyn A  med b. F  ris el-K  zv  n  . *Mu'cemu me    y  s  'l-lu   a*. thk. 'Abdussel  m Mu  ammed H  r  n. 6 Cilt. b.y.: D  ru'l-Fikr, 1979.
-   bn Humejd el-Necd   el-Mekk  . *Kit  b-ı es-sehabi'l-v  bile ala dar  ih  'l-Han  bile*. 1996. Erişim 21 Ağustos 2024. <https://shamela.ws/book/144222>
- K  tib Çelebi, Mu   af   b. 'Abdull  h H  c     al  fe. *Keşfu'z-zun  n 'an es  mi'l-kütüb ve'l-f  n  n*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetu'l-Mu  enn  , 1941.
- Keleş, Bahattin. "Selçuklu Medreseleri ile Meml  k Medreselerine Genel Bir Bakış". *Türk Dünyası Araştırmaları* (Dergi) 190 (2011), 195-207.
- Kur'an Yolu*. Erişim 24 Ocak 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Mahmud Rızk Süleyman. *el-Edeb  'l 'arabiyyü ve t  arih  h   f   asr-i Mem  lik ve Osm  niyy  n ve'l-asr-  l had  s*. 1 Cilt. Dar Al-Kütüb Al-  lmiyah, 1957.
- Menn  a b. Halil el- Katt  n. *Meb  his f   'ölümi'l-Kur'an*. 1 Cilt. Mısır: D  ru'l-Me  rif, 3. Basım, 2000.
- Mürhef Abdülcebbar Saka. *el-Cedid f   tercümet-i   bn Adil ed-Dime  sk   el-Hanbeli s  hib-   tefsir-il-lub  b min '  l  mu'l-Kit  b*, ts.
- Ömer Rıza K  hhale. *Mu'cemu'l-müellifin*, 1993. https://archive.org/details/03_20210614_202106

- Subhi es- Sâlih. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-'Ilm lil-Melâyin, 2000.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mıṣrıyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.
- Şemsuddîn es-Seḥâvî, Ebû'l-Ḥayr Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed. *ed-Ḍav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Ḥayâh, ts.
- Vâhidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nîsâbü'rî el-. *Esbâbu'n-nuzûl*. thk. 'İşâm b. 'Abdilmuḥsin el-Ḥumeydân. b.y.: y.y., 1412/1992.
- Yâḳût el-Ḥamevî, Ebû 'Abdullâh Yâḳût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1995.
- Yıldırım, Akif. *Tefsir Usûlü'nün Mahiyeti Eser Özelinde Dönem Mukayesesi*. Dby Yayınları, 2021.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İḥyâ'i'l-Kutubî'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm ez-. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Mısır: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

Seyyid Kutub'un Hristiyanlıkla İlgili Ayetlere Dair Yorumu*

Orhan
SARI**
İSKENDER
ŞAHİN***

Öz: Seyyid Kutub İslam dünyasının önemli düşünürlerinden biridir. En bilinen eseri Fî Zilâli'l-Kur'an, modern dünyadaki sorunlara ışık tutmak amacıyla Kur'an'ı yorumlamaktadır. Bu çalışmada, Kutub'un Hristiyanlıkla ilgili âyetlere yaklaşımı özel olarak incelenmiştir. Kutub'un tefsirinde, Hristiyanlık yalnızca teolojik açıdan değil, aynı zamanda siyasal, kültürel ve toplumsal bağlamda da ele alınmıştır. Özellikle Batı medeniyetinin etkilerine dikkat çeken Kutub, İslam'ın inanç esaslarını koruması gerektiğini savunmuş ve diğer dinlerle ilişkilerde net sınırların çizilmesi gerektiğini belirtmiştir. Kutub'un yorumları, klasik tefsirlerin geleneksel yaklaşımından farklı olarak, modern dünyadaki dinler arası ilişkiler ve toplumsal sorunlara çözüm odaklı bir perspektif sunmaktadır. Bu çalışma, Kutub'un Hristiyanlıkla ilgili yorumlarının, İslam'ın toplumsal ve siyasal meselelerdeki rolünü vurguladığını ve çağdaş İslam düşüncesine önemli katkılar sağladığını göstermektedir. Fî Zilâli'l-Kur'an, sadece dini metinlerin anlaşılmasını değil, aynı zamanda Müslümanların modern dünyadaki karşılaştığı zorluklara çözüm sunmayı amaçlamaktadır. Kutub'un bu yaklaşımının, günümüzde de İslâm'ın çağdaş dünyaya nasıl hitap edebileceği konusunda önemli bir rehber olduğu vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Seyyid Kutub, İncil, Hristiyanlık.

Seyyid Qutub's Interpretation of Quranic Verses Concerning Christianity

Abstract: Seyyid Qutb (1906-1966) is one of the most important thinkers in the Islamic world. His most well-known work, Fî Zilâli'l-Qur'an, interprets the Qur'an in light of modern issues. This study specifically examines Qutb's approach to verses related to Christianity. In his tafseer, Christianity is addressed not only from a theological perspective but also in its political, cultural, and social contexts. Notably, Qutb draws attention to the influence of Western civilization, advocating for the preservation of Islamic beliefs and emphasizing the importance of maintaining clear boundaries in interfaith relations. Qutb's interpretations, unlike traditional tafsir approaches, provide a solution-oriented perspective on interfaith relations and social issues in the modern world. This study highlights how Qutb's views on Christianity underline Islam's role in social and political matters and contribute significantly to contemporary Islamic thought. Fî Zilâli'l-Qur'an aims not only at understanding religious texts but also at offering solutions to the challenges Muslims facing in the modern world. Qutb's approach remains an important guide for understanding how Islam can address the contemporary world.

Keywords: Tafseer, Qur'an, Sayyid Qutub, Bible, Christianity.

* Bu çalışma "Seyyid Kutub'un Hristiyanlıkla İlgili Ayetlere Yorumu" başlıklı yüksek lisans tezinden geliştirilerek üretilmiştir.

** Dr. E-Posta: sariorhan@hotmail.de ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6097-7783>.

*** Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, E-Posta: iskender.sahin@ikcu.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0535-5762>.

Giriş

İnsan, Kur'ân'da Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak tanımlanmıştır.¹ İnsan, ilâhî iradeye uygun bir yaşam sürmek ve dünyayı bu iradeye göre düzenlemekle sorumlu kılınmıştır. Evren, bir ilâhî sanat galerisi olarak betimlenirken, insan Allah'ın en değerli ve seçkin eseri olarak kabul edilir. Kur'an, insanın en mükemmel şekilde ve kusursuz bir ölçüyle yaratıldığını vurgular.² Bu özelliklerle donatılan insan, Allah tarafından yalnız bırakılmamış; ona dünya ve ahiret huzuruna ulaşabilmesi için peygamberler ve kutsal kitaplar aracılığıyla rehberlik edilmiştir. Allah, insanı doğru yola iletmek ve ona hayatının her anında doğru yönü göstermek için sürekli bir ilahi müdahale ve rehberlik sunmuş, böylece insanın hem dünyevi hem de uhrevi mutluluğa erişmesi için gerekli olan öğretileri peygamberler ve vahiy yoluyla aktarmıştır. Bu rehberlik, insanın sorumluluklarını doğru bir şekilde yerine getirebilmesi ve her iki dünyada da gerçek huzura kavuşabilmesi için temel bir unsurdur.³

Kur'an-ı Kerim, bazı peygamberlerin isimlerini anarak onların tevhid mücadelesine dair bilgiler sunmuştur. Hz. Muhammed'in peygamberliğinden yaklaşık altı yüzyıl önce, İsrailoğullarına peygamber olarak gönderilen Hz. İsa, doğumu, peygamber olarak seçilişi, mucizeleri ve göğe yükseltilmesi gibi özellikleriyle her dönemde ilgi çekmiştir.⁴ Tarih boyunca Hz. İsa'nın şahsiyeti ve öğretileri hakkında pek çok araştırma yapılmış ve o, insanlık gündeminden hiç düşmemiştir.

Diğer peygamberler gibi, Hz. İsa da peygamberlik sürecinde ciddi zorluklarla karşılaşmış; kavmi tarafından dışlanmış, tehdit edilmiş ve yalnızca havârliler olarak bilinen küçük bir grup tarafından kabul edilmiştir.⁵ Hz. İsa'nın mesajı, önceki peygamberlerin mesajlarıyla aynı doğrultuda olmuştur; halkını, her şeyin yaratıcısı ve yaşatıcısı olan, eşi ve benzeri bulunmayan Allah'a iman etmeye ve yalnızca O'na kulluk etmeye davet etmiştir.⁶

Kur'an, Hz. İsa'ya indirilen İncil'in tahrif edilmemiş hâlini tasdik etmektedir. Ancak, Yahudiler Tevrat'ı tahrif ettikleri gibi, Hristiyanların da İncil'i hem anlam hem de lafız açısından değiştirdiği ifade edilir.⁷ Hz. İsa'nın peygamberlik süresi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır; bazı görüşlere göre bir yıl, bazılarına göre ise üç yıl süren bir peygamberlik dönemi geçirdiği

¹ el-Bakara 2/30.

² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2000), 1/136-137.

³ en-Nahl 16/28.

⁴ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2003), 89-91.

⁵ Âl-i İmrân 3/ 52-53.

⁶ Âl-i İmrân 3/51.

⁷ el-Bakara, 2/75.

belirtilmektedir.⁸ Hristiyan inancına göre Hz. İsa, İncil'i kaleme almamış, yalnızca mesajını iletmış ve havârîlerinden bunun duyurulmasını istemiştir. Gerçekten de İncil yazıya geçirilmeden önce sözlü olarak aktarılmıştır.⁹

Hristiyanlık, Pavlus'un katkılarıyla önemli bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Bu değişim süreci günümüzde de devam etmektedir. Ancak din, sadece vicdanî bilinci uyandıran veya ahlâkî erdemler kazandıran bir sistem olmanın ötesindedir. Din, doğumdan ölüme kadar insan hayatının her alanını düzenlemek üzere gönderilen ilâhî bir hayat programıdır ve toplumsal yaşamın her yönüne dair düzenlemeler içerir.¹⁰

Hristiyanlık, tarih boyunca geçirdiği değişim ve tahrifatlar sonucunda aslı kimliğini yitirmiş ve günümüzde büyük ölçüde kuru bir inanç sistemine indirgenmiştir. Bu durum, Hristiyanlığın insanlığın bireysel ve toplumsal yaşamına yön verme kapasitesini kaybetmesine yol açmıştır. Oysa topluma yön verebilmek için, insan hayatının anlamını ve varlık amacını açıklayan bir inanç sistemine ihtiyaç vardır. Bunun yanı sıra, ahlâkî değerlerle birlikte Allah'ın emir ve yasaklarına dayalı bir düzenin inşa edilmesi ve bu düzeni koruyacak hukuk sistemlerinin geliştirilmesi gerekmektedir. Ancak, yalnızca inançla sınırlı kalan bir Hristiyanlık ile bu gereksinimlerin karşılanamayacağı aşîkardır.

Hristiyanlığın dünya genelinde geniş bir kitleye hitap ediyor olması, bu konunun İslâm âlimleri tarafından titizlikle ele alınmasına neden olmuştur. Müslüman ilim insanları, özellikle teslîs inancı gibi konularda birçok eleştiri ve reddiye yazmışlardır. Kur'an ayetleri ve Hz. Muhammed'in hadisleri, Hristiyanlık hakkında hem olumlu hem de eleştirel değerlendirmeler sunarak bu ilginin temelini oluşturmuştur.¹¹

Seyyid Kutub, (1906-1966) ilmî kişiliği ve mücadeleci ruhuyla İslam dünyasında derin etkiler bırakmış önemli bir düşünürdür. Onun en etkili eserlerinden biri olan *Fî Zilâl'il-Kur'an*, Kur'an'ı çağdaş bir bakış açısıyla yorumlamayı hedefleyen kıymetli bir tefsir çalışmasıdır. Bu eser, İslam'ın temel ilkelerini modern sosyal sorunlara çözüm önerileri sunarak ele almakta ve ilâhî mesajlar ışığında çözüm yolları göstermektedir. Kutub'un tefsiri, Hristiyanlıkla ilgili meselelerde de farklı bir bakış açısı geliştirmekte ve bu bağlamda önemli bilgiler sunmaktadır.

⁸ Ömer Faruk Harman, "İsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/467.

⁹ Ömer Faruk Harman, "İncil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/271.

¹⁰ Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 317-318.

¹¹ el-Mâide 5/14, 82.

Peygamberlik müessesesi, insanlık tarihi boyunca ilahî mesajın tebliği ve tevhid inancının muhafazasında temel bir rol üstlenmiştir. Kur'an-ı Kerîm, insanı yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak tanımlamakta ve bu konum doğrultusunda ona bireysel ve toplumsal sorumluluklar yüklemektedir. Kur'an'da yer alan peygamber kıssaları, hem tarihsel hem de ahlâkî boyutlarıyla insanlığa örneklik teşkil eden yönleriyle öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Hz. İsa, Kur'an'da hakkında ayrıntılı bilgiler verilen, doğumu, mucizeleri, peygamberliği ve göğe yükseltilmesi gibi hususlarla dikkat çeken seçkin bir peygamberdir. Bu çalışmada, Hz. İsa'nın Kur'an'daki yeri, belirli tematik başlıklar çerçevesinde analiz edilerek İslami düşünce içerisindeki konumu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Hz. İsa'ya dair Kur'anî verilerin yorumlanmasına ilişkin yapılan akademik literatür tarandığında, bu alanda kapsamlı çalışmaların varlığı göze çarpmaktadır. Özellikle Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'an* adlı eseri, Hz. İsa'nın mesajını çağdaş toplumsal meselelere bağlayarak değerlendirmesi açısından önemli bir kaynak niteliğindedir. Bununla birlikte Mevdûdî'nin *Tefhîmu'l-Kur'an*, Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* ve İbn Kesîr'in tefsiri gibi klasik ve modern tefsir kaynakları da konuyla ilgili dikkate değer yorumlar sunmaktadır. Ancak söz konusu çalışmaların çoğunluğu, ilgili ayetleri genel bütünlük içinde ele almakta; Hz. İsa'nın şahsiyetini ve misyonunu belirli tematik eksenler etrafında derinlemesine analiz etmeye yönelik sistematik bir yaklaşım sunmamaktadır. Bu çalışmada ise Hz. İsa'ya dair ayetler sınırlı bir çerçevede seçilerek detaylı çözümlemeler yapılmış, böylece daha odaklı ve derinlikli bir değerlendirme amaçlanmıştır.

Bu bağlamda söz konusu araştırma, Hz. İsa'nın Kur'an'da sunulan portresini yalnızca tarihsel bir figür olarak değerlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda bu tasvirin günümüz teolojik tartışmaları ve dinler arası ilişkiler bağlamındaki karşılığını da irdelemeyi hedeflemektedir. Çalışma, Hristiyanlık inancının tarihsel süreçte geçirdiği dönüşüm ve bu dönüşümün Kur'an perspektifinde nasıl karşılık bulduğu noktasında karşılaştırmalı bir analiz sunarak mevcut literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Ayrıca, klasik tefsir literatürü ile birlikte modern dönemde kaleme alınan düşünsel eserlerin de analiz sürecine dâhil edilmesi, çalışmanın hem geleneksel hem de çağdaş yaklaşımları bütüncül bir bakış açısıyla ele almasını mümkün kılmaktadır. Belirli sayıda ayetin seçilerek yorumlanmasına dayalı bu sınırlı analiz, konuya derinlik kazandırmakta ve özgün bir akademik bakış açısı ortaya koymaktadır.

1. Seyyid Kutub'un Hristiyanlıkla İlgili Âyetlere Yorumu

Seyyid Kutub, tefsîrinde ictimâî metodu benimseyerek yazdığı eserinde, Hristiyanlıkla ilgili âyetleri, diğer konulardaki âyetlerle aynı yöntem doğrultusunda ele almıştır. Kutub, yorumlarında yalnızca naklî delillere değil,

aynı zamanda aklî (rasyonel) delillere de başvurarak derinlemesine açıklamalar sunmuştur. İctimâî tefsîr metodunun temel hedefleri arasında, lafzî anlamlarla sınırlı kalmamak, çağın sorunlarına Kur'an merkezli çözümler üretmek ve Kur'an'ın rehberlik edici (hâdî) olma özelliğini vurgulamak yer almaktadır,¹² Bu husus Kutub'un Hristiyanlıkla ilgili âyetlere getirdiği yorumlarda da açıkça gözlemlenmektedir.

Kutub'un Amerika Birleşik Devletleri ve çeşitli Avrupa ülkelerinde bulunmuş olması, Hristiyan inancı ve kültürüne dair derinlemesine bir anlayış geliştirmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Eserlerinde, bazı İncillerden ve Hristiyan ilim adamlarından yaptığı alıntılar, bu konuda sahip olduğu bilgi ve hâkimiyeti açıkça ortaya koymaktadır. Bu hâkimiyet, yorumladığı âyetlerde zaman zaman belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Kutub, Hristiyan akîdesine yönelik eleştiriler getirirken, uygun gördüğü yerlerde İslâm düşüncesinin ve yaşam tarzının alternatifsizliğini vurgulayarak bu görüşü ön plana çıkarmaktadır.¹³

Kutub, Hz. Meryem'in annesi tarafından mâbede adanması, Hz. İsâ'nın doğumu, peygamberlik sürecindeki mücadelesi, bu süreçte sergilediği kararlılık, hayatının sona ermesi, çarmıha gerilme olayı ve havârîlerin Hz. İsâ'ya olan bağlılıkları gibi önemli konularda detaylı ve canlı açıklamalar yapmıştır.¹⁴ Özellikle kıssa anlatımlarında etkileyici bir dil kullanarak okuyucuyu, olayların yaşandığı dönemin ruhuna ve mekânlarına adeta taşımayı başarmıştır.

1.1. Hz. Meryem'e Gelen İsâ Müjdesi

Seyyid Kutub, Kur'an-ı Kerîm'de şu âyetlerle bu konuyu açıklamaya çalışmaktadır:

"Hani melekler demişlerdi: Ey Meryem! Allah, kendisinden bir kelimeyi sana müjdeliyor. Adı, Meryemoğlu İsa Mesih'tir. Bu dünyada ve âhirette de şanı uludur. Allah'a yakın olunanlardandır."

"Daha beşiğindeyken, bir yetişkin gibi onlarla konuşacaktır ve o sâlih kimselerdendir."

*Meryem demiştir ki: "Ey Rabbim! Bana kimse değmemiş olduğu halde, bir çocuğum nasıl olabilir? Melekler cevaben şöyle demiştir: Allah dilediğini yaratandır. Bir şeyin yapılmasını isterse 'ol' deyiverir, o da oluşur."*¹⁵

¹² Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 235.

¹³ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, trc. Yakup Çiçek vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2001), 3/312-316.

¹⁴ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/75, 85-88, 93-94; 3/212-214.

¹⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), Âli İmran, 3/45-47.

Bu âyetler, olayın tamamını fesâhatle gözler önüne sererek, Allah'tan gelen bir bilginin ismi olan “Meryemoğlu İsa Mesih” şeklinde müjdelanmesini ortaya koyar. Allah, beşerî hayatın başlangıcını irâde ettiğinde Hz. Âdem'i yaratmıştır. Onu meydana getiren özün topraktan olmasıyla, doğrudan topraktan yaratılması arasında bir fark bulunmaz. Bu durum, Allah'tan başkasının ona hâkim olmasını, ilâhî bir sırrın saklanması ve zaman açısından takdim edilmesini veya tehir edilmesini imkânsız kılar. Bu sır, yaratılışın ilk adımını atan ve ilâhî sanatın bir yansıması olan yaratıcılığın sırrıdır. Varlık âleminde bu iki sırdan birinin diğerine üstün olması söz konusu değildir.¹⁶

Böylece hayatın kaynağının miktarı ve varlık şekli belirginleşir. Hayatın kaynağının toprak olduğu kesinse de toprak, bu hayatın doğasıyla karşılaştırıldığında olağanüstü bir özellik taşır. Cansız varlıklarla yapılan karşılaştırmalar ise tamamen farklı bir anlam taşır. Yaşamın özü, maddesinde bulunmayan bir fazlalık ve farklılık barındırır. Cansız maddede ne yaşamın özü ne de bu yapının yapısı bulunmaz. Ancak sırlarla dolu bir anlam barındırır. Bu soruların cevabını yalnızca Allah bilir ve O, bir şeyin olmasını dilediğinde ona “ol” der ve o hemen olur. Seyyid Kutub, okuyucularını bu derin hakikatler üzerinde düşünmeye teşvik ederek, ilâhî kudretin büyüklüğünü ve O'nun her şeyi yaratmadaki sonsuz gücünü vurgular.¹⁷

Hayatın başlamasını sağlayan nefha, insan aklının ötesinde bir sırdır. Cansız varlıklara üflendiğinde, insanın idrak edemeyeceği ilâhî bir tecellî meydana gelir ve hayat başlar. Bu, insan zihninin kavrayamayacağı bir mesele olup hayatın derinliklerine vâkıf olmak, insanın ulaşabileceği bir bilgi değildir. Seyyid Kutub'a göre hayatın mahiyeti bütünüyle anlaşılamaz; insan, sorumluluğundan kaçamayacağı gibi, bu gerçeği taşıyabilir bir şekilde anlaması mümkün olmayan bir sırla karşı karşıyadır. İlâhî mesajın Hz. Âdem'de tezahür etmesi, insanın melekler karşısında üstünlüğünün bir göstergesidir. Kutub, “kûn” emrinin nasıl çoğaldığının insan idrakinin sınırlarını aştığını ve bu sırrın devamının bile insana herhangi bir fayda sağlamayacağını ifade eder.¹⁸

İnsanlık, Hz. Âdem'in yaratılmasından sonra nesillerini erkek ve kadının birleşmesiyle sürdürmüştür. Ancak ilâhî irade, bu genel kuralın dışında bir kişiyi yaratmayı istemiştir. Seçilmiş olan bu kişi, tıpkı ilk insanın yaratılışına benzer bir şekilde, ilâhî kudretle var olmuştur. Bu iki yaratılış arasındaki temel fark, İsa'nın annesinin var olmasıdır. Seyyid Kutub, Hz. Âdem'in annesiz ve babasız yaratıldığını, bunu yapmaya güç yetiren Allah'ın Hz. İsa'yı babasız yaratmaya da gücünün yeteceğini ifade eder ve bu yaratılışın hakikatini böyle açıklar.

¹⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/85.

¹⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/85.

¹⁸ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/86.

Seyyid Kutub, âyetlerden çıkardığı bu yorumlara şu açıklamayı ekler: “Allah, İsmâ’ı kendi iradesine uygun olarak kendi ruhundan üfleyerek yarattı. Hayatın izlerini görebiliyoruz, ancak onun ne olduğunu tam olarak bilemiyoruz. Bu bilgiyi edinmemiz de gerekli değildir, çünkü bu bilgi, kulluğumuzu yerine getirme yeteneğimizi üstün kılmaz.” Bu açıklama, hayatın özünün ve yaratılışın sırlarının insan aklının ötesinde olduğunu, ancak bu bilinmezliğin insanın kulluk sorumluluğuna etki etmediğini vurgular.¹⁹

Melekler, Hz. İsmâ’ı *Allah'tan bir kelime* olarak müjdelediler ve onun ismi ile nesebini açıkça bildirdiler. Ayrıca sıfatı ve Allah'ın katındaki konumu da müjdelendi: “Dünyada ve âhirette şanı yücedir ve Allah'a yakın kılınanlardır.” Melekler, doğumu sırasında meydana gelecek olağanüstü hallerden (mucizeler) de bahsederek, “Beşikte iken insanlarla konuşacak” müjdesini verdiler. Geleceğe bir işaret olarak da “Yetişkinlik çağında da insanlarla konuşacaktır.” ifadesi kullanılmıştır. Bu şekilde, Hz. İsmâ'nın yer aldığı kutlu âyette şu açıklama yapılmaktadır: “O, sâlihlerdendir.”²⁰

Müellif, beşerî sınırlarla çevrili olan iffetli Hz. Meryem'in, gençliğin saflığı ve heyecanıyla bu ilâhî müjdeyi aldığı anda hemen Rabbine yöneldiğini ve aklın ötesinde kalan bu durumu çözmesi için Allah'a dua ettiğini ifade eder. Hz. Meryem, bu zor durum karşısında Allah'a şu sözlerle yönelmiştir: “Ya Rabbi! Bana kimse değmemişken bir çocuğum nasıl olabilir?”²¹

Verilen cevap, insanın farkında olmadığı basit bir hakikati ortaya koyar. Bu gafletin nedeni, insanların sebep-sonuç ilişkilerine olan âşinâlıkları, maddî deneyimlere dayalı alışkanlıkları ve sınırlı bilgileridir. Hz. Meryem'e melekler şu şekilde cevap verir: “Allah, dilediğini anında yaratır. Bir şeyin var olmasını istediğinde ona “ol” der ve o hemen meydana gelir.”²² Bu hitap, Meryem'in hayretini giderir ve olayın derin bir hakikate dayandığını gösterir.²³

Allah'ın koyduğu kanun gereği, bütün canlılarda üremenin ve neslin devam etmesinin, erkek ve dişinin birleşmesiyle gerçekleşmesi beklenir. Bunun dışında, erkek ve dişi ayırt edilemeyen bazı canlılarda her iki cinsiyetin hücreleri bir arada bulunur. Bu kanun, asırlar boyu değişmeden devam etti. İnsanlık, üremenin tek yolunun böyle olduğunu kabul etti. Ancak zamanla insanlar, ilk yaratılış olayını unuttular, çünkü bu olay alışılmış kuralların dışında bir durumdur. İşte bu noktada Allah, kudretinin hiçbir sınırının olmadığını, iradesinin özgürlüğünü ve kendi seçtiği kanunlarla sınırlı olmadığını insanlara hatırlatmak için İsmâ (a.s) örneğini sunmayı irade etti. Hz. İsmâ olayı, alışılmışın dışında bir olaydır. Burada asıl olan, Allah'ın koyduğu kanunun işlerliği ve arzu

¹⁹ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/87.

²⁰ Âl-i İmrân 3/46

²¹ Âl-i İmrân 3/47.

²² Âl-i İmrân 3/47.

²³ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/87.

ettiği prensiplerin uygulanmasıdır. Bu tek olay, ilâhî iradenin özgürlüğünü gösterirken, aynı zamanda Allah'ın iradesinin kanunlarla sınırlı olmadığını açıkça ortaya koyan bir delil olarak insanların hafızasında yer etmiştir.²⁴ “Biz onu katımızdan insanlara bir mucize ve rahmet kılacağız”²⁵

Seyyid Kutub'un bu açıklamaları, Allah'ın kudretinin ve iradesinin sınırlarla çevrili olmadığını derin bir bakış açısıyla ve aynı zamanda edebî bir üslup ile vurgulamaktadır.²⁶ İslâm düşüncesinde, Allah'ın koyduğu kanunların her birinin insan aklının tamamen idrak edemeyeceği, bazen de bu kanunların ötesinde, yaratılış örnekleriyle ilâhî iradenin özgürlüğünün sergilendiği ifade edilmiştir. Hz. İsa ile ilgili örnek, bu özgürlüğün en açık delillerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan aklı, sadece fiziksel kurallar çerçevesinde üremenin mümkün olabileceğini düşünürken, Allah, kudretinin delillerini göstererek bu kuralları aşan bir mucizeyi sergilemiştir. Bu durum, Allah'ın yarattığı kâinâtın düzeninin, O'nun iradesinin tamamen önünde bir sınıra sahip olmadığını, her şeyin O'nun kudretine ve dilemesine bağlı olduğunu hatırlatır.

Hristiyan kaynaklarında, Cebrâil'in Meryem'e, Nâsıra'da bulunduğu sırada geldiği ifade edilir. O dönemde Yusuf adlı bir kişiyle nişanlı olan Meryem, henüz birlikte yaşamamaktadır.²⁷ Çocuk doğuracağı müjdelendiğinde, bâkire olması nedeniyle nasıl hamile kalacağı konusunda büyük bir şaşkınlık yaşar.²⁸

Yeni Ahit'teki bu olaya dair verilen bilgiler, İsa'nın doğumu ile ilgili ilâhî bir müdahale ve kudretin nasıl çalıştığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Meryem'e, Tanrı tarafından gönderilen Cebrâil, ona Tanrı'nın lütfuna erdiğini ve İsa'ya gebe kalacağını müjdelemektedir. Bu sıra dışı haber, Meryem'i şaşkına çevirmiş ve melek, onun endişelerini gidermek için açıklamalar yapmıştır. Meryem'in, bu olayın bir erkekle ilişkisi olmadan nasıl gerçekleşebileceğine dair sorduğu soru, melek tarafından cevaplanmış ve doğacak çocuğun mukaddes olduğu, Tanrı'nın gücüyle dünyaya geleceği ifade edilmiştir.

Bu cevaba rağmen Meryem'in şüpheleri giderilemeyince melek, Tanrı'nın kudretinin her şeyin ötesinde olduğunu vurgulamak için başka bir örnek vermektedir. O sıralarda yaşlı olan Elizabet'in çocuk sahibi olabilmesinin

²⁴ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 7/466.

²⁵ Meryem 19/21.

²⁶ Kutub, manayı muhatapın zihnine yaklaştırma ameliyesini gerçekleştirirken edebî tefsirin tasvir yönünü esas almıştır. Kur'an üslubunun en güçlü anlatım aracı olarak gördüğü edebî tasvir, tefsirinde etkin bir şekilde tatbik etmiştir. Bk. İzzet Marangozoğlu, *Beyânî Tefsir Metodu Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî Örneği* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 84-85.

²⁷ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 241-242.

²⁸ Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), (İstanbul: Bible Society in Turkey & The Translation Trust, 2014), Luk.1:31-35.

Tanrı'nın kudretinin bir göstergesi olduğu söylenir. Bu örnek, insan aklının sınırlarını aşan bir ilahi gücün varlığını, her şeyin Tanrı'nın iradesine ve kudretine dayandığını ortaya koyar. Bu olay, aynı zamanda Tanrı'nın irâdesinin herhangi bir sınıra bağlı olmadığını ve her türlü mucizenin O'nun kudretiyle mümkün olduğunu gösteren önemli bir açıklamadır.²⁹

Bu olay, Kur'an-ı Kerim'in Meryem Sûresi'nde ayrıntılı bir biçimde açıklanır: *"Kitap'ta Meryem'den de söz et. O, ailesinden uzaklaşıp doğuya doğru gitmişti. Onlardan gizlenmek için bir perde çekmişti. Derken, biz ona ruhumuzu gönderdik, o da bir insan suretinde belirdi."*³⁰

Seyyid Kutub, Hz. Meryem'in Cebrâil ile karşılaşmasını, aralarındaki konuşmaları ve Hz. İsa'nın doğumunu "Büyük Mucize" başlığı altında ele alır. Meryem, anne karnında iken ibâdet için adanmış ve sonrasında da ibâdet edilen yerde yaşamıştır. Hayatı boyunca iffeti ve ahlâkiyla tanınmış bir kadındır. Onun saf ve iffetli hâli, İsrailoğulları'nın mâbedinde temizlik konusunda örnek gösterilen Hârun'la kıyaslanmasına neden olmuştur. Hz. Meryem her türlü kötülükten korunmuş, ibâdet ve tâatle ilâhî ilhamlara hazır bir hale getirilmiştir.³¹

Meryem, yaşadığı bu olağanüstü durum nedeniyle yalnız bir yaşam sürmeye başlar. Kur'an-ı Kerim, bu özel duruma dair ayrıntılara yer vermez; belki de bu deneyim tamamen Hz. Meryem'e özgü olduğundan açıklanmamıştır. Bir gün, Meryem sakın bir şekilde vakit geçirirken, aniden karşısında son derece yakışıklı bir adam belirir. Hiç beklemediği bir anda ortaya çıkan bu yabancı, genç Meryem'i şaşkına çevirir ve ürpertir. Meryem, iffet ve haya duygularıyla Allah'a sığınarak bu yabancından korunmak için ona Allah korkusunu hatırlatmaya çalışır.³² ve şöyle der: *"Eğer Allah'tan korkan bir kimse isen, Senden gelecek kötülükten Rahmân'a sığınırım."*³³ İşte böyle bir durumda, Allah'tan korkan bir kimse Rahmân ismini duyduğunda ürperir ve arzularına yenik düşmez; böylece şeytanın tuzağından kurtulmuş olur.

Yabancı, "Ben, sana tertemiz bir oğul vermek için Rabbin tarafından gönderilen bir elçiyim,"³⁴ dediğinde, Meryem, karşısındaki elçinin söylediklerinden daha da tedirgin olur. Hem doğru söylüyor olma ihtimali hem de yalan söylüyor olma ihtimali arasında sıkışır. Ancak melek, Meryem'in mahcubiyetini fark ederek ona gerçeği açıklar ve ona Allah'ın kudretiyle, yalnızca O'nun iradesiyle bir oğul doğuracağını bildirir. Bu sözler Meryem'i derinden sarsar. Ardından toparlanarak, namusunu tehdit altında hisseden bir

²⁹ Luk.1:26, Mat.1:18-25.

³⁰ Meryem 19/16-17.

³¹ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/80.

³² Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/468.

³³ Meryem 19/18.

³⁴ Meryem 19/19.

kadının cesaretiyle sorar: “Bana kimse değmemişken ve ben kötü kadın değilken bir çocuğum nasıl olabilir?” Bu soru, Hz. Meryem'in o dönemde, bir çocuğun dünyaya gelmesi için erkek ve kadının birleşmesinin gerektiğine dair başka bir ihtimal ya da anlayışa sahip olmadığını ve böyle bir durumu nasıl kabul edeceğini sorguladığını açıkça ortaya koyar.³⁵

Müellif, Hz. Meryem'in iffetini vurgularken, aynı zamanda okuyucularını bu ilahi sürecin derinliğine ve heyecanına dahil ederek bir anlam yolculuğuna çıkarır. Hz. Meryem'in Cebrâil ile gerçekleştirdiği diyalog, onun savunma içgüdüsünü ve verdiği cevapları güçlü bir şekilde tasvir eder, böylece okuyucuyu duygusal anlamda etkileyerek bu mucizevi olayın içinde adeta bir yolculuğa çıkarır. “İşte bu durum böyle olur, nitekim Rabb: “Bu benim için kolaydır. Onu insanlara mucize ve katımızdan bir rahmet yapacağız buyurdu,” ifadesiyle, ilahi kudretin sınırsız gücü ve takdir edilmiş olayın gerçekleşeceği müjdelendir. Sonrasında, bu olayın irâde ve kudretle gerçekleşmesi, “o iş olur biter” diyerek tüm sırların Allah'ın emriyle meydana geldiğini vurgular.”³⁶ Bu mucize olayın gerçekleşmesini Hz. Meryem'in tahayyül edememesi doğaldır; ancak Allah için hiçbir şey zor değildir. Eser sahibi, bu olağanüstü durumun, Allah'ın varlığına delil, kudretine işaret ve her istediğini yapabilme irâdesine bir kanıt olarak sergilendiğini ifade eder. Bu hadise, özelde İsrailoğulları, genelde ise tüm insanlık için bir rahmet vesilesidir.

Cebrâil ile Meryem (a.s) arasındaki konuşmanın ardından sûrenin ilerleyen bölümlerinde ne olduğuna dair herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Bu durum, Kur'an'ın kıssaları sunarken kullandığı edebî üsluba uygun olarak, bilinçli bir şekilde boşluk bırakılmasına örnek teşkil eder. Sûrenin devamında, Meryem'e, insan eliyle ilişki olmaksızın, bakire bir kız olarak bir çocuğun doğacağı ve bu çocuğun Allah tarafından insanlar için bir alâmet ve rahmet olarak gönderileceği müjdesi verilmektedir. Anlatımın ilerleyişinden bu olayın yaşandığı anlaşılmaktadır.³⁷

1.1.1. Hz. İsâ'nın Doğumu

Kur'an, Hz. İsâ'nın dünyaya gelişi yaklaştığında Hz. Meryem'in orada bulunan bir hurma ağacına yöneldiğini şu şekilde tasvir eder: “*Doğum sancısı vurunca hurma ağacının altına dayandı. “Keşke önceden ölmüş olsaydım da unutulup gitseydim” dedi.*³⁸ Kutub, bu âyetin tefsîrinde Hz. Meryem'in hamilelik süreci ve bu sürecin nasıl işlediği konusunda herhangi bir ayrıntıya yer verilmediğini ifade eder. Doğumun doğal bir süreçle gerçekleşmiş olması durumunda, üflenene nefhanın yumurtalığa hayat ve

³⁵ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/469.

³⁶ Meryem 19/21.

³⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/469.

³⁸ Meryem 19/ 23.

enerji kazandırmış olabileceğini belirtir. Ardından, biyolojik aşamalarla birlikte, dölllenmiş yumurta önce pıhtıya, sonra et parçasına ve kemik yapısına dönüşür; nihayetinde et ve sinirlerle şekillenen bir bebek meydana gelir. Bu, biyolojik kurallara uygun bir gelişim sürecidir. Bir kadının yumurtası döllendikten sonra canlılık kazanır ve dokuz aylık süre içinde gelişimini tamamlar.³⁹

Eser sahibi, bu noktada nefhanın dölllenme işlevi gördüğünü ve yumurtanın doğal gelişimine devam ettiğini düşünmenin mümkün olduğunu belirtir. Ancak aynı zamanda, nefhanın üflendikten sonra sürecin olağanüstü bir hızla ilerleyerek biyolojik aşamaların kısa sürede tamamlanmış olabileceğini de vurgular. Kutub, bu konuda Kur'an'ın net bir açıklama yapmadığını belirterek, delilsiz yorumlara girmemenin daha doğru olacağını ifade eder.⁴⁰

Daha önce yaşadığı endişeler, iffet ve ahlak ile ilgili kendi iç mücadelesinden kaynaklanırken, bu kez yaşadığı durumun tüm toplum tarafından duyulması, Hz. Meryem'i büyük bir mahcubiyete sürükleyebilirdi. Bir taraftan doğum sancıları bedenini sarsarken, diğer taraftan bu duygusal yükün baskısını hissediyordu. Hurma ağacının altında yalnız kalan Meryem, dayanılması güç bu durumda "Keşke bundan evvel öleydim de unutulup gideydim,"⁴¹ diyerek ruh hâlini dile getirir. Bu sözler, Meryem'in yaşadığı psikolojik sarsıntıyı ve derin iç dünyasını anlamamıza olanak tanır. Kur'an-ı Kerim'de bu durumla ilgili şu hitaba yer verilir: *"Aşağıdan şöyle bir ses geldi: 'Hüzünlenme! Rabbin Allah, altından bir nehir akıtmıştır. Hurma dalını kendine gelecek şekilde silk ve üzerine taze hurma gelsin. Ye ve iç! Gözün aydın olsun. İnsanlardan birini görürsen, 'Rahmân'a oruç adağında bulundum de'"*⁴² Hitâbın kimden geldiğine dair tefsirlerde farklı yorumlar bulunmaktadır. Bazı müfessirler, bu sözleri Hz. İsa'nın söylediğini ifade ederken, bazıları hitabın Cebrâil tarafından yapıldığını ileri sürer.⁴³

Müellif, konuşanın Hz. İsa olduğunu belirtir. Bu sözler, Hz. Meryem'in tüm korku ve endişelerini gidererek ona huzur verir. O anda büyük bir mucize gerçekleşir ve Hz. İsa dünyaya gelir. Eser sahibi, o anda ayağının altından bir kaynak suyun çıktığını veya dağdan aşağı doğru oluk oluk bir su aktığını ifade eder. Aynı zamanda doğumdan sonra bir kimse için tatlı bir yiyeceğin en uygun besin olacağını belirtir. Yaş ve olgun hurmalar, doğum sonrası en çok tercih edilen yiyeceklerdendir. Hz. Meryem, şaşkınlık içinde olgun ve taze hurmaların üzerine dökülmesini beklerken, Allah'ın kendisini yardımsız bırakmayacağına inanarak mutmain olur. Beşikteki çocuğun konuşması, bu

³⁹ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/471.

⁴⁰ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/471.

⁴¹ Meryem 19/23.

⁴² Meryem 19/24-26.

⁴³ Mehmet Yusuf Yagır, *Fahrettin Er-Râzî'nin Tefsirinde Hristiyanlık ve Hristiyanlar* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 61.

mucizenin en büyük delili olacaktır. Meryem, çocuğunu kucağına alarak kavminin karşısına çıkar.⁴⁴

Kucağında çocukla Hz. Meryem'i gören akrabaları, şaşkınlık ve öfke içinde şöyle demişlerdir: "Ya Meryem! Andolsun, utanacağın bir şey yaptın. Ya Hârun'un kız kardeşi! Baban kötülük yapan bir adam değil idi, annen iffetsiz bir kadın değil idi."⁴⁵ Yahudiler, bu sert sözlerle Hz. Meryem'i suçlayarak babasız bir çocuğun doğabileceğini kabul etmek istememiş ve onu çirkin bir iftirayla itham etmişlerdir. Aslında bu, Allah'ın kudretini inkâr etmeye yönelik bir suçlamadır. Her çocuğun mutlaka bir anne ve babaya sahip olması gerektiğini düşünen bu insanlar, Allah'ın kudretini anlamamışlardır. Oysa Allah, Hz. Âdem'i hem annesi hem de babası olmadan yaratmışken, buna muktedir olan Allah, Hz. İshâ'yı da babasız bir şekilde meydana getirmeye güç yetirir ve nitekim öyle olmuştur. Ancak Yahudiler, Hz. Meryem'e zina iftirası atacak kadar ileri gitmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de bu konu ile ilgili şu âyetler yer alır: "Ve inkârlarından ve Meryem'e büyük bir iftirada bulunmalarından dolayı..."⁴⁶ Bu âyetle geçen "*inkârlarından dolayı*" ifadesi, İsrailoğulları'nın Allah'ın kudretini görmezden gelmelerine işaret ederken; "Meryem'e büyük bir iftira atmalarından" ifadesi, Hz. Meryem'e atılan zina iftirasına işaret etmektedir.⁴⁷

Seyyid Kutub, bu âyetin tefsirinde, Yahudilerin kötülüklerinin hemen ardından inkârlarının zikredilmesine dikkat çeker. Yahudiler, bir peygamberin annesi olan Hz. Meryem'i, hiç kimseyle ilişki kurmamış olan Yusuf en-Neccâr⁴⁸ ile

⁴⁴ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/472.

⁴⁵ Meryem 19/27-28.

⁴⁶ en-Nisâ 4/156.

⁴⁷ Nâsirüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1985), 2/14.

⁴⁸ Mahmut Aydın, "Yusuf en-Neccâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/20. Yusuf en-Neccâr Dâvûd soyundan olup Heli'nin ya da Ya'kûb'un oğludur. Nâsıra şehrinde marangozluk yapan Yûsuf, "doğru ve salih bir kişi" olarak tanımlanır. Bu da onun Mûsâ'nın şeriatına uygun bir yaşam sürdüğünü gösterir. Meryem, Yûsuf ile nişanlı olduğu sırada, bir insanla cinsel ilişkiye girmeden Allah'ın kudretiyle mucizevi bir şekilde İshâ'ya hamile kalınca, Yûsuf, Meryem'i utandırmamak için gizlice ondan ayrılmayı düşünür. Ancak bir gece, Allah'ın meleği ona rüyasında görünerek, "Ey Dâvûd oğlu Yûsuf, Meryem'i eş olarak almaktan çekinme! Çünkü onun rahminde oluşan bebek kutsal bir ruhtandır" der. Bunun üzerine Yûsuf, Meryem'i yanına alır ve İshâ doğana kadar ona yaklaşmaz (Matta, 1/18-25; Luka, 1/27). İshâ doğduktan sonra, yapılan nüfus sayımı nedeniyle herkesin kendi memleketine kaydedilmesi gerektiğinden, Galile'deki Nâsıra'dan Yûsuf ve Meryem, asıl memleketleri olan Yahudiye'deki Beytlehem'e gitmek zorunda kalırlar (Luka, 2/1-5). İshâ'nın doğumundan sonra, Kral Hîrodes'in tehlikesinden korunması için Rabb'in meleğinin yönlendirmesiyle Meryem ve İshâ'yı Mısır'a götürür ve Hîrodes'in ölümüne kadar orada kalırlar. Hîrodes öldükten sonra, Allah'ın meleği tekrar Yûsuf'a görünerek, geri dönmesini söyler. Yûsuf, Meryem ve İshâ ile birlikte Mısır'dan ayrılp Nâsıra'ya yerleşir (Matta, 2/13-23; Luka, 2/39). İshâ on iki yaşına geldiğinde, Meryem ve Yûsuf, onu Fısıh bayramı için Kudûs'e götürürler ve ardından Nâsıra'ya geri dönerler (Luka, 2/41-51). Ancak İncillerde, Yûsuf'un bundan sonraki hayatına dair herhangi

gayrimeşru bir bağ kurmakla suçlamışlardır. Hz. Meryem, bu ağır suçlamalarla karşılaştığında sakinliğini koruyarak kavminin karşısına çıkar ve çocuğuna işaret ederek, “Bu olayın cevabını ondan alın,” şeklinde bir tavır sergiler. Bunun üzerine kavmi, şaşkınlık içinde, “Beşikteki çocukla nasıl konuşabiliriz?” şeklinde tepki verir.⁴⁹ derler. İşte o anda akılları durduracak bir hadise gerçekleşir ve beşikteki çocuk şöyle konuşur:

“Muhakkak ben Rabbimin kuluyum. Bana kitâb vermiş ve beni bir peygamber yapmıştır. Nerede bulunursam bulunayım beni mübârek kılarken hayatta olduğum sürece namazı eda etmemi ve zekâtı temlik etmemi emretmiştir. Anneme iyilik yapmamı da emretmiş, beni bahtsız bir zorba yapmamıştır. “Dünyaya geldiğim gün de vefat edeceğim gün de ve canlı olarak yeniden döndürüleceğim gün de selam bana.”⁵⁰ Bu sözleriyle Hz. İsa, kendisinin Allah’ın bir kulu olduğunu açıkça vurgular. Bazılarının iddia ettiği gibi ne Allah’ın oğlu ne de teslis inancında olduğu gibi tanrısal bir özelliğe sahiptir.⁵¹

1.1.2. Hz. İsa’nın Kişiliği

Kur’an-ı Kerim’in mesajı, bütün insanlığı kapsayıcı bir nitelik taşır. Bu nedenle, diğer din mensuplarına olduğu gibi Hristiyanlara yönelik hitaplarda da bulunması son derece doğaldır. Kur’an, Hristiyanlık peygamberi için İsa ismini kullanır. Bu bağlamda Kur’an’da, “Meryemoğlu İsa Mesih, Allah’ın elçisi, Meryem’e ilettiği “ol” kelimesi”⁵² ve “Allah’ın göndermiş olduğu bir ruhtur”⁵³ ifadelerine yer verilmiştir. İslam, Mesih kavramını herhangi bir ekleme yapmaksızın kutsallık anlamında kabul eder.⁵⁴

Âyet içinde geçen “كَلِمَةً”/“kelime” ifadesi hem dilbilimcilerin hem de müfessirlerin dikkatini çekmiştir. Müfessirler, Hz. İsa’nın Allah’ın emriyle vasıtasız bir şekilde dünyaya geldiğini, bu nedenle kendisine “kelime” denildiğini açıklar.⁵⁵ Aynı zamanda, Hz. İsa’nın varlığı, Allah’ın “كُنْ”/ “ol”

bir bilgi yer almaz. Yuhanna İncili’nde, İsa Mesih’in çarmıhta iken annesini havâri Yuhanna’ya emanet ettiği bilgisi (19/27), Yûsuf’un o dönemde hayatta olmadığını gösteriyor olabilir. Çoğunlukla, Yûsuf’un İsa’nın tebliğ faaliyetleri başlamadan önce vefat ettiği kabul edilir ve bazı apokrif kitaplar, Histoire de Josephle Charpentier’de, onun 111 yaşında öldüğünü belirtmektedir.

⁴⁹ Meryem 19/29.

⁵⁰ Meryem 19/30-33.

⁵¹ Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 7/474.

⁵² Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ’ el-Begavî, *Me’âlimu’t-Tenzîl fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm* (Riyad: Dâru Taybe, 1997), 2/314.

⁵³ en-Nisa 4/171.

⁵⁴ Jacques Waardenburg, “Mesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/309.

⁵⁵ Ebûssuûd Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu’l-Aklî’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 2/259.

emrinin bir sonucu olarak görülür.⁵⁶ Meşhur dilbilimci Râgıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Hz. İsâ'nın "Allah'ın kelimesi" olarak anılmasını, "Allah indinde İsâ'nın örneği, Âdem örneği ile aynıdır. Onu topraktan yaratmış ve sonra ona ol demiş ve o da olmuştur."⁵⁷ âyetiyle ilişkilendirmiştir.⁵⁸

İmam Beyzâvî, Hz. İsâ'nın "kelime" olmasını, Allah'ın Meryem'e verdiği ve onda gerçekleşen ilâhî bir yaratılış olarak yorumlar.⁵⁹ Vâsitî isimli tefsirde ise İsâ'nın babasız dünyaya gelişi "كَلِمَةً" ifadesiyle açıklanır.⁶⁰ Aynı âyette geçen "رُوحٌ مِّنْهُ" "kendinden bir ruh" ifadesi de Allah'ın emri anlamında yorumlanmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır bu ifadeyi, "ölü kalplere hayat veren ilahi ruh" olarak tefsir eder.⁶¹

Toplumda, bir varlığın temiz ve yüce niteliğini ifade etmek için ona "ruh" denmesi yaygındır. Hz. İsâ'nın babasız olarak, Cebrâil'in üflemesiyle dünyaya gelmiş olması nedeniyle kendisine bu isim verilmiştir. Aynı zamanda, "رُوحٌ مِّنْهُ" ifadesi, İsâ'nın şeref ve yüceliğine bir atıf olarak değerlendirilir. Bu anlamda Hz. İsâ, tıpkı Kâbe'nin "Allah'ın evi" (بَيْتُ اللَّهِ)⁶² ve Salih peygamberin devesinin "Allah'ın devesi" (نَاقَةُ اللَّهِ)⁶³ olarak anılması gibi, özel bir tekrîme mazhar olmuştur.

Seyyid Kutub, Hz. İsâ'nın Allah'tan kelime ve ruh olarak gönderilmesi konusunda benzer bir görüşü benimser. "Meryemoğlu İsâ Mesih, Allah'ın elçisidir; Meryem'e ilettiği kelimesi ve kendinden bir ruhtur,"⁶⁴ ifadesinin tefsirinde, İsâ'nın risaletinin diğer peygamberlerle aynı kaynaktan geldiğine işaret eder. Hz. İsa, insanlığa gönderilen peygamberler silsilesinde, Hz. Muhammed'den önce gelen son halkadır.

Eserin sahibine göre, "Meryem'e ulaştırdığı bir kelimedir." ifadesi, Allah'ın "كُنْ" emriyle Hz. İsâ'nın varlık bulmasını ifade eder. Kur'an'daki bu ifade, Allah'ın kudretinin bir yansımasıdır. Allah, bu kelimeyi Meryem'e ulaştırmış ve bir erkeğin menisi olmaksızın Hz. İsâ'nın rahminde hayat bulmasını sağlamıştır. Bu yaratılış süreci, Allah'ın Hz. Âdem'e ruh üflemesini hatırlatır. Kur'an'da şöyle buyrulur: "Onu şekillendirip ruhumdan üflediğimde, ona

⁵⁶ Mecidüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 1155.

⁵⁷ Âl-i İmran 3/59.

⁵⁸ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredat*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 1299.

⁵⁹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 2/111.

⁶⁰ Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/143.

⁶¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 3/1537.

⁶² Âl-i İmrân, 3/96.

⁶³ Abdulkadir Molla Huveyş, *Beyânu'l-Me'ânî* (Dimaşk: Matbaatü't-Terakkî, 1965), 5/628.

⁶⁴ en-Nisâ 4/171.

secde edin.”⁶⁵ Aynı şekilde, Hz. İsa'nın yaratılış süreci için de “Biz, ırzını koruyan Meryem'e ruhumuzdan üflemiştik.”⁶⁶ ifadesi kullanılır. Müellif, Hz. Âdem ile Hz. İsa'nın yaratılışlarının birbirine benzer olduğunu ve aralarında bir fark bulunmadığını vurgular. İlginç bir durumdur ki, Ehl-i Kitab'ın tamamı Hz. Âdem'in yaratılışına inanırken, onu ilâh olarak kabul etmemektedir. Bu nedenle, Hz. Âdem'in yaratılışına inanan bir kişinin, Hz. İsa'nın yaratılışına daha kolay inanması beklenir; çünkü Hz. İsa'nın bir annesi bulunmasına rağmen, Hz. Âdem'in ne annesi ne de babası vardı. Hz. Âdem için uydurulmuş efsane ve hurafeler yoktu ve o, ilâhî bir varlık olarak kabul edilmedi. Aslında, Hz. Âdem'in insan olmasını mümkün kılan aynı ilâhî güç, Hz. İsa'nın babasız doğmasını sağlayan güçtü. Her ikisinin de vücut bulmasında “ilâhî nefh” rol oynamıştı. O da “ol” kelimesinden başka bir şey değildi.⁶⁷

Hz. İsa'nın şahsına dair şu nitelikler de önemlidir: İsa'nın “Mesih” sıfatından dolayı sadık “siddîk” olma özelliği bulunmaktadır. O, her zaman hakkı tasdik etmiş ve doğru yolda yürümüştür. Aynı zamanda, büyük bir hilme sahip olup, sükûnet içinde yaşayan ve selîm bir fitrata sahip olan bir peygamberdir.⁶⁸

Hz. Muhammed (s.a.s.) çeşitli hadislerinde Hz. İsa'dan bahsetmiştir. Bu hadislerden bir tanesinde şöyle buyurur: “Ben, İsa peygamber, Mûsa ve İbrâhim peygamberleri gözlerimle gördüm. İsa peygamber al çehreli, kıvrıkcık saçlı ve geniş göğüslüydü.”⁶⁹

Kur'an, Hz. İsa'nın sâlihlerden olduğunu⁷⁰ hikmet sahibi kıldığını, ilâhî nimete eriştiğini⁷¹ ve Allah'ın kelimesi⁷² olarak anıldığını ifade eder. Müslümanlar, Hz. İsa'yı bir peygamber ve imtihan vesilesi olarak görürler. Onun mucizeleri ve yaratılışı, insanları Allah'ın kudretine iman etmeye yönlendirir.

1.1.3. Hz. İsa'nın Kulluğu ve Risâleti/Peygamberliği

Hz. Âdem ile başlayan peygamberlik zincirinin son halkası, Hz. Muhammed'in gönderilmesiyle tamamlanmıştır. Kur'an-ı Kerîm, tevhid mücadelesinde gösterdikleri azim ve kararlılık nedeniyle bazı peygamberleri Ulu'l-Azm olarak tanımlar. Bu peygamberler arasında Hz. Nuh, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed yer almaktadır.⁷³

⁶⁵ el-Hicr 15/29.

⁶⁶ el-Enbiyâ 21/91.

⁶⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/100.

⁶⁸ Ahmed b. Abdillatif ez-Zebîdî, *Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras (Ankara: Emek Ofset Matbaacılık, 1986), 168.

⁶⁹ Zebîdî, *Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 176-177.

⁷⁰ el-En'âm 6/85.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/48.

⁷² en-Nisâ 4/171.

⁷³ Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 5/164.

Tevhid ilkelerini hatırlatmakla görevli olan bu peygamberler, büyük zorluklarla karşılaşmış ve ümmetlerine ilâhî mesajları en etkili şekilde iletmek için gayret göstermişlerdir. Kur'an, Hz. İsâ'nın hayatı ve mücadelesini pek çok sûrede detaylı şekilde ele alır. Bu sebeple Seyyid Kutub, Hz. İsâ ile ilgili bilinenleri farklı âyetler ışığında değerlendirerek, onun misyonunu kapsamlı bir biçimde sunmuştur. Kutub'a göre, Hz. İsâ'nın kulluk bilincini ve peygamberlik vasfını şu âyette açıkça görmek mümkündür:

"Muhakkak ben Rabbimin kuluyum. Bana kitab vermiş ve beni bir peygamber yapmıştır. Nerede bulunursam bulunayım beni mübârek kılarak hayatta olduğum sürece namazı eda etmemi ve zekâtı temlik etmemi emretmiştir. Anneme iyilik yapmamı da emretmiş, beni bahtsız bir zorba yapmamıştır. "Dünyaya geldiğim gün de vefat edeceğim gün de ve canlı olarak yeniden döndürüleceğim gün de selam bana."⁷⁴

Müfessir Kutub, bu âyetin tefsirinde Hz. İsâ'nın kendi kulluğunu açıkça ilan ettiğini ve insanların iddia ettiği gibi ilah olmadığını vurgular. Kutub, bazı grupların savunduğu "üçün üçüncüsü" teslîs görüşünün yanlış olduğunu belirtir. Hz. İsâ, Allah'ın bir kulu ve elçisidir; ne Tanrı'dır ne de Tanrı'nın oğludur. Onun peygamberlik görevi, Allah tarafından belirlenmiş ve ona yaşamı boyunca namaz, zekât gibi ibâdetlerle bağlı kalması emredilmiştir. Ayrıca, tevazu içinde annesine karşı iyi davranmak da Hz. İsâ'nın yerine getirmesi gereken ahlâki sorumluluklardan biri olarak sayılmıştır. Kutub, Hz. İsâ'nın da diğer insanlar gibi sınırlı bir ömre sahip olduğunu, öleceğini ve yeniden diriltileceğini hatırlatır.⁷⁵

Eser sahibi, bu âyetlerin tefsirinin ardından "İşte Meryemoğlu İsâ budur" başlığı altında yeni bir bölüm açar. Bu bölümde, Hristiyanlar ve Yahudilerin Hz. İsâ hakkındaki aşırılıklarına dikkat çeker. Roma İmparatoru Konstantin'in, sayıları iki bin yüz yetmişe ulaşan piskoposlardan bir konsey oluşturduğunu ve bu konseyde Hz. İsâ hakkında teolojik tartışmalar yapıldığını belirtir. Bu tartışmalardan bazıları, Hz. İsâ'nın ilahlığını savunurken, bazıları teslîs görüşünü benimsemiş, diğer bir grup ise Hz. İsâ'nın Allah'ın kulu, peygamberi, ruhu ve kelimesi olduğunu öne sürmüştür. Sonunda, üç yüz sekiz kişiden fazla taraftarı olan bir görüş belirginleşmiş ve bu görüş etrafında birleşenler, imparator tarafından desteklenmiş, diğerleri ise yanından uzaklaştırılmıştır. Tevhide uygun görüşleri savunanlar ise sürgüne gönderilmiştir. Bu kararlar, piskoposların oluşturduğu topluluklar tarafından verilmiştir. Kutub, burada sûrenin akışını, Allah'ın birliğine inanmaktan sapmış kâfirlerin, büyük bir günün korkunç dehşetiyle karşı karşıya kalacakları gerçeğiyle uyarıldığını

⁷⁴ Meryem 19/30-33.

⁷⁵ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 7/474.

anlatmak için kullanır: ⁷⁶ “O dehşetli günü görecek kâfirlerin vay haline.”⁷⁷

Kanaatimize göre, müfessir, bu ifadelerle İslam'ın tevhid inancını vurgulayarak, Hristiyanların ve Yahudilerin Hz. İsa ile ilgili aşırılıklarına ve sapkın görüşlerine dikkat çekmek istemiştir. Kutub, Hristiyanlar arasındaki farklı teolojik yaklaşımlar ve bu yaklaşımların tarihsel gelişimini ele alarak, insanları Allah'ın birliğine inanmaya çağırırken, inançta yaşanan sapmalara ve bu sapmaların oluşturduğu tehlikelere de ışık tutmaktadır.

Sonuç olarak, bu izahların verdiği ana mesaj, itikâdi sapmaların insanları doğru inançtan uzaklaştırdığı ve bu sapkınlıkların sonunda inançsızların, büyük günün dehşetiyle karşılaşacakları gerçeğidir.

Müellif Kutub, Hz. İsa'nın risâletini, “Peygamberler zincirinin birliği” başlığı altında özel bir şekilde ele alır ve bu konuyu el-Hadîd Sûresi'nin 25. ve 27. âyetleri bağlamında inceler. Eser sahibi, Hz. İsa'nın nübüvvetine dair bu âyetlerin tefsirinde, peygamberlik misyonunun özünün her peygamberde aynı olduğunu vurgular. Bu misyonu insanlara ileten peygamberler, sundukları mesajları apaçık delillerle, çoğu zaman olağanüstü mucizelerle desteklemişlerdir. Bazı peygamberlere ise kendilerine özgü kutsal kitaplar verilmiştir. Peygamberlerin vasıflarının ve onlara indirilen kitapların özü itibarıyla benzer olması, peygamberlik kurumunun özünde birliğe işaret eder ve bunun bir örneği olarak, “o peygamberlere kitap indirdik” ifadesi kullanılır.⁷⁸ “Kitabın yanı sıra ölçü indirdik” buyurulmaktadır.⁷⁹ Peygamberlerin tamamı, yeryüzüne ve insan hayatına değişmez bir ölçü yerleştirmek amacıyla gönderilmişlerdir. Bu ölçü, insanların karşılaştıkları olayları, şahısları ve nesneleri değerlendirirken başvuracakları bir rehberdir. Bu ölçüler, insanların şahsi arzularının değişkenliğinden, farklı mizaçların uyumsuzlıklarından ve menfaat çatışmalarından uzak durmalarını sağlamak için yeryüzüne konulmuştur. Peygamberlerin getirdiği bu ilâhî ölçü, kimseye ayrıcalık tanımaz, çünkü o ölçü, Allah'ın hak ölçüsüne dayanmaktadır. Hiç kimseye zulmetmez çünkü Allah, her şeyin Rabbidir ve adaletin ta kendisidir.⁸⁰

Peygamberlerin yürümüş olduğu rotanın sonuna doğru Meryemoğlu İsa ile karşılaşyoruz. “Sonra bunların izinden ardarda peygamberlerimizi gönderdik. Meryemoğlu İsa'yı da arkalarından gönderdik...”⁸¹ Peygamberlik vazifesi Hz. İsa'ya gelinceye dek adeta bir tesbihin taneleri gibi aynı hizada ve çizgide halka halka uzanarak devam etmektedir.⁸² Kutub'un bu tespitlerinde, her bir

⁷⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/476-477.

⁷⁷ Meryem 19/37.

⁷⁸ el-Hadîd 57/25.

⁷⁹ el-Hadîd 57/25.

⁸⁰ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 11/254.

⁸¹ el-Hadîd 57/27.

⁸² Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 11/256.

peygamberin farklı zaman ve toplumlarda görev almış olmasına rağmen, hepsinin aynı temel esaslara dayanan bir mesajı taşıdığı vurgulanmaktadır. Hz. İsa'nın seçilerek gönderilmesiyle peygamberlik görevi sonlanmamış, aksine önceki peygamberlerin mesajlarının bir devamı olarak İslâm'ın hakikatleri daha da derinleşmiştir. İsa, peygamberlik zincirinin bir halkası olarak Allah'ın mesajını insanlara iletme için gönderilmiş ve bu zincir, birbirini tamamlayan, çelişmeyen ama her zaman bir adım ileriye giden bir şekilde ilerlemiştir.

Müellif Kutub, Hz. İsa'nın kulluğunu vurgulayan bu âyeti tefsir ederken, şu anlamı çıkarır: Allah, İsa'ya "Ey Meryemoğlu İsa, insanlara "Beni ve annemi, Allah dışında iki tanrı olarak kabul edin' dediğini mi söyledin?" diye soracak, İsa ise buna karşılık olarak şöyle diyecektir: "Sen, her türlü eksiklikten ve ortağı olmaktan tamamen uzaksın, Allahım! Hakkım olmayan bir şey söylemek bana uygun olmaz. Eğer böyle bir şey söylediysem, elbette sen bunu bilirsin. Çünkü sen, içimdeki her şey dahil olmak üzere her şeyi bilersin, ancak senin gizlediğin bilgileri ben bilemem. Şüphesiz, tüm gizemleri en doğru şekilde bilen yalnızca sensin."⁸³ Cenâb-ı Hak hiç şüphesiz İsa peygamberin ne söylediğini çok iyi bilmektedir. Fakat bu soru o dehşet verici kıyâmet günün gereğidir. Haddi zâtında bu soruşturmanın hedefinde soru sorulan kişinin dışındaki insanlardır. Şurası bir hakikattir ki olayın bu şekilde tasvîr edilmesi, sâlih bir kulu ilahlaştırma pozisyonunda olanların durumlarını oldukça net bir şekilde canlandırmaktadır.

Kendisinin kul olduğunu bilmesine rağmen, ilahlık iddiasında bulunmak kadar büyük bir suç ve günah olamaz. Hatta sıradan bir insan bile böyle bir teşebbüse kalkışamazken Hz. İsa nasıl olur da böyle bir şey yapabilir? Hem peygamberlik öncesinde hem de peygamberlik sonrasında ilâhî nimetlere erişmiş olan Meryemoğlu İsa nasıl olur da bu tür bir iddiada bulunabilir? İşte bu yüzden Hz. İsa, huşû içinde ve derin bir ürpertiyle⁸⁴ "Hâşâ! Seni her türlü eksiklikten tenzih ederim; hakkım olmayan bir şeyi söylemek bana uygun düşmez." demiş ve ardından şöyle eklemiştir: "Eğer böyle bir şey söylemiş olsaydım, şüphesiz sen bunu bilirdin. Çünkü sen, içimdeki her şeyi bilirsin; ancak ben, senin zatındaki bilgileri bilemem. Gizlilikleri tam olarak bilen yalnızca sensin."⁸⁵ demek suretiyle Allah'ı şahit göstermiştir.⁸⁶

Seyyid Kutub'un bu noktada vurguladığı önemli bir konu, Hz. İsa'nın Allah'ın verdiği kudret ve mucizeleri insanlara sunduğu halde bu güçlerin kaynağının yalnızca Allah olduğunu çok iyi bilmesidir. İsa, kendisinin sadece bir kul ve Allah tarafından seçilmiş bir elçi olduğunu her zaman ifade etmiştir. Müellif,

⁸³ el-Mâide 5/116.

⁸⁴ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3/527.

⁸⁵ el-Mâide 5/116.

⁸⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3/527.

Îsâ'nın "Hâşâ! Seni tenzih ederim; hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz" sözlerini, Hz. Îsâ'nın Allah'a olan derin saygısını ve tam bir kulluk bilincini gösterdiği bir ifade olarak açıklar. Bu sözlerle Îsâ, ilahlık iddialarını kesin bir şekilde reddeder ve kendisinin yalnızca Allah'ın bir kulu olduğunu net bir şekilde ortaya koyar.

1.2. Hz. Îsâ'ya Ait Mucizeler

Kur'an-ı Kerîm, Allah'ın rahmeti ve merhametiyle insanları sapkınlıktan doğru yola yönlendirmek ve küfrün karanlığından imanın aydınlığına çıkarmak için peygamberler ve kutsal kitaplar gönderdiğini belirtir. Bu peygamberler, Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr edenlere karşı, onların inkârlarını geçersiz kılmak ve doğru yola çağırmak için ilâhî delil olarak mucizelerle desteklenmiştir. Mucizeler, akıl ve mantığa ters düşmeyen, ancak doğa yasalarına ve alışıldık düzenlere aykırı olan olağanüstü olaylardır. Allah, kudretinin sınırsızlığını gösteren mucizelerle peygamberlerini desteklemiştir. Mesela, ateşe atılan Hz. İbrahim'in yanmaması, balığın karnında kalan Hz. Yûnus'a hayat vermesi gibi olaylar, Allah'ın yoktan var etme kudretinin delilleri olarak karşımıza çıkar. Bu tür mucizeler, Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ve yaratma kudretinin sınırsız olduğunu gösterir.⁸⁷

Hz. Îsâ'nın peygamberlik süresi kısa olmasına rağmen, kendisine atfedilen pek çok mucize Kur'an'da zikredilmiştir. Doğumu başlı başına bir mucize olan Hz. Îsâ, adeta canlı bir âyet ve konuşan bir delildir. Hristiyan kaynakları da onun mucizelerine dair geniş bilgiler içerir. Sınırlı yiyeceklerle kalabalık toplulukları doyurması,⁸⁸ cüzzamlı hastaları sağlığına kavuşturması,⁸⁹ ölüleri diriltmesi⁹⁰ gibi mucizeleri, Kur'an'daki bilgilerle büyük ölçüde uyumludur.

1.2.1. Gökten İndirilen Sofra

Kur'an-ı Kerîm, Hz. Îsâ ve annesi Hz. Meryem'e verilen nimetlere dikkat çekerken, aynı zamanda yaşadıkları toplumun da ilâhî lütuflardan nasıl faydalandığını vurgular. Hz. Îsâ'ya verilen mucizeler, sadece kavmi ve havârîleri tarafından değil, aynı zamanda o dönemin insanları tarafından da bizzat gözlemlenmiştir. Bu mucizelerden biri de havârîlerin Hz. Îsâ'ya gökten bir sofraya indirilmesi isteğiyle alakalıdır. Havârîler, Îsâ'ya şu şekilde seslenmişlerdir: "Ey Meryemoğlu Îsâ! Rabbin bize gökten bir sofraya indirebilir mi?" Hz. Îsâ, onlara önce iman etmeleri gerektiğini ve Allah'tan sakınmaları gerektiğini hatırlatarak, daha sonra onların isteğini kabul eder. Havârîler, sofraya istemelerinin sebebinin, kalplerinin huzura ermesi ve Îsâ'nın doğru söylediğini bilmeleri olduğunu ifade ederler. Bunun üzerine Hz. Îsâ, Allah'a dua ederek

⁸⁷ İhsan Şenocak, *Sünneti Reddeden Kur'an Müslümanlığı*, (İstanbul: Hüküm Kitap, 2017), 127.

⁸⁸ Mat.14:13-21, Mar.6:30-44.

⁸⁹ Mat.8:1-4, Luk.5:12-16.

⁹⁰ Mat.9:1-8.

kendilerine bir sofrayı indirilmesini ister ve bunun hem kendilerinin hem de onlardan önceki ve sonraki topluluklar için bir bayram olacağını belirtir. Allah, bu duaya olumlu cevap verir ve sofrayı göndereceğini bildirir. Ancak Allah, nankörlük edenlere, daha önce hiç kimseye vermediği bir azap vereceğini de ifade eder. Bu olay hem Allah'ın kudretinin bir göstergesi hem de insanların doğru inanç ve imanla hareket etmeleri gerektiğine dair önemli bir uyarıdır.”⁹¹

Kutub, bu muczeyi diğer mucizelere kıyasla daha ayrıntılı bir biçimde açıklar. Bu diyalog, İsa peygamberin kavminin ruh halini ve havâriilerin içsel düşüncelerini yansıtmaktadır. Müfessir'e göre, havâriiler bu sofrayı mucizesini hem kalplerini rahatlatmak hem de İsa peygambere olan sadâkatlerini pekiştirmek amacıyla istemişlerdir. Bu bağlamda, Kutub, Ashâb-ı Kirâm ile havâriileri karşılaştırarak, sahâbenin Hz. Muhammed'den mucize talep etmediğine dikkat çeker. Mâide kelimesi, sofranın anlamına gelir ve aynı zamanda Kur'an'ın beşinci sûresine de adını vermiştir. Ancak bu mucize, Hristiyan kaynaklarında, Kur'an'daki şekilde yer almaz. Müellif, Matta İncilindeki şu pasajı da paylaşmaktadır:⁹² Bunun üzerine İsa, “Sizin yanınızda kaç ekmek var?” diye sordu. “Yedi ekmek var; birkaç da küçük balık” dediler.⁹³ Sonra İsa halka yere oturmalarını söyledi. Ekmekleri ve balıkları aldı, Tanrı'ya dua etti ve dağıtmaları için öğrencilerine verdi. Şaşırtıcı şekilde, orada bulunan 4.000 erkek, yanlarındaki kadınlar ve çocuklarla birlikte doyuya yedi. Artan parçaları topladığında yedi küfe dolmuştu...⁹⁴

Eser sahibi, bu âyetlerin tefsirinde Hristiyanlık kaynaklarına olan bilgisini gösterir. Yeri geldiğinde Kur'an'daki bilgilerle İncil'deki anlatıları kıyaslayarak eleştirel bir yaklaşım sergiler. Bu tür karşılaştırmalarla Kur'an'ın hakikate dair verdiği bilgilerin üstünlüğünü ortaya koyar.

Kutub, sofranın mucizesi bağlamında bazı müfessirlerin görüşlerine de yer verir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbn Mücâhid (ö. 324/936) gibi âlimler, bu sofranın gökten inmediği kanaatindeydi. Ancak Kutub, Selef-i Sâlihîn âlimlerinin büyük çoğunluğunun bu sofranın indiği görüşünde olduğunu belirtir. Zira Allah, “Ben onu size elbette indireceğim.” buyurarak vaadini açıkça ifade etmiştir. İlâhî vaad haktır ve Allah verdiği sözden dönmez.⁹⁵

Havâriilerin “Ey Meryemoğlu İsa” şeklinde hitap etmeleri, onların Hz. İsa'yı Allah'ın bir kulu olarak kabul ettiklerini ve ilâh olarak görmediklerini gösterir. Bu ifade, Hz. İsa'nın peygamberlik görevine dair bir anlayış sergileyen havâriilerin, onu sadece bir insan ve Allah'ın elçisi olarak değerlendirdiklerini

⁹¹ el-Mâide 5/112-115.

⁹² Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3/523.

⁹³ Mat.15:34.

⁹⁴ Mat.16:2-3.

⁹⁵ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3/523-524.

ortaya koyar. Havârîlerin isteği, mucizeyi gözleriyle görmek ve bununla İsâ peygamberin risâletinin gerçekliğinden emin olmak içindir. Kutub, bu bağlamda havârîlerin, mucizeyi görerek kalplerinin tatmin olmasını ve aynı zamanda İsâ peygamberin mesajını daha güçlü bir şekilde başkalarına iletme amacını güttüklerini ifade eder. İsâ peygamber de onların isteği üzerine Allah'a yönelerek, sadece kendi toplumu için değil, sonraki nesiller için de bu mucizenin bir bayram vesilesi olmasını⁹⁶ dileyerek niyazda bulunur. Bu samimi dua, Allah'ın izzet ve kudretine uygun bir eda ile yapılmıştır ve Allah tarafından kabul edilmiştir.⁹⁷ "Ben onu size elbette indireceğim; ancak kim nankörlük ederse ona, hiçbir kimseye vermediğim bir azabı vereceğim."⁹⁸ Bu âyetin tefsîrinde Kutub, Allah'ın azîm ve celîl sıfatlarına uygun bir şekilde, böyle açık bir delilden sonra inkâr edenlerin ilâhî azaba uğrayacağını belirtir. Bu âyetler ışığında, mucizenin detaylarına dair bazı farklı rivayetler bulunsa da⁹⁹ eser sahibi sofrâ konusunda başka kaynaklara itibar edilmeyeceğini ve Kur'an'ın beyânın geçerli olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰

1.2.2. Çamurdan Kuşun Canlanması

Hz. İsâ'nın mucizelerinden biri, çamurdan bir kuş şekli yapıp ona üfleyerek can vermesidir. Kur'an-ı Kerîm, bu mucizeyi şöyle anlatır: "*Ben size Allah'tan bir delil getirdim. Sizin için çamurdan kuş yapıp üzerine üfleyeceğim ve Allah'ın izniyle bir anda canlı kuş olacak.*"¹⁰¹

Seyyid Kutub, bu âyeti yorumlarken, mucizelerin yalnızca Allah'ın izniyle gerçekleştiğine dikkat çeker ve bu vurgunun özellikle Hz. İsâ'ya söyletildiğini ifade eder. müfessir, Kur'ân'da Hz. İsâ'nın gerçekleştirdiği mucizeler sayılırken her birinin sonunda Allah'ın izniyle ifadesinin kullanıldığını belirtir.¹⁰²

1.2.3. Gözü Görmeyenleri ve Alaca Hastalarını İyileştirmesi

Kur'an'da yer alan, "Anadan doğma körleri ve abraşı iyi edeceğim."¹⁰³ ifadesi, Hz. İsâ'nın mucizelerinin o dönemin şartlarına uygun bir şekilde Allah tarafından verildiği vurgusu, İslâm tefsîrinde önemli bir yer tutar. Hz. Mûsa'nın zamanında sihrin yaygın olması sebebiyle Allah, ona sihirbazları mağlup edecek mucizeler vermiştir. Benzer şekilde, Hz. İsâ'nın dönemi de tıp ilminin zirveye ulaşmasıyla tanınmış bir dönemdi. Bu bağlamda, Allah, İsâ'ya tıp alanında büyük bir mucize olarak anadan doğma körleri ve abraş

⁹⁶ el-Mâide 5/114.

⁹⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3/525.

⁹⁸ el-Mâide 5/115.

⁹⁹ İsmihan Koçak, *Süleyman Ateş'in Tefsirinde Genel Hatlarıyla Hristiyanlık* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 31.

¹⁰⁰ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 3/524.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/49.

¹⁰² Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/89.

¹⁰³ Âl-i İmrân 3/115.

hastalarını iyileştirme yeteneğini bahşetmiştir. Bu mucizeler, sadece o dönemdeki insanları etkilemekle kalmamış, aynı zamanda Hz. İsâ'nın Allah'ın elçisi olduğunu pekiştiren önemli deliller olmuştur.¹⁰⁴

1.2.4. Ölülere Diriltmesi

Hız. İsâ'ya vahyedilen mucizelerden biri de Allah'ın izniyle ölülere diriltmektir. Kur'an, bu mucizeyi şu şekilde ifade eder: "Allah'ın izniyle ölülere dirilteceğim."¹⁰⁵ Seyyid Kutub, Allah'ın izniyle ifadesinin Hz. İsâ'nın mucizeleri ile ilgili olarak sürekli kullanılması üzerinde durur ve bunun önemli bir anlam taşıdığını ifade eder. Müellif, bu ifadenin, Hz. İsâ'nın yalnızca bir insan, bir peygamber olduğunu ve sahip olduğu mucizelerin Allah'ın izni ve iradesi olmadan gerçekleşmeyeceğini vurgulamak amacı taşıdığını belirtir.¹⁰⁶

Kur'an-ı Kerim, ölümden sonra dirilişi mümkün kılacak çeşitli örnekler sunarak bu gerçeği vurgular. Kehf Ashâbı'nın mağarada üç yüz dokuz yıl boyunca uykuda kalması, ölmüş toprağın yeniden canlanması ve yüz yıl boyunca ölü kalan bir kişinin diriltildikten sonra yiyeceklerinin bozulmadığını görmesi gibi örnekler, ölümden sonra dirilişin hem mümkün hem de gerekli olduğunu ifade eder. Bu örnekler, aynı zamanda Hz. İsâ'nın ölülere diriltme mucizesiyle birleşerek, dirilişin ilâhî bir gerçek olduğunu ve ölümün son olmadığına dair güçlü bir mesaj verir.

Diriliş inancı, tüm ilâhî dinlerde önemli bir yere sahiptir ve özellikle âhiret inancı, bu dinlerin temel öğretilerinden biridir. Hristiyanlıkta, Hz. İsâ'nın vefatından sonra yazılan İncillerde de âhiret hayatı ve yeniden dirilme inancı bulunur. Bu inanç, insanın kaderinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir ve Allah'a iman etmenin doğal bir sonucu olarak görülür.¹⁰⁷

Bazı yorumcular, Hz. İsâ'nın ölülere diriltme mucizesini yalnızca bedensel diriliş olarak değil, aynı zamanda mânevi olarak ölmüş toplumların yeniden hayata dönmesi şeklinde yorumlamışlardır. Bu yaklaşımda, Hz. İsâ'nın gerçekleştirdiği mucizeler, insanların ruhsal anlamda yeniden canlanmalarına bir örnek olarak görülür. Yorumcular bu görüşlerini, el-En'am suresindeki şu âyetten desteklerler: "Ölülere dirilttiğimiz ve onlara insanların içinde yürüyebilmesi için bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıkta kalan ve ondan çıkamayan kimseye benzer mi?"¹⁰⁸ Bu yorum çerçevesinde Hz. İsâ'nın mucizeleri, körlerin ve abraş hastalarının şifâ bulmasını, hakikatleri göremeyen ve rûhen hastalanmış kimselerin yeniden dirilmesi olarak anlamlandırılır. Kutub'a göre, bu tür

¹⁰⁴ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/89.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/115.

¹⁰⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/89.

¹⁰⁷ İskender Şahin, *Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2013), 35.

¹⁰⁸ el-En'am 6/122.

yorumlar, Kur'an'ın insanı mânevi olarak diriltme yönündeki mesajını ortaya koyar. Böylece, Hz. İsa'nın mucizeleri yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda mânevi anlamda da yeniden doğuşu simgeler.¹⁰⁹

1.2.5. Gaybtan Verdiği Haberler

Kur'an'da yer alan gayb kelimesi, dil uzmanları tarafından farklı şekillerde açıklanmıştır. Bu kelime, masdar olarak “uzaklaşmak”, “görünmemek” ve “gizli kalmak” gibi anlamlar taşır. İsim veya sıfat olarak kullanıldığında ise “mevcut olmayan” ya da “gizli” olan bir şey olarak tanımlanır.¹¹⁰ İmanın temelinde bulunan esaslardan biri olan gayb'ın bilinmesi yalnızca Allah'a âittir. Ancak Allah, dilediği peygamberlerine gayba dair bazı bilgiler vermiştir.¹¹¹

Hz. İsa'nın gaybdan bilgi vermesiyle ilgili âyet şöyledir: “Yediklerinizi ve evlerinizde sakladıklarınızı size haber vereceğim.”¹¹² Müfessir Kutub, İsrailoğulları'nın, Hz. İsa'nın evlerinde sakladıkları yiyecek ve içecekleri bildirmesine bizzat tanık olduklarını ifade eder.

Eserin sahibi, bu mucizelerin hayatı yaratma, ölüleri diriltme ve sağlığı geri getirme gibi temalarla ilişkili olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda bu mucizelerin, gözle görülmeyen gizli gerçekleri açığa çıkarma gücüyle de bağlantılı olduğunu ifade eder. Bu özelliklerin tümü, Hz. İsa'nın doğumuyla uyumlu olan olaylardır. Hz. İsa'nın hayat bulması, aslında yalnızca Hz. Âdem için geçerli bir durumdur. Müellif burada, bu olağanüstü olayları bir kulunun elinden sergileyen Allah'ın, benzeri daha önce görülmemiş bir şekilde o kulunu yaratmaya da gücü yettiğini vurgulamaktadır.¹¹³

1.3. Hz. İsa'nın Sonu

Kur'an Hz. İsa'nın Yahudiler tarafından çarmıha gerilmediğini ve öldürülmediğini belirtir. Buna karşın Hristiyan inancına göre Hz. İsa'nın çarmıha gerilmiş halde öldüğü,¹¹⁴ üç gün sonra mezarından kalkarak göğe yükseltildiği¹¹⁵ ve kıyamet kopmadan yeryüzüne döneceği kabul edilir.¹¹⁶ Kur'an, Hz. İsa'nın semaya yükseltildiğini kabul eder ve bu durumu açıklar;

¹⁰⁹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 99.

¹¹⁰ İbn Fâris Ahmed b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 4/304.

¹¹¹ el-Cin 72/26.

¹¹² Âl-i İmrân 3/49.

¹¹³ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 2/89.

¹¹⁴ Mat.27:35; Mar.15:24, Luk.23:33.

¹¹⁵ Luk.24:50-51; Elç.1:9-11.

¹¹⁶ Mat.24:30-31; Elç.1:11.

ancak onun tekrar yeryüzüne geleceğiyle ilgili herhangi bir bilgi vermez.¹¹⁷

Nüzül-i Îsâ meselesi, İslam âleminde uzun yıllardır tartışılan bir konudur. Müfessirlerin bu konu üzerinde farklı görüşler bildirmelerinin en önemli sebeplerinden biri, Kur'an'da geçen "تَوَفَّى"/tevaffa kelimesidir. Bu kelime, Arapça tefsîr ve lügat çalışmalarında detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Tevaffa kelimesi, Arapçadaki anlam genişliği nedeniyle, hem "vefat etmek" hem de "almaktan" (özellikle ruhu almak) anlamında kullanılmıştır. Bu da müfessirlerin konuya dair farklı yorumlar yapmalarına neden olmuştur. Bazı müfessirler, Îsâ'nın ölmediğini, ancak Allah tarafından göğe kaldırıldığını savunurken, diğerleri bu kelimenin anlamını vurgulayarak, Îsâ'nın ölümünü kabul etmektedir.

"تَوَفَّى" kelimesi, "v-f-y" kökünden türemiş olup, "bir fiili eksiksiz şekilde tamamlamak" veya "tam olarak almak" anlamlarına gelir. Zamanla, "ruhun kabzedilmesi" ve "canın alınması" anlamlarında yaygın bir kullanım kazanmıştır.¹¹⁸ Bu kavram, herhangi bir varlığın ya da şeyin eksiksiz bir şekilde alınmasını ifade eder.¹¹⁹

Bu kelime, âlimlerce üç farklı şekilde yorumlanmıştır. Birinci görüşe göre, "تَوَفَّى" kelimesi hakiki ölüm anlamında kullanılır. İbn Abbas'ın bu görüşü benimseyerek, "Seni öldürecek" şeklinde yorumladığı rivayet edilir. İkinci görüşe göre, bu kelime "uyku" anlamındadır.¹²⁰ Ve âyet, "Seni uyutacağım" şeklinde anlaşılır. (وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ) "Geceleyn sizi uyutan odur."¹²¹ ifadesi bu yorumu destekler. Üçüncü görüşe göre ise kelimeyi "kabz" yani "almak" anlamında yorumlar ve Hz. Îsâ'nın ruh ve beden bütünlüğü içinde ölmeden göğe yükseltildiğini savunurlar.¹²²

Seyyid Kutub, "Seni öldürecek ve kendime yükselteceğim"¹²³ âyetini tefsîr ederken, Hz. Îsâ'nın vefatı ve semaya yükseltilmesinin gaybî bir mesele olduğunu vurgular. Bu konu hakkında bilgi sahibi olmanın yalnızca Allah'a ait bir durum olduğunu ve söz konusu âyetin müteşâbih yani benzetmeye dayalı âyetlerden biri olduğunu belirtir. Müfessir Kutub'a göre, bilinmeyen konulara dair derinlemesine araştırmalar yaparak tartışma ortamı oluşturmak,

¹¹⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 5.bs. (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993) 634.

¹¹⁸ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru's-Şâmiyye, h.1412), 878.

¹¹⁹ Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 961.

¹²⁰ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Seleme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 8/436.

¹²¹ el-En'âm 6/60.

¹²² Celâleddîn el-Mahallî, Celâleddîn, es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 74.

¹²³ Âl-i İmrân 3/55.

genellikle mücadele arayışında olan kişilerin tutumudur. Allah'a ait bir konuda aşırı çaba sarf edenlerin, sonuca ulaşamayacaklarını ve iç huzura da kavuşamayacaklarını ifade eden müellif, bu âyetle ilgili daha fazla yorum yapmayı gereksiz görür. Böylece, Kur'an'ın bu gaybî meseledeki belirsizliğinin bir hikmet taşıdığını vurgular ve Allah'ın ilmine teslim olmayı öğütler.¹²⁴

1.3.1. Hz. İsa Çarmıha Gerildi mi?

Kelime anlamı itibarıyla "dört çivi" anlamına gelen çarmıh (*çehar mih*), Farsça bir terkip olup, yatay-dikey ağaç parçalarının birleşiminden oluşan dar ağacı anlamı taşır.¹²⁵ Çarmıh kavramının Arapçası olan selb öldürülecek kişiyi haça çivilemek ya da ağaca bağlamak anlamında kullanılır.¹²⁶ Romalılar döneminde suçlular, önden ve arkadan bağlanarak veya çivilenerek çarmıha gerilir. Ancak bu infaz yöntemi, yalnızca Romalılar tarafından değil, Mısırlılar, Yunanlılar, Persler ve diğer bazı milletlerce de uygulanmıştır. Bu uygulamayla, halk üzerinde ibret oluşturmak ve adaletin gücünü göstermek amaçlanmıştır.¹²⁷

Hristiyanlık inancının temel taşlarından biri, Hz. İsa'nın tüm insanların günahlarının bedelini ödemek amacıyla gönderildiği ve çarmıha gerildiğidir. Hristiyanlar, Hz. İsa'nın Kudüs'te bir cuma günü öğleden sonra çarmıha gerildiğine inanırlar. Bu inanç, insanlık tarihinin başlangıcında Âdem'in Tanrı'ya karşı işlediği itaatsizlik nedeniyle Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkinin bozulmuş olmasından kaynaklanır. Hz. İsa, bu itaatsizliğin bedelini kendi kanı ile ödeyerek Tanrı ile insanları barıştırmış kabul edilir. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve üçüncü gün dirilmesi, günahların affedilmesi ve ölümün yenilmesi olarak kabul edilir. Ancak, Hristiyanlar arasında Hz. İsa'nın çarmıha gerilip ölmesi konusunda tam bir görüş birliği yoktur. Bazı gruplar, Hz. İsa'nın hiç çarmıha gerilmediğini savunurken, diğer bazıları ise İsa'nın çarmıha gerildiğinde ölmediğini, sadece bayıldığını ve sonradan dirildiğini öne sürer. Ayrıca, bu olayın fiziksel değil sembolik bir anlam taşıdığını inananlar da vardır.¹²⁸

Kur'an-ı Kerîm, bu meseleye şu ayetle açıklık getirir: "Bir de "Biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük" demeleridir. Oysa onu ne öldürdüler ne de astılar. Fakat öldürdükleri kimse, onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, ondan yana tam bir kuşku içindedirler. O hususta bir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesinlikle öldürmediler."¹²⁹

¹²⁴ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/97.

¹²⁵ Günay Tümer, "Çarmıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/230.

¹²⁶ el-İsfahânî, *Müfredat*, 867.

¹²⁷ Tümer, "Çarmıh", 8/230.

¹²⁸ Mahmut Aydın, *Hiz. isa'ya ne oldu?* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 10.

¹²⁹ en-Nisa 4/157.

Müfessir, bu âyetin tefsirinde, Hz. İsa'nın öldürülmesi meselesinin Yahudilerin kuruntularından ibaret olduğunu savunur. Aynı zamanda Hristiyanların da bu konuda pek çok spekülasyona başvurduklarını ifade eder. Kutub, Barnabas İncilinin, diğer İncillerden farklı olarak Hz. İsa'nın öldürülmediğini belirttiğine de dikkat çeker. Yahudiler, Hz. İsa'yı öldürdüklerini iddia ederek, peygamberlik makamını küçümsemeye çalışmışlar ve nübüvveti basitleştirip hayalî bir kavram gibi sunmak istemişlerdir. Kutub, aynı âyetle, Hristiyanların Hz. İsa'nın üç gün sonra semaya yükseltilmesiyle ilgili iddialarına da değinir. Ancak bu iddiaların tarihî verilerle desteklenmediğini ve Hz. İsa'nın doğumu hakkında da kesin bir tarihsel bilginin bulunmadığını vurgular. Bu nedenle, bu bilgilerin sadece iddialardan ibaret olduğunu ve hakikati yansıtmadığını ifade eder. Ardından yaşanan fetret dönemiyle birlikte, mevcut bilgiler ve rivayetlerin karmaşık hale geldiğini ve bu karmaşadan pek çok hakikate uymayan bilginin ortaya çıktığını belirtir. Bununla birlikte, Kur'an'ın insanlığa gönderilen son ilâhî mesaj olarak bu karmaşadan müstesna olduğunu vurgular.¹³⁰

Eser sahibi, Hz. İsa'nın öldürülmesine dair Barnaba İncilinden bir alıntı yapar. Bu alıntıda, Yahuda'nın Hz. İsa'yı öldürmek amacıyla bulunduğu yere geldiği anlatılmaktadır. Hz. İsa, kalabalığın yaklaşmakta olduğunu fark edince korkuyla bir eve sığınır. Yanındaki 11 kişi de hemen uyuyakalır. Allah, tehlikeyi ortadan kaldırmak için Cibrîl, Mikâil, Rafâil ve İsrâfil isimli meleklerine Hz. İsa'yı kurtarmalarını emreder. Melekler, İsa'yı odanın yanındaki bir pencereden çıkararak onu üçüncü kat semaya yükseltir ve oraya yerleştirirler. Allah, Yahuda'nın görünümünü ve sesini Hz. İsa'ya benzetir. Yahuda odaya girdiğinde, içeridekiler onun İsa olduğuna inanır. Öğrencileri, karşılarındaki kişinin öğretmenleri olduğunu düşünerek ona "Öğretmenimiz sensin, efendim, yoksa bizi unuttun mu?" şeklinde seslenirler.¹³¹

Müellif, bu âyet bağlamında, Hz. İsa'nın öldürülmesine dair kesin bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu ifade eder. Olayın gecenin karanlığında gerçekleşmiş olması, farklı iddiaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak bu rivayetlerin güvenilir olmaktan uzak olduğunu vurgular. Şüphe ve tahmin sınırlarını aşamayan bu iddiaların meseleyi daha karmaşık hale getirdiğini belirtir. Seyyid Kutub bu konudaki ilâhî bilginin şüpheye yer bırakmayacak net olduğunu söylemekte ve şu âyete yer vermektedir: "Onu gerçekten öldürememişlerdir."¹³²

¹³⁰ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 3/213.

¹³¹ Muhammed Ebu Zehre, *Hristiyanlık Üzerine Konferanslar*, çev. Akif Nuri, (İstanbul: Fikir Yayınları, 1978), 43.

¹³² en-Nisâ 4/157.

1.4. Hz. İsa'nın Nüzûlü Konusu

Hız. İsa'nın gööe yükseltilmesi ve nüzûlüyle ilgili olarak İslâm âlimleri arasında iki farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre, Hz. İsa, "cesedi ve ruhuyla" gööe yükseltilmiş olup, kıyamet kopmadan önce dünyaya geri dönecektir. Bu görüş, onun bir peygamber olarak yeniden gönderileceğine inanır. İkinci görüş ise, Hz. İsa'nın da diğer insanlar gibi bir ecele sahip olduğu ve bu nedenle eceliyle öldüğü yönündedir. Bu görüşe göre, o geri dönmeyecek ve dünyada bir daha görünmeyecektir. Ayrıca, Hz. İsa'nın nüzûlüne dair hadislerin "ahad hadis" grubuna dahil olduğu, bu nedenle sahihlikleri konusunda şüphe olmasa da bu hadislerin inkârının küfre neden olmayacağı savunulmuştur.¹³³

Hız. İsa'nın nüzûlüne dair rivayetler İslâm alimleri arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu konuda otuzdan fazla sahâbenin rivayet ettiği yetmişten fazla merfû hadisin ve elliye yakın mevkûf hadisin bulunduğu ifade edilir.¹³⁴

Seyyid Kutub, Hz. İsa'nın yeryüzüne geri dönmesiyle ilgili olarak Selef âlimlerinin, "Ehl-i kitap'tan kimse yoktur ki ölmeden Hız. İsa'ya iman etmiş olmasın. İsa ise, âhirette onların aleyhine şahitlik edecektir."¹³⁵ âyetindeki "mevtilh" ibaresindeki zamir konusunda ihtilaf ettiklerini belirtir. Bir grup, "kitap ehliinden hiç kimse yoktur ki, ölümünden önce (yani İsa'nın) İsa'ya iman etmemiş olsun" anlamını çıkarmışlardır. Bu da kıyamet öncesi dünyaya inişine ilişkin görüşe uygun düşmektedir. Başka grup tefsir bilgini de âyetten şu anlamı çıkarmıştır: "Kitap Ehli'nden hiç kimse yoktur ki, ölmeden önce (yani Kitap Ehli'nden olan kişi) İsa'ya iman etmemiş olsun." Bu da ölümün eşğinde olan kişiye, gerçeğin tüm çıplaklığıyla görüldüğüne ancak, bu bilmenin yarar sağlayamadığına ilişkin görüşe kanıt teşkil etmektedir.

Müellif, Hz. İsa'nın nüzûlü ile ilgili görüşlerden ikincisine daha yakın olduğunu ifade eder. Özellikle Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?])'ın "إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِمْ" şeklindeki kırâatinin, yani zamirin çoğul kullanımıyla yapılan okumanın, bu görüşü desteklediğini belirtir. Bu çoğul zamirinin kullanımı, Kitap ehli'nin tamamını kapsayan bir anlam taşır. Zamirin tekil olarak kullanılması durumunda bile, bu ifadenin Kitap ehli'ne (yani Yahudi ve Hristiyanlara) dair olduğu açıktır.

Kutub, bu âyeti şu şekilde yorumlar: Yahudiler, Hz. İsa'ya iman etmeyip onu inkâr etmiş ve ardından onu öldürdüklerini iddia etmişlerdir. Ancak, Kitap ehli olan her birey ölüm anında ilâhî hakikatleri görerek Hz. İsa'nın nübüvvetini mutlak bir gerçek olarak kabul edecek ve ona iman edecektir. Ancak bu iman, yalnızca ölüm anında gerçekleşeceği için bu inanç fayda sağlamayacaktır.

¹³³ Mahmut Şeltut, "Hz. İsa'nın Gööe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü", (çev. Mustafa Baş), *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2005), 306.

¹³⁴ Ebubekir Sifil, *Nüzul-i İsa Bir İtirazın Tahlili* (İstanbul: Erkam Matbaası, 2010), 50.

¹³⁵ En-Nisâ 4/159.

Kıyamet gününde ise Hz. İsa, onlara karşı şahitlik edecek ve onların inkârını reddedecektir.”¹³⁶

Hz. İsa'nın nüzûlü konusu asırlardan beri tartışılan ilmî konulardan bir tanesi olma özelliğine sahiptir. Seyyid Kutub'un açıklamalarından anlaşılan Hz. İsa'nın tekrar gelmeyeceğine inanmasıdır.¹³⁷

Sonuç

Bu çalışma, Hristiyanlıkla ilgili bazı âyetlerin tefsirini yaparken, Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l Kur'an* adlı eserini temel referans olarak kullanmıştır. Kutub, tefsirinde İslam akidesinin temel ilkelerini merkeze almış ve dinler arası meselelerde metodolojik bir tutarlılık sergilemiştir. Özellikle Hristiyanlığın tarihî gelişimi ve akîdevi yapısını ele alırken, Kur'an'ın perspektifinden hareketle Hz. İsa'nın peygamberliğini vurgulamış ve teslîs gibi dogmaların İslâm inancıyla bağdaşmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda, söz konusu kavramların şirk unsurları taşıdığına dikkat çekmiştir.

Hristiyanlık ilâhiyatının tarih boyunca geçirdiği dönüşümler ve inanç esaslarındaki değişimler bu çalışmada kısmen ele alınmıştır. Ancak Hristiyanlık inancının karmaşıklığı ve kapsamlı yapısı dikkate alındığında, bu alanda daha derinlemesine çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ortaya çıkmıştır.

Müfessir, Hz. Meryem'in İsa'ya hamile kalma haberini aldığı andaki psikolojik durumunu ve yaşadığı duygusal heyecanı, edebî bir üslupla ve etkileyici bir dille betimlemiştir. Bu anlatım hem duygusal yoğunluğu hem de anlatımın sürükleyiciliği açısından dikkat çekici bir şekilde ortaya konmuş, Hz. Meryem'in içsel dünyası ve yaşadığı ruh haline dair derin bir izlenim bırakacak biçimde ifade edilmiştir.

Seyyid Kutub, Hz. İsa'nın yaratılışını anlatırken, ilahi kudrete dikkat çekmiş ve Hz. Âdem'in annesiz ve babasız yaratılmasını örnek vererek, aynı kudretin Hz. İsa'yı da babasız yaratma gücüne sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda, İsa'ya isnad edilen ilahlık iddialarının temelsiz olduğunu vurgulamış, onun bir kul olarak, diğer peygamberler gibi gönderilmiş bir elçi olduğunu açıklamıştır. Bu görüş, İsa'nın doğasının ve rolünün İslami perspektiften doğru bir şekilde anlaşılmasına yönelik önemli bir teolojik açıklamadır.

Müfessir, Hz. İsa'nın doğumu, annesinin onu alıp kavminin karşısına çıkması ve kavminin ona zina isnadında bulunması gibi olayları, edebî ve sürükleyici bir üslupla anlatmıştır. Bu anlatımda, beşikteki İsa'nın bir mucize olarak konuşması gibi o ana dair yaşanan olaylar, büyük bir duygusal yoğunluk ve etkileyicilikle ifade edilmiştir. Müfessir, bu olayları anlatırken, Hz. İsa'nın

¹³⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 3/214.

¹³⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 3/214.

mucizelerini ve bu mucizelerin, ilahi kudretin bir tecellisi olarak nasıl algılanması gerektiğini vurgulamıştır. Anlatım, hem edebî zenginliği hem de içsel heyecanı açısından dikkat çekici bir biçimde sunulmuştur.

Seyyid Kutub, Hz. İsa'nın kişiliği ve risâletiyle ilgili konuları ele alırken, onun gösterdiği mucizeleri de İncil'deki ilgili pasajlarla karşılaştırmalı bir şekilde incelemiştir. Bu karşılaştırmalar, anlatımda yer alan benzerliklerin vurgulanmasını sağlamış ve Kutub'un Hristiyan ilâhiyatına dair derin bilgiye sahip olduğunu ortaya koymuştur. Müfessir, hem İslami bakış açısını hem de Hristiyan inançlarının temel unsurlarını anlayarak, Hz. İsa'nın hayatını ve mucizelerini bu bağlamda detaylı bir biçimde analiz etmiştir. Bu yaklaşım, Kutub'un teolojik derinliğini ve farklı inanç sistemlerine yönelik metodolojik hassasiyetini gösteren önemli bir örnektir.

Müfessir Seyyid Kutub, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi, semaya yükseltilmesi ve nüzûlü gibi İslam âlimleri tarafından tartışılan bazı konuları yüzeysel bir şekilde ele almıştır. Özellikle, İsa'nın ref'i ve nüzûlü gibi meselelerin müteşâbih âyetler kapsamında yer aldığını belirterek, bu konularla ilgili yapılan tartışmaların fayda sağlamayacağına dikkat çekmiştir. Kutub, bu tür hususların Allah'ın ilmiyle sınırlı olduğuna ve inananlar için asıl önemli olanın, bu konulara dair kesin bilgilerden ziyade iman esaslarını doğru bir şekilde kavrayıp uygulamak olduğunu vurgulamıştır. Bu yaklaşım, müfessirin daha çok manevi ve ahlaki derslere odaklanan bir tefsir perspektifine sahip olduğunu göstermektedir.

Seyyid Kutub, Hristiyanların Hz. İsa'nın semaya ref'inden sonra kendi aralarında inanç birliğine sahip olmadıklarını ve Hristiyanlığın aslî hüviyetini yitirerek farklı yorumlarla şekillenen bir inanç sistemi hâline geldiğini ifade etmiştir. Müfessir, aynı zamanda İncil metinlerinin Hz. İsa'nın vefatından sonra tahrif edilerek, Hristiyanlığın ilâhî kimliğini kaybetmesine yol açtığını vurgulamıştır. Kutub'a göre, bu tahrifat, Hristiyanlık inancının özünden sapmasına neden olmuş ve dinin orijinal mesajı bozulmuştur. Müfessir, gerçek kurtuluşun yalnızca İslam'a tâbi olmakla mümkün olduğunu belirterek, İslam'ın bu konuda doğru yol ve kesin kurtuluşu sunduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, Kutub'un hem İslami teolojii hem de Hristiyanlıkla ilgili eleştirilerini güçlü bir şekilde ortaya koyduğu bir perspektife işaret etmektedir.

Sonuç olarak, Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'ân* adlı tefsiri, Hristiyanlıkla ilgili pek çok temel konuda derin bir teolojik analiz sunmaktadır. Hz. İsa ile ilgili anlatılanların çoğunun aklın sınırlarını aşan ve akılla idrak edilemeyecek gerçekler olduğunu belirten müellif, bu noktada iman sahibine düşen asıl görevinin kalbiyle iman etmek olduğunu vurgulamıştır. Aksi takdirde, Hz. İsa'nın ilahlaştırılması gibi tahrifat ve aşırılıkların ortaya çıkabileceğine özellikle dikkat çekmiştir. Kutub, bu bağlamda inanç sistemlerinin özünden sapmalarını ve yanlış yorumlamaların teolojik hatalara yol açabileceğini

belirtmiş, İslam'ın bu tür aşırılıklara karşı doğru ve güvenilir bir yol sunduğunu ifade etmiştir. Eser hem İslami teolojiye hem de diğer dinlerin inanç anlayışlarına dair önemli bir perspektif sunarak, doğru inanç ve öğretilerin korunmasının önemini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2000.
- Aydın, Mahmut. *Hız. İsa'ya Ne Oldu?* Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Begavî, Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ'. *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Dâru Taybe, 1997.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Dorn, Klaus. *Jesus Christus: Geschichte-Überlieferung-Glaube*. Stuttgart: Verlag Ferdinand Schöningh, 2018.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebu Zehre, Muhammed. *Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar*. Çev. Akif Nuri. İstanbul: Fikir Yayınları, 1978.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Harman, Ömer Faruk. "İncil". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "İsâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- İsfehânî, Râğib. *Müfredat*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- İsfehânî, Râğib. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru's-Şâmiyye, h.1412.
- Koçak, İsmihan. *Süleyman Ateş'in Tefsirinde Genel Hatlarıyla Hıristiyanlık*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Bible Society in

- Turkey & The Translation Trust, 2014.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâl'il-Kur'an*. Trc. Yakup Çiçek vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2001.
- Mahallî, Celâleddîn – Suyûtî, Celâleddîn. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Marangozoğlu, İzzet. *Beyânî Tefsir Metodu Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî Örneği*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Molla Huveys, Abdulkadir. *Beyânu'l-Me'ânî*. Dimaşk: Matbaatü't-Terakkî, 1965.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'an*. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- Sifil, Ebubekir. *Nüzul-i İsa Bir İtirazın Tahlili*. İstanbul: Rihle Kitap, 2010.
- Şahin, İskender. *Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2013.
- Şeltut, Mahmut. "Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü" (çev. Mustafa Baş). *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2005), 289-306.
- Şenocak, İhsan. *Sünneti Reddeden Kur'an Müslümanlığı*. İstanbul: Hüküm Kitap, 2017.
- Tümer, Günay. "Din". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Tümer, Günay, "Çarmıh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1993.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Waardenburg, Jacques. "Mesih". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yagır, Mehmet Yusuf. *Fahrettin er-Râzî'nin Tefsirinde Hristiyanlık Ve Hristiyanlar*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Zebîdî, Ahmed b. Abdillatif. *Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*. Çev. Kâmil Miras. Ankara: Emek Ofset Matbaacılık, 1986.

Arap Dilinde Müsned İleyhin Nekra Olması: Dilbilimsel Bir Analiz

Neşe
Çetinovalı
Bay*
Eyup
AKŞİT**



Öz: Arap dilinde herhangi bir cümlede iki temel öge müsned ve müsned ileyhtir. İsim cümlelerinde müsned ileyhin ma'rife (belirli), müsnedin ise nekra (belirsiz) olması esastır. Ancak bazı cümle yapılarında müsned ileyih nekra olarak kullanılır. Bu çalışma, müsned ileyhin nekra olarak kullanımını dilbilim açıdan incelemektedir. Araştırmanın önemi, müsned ileyhin nekra kullanımını sadece dilbilgisi açısından değil, semantik ve pragmatik yönleriyle de incelemesinden kaynaklanmaktadır. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada veri kaynakları klasik Arap şiiri ve Kur'an-ı Kerim'dir. Toplanan veriler, dilbilimin sağladığı bakış açısıyla betimleyici analiz tekniği ile incelenmektedir. Araştırma, müsned ileyhin nekra olarak kullanılmasının Arap dilinin ifade zenginliğine katkıda bulunan önemli bir dilbilgisi ve anlam aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kullanımın çeşitli bağlamlardaki işlevi ve özelliklerinin tespiti, dilin hem yapı hem de anlam boyutlarına ışık tutmaktadır. Bu bağlamda müsned ileyhin nekra olarak kullanılmasının taklil (azlık), teksir (çokluk), ta'zım (yüceltme) ve tahkîr (küçümseme/küçültme) gibi çeşitli anlamlara sahip olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Müsned İleyh, Nekra, Dilbilim, Anlam.

The Indefiniteness of Musnad Ilayh in Arabic Language: A Linguistic Analysis

Abstract: In Arabic language, every sentence contains two basic elements: musnad and musnad ilayh. In nominal sentences, the musnad ilayh (subject) is fundamentally definite (marifa), while the musnad (predicate) is indefinite (nakira). However, in certain sentence structures, the musnad ilayh can be used as indefinite. This study examines the indefinite usage of musnad ilayh from a linguistic perspective. The research is significant as it reveals that the indefinite usage of musnad ilayh extends beyond being merely a grammatical phenomenon and possesses rich pragmatic and semantic dimensions. The study adopts a qualitative methodology, utilizing verses from the Quran and Classical Arabic poetry as data sources. The data is analyzed using descriptive analysis technique with the perspectives provided by linguistics. The research demonstrates that the indefinite usage of musnad ilayh is an important grammatical and semantic tool that contributes to the expressive richness of the Arabic language. The analysis of this usage across various contexts illuminates the language's form and meaning dimensions. In this context, it reveals that the indefinite usage of musnad ilayh serves various semantic functions such as taqlil (paucity), taksir (abundance), tazim (glorification), and tahkîr (belittlement).

Keywords: Arabic Language, Musnad Ilayh, Indefinite noun, Linguistics, Meaning.

* Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilimdalı. E-Posta: cetinovalinese@gmail.com- ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8792-9469>.

** Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı. E-Posta: aksiteyup@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6301-4483>.

Giriş

Nekra (belirsiz isim), muayyen olmayan bir varlığı gösteren isimlere denir. Arapçada nekralık (belirsizlik) asıl, ma'rifelik (belirlilik) ise fer' kabul edilir.¹ Dillerde belirsizlik farklı şekillerde işaretlenir: Türkçede belirsizlik için genel olarak "bir/herhangi bir" sözcüğü ve sıfır biçimbirim² kullanılırken, İngilizcede belirsiz isimler "a" veya "an" ile işaretlenir. Arapçada ise belirsizlik için genellikle "tenvin" (un, en, in sesleri) kullanılır. Örneğin: "رَجُلٌ/bir adam" kelimesi nekra bir isimdir ve onunla bilinen bir adam değil, herhangi bir adam kastedilmektedir. Bu nekra sözcüğe "ال/el" belirlilik takısını önek (السوابق /prefix) olarak getirip "الرَّجُلُ/adam" denildiğinde ise bilinen, belirli bir adam kastedilir. Nekra isimlerdeki tenvin, telaffuzda var olan ancak yazıda görülmeyen bir "nûn" harfidir. Ancak Arapçada, bir sözcüğün tenvin alması tek başına o sözcüğün nekra olduğunu göstermesi açısından yeterli değildir. Zira Arapçada ma'rife olan "عَلِيٌّ/Alî" sözcüğü gibi müzekker bazı özel isimler de tenvin almaktadır. Bu tür tenvine "i'râb tenvini" denir. Bu tenvin, sözcüklerin mu'râb ve munsarîf olduğuna dair bir işarettir. Nekra isimlerdeki tenvin ise "tenkir tenvini" olup belirsizlik işaretleyicisidir.³ Arapça sözdiziminde nekra bir isim hem mûsned ileyh hem de mûsned olarak kullanılabilir.

Arapça sözdiziminde iki temel öge mûsned ileyh ve mûsnedir. İsim cümlelerinde mûsned ileyh'in ma'rife, mûsnedin ise nekra olması genel bir kuraldır. Bununla birlikte, bazı cümle yapılarında mûsned ileyh nekra olarak kullanılabilir. Bu dil fenomeni, basit bir dilbilgisel sapma olmaktan öte, dilin anlam zenginliğini artıran bilinçli bir tercihi yansıtır. Mûsned ileyh'in nekra olması, Arap dilinin üslup özelliklerini bir başka ifadeyle belâgat, hitabet ve retorik gücünü gösteren önemli dil olgularından biridir. Bu kullanım, belâgat ilminin me'ânî bölümünde çeşitli boyutlarıyla ele alınmaktadır.⁴ Bu olgu, belâgat perspektifinden bakıldığında cümle yapısının genel kurallarından bir sapma gibi görülsede aslında onun bir parçasıdır.

Mûsned ileyh'in nekra olarak kullanılmasının Arapça sözdizimi ve cümlelerin

¹ Ebü'l-Bekâ İbn Ya'îş, *Şerhü'l-mufasssal li'z-Zemahşerî*, thk. İmîl Bedî Ya'kûb (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/91.

² Biçimbirim, daha küçük parçalara bölünemeyen dildeki anlamlı en küçük birimdir. Daha geniş bilgi için bkz. Caner Kerimoğlu, *Kuram ve Uygulamalarla Dilbilim Göstergebilim ve Türkoloji Genel Dilbilime Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 157.

³ İbn Ya'îş, *Şerhü'l-mufasssal li'z-Zemahşerî*, 1/88; Radî el-Esterabadî, *Şerhur-Radî li-Kâfiyeti'bnî'l-Hâcib*, thk. Yahya Beşîr Mısırî (Riyad: el-İdaretü'l- 'Âmme li's-sekâfe, 1996), 2/494.

⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-İlmiyye, 1987), 191; Teftâzânî, *el-Mutavval şerhu telhîsi miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.), 234.

anlamıyla yakın bir ilişkisi vardır. Bu dil olgusunun incelenmesi hem teorik dilbilim çalışmalarına hem de dil öğrenme süreçlerine önemli katkılar sağlamaktadır. Özellikle Arapça öğretiminde, müsned ileyhin nekra olarak kullanılmasının sistematik bir şekilde ele alınması, öğrencilerin dil yetkinliğini geliştirmede kritik bir rol oynamaktadır. Çünkü Arapça dilbilgisi kurallarının çoğu ma'rife ve nekralıkla yakından ilişkilidir. Arap dilinde müsned ileyhin nekra olması, dilin yapısal esnekliğini ve ifade zenginliğini gösteren önemli bir özelliktir.

Araştırmada öncelikle Arap dilinde müsned iley ve müsned kavramlarına yer verilmekte sonrasında ise nekra isim ve temel özellikleri detaylı olarak ele alınmaktadır. Araştırmanın devamında sözdiziminde müsned ileyhin nekra gelme koşulları irdelenmektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim ve klasik Arap şiirinden örneklerle müsned ileyhin nekra olmasının anlama etkisi sorgulanmaktadır.

Literatür taramasında, müsned ileyhin nekra olmasını dilbilim açısından inceleyen ve meseleyi âmm, hâs, mutlak gibi fıkıh usûlü terimleriyle ilişkilendiren herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte, H. İbrahim Kaçar tarafından kaleme alınan "Arapçada Nekra (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)" başlıklı makale, Arap dilinde genel olarak nekra sözcüğün semantik boyutunu ele almaktadır.⁵ Söz konusu makalede, nekra kullanımın tekil, tür veya cins anlamı ifade edebileceği belirtilmekte ve bu kullanımın arkasında belli edebi ve anlamsal maksatların bulunduğu vurgulanmaktadır. Ancak bu makale, meselenin biçim, sözdizim ile âmm, hâs ve mutlak gibi fıkıh usulüne dair terimlerle ilişkisini ele almamaktadır. Konuyla doğrudan ilgisi olmamakla birlikte, Tahsin Yurttaş tarafından kaleme alınan "Marife Gelen Müsnedün İleyh ve Müsnedin Semantik Boyutu (Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri Bağlamında)" başlıklı makale de dikkat çekmektedir. Yazar, araştırmasında Sekkâkî'nin (ö. 1229) *Miftâhu'l-'ulûm* eseri bağlamında ma'rife gelen müsned iley üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁶ Ancak, bizim bu araştırmamızda nekra gelen müsned iley ele alınmaktadır.

Konunun daha iyi ortaya konulması için Arapça sözdiziminde hangi öğelerin müsned iley ve müsned olduğunun tespiti önemlidir. Bu bağlamda, Arapça cümle yapısının temel unsurları müsned iley ve müsnedin belirlenmesi, nekra gelen müsned ileyhin dilbilimsel boyutunun incelenmesi açısından önem arz etmektedir.

⁵ Halil Kaçar, "Arapçada Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (Ocak 2014), 165-184.

⁶ Tahsin Yurttaş, "Marife Gelen Müsnedün İleyh ve Müsnedin Semantik Boyutu (Ebû Ya'kûb Es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri Bağlamında)", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 461-487.

1. Arap Dilinde Müsned İleyh ve Müsned

Cümle, sözcüklerin belirli kurallara göre dizilerek duyguları, düşünceleri veya istekleri ifade etmesidir. Cümlelerin temel fonksiyonu ise bir hüküm/yargı bildirmesidir. Cümlede ister haberî ister inşâî olsun mutlaka üç unsur bulunmak zorundadır: müsned ileyh, müsned ve isnad.⁷ Bu üç temel unsur, cümlelerin yapısını ve anlamsal bütünlüğünü oluşturmaktadır. Isnad ya da nisbet, bir yargı oluşturmak amacıyla, bir kelime veya kelime hükmündeki bir yapının, başka bir kelime veya kelime hükmündeki yapıya olumlu ya da olumsuz şekilde bağlanmasıdır. Genellikle iki veya daha fazla sözcükten oluşan cümlede, Arap dilbilimcilerine göre en temel iki unsur müsned ileyh ve müsneddur.⁸ Müsned ileyh, cümlede hakkında konuşulan ve yargının kendisine yöneltildiği ögedir. Başka bir ifadeyle, cümlede hakkında hüküm verilen unsurdur. Müsned ise müsned ileyh hakkında verilen hükmü veya yargıyı ifade eden ögedir. Müsned ileyh ve müsned arasındaki bu ilişki, cümlelerin anlamını ortaya çıkarır. Arapçada müsned ileyh, genellikle isim cümlelerinde mübtada; fiil cümlelerinde ise fâil veya nâibü'l-fâil olarak karşımıza çıkar. Müsned ise isim cümlelerinde haber, fiil cümlelerinde ise fiildir. Ancak müsned ileyh ve müsned cümlede bu ögelerle sınırlı değildir.

1.1. Müsned İleyh

Arap dilinin yapısal özellikleri gereği, cümlede hakkında yargıda bulunan müsned ileyh çeşitli şekillerde karşımıza çıkabilmektedir. Arapça bir cümlede müsned ileyh olarak gelen ögeler; fâil, nâibü'l-fâil, mübtada (konu), müştak mübtadanın haberi, kâne ile inne'nin ismi, iki mef'ûl alan zan ve yakın fiillerinin birinci mef'ûlü ve üç mef'ûl alan fiillerin ikinci mef'ûludur.⁹ Fâil (özne), cümlede tam fiilin ya da fiile benzeyen isim-fiil, ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe gibi yapıların kendisine isnad edildiği ögedir. Örneğin: جاء الضيف (Misafir geldi) cümlesinde, fâil olan الضيف kelimesi müsned ileyhtir. Nâibü'l-fâil (sözde özne) ise edilgen fiilin ya da ism-i mef'ûlün kendisine isnad edildiği ögedir. Örneğin: فُتِحَ البابُ (Kapı açıldı) cümlesinde الباب kelimesi nâibü'l-fâil olup müsned ileyhtir. Benzer şekilde, العبد التائب مغفور ذنبه (Tövbe eden kulun günahı bağışlanmıştır) cümlesinde, ذنبه kelimesi مغفور ism-i mef'ûlünün nâibü'l-fâili olup müsned ileyhtir.

Arapça bir sözdiziminde müsned ileyh olarak gelen bir diğer dil birimi ise mübtada (konu) ögesidir. Mübtada, isim cümlesinde hakkında hüküm verilen

⁷ Ebû Muhammed 'Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e-arîb*, thk. Mâzin el-Mubârek (Şam: Dâru'l-Fikr, 1985), 2/419.

⁸ İsa Ali Â'kûb, *el-Mufasssal f'ulûmi'l-belâgatı'l-Arabiyye: el-meâni ve'l-beyân ve'l-bedî* (Halep: Halep Üniversitesi Yayını, 2015), 97.

⁹ Eyup Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri* (Ankara: Sonçağ, 2022), 13, 14.

ögedir. Genellikle mübtada hem konuşanın hem de dinleyicinin bildiği bir ögedir. Örneğin; محمد رسول الله (Muhammed (sav), Allah'ın elçisidir) cümlesinde, محمد sözcüğü mübtada olup müsned ileyhtir. İsim cümlesinin temel unsuru mübtada, Türkçe ve Arapça dillerinin farklı yapısı nedeniyle fâil (özne) ile karıştırılmaktadır. Bir başka ifadeyle ana dili Türkçe olanlar bazen isim cümlesindeki mübtada ile fiil cümlesindeki özne ögesinin aynı şey olduğu zannına kapılabilmektedir. Bunun temel nedeni ise Arapça isim cümlesinde haber ögesi fiil cümlesi olarak geldiğinde bu isim cümlesinin çevirisinin Türkçeye genellikle bir fiil cümlesi olarak yapılmasıdır. Bu durumu birkaç örnek cümleyle açıklamaya çalışalım.

1.a) أَكَلَ عَلِيٌّ تَفَاحَةً (Ali, elma yedi.)

1.b) عَلِيٌّ أَكَلَ تَفَاحَةً (Ali, elma yedi.)

Yukarıdaki 1.a cümlesi “ أَكَلَ / (katı bir şey) yedi” fiili ile başladığı için fiil cümlesi; 1.b cümlesi ise Ali ismiyle başladığı için isim cümlesidir. Ana dili Türkçe olan ve yeni Arapça öğrenen biri için hem 1.a cümlesindeki “Ali” hem 1.b cümlesinde yer alan “Ali” sözcüğü fâil (özne) gibi algılanmaktadır. Bu algı sadece bu iki cümle için mantıksal olarak doğru ancak dilbilgisi açısından eksiktir. Şöyle ki; 1.a fiil cümlesinde yeme eylemi Ali'ye isnad edilmiştir ve Ali hem dilbilgisel hem anlamsal öznedir. Bir başka ifadeyle “elma yiyen” Ali'dir. 1.b cümlesi ise bir isim cümlesi olup “Ali” mübtada; “ أَكَلَ /yedi” fiili, gizli “hüve/o” zamiri ve “تَفَاحَةً/elma” doğrudan nesnesinden oluşan “ أَكَلَ تَفَاحَةً / o elma yedi” cümlesi ise haber/yüklemdir. Ana cümlelerin haberi/yüklemi olan bu cümle, fiil cümlesidir. Kendisine yeme fiili isnad edilen “Ali” değil, “ أَكَلَ تَفَاحَةً / o elma yedi” yan cümlesindeki gizli “hüve/o” zamiridir. Dolayısıyla dilbilgisi açısından fâil/özne Ali'ye geri dönen yan cümledeki “hüve/o” zamiridir. Burada şu sorular akla gelebilir: Yan cümledeki dilbilgisi açısından fâil olan “hüve” zamiri, ana cümlelerin mübtadası olan Ali sözcüğüne geri dönüyor ise o zaman neden Ali sözcüğünü de fâil/özne kabul etmiyoruz? Niye onu mübtada diye isimlendiriyoruz? Bu soruları örnek cümlelerle açıklamaya çalışalım.

1.a) يُحِبُّ عَلِيٌّ الْقِرَاءَةَ

1.b) عَلِيٌّ يُحِبُّ الْقِرَاءَةَ

1.c) عَلِيٌّ يُحِبُّ ابْنَهُ الْقِرَاءَةَ

Yukarıdaki 1.a cümlesi “ يُحِبُّ/seviyor” fiili ile başladığı için bir fiil cümlesi; 1.b ile 1.c ise “Ali” ile başladığı için isim cümlesidir. Fiil cümlesi olan 1.a cümlesinde sevme eylemi Ali'ye isnad edilmiştir ve “Ali” sözcüğü hem dilbilgisi hem anlam açısından öznedir. Bu nedenle bu cümleyi bir fiil cümlesi olarak Türkçeye şöyle çevirebiliriz: “Ali okumayı seviyor.” İsim cümlesi olan 1.b

cümlesinde ise “Ali”, mübteda/konu; “يُحِبُّ /seviyor” fiili, gizli “hüve/o” öznesi ve “القراءة /okumak” nesnesinden oluşan “يُحِبُّ القراءة (O okumayı seviyor) yan fiil cümlesi ise haber/yüklemdir. Bu yan cümlede kendisine sevme eylemi isnad edilen gizli “hüve/o” zamiridir. Gizli “hüve/o” zamiri özne olup mübteda/konu olan “Ali” sözcüğüne geri dönmektedir. Dolasıyla dilbilgisel özne “hüve/o” zamiri olup anlamsal olarak da özne bu zaminin geri döndüğü ana cümlelerin mübtedası olan “Ali” sözcüğüdür. Buradan hareketle bir kişi şunu ileri sürebilir: 1.b cümlesinde haber olan yan fiil cümlesindeki özne “o” ile ana cümlelerin mübtedası “Ali” sözcüğü örtüşmektedir ve her ikisi de Ali’dir. Dolasıyla özne ve mübteda aynı şeydir. İleri sürülen bu görüş sadece bu cümle için doğru ve geçerli olup haberi fiil cümlesi olan her isim cümlesi için geçerli değildir. Çünkü Arapça sözdizimi kurallarına göre bir konuşur sözüne isim ile başlayıp o ismin sonrasında getireceği fiil cümlesinde o kişiden de söz edebilir veya o kişiyle bağlantılı bir başka kişi veya varlıktan da söz edebilir. Örneğin; bir konuşurun sözüne “Ali” diye başladığını varsayalım. Bu konuşur “Ali” dedikten sonra sözcüne 1.b cümlesindeki gibi يُحِبُّ القراءة (O okumayı seviyor) diye sürdürebilir ya da sözcüne 1.c cümlesindeki gibi يُحِبُّ ابْنُهُ القراءة (Onun oğlu okumayı seviyor) diye devam edebilir. Dolasıyla عَلِيٌّ يُحِبُّ ابْنُهُ القراءة (Ali, onun oğlu okumayı seviyor) 1.c cümlesindeki gibi isim cümlelerinde özne ile mübteda örtüşmemektedir. Bu cümlede Ali, mübteda/konu ögesi olup يُحِبُّ ابْنُهُ القراءة (Onun oğlu okumayı seviyor) yan cümlesi ise haber/yüklemdir. Fiil cümlesi olan bu yan cümlede sevme eylemi Ali’ye değil, oğluna isnad edilmiştir. Dolasıyla özne Ali değil, “ابْنُهُ/onun oğlu”dur. Görüldüğü gibi bu isim cümlesinde özne ile mübteda aynı kişi değildir.

Arapça sözdizimi kurallarına göre, müştak (türemiş) yapılar olan isim-fiil, ism-i fâil, ism-i mef’ûl ve sıfat-ı müşebbehe gibi sözcükler, -şartları oluştuğunda-fiil gibi amel edebilir yani kendilerinden sonra gelen sözcüklerin i’râb durumunu etkileyebilirler.¹⁰ Bu dil birimlerinin amel etmesi durumunda, ref’ ettikleri sözcükler müsned ileyh konumunda olurlar. Örneğin; “أناائم الطفلان” (İki çocuk uyuyor mu?) cümlesini ele alalım. Bu soru cümlesi, isim cümlesi formundadır ve cümlelerin başında yer alan “أناائم/hemze” soru edatıyla başlamıştır. Cümlede “أناائم”, “أناائم” fiilinden türemiş bir ism-i fâildir. İsm-i fâiller, fiil gibi amel edip kendisinden sonraki ismi ref’ ederken kendisi de mübteda olur.¹¹ Bu cümlede ism-i fâil olan أناائم/uyuyan sözcüğü mübteda olup müsneddir. İsm-i fâilden sonra gelen الطفلان/iki çocuk sözcüğü ise ism-i fâilin

¹⁰ Halid b. Abdullah el-Ezherî, *Şerhü’t-tasrîh ale’t-tavdîh*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), 2/49-51.

¹¹ Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 105.

ref' ettiği bir kelimedir. Aslında "الطفلان" sözcüğü, ism-i fâilin haberi konumundadır ve mahallen merfû'dur. Ancak haber olan bu sözcük, ism-i fâilin amelinden dolayı müsned ileyh görevini üstlenmektedir. Başka bir ifadeyle, "الطفلان" sözcüğü *sedde mesedde haberd* yani haberin yerini tutmakta ve haberin i'râbını almaktadır. Bu cümlelerin takdiri "أينام الطفلان" (iki çocuk uyuyor mu?) şeklindedir. Cümle bu şekilde kurulduğunda fiili doğrudan الطفلان /iki çocuk öznesine isnad edilmektedir. Böylece fiil cümlesi formunda bir soru cümlesi ortaya çıkmaktadır. Ancak konuşur, fiil yerine ondan türemiş bir ism-i fâil kullandığında aynı anlam, farklı bir sözdizimsel yapıyla ifade edilmektedir. Bu durumda ism-i fâil, fiil gibi amel ederek kendisinden sonraki sözcüğü ref' etmekte ve onu müsned ileyh konumuna getirmektedir.

Sonuç olarak, Arapça cümle yapısında isim-fiil, ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve sıfat-ı müşebbehe gibi müştak yapılar, fiillerin işlevini üstlenerek kendilerinden sonraki sözcüklerin i'râbını etkilemekte ve bu sözcükleri müsned ileyh ögesi haline getirmektedir. Bu durum, Arapçanın zengin sözdizim olanaklarının bir göstergesi olup dilin anlatım gücünü ve esnekliğini ortaya koymaktadır. Aynı anlamı farklı yapılarla ifade edebilme imkânı, Arap dilinin en belirgin özelliklerinden biridir.

İnne ve benzerlerinin ismi, kâne ve benzerlerinin ismi, iki mef'ûl alan zan ve yakîn fiillerinin birinci mef'ûlü ile üç mef'ûl alan fiillerin ikinci mef'ûlü, Arapça cümle yapısında müsned ileyh olarak karşımıza çıkan diğer unsurlardır. İsim cümlesinden önce gelen inne ve benzerleri (لَيْتَ، لَعَلَّ، لَكِنَّ)، kendilerinden sonra gelen ismi nasb ederler.¹² Bu durumda inne ve benzerlerinin ismi, müsned ileyh konumunda olur. Örneğin, "إن زيدا كريمٌ" (Zeyd kesinlikle ayaktadır) cümlesinde, "زيدا" (Zeyd) inne'nin ismi olup müsned ileyhtir. Kâne ve benzerleri (ما، لیس، صار، أصبح، أمسى، ظلّ، بات، ما) ise isim cümlesinden önce gelebilen nâkis fiillerdir.¹³ Bu fiillerin isimleri de müsned ileyh görevini üstlenir. Ayrıca kâne ve benzerleri, genellikle cümlede görünüş kategorisini (aspect)¹⁴ ifade ederler. "ما زال الرجل قائما" (Adam hâlâ ayakta) cümlesinde, "الرجل" müsned ileyh olup "ما زال" nâkis fiili ise, eylemin hâlâ devam ettiğini yani bitmemişlik görünüşünü (imperfective aspect) kodlamaktadır.

¹² İbn Ya'îş, *Şerhü'l-mufasssal li'z-Zemaşşerî*, 1/254.

¹³ Nahiv ilminde iş ve oluş bildirmeyen ancak zamana delâlet eden fiillere nâkis fiil adı verilir. Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996), 1/82.

¹⁴ Görünüş (aspect), bir eylemin/olayın zamansal yapısını veya iç zamansal niteliğini belirten dilbilimsel bir kategoridir. Bu kategori, eylemin nasıl gerçekleştiğini ve süreç içindeki durumunu gösterir. Daha geniş bilgi için bkz. Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*, 207-209.

Zan (زَعَمَ، خَالَ، حَسِبَ، ظَنَّ) ve yakîn (دَرَى، وَجَدَ، عَلِمَ، رَأَى) fiilleri iki mef'ûl alırlar ve bu mef'ûllerin aslı mübteda-haberdir. Bu fiillerle kurulan cümlelerde müsned ileyh, fiilin fâili değil, birinci mef'ûldür. Çünkü birinci mef'ûl, aslında cümlelerin mübtedası konumundadır. Ayrıca zan ve yakîn fiilleri, konuşurun sözceye veya önermeye dair kişisel yorumunu yansıtır. “ظن علي زيدا بخيلا” (Ali, Zeyd’in cimri olduğunu zannetti) cümlesinde müsned ileyh, “علي” değil, birinci mef'ûl olan “زيدا” sözcüğüdür. “أعلم ve أنبا، أخبر” gibi üç mef'ûl alan fiillerde ise ikinci ve üçüncü mef'ûller, mübteda-haber ilişkisi içindedir. Bu sebeple, bu fiillerin ikinci mef'ûlü müsned ileyh görevini üstlenir. “أخبرت عليا زيدا بخيلا” (Ali’ye haber verdim ki Zeyd cimridir) cümlesinde, “أخبر” fiilinin ikinci mef'ûlü olan زيدا müsned ileyhtir.

1.2. Müsned

Cümlelerin müsned ileyh dışındaki diğer temel ögesi olan müsned, Arap dilinde çeşitli dil birimleri tarafından karşılanabilmektedir. Arapça sözdiziminde tam fiiller müsned ögesidir.¹⁵ Tam filler iş, oluş, hareket bildiren ve zamana delalet eden yapılarıdır. Örneğin, “حَجَّ عَلِيٌّ” (Ali çıktı) cümlesinde حَجَّ /çıktı) tam fiili, müsned görevini üstlenmektedir. Nâkıs fiiller ise tam fiiller gibi iş veya oluş bildirmez, daha çok eylemin görünüşünü ifade ederler. Bu nedenle nâkıs fiiller cümlede müsned değildir. Örneğin “أخذ عليٌّ يَكْتُبُ الدَّرْسَ” (Ali dersi yazmaya başladı) cümlesinde أخذ nâkıs fiili, يَكْتُبُ/yazıyor tam fiilinin başlama görünüşünü belirtmekte olup müsned değildir, müsned olan يَكْتُبُ fiilidir.

Mâzî, muzâri ve emir fiil anlamı taşıyan isim-fiiller de cümlede müsned ögesidir. نَزَلَ /in! isim-fiili, “انزل” anlamında emir fiil olup bu cümlede müsneddir. Müsned ileyh ise fâil olan gizli أَنْت/sen zamiridir. İsim cümlesinde mübtedaya isnat edilen haber de müsned konumundadır. “عليٌّ شاعر” (Ali şairdir) cümlesinde شاعر sözcüğü haberdur ve müsned görevindedir.

Arapçada ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve sıfat-ı müşebbehe gibi ögeler, fiil gibi amel ederek cümlede müsned olabilirler. Bu tür cümlelerde mübteda olan ism-i fâil, haber yerine geçen ismi ref' eder ve bu öge müsned olur.¹⁶ Örneğin, “أَذَاهِبُ” (Ali, şimdi gidiyor mu?) cümlesinde أَذَاهِبُ ism-i fâili, mübteda olup anlam açısından müsneddir. أَذَاهِبُ sözcüğü ise haber yerinde olup müsned ileyhtir. Bu cümlelerin takdiri “أَيَذْهَبُ عَلِيٌّ الْآنَ” şeklindedir.

İsim cümlelerinin başına gelerek pekiştirme anlamı katan “inne ve benzerleri” ile oluşturulan cümlelerde müsned, inne ve benzerlerinin haberidir. “إِنَّ عَلِيًّا مُجْتَهِدٌ” (Kesinlikle Ali çalışkandır) cümlesinde “مُجْتَهِدٌ” innerinin haberi olup

¹⁵ Â'kûb, el-Mufasssal fî ulûmi'l-belâgatî'l-'Arabîyye el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî', 187.

¹⁶ Â'kûb, el-Mufasssal fî ulûmi'l-belâgatî'l-'Arabîyye el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî', 187.

müsneddır. Kâne ve benzerleri, isim cümlelerinden önce gelebilen ve cümlede nâkıs fiil olarak görev yapan yapılarıdır. Bu tür cümlelerde ise müsned, kâne ve benzerlerinin haberidir. “كان الطعام بارداً” (Yemek soğuktu) cümlesinde “بارداً” kânenin haberi olup müsneddır.

Zan ve yakîn fiilleri ile oluşturulan cümlelerde müsned, ikinci mef’ûldür. Örneğin, “ظننتُ عليّاً غالياً” (Ali’nin âlim olduğunu zannettim) cümlesinde “غالياً” müsneddır.

Arapçada emir fiil yerine kullanılan ve fiil gibi amel eden mastarlar da cümlede müsned olarak işlev görür. “إِطْعَمُوا لِلْفُقَرَاءِ” (Fakirleri doyur) cümlesinde إِطْعَمُوا mastarı, أَطْعِمُ emir fiilinin yerini tutmakta ve müsned görevini üstlenmektedir.

Sonuç olarak, müsned ileyh olan ögeler fâil, nâibü'l-fâil, mübteda (konu), müştak mübtedanın haberi, kâne ile inne’nin ismi, iki mef’ûl alan zan ve yakın fiillerinin birinci mef’ûlü ve üç mef’ûl alan fiillerin ikinci mef’ûlüdür. Arapçada müsned cümlelerin temel ögelerinden biri olup tam fiiller, isim-fiiller, isim cümlesinin haberi, ism-i fâiller, mastarlar gibi çeşitli dil birimleri tarafından karşılanabilmektedir.¹⁷

2. Nekra İsim ve Temel Özellikleri

Arap dilinde nekra, muayyen olmayan şeylere delalet eden isimleri ifade eder. Alman şarkiyatçı Carl Brockelmann’ın (ö. 1956) dilbilimsel araştırmaları, Arapçadaki belirsizlik işaretleyicilerinin tarihsel gelişimine önemli bir ışık tutmaktadır. Brockelmann’a göre, Arapçanın erken dönemlerinde “ما/mâ” biçimbirimi, eklendiği sözcüklere belirsizlik anlamı katan bir işaretleyici olarak işlev görmektedir. Bu biçimbirim, tarihsel süreç içerisinde fonetik bir değişime uğrayarak “ن/nûn” sesine dönüşmüştür.¹⁸ Bununla birlikte, “ما/mâ” biçimbiriminin belirsizlik işaretleyicisi olarak kullanımı, özellikle Kuzey Arapça lehçelerinde varlığını sürdürmüştür. Bu kullanımın günümüze ulaşan örneklerinden biri “شيء ما” (herhangi bir şey) söz öbeğidir. Arap dilbilimcileri, bu yapıdaki “ما” biçimbirimini zâid bir unsur olarak değerlendirmekte ve onun var olan belirsizliği pekiştirici bir işlev üstlendiğini kabul etmektedirler.¹⁹ Örneğin, “رجل ما” yapısında “ما” biçimbirimi, zaten belirsiz olan “رجل” (bir adam) sözcüğündeki belirsizlik anlamını güçlendirmektedir. Bu bağlamda, bazı araştırmacıların Arapça ve Akadca arasındaki belirsizlik işaretleyicileri konusunda tespit ettikleri benzerlikler ve ileri sürdükleri bağlantılar özel bir

¹⁷ Â’kûb, *el-Mufasssal fî ulûmi’l-belâgatî’l-‘Arabiyye el-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî*, 187.

¹⁸ Carl Brockelmann, *Fıkhul-lugâtî’s-Sâmiyye*, çev. Ramazan Abdutevâb (Riyad: Câmîatü’r-Riyâd, 1977), 103.

¹⁹ Ali b. Muhammed el-Herevî, *el-Uzhiyye fî ‘ilmi’l-hurûf*, thk. Abdulmu’in el-Mellûhî (Şam: Mecma’u’l-Luğa el-‘Arabiyye, 1993), 78, 79.

önem taşımaktadır.²⁰ Her iki dilin Sâmi dil ailesine mensup olması, aralarındaki yapısal benzerlikleri ve ortak dilbilgisel unsurların varlığını açıklar niteliktedir. Bu durum, Sami dillerinde belirsizlik kategorisinin kodlanmasında ortak bir tarihsel zeminin varlığına işaret etmektedir. Arapçada belirsizlik kategorisi, ismin sonuna eklenen nûn-u tenkîr ile işaretlenir. Örneğin “رَجُلٌ” (bir adam), “أَبٌ” (bir baba) ve “بَيْتٌ” (bir ev) sözcüklerinde görüldüğü gibi belirsiz isimler “نْ /n” ekiyle işaretlenir. Bu ek, sözcüğün belirsiz ve genel bir anlam taşıdığını gösterir. Akadca ise belirsizlik “مَ /m” eki ile işaretlenir. Arapçadaki “raculün/bir adam” sözcüğünün Akadca karşılığı “avîlum” ve “beytun/bir ev” sözcüğünün karşılığı “bîtum”dur.²¹ Bu paralellik, iki dil arasındaki belirsizlik işaretleyicileri açısından dikkat çekici bir benzerliğe işaret etmektedir.

Arapça dilbilgisinde nekra kavramı geleneksel olarak “harf-i ta’rîf (el takısı) alabilen isim” şeklinde tanımlanır.²² Ancak Şâtibî (ö. 790/1388) bu tanımın mantıksal açıdan problemli olduğunu belirterek kapsamlı bir eleştiri getirmiştir. Şâtibî’nin eleştirisi iki temel noktada yoğunlaşır: Birincisi, tanım efrâdını câmi değildirdi çünkü “أَيْنَ” (nerede?) ve “كَيْفَ” (nasıl?) gibi el takısı alamayan nekra isimler tanım dışı kalmaktadır. İkincisi, tanım ağıyârını mâni değildirdi zira “حَارِثٌ” ve “عَبَّاسٌ” gibi ma’rife olan özel isimler “الْحَارِثُ” ve “الْعَبَّاسُ” şeklinde el takısı alabilmektedir.²³

İbn Ya’îş (ö. 643/1245), Arap dilinde nekraya dair özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Ona göre nekra isim asıl, marife isim ise fer’ konumunda olup nekra, “bedel yoluyla iki ve daha çok müsemmayı içine alan isim”dir.²⁴ Bu tanımda yer alan “bedel yoluyla” ifadesi, özellikle nekra ile âmm lafız arasındaki temel farkı vurgulamak için kullanılmıştır. Her ne kadar her ikisi de umûm (genellik) ifade etse de aralarında önemli bir ayrım vardır: Âmm lafzın genelliği şumûlî (kapsayıcı) olup fertlerinin tamamını istisnasız içine alırken, nekra sözcüğün genelliği bedelî olup aynı vasıfları taşıyan fertler üzerinde tek tek gerçekleşir. Başka bir ifadeyle, umûmîlik âmm sözcükte fertler yönüyle, nekra sözcükte ise sıfatlar yönüyle kendini gösterir. Nekra ve âmm sözcük arasındaki fark, emir kipinde kullanılan cümlelerde açıkça görülmektedir. “أَكْسُ فَقِيرًا” (Bir fakiri giydir) örneğinde nekra olarak kullanılan “فَقِيرًا” (bir fakir) sözcüğü, fakirlik vasfını taşıyan herhangi bir kişiyle sınırlı bir yükümlülük

²⁰ Âmir Süleyman, *el-lügatu'l-Akkâdiyye: el-Bâbiliyye ve'l-Âşûriyye* (Musul: Dâru İbni'l-Esir, 2005), 144.

²¹ Süleyman, *el-lügatu'l-Akkâdiyye: el-Bâbiliyye ve el-Âşûriyye*, 145.

²² el-Ezherî, *Şerhü't-tasrîh ale't-tavdîh*, 1/94.

²³ Şâtibî, *el-Makâsîdüş-şâfiyye*, thk. Abdurrahman b. Süleyman (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 2007), 1/242.

²⁴ İbn Ya’îş, *Şerhü'l-mufasssal li'z-Zemahşerî*, 3/351.

oluşturur. Bu emirle muhatap olan kişi, fakirlik niteliği taşıyan herhangi birini giydirdiğinde sorumluluğunu yerine getirmiş sayılır. Buna karşılık Nisâ Sûresi “يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ / Allah size, çocuklarınız hakkında emreder” 11.âyetindeki “أَوْلَادِكُمْ” (çocuklarınız) sözcüğü âmm bir lafız olarak kullanılmıştır. Bundan dolayı bu âyette emredilen miras hükümleri, tek bir çocuğa uygulanarak yerine getirilemez. Zira âmm sözcüğün doğası gereği, hüküm bütün çocukları kapsar ve her biri için ayrı ayrı uygulanması gerekir.²⁵ Bu örnek, âmm lafzın kapsayıcı ve istisnasız genelliğini açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Ya’îş’in nekra ve ma’rife kavramlarına yaklaşımı, modern dilbilimin pragmatik ve iletişimsel boyutlarını önceleyen önemli bir perspektif sunar. Ona göre bir sözcüğün nekra veya marife olarak değerlendirilmesi, salt dilbilgisel bir mesele değil, iletişim sürecindeki tarafların bilgi durumlarıyla doğrudan ilişkili bir olgudur. “فِي بَيْتِي ضَيْفٌ” (Evimde bir misafir var) cümlesinde ضَيْفٌ (misafir) sözcüğü bu durumu açıkça örnekler: Konuşur için ma’rife olan bu sözcük, muhatap için nekra konumundadır.²⁶ Bu yaklaşım, ma’rifelik ve nekralık kategorilerinin dilsel iletişimdeki rolünü vurgulamaktadır. Bu dilbilimsel olgunun önemi, İslam hukuk metodolojisindeki yansımalarında da görülür. Nekra sözcüklerin hâs, âm, mutlak ve mukayyed gibi usûl kavramlarıyla olan yakın ilişkisi, bu dilsel kategorinin fıkıh usulündeki teorik çerçevenin oluşumundaki etkisini göstermektedir.

İslam hukuk metodolojisinde hâs lafız, kapsamı belirli ve sınırlı olan sözcükleri ifade eder. Bu lafız türü ya tek bir anlama delalet eder ya da sınırlı bir çokluğu bildirir. Tek anlama delalet eden hâs lafızlar 'insan' gibi cins isimler, “kadın” gibi tür isimleri veya “Ahmet” gibi özel isimler olabilir. Sınırlı çokluğa delalet eden hâs lafızlar ise “iki”, “beş”, “altı”, “yüz” ve “bin” gibi sayı isimleridir. Hâs lafız kendi içinde mutlak, mukayyed, emir ve nehiy olmak üzere dört kategoriye ayrılır. Buna karşılık âmm lafız, kapsam alanına giren tüm fertleri istisnasız bir şekilde içine alan sözcükleri ifade eder.²⁷ Bu ayırım, dini metinlerin yorumlanması ve hükümlerin çıkarılması açısından temel bir öneme sahiptir. Arap dilinde umûm (genellik) ifade eden lafızlar ise dört temel kategoride incelenir. Birinci kategoride hem biçimsel yapısı hem de anlamı bakımından umûm ifade eden lafızlar yer alır. “الرِّجَالُ” (erkekler) ve “النِّسَاءُ” (kadınlar) gibi sözcükler, cem-i teksîr (kırık çoğul) formunda oldukları için bu gruba örnek teşkil eder. İkinci kategoride ise sadece anlam yönüyle umûm

²⁵ Fatma Betül Özakpınar, *Haneî İctihad Usûlünde İtlak ve Takyid* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 47, 48.

²⁶ İbn Ya’îş, *Şerhü'l-mufasssal li'z-Zemahşerî*, 3/347.

²⁷ Osman Şahin, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 11-37.

ifade eden lafızlar bulunur. “الْإِنْسِي” (insanlar) ve “الْجِنِّ” (cinler) gibi topluluk isimleri, biçimsel olarak tekil olmalarına rağmen anlamsal açıdan bütün fertleri kapsar. Bu kategoriye cins isimlerin tamamı dâhildir. Üçüncü kategoride “ما” ve “من” gibi müphem (belirsiz) lafızlar yer alır. Bu lafızlardan “ما”, akılsız ve cansız varlıkların tamamını; “من” ise akıllı varlıkların bütününe ifade eder. Dördüncü kategoride ise olumsuzluk bağlamında kullanılan nekra lafızlar bulunur. “لَمْ أَرْ طِفْلاً” (Hiçbir çocuk görmedim) örneğinde olduğu gibi, olumsuzluk edatından sonra gelen nekra sözcük طِفْلاً (bir çocuk), umûmilik anlamı kazanır.²⁸ Sonuç olarak, nekra lafızların İslam hukuk metodolojisindeki hâs, âmm, mutlak ve mukayyed gibi kavramlarla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Bazı cümle yapılarında kullanılan nekra lafızların umûm ifade etmesi, şer’î hükümlerin çıkarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, nekra lafızların anlamsal ve işlevsel özelliklerinin iyi anlaşılması, İslam hukuku açısından büyük önem taşımaktadır.

2.1. Nekranın Umûm İfade Etmesi

Arap dilbiliminde “âmm lafız” kavramı, bir ifadenin kapsamındaki tüm unsurları istisnasız şekilde içine alan dilsel yapıları ifade etmektedir. Usûl âlimleri tarafından derinlemesine incelenen bu konu, özellikle nekra sözcüklerin kullanımı bağlamında dikkat çekici özellikler göstermektedir. Nekra sözcükler başlıca dört yerde umûm anlamı kazanmaktadır: nefy (olumsuzluk), nehy (yasaklama), şart (koşul) ve istifhâm inkârî (olumsuz soru).²⁹ Bu bağlamlar, nekra sözcüklerin anlam genişlemesine uğrayarak kapsamalarının genişlemesine ve genel bir anlam kazanmasına olanak sağlamaktadır. Şimdi sırasıyla bunları ele alalım.

2.1.1. Nefy Cümlelerinde Nekra

Arap dilinde nekra sözcüklerin olumsuz yapılarda umûm (genellik) ifade etmesi, özellikle Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi alimlerin eserlerinde kapsamlı olarak ele alınır.³⁰ Bu dilsel olgu, “ما/mâ”, “لَنْ/len”, “لَمْ/lem”, “لَيْسَ/leyse” ve “لَا/la” gibi olumsuzluk harfleriyle kurulan cümlelerde ortaya çıkar. Söz konusu genellik anlamı hem isim hem de fiil cümlelerinde kendini gösterir. Bu yapılar, nekra sözcüklerin anlam kapsamını genişleterek, ifadenin umûmî bir olumsuzluk taşımasını sağlar. Nefy cümlelerinde nekra sözcüklerin kullanımı iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi; kelime-i tevhid “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” örneğinde olduğu gibi doğrudan olumsuzlanan nekralardır. İkincisi ise “مَا” örneğinde olduğu gibi “بِئْسَ مَا جَاءَنِي مِنْ رَجُلٍ” (Bana hiçbir adam gelmedi) örneğindeki gibi öncesinde “من”

²⁸ Bedreddin Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd* (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994), 4/176, 177.

²⁹ Ebu'l-Munzir el-Minyevî, *eş-Şerhu'l-kebîr li-muhtasari'l-usûl* (Kahire: y.y, 2011), 238-240.

³⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 4/149.

harfi cerri bulunan ve olumsuzlanan nekralardır. Örneğin Âl-i İmrân Sûresi “Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur” âyetinde yer alan ve من harfi cerrinden sonra gelen “إِلَهٍ/ilah” sözcüğü, “ما” olumsuzluk harfinden sonra geldiği için umûm ifade eder.³¹

Usûl âlimleri, nekra sözcüklerin umûm ifade etmesinde من harf-i cerrinin önemli bir işlevi olduğunu belirtirler.³² “مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ” âyetinde olduğu gibi, من harf-i cerri ile kullanılan nekra sözcükler kesin bir genellik bildirirken, bu edat olmadan kurulan “مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ” gibi cümlelerde aynı kesinlik görülmez. “مَا بَلْ طِفْلَانِ” (Bana bir çocuk gelmedi) cümlesi, “بَلْ طِفْلَانِ” (bilakis iki çocuk) şeklinde devam edebilmektedir. Ancak “مَا جَاءَنِي مِنْ طِفْلٍ” (Bana hiçbir çocuk gelmedi) cümlesi, “بَلْ طِفْلَانِ” (bilakis iki çocuk) şeklinde devam edememektedir.³³

2.1.2. Nehy Cümlelerinde Nekra

Arap dilinde nehy (yasaklama) bildiren cümlelerde nekra sözcüklerin kullanımı, dilin semantik zenginliğini gösteren önemli dilbilimsel bir özelliktir. Bu yapılar, genellikle nehy ifade eden “لَا/lâ” biçimleriyle oluşturulur ve nekra sözcükler bu bağlamda kullanıldığında umûm ifade ederler.³⁴

Kur’an-ı Kerim’den örneklerle baktığımızda, Nisâ Sûresi’nin 36. âyetindeki “لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا” (O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın) ifadesinde “شَيْئًا” sözcüğü, yasaklamanın mutlak ve genel niteliğini vurgular. Benzer şekilde, Bakara Sûresi 22. âyetinde geçen “فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا” (Allah’a ortaklar koşmayın) ifadesindeki “أَنْدَادًا” nekra sözcüğü de umum bildirir. Günlük dil kullanımındaki “لَا تَقُلْ كَلَامًا بَدِئًا” (Hiçbir kötü söz söyleme) cümlesindeki “كَلَامًا” sözcüğü, “لَا تَأْخُذْ مَالًا مِنْ أَحَدٍ” (Hiçbir kimseden hiçbir mal alma) cümlesindeki “مَالًا” sözcüğü ve “لَا تُؤْذِ حَيَوَانًا” (Hiçbir hayvana eziyet etme) cümlesindeki “حَيَوَانًا” sözcüğü umum ifade etmektedir.

Bu örneklerde görüldüğü üzere, yasaklama bağlamında kullanılan nekra sözcükler, eylemin kapsamını genişleterek mutlak bir yasaklama anlamı oluşturur. Bu dilsel yapı, özellikle dini ve hukuki metinlerde kesin hükümler bildirmek için sıkça kullanılmakta ve ifadeye güçlü bir kapsayıcılık katmaktadır. Ayrıca, bu yapının modern Arap dilindeki kullanımları da benzer semantik özellikleri taşımakta ve dilin süreklilik gösteren bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

³¹ el-Minyevî, *eş-Şerhu’l-kebîr li-muhtasari’l-usûl*, 238.

³² Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, 4/150.

³³ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, 4/151, 152.

³⁴ el-Minyevî, *eş-Şerhu’l-kebîr li-muhtasari’l-usûl*, 239.

2.1.3. Şart Cümlelerinde Nekra

Arap dilinde şart (koşul) yapılarının önemli bir özelliği, şart harf ve isimlerinden sonra gelen nekra sözcüklerin umûm anlamı kazanmasıdır.³⁵ Bu dilbilim olgusu, özellikle Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde karşımıza çıkmaktadır.

Ahzâb Sûresi'nin 54. âyetindeki “إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ” (Bir şeyi açığa vursanız da gizleseniz de) ifadesinde nekra “شَيْئًا” sözcüğü, şart yapısı içinde kullanılan nekra olarak umûm ifade etmektedir. Benzer şekilde, Yunus Sûresi'nin “وَإِنْ يَمْسَسَكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِيدْ بِكَ بَخْسٌ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ” Eğer Allah sana herhangi bir sıkıntı verecek olursa, bil ki onu, O'ndan başka giderebilecek yoktur. Eğer sana bir hayır dilerse, O'nun lütfunu engelleyebilecek de yoktur” 107. âyeti bu dilsel yapının çoklu kullanımına güzel bir örnek teşkil eder. Âyette geçen “ضُرٌّ” (sıkıntı) ve “خير” (hayır) sözcükleri şart yapısı içinde yer alarak umûm bildirirken, aynı âyetteki “كَاشِفَ” (giderebilecek) ve “رَادَّ” (engelleyebilecek) sözcükleri ise olumsuzluk bağlamında kullanılarak umûm anlamı kazanmıştır. Bu âyetle, nekra sözcüklerin farklı dilbilimsel bağlamlarda (şart ve olumsuzluk) nasıl umûm anlamı kazandığı açıkça görülmektedir.

Bu dilsel yapı, Arap dilinin anlam inceliklerini yansıtmakta ve özellikle dini metinlerde kapsayıcı ifadeler oluşturmada önemli bir rol oynamaktadır. Şart yapılarında kullanılan nekra sözcükler, anlamın genelleşmesine ve ifadenin güçlenmesine katkı sağlamaktadır.

2.1.4. İstifhâm İnkârî Cümlelerinde Nekra

Belâgat ilminde soru yapıları, hakîkî (gerçek) ve mecâzî olmak üzere iki temel kategoride incelenir.³⁶ Hakîkî sorular, konusunun gerçek bir bilgi edinme amacı taşıdığı ve muhatabından cevap beklediği yapılardır. Örneğin “متى وصلت؟” (Ne zaman geldin?) veya “أين تسكن؟” (Nerede oturuyorsun?) soruları, bağlamsal olarak gerçek bir bilgi talebi içermektedir. Ancak “كيف فعلت هذا؟” (Bunu nasıl yaptın?) gibi ifadeler, bağlama göre ya hakîkî bir soru ya da küçümseme, azarlama gibi mecâzî anlamlar taşıyabilmektedir. Benzer şekilde “من أنت؟” (Sen kimsin?) sorusu da kullanım bağlamına göre ya gerçek bir soru ya da muhatabı küçümseme anlamı taşıyabilir. Mecâzî sorulardan istifham inkârî, mecazi soru yapıları içinde özel bir yere sahip olup muhatabın iddiasını reddetme ve çürütme amacı taşır. Nahiv ve belâgat literatüründe derinlemesine incelenen bu yapıda, soru hemzesinden (İ) sonra gelen ifade, muhatabın gerçek dışı olduğu düşünülen iddialarını içerir ve bu iddiaları

³⁵ el-Minyevî, *eş-Şerhu'l-kebîr li-muhtasari'l-usûl*, 153.

³⁶ Teftâzânî, *el-Mutavval şerhu telhîsi miftâhî'l-ulûm*, 420.

çürütmeyi hedefler.³⁷ Bu yapıda kullanılan nekra sözcükler, kapsayıcı bir ret anlamı kazanarak genel bir inkâr ifadesi oluşturur. Fâtır Sûresi'nin 3. âyetindeki “هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ/Allah'tan başka bir yaratıcı mı var?” ifadesi, hakîkî bir soru değil, inkârî bir sorudur. Burada “خَالِقٍ” sözcüğü, istifham inkârî bağlamında kullanılan nekra olarak umûm ifade eder. Bu âyet “لَا خَالِقَ غَيْرَ اللَّهِ” (Allah'tan başka hiçbir yaratıcı yoktur) anlamına gelir. Benzer şekilde, Kasas Sûresi'nin 71. âyetindeki “إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ/Allah'tan başka ilah kimdir?” ifadesinde geçen “إِلَهٌ” sözcüğü de inkârî soru bağlamında yer aldığı için umûm bildirmektedir. Bu dilsel yapı, özellikle tevhid inancının vurgulanmasında önemli bir retorik araç olarak kullanılmıştır. Sonuç olarak inkârî soruların özünde bir olumsuzluk barındırması, nekra sözcüklerin umûm ifade etmesini sağlamakta ve anlamın güçlenmesine katkıda bulunmaktadır.

2.2. Nekranın Mutlaklık İfade Etmesi

Mutlak lafız kavramı, usûl âlimleri arasında farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Bazı âlimler bu kavramı âmm lafzın kapsamında değerlendirirken, cumhur ise onu hâs lafızlardan biri olarak kabul eder. Mutlak lafız, “hiçbir kayıt ile sınırlanmaksızın mahiyete delâlet eden lafız” veya “cinsinde ortak ve yaygın olana delâlet eden lafız” şeklinde tanımlanır.³⁸ Bu tanım çerçevesinde, “bir kitap”, “bir kalem”, “bir çocuk” gibi herhangi bir sıfatla sınırlanmayan ve ilgili cinsin her bir ferdine tek tek delâlet eden ifadeler mutlak lafız kategorisinde değerlendirilir.

İslam hukuk metodolojisinde mutlak lafız ile nekra lafzı arasındaki ilişki, önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu konuda iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır: Bazı âlimler bu kavramları özdeş kabul ederken, diğerleri aralarında fark olduğunu savunmuştur. Modern dönem İslam hukukçularından Hudarî (ö.1927), mutlak lafzı “özel bir lafız ilavesiyle kayıtlı olmadan tek tek tüm cinsine delâlet eden lafız” şeklinde tanımlayarak özgün bir yaklaşım geliştirmiştir.³⁹ Bu tanıma göre mutlak lafız ve nekra, cinsi içinden tek bir varlığa delâlet etme yönüyle aynı kabul edilmektedir. Ancak bu benzerlik, yalnızca olumlu haberî cümleler ve emir cümlelerindeki nekra sözcükler için geçerlidir. Bedrüddîn el-Karâfî (ö.1008/1600) ise daha kapsamlı bir yaklaşım benimseyerek bu iki kavramı tamamen özdeş kabul etmiş ve böylece fıkıh usûlü ile nahiv alanları arasında terminolojik bir köprü kurmuştur. Ona göre usulcülerin “mutlak” olarak adlandırdığı kavram, nahivcilerin “nekra” dediği

³⁷ İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb 'an kutubî'l-e'arîb*, 1/91.

³⁸ Ebu'l-Hasan el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Affî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982), 3/3,4.

³⁹ Özakpınar, *Hanefî İctihad Usûlünde İtlak ve Takyid*, 50.

kavramın tam karşılığıdır.⁴⁰ Karâfi bu görüşünü “فتحرير رقبة” (köle azat etsin) âyetindeki “köle” lafzının mutlak olduğu konusundaki icmaya dayandırır. Bu yaklaşıma göre nahivcilerin nekra olarak nitelendirdiği her lafız, usûlcüler tarafından mutlak kabul edilir ve özellikle olumlu cümlelerdeki her nekra, usulcüler nezdinde mutlak lafız statüsündedir. Karâfi'nin bu sentezi, İslam hukuk metodolojisi ile Arap dilbilimi arasındaki kavramsal ve terminolojik ilişkileri göstermesi bakımından önemli bir katkı sunmaktadır.

Mutlak lafız ile nekra ilişkisi konusunda Âmidî'nin (ö. 631/1233) yaklaşımı farklıdır. Ona göre mutlak lafzın kapsamı, olumlu cümlelerdeki nekra sözcükle sınırlıdır. Bu yapılar, emir fiilinden sonra gelen nekra “أَعْتَقَ رَقَبَةً” (bir köle azat et), emir anlamlı mastardan sonra gelen nekra “فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ” (bir köle azat etmek gerekir) ve gelecek zaman fiilinden sonra gelen nekra “سَأَعْتَقُ رَقَبَةً” - bir köle azat edeceğim) olmak üzere üç temel yapı ile sınırlıdır.⁴¹ Ancak Âmidî'nin yaklaşımında dikkat çeken önemli bir ayrım, geçmiş zaman fiilinden sonra gelen nekraların durumudur. Ona göre “رَأَيْتُ طفلاً” (Bir çocuk gördüm) gibi ifadelerde, eylemin gerçekleşmiş olması nedeniyle sözcük artık belirsiz değil, belirli kabul edilmelidir. Bu görüşe modern dilbilim perspektifinden bakıldığında, konuşur ve dinleyici arasındaki bilgi asimetrisi göz ardı edilmiş görülmektedir. Zira “اشتريتُ بيتاً” (Bir ev satın aldım) örneğinde olduğu gibi, aynı sözcük konuşur için belirli (specific reference) ancak dinleyici için belirsiz (non-specific reference) olabilmektedir. Bu durum, çağdaş pragmatik teorilerde “bilgi durumu” (information status) kavramıyla açıklanmaktadır.⁴²

2.3. Nekra Maksûda ve Nekra Gayr-i Maksûda

Arap dilinin yapısı gereği bazı sözcüklerin nekra olup olmadığı dil içi karineler ve bağlam aracılığıyla belirlenir. Bu dilde, nekra sözcükler nidâ (çağırma) cümlelerinde farklı anlamsal kategorilere ayrılabilir. Bu kategoriler, “nekra maksûda” (kısmen belirli/özel) ve “nekra gayr-i maksûda” (tamamen belirsiz/genel) olarak ikiye ayrılır.⁴³

Sözcüğün hangi kategoriye ait olduğunun tespiti, dilbilgisel yapı olan i'râb aracılığıyla gerçekleştirilir. Örnek olarak, “يا رجل! انظر إليّ” / Ey adam! Bana bak!” cümlesi verilebilir. Burada, nidâ harfi “يا/Ey!” sonrasındaki “رجل/adam”

⁴⁰ Bedrüddîn el-Karâfi, *el-İkdü'l-manzûm fî'l-husûs ve'l-umûm*, thk. Ahmed el-Hatem Abdullah (Kahire: el-Mektebetü'l-Mekkiye, 1999), 1/189.

⁴¹ el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, 3/3.

⁴² Bilgi durumu için bkz. Serkan Koç, “Konu Sürekliliği ve Gönderim Yönetimi: Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenlerin Anadilleri Üzerine Edimbilimsel Temelli Bir Çalışma”, *Premium Sosyal Bilimler E-Dergisi* 8/44 (Temmuz 2024), 948-962.

⁴³ Hasan Abbas, *en-Nahvu'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1974), 4/25-28.

sözcüğü biçim olarak nekra görünse de konuşurun onu görerek ve özel olarak kendine bakmasını istemesi, sözcüğün belirsizliğini ortadan kaldırır. Bu nedenle sözcük, tam anlamıyla belirli olmasa da kısmen ma'rife bir nitelik kazanır. Nekra maksûda sözcüklerin dilbilgisel özellikleri oldukça ilginçtir. Örneğin, böyle sözcüklere sıfat getirildiğinde, sıfatın kendisi nekra veya ma'rife olabilir.⁴⁴ Bu durum “ يا رجلُ كريماً ساعدي / Ey cömert adam! Bana bak!” örneklerinde net bir şekilde görülmektedir. İşaretleme açısından, nekra maksûda sözcükler genellikle 'u' sesiyle belirtilirken, nekra gayr-i maksûda sözcükler “en/an” sesiyle işaretlenir. “ يا غافلاً / Ey gafil! Namaz kıl!” cümlesinde ise konuşur herhangi bir kişiye seslenmekte ve “غافلاً” sözcüğü belirsizliğini sürdürmektedir.

3. Müsned İleyh Mübtedanın Nekra Gelebilme Koşulları

Arapça bir isim cümlesinde müsned ileyh olan mübtedanın marife, haberin ise nekra olarak gelmesi asıdır. Ancak bazı kullanımlar, bu kuralın birtakım istisnaları olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bazı isim cümlelerinde müsned ileyh olan mübteda nekra gelebilmektedir. Şâtıbî gibi bazı Arap dilciler, anlamlı olduğu ve dinleyiciye yeni bilgi sunduğu sürece mübtedanın nekra olabileceğini belirtir. Ancak “ في الدنيا رجل / Dünyada bir adam var” gibi sözcüler muhataba yeni bir bilgi sunmaması nedeniyle anlamsızdır.⁴⁵ Arap dilciler müsned ileyh olan mübtedanın nekra olarak gelebilmesini bazı şartlara bağlamışlardır. Bunlara kısaca değinmek yerinde olacaktır.

3.1. Sıfat veya İzafetle Tahsis Edilen Nekra

Sıfat veya izafetle tahsis, Arap dilbiliminde nekra sözcüklerin kısmen belirli hale getirilmesini sağlayan önemli bir dilbilgisi yöntemidir.⁴⁶ Bu yöntemde, öncelikle nekra bir isim bir sıfatla nitelendirilerek kısmen belirli hale gelir. Örneğin, “ رجل بخيل ” (Cimri bir adam) ifadesinde, “ رجل ” (adam) sözcüğü başlangıçta tamamen belirsiz iken, بخيل (cimri) sıfatı eklendiğinde kısmen belirli hale gelir. Artık herhangi bir adamdan değil, özellikle cimri bir adamdan bahsedilmektedir. Bu yöntem, “ كتاب مفيد ” (Faydalı bir kitap), “ طالب مجتهد ” (Çalışkan bir öğrenci) gibi örneklerde de görülebilir. Sıfatla tahsis edilmiş nekra isimler, marifeliğe yaklaştığı için cümlede mübteda olarak gelip müsned ileyh ögesi olabilirler. Örneğin; Bakara Sûresi “ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكٍ ” (Mü'min bir köle, müşrik bir kişiden daha hayırlıdır) 221. âyetinde belirsiz “ عَبْدٌ ” (bir köle) sözcüğü “ مُّؤْمِنٌ /bir mü'min”) sıfatı ile tahsis edildiği ve ma'rifeliğe yaklaştığı için mübteda ögesi olarak gelebilmiştir. Benzer şekilde “ شَرُّ أَهْرَ ذَا نَابٍ ” (Büyük bir felaket veya

⁴⁴ Abbas, *en-Nahvu'l-vâfi*, 25-28.

⁴⁵ Şâtıbî, *el-Makâsıdü's-şâfiye*, 2/38-45.

⁴⁶ Şâtıbî, *el-Makâsıdü's-şâfiye*, 2/41.

kötülük kapıda!)⁴⁷ atasözünde, “شَرٌّ” (kötülük, felaket) sözcüğü nekra olmasına rağmen mübtada konumunda kullanılabilmektedir. Bu kullanım iki şekilde açıklanabilir: Ya “مَا أَهَرَّ ذَا نَابٍ إِلَّا شَرٌّ” (Köpeği sadece kötülük hırlattı) şeklindeki olumsuz yapıda olması sebebiyle, ya da “شَرٌّ عَظِيمٌ أَهَرَّ ذَا نَابٍ” (Büyük bir kötülük köpeği hırlattı) şeklinde “عَظِيمٌ/büyük)” sıfatıyla tahsis edilmesi nedeniyle mübtada olarak kullanılabilmektedir.⁴⁸

Arap dilinde, nekra bir sözcük izafet (tamlama) yoluyla tahsis edildiğinde de mübtada olarak kullanılabilir. Şûrâ Sûresi 40. âyetinde geçen “وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ” (Kötülüğün cezası yine onun misli gibi bir kötülüktür) örneğinde bu kural açıkça görülmektedir. Âyetinde nekra olan “جَزَاءٌ” sözcüğü, “سَيِّئَةٌ” sözcüğüne izafe edilerek (tamlama yapılarak) tahsis edilmiş ve bu sayede cümlede mübtada görevini üstlenebilmiştir.

3.2. Dua veya Beddua İfade Eden Nekra

Dua veya beddua anlamı içeren cümlelerde müsned ileyh olan mübtada ögesi, nekra olarak kullanılabilmektedir.⁴⁹ Mutaffifin Sûresi’nin ilk âyetinde geçen “وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ/Yazıklar olsun ölçüde ve tartıda hile yapanlara!” ifadesinde “وَيْلٌ” kelimesi ve Meryem Sûresi’nin 47. âyetindeki “سَلَامٌ عَلَيْكَ” ifadesinde “سَلَامٌ” kelimesi nekra olmalarına rağmen müsned ileyh olarak kullanılmışlardır. Benzer şekilde, Arapların dua amacıyla kullandığı “أَمْتُ فِي حَجَرٍ لَا فَيْكَ”⁵⁰ (Ömrün uzun olsun) sözünde “أَمْتُ” sözcüğü de nekra olmasına karşın mübtada konumundadır. İbn Ya’îş’e göre, bu tür ifadeler haber cümlesi değil, dua veya talep anlamı taşıyan inşâî cümlelerdir. Bu nedenle nekra sözcükler mübtada olarak gelebilmektedir. Nitekim İbn Ya’îş, “سَلَامٌ عَلَيْكَ” ifadesinin aslında “لِيُسَلِّمَ وَلِيَلِزَمَهُ الْوَيْلُ” (Allah sana selamet versin), “فَوَيْلٌ” ifadesinin ise “وَلِيَلِزَمَهُ الْوَيْلُ” (Azap onun peşini bırakmasın) anlamında olduğunu belirtmektedir.⁵¹

⁴⁷ Araplar bu atasözünü özellikle savaş, çatışma, felaket veya ölüm gibi ciddi olumsuz durumların yaklaştığını sezdiklerinde kullanırlar. Bu nedenle atasözünün Türkçedeki en uygun karşılığı “Felaket, kötülük kapıda!” şeklindedir. Atasözü hakkında bkz. Ebu’l-Fadl Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, thk. Muhammet Muhyiddin Abdulhamit (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/370.

⁴⁸ İbn Ya’îş, *Şerhü’l-mufasssal li’z-Zemahşerî*, 1/225.

⁴⁹ Şâtıbî, *el-Makâsîdü’s-şâfiye*, 2/47.

⁵⁰ “أَمْتُ فِي حَجَرٍ لَا فَيْكَ” ifadesinin harfi çevirisi “Eğrilik taşta olsun sende değil” olmakla birlikte, Araplar bu sözün uzun ömür dilemek için kullanmışlardır. Bu kullanım, Cahiliye Dönemi Arapları’nın taşta ölümsüzlük ve ebedilik atfetme inançlarını yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu ifade “Taş yok olsa bile sen yaşamaya devam et” anlamını taşıdığından Türkçeye “Ömrün uzun olsun” şeklinde çevrildi. Bu söz hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Ya’îş, *Şerhü’l-mufasssal li’z-Zemahşerî*, 1/226.

⁵¹ İbn Ya’îş, *Şerhü’l-mufasssal li’z-Zemahşerî*, 1/226.

3.3. Umûm İfade Eden Nekra

Arapçada nekra (belirsiz) sözcükler, umûm ifade ettiğinde mübtada yani müsned ileyh olarak kullanılabilir.⁵² Buna örnek olarak Rûm Sûresi “كُلُّ لَهُ قَانِتُونَ/Hepsi O'na boyun eğmektedirler” 26. âyeti verilebilir. Âyette “كُلُّ” (hepsi) sözcüğü nekra olmasına rağmen, umûm ifade ettiği için mübtada görevi üstlenebilmiştir. Arap dilinde soru cümlelerinde, nefy bildiren cümlelerde, şart cümlelerinde ve nehy bildiren cümlelerde de nekra sözcükler mübtada olarak kullanılabilmektedir.⁵³ Bu özel durumlarda nekra sözcükler hakkında umum ifade etmesi ve dinleyiciye yeni bir bilgi sunması nedeniyle hüküm verilebilir.⁵⁴ Örneğin; “أتفاحة عندك أم رمان؟” (Yanında bir elma mı var yoksa bir nar mı?) cümlesinde soru bağlamında nekra تفاحة sözcüğü, mübtada olarak kullanılmıştır. Benzer şekilde “ما أحدٌ خيرٌ منك” (Hiç kimse senden daha iyi değildir) olumsuz cümlesinde nekra أحدٌ sözcüğü mübtada konumundadır. Bu tür cümlelerde nekra sözcükler genel bir anlam kazanır ve ifadenin kapsamını genişletir. Bu kullanımlar, dilin iletişim işlevini güçlendirir ve anlam zenginliğine katkıda bulunur.

3.4. İsm-i Tasğir Yapılan Nekra

Arap dilinde ism-i tasğir (küçültme ismi), isimlerin ve sıfatların anlamlarını çeşitli şekillerde değiştirmek için kullanılan özel bir morfolojik kategoridir. Bu yapı, Türkçedeki {-ca, -cık, -cağız} gibi küçültme eklerinin işlevine benzer bir role sahiptir. Arapçada küçültme ismi üç temel vezinle oluşturulur: “فُعَيْلٌ، فُعَيْلٌ، فُعَيْلٌ”. Bu kalıplar aracılığıyla türetilen yeni sözcükler, anlamın da değişmesine neden olur. Örneğin “رَجُلٌ” (adam) sözcüğü “رَجِيلٌ” (adamcık) şekline dönüşür. İsm-i tasğir yapısı, sevgi ve şefkat gösterme, küçümseme, aşağılama, miktar azlığını belirtme veya zaman ve mekân yakınlığını ifade etme gibi çeşitli anlamsal işlevlere sahiptir.⁵⁵ Bu dilbilgisi kategorisinin Arapça sözdiziminde önemli bir rolü vardır ve dilin anlatım olanaklarını zenginleştiren temel yapılardan biridir. Arap dilinde ism-i tasğir kalıbındaki nekra bir sözcük, mübtada olarak kullanılabilir.⁵⁶ Bunun temel nedeni ise, ism-i tasğirin biçimsel olarak tek sözcük görünmesine rağmen anlamsal olarak iki sözcükten oluşmasıdır. Örnek olarak “رَجِيلٌ بَخِيلٌ” (Adamcık ya da adamcağız cimridir) cümlesinde, ism-i tasğir formundaki nekra “رَجِيلٌ” sözcüğü mübtada

⁵² Şâtıbî, *el-Makâsîdü's-şâfiye*, 2/47.

⁵³ Şâtıbî, *el-Makâsîdü's-şâfiye*, 2/40; İbn Ya'îş, *Şerhü'l-mufasssal li'z-Zemahşerî*, 1/226.

⁵⁴ el-Ezherî, *Şerhü't-tasrîh ale't-tavdîh*, 1/211.

⁵⁵ Eyup Akşit, “Arap Dilinde Küçültme İsmi: Anlamsal Bir Yaklaşım”, ed. Raihan Yusoph (*Avrasya 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, Konya: Uluslararası Bilimler Akademisi Yayınları, 2023), 137-147.

⁵⁶ Şâtıbî, *el-Makâsîdü's-şâfiye*, 2/42.

konumundadır. Bu sözcük görünüşte tek kelime olsa da aslında “رجلٌ صغير” (küçük bir adam) şeklinde belirtisiz bir sıfat tamlamasının karşılığıdır ve bu tahsis sayesinde kısmen belirlilik kazandığı için mübteda olarak kullanılabilir. Dolayısıyla cümlemin asıl anlamı “رجلٌ صغيرٌ بخيلٌ” (Küçük adam/adamcağız cimridir) şeklindedir. Bu örnek, ism-i tasğîrin hem anlamsal hem de sözdizimsel düzeyde Arap dilindeki işlevini açıkça ortaya koymaktadır.

3.5. Haberi Şibh-i Cümle Olan Nekra

Arapçada haber (yüklem) şibh-i cümle yani cer-mecrûr veya zarf öbeği olduğunda mübteda nekra olarak gelebilir. Bu durumda sözdiziminde önce haber, sonra nekra olan mübteda getirilir.⁵⁷ Örneğin “أمام عليٍّ شجرةٌ” (Ali’nin önünde bir ağaç var) cümlesinde haber “أمام عليٍّ” (Ali’nin önünde) zarf öbeği olup, mübteda “شجرةٌ” (bir ağaç) sözcüğüdür. Ancak mübteda nekra olduğu için sözdiziminde başta gelmesi anlamsal bir kapalılığa yol açacağından, cümledeki asıl yerinden alınıp haber sonrasında getirilir.⁵⁸ Bu çalkalama işlemi yapılmıyorsa “شجرةٌ أمام عليٍّ” (Ali’nin önündeki bir ağaç) şeklinde bir yapı ortaya çıkacaktı. Bu ise cümle değil, bir sıfat tamlamasıdır ve bir yargı bildirmemektedir. Görüldüğü üzere bu çalkalama işlemi dilsel bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır.

Şâtibî’ye göre, müsned ileyih olan mübtedanın bu tür cümle yapılarında nekra olarak gelebilmesi için iki temel şart vardır: şibh-i cümlede ma’rife bir sözcüğün bulunması ve cümlemin muhataba yeni bir bilgi sunmasıdır. Örneğin; “عند زيدٍ نَمْرَةٌ” (Zeyd’in yanında bir kaplan vardır) cümlesinde öne geçmiş haber olan “عند” (yanında) zarfı, marife olan “Zeyd” sözcüğüne izafe edilmiştir. Bu yapı muhataba yeni bir bilgi sunduğu için “نَمْرَةٌ” (bir kaplan) nekra sözcüğü mübteda olarak kullanılabilmiştir. Buna karşılık “عند رجلٍ نَمْرَةٌ” (Bir adamın yanında bir kaplan var) cümlesinde “عند” zarfı nekra olan “adam” sözcüğüne izafe edildiğinden, cümle muhataba yeni bir bilgi sunma özelliğini yitirmektedir.⁵⁹ Kâf Sûresi 35. âyetinde geçen “وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ” (Katımızda fazlası var) örneğinde öne geçmiş haber olan “لدى” (katında/yanında) zarfı, marife olan “نا” (bizim) zamirine izafe edilmiştir. Cümle muhataba yeni bir bilgi sunduğu için “مَزِيدٌ” (fazla) nekra sözcüğü mübteda olarak kullanılabilmiştir. Çünkü bu âyetteki yapı, nekra bir sözcüğün mübteda olarak gelebilmesi için gerekli olan “şibh-i cümlede ma’rife bir sözcüğün bulunması ve cümlemin muhataba yeni bilgi sunması” şartlarını karşılamaktadır.⁶⁰

⁵⁷ el-Ezherî, *Şerhü’t-tasrîh ale’t-tavdîh*, 1/218.

⁵⁸ İbn Ya’îş, *Şerhü’l-mufasssal li’z-Zemahşerî*, 1/226; Şâtibî, *el-Makâsîdü’s-ş-şâfiye*, 2/39.

⁵⁹ Şâtibî, *el-Makâsîdü’s-ş-şâfiye*, 2/39.

⁶⁰ el-Ezherî, *Şerhü’t-tasrîh ale’t-tavdîh*, 1/209.

3.6. Başında Hal Vâvı Bulunan Nekra

Arap dilinde hâl cümleleri, ana cümlede nasb konumunda olup fâil, mef'ûl bih veya her ikisinin durumunu açıklayan yapılardır. Bu yapılarda nekra bir sözcük, “vâv-ı hâliye” (durum bildiren vâv) kullanılması sayesinde mübtada olarak gelebilmektedir.⁶¹ Bunun temel nedeni bu tür cümlelerin kendi başına bir yargı ifade etmeyip ana cümlelerin bir kaydı olmasıdır. Örneğin; Âl-i İmrân Sûresi 154. âyette geçen “وَظَائِفُهُ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ/Bir grup kendi canlarının kaygısına düşmüşken” ifadesinde, hâl vavından sonra gelen nekra “ظَائِفُهُ” (bir grup) sözcüğü mübtedadır. Benzeri bir durum, şairin övdüğü kişiyi dolaylı olarak yıldız benzettiği ve bununla yetinmeyip o kişinin yüzünün ışığını diğer tüm parlak şeylerin ışığından daha güçlü olarak tasvir ettiği şu dizide de görülmektedir:⁶²

سَرِينَا وَنَجْمٌ قَدْ أَضَاءَ فَمُدَّ بَدَا ... مُحْيَاكَ أَخْفَى صَوْوُهُ كُلَّ شَارِقٍ

Gece yolculuğuna çıktık bir yıldız parlamışken.

Fakat senin yüzün görününce

Onun ışığı, tüm parlak şeylerin ışığını gölgede bıraktı.

Şairin bu beytinde “ وَنَجْمٌ قَدْ أَضَاءَ /bir yıldız parlamışken” cümlesi hâl cümlesidir.⁶³ Vâv-ı hâliye’den sonra yer alan نَجْمٌ/yıldız sözcüğü nekra olmasına rağmen mübtada ögesi olarak kullanmıştır. Araştırmada buraya kadar nekra sözcüklerin biçim ve sözdizim yapısı ele alınmıştır. Aşağıda bu sözcüklerin anlam düzeyindeki özellikleri incelenecektir.

4. Müsned İleyh Nekranın Anlamsal Boyutu

Dilbilgisi açısından nekra sözcükler, anlam bakımından oldukça zengin bir yapıya sahiptir. Bu sözcükler, bir şeyin sayısını veya türünü ifade etmek üzere kullanılabilir. Ayrıca taklîl (azlık), teksîr (çokluk), tâ’zim (yüceltme) ve tahkîr (küçümseme) gibi çeşitli anlamsal işlevlere sahiptir. Nekra sözcüğün hangi anlamı taşıdığı ise dil içi ve dil dışı karinelerle belirlenir. Bu karineler arasında cümlelerin bağlamı, konuşmacının ses tonu, kullanılan diğer sözcükler ve hatta kültürel bağlam gibi faktörler yer alabilir. Nekra sözcüklerin bu çok yönlülüğü, dilde esneklik ve ifade zenginliği sağlama konusundaki önemli rolünü gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, müsned ileyih konumundaki nekra sözcüklerin teklik ifade etme özelliğini incelemek yerinde olacaktır.

⁶¹ Şâtıbî, *el-Makâsîdü’ş-şâfiye*, 2/48; İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl alâ elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Dârü’t-turâs, 1980), 1/221.

⁶² Beytin hangi şaire ait olduğu bilinmemektedir. Beytin i’râbı için bkz. İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl alâ elfiyye İbn Mâlik*, 1/221.

⁶³ Beytin i’râbı için bkz. İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl alâ elfiyye İbn Mâlik*, 1/221, 222.

4.1. Teklik İfade Etmesi

Müsned ileyh olan nekra sözcükler, genellikle bir nesnenin veya varlığın tekliğini ifade eder.⁶⁴ Mesela “جاءني طالب” (Bana bir öğrenci geldi) cümlesindeki nekra sözcük, belirli olmayan tek bir varlığa işaret eder. Bu kullanım, sözcüğün belirsizliğini ve tekliğini aynı anda yansıtır. Bu örnekteki “طالب” (bir öğrenci) ifadesi, herhangi bir öğrenciye, spesifik olmayan tek bir varlığa gönderme yapar. Yine “ما جاءني طالب بل طالبان /Bana bir öğrenci gelmedi, bilakis iki öğrenci geldi” cümlesinde nekra “طالب” sözcüğü, sayıya yani “tek öğrenci”ye delâlet eder. Çünkü cümlede yer alan طالبان /iki öğrenci sözcüğü, “طالب” sözcüğünün “teklik” ifade ettiğine dair dil içi bir karinedir. Arapça bir cümlede nekra ismin teklik ifade ettiğine dair diğer önemli bir karine ise bu sözcüklere çoğunlukla “bir”, “iki” gibi sayıların sıfat olarak getirilmesidir. Örneğin Bakara Sûresi “وَالْهَيْكَمُ إِلَهُ وَاحِدٌ /Sizin ilahınız, tek bir ilahdır” 163. âyetinde إِلَهُ nekra sözcüğü teklik ifade etmektedir. Buna dair dil içi karine ise sözcüğün وَاحِدٌ/bir sayısı ile nitelenmesidir. Arap dilinde teklik ifade eden nekra sözcükler, aynı zamanda anlam zenginliği de sağlar. Bu sözcükler hem belirsizlik hem de teklik anlamını taşıyarak dilin inceliklerini yansıtır. Özellikle edebî metinlerde ve Kur’an-ı Kerim’de bu kullanım sıkça karşımıza çıkar. Nekra sözcüklerin bu özelliği, Arap dilinin anlam derinliğini ve ifade gücünü ortaya koyar.

4.2. Nev’ (Tür) İfade Etmesi

Tür belirtme işlevi, nekra sözcüklerin mahiyet açısından önemli bir özelliğidir.⁶⁵ “ما جاءني رجل بل امرأة” (Bana kadın değil, adam gelmedi) cümlesinde “رجل” sözcüğü, cinse delâlet etmektedir. Buna dair karine ise sonrasında gelen امرأة sözcüğüdür. Bu cümledeki رجل sözcüğünün tür ifade ettiğine dair dil içi bir karinedir.

Bakara Suresi 7. âyetinde “وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ /Gözlerinde bir tür perde vardır” örneğinde غِشَاوَةٌ kelimesi tür bildirmektedir. Yani bu kelime âyetle, bilinen perdelerden farklı, özel bir tür perdeye işaret eder. Bu kullanım, inkârcıların ilahi gerçekleri görmekten mahrum olduklarını vurgular. Âyetle genel bir perde türünden bahsedilir, spesifik detaylar verilmez.⁶⁶ Bu dilbilimsel incelik, Arap dilinin semantik zenginliğini ve sözcüklerin bağlama göre değişen anlamlarını göstermektedir. Bir sözcüğün nekra formunun taşıdığı anlam,

⁶⁴ Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh li telhîsi'l-miftâh* (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-İlmiyye, 2003), 1/49; Abdülmüteâl es-Sa'îdî, *Bugyetü'l-îzâh li telhîsi'l-miftâh* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999), 1/76.

⁶⁵ Teftâzânî, *el-Mutavval şerhu telhîsi miftâhi'l-ulûm*, 234.

⁶⁶ el-Kazvînî, *el-Îzâh li telhîsi'l-miftâh*, 49.

yalnızca dilbilgisi açısından bir yapıya değil, aynı zamanda sözcüğün kullanıldığı bağlama da sıkı sıkıya bağlıdır. Bazı Arap dilciler bu tür cümleleri farklı yorumlayabilmekte ve örneklerle alternatif anlamlar yükleyebilmektedirler. Bu durum, dilin yoruma açık zengin yapısını bir kez daha ortaya koymaktadır. Örneğin Sekkâki'ye (ö. 626/1229) göre yukarıdaki âyetten geçen غِشَاوَةٌ kelimesi tür değil, perdenin korkunçluğunu ve büyüklüğünü ifade eder.⁶⁷ Ona göre inanmayanların gözlerinde hakikati görmeye engel olan büyük bir perde vardır.⁶⁸ Bu durumda âyetin meâli şöyle olur: Gözlerinde büyük bir perde vardır.

4.3. Taklîl (Azlık) İfade Etmesi

Arap dilinden müsned ileyhin nekra olarak gelmesi ince anlam nüansları oluşturur. Nekra sözcükler bazen azlık anlamı taşıyabilir.⁶⁹ Tevbe Sûresi "وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ"/Allah'ın azıcık bir rızası hepsinden büyüktür" 72. âyetten رِضْوَانٌ nekra sözcüğü müsned ileyih olup azlık ifade etmektedir.⁷⁰ Burada, az miktarda olmasına rağmen Allah'ın rızasının önemi vurgulanmaktadır. Bu kullanım, Allah'ın az miktardaki rızasının bile diğer tüm nimetlerden daha değerli olduğunu vurgular. Bu dilbilgisi özelliği, sözcüklerin niceliksel anlamlarını zenginleştirir. Nekra formundaki kelimelerin azlık anlamı taşıması, özellikle dini metinlerde manevi değerlerin nicelikten bağımsız önemini vurgulamak için kullanılır. Bu kullanım, Allah'ın rızasının niceliksel değil, niteliksel değerini ön plana çıkarır. Çünkü inanan bir kişi için Allah'ın az bile olsa rızası, tüm saâdet ve kurtuluşun temelidir. Kulun gerçek mutluluğu ancak Allah'ın rızasıyla mümkündür. Bunun karşısı olarak, Allah'ın gazabını bilen kul için dünyevi nimetlerin büyüklüğü anlamsızlaşır. Bu durumda kişi, sahip olduğu maddi nimetlerden gerçek anlamda faydalanamaz ve lezzet alamaz. Çünkü ilahi rıza olmadan hiçbir nimet, gerçek değerini bulamaz. Yine aşağıdaki dizedeki أَكَلَةٌ nekra sözcüğü taklîl anlamına gelmektedir.⁷¹

إذا جاع لم يفرح بأكلة ساعة ... ولم يبتس من فقدها وهو غائب

Acıktığında azıcık yemekle sevinmez; yokluğunda da üzüntü duymaz.

4.4. Teksîr (Çokluk) İfade Etmesi

Arap dilinde müsned ileyih konumundaki nekra sözcükler, bazen teksîr (çokluk) anlamını ifade etmek için kullanılır. Örneğin Arapların "إن له لإبلا، وإن" (Onun birçok devesi ve birçok koyunu var) sözünde, müsned ileyih

⁶⁷ Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, 193.

⁶⁸ Teftâzânî, *el-Mutavval şerhu telhîsi miftâhi'l-ulûm*, 234.

⁶⁹ el-Kazvînî, *el-Îzâh li telhîsi'l-miftâh*, 1/50, 51.

⁷⁰ Teftâzânî, *el-Mutavval şerhu telhîsi miftâhi'l-ulûm*, 235.

⁷¹ es-Sa'îdî, *Bugyetü'l-îzâh li telhîsi'l-miftâh*, 1/76.

olan “إِبْلَا” ve “غَنَمَا” sözcükleri nekra olarak gelmiş ve çokluk anlamı kazanmıştır.⁷²

Firavun ve sihirbazları arasındaki diyalogu aktaran A'raf Sûresi 117. âyetteki “قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ”/Sihirbazlar: ‘Eğer üstün gelen biz olursak, bize birçok ödül var mı?’ dediler” ifadesi, nekra kullanımının anlamsal zenginliğini gösteren önemli bir örnektir. Âyette geçen “أَجْرًا” (ödül) sözcüğü nekra formunda kullanılarak hem belirsizlik hem de çokluk anlamını aynı anda taşımaktadır. Bu kullanımla sihirbazlar, bir yandan ödülün mahiyetini Firavun’un takdirine bırakarak belirsiz bırakmış, diğer yandan da birçok ödül beklentisi içinde olduklarını ima etmişlerdir. Sözcüğün nekra formunda kullanılması, tek bir kelimeyle hem belirsizlik hem de çokluk anlamını aktararak dilin ifade gücünü artırmış ve diyaloga derinlik kazandırmıştır.

Nekra sözcükler bazı bağlamlarda ise hem teksîr (çokluk) hem de ta'zim (yüceltme) anlamını aynı anda taşıyabilir. Bu kullanımın en güzel örneklerinden biri Fâtır Suresi 4. âyette geçen “فَقَدْ كَذَّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ” (Senden önceki nice ulu peygamberler yalanlanmıştır.) ifadesidir. Burada nekra olarak gelen “رُسُلٌ” (peygamberler) sözcüğü iki önemli anlamı birden barındırır: Sayıca çok peygamberin yalanlanmasını ifade eden teksîr ve bu peygamberlerin yüce makamlarına işaret eden ta'zîm. Bu çift yönlü anlam, Hz. Muhammed'e (sav) teselli vermekte ve kendisinden önce birçok değerli peygamberin de benzer durumlarla karşılaştığını hatırlatmaktadır.

4.5. Ta'zîm İfade Etmesi

Arap dilinde nekra sözcükler, bağlama göre ta'zîm (yüceltme) anlamı taşıyabilmektedir. Bu kullanımın en çarpıcı örneklerinden biri şairin şu beytinde görülür:⁷³

لَهُ حَاجِبٌ فِي كُلِّ أَمْرٍ يَشِينُهُ... وَلَيْسَ لَهُ عَيْنُ طَالِبِ الْعُزْفِ حَاجِبٌ

Kendisini küçük düşürecek her şeye karşı onun muazzam bir engeli vardır.

Fakat kendisinden yardım dileyenlere karşı en küçük bir engeli dahi yoktur.

Şair burada aynı sözcüğü (حَاجِب) nekra formunda kullanarak zıt anlamlar oluşturmuştur. İlk mısradaki حَاجِب sözcüğü ta'zîm (yüceltme) anlamıyla engelin büyüklüğünü ve gücünü vurgularken, ikinci mısradaki حَاجِب sözcüğü tahkîr (küçültme) anlamıyla engelin yokluğunu ifade eder. Bu zıt anlamlı kullanım, övülen kişinin iki önemli karakteristik özelliğini ustaca ortaya koyar:

⁷² el-Kazvînî, *el-Îzâh li telhîsi'l-miftâh*, 1/51; Teftâzânî, *el-Mutavval şerhu telhîsi miftâhi'l-ulûm*, 235.

⁷³ el-Kazvînî, *el-Îzâh li telhîsi'l-miftâh*, 1/50.

Onurunu korumadaki kararlılığı ve yardımseverliğindeki cömertliği. Böylece nekra formunun anlamsal esnekliği, şiirsel anlatımın gücünü artıran bir araç olarak kullanılmıştır.

4.6. Tahkîr İfade Etmesi

Nekra sözcükler aynı zamanda tahkîr (küçüklük) anlamını da içerebilir. Bu kullanım, bağlam ve tonlamaya bağlı olarak değişir. Örneğin, “herhangi bir adam” ifadesi bazen küçültücü bir anlam taşıyabilir. Bu durumda, nekra sözcük spesifik olmayan ve önemsiz bir varlığa işaret eder. Sekkâkî’ye göre tâzim ve teksîr arasında, aynı şekilde taklîl ve tahkîr arasında fark yoktur.⁷⁴

Sekkâkî, Enbiya Sûresi “ وَلَئِنْ مَسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَتَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ/Onlara Rabbinin azabından küçüçük bir esinti bile dokunurse, derhal: ‘Eyvâhlar olsun bize! Gerçekten biz, kendimize yazık etmişiz’ diye feryadı basarlar” 46. âyetteki نَفْحَةٌ sözcüğünü tahkir/küçücük anlamında değerlendirmiştir.⁷⁵ Kazvînî (ö. 739/1338) ise, âyetteki نَفْحَةٌ kelimesindeki küçüklük ya da azlık anlamının kelimenin nekra olmasından değil, mastar-ı merre olmasından kaynaklandığını savunmuştur.⁷⁶

Sonuç

Bu çalışmada Arap dilbiliminde nekra (belirsiz) sözcükleri biçim, sözdizim ve anlam açısından ele alındı. Araştırma, nekra sözcüklerin sadece basit bir dilbilgisi kategorisi olmadığını, aksine Arap dilinin semantik ve pragmatik zenginliğini yansıtan çok boyutlu dilsel unsurlar olduğunu ortaya koymaktadır. Nekra sözcüklerin çok yönlü doğası, Arap dilinin ifade gücünü ve esnekliğini gözler önüne sermektedir. Bu sözcükler, temel belirsizlik işlevlerinin ötesinde, teklik, tür, azlık, çokluk, yüceltme ve küçümseme gibi çeşitli anlamsal nüansları ifade etme özelliğine sahiptir.

Nekra sözcüklerin özellikle olumsuzluk, yasaklama, şart ve inkârî soru gibi yapılarda, umûmilik anlamı kazanması dikkat çekicidir. Bu durum, nekra sözcüklerin bağlama duyarlı doğasını ve Arap dilinin anlamsal derinliğini vurgulamaktadır.

Nekra sözcüklerin fıkıh usûlü ve nahiv arasındaki terminolojik ve kavramsal bağlantısı, çalışmanın önemli bulgularından biridir. Bedrüddîn el-Karâfî’nin görüşleri ışığında, usulcülerin “mutlak” olarak adlandırdığı kavramın, nahivciler tarafından “nekra” olarak nitelendirildiği görülmüştür. Bu terminolojik örtüşme, dil ve hukuk alanları arasındaki yakın ilişkiyi

⁷⁴ el-Kazvînî, *el-İzâh li telhîsi’l-miftâh*, 1/50, 51.

⁷⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 192, 193.

⁷⁶ el-Kazvînî, *el-İzâh li telhîsi’l-miftâh*, 1/51; Teftâzânî, *el-Mutavval şerhu telhîsi miftâhi’l-ulûm*, 235, 236.

göstermekte ve nekra sözcüklerin sadece dilbilimsel değil, aynı zamanda hukuki ve dini metinlerin yorumlanmasındaki önemini de göstermektedir.

Araştırma, nekra sözcüklerin kullanımının, konuşmacının niyetine ve iletişim bağlamına göre nasıl şekillendiğini de ortaya koymaktadır. Örneğin, bir nekra sözcüğün yüceltme veya küçümseme amacıyla kullanılması, dilin pragmatik boyutunu ve kullanıcıların dilsel tercihlerinin anlamı nasıl etkilediğini göstermektedir. Kur'an âyetlerinde nekra sözcüklerin seçimi ve kullanımı, metnin anlamını ve yorumlanmasını doğrudan etkilemektedir. Bu durum, nekra sözcüklerin İslami ilimlerdeki, özellikle tefsir ve fıkıh alanlarındaki kritik rolünü ortaya koymaktadır.

Araştırmamızın bir diğer önemli bulgusu, nekra sözcüklerin dildeki en az çaba yasası ve ekonomiklik prensibine hizmet ettiğidir. Tek bir nekra sözcük, bağlama göre çeşitli anlamları ifade edebilmekte, böylece dil kullanıcılarına ifade zenginliği sunmaktadır.

Bu araştırma, nekra sözcüklerin Arap dilbilimi, edebiyatı ve İslami ilimler alanlarındaki önemini ortaya koyarken, aynı zamanda gelecekteki araştırmalar için yeni sorular ve perspektifler de sunmaktadır. Örneğin, nekra kavramının tarihsel gelişimi, farklı Arap lehçelerindeki kullanımı veya modern Arapçada değişen rolleri gibi konular, gelecekteki araştırmalar için verimli alanlar olabilir.

Ayrıca, bu çalışmanın bulguları, Arap dili öğretimi ve yabancı dil olarak Arapça eğitimi alanlarında da önemli çıkarımlar sunmaktadır. Nekra sözcüklerin çok yönlü doğasının anlaşılması, dil öğrencilerinin Arapçanın inceliklerini daha iyi kavramalarına ve dili daha etkili bir şekilde kullanmalarına yardımcı olabilir.

Kaynakça

- Abbas, Hasan. *en-Nahvu'l-vâfi*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1974.
- Akşit, Eyup. "Arap Dilinde Küçültme İsmi: Anlamsal Bir Yaklaşım". ed. Raihan Yusoph. Konya: Uluslararası Bilimler Akademisi Yayınları, 2023.
- Akşit, Eyup. *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri*. Ankara: Sonçağ, 2022.
- Â'kûb, İsa Ali. *el-Mufasssal fî ulûmi'l-belâgatî'l-'Arabiyye el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Halep: Halep Üniversitesi Yayını, 2015.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Affî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982.
- Brockelmann, Carl. *Fıkhu'l-lugâti's-Sâmiyye*. çev. Ramazan Abdutevvâb. Riyad: Câmîatü'r-Riyâd, 1977.
- Esterabadî, Radî el-. *Şerhur-Radî li-kâfiyeti'bni'l-Hâcib*. thk. Yahya Beşîr Mısıfî. 2 Cilt. Riyad: el-İdaretü'l- 'Âmme li's-sekâfe, 1996.

- Ezherî, Halid b. Abdullah el-. *Şerhü't-tasrîh ale't-tavdîh*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Herevî, Ali b. Muhammed el-. *el-Uzhiyye fî 'ilmi'l-hurûf*. thk. Abdulmu'în el-Mellûhî. Şam: Mecma'u'l-Luğa el-'Arabiyye, 1993.
- İbn 'Akîl. *Şerhu İbn 'Akîl alâ elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Dârü't-turâs, 1980.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullah Cemâlüddîn. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*. thk. Mâzin el-Mubârek. Şam: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ. *Şerhü'l-mufasssal li'z-Zemahşerî*. thk. İmîl Bedî Ya'kûb. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdülhüseyn el-Fetîf. 3 Cilt. Beyrut: Muessestü'r-Risâle, 1996.
- Kaçar, Halil. "Arapçada Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Ocak 2014), 165-184.
- Karâfî, Bedrüddîn el-. *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*. thk. Ahmed el-Hatem Abdullah. Kahire: el-Mektebetü'l-Mekkiye, 1999.
- Kazvînî, Hatîb el-. *el-Îzâh li telhîsi'l-miftâh*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kerimoğlu, Caner. *Kuram ve Uygulamalarla Dilbilim Göstergebilim ve Türkoloji Genel Dilbilime Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Koç, Serkan. "Konu Sürekliliği ve Gönderim Yönetimi: Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenlerin Anadilleri Üzerine Edimbilimsel Temelli Bir Çalışma". *Premium Sosyal Bilimler E-Dergisi* 8/44 (Temmuz 2024), 948-962.
- Meydânî, Ebu'l-Fadl. *Mecmau'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Minyevî, Ebu'l-Munzir el-. *eş-Şerhu'l-kebîr li-muhtasari'l-usûl*. Kahire: y.y, 2011.
- Özakpınar, Fatma Betül. *Hanefî İctihad Usûlünde İtlak ve Takyid*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sa'dî, Abdülmüteâl es-. *Bugyetü'l-îzâh li telhîsi'l-miftâh*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999.
- Sekkâkî. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Süleyman, Âmir. *el-lüगतu'l-Akkâdiyye: el-Bâbiliyye ve'l-Âşûriyye*. Musul: Dâru İbnî'l-Esîr, 2005.
- Şahin, Osman. "İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak Ve Mukayyet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 11-37.
- Şâtıbî. *el-Makâsidü's-şâfiye*. thk. Abdurrahman b. Süleyman. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 2007.
- Teftâzânî. *el-Mutavval şerhu telhîsi miftâhi'l-ulûm*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000. Basım, ts.
- Yurttaş, Tahsin. "Marife Gelen Müsnedün İleyh Ve Müsnedin Semantik Boyutu (Ebû Ya'kûb Es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri Bağlamında)". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 461-487.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Bahrü'l-muhîf*. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994.

Mekkî b. Ebî Tâlib'in Sarf ve Nahiv İlmine Dair Bazı Görüşleri

Nasrettin
AKAN*
İzzet
MARANGOZOĞLU**

Öz: Bu çalışmada, Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045)'in sarf ve nahiv ilmi ile alakalı görüşlerine yer verilmiştir. Mekkî, kuraât ve tefsir ilimlerdeki derin bilgi ve yetkinliği ile öne çıkan, bu alanlarda kapsamlı çalışmalarıyla tanınmış bir âlimdir. Ancak onun bazı eserlerinde sarf ve nahiv konularını derinlemesine ele alması, aynı zamanda dilci yönünü de ortaya koymaktadır. Bu eserler, i'râb yönünden müşkil gibi görünen Kur'ân âyetlerini sarf ve nahiv açısından ele alarak söz konusu işkâli ortadan kaldırmayı hedeflediği Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân adlı eseri ile kuraât farklılık illetlerini yine sarf ve nahiv konularıyla açıkladığı el-Keşf 'an vücûhi'l-Kur'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ adlı eseridir. Mekkî hakkında yapılan çalışmalarda genellikle kuraât ve tefsirci kişiliği ele alınmış, dilci yönüne ise pek değinilmemiştir. Bu çalışmada, adı geçen eserlerinden yola çıkarak onun sarf ve nahiv ilmiyle ilgili görüşleri ele alınacak ve böylece dilci yönü üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda yapılacak çeşitli değerlendirmelerle Mekkî'nin sarf ve nahiv alanındaki ilmi birikimine ışık tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Nahiv, Sarf, i'râb, Mekkî b. Ebî Tâlib.

Some Views of Mekkî b. Abî Tâlib on the Sciences of Morphology and Syntax

Abstract: This study explores the views of Mekkî b. Ebî Tâlib (d. 437/1045) regarding the sciences of morphology and syntax. Recognized for his vast expertise in Qur'anic recitation and exegesis, Mekkî is a scholar celebrated for his profound contributions in these fields. Yet, his in-depth examination of morphology and syntax in certain works also showcases his linguistic acumen. Among his notable works are *Mushkil i'râbi'l-Qur'ân*, which tackles Qur'anic verses considered syntactically complex, aiming to resolve such issues through a morphology and syntax lens, and *al-Kashf 'an Wujûh al-Qirâ'ât al-Sab' wa 'Ilalihâ wa Hujjihâ*, which delves into the causes of recitational differences using morphological and syntactical analysis. In this study, based on his aforementioned works, his views on the sciences of morphology and syntax will be examined, thereby focusing on his linguistic aspect. This study, therefore, centers on his linguistic viewpoints as reflected in these works, highlighting his contributions to the fields of morphology and syntax.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Syntax, morphology, i'râb, Mekkî b. Abî Tâlib.

* Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilimdalı. E-Posta:nasrettinakan@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3107-6177>.

** Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta:izzet.marangozoglu@ikcu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2386-3688>.

Giriş

Nahiv ilmi, *kelimelerin cümle içindeki konumlarını ve sonlarındaki hareke değişikliklerini inceleyen bir disiplindir*.¹ Bu ilimin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan etkenlerden biri de Arap dilinde sonradan zuhur eden hatalardır. İslam dininin geniş coğrafyalara yayılmasıyla birlikte, başlangıçta dillerini hatasız kullanan Araplar, yabancı topluluklarla karşılaşmaya başlamış ve bu topluluklarla yoğun bir etkileşim içine girmiştir. Bu etkileşim sonucunda, dillerinde bazı değişiklikler ve hatalar ortaya çıkmıştır.² Bu dil hataları Kur'ân-ı Kerim'in kıraâtinde de görülmeye başlayınca, dilciler harekete geçerek gerekli çalışmaları başlatmışlardır.³ Bu çalışmaların sonucunda, nahiv ilmi şekillenmiş ve Arap dilinin gramer kuralları belirlenmeye başlanmıştır. Dilcilerin Arap dili grameriyle ilgili belirledikleri kurallar, bölgesel ve yöntemsel farklılıklar nedeniyle çeşitli dil ekollerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu ekollerden yetişen dil âlimleri, önemli eserler telif etmişlerdir. Bu eserler arasında nahivle yakından ilgisi olan i'râbu'l-Kur'ân türü eserleri de zikredebiliriz. İ'râbu'l-Kur'ân ile ilgili çalışmalara hicrî II. yüzyılın sonlarında başlanılmış ve bu alanda ilk eser Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed (ö. 210/825 civarı) tarafından telif edilmiştir.⁴ Hicrî V. Yüzyıla gelindiğinde bu alanda yapılan çalışmalar hız kesmeden devam etmiş, Mekkî'nin kaleme aldığı "*Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*" adlı eser de bu dönemde yazılmıştır. Mekkî, bu eserinde Kur'ân âyetlerinden i'râb kaynaklı müşkil (problem) olanları sarf ve nahiv açısından ele alarak çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Mekkî hakkında yapılan çalışmalar genellikle onun kıraâtçı yönüne yönelik olmuştur. Ancak dilci yönü, İbrahim Durmaz tarafından hazırlanan "El-Kaysî'nin Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân adlı eserinin tahlili" başlıklı yüksek lisans teziyle ele alınmıştır. Bu tezde, Mekkî'nin sarf ve nahiv uygulamaları incelenmiş olsa da onun sarf ve nahiv ilmine dair önemli görüşlerine yer verilmemiştir. Oysa Mekkî, Arap diline yaptığı önemli katkılar ve dilci kimliğiyle de dikkat çekmektedir. Bu nedenle, Mekkî'nin dilci yönünün yeterince araştırılmadığını söylemek mümkündür. Bu eksikliği gidermek amacıyla gerçekleştirdiğimiz bu çalışmada, Mekkî'nin dilci yönünü ortaya koymayı hedefledik. Bu bağlamda, hem *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân* hem de *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âtî's-seb'* ve *'ilelihâ ve hucecihâ* adlı eserlerini temel alarak onun sarf ve nahiv ilmiyle ilgili görüşlerini ve bazı nahivcilere yönelik itirazlarını inceledik.

¹ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv*, thk. Ahmed S. Furât (İstanbul: Edebiyat Fak. Matbaası, ts.), 24.

² Ahmed b. Mustafa b. İbrahim el-Hâşimî, *el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-luğati'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Ahmed Kâsım (Beyrut: El-Mektebetu'l-asriyye, 2012), 19-20.

³ Muhammed Ayyâd b. Sa'd b. Süleymân b. Ayyâd el-Merhûmî eş-Şâfî et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşherü'n-nuhât* (Kahire: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1998), 26.

⁴ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 76.

1. Mekkî'nin Hayatı

Mekkî b. Ebû Tâlib, daha çok Mekkî ve el-Kaysî lakaplarıyla tanınmıştır.⁵ Hicrî 355/966 yılında Tunus'un Kayravan şehrinde doğmuş, 13 yaşına kadar burada yaşamış ve ilk eğitimini, başta babası olmak üzere, oradaki âlimlerden almıştır.⁶ Daha sonra ilim tahsili amacıyla Mısır'a gitmiş ve oradaki âlimlerden Kur'an ilimleri üzerine dersler almıştır. Memleketi ile Mısır arasında adeta mekik dokuyan müellifimiz, 379 yılında Kayravan'a geri dönmüş ve Muhammed b. Ebû Zeyd (ö. 386/996), Ebû Hasan el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve diğer âlimlerden kiraât dersleri almıştır.⁷ Burada 3 yıl kaldıktan sonra tekrar Mısır'a gitmiş ve oradaki âlimlerden ulûmü'l-Kur'an alanında dersler almıştır.⁸ Mekkî, hayatının geri kalanını Endülüs'te talebe yetiştirmekle geçirmiştir.⁹ Burada birçok talebeye ders vermiş ve ilmi ile insanları kendisine hayran bırakmıştır. Nitekim Ebû Amr Ahmed b. Mehdî (ö. 440/1048-49 [?]), Onunla ilgili olarak, güzel ahlakının yanı sıra derin bir anlayışa sahip olduğu, ulûmü'l-Kur'an alanında birçok eser yazdığı ve özellikle kiraât-ı seb' ilminde uzmanlaşmış bir âlim olduğunu belirtmiştir. Ebû'l-Kâsım Halef b. Beşkûvâl (ö. 578/1183) ise Mekkî'nin mütevazılığı, dindarlığı ve insanlar arasında sâlih bir kimse olarak ün kazandığını ifade etmiştir.¹⁰ Mekkî, 2 Muharrem 437 yılında 82 yaşındayken Kurtuba'da vefat etmiş ve er-Rebas mezarlığına defnedilmiştir.¹¹ Genellikle kiraât ve tefsir alanında eserler yazan Mekkî'nin, dilci kimliği özellikle "*Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*" ve "*el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*" adlı eserlerinde ön plana çıkmaktadır. Nitekim "*Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*" adlı eserinde i'râb yönünden müşkil gibi görünen Kur'an âyetlerini sarf ve nahiv yönünden inceleyerek söz konusu işkâli ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Diğer eserinde ise evvela kiraât vecihlerini zikredip daha sonra her vechin gerekçelerini sarf ve nahiv ilimleri çerçevesinde izah etmeye çalışmıştır. Sarf ve nahiv konularında genellikle önceki dilcilerden alıntılar yaparken, kendi görüşünü de bağımsız bir şekilde ifade etmiştir.

⁵ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-udebâ*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 2712; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefayâtü'l-âyan ve enbeü ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sâdır), 274; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ*, nşr. Şuayb el-Arnâvûd-Beşşâr Ma'rûf (Beyrut: Muessesetu'r Risâle, 1982), 7/591; Tayyar Altıkulaç, "Mekkî bin Ebî Talib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/575-576.

⁶ Zehebî, *Siyeri Â'lâmi'n-nubelâ*, 7/591; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-âyan*, 5/274.

⁷ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-âyan*, 7/274.

⁸ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 7/2712.

⁹ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-âyan*, 7/274.

¹⁰ Hasen Hüsnî Abdülvehhâb b. Sâlih b. Abdülvehhâb et-Tücübî, *Kitâbu'l-umûr fi'l-musannefâti ve'l-müellifine et-Tunusiyyin* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyyîn, 1990), 1/129.

¹¹ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-âyan*, 7/ 275; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 7/591.

2. Mekkî'nin Sarf İlmi ile İlgili Bazı Görüşleri

Sarf ilmi, “kelimenin anlamının değişmesi, farklı şekiller alması ve içyapısıyla ilgilenen bir ilim dalıdır. Buna göre, sarf ilminde kelimeler; mazi, muzari, ism-i fâil, ism-i mef'ûl gibi “emsile-i muhtelifi” olarak adlandırılan çeşitli formlara dönüştürülür ve her kalıba göre ilgili anlam ortaya çıkmaktadır.”¹² Mekkî, âyetlerde geçen bazı kelimelerin yapısını incelerken sarf ilmi ile alakalı bazı görüşler serdedir. Bu görüşlerden bazıları şunlardır:

2.1. Kalb

Kalb, Arap dilinde belirli harflerin başka harflerle değiştirilmesi anlamına gelen bir dilbilgisi kavramıdır. Bu süreçte, vâv ve yâ harfleri elife, elif harfi ise vâv veya ye harfine dönüştürülür. Ayrıca, vâv ve yâ harfleri birbirine dönüştürülebilir. Örneğin, قَوْلْ kelimesindeki vâv harfinin elif harfine dönüşmesi bu kavrama bir örnek teşkil eder.¹³ Sîbeveyhi (ö. 180/796), öncesindeki harfin kesreli olması halinde sâkin vâvın yâ harfine dönüştüğünü belirtmektedir.¹⁴ Aslı مَوْزَان şeklinde olan مِيزَانْ vevzindeki مِيزَانْ kelimesi وَزَنَ fiilinden türemiştir. Ancak Arapça ses uyumu kuralları gereği, sâkin olan vâv harfi, kendisinden önceki harfin kesreli olması nedeniyle yâ harfine dönüşerek مِيزَانْ şeklini almaktadır.

Mekkî, âyetlerde geçen bazı kelimeleri fonetik açıdan incelerken kalb olgusuna değinmekte ve bu bağlamda birçok örnek sunmaktadır. Ona göre, bir kelimede sâkin vâv harfinin öncesindeki harfin dammeli, sâkin yâ harfinin öncesindeki harfin ise kesreli olması gerekmektedir. Bu kurala göre, sâkin vâv ve yâ harfleri, öncesindeki harfin harekesine uygun başka harflere dönüşür.

Örneğin: وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ “Ve yalnız senden yardım dileriz.”¹⁵ İfadesinde, Mekkî'ye göre نَسْتَعِينُ fiilinin aslı نَسْتَعُونُ olup, bu fiil نَسْتَفْعِلْ vevzindedir. Vâv harfinin harekesi, ayn harfine nakledilerek vâv sâkin hale gelir. Daha sonra, vâv harfi sâkin olup, öncesindeki ayn harfi de kesreli olduğundan, vâv harfi yâ harfine dönüşür. Bu dönüşüm, Mekkî'nin kalb olgusunu açıklarken verdiği örneklerden biridir. Mekkî, vâv harfinin yâ harfine dönüşmesinin sadece fiilin mazi formunda gerçekleştiğini belirtmektedir. Ancak bu dönüşüm, fiilin masdar formatında farklıdır. Örneğin, اِسْتَعْوَانَ kelimesinde, vâv harfinin harekesi ayn harfine nakledilir ve vâv harfi sâkin hale gelir. Sâkin olan vâv harfinin öncesi fetha olunca, vâv harfi elif harfine dönüşür ve kelime اِسْتَعَانَ halini alır. Ardından, iltikâ-i sâkineyn kuralı gereği, iki eliften biri hazf edilir ve sonuna hazf edilen

¹² Mahmûd Süleymân Yâkût, es-Sarf-u't-ta'limî ve't-tatbîkî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Kuveyt: Mektebeti'l-Mezâri'l-İslâmiyye), 11-15.

¹³ Taceddin Uzun, Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü (Konya: Damla Ofset, 1997), 68.

¹⁴ Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, El-Kitâb, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 4/335.

¹⁵ el-Fâtîha, 1/5.

harfe delalet etmesi için he (tâ-i merbuta) harfi eklenerek kelime *إِسْتِغَانَة* halini alır.¹⁶ Bu örnek, Arap dilinde harflerin morfolojik kurallar çerçevesinde nasıl dönüştüğünü gösteren güzel bir örnektir.

Başka bir örnek ise, *وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ* “Allah inkârcıları çepeçevre kuşatmaktadır.”¹⁷ Mekkî, bu âyette geçen مُحِيطٌ kelimesinin aslının مُحِيطٌ olduğunu belirtir. Burada, vâv harfinin harekesi hâ harfine nakledilir ve kelime مُحِيطٌ halini alır. Daha sonra, vâv sâkin öncesi kesreli olduğundan, vâv harfi yâ harfine dönüşür. Bu, kalb olgusunun bir başka örneğidir.¹⁸ Buna karşın, İbnü’ş-Şecerî (ö. 542/1148), Mekkî’ye şu görüşü isnad etmektedir: Mekkî’nin aslında مُحِيطٌ kelimesinin kökeninin مُحِيطٌ olduğunu ve burada zaten yâ harfinin bulunduğunu, daha sonra yâ harfinin harekesinin hâ harfine nakledilerek kelimenin şimdiki halini aldığını iddia eder.¹⁹ Ancak, Mekkî’nin eserlerinde İbnü’ş-Şecerî’nin ona isnad ettiği bu görüşe rastlanmamaktadır. Ayrıca Arap dilinde aslı مُحِيطٌ şeklinde, yâ harfiyle yazılan bir kelimenin varlığı da bilinmemektedir.

Sonuç itibarıyla, İbnü’ş-Şecerî’nin Mekkî’ye isnad ettiği görüşün bir dayanağı olmadığı, Mekkî’nin açıklamalarından ise, Arap dilinde harf dönüşümlerinin belirli morfolojik kurallara dayandığı anlaşılmaktadır.

2.2. İbdâl

İbdâl, kelimenin telaffuzunu kolaylaştırmak ve daha akıcı hale getirmek amacıyla, bir harfin yerine mahreç açısından ona yakın başka bir harfin kullanılmasıdır.²⁰ İbdâlin bu tanımından hareketle onu, kalb kavramından ayırmak mümkündür. Kalb, yalnızca illet harfleriyle sınırlı bir uygulama iken, ibdâlde bu tür bir kısıtlama bulunmaz.

Müberra (ö. 286/900), مُفْتَعِلٌ vezninde ve ondan türeyen kelimelerde tâ harfi, kendisinden önce mahrecine yakın olan veya aynı mahreçten çıkan mechûr (ötümlü) bir harf bulunduğunda, dâl harfine dönüştüğünü ifade eder. Mechûr harflerden zâl harfinin bulunduğu أَلَذَّكَرُ kelimesi مُفْتَعِلٌ veznine dahil edildiğinde مُدَّكَرٌ şeklinde olmaktadır.²¹ Bu kelime, aslında مُدَّنَكِرٌ şeklinde olup, tâ harfi dâl harfine dönüşerek مُدَّكَرٌ şeklini almaktadır.

¹⁶ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *Muşkilu i’râbi’l-Kur’ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Mueessesetu’r-Risâle, 1984), 1/70.

¹⁷ el-Bakara, 2/19.

¹⁸ Kaysî, *Muşkilu i’râbi’l-Kur’ân*, 1/170.

¹⁹ Ebu’s-Sa’âdât Ziyâuddîn Hibetullah b. ‘Ali b. Muhammed b. Hamza el-Hâşimî el-‘Alevî İbnü’ş-Şecerî, *Emâli’bni Şecerî* (Kâhire: 2014), 3/165.

²⁰ Necmü’l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî, *Şerhu’ş-şâfiye*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: 1939) 3/197.

²¹ Ebû ‘Abbâs Muhammed b. Yezîd Muberrid, *el-Muktedab*, thk. Abdulhâlik Udayme (Beyrut: Âlemu’l Kutub, 2010), 1/65.

Mekkî, Kur'ân'da geçen bazı kelimeleri fonetik açıdan ele alırken sıkça ibdâl uygulamasına değinir. Örneğin, *وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ* “Andolsun, bunu bir ibret levhası olarak bıraktık; ibret alacak yok mu?”²² Âyetinde geçen مُدَكِّر ifadesinin aslının مُذَكِّر olduğunu belirtir. Mekkî'ye göre, bu değişim fonetik bir zayıflıktan kaynaklanır. Arapçada tâ harfi, telaffuzda zâl harfine göre daha zayıf bir ses olduğundan, ses bakımından zâl harfine yakın olan dâl harfine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, seslerin birbirine olan yakınlığını dikkate alarak yapılmaktadır. Nitekim, Arap dilinde harflerin fonetik açıdan daha kuvvetli olanlara dönüşmesi sıkça görülen bir olgudur. Bu işlem sayesinde dilin akıcılığı artmaktadır. Bu dönüşümden sonra zâl ve dâl harflerine idğâm uygulanır ve kelime مُدَكِّر şeklini alır.

Mekkî ayrıca, dâl harfinin zâl harfine kalb edilmesiyle kelimenin مُدَكِّر şeklinde okunmasının da câiz olduğunu ifade eder. Nitekim, meşhur müfessirlerden Katâde (ö. 117/735), bu kelimeyi مُدَكِّر şeklinde okuyanların olduğunu nakletmiştir.²³

2.3. idğâm

İdğâm, aynı cins harflerden ilkinin ikincisine eklenerek telaffuz edilmesi anlamına gelir. Bu işlem, Arap dilinde fonetik akıcılığı sağlamak amacıyla yaygın olarak uygulanmaktadır.

Sîbeveyhi, mahreçleri birbirine yakın olan harflerin idğâm edilmesi halinde, bu harflerin durumunun, mahreçleri tamamen aynı olan iki harfin idğâmındaki letafet ve uygunlukla aynı hükümde olduğunu belirtir.²⁴

Öte yandan Mekkî, idğâmın uygulanabilmesi için birinci harfin sâkin olması gerektiğini belirtmektedir. Bu durumu açıklamak için Mekkî'nin *حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ* “Yeryüzü bu güzelliğe kavuşup süslendiğinde”²⁵ âyetini ele alışı örnek olarak verilebilir. Mekkî'ye göre, âyette geçen وَازَّيَّنَتْ kelimesinin aslı تَزَيَّنَتْ olup, تَفَعَّلَتْ vezninde yer almaktadır. Daha sonra tâ harfi zây harfine idğâm edilmiş ve bu sebeple ilk harf sâkin haline getirilmiştir. Bunun neticesinde, fiilin ilk harfi harekesiz kaldığından dolayı kelimenin başına hemze-i vasl getirilmiştir. Zira bir harf, kendisinden sonra gelen harfe idğâm edildiğinde, idğâmın tabiatı gereği ilk harfin mutlaka sâkin olması gerekmektedir. Bu bağlamda, zây harfine idğâm edilince tâ harfi sâkin hale gelmiş ve kelimenin başında bir hemze-i vasle ihtiyaç duyulmuştur.²⁶

²² el-Kamer, 52/15.

²³ Kaysî, *Muşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, 2/697.

²⁴ Sîbeveyhi, *El-Kitâb*, 4/445.

²⁵ Yûnus, 10/24.

²⁶ Kaysî, *Muşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, 1/343.

Mekkî'nin وَأَوْ رَعْدٌ وَرَعْدٌ فِيهِ ظُلُمَاتٌ “Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler”²⁷ âyetini ele alışı yine bu uygulamaya örnek olarak verilebilir. Mekkî, صَبَّ kelimesinin aslının صَبَّ olduğunu ve bu kelimenin فَعِيل vezninde olduğunu belirtir. Burada dikkat çeken husus, yâ ve vâv harflerinin bir arada gelmesidir. Mekkî'ye göre, birinci harf sâkin olduğu için, vâv harfi yâ harfine dönüşmektedir. Arap dili gramerine göre, sâkin olan harf, harekeli olan diğer harften önce geldiğinde, burada idğâm gerçekleşir; yani ilk harf ikinciye eklenerek tek bir harf gibi telaffuz edilir. Böylece dildeki ses uyumu sağlanmaktadır.

Mekkî, bu açıklamasına ek olarak Kûfeli dilcilerinin görüşlerine de yer verir. Kûfeliler, صَبَّ kelimesinin aslının فَعِيل şeklinde صَوَّب kalıbında olduğunu ve ardından idğâm uygulandığını ileri sürerler. Ancak, Mekkî bu görüşe itiraz eder. Ona göre, Kûfeliler'in önerdiği şekliyle kelimede idğâm edilecek harflerin ilki harekeli olduğu için idğâm uygulanamamaktadır. Çünkü idğâm uygulanabilmesi için ilk harfin sâkin olması gerekmektedir. Eğer harf harekeli olursa, idğâm gerçekleşmez. Mekkî, bu itirazını daha da güçlendirmek için طَوِيل ve عَوِيل kelimelerini örnek verir. Bu kelimelerde Kûfeliler'in iddia ettiği gibi vâv harfi bulunmasına rağmen, bu harf idğâma uğramaz ve yâ harfine dönüşmez. Dolayısıyla, vâv harfi olduğu gibi kalır ve idğâm uygulanamaz.²⁸ Mekkî, idğâmın uygulanma şartları konusunda oldukça dikkatli ve kuralcı bir tutum sergilemektedir.

2.4. Hazf

Hazf, bir cümlenin veya kelimenin bir bölümünün, anlamı bozmadan veya eksiltmeden, belirli bir delile dayanarak çıkarılmasıdır.²⁹ Mekkî, Kur'ân'da geçen bazı kelimeleri analiz ederken hazf olgusuna özellikle dikkat çeker ve çeşitli örneklerle bu olguyu açıklar. Örneğin, Mekkî'ye göre, اِبْن kelimesinin aslı بَنَى olup, بَنَى fiilinden türemiştir. Daha sonra bu kelimede yâ harfi hazf edilmiştir. Mekkî'nin bu görüşünü destekleyen en önemli delil ise kelimenin tesniye formuna girdiğinde yâ harfinin geri gelmesidir. Bu durum, Arap dilinde kelimenin asıl yapısının tesniye formunda ortaya çıktığını gösterir. Yani, اِبْن kelimesi tesniye formuna girdiğinde اِبْنَان değil, اِبْنَيْن şeklinde yazılır. Bu da, yâ harfinin aslında kelimenin kökeninde var olduğunu ve sadece tekil kullanımda hazf edildiğini gösterir.³⁰

Mekkî, bazı dilcilerin bu kelimede hazf edilen harfin yâ değil, vâv olduğunu

²⁷ el-Bakara, 2/19.

²⁸ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 1/81.

²⁹ Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulumu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Mektebetu Dari't-Tûras, ts.), 3/102.

³⁰ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 2/723-724.

belirttiğini zikreder. Bu görüş, onların بُنُوَّة kelimesini delil göstermelerine dayanmaktadır. Mekkî ise bu görüşe itiraz eder ve şunu belirtir: Eğer kelimenin aslı بُنُوَّة şeklinde olsaydı, bu kelime فُعُولَة vezninde olurdu ve asıl formu بُنُوِيَّة olurdu. Ancak bu durumda, yâ harfinin vâv harfine dönüşmesi mümkün olmazdı.

Mekkî bu delili şu şekilde güçlendirir: Vâv harfi, kendisinden önce gelen dammeli iki harf ile güçlenir ve bu yapıda vâv harfinin yâ harfine dönüşmesi söz konusu olamaz. Zira iki damme, ses yapısı itibarıyla vâv harfinin sabit kalmasına neden olur. Eğer bir kelime yalnızca tek bir damme olsaydı, bu durumda dammeyi kesreye dönüştürmek mümkün olabilir ve böylece vâv harfi yâ harfine dönüşebilirdi. Ancak بُنُوَّة kelimesinde iki damme bulunduğu için, bunları kesreye dönüştürmek gerekir ki bu, Mekkî'ye göre fonetik olarak imkansızdır.³¹

İbn Hişâm (ö. 761/1360) da kelimenin aslının اَلْبُنُوَّة şeklinde vâv harfli olduğunu savunur. Ona göre, kelimenin son harfi hazfedilip yerine hemze getirilen bütün isimlerin aslı vâv harfiyle bitmektedir. Bunun tek istisnası اِسْت kelimesidir. Bu durumda, genel kaideye uygun hareket etmek daha isabetlidir.³²

2.5. Müzekker ve Müennesin Eşit Olması

Mekkî, فُعُول vezninde gelen bir kelimenin, فَاعِلَة anlamında kullanılabileceğini, yani müzekker bir kelimenin müennes gelebileceğini belirtmektedir. Bu durum, müenneslik işareti olan tâ-i te'nîs kullanılmadan ifade edilmiştir. Bu da Arapçanın morfolojik esnekliğini ve vezinlerin taşıdığı anlam katmanlarını göstermektedir. Örneğin; وَمَا كَانَتْ أُمْلِكُ بَعِيًّا "Annen de iffetsiz değildi"³³ Mekkî, âyetten geçen بَعِيًّا kelimesinin aslı بَعُوِي olup, فُعُول vezninde olduğunu belirtmektedir. Ancak, vâv harfi yâ harfine idğâm edilmiş ve ardından iki yâ harfinin yan yana gelmesinden dolayı gayn harfinin harekesi kesreye dönüşmüştür.

Mekkî, burada فُعُول kalıbı, فَاعِلَة (müennes) anlamında kullanıldığını vurgulamaktadır. Bu sebeple, kelimenin sonuna dişillik alâmeti olan tâ-i te'nîs ekini almamıştır. Ayrıca, فُعُول kalıbı مَفْعُول anlamında kullanılan kelimelerde de dişillik alâmeti almamaktadır. Buna, Yüce Allah'ın قَمِنَهَا رُكُوبُهُمْ "Bir kısmı binekleridir"³⁴ âyeti örnek gösterilebilir. Burada رُكُوب kelimesi, aslında مَرْكُوب

³¹ Kaysî, *Muşkilü i'râbî'l-Kur'ân*, 2/723-724.

³² Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tavzîh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2000), 2/683.

³³ Meryem, 19/28.

³⁴ Yâsîn, 36/72.

olup مَفْعُول anlamındadır ve dişillik alâmeti almadan kullanılmıştır.

Öte yandan Mekkî, بَغِي kelimesinin فَعِيل veyninde olmadığını söyler. Ona göre, eğer kelime فَعِيل veyninde olsaydı, dişil formunda tâ-i te'nîs ekini alması gerekirdi. Zira فَعِيل veyninde olup müennes anlam taşıyan kelimeler, zorunlu olarak bu eki alırlar. Örneğin, اِمْرَأَةٌ رَحِيمَةٌ (merhametli bir kadın) ve اِمْرَأَةٌ عَلِيمَةٌ (âlim bir kadın) ifadelerinde رَحِيمَةٌ ve عَلِيمَةٌ kelimeleri فَعِيل veyninde geldikleri için tâ-i te'nîs ekini almışlardır.

Bu bağlamda Mekkî, بَغِي kelimesinin tâ-i te'nîs almamasını, onun فَعُول veyninde oluşuna delil sayar.³⁵ Mekkî'nin bu açıklaması, dilin morfolojik yapılarının nasıl esnek bir biçimde yorumlanabildiğini ortaya koymaktadır.

3. Mekkî'nin Nahiv İlmi ile İlgili Bazı Görüşleri

Dilciler, nahiv ilmi alanında birçok eser yazmış; bazıları bu konuyu müstakil eserler halinde sunarken, diğerleri mevcut çalışmalarında bu meseleye yer vererek katkıda bulunmuşlardır. Mekkî de, incelemekte olduğumuz eserlerinde nahiv konularını sıkça ele almakta ve gerektiğinde kendi görüşlerini de ifade etmektedir. Bu, onun dilci yönünü gösteren önemli bir özelliktir. Onun nahiv ile ilgili bazı görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

3.1. Masdar

Masdar, fiil gibi zamanla bağlantısı olmayan ve soyut bir anlamı ifade eden bir sözcüktür. Arap dilinde türemiş kelimelerin kaynağının masdar mı yoksa fiil mi olduğu konusu nahivciler arasında tartışmalıdır. Basra dil ekolü mensupları, masdarın asıl olduğunu ve müştak kelimelerin masdardan türediğini savunurken, Kûfe dil ekolü mensupları ise fiilin asıl olduğunu ve masdar da dahil olmak üzere tüm türemiş kelimelerin fiilden türediğini öne sürerler.³⁶

Sıbeveyhi, isimlerin fiillere nispetle öncelikli olduğunu ve bu sebeple fiillerin tenvin almadığını belirtir. Ona göre fiil, isimden türemekte olup mutlaka bir isme muhtaçtır; aksi takdirde kelâm meydana gelmez. Ancak isim, fiile ihtiyaç duymaksızın da var olabilir.³⁷ Nitekim, اللَّهُ إِلَهُنَا (Allah ilâhımızdır) ve عَبْدُ اللَّهِ أَخُونَا (Abdullah kardeşimizdir) cümleleri, herhangi bir fiil olmaksızın kurulmuştur.

Mekkî, masdarın asıl olduğunu ve müştak kelimelerin masdardan türediğini savunmaktadır. Bu görüşünü Kur'ân'daki şu âyetin i'râbını yaparken dile getirir: قَوْلٍ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ "Elleriyle kitap yazıp yazıklar

³⁵ Kaysî, *Muşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, 2/453.

³⁶ Kaysî, *Muşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, 2/844; Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hılâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Mısır: el- Mektebetu't-Ticâriyye el-Kubrâ, ts.) 1/236.

³⁷ Sıbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/20-21.

olsun!”³⁸ Mekkî, bu âyetin başında geçen وَيْلٌ kelimesinin fiil formatında olmayan kelimelerden biri olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, bu kelimenin fâu'l-fiili ve 'aynu'l-fiili illet harfleri içermektedir ve Arapçada bu şekilde illetli olan kelimeler fiil formatında olmaz.³⁹

Mekkî'nin bu yorumundan, Arap dilindeki kelime yapılarının belirli kurallar çerçevesinde oluştuğu ve illetli kelimelerin fiil formunda olamayacağı anlaşılmaktadır. Mekkî, bu durumu وَيْلٌ kelimesi üzerinden açıklarken, fiil formatı olmayan kelimelerin masdar olduğunu ve bu kelimenin de bir masdar olduğunu ifade eder. Buradan hareketle, Mekkî, masdarların asıl olduğunu ve fiillerin masdardan türediğini belirtir.

Eğer Kûfeli dil ekolü mensuplarının iddia ettiği gibi masdarlar fiilden türemiş olsaydı, وَيْلٌ kelimesinin fiil yapısı da olması gerekirdi.⁴⁰ Ancak bu kelimenin fiil formatı olmaması, Mekkî'nin görüşünü destekleyen bir delil olarak sunulmaktadır.

3.1.1. Masdarın Amel Etme Şartı

Mekkî, masdarın fiil gibi amel edebilmesi için iki önemli şart olduğunu belirtir: masdarın sıfatlanmamış olması ve musaggar formatında bulunmaması. Zira masdar, sıfat ve musaggar kipiyle fiillere benzerliklerinden uzaklaşırlar. Çünkü fiiller ne sıfat alır ne de musaggar kipine dahil olur. Dolayısıyla, masdarın sıfatla nitelenmesi veya musaggar kipine girmesi, onun fiile benzerliğini ortadan kaldırır ve böylece fiil gibi amel etmesini engeller. Bu ilke, Basralı dilciler arasında ihtilafa düşülmeyen temel bir esastır.⁴¹

Bunu açıklamak için Mekkî, şu âyeti örnek verir: فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ *“Şimdi sen, aramızda -senin de bizim de caymayacağımız- uygun bir yerde bir buluşma zamanı belirle.”*⁴² Mekkî, bu âyette geçen مَوْعِدًا kelimesi masdar olmasına rağmen, لَا نُخْلِفُهُ cümlesiyle sıfatlandığı için fiil gibi amel etmez. Mekkî, burada masdarın sıfatlanması nedeniyle fiisel görevinden uzaklaştığını vurgular. Bu durum, sıfatlı bir masdarın artık fiil gibi işlemeyeceğini ve dolayısıyla cümlenin diğer öğeleriyle doğrudan bir bağı olamayacağını gösterir.

Mekkî, bu âyet üzerinden yaptığı analize devam eder ve مَكَانًا kelimesinin, masdar olan مَوْعِدًا kelimesinin ma'mûlû olmadığını, bunun yerine جَعَلَ fiilinin mef'ûlû olduğunu ifade eder. Yani, مَكَانًا kelimesi, مَوْعِدًا masdarına değil,

³⁸ el-Bakara, 2/79.

³⁹ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 1/101.

⁴⁰ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 1/101.

⁴¹ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 2/465.

⁴² Tâhâ, 20/58.

doğrudan جَعَلَ fiiline bağlıdır.⁴³ Burada Mekkî, masdarın amel edebilmesi için onun fiisel işlevini sürdürübilmesi gerektiğini, ancak sıfatlandığı için bu işlevin devre dışı kaldığını net bir şekilde ortaya koyar.

3.2. Atıf

Atıf, kendisine bağlı olduğu kelimeyle anlam yönünden belirli bir maksadı ifade eden bir tâbi unsurdur. Bu tâbi, on harfin biri ile metbû'una bağlanır.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle atıf, tekrarı önlemek için birtakım edatlarla bir kelimenin veya cümlemin başka bir kelimeye veya cümleye bağlanması işlevidir. Ancak bazı durumlarda atıf işlemi uygun görülmez.

Zeccâc (ö. 311/923), nahiv âlimlerinin ittifakla kabul ettiği bir kaideye göre, cerr halinde bulunan bir zamire, zâhir bir ismin harf-i cerrin tekrarlanmaksızın atfedilmesinin uygun olmadığını belirtir. Nahiv âlimleri şu gibi ifadeleri câiz görmemektedirler: مَرَزْتُ بِهِ وَزَيْدٍ (ona ve Zeyd'e uğradım) veya مَرَزْتُ وَبِكَ وَزَيْدٍ (sana ve Zeyd'e uğradım.) Ancak harf-i cerrin açıkça zikredilmesiyle bu kullanım câiz olur ve مَرَزْتُ بِكَ وَبِزَيْدٍ (Sana ve Zeyd'e uğradım) denmesi gerekir. Zeccâc, وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ "Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riâyetsizlikten de sakının."⁴⁵ âyetinde geçen الْأَرْحَامَ kelimesinin nasb ile okunması gerektiğini belirtir. Bu durumda âyetin anlamı, "Akrabalık bağlarını koparmaktan sakının" şeklindedir. Ona göre الْأَرْحَامَ kelimesinin cerr halinde okunması ise Arap dilinde hatalı olup, ancak şiiirde zarûret halinde câiz görülebilir.⁴⁶

Mekkî de zâhir bir ismin, mecrûr bir zamire atfedilmesini uygun görmemektedir. Mekkî, söz konusu âyetinde geçen الْأَرْحَامَ kelimesinin, بِهِ ögesindeki zamire atfedilemeyeceğini belirtir. Bunun sebebi, zâhir bir ismin, atıf harfi tekrarlanmaksızın mecrûr zamire atfının Arapça dil kurallarına göre uygun olmamasıdır.⁴⁷ Mekkî'ye göre, eğer الْأَرْحَامَ kelimesi doğrudan بِهِ zamirine atfedilseydi, bu dil bilgisi açısından hatalı olurdu.

Ancak, Mekkî bu durumu çözmek için farklı bir yaklaşım önerir: الْأَرْحَامَ kelimesinin, بِهِ ifadesinin mahalline atfedilmesinin câiz olduğunu söyler. Burada kelimenin yalnızca görünüşteki durumuna değil, cümledeki gramatik işlevine atıf yapılır. Bu durumu açıklamak için Mekkî, مَرَزْتُ بِزَيْدٍ وَعَمْرًا (Zeyd'e

⁴³ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 2/464-465.

⁴⁴ Ebü'l-Hasen Âlî b. Muhammed b. Âlî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire: yy., 1982), 341.

⁴⁵ en-Nisâ, 4/1.

⁴⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 2/6.

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh İbn Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâ'î (y.y., Dâru'l-Fikr, tsz.), 3/352.

ve Amr'a uğradım) cümlesini örnek verir. Bu cümlede رَزِيدٌ kelimesi lafzen mecrûr olmasına rağmen, cümledeki konumu aslında mansubtur. عَمْرًا kelimesi, رَزِيدٌ kelimesinin lafzına değil, bulunduğu konuma atfedildiği için mansub olarak gelir.

Aynı şekilde, الْأَرْحَامَ kelimesi de بِه ifadesinin mahalline atfedildiğinde, âyetin anlamı şu şekilde olur: “Allah’ın ve akrabalık bağlarının hatırına birbirlerinden bir şey istersiniz.”⁴⁸

3.3. Atfın Delâleti

Cümlelerin doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılmasında atıf işlemi büyük bir rol oynar. Özellikle, bazı Kur’ân âyetlerinin farklı anlamlara gelmesinin sebeplerinden biri de atıf işleminin farklı şekillerde yorumlanmasıdır. Atıf, bir cümlede hangi kelimelerin birbirine bağlandığını belirleyerek cümlelerin genel anlamını etkiler. Bu bağlamda, atıf işleminin doğru tahlil edilmesi, cümlelerin anlamını netleştirmek açısından kritik önem taşır.

Buna örnek olarak, şu âyeti ele alabiliriz: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar yıkayın”⁴⁹ Bu âyette geçen أَرْجُلَكُمْ (ayaklarınızı) kelimesinin hangi kelimeye atfedildiği, âyetin anlamını değiştirebilecek bir meseledir.

Mekkî, buradaki atıf işleminin iki ihtimale dayandığını ve bu nedenle farklı anlamların ortaya çıktığını belirtir. Eğer أَرْجُلَكُمْ kelimesi رُءُوسَكُمْ (başlarınızı) kelimesine atfedilirse, anlam şu şekilde olur: ayakların yıkanması değil, baş gibi mesh edilmesi gerekir. Ancak, أَرْجُلَكُمْ kelimesi وُجُوهَكُمْ (yüzlerinizi) ve أَيْدِيَكُمْ (ellerinizi) kelimelerine atfedilirse, aynen yüz ve eller gibi, ayakların da yıkanması gerekmektedir.

Mekkî, bu iki ihtimal arasından ikinci görüşü desteklemektedir. Ona göre, abdeste asıl olan, ayakların yıkanmasıdır. Bu nedenle, أَرْجُلَكُمْ kelimesinin, وُجُوهَكُمْ ve أَيْدِيَكُمْ kelimelerine atfedilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca, âyetin sonunda geçen إِلَى الْكَعْبَيْنِ (topuk kemiklerine kadar) ifadesi de, yıkanmanın kast edildiğini gösteren bir sınırlama ifadesidir.⁵⁰ Mekkî’nin yorumuna göre, bu sınırlama, ayakların mesh edilmesi değil, yıkanması gerektiğini vurgulamaktadır.

⁴⁸ Kaysî, *Muşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, 1/187-188.

⁴⁹ el-Mâide, 5/6.

⁵⁰ Kaysî, *el-Keşf an vucûhi’l-kirâati’s-seb’i ve ilelihâ ve hicecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1984), 1/402.

3.4. İsm-i Fâil

İsm-i fâil, اسمُ الفاعلِ الَّذِي جَرَى مَجْرَى الْفِعْلِ الْمُضَارِعِ “İsm-i fâil, fiil-i muzari gibi kullanılan (onun işlevini gören) bir yapıdır.”⁵¹ Yani ism-i fâil, Arapça dilbilgisinde, belirli durumlarda fiil-i muzari ile benzer bir kullanım sergileyebilir. Yani, ism-i fâil cümlede, bir fiilin işlevini üstlenir ve o fiilin etkilediği özne veya nesne üzerinde etkili olur.

Mekkî, ism-i fâilin sıfat, hâl, haber veya kendisiyle doğrudan bağlantısı olmayan bir ögeye atfedildiğinde, fâil ögesinin cümlede zâhir olarak belirtilmesi gerektiğini savunur. Bunu açıklamak için Mekkî, şu cümleyi örnek verir: رَأَيْتُ رَجُلًا مَعَهُ امْرَأَةٌ ضَارِبُهَا غَدًا أَوْ السَّاعَةَ (Yanında şimdi ya da yarın döveceği kadın olan bir adam gördüm.) Burada ضَارِبُهَا ögesi, امرأة kelimesinin sıfatı olarak kullanılmak istenmektedir. Ancak Mekkî'ye göre, ism-i fâilin ma'mûlû olan fâil ögesi gizli olduğu için, ضَارِبُهَا ifadesinin bu şekilde sıfat olması câiz değildir. Çünkü bu durumda, ism-i fâilin işlediği öznenin açıkça belirtilmesi gerekir.

Mekkî, bu sorunu çözmek için şöyle bir düzenleme önerir: Eğer ism-i fâilin fâil ögesi, هُوَ ضَارِبُهَا şeklinde açık olarak ifade edilirse, ضَارِبُهَا ifadesi امرأة kelimesinin sıfatı olabilir. Bunun nedeni, bu durumda ضَارِبُهَا ifadesindeki gizli zamirin, امرأة kelimesine ait olmamasıdır. Eğer ضَارِبُهَا ifadesini, رَجُلًا kelimesine sıfat kılıp mansub yaparsak, zamirin açık olmasına gerek kalmadan bu kullanım câiz olur. Çünkü bu durumda, ضَارِبُهَا ifadesindeki gizli zamir, رَجُلًا kelimesine atf yapar ve herhangi bir dilsel sorun ortaya çıkmaz. Yani zamirin atf noktası net olduğu için, zamirin zâhir olması gerekmez.

Ayrıca, Mekkî, ism-i fâil yerine muzari fiil olan يَضْرِبُهَا getirilirse, zamirin zâhir olmasına gerek kalmaksızın cümlelerin bağlamına göre hem امرأة kelimesine hem de رَجُلًا kelimesine sıfat olabileceğini belirtir.⁵² Bu, ism-i fâil ve fiil-i muzari arasındaki esnek ilişkiyi ve Arap dilindeki cümle yapılarının ne kadar esnek olabileceğini gösterir.

Üşmûnî (ö. 918/1513), merfû zamirlerin sıfat ile belirlendiği durumda ya müstetir ya da munfasıl olmaları gerektiğini, bâriz ve muttasıl olmalarının ise câiz olmadığını ifade etmektedir. Buna binâen, الرَّئِئِدَانِ قَائِمَانِ (İki Zeyd ayaktadır) ve الرَّئِئِدُونَ قَائِمُونَ (Zeydler ayaktadır) ifadelerindeki قَائِمَانِ kelimesindeki elif ile قَائِمُونَ kelimesindeki vâv, يَقُومَانِ ve يَقُومُونَ fiillerinde olduğu gibi zamir değil, bilakis tesniye ve cem için kullanılan i'râb alâmetleridir.⁵³

⁵¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/164.

⁵² Kaysî, *Muškîlû i'râbi'l-Kur'ân*, 1/317.

⁵³ Ebü'l-Hasen Nûreddin Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî, *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1998), 1/187.

3.5. Hâl

Hâl, sâhibu'l-hâlin durumunu açıklamak veya onu yahut âmilini pekiştirmek için kullanılan bir sıfattır.⁵⁴ Mekkî, Meânî'l-Kur'ân'da hâl ögesinin üç farklı türü olduğunu belirtir: hâl-i müekkide, hâl-i vâkıa ve hâl-i mukadder. Mekkî, bu üç hâl türünü açıklarken çeşitli âyetlere ve örneklerle başvurur.

Mekkî, bu hâl türlerini açıklarken şu âyetin i'râbını yapar: وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا *"Değişik ürünleriyle hurmaları, ekinleri."*⁵⁵ Mekkî, bu âyette geçen مُخْتَلِفًا kelimesinin hâl olduğunu ve سَيَكُونُ كَذَلِكَ (bu ileride gerçekleşecek) anlamında kullanıldığını belirtir. Ona göre, bu âyette bahsedilen meyveler henüz yeme aşamasında değil, yerden bitme aşamasındadır. Dolayısıyla, bu durum ileride gerçekleşeceği için burada kullanılan hâl, hâl-i mukadder olarak değerlendirilir. Hâl-i mukadder, cümlenin öznesi veya nesnesinin gelecekte alacağı durumu ifade eden bir hâl türüdür. Mekkî, bu tür hâlin, o anda gerçekleşmeyen fakat ileride meydana gelecek bir durumu ifade ettiğini vurgular.⁵⁶ Benzer şekilde, رَأَيْتَ زَيْدًا مُسَافِرًا غَدًا (Zeyd'in yarın yolculukta olacağını öğrendim) ifadesinde de, onun şu an yolculuk halinde olduğu değil, gelecekte yolculuk yapacağı anlatılmaktadır. Her ne kadar bu cümlede Zeyd'in yolculuk yapmasına henüz şahit olunmamış olsa da اَنْ يَكُونَ غَدًا (bu işlemin yarın olacağı) anlamı kast edilmiştir. Bu, hâlin henüz gerçekleşmemiş olmasına rağmen o eylemin gelecekte gerçekleşeceği anlamına gelir. Bu durumda مُسَافِرًا kelimesi, Zeyd'in yarın yolculuğa çıkacağını bildiren bir hâl-i müekkide olur.

Hâl-i vâkıa ise gerçekleşmiş bir durumu anlatan hâl türüdür. Mekkî, bunu şu örneklerle açıklar: رَأَيْتُ زَيْدًا قَائِمًا (Ben Zeyd'i ayakta iken gördüm.) Bu cümlede, قَائِمًا (ayakta) kelimesi hâl-i vâkıa olup, Zeyd'in o anda gerçekten ayakta olduğu bir durumu ifade eder. Yani, hâl-i vâkıa, sâhibu'l-hâlin o anda içinde bulunduğu gerçek durumu anlatır.

Bunların yanında, bir fiilin ya da hükmün kesinlik ve vurgu ile pekiştirildiği hâl-i müekkide de vardır. Örneğin, وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا *"Bu (din), rabbinin dosdoğru yoludur."*⁵⁷ Âyetinde مُسْتَقِيمًا kelimesi, yolun doğruluğunu vurgulayan hâl-i müekkide niteliğindedir.⁵⁸

Sonuç itibarıyla Mekkî, hâl olgusunu üç farklı kategoride ele almaktadır: Hâl-i

⁵⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Şerhu şuzûri'z-zeheb*, thk. 'Abdulgânî ed-Dakr (Dimaşk: eş-Şeriketu'l-Muttahide li't-Tevzî', 1984), 319.

⁵⁵ el-En'âm, 6/141.

⁵⁶ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 1/274.

⁵⁷ el-En'âm, 6/126.

⁵⁸ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 1/274.

mukadder, gelecekte olması muhtemel bir durumu ima eder; hâl-i vâkıa, anlık bir durumu ifade eder; hâl-i müekkide ise kesinlik arz eden bir durumu pekiştirir.

İbn Hişâm ise hâl olgusunu zaman açısından üç kısma ayırmaktadır: hâl-i mukârine (eşzamanlı), hâl-i mukadder (geleceğe yönelik) ve hâl-i mahkî (geçmişe ait).

İbn Hişâm'a göre en yaygın hâl türü hâl-i mukârine'dir. Buna örnek olarak şu âyet zikredilebilir: *وَهَذَا بَغْلِي شَيْخًا* "Şu da ihtiyar kocam!"⁵⁹ Bu âyetle geçen *شَيْخًا* kelimesi, hâl-i mukârine olup, fiil ile eşzamanlı olarak gerçekleşen bir durumu ifade etmektedir.

Hâl-i mukadder, fiilin gerçekleşme zamanının gelecekte olduğunu gösteren bir hâl türüdür. Buna örnek olarak şu cümle verilebilir: *مَرَرْتُ بِرَجُلٍ مَعَهُ صَقْرٌ صَائِدٌ* (Yarın avlanmak üzere yanında bir şahin bulunan bir adamın yanından geçtim.) İbn Hişâm'a göre bu cümlede geçen *صَائِدًا* (Yarın onunla avlanacak şekilde) ifadesi, henüz gerçekleşmemiş bir durumu ifade ettiği için hâl-i mukadder kategorisine girmektedir.

Hâl-i mahkî, geçmişte gerçekleşmiş bir hâli ifade eder. Buna örnek olarak şu cümle zikredilebilir: *جَاءَ زَيْدٌ أَمْسٍ رَاكِبًا* (Zeyd dün binmiş olarak geldi) Bu cümlede geçen *رَاكِبًا* kelimesi, fiilin geçmişte gerçekleştiğini gösterdiği için hâl-i mahkî kategorisine dâhil edilmektedir.⁶⁰

3.5.1. Sıfatın Hâle Dönüşmesi

Mekkî, nekre olan bir sıfatın, mevsûfuna takdim edilmesi durumunda artık sıfat niteliğini kaybederek hâl konumuna geçtiğini ifade etmektedir. Bu kural, Arap dilinde sıfatların ve hâl öğelerinin cümledeki pozisyonuna bağlı olarak nasıl farklı gramatik işlevler üstlenebileceğini gösterir.

Bunu açıklamak için Mekkî, şu âyeti örnek verir: *وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ* "O'nun hiçbir dengi yoktur."⁶¹ Mekkî, bu âyetle geçen *كُفُوًا* kelimesinin aslında sıfat değeri taşıdığını vurgular. Yani, *كُفُوًا* kelimesi, *أَحَدٌ* kelimesinin sıfatı olarak kullanılabilirdi. Ancak burada önemli bir nokta vardır: *كُفُوًا* kelimesi nekre bir sıfat olup, mevsûfu olan *أَحَدٌ* kelimesine takdim edilmiştir. Bu takdim nedeniyle *كُفُوًا* kelimesi artık sıfat olmaktan çıkmış ve hâl konumunda kullanılmaya başlanmıştır.

Mekkî, bu değişimi açıklarken, *كُفُوًا* kelimesinin artık *أَحَدٌ* kelimesinin sıfatı değil, onun hâl öğesi olduğunu söyler. Yani, *كُفُوًا* kelimesi, *أَحَدٌ* ifadesinin nasıl

⁵⁹ Hûd, 11/72.

⁶⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek Muhammed Ali Hamdullâh (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 605-606.

⁶¹ el-İhlâs, 112/4.

bir durumda olduğunu açıklayan bir hâl işlevi kazanmıştır.⁶² Dolayısıyla, nekre bir sıfat mevsûfuna takdim edildiğinde, artık mevsûfu ile olan ilişkisini sıfat olarak değil, hâl olarak devam ettirir.

3.6. Şart Üslubu

Şart, *إِنْ* veya onun kardeşlerinden biri ile baştaki hükmün cevaba bağlandığı üsluptur.⁶³ Yani, bir eylemin meydana gelmesi için, başka bir eylemin ön koşul olarak ortaya çıkması gerekmektedir.

Müberrid, şart cümlesinde yer alan yargının belirsiz olduğunu ifade eder. Örneğin: *إِنْ تَأْتِيَنِي آتَكَ* (Bana gelirsen, sana gelirim) cümlesinde, gelme fiilinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği kesin değildir. Ancak *إِذَا* edatıyla kurulan şart cümlelerinde, yargının muhakkak gerçekleşeceğini savunur. Nitekim *إِذَا أَتَيْتَنِي* (Bana geldiğinde) ifadesinde, gelme fiilinin gerçekleştiği kesin bir bilgidir. Bu husus şu âyetlerde de görülmektedir: *إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ* “Gökyüzü yarıldığında”⁶⁴ *إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ* “Güneş dürülüp karardığında”⁶⁵ ve *إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ* “Gök yarıldığında.”⁶⁶ Müberrid, bu âyetlerde zikredilen olayların kaçınılmaz bir şekilde vuku bulacağını belirtir. Bu nedenle, burada *إِنْ* edatının kullanılması câiz değildir. Çünkü bu edat, haber verilen hususta zan ve beklenti anlamı taşır, oysa âyetlerde bildirilen olayların gerçekleşmesi kesinlik arz etmektedir.⁶⁷

Mekkî, şart cümlelerinde, şartın konusu olan yargının gerçekleşmesinin de gerçekleşmemesinin de mümkün olduğunu ifade eder.⁶⁸

Mekkî, şart edatları arasında *إِنْ* edatını asıl kabul eder ve bu edatın diğer şart edatlarından farklı bir özelliğe sahip olduğunu belirtir. Özellikle, *إِنْ* şart edatıyla kurulan cümlelerde, şartın fiili bazen cümleden hazfedilebilir. Mekkî'ye göre bu durum sadece *إِنْ* edatına özgüdür. Ancak, fiil hazfi meselesi yalnızca *إِنْ* edatına özgü olmayıp, *وَ* ve *إِذَا* gibi diğer şart edatlarında da mümkündür.⁶⁹

Bunu açıklamak için Mekkî şu âyeti örnek verir: *وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا* “Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen

⁶² Kaysî, *Muşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, 2/854.

⁶³ Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahîm el-Hindî Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl fî dirayeti'l-usûl*, thk. Salih b. Süleyman Yusuf-Sa'd b. Salim es-Süveyh (Mekke: yy., 1996), 4/1584.

⁶⁴ el-İnfitâr, 82/1.

⁶⁵ et-Tekvîr, 81/1.

⁶⁶ El-İnşikâk, 84/1.

⁶⁷ Müberrid, *el-Müktedâb*, 2/55-56.

⁶⁸ Kaysî, *Muşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, 2/709.

⁶⁹ Hasan Abbas, *en-Nahvü'l-vâfi* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 19743), 4/446.

aralarını düzeltin"⁷⁰ Mekkî, âyetle geçen طَائِفَتَانِ kelimesi, gizli bir fiille merfû olduğunu belirtir. Ona göre âyetin takdiri: وَإِنْ أَفْتَتَلْتَ طَائِفَتَيْنِ (Eğer iki topluluk savaşırsa) şeklindedir. Zira إِنَّ edatı, şart anlamı taşımaktadır ve şart cümlesi ancak bir fiil ile tamamlanabilir. Bu sebeple, burada bir fiilin takdir edilmesi zorunludur. Bu durum şu âyetle de görülmektedir: فَأَجِزْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ "Eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah'ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al"⁷¹ Mekkî, bu âyetle إِنَّ şart edatından sonra gelen أَحَدٌ (biri) fâilinin açıkça cümlede yer aldığını, ancak şart fiilinin hazfedildiğini belirtir. Bu, Arap dilinde şart cümlelerinde fiillerin devamında karine olması hâlinde hazfedilebileceğini gösterir.

Bununla birlikte Mekkî, وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ "Eğer onlar iman edip kendilerini kötülükten korusalardı şüphesiz Allah tarafından verilecek sevap daha hayırlı olacaktı."⁷² Âyetle geçen أَنَّ edatı, gizli bir fiille bağılı olarak merfû konumunda olduğunu ve takdiri, وَلَوْ وَقَعَ أَيْمَانُهُمْ (Vele ki yeminleri gerçekleşseydi) şeklinde olduğunu belirtir. Oysa لَوْ edatının gereği, ardından ya zâhir ya da gizli bir fiilin gelmesidir. Zira لَوْ edatıdır ve şart cümlesi yapısal olarak daima bir fiille gelmek durumundadır.⁷³

Netice itibarıyla Mekkî, إِنَّ edatı haricindeki şart edatlarında şart fiilinin hazfedilmesinin câiz olmadığını ifade ederken, farklı bir bağlamda şart edatı olarak kullanılan لَوْ'un, şart fiilinin gizli olarak da gelebileceğini belirtmektedir.

4. Mekkî'nin Bazı Dil Âlimlerine Olan İtirazları

Mekkî, eserlerinde sarf ve nahiv konularını işlerken seleflerinin görüşlerinden geniş ölçüde faydalanır. Ancak, bu görüşlerin çoğunu kabul ederken, bir kısmını eleştiriye tabi tutar. Mekkî'nin eleştirel yaklaşımı, dilin kuralları ve kullanımında titiz bir değerlendirme sürecinden geçtiğini gösterir. Mekkî, eleştirilerini dile getirirken genellikle şu ifadeleri kullanır: وَهَذَا لَا يَجُوزُ (bu câiz değil), وَهُوَ غَلَطٌ لَا فَيَاسَ عَلَيْهِ⁷⁴ (bu imkansız)⁷⁴ ve قَبِيحٌ (uygun değil).⁷⁶ Bu ifadeler, Mekkî'nin eleştirel dilinde önemli bir yer tutar ve onun bir görüşü reddederken ne kadar kesin bir tavır sergilediğini gösterir. Mekkî'nin görüşlerine itiraz ettiği dilcilerden bazıları şunlardır:

⁷⁰ el-Hucurât, 49/9.

⁷¹ et-Tevbe, 9/6; Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 2/680.

⁷² el-Bakara, 2/103.

⁷³ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 1/107.

⁷⁴ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 1/170.

⁷⁵ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 1/148.

⁷⁶ Kaysî, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*, 1/142.

4.1. Kisâî (ö. 189/805)

Mekkî, وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ “Bir tek Tanrı’nın dışında hiçbir ilâh yoktur”⁷⁷ âyetinde geçen ikinci إِلَه kelimesinin, مِنْ إِلَه ifadesinin mahallinden bedel ve merfû olduğunu belirtir. Bu durumda, مِنْ harf-i cerri zâid olup, إِلَه kelimesinin mahalli merfû olarak değerlendirilir. Mekkî, burada مِنْ edatının zâid olarak geldiğini ve bu nedenle kelimenin aslında merfû durumda olduğunu ifade eder. Ayrıca müellif, bu yapının وَالْإِلَهِ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ şeklinde, istisna yoluyla وَالْإِلَهِ إِلَّا şeklinde mansub olarak da söylenebileceğini belirtir.

Devamında Mekkî, Kisâî’nin şu görüşünü aktarır: Kisâî’ye göre, إِلَه kelimesi, إِلَه وَمَا مِنْ إِلَه إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ ifadesinden bedel olarak mecrûr olmalıdır. Yani, âyet وَالْإِلَهِ وَاحِدٌ şeklinde söylenebilir. Kisâî’nin bu görüşüne dayanarak, onun bu cümleyi menfî olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü Kisâî, cümledeki مِنْ harf-i cerrinin zâid olduğunu kabul etmektedir. Bu yorum, menfî cümlelerde مِنْ harf-i cerrinin zâid olarak kullanıldığını vurgulayan bir dil kuralına dayanır.

Ancak Mekkî, Kisâî’ye dayandırdığı bu görüşü eleştirir. Ona göre, مِنْ harf-i cerri olumlu bir cümlede zâid olamaz.⁷⁸ Mekkî’nin bu eleştirisi, dildeki مِنْ edatının yalnızca olumsuz ve soru cümlelerde zâid olarak kullanılabileceği kuralına dayanır.⁷⁹

4.2. Ferrâ (ö. 207/822)

بُشْرِيكُمْ الْيَوْمَ جَنَّتْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ “Bugün size müjde var; altından ırmaklar akan cennetlerde”⁸⁰ Mekkî, âyette geçen بُشْرِيكُمْ ifadesinin mübtedâ, جَنَّتْ kelimesinin ise haber olduğunu belirtir ve âyetin takdirinin جَنَّتْ دُخُولُ şeklinde olduğunu ifade eder. Bu durumda, دُخُول kelimesi muzâf olup, daha sonra hazf edilmiştir.

Mekkî, bu açıklamaların ardından Ferrâ’nın görüşüne yer verir. Ferrâ’ya göre, جَنَّتْ kelimesi hâl üzere mansub olup, الْيَوْمَ kelimesi ise haberdir. Ferrâ’nın bu yorumu, cümledeki جَنَّتْ kelimesinin bir fiil veya fiilimsi olmadan hâl olarak kullanılabileceğini öne sürer. Ancak Mekkî, bu görüşe katılmaz ve جَنَّتْ kelimesinin hâl anlamında olamayacağını belirtir. Ona göre, cümlede fiil veya fiilimsi olmadığında kelimenin hâl işlevi görmesi mümkün değildir. Mekkî, bu nedenle Ferrâ’yı bu konuda eleştirir.

Mekkî, Ferrâ’nın bir başka görüşüne daha eleştirel yaklaşır. Ferrâ’ya göre,

⁷⁷ el-Mâide, 5/73.

⁷⁸ Kaysî, *Muşkilu i’râbi’l-Kur’ân*, 1/234-235.

⁷⁹ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî en-Nehhâs, *i’râbu’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dâru’l-Kütüb el-‘İlmiyye, 2004), 1/278.

⁸⁰ el-Hadîd, 57/12.

بُشْرِيكُم ifadesi mahallen mansub olup, anlamı يَبْشُرُونَهُمْ بِالْبُشْرِ “Onlara müjde veriyorlar” şeklindedir ve جَنَّتْ kelimesi, بالبشرى ile mansub olabilir.⁸¹ Mekkî, bu görüşü de zayıf bulur. Eleştirisinin temelinde, sıra ile mevsûl arasına الْيَوْمَ kelimesinin girmesi yatmaktadır. Mekkî'ye göre, sıra ile mevsûlün arasına başka bir öğenin girmesi dil açısından uygun değildir.⁸² Bu durumun Ferrâ'nın yorumunda da mevcut olduğunu belirten Mekkî, bu tür ayrılmaların gramatik yapıyı bozduğunu düşünerek Ferrâ'nın görüşünü reddeder.

4.3. Ma'mer b. El-Müsennâ (ö. 209/824)

Ma'mer, لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ “Haksızlığa saplanmış olanları dışında insanların aleyhinize kullanacakları bir delil bulunmasın”⁸³ âyetinde geçen إِلَّا edatının, istisnâ olarak değil, atıf vâvı (bağlaç) anlamında kullanıldığını iddia eder ve âyetin takdiri anlamının şu şekilde olduğunu savunur: لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا “İnsanların ve zalimlerin sizin aleyhinizde delilleri olmasın.”⁸⁴ Ma'mer, bu yorumuyla إِلَّا edatının işlevini değiştirmekte ve istisnâ yerine bağlaç anlamı vermektedir.

Ancak Mekkî, Ma'mer'in bu görüşünü eleştirir. Eleştirisinin temel nedeni, Ma'mer'in bu yaklaşımının âyetin anlamını tam olarak yansıtamamasıdır. Mekkî'ye göre, bu yorum, âyetin istisnâ edatına kadar olan kısmında, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabenin Kâbe'ye yönelmeleriyle ilgili olarak karşı tarafın delillerini çürütmek için yeterli bir anlam ortaya koymaktadır. Ancak, لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا “Haksızlığa saplanmış olanlar dışında” ifadesi, bu bağlamda kafa karışıklığına neden olur. Çünkü bu yorum, âyetteki istisnâ anlamını zayıflatmakta ve âyetin anlam bütünlüğünü bozmaktadır.⁸⁵

Mekkî'nin bu eleştirisi, aynı zamanda Taberî (ö. 310/923)'nin görüşüyle de örtüşmektedir. Taberî, Ma'mer'in görüşünü destekleyecek bir delilin olmadığını belirtir ve Arap dilinde böyle bir kullanımın yalnızca iki istisnâ edatının peşpeşe geldiği durumlarda mümkün olduğunu ifade eder. Taberî'ye göre, ikinci إِلَّا edatı ancak böyle bir durumda atıf vâvı anlamında kullanılabilir. Buna örnek olarak şu cümleyi verir: سَارَ الْقَوْمُ إِلَّا عَمْرًا إِلَّا أَخَاكَ (Amr ve kardeşin dışında topluluk sefere çıktı.) Bu cümlede, iki istisnâ edatı arka arkaya geldiğinde, ikinci إِلَّا edatı atıf vâvı anlamında kullanılabilir. Ancak Taberî, Ma'mer'in görüşünde böyle bir kullanımın olmadığını ve dolayısıyla bu

⁸¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Neccar-Ahmed Yusuf Necati (Beyrut: yy., 1983), 3/133.

⁸² Kaysî, *Muşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, 2/717.

⁸³ el-Bakara, 2/150.

⁸⁴ Ma'mer b. Müsennâ Ebu Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954), 1/60.

⁸⁵ Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye* (Şârika: Câmiatu's-Şârikati, 2008), 1/508.

yorumun dilbilgisel açıdan desteklenmediğini belirtir.⁸⁶

4.4. Ahfeş (ö. 215/830)

Mekkî, *"Sizi, لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ"* gerçeğleştirmesinde asla şüphe olmayan kıyamet gününde mutlaka toplayacaktır. Kendilerini ziyan edenler var ya, işte onlar inanmazlar."⁸⁷ âyetinde geçen الَّذِينَ edatının haber, فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ifadesinin ise mübtedâ olduğunu belirtir. Yani, cümlelerin yapısında الَّذِينَ kelimesi haber görevindeyken, فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ kısmı mübtedâ görevini üstlenmektedir.

Mekkî, daha sonra Ahfeş'in şu görüşüne yer verir. Ahfeş'e göre, الَّذِينَ ifadesinin, لَيَجْمَعَنَّكُمْ fiilindeki كُمْ zamirinden bedel olarak mansub yapılması mümkündür. Ahfeş'in bu iddiasına göre, الَّذِينَ ifadesi, fiildeki muhatap zamirin yerine geçebilecek bir bedel olarak işlev görebilir. Ancak Mekkî, bu görüşe itiraz etmektedir.

Mekkî'nin itirazının temelinde, كُمْ zahirinin muhatap zamir olması yatar. Çünkü muhatap zamirinden, gâib bedel olarak getirilemez. Mekkî, bu görüşünü desteklemek için şu örneği verir: زَيْدًا (Zeyd seni gördüm) şeklindeki bir cümlelerin de câiz olmadığını söyler. Zira burada كَ muhatap zamiri iken, ondan زَيْدًا gibi bir gâib isminin bedel getirilmesi, dil kurallarına aykırıdır. Ona göre bedel, anlam açısından belirginlik ve bağlam uygunluğu gerektirmektedir.⁸⁸

Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), bu işlemin câiz olmama nedenini şu şekilde açıklar: Söz konusu zamir, lafız ve mâna açısından tam kapsayıcı olmadığı için küllî bir bedel yapılamamaktadır.⁸⁹

Ukberî (ö. 616/1219) ise mütekellim ve muhatap zamirleri, delâlet açısından gayet açık olduklarından dolayı kendilerinden bedel yapılması gereksiz olduğunu belirtmektedir.⁹⁰

Ancak İbn Atıyye (ö. 541/1147), لَيَجْمَعَنَّكُمْ ifadesi, tüm insanları muhatap almak için uygun bir yapıda yani kapsayıcı olduğunu savunmaktadır. Ona göre burada الَّذِينَ ifadesinin muhatap zamirden bedel olarak getirilmesi, muhatap alınanların özellikle الَّذِينَ ile belirtilen kimseler olduğunu göstermektedir. Bu

⁸⁶ Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Câmi'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Meketbetü İbn Teymiyye, ts.), 3/205.

⁸⁷ el-En'âm, 6/12.

⁸⁸ Kaysî, *Muškîlû i'râbi'l-Kur'ân*, 1/246-247.

⁸⁹ Ahmed b. Yusuf b. Muhammed b. Mesud Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn* (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 2016), 4/551.

⁹⁰ Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh Hüseyin b. Abdillâh Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân* (Ürdün: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, ts.), 1/483.

bağlamda, onların özel olarak tehdit edildikleri anlaşılmaktadır. İbn Atıyye, burada tehdit ve azap bağlamında bir tahsis söz konusu olduğunu ve bu yapı, bedelin bedelü'l-ba'z mine'l-kül türüne uygun düştüğünü vurgulamaktadır.⁹¹

4.5. Zeccâc

“*Sonra da iki gruptan hangisinin, kaldıkları müddeti daha iyi hesap edip değerlendireceğini ortaya koyalım diye onları uyandırdık.*”⁹² Mekkî, âyetle geçen أَمْدًا kelimesinin, مَفْعُولُ الْفِعْلِ olduğu belirtir. Yani, أَمْدًا kelimesi bu fiil tarafından etkilenmiş bir nesne olarak işlev görür. Ancak Zeccâc, أَمْدًا kelimesinin temyîz üzerine mansub olduğunu öne sürer. Zeccâc, bu kelimenin âyetle bir açıklama veya ayırma anlamı taşıyan temyîz görevini üstlendiğini savunur. Mekkî ise bu görüşe katılmaz ve Zeccâc'ı eleştirir. Eleştirisinin temelinde, أَمْدًا kelimesinin temyîz olabilmesi için fiilin ism-i tafdîl olması gerektiği düşüncesi yatar.

Mekkî, أَخَصَّى ifadesinin kökeninin يُخَصِّي fiilinin rubâî ve mazi sîgası olduğunu belirtir. Dolayısıyla, ism-i tafdîl olarak kullanılmasının mümkün olmadığını vurgular. Mekkî, bu görüşünü desteklemek için Kur'ân'daki şu âyetlere atıfta bulunur: “*أَخْصِيَهُ اللَّهُ وَتَسْوُهُ*” “Allah bunları bir bir saymış, onlar ise unutmuslardır.”⁹³ “*وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا*” “Her şeyin sayısını belirlediği halde”⁹⁴ Her iki âyetle de geçen أَخْصِيَهُ ve أَخَصَّى fiilleri, rubâî ve mazi formatta gelmektedir. Mekkî, bu örneklerle أَخَصَّى fiil olduğunu ve bunların ism-i tafdîl formatında kullanılmasının imkansız olduğunu açıklar.

Mekkî'ye göre, bu fiilin rubâî olarak kullanımı sabit olduğu için, ondan أَفْعَلُ مِنْ kalıbının türemesi mümkün değildir. Çünkü Arapçada أَفْعَلُ مِنْ yapısı, her zaman sülâsî fiillerden türetilir; rubâî fiillerden türetilmemektedir. Mekkî, sadece اَللّٰهُ لِّلْخَيْرِ ve مَا اَعْطَاهُ لِلدَّرْهَمِ gibi istisnâî ve şâz kullanımlarda bunun görülebileceğini, ancak bu tür yapılar da kıyas yapılamayacağını belirtir.

Dolayısıyla أَفْعَلُ مِنْ yapısının rubâî fiillerden türemesi mümkün olmadığına göre, أَخَصَّى fiili de ism-i tafdîl değil, mazi fiili olarak kabul edilmelidir. Eğer أَخَصَّى mazi fiili olarak kabul edilirse, bununla birlikte temyîz gelmesi imkansız olur. Bu durumda, fiilin أَمْدًا kelimesine olan taalluku daha açık ve belirgin hale gelir. Şayet أَمْدًا kelimesi لَيْبُوا fiiline bağlı olarak mansub kılınırsa, o zaman bu kelime zarf olur. Ancak bu durumda, أَخَصَّى fiilinin bir harf-i cerr ile taaddisi gerekir. Çünkü cümlelerin اَلْأَمْدِ لِّلْهَيْمِ فِي (Onların bekleyişini, belirli bir zaman çerçevesinde hesapladı) şeklinde olacaktır ki, bu da fiilin bir harf-i

⁹¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut : Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016), 2/272.

⁹² el-Kehf, 18/12.

⁹³ el-Mücâdele, 58/6.

⁹⁴ el-Cin, 72/28.

cerre ihtiyaç duymayacağı göz önünde bulundurulduğunda pek makul görülmemektedir. Dolayısıyla أمداً kelimesinin doğrudan أخضى fiiline bağlı olarak mansub kılınması, dilbilgisi açısından daha tutarlı ve güçlü bir tercih olarak değerlendirilmektedir.⁹⁵

Süyûtî (ö. 911/1505) de Zeccâc ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre, أمداً kelimesi, أخضى fiilinin mef'ûl ögesi olarak değerlendirilebilir. Alternatif olarak, أخضى kelimesi ism-i tafdîl kabul edilirse, أمداً kelimesi onun temyîz ögesi olabilir.⁹⁶

Sonuç

Mekkî, kıraât ilmine olan derin vukûfiyetinin yanı sıra dilci kimliğiyle de dikkat çeken bir âlimdir. Bunu da dilsel veriler açısından son derece zengin olan *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân* ile *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâati's-seb'i* ve *ilelihâ ve hucecihâ* adlı eserleriyle sağlamıştır. Mekkî, bu eserlerinde dönemin ünlü dilcilerinden Kisâî, Ferrâ, Ma'mer b. el-Müsennâ, Ahfeş ve Zeccâc gibi dilcileri eleştirmekten çekinmemiştir. Bu durum, onun yalnızca nakilci bir âlim olmadığını, aynı zamanda kendi dil anlayışını inşa eden, muhakeme yeteneği güçlü bir dilci olduğunu da göstermektedir. Ayrıca, birçok konuda bağımsız görüşler de belirterek, kendi özgün görüşünü ortaya koymuştur.

Mekkî'nin sarf ilmindeki yaklaşımı, özellikle kelime yapılarının dönüşüm süreçleriyle ilgili ayrıntılı değerlendirmeleri açısından önem arz etmektedir. Onun, kalb, ibdâl, idğâm ve hazf gibi morfolojik süreçlere dair yaptığı açıklamalar, Arapçanın ses ve yapı özelliklerini kavradığını göstermektedir.

Nahiv açısından Mekkî, dilciler arasındaki önemli tartışmalara katkıda bulunmuş, özellikle masdarın asıl mı türemiş mi olduğu konusundaki görüşüyle Basra ekolüne yakın durmuş ve masdarın asıl olduğunu savunmuştur. Bunun yanında, atıf, ism-i fâil, şart üslubu ve hâl konularındaki açıklamaları, dilin cümle yapılarında taşıdığı fonksiyonları detaylandırarak irdelediğini göstermektedir. Onun, özellikle ism-i fâilin; sıfat, hâl veya haber gibi öğelere atfedilmesi, ancak fâil ögesinin cümlede zâhir olmasıyla gerçekleşeceğine dair görüşü, gramer kurallarının yorumlanışında ne denli titiz bir yaklaşım sergilediğini kanıtlamaktadır.

Sonuç olarak, Mekkî b. Ebî Tâlib'in çalışmaları, kıraât ve tefsir alanındaki derinliği kadar, sarf ve nahiv konularında da önemli katkılar sunduğunu ortaya koymaktadır.

⁹⁵ Kaysî, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, 1/438.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Celâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî-Süyûtî, *el-Mufasssal fi tefsiri'l-Kur'âni'l-kerim (el-meşhur bi tefsiri'l-celaleyn)*, thk. Fahreddin Kabave (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2008), 1083.

Kaynakça

- Abbas, Hasan. en-Nahvü'l-vâfi. Mısır: Dâru'l-Meârif, 19743.
- Esterâbâdî, Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Garavî es-Semnâkî. Şerhu's-şâfiye. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: 1939.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *El-İnsâf fî mesâilî'l-hılâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamîd. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kubrâ, ts.
- Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tavzîh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2000.
- Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-udebâ*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Ferrâ', Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Neccar-Ahmed Yusuf Necatî. Beyrut: y.y., 1983.
- Hâşimî, Ahmed b. Mustafâ b. İbrâhim. *Kavâ'idu'l-esâsiyye li'l-lugati'l-'arabiyye*. thk. Muhammed Ahmed Kâsım. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2012.
- İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefayâtü'l-âyân ve enbeü ebnâ'z-zaman*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Misrî. *Şerhu şuzûri'z-zeheb*. thk. 'Abdülganî ed-Dakr. Dimaşk: eş-Şeriketu'l-Muttahide li't-Tevzî', 1984.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh el-Ensârî el-Misrî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâ'î. y.y., Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh el-Ensârî el-Misrî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek Muhammed Ali Hamdullâh. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbnu's-Şecerî, Ebu's-Sa'âdât Ziyâuddîn Hibetullah b. 'Ali b. Muhammed b. Hamza el-Hâşimî el-'Alev. *El-Emâlî*. Kâhire: 2014.
- Kaysî, Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *El-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. Şârika: Câmiatu's-Şârikati, 2008.
- Kaysî, Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *El-Keşf 'an vucûhi'l-kırâti's-seb'i ve ilelîhâ ve hiceciâh*. thk. Muhyiddîn Ramazan, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984.
- Kaysî, Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Mahallî-Süyûtî, Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-

- Ensârî. *el-Mufasssal fî tefsiri'l-Kur'âni'l-kerim (el-meşhur bi tefsiri'l-celaleyn)*. thk. Fahreddin Kabave. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2008.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *İ'râbu'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-'İlmiyye, 2004.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *El-Fihrist*. thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Muhammed b. Mesud. ed-Durru'l-masûn fî 'ulûmî'l-Kitâbî'l-meknûn. Dimaşk: Daru'l-Kalem, 2016.
- Seyyid Şerîf Cürcânî, Ebü'l-Hasen Âlî b. Muhammed b. Âlî. *Et-Ta'rîfât*. nşr. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: y.y., 1. Basım, 1982.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *El-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *El-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv*. thk. Ahmed S. Furat. İstanbul: Edebiyat Fak. Matbaası, ts.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tantâvî, Muhammed Ayyâd b. Sa'd b. Süleymân b. Ayyâd el-Merhûmî eş-Şâfiî. *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşherü'n-nuhât*. Kahire: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1998.
- Üşmûnî, Ebü'l-Hasen Nûreddîn Âlî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf. *Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-'İlmiyye, 1998.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh. *Et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. Ürdün: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, ts.
- Urmevî, Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahîm el-Hindî. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Salih b. Süleyman Yusuf-Sa'd b. Salim es-Süveyh. Mekke: y.y., 1996.
- Uzun, Taceddin. Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü. Konya: Damla Ofset, 1997.
- Yâkût, Mahmûd Süleymân. *es-Sarfu't-ta'limî ve't-tatbîkî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kuveyt: Mektebetü'l-Mezârî'l-İslâmiyye.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. nşr. Şuayb el-Arnâvûd-Beşşâr Ma'rûf. Beyrut: Muesseetu'r-Risâle, 1. Basım, 1982.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *El-Burhân fî 'ulumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Mektebetu Dari't-Turas, ts.

Yazım İlke ve Kuralları

Guidelines

النشر قواعد

Dergi Hakkında

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmalarıyla iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

MİZAN, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Mizanü'l-Hak, İsnad Atıf Sistemi'ni (İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır.

<http://www.isnadsistemi.org>

2. Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, TDV İslam Ansiklopedisi'nin imlâ kaideleri esas alınır.
3. Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
4. Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özetleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de özet eklenmelidir. Özetler, yazının amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özeti ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özetlerin dilinde 10 punto Times New Roman ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10.000 sözcüğü, kitap incelemesi 1.500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özetlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Çalışma; yazım Editörleri tarafından şekil ve dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelenir ve daha sonra alan editörleri tarafından *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. Alan editörleri aynı zamanda gönderilen yazıyı akademik dil ve üslup açısından da inceler. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir. Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar. Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli durumlarda yazardan tashih istenir.
12. İSNAD Atıf Sistemi kullanılmayan makaleler tashih için yazara iade edilir.
13. MİZAN tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne aittir.

YAZIM İLKELERİ

14. Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 6 (2018) sayısından itibaren yayın başvurusu yapılmış bütün çalışmalar için hakem değerlendirmesi sürecine geçmeden önce iThenticate yazılımı ile benzeşme taraması yapılmaktadır. Hakem sürecinin başlatılabilmesi için bir yazının benzerlik oranının üst sınırının %15 olması beklenir.
15. Başvurusu yapılmış çalışmanın benzerlik oranının %15'den yüksek olması durumunda:
 - Yazı, editor tarafından yeniden düzenleme için yazarlara gönderilebilir;
 - Söz konusu yazı editör tarafından reddedilebilir.

İSNAD DİPNOTLU ATIF SİSTEMİ

The Isnad Citation Style

<https://www.isnadsistemi.org/>

Author Guideliness:

1. Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of The Isnad 2 (Author-title system). Further information and samples can be found in the web page of Isnad: <https://www.isnadsistemi.org/en/>
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in TDV Encyclopedia of Islam.
3. The paper format for submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in Microsoft Office Word, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstract should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.

6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added at the submission of translation, simplification, and transcription.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables, and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. This information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.
10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is made by the editor. Later the Editorial Board decide whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board is sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of the materials published by MIZAN is Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies.

قواعد النشر:

- ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دورية نصف سنوية محكمة تصدرها كلية الإلهيات في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- الاسم المختصر للمجلة هو "ميزان".
- يتم التقييم العلمي للرسائل المقدمة لمجلة "ميزان" في إطار مبدأ التحكيم المُخفي لهوية الطرفين (الكاتب والمحكم). لهذا السبب، لا يتم نشر أسماء الحكام في مجلتنا. كما يجب على كلا الطرفين؛ الحكام والمؤلفين، عدم الكشف عن أسمائهم. وتسجيل أعمالهم بدون إظهار هويتهم لبعضهم البعض.
- تقبل مجلة "ميزان" نشر الدراسات الدينية (الاجتماعية والإنسانية) بشكل عام، والدراسات التي أجريت في جميع مجالات العلوم الإسلامية بشكل خاص. بالإضافة إلى ذلك، تقوم المجلة بنشر الأعمال الأخرى ذات الصلة بهذه المجالات مثل دراسات الشرق الأوسط، والدراسات العثمانية، وتعليم ثقافة الدين والأخلاق.

- تنشر مجلة ميزان، الدراسات العلمية من تأليف وترجمة (بعد موافقة المترجم وتقديمه)، وتدوين وتبليغ وتعريف بالكتب والمقالات والأطروحات والمشاريع، وتقييم الوثائق والاجتماعات والندوات العلمية، والمقالات التعريفية (مثل الكتب والرسائل الجامعية واللقاءات العلمية).
- ينبغي أن تكون البحوث المقدمة لمجلة "ميزان" غير منشورة أو غير مقدمة للنشر في مكان آخر.
- المسؤولية العلمية والأخلاقية والقانونية عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث.
- وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان في حالة قبول البحث للنشر.
- ينبغي للكاتب أو الكتاب (إذا كان عددهم أكثر من كاتب)، التوقيع على نموذج نقل حقوق النشر الذي يقر بعدم نشر البحث أو إرساله إلى أي مكان آخر وتقديم هذا النموذج مع البحث لمجلة ميزان.
- جميع الآراء الواردة في الأعمال المنشورة في مجلتنا تخص مؤلفيها؛ ولا تعكس وجهات النظر الرسمية للوحدات الفرعية والموظفين في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- تصدر ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية باللغة التركية. كما يتم قبول الأعمال المكتوبة باللغة العربية والإنجليزية وفقاً لإستراتيجية مجلتنا الدولية. أما الأعمال الواردة بغير هذه اللغات فيتم تقييمها بشكل منفصل.
- أما في الأعمال التركية، فعلى الكتاب أن يعتمدوا في قواعد اللغة والإملاء على القاموس التركي الحالي ودليل قواعد الإملاء الصادر عن مؤسسة اللغة التركية.
- ينبغي كتابة أسماء الأشخاص والمؤسسات القائمين بجميع أنواع المساعدة والدعم في هامش الصفحة الأولى من المقال.
- لا تدفع أية أجره للمؤلفين مقابل أبحاثهم المنشورة في مجلتنا.

قواعد الكتابة:

- تستند مجلة ميزان الحق، في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ 16 من أسلوب إسناد - نظام الاقتباس في الحاشية السفلية. وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل "İsnad Atıf Sistemi (The Isnad Citation Style) 2. Edison" و / أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-2-yazim-kilavuzu/>
- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و / أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- يجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4 ، الجزء العلوي: 3.5 سم، يسار: 3.5 سم، أسفل: 3 سم، يمين: 3 سم؛ إن كان النص مكتوب بالحروف اللاتينية فالخط: تايمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: 12 نقطة، وفي الهامش: 10 نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم 14 نقطة. تباعد

الفقرات: قبل: 0 نقطة بعد: 3 نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي. Traditional Arabic. وينبغي محاذاة النص من الجانبين.

- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فيجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجيته / وأسلوبه، ونتائجه الأساسية، وأصالته / وقيمتها؛ تكون في حدود "100-150" كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال، وملخصه، وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز الـ 5 كلمات) بلغة الملخص ويخط تايمز نيو رومان Times New Roman ويحجم 10 نقاط.
- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسلة إلى المجلة 10000 كلمة، وتحليل الكتب 1500 كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات، فهيئة التحرير تعطي القرار النهائي.
- يجب أن يكون عرض الصفحة 12 سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجم.
- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقا في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلمية، والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني للباحث في وثيقة مرفقة خارج العمل المقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات بيبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق موقع الإلكتروني للمجلة: (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mizan>).
- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق تدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكمين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهيئة التحرير.
- عند قبول البحث للنشر تُنقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية "ميزان الحق".