

CİLT: 28 SAYI : 1 2025

Dicle İlahiyat Dergisi

مجلة كلية الإلهيات، جامعة
دجلة





DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal

- 6 Ayda Bir Yayınlanan Uluslararası Hakemli Dergi
- International Refereed Journal Published Every 6 Months

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık) | **Period:** Biannually (June & December)

web sayfası / web pages:

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

e-mail: dicleilahiyatdergisi@dicle.edu.tr

İndex Bilgisi



<https://kanalregister.hkdir.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodical/info.action?id=507492>

Lisans Bilgileri

Dicle İlahiyat Dergisi'nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



Copyrights

The works published in Dicle Journal of Theology are licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) International License.





DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

İmtiyaz Sahibi/Owner

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
hmbagci@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4391-6276>

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi İsmail KANBAZ
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
ismailkanbaz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1942-2505>

Baş Editör/ Editor-in-Chiefs

Prof. Dr. Hayreddin KIZIL
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
hkhayreddin@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9165-3274>



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

ALAN EDITÖRLERİ/ FIELD EDITORS

Temel İslam Bilimleri Alan Editörleri/ Basic Islamic Sciences Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ZAMUR
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
huseyin.zamur@dicle.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6598-2143>

Dr. Öğr. Üyesi Abdulmelik İBRAHİMOĞLU
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
melik2005@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8326-7389>

Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörleri/ Philosophy and Religious Studies Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
fatih.ozkan@dicle.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5774-7664>

İslam Sanatları ve Tarihi Alan Editörleri/ Islamic Arts and History Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ömer GÜKAN
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
omergunan2147@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8808-8382>

Dil Alan Editörleri (İngilizce)/ Language Field Editors (English)

Dr. Arş. Gör. Faruk EVRENK
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
evrenkfaruk@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9677-0082>

Dil Alan Editörleri (Türkçe)/ Language Field Editors (Turkish)

Dr. Öğr. Üyesi Sinan CEREYAN
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
sinancereyan@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7344-8135>

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

Dil Alan Editörleri (Arapça)/ Language Field Editors (Arabic)

Dr. Öğr. Gör. Mehmet GÜLNİHAL
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
mehmetgulnihal8282@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6522-7132>

Mizanpaj & Tasarım/ Layout & Design

Doç. Dr. Abdullah CENGİZ
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
abdullcengiz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3484-2308>

Ön Kabul Editörü/ Pre Acceptance Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKDENİZ
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
ahmet.akdeniz@dicle.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0001-1571-3295>

Ön İnceleme Editörleri/ Review Editors

Arş. Gör. Nurulhilal ERTEKİN
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
n.hilal.ertkn@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-7014-1359>

Etik Editörü/ Ethics Editor

Doç. Dr. Abdussamet KAYA
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
abdusamet.kaya@dicle.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1277-2713>

Sekreter/ Secretary

Arş. Gör. Nurulhilal ERTEKİN
Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye
n.hilal.ertkn@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-7014-1359>



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hayreddin KIZIL
Dicle Üniversitesi/Diyarbakır/Türkiye
hkhayreddin@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9165-3274>

Prof. Dr. Mehmet BİLEN
Dicle Üniversitesi/Diyarbakır/Türkiye
bilenmehmet@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1225-860X>

Doç. Dr. Mehmet Emin SULAR
Muş Alparslan Üniversitesi/ Muş/ Türkiye
meminsular65@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4673-2544>

Dr. Öğr. Üyesi Serkan ŞENEL
Harran Üniversitesi/Şanlıurfa/Türkiye
serkansenel@harran.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7219-4057>

Dr. Öğr. Üyesi Osman ŞENLİK
Hakkâri Üniversitesi/Hakkari/Türkiye
osmankilnes@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2325-9624>

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut CADUK
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Ankara/Türkiye
firaset5711@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3470-0510>



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Metin BOZAN
Dicle Üniversitesi/Diyarbakır/Türkiye
metinbozan@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9173-2228>

Prof. Dr. Abdullah KAYA
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/Sivas/Türkiye
abdullahkaya@cumhuriyet.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2950-5662>

Prof. Dr. Ali Osman KURT
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/Ankara/Türkiye
aliosman.kurt@asbu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

Prof. Dr. Nahide BOZKURT
Ankara Üniversitesi/Ankara/Türkiye
bozkurt@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1560-6286>

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
İstanbul Üniversitesi/İstanbul/Türkiye
adnan.demircan@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Mustafa ÖNCÜ
Mersin Üniversitesi/Mersin/Türkiye
mustafaoncu63@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2661-1147>

Doç. Dr. Haşim ÖZDAŞ
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Van/Türkiye
hasimozdas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4621-435X>



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 **e-ISSN:** 2667-6273 **Yayımcı:** Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

Editörden

Değerli Dicle İlahiyat Dergisi okurları, kıymetli araştırmacılar, Dicle İlahiyat Dergisi'nin 28/1 sayısı ile karşınızdayız. Dergimizin yazım kuralları ve yayın politikası ana sayfamızda yer almaktadır. Dergimize gönderilen her bir makale gerekli incelemelerden sonra çift-kör hakemlik sistemine uygun bir şekilde en az iki hakeme gönderilmiştir. Hakem hocalarımızdan gelen düzeltme talepleri ilgili yazarlarımıza iletilmiş, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra yayına kabul kararı verilen çalışmalar yayın sürecine alınmıştır. Son aşamada bütün çalışmaların mizanpajı titizlikle yapılmış, süreç yazarlarımızla iletişim halinde sonuçlandırıldıktan sonra dergimiz yayınlanmıştır. Dergimizin bu sayısında din bilimlerinin farklı alanlarından 9 araştırma, 2 inceleme ve 1 derleme olmak üzere 12 makale yayımlanmıştır. Dergimize ilgi gösteren araştırmacılara, bu sürecin sağlıklı işleminde önemli rolü olan ve hiçbir karşılık beklemezsiniz dergimize katkı sunan değerli hakemlerimize ve yoğun mesai harcamalarıyla dergimizin yayınlanmasını sağlayan ve akademik yayıncılığa katkı sunan sekreter ve editör kurulundaki arkadaşlarımıza teşekkür ederim. Dergimize makale kabul tarihlerimiz dergimizin ana sayfasında herkese açık bir şekilde duyurulmaktadır. Bundan böyle de nitelikli ve şeffaf bir yayın çizgisinde yayınlarımıza devam etmeyi planladığımızı belirtmek isteriz. Aralık 2025 sayımızda yeniden görüşmek dileğiyle, İyi çalışmalar dileriz.

From The Editor

Dear Dicle Theology Journal readers, valuable researchers, we are here with the 28/1 issue of Dicle Theology Journal. The writing rules and publication policy of our journal are available on our homepage. Each article sent to our journal was sent to at least two referees in accordance with the double-blind refereeing system after the necessary reviews. The correction requests from our referee professors were forwarded to the relevant authors, and after the necessary corrections were made, the studies that were accepted for publication were taken into the publication process. In the final stage, the layout of all studies was meticulously done, and after the process was concluded in communication with our authors, our journal was published. In this issue of our journal, 12 articles, including 9 researches, 2 review and 1 compilation, from different fields of religious sciences were published. I would like to thank the researchers who showed interest in our journal, our valuable referees who played an important role in the healthy functioning of this process and contributed to our journal without expecting anything in return, and our secretaries and colleagues in the editorial board who worked hard to ensure the publication of our journal and contributed to academic publishing. The article acceptance dates for our journal are announced publicly on the homepage of our journal. We would like to state that we plan to continue our publications in a qualified and transparent manner. We hope to see you again in our December 2025 issue. We wish you good work.

Editör

Prof. Dr. Hayreddin KIZIL



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

MAKALELER | ARTICLES

1- Araştırma Makalesi / Research Article

İbn İshâk'ın Cerh ve Ta'dil İlmindeki Konumu

Ibn Ishâq's Position in The Science Jarh and Ta'dil

Sait İNAN

ss. / pp. 1-19

2- Araştırma Makalesi / Research Article

Said Nursi'nin Kur'an Tarifi Üzerine Bir İnceleme

A Study on Said Nursi's Description of The Quran

Musa GÜLER

ss. / pp. 20-43

3- Araştırma Makalesi / Research Article

Dilbilimsel Açıdan Zeccâc'ın Ferrâ'ya Yönelik Eleştirileri

Zejjaj's Criticisms Against Ferra from a Linguistic Perspective

Mahmut ÇAY

ss. / pp. 44-62



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

4- Araştırma Makalesi / Research Article

Zir b. Hubeyş ve Hadis Rivayeti

Zir b. Hubaysh and Hadith Narration

Mustafa TAŞ

ss. / pp. 63-85

5- Araştırma Makalesi / Research Article

Şîa'nın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı

The Muhkam and Mutashabih Understanding of Shia

Nejdet KARAKUZU

ss. / pp. 86-109

6- Araştırma Makalesi / Research Article

Arap Edebiyatında Tâhâ Hüseyin'in Bakışı Açısından Mütenebbi'nin Şiiri

The Poetry of Al-Mutanabbi from the Perspective of Tâhâ Hussein in Arabic Literature

Adnan ÖZTÜRK

ss. / pp. 110-136



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

7- Derleme Makalesi | Compilation Article

Spiritüel Boyutu Deneyim Alanı Olarak Transpersonal Sanat Terapisi Yaklaşımı

Transpersonal Art Therapy Approach As A Field of The Experience of Spiritual Dimension

Fatma Gülsüm HEKİMOĞLU

ss. / pp. 137-155

8- İnceleme Makalesi / Review Article

Kadınları Mescidlerden Men Etmeyin' Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Tahlili -Sahîhayn Özelinde-

Analysis of the Narration 'Do Not Prevent Women from Mosques' in Terms of Sentences and Text -Special to Sahîhayn-

Tahsin KAZAN- Hatice Kübra KARACA

ss. / pp. 156-176

9- Araştırma Makalesi / Research Article

Türkçenin Urfa Ağzında Kullanılan Arapça Sözcükler

Arabic Words Used in the Urfa Dialect of Turkish

Abdulkakim ÖNEL

ss. / pp. 177-208



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

10- Araştırma Makalesi / Research Article

Hadis Kültüründe Fitne ve Etkileri

Fitnah and Its Implications in The Hadith Culture

Ali KARAKAŞ

ss. / pp. 209-233

11- Araştırma Makalesi/ Research Article

منهج محمد الخانجي في تفسير سورتي البقرة والنساء

Muhammad Al-Khanji's approach to interpreting Surat Al-Baqarah and Surat An-Nisa

Muhammed el-Hâncî'nin el-Bakara ve en-Nisâ Sûrelerinin Tefsirinde Takip Ettiği Metot

Rifka MANHAL

ss. / pp. 234-268

12- İnceleme Makalesi / Review Article

فقدان الوعي الفقهي لدى الشباب المسلم: دراسة حول اللامبالاة بالممارسات الدينية في سياق التحديث والعلمنة

The Loss of Fiqh Consciousness Among Muslim Youth: An Analysis of Indifference to Religious Practices in the Context of Modernization and Secularization

Müslüman Gençlerde Fıkhi Bilinç Kaybı: Modernleşme ve Sekülerleşme Sürecinde Dinî Pratiklere İlgisizlik Üzerine Bir İnceleme

İmran Hüseyin ÇELİK

ss. / pp. 269-291



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayıncı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 | Haziran/June 2025

İbn İshâk'ın Cerh ve Ta'dil İlmindeki Konumu

Ibn Ishâq's Position in The Science Jarh and Ta'dil

Sait İNAN

Dr. Öğr. Üyesi Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Gaziantep-Türkiye
Assis. Prof. Dr, Gaziantep University of Islamic Science and Technology, Faculty of
Theology, Department of Fundamental Islamic Sciences, Department of Hadith,
Gaziantep-Türkiye

stnn02@hotmail.com

<https://ror.org/04nvpy675>

<https://orcid.org/0000-0002-3850-9158>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:29/10/2024 • **Kabul Tarihi | Accepted:** 17/02/2025 • **Yayın Tarihi | Published:** 30/06/2025

Atıf | Cite As

İnan, Sait. "İbn İshâk'ın Cerh ve Ta'dil İlmindeki Konumu". *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 1-19.
<https://doi.org/10.58852/dicd.1575653>

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

İbn İshâk'ın Cerh ve Ta'dil İlmindeki Konumu

Öz

İbn İshak, siyer ve megâzi konusunda yazdığı *es-Sire* isimli eserle adından söz ettirmiş ve tarihçiliği ile ön plana çıkmıştır. Oysa hadis ilminde de onun hatırı sayılır bir konumu vardır. Yaşadığı dönemde ve vefatından sonra kendisine yöneltilen; yalan söylemek, tedlîs yapmak, rivâyette bulunduğu râvilerde titiz olmamak, İsrâîliyâta dair haberleri çok kullanmak, Kaderî ve Şîî olmak gibi ciddi suçlamalardan dolayı hadisçi kimliği, tarihçi kimliğinin gölgesinde kalmıştır. Fakat bu eleştirilerin insaflı ve tutarlı olmadığına, onun güvenilir bir isim olduğuna dair çok sayıda haber ve yaklaşım bulmak da mümkündür. Onun hadisçiliği ile ilgili göz ardı edilen meselelerden biri yaptığı râvi değerlendirmeleridir. Onun bu hususta çok sayıda değerlendirmesi olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın amacı İbn İshâk'ın yaptığı râvi değerlendirmelerini ortaya koyup onun bu alana sunduğu katkıyı görebilmektir. Çalışmada İbn İshâk'ın cerh ve ta'dil metoduna değinilmeyecek, sadece kaç kişi hakkında değerlendirmede bulunduğu, neler söylediği konu edilecektir. Araştırmalar sonucunda İbn İshâk'ın yirmi yedi kişi hakkında çeşitli değerlendirmeler yaptığı tespit edilmiştir. İbn İshâk'ın ricâl tenkidi konusundaki değerlendirmeleri alanın otoritelerinin tespitleri ile aynı paraleldedir. Bu durum onun ricâl tenkidi konusunda isabetli değerlendirmelerde bulunduğunu göstermektedir. Siyer ve megâzi müellifi olarak bilinen İbn İshâk'ın azımsanmayacak oranda ravi değerlendirmesi yapmakla beraber kendinden sonra yaşayıp münekkîd kimliği ile öne çıkan isimlerle aynı hususları ifade etmesi onu alanın kaynağı ve münekkît olarak tanımlamaya imkân verebilir. Ayrıca bahsi geçen tespitler ricâl tenkid sisteminin erken dönemlerdeki varlığı adına son derece önemlidir.

Anahtar Kavramlar: Hadis, İbn İshâk, Cerh, Ta'dil, Ricâl, Râvi

İbn İshâq's Position in The Science Jarh and Ta'dil

Abstract

Ibn Ishâq, made a name for himself with his work on siyar and maghâzî, *al-Sira*, and came to the forefront as a historian. However, he also had a considerable position in the science of ḥadith. His identity as a ḥadiths was overshadowed by his identity as a historian due to serious accusations against him during his lifetime and after his death, such as lying, deceiving, not being meticulous in selecting the narrators he narrated from, using Isrâîliyyât reports too much, and being a member of the Qadarî and Shiite sects. However, it is also possible to find many news and approaches that these criticisms are not fair and consistent, and that he is a reliable name. One of the issues that has been overlooked in relation to his contribution to the science of ḥadith is his evaluation of the narrators. Ibn Ishâq has a considerable amount of evaluations in this field. The aim of this study is to reveal Ibn Ishâq's evaluations of the narrators and to see his contribution to this field. In this study, Ibn Ishâq's method of jarh and ta'dil will not be mentioned, only how many people he evaluated and what he said about them will be stated. As a result of the research, it was determined that Ibn Ishâq made evaluations about twenty-seven people. Ibn Ishâq's evaluations in the field of rijâl criticism align with the assessments of authoritative scholars in the field. This indicates that his judgments in rijâl criticism were accurate. Although he is primarily known as a siyar and maghâzî scholar, his significant evaluations of narrators and the fact that he expressed similar views to later critics who became prominent in this area suggest that he can be considered both a source and a critic in the field. Furthermore, these assessments are highly significant in demonstrating the early existence of the rijâl criticism system.

Keywords: Hadith, Ibn Ishâq, Jarh, Ta'dil, Rijâl, Narrator

Giriş

Hicri 2. asır İslâmî ilimler açısından büyük bir gelişime şahitlik etmiştir. Hicri 1. asrın son çeyreğinde başlangıç seviyesinde olan cerh ve ta'dil faaliyetleri¹ giderek artan bir seyirle hicri 2. asrın ilk çeyreğinde sistemli hale gelmeye başlamıştır.² İsnâdın yaygın olarak kullanılmasıyla beraber giderek artan cerh ve ta'dil faaliyetleri önceleri tabiûn âlimlerinin teknik olmayan genel değerlendirmeleriyle başlamıştır. Bunlar zamanla sistematik ricâl tenkidine temel teşkil etmiş ve daha sonraki münekkithlerin katkılarıyla kabul gören ıstılahlar halini almıştır.³

İbn İshâk'ın (ö. 151/768) yaşadığı dönemler İslâmî ilimlerin henüz birbirlerinden net çizgilerle ayrılmadığı, her ilmin kendi usûl ve sistemini yeni yeni oluşturmaya başladığı geçiş dönemi özelliğine sahiptir. Siyer ve megâzi konusundaki bilgi birikiminin hadisçi kimliğini geride bıraktığı İbn İshâk ile birlikte hem hadiste hem de tarihte uzmanlığı olan “Tarihçi Muhaddisler” diye isimlendirilen âlimler neşet etmiştir. İbn İshâk'ın da bunlar arasında yer aldığını söylemek mümkün olmakla birlikte hadis ilminin sistematik bir disiplin halini almasıyla beraber onun bu vasfına dair ciddi eleştiriler olduğu da görülmektedir.⁴ Oysa erken dönemlerde onun hadisçiliği ve bu alandaki birikimi ile ilgili güçlü anlatımlar bulunmaktadır.⁵ Bu çalışmada İbn İshâk'a ait râvi değerlendirmeleri ortaya konulacaktır. Tespit edilecek hususlar arasında dolaylı olarak cerh ta'dil ifade eden anlatımlarla beraber doğrudan cerh ta'dil bildiren tespitler de yer alacaktır. Ricâl tenkidinde ve dolayısıyla hadis ilminde son derece önemli olan bu tespitler İbn İshâk'ın hadisçi kimliğini göstermekle beraber erken sayılabilecek bir dönemde yapılan değerlendirmeler, dolaylı olarak rical tenkit sisteminin temellerini de güçlendirecektir. Bu çalışmanın amacı İbn İshâk'ın cerh ve ta'dil alanında neler söylediğini, ne kadar söylediğini tespit ederek bir anlamda ricâl tenkidine sunduğu katkıyı görebilmektir. Çalışmanın İbn İshâk'a ait cerh ve ta'dil metodunu ortaya koymak gibi bir hedefinin olmadığını ifade etmek de çalışmanın sınırlarını ortaya koymak adına son derece önemli olacaktır.

İbn İshâk özellikle sahabe ve tabiûnun isim, nesep, künye bilgileri ve şahit oldukları tarihi olaylarla ilgili geniş çaplı bilgiler sunmuştur, ancak râvinin durumuyla ilgili bir hususu açıklığa kavuşturmadığı müddetçe bu bilgiler verilmeyecektir. Makalede öncelikle İbn İshâk'ın hayatı ve ilmi kişiliği ile ilgili özet bilgiler işlenecektir. Daha sonra çalışmanın kaynağı olarak görülen tarih, terâcim, tabakât ve ricâl kitaplarından alan taraması yapılacak ve İbn İshâk'ın yaptığı ricâl tenkitleri kısa cümleler halinde verilecektir. Cerh veya ta'dilin delaletinin net olmadığı durumlarda kısa açıklamalar yapılacaktır. İbn İshâk'a ait tespitler her defasında senedli bir şekilde kaynaklara girmediği için bu bilgilerin râvisi varsa zikredilecek, yoksa değerlendirmeler doğrudan ifade edilecektir. Onun tespitlerinin diğer münekkithlerin değerlendirmeleriyle ne ölçüde örtüştüğünü görebilmek için râvilere dair farklı münekkithlerin tespitleri de zikredilecektir. İbn İshâk'ın konuyla ilgili ifadelerinin sıhhat durumunu belirlemek bir makalenin sınırlarını aşan boyutta olacağı için böyle bir yola gidilmeyecek, farklı münekkithlerin değerlendirmeleriyle karşılaştırma yapmak bu anlamda genel bir kanaat oluşturacaktır.

İbn İshâk hadis ve İslâm tarihinin ortak değeri olduğu için hakkında yapılmış çok sayıda çalışma vardır. Bunların tamamı hakkında bilgi vermek konuyu uzatacağı için onun hadisciliğini konu edinen

¹ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 206.

² Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 115.

³ Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi. Hicri İlk İki Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 111.

⁴ Gönül Kolkıran, *Tarih ve Hadis Disiplini Açısından Güvenilirlik Sorunu İbn İshâk ve Vakidi Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 128. Tarih ve hadis ilminin birbirine olan yakınlığından dolayı her ikisinde de uzmanlığı olan şahsiyetleri ifade etmek için kullanılan “Tarihçi Muhaddisler” ibaresinin ayrıntısı için bkz. 52-65.

⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 2/13, 6/605; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 24/412; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 7/32.

çalışmalarla yetinilecektir. Gönül Kolkıran, “Tarih ve Hadis Disiplini Açısından Güvenilirlik Sorunu: İbn İshâk ve Vakidi Örneği” başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezinin ikinci bölümünde İbn İshâk'ın hadisciliğine değinmiştir. Robson James “İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı” başlığıyla bir makale kaleme almış, çalışmayı Talat Koçyiğit Türkçe'ye tercüme etmiştir. Abdullah Ünalın İbn İshâk ve Hadis Rivâyetinde Yeri” isimli bir makale yazmıştır. Ricâl tenkidıyla ilgili olarak İbn İshâk'tan bahseden en kapsamlı eser İbrahim Halil Turan'ın hazırladığı “*Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi. Hicrî İlk İki Asır*” isimli kitaptır. Konunun oldukça kapsamlı bir şekilde incelendiği bu eserde erken dönemlerden başlanarak bu alana katkı sunan tüm isimler incelenmiştir. Kitapta İbn İshâk'a da değinilmiş onun rical tenkitleri tablo halinde verilmiştir. Bu makale İbrahim Halil Turan'ın kitabından farklı olarak İbn İshâk'ı ve rical tenkitlerini daha geniş bir çerçeveden ele alacak, daha fazla râviye ulaşacak, elde edilen verilerle değerlendirme yaparak onun cerh ve ta'dil ilmine sunduğu katkıyı ortaya koymaya çalışacaktır.

1. Kısaca İbn İshâk

Sâhibu'l-megâzi ve's-siyer⁶ diye meşhur olan İbn İshâk'ın uzun ismi Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr'dır.⁷ Ebû Bekir ve Ebû Abdullâh künyeleriyle anılmaktadır.⁸ Onun dedesi Yesâr, Aynuttemr savaşında Hâlid b. Velid'in (ö. 21/642) aldığı tutsaklardandır.⁹ Irak'tan Medine'ye gelen ilk esirlerdendir.¹⁰ Yesâr, Mevlâ Abdillâh b. Kays b. Mahreme b. el-Muttalib b. Abdimenâf olarak bilinmektedir.¹¹ İbn İshâk'ın Ebû Bekir (ö. ?) ve Ömer (ö. 154/771) adında iki kardeşi; Mûsâ (ö. ?) ve Abdurrahman (ö. 83/702) isminde amcaları vardır.¹²

Zehebî'nin (ö. 748/1348) naklettiğine göre İbn İshâk hicrî 80 yılında doğmuş,¹³ yaklaşık otuz yıl Medine'de kalmıştır.¹⁴ Burada kaldığı müddet zarfında aile büyüklerinden, ilim ehli insanlardan siyer, megâzi, ensâb, şiir, eyyâmu'l-Arab ve hadis öğrenmiştir.¹⁵ O, daha sonra Medine'den ayrılarak hicrî 115 veya 119 yıllarında İskenderiye'ye gitmiştir.¹⁶ İskenderiye'den Rey, el-Cezîre ve Kûfe'ye gittiği nakledilmektedir.¹⁷ Onun Medine'den ayrılma nedeni kesin olarak bilinmemekle beraber Kaderî ve Şîî temayüllerinden dolayı buradan sürüldüğü,¹⁸ ayrıca horoz dövüştürdüğü,¹⁹ Mescid-i Nebînin yakınlarında kadınlarla oturup kalktığı için kendisine bu cezanın verildiği anlatılmaktadır.²⁰ Bu haberlerin doğruluğu hakkında kesin veriler bulunmasa da İmam Mâlik'in (ö. 179/795) ve Hişâm b. Urve'nin (ö. 146/763) onun hakkındaki yerici üslupları onun ayrılışının nedeninin normal olmadığını göstermektedir.²¹

⁶ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallıkân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1971), 4/276.

⁷ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Kunâ ve'l-esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî Bicâmiati'l-İsâmiyye, 1404), 1/120.

⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/406; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/7.

⁹ Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, 1397), 118.

¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/9.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1387), 11/654.

¹² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/8.

¹³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/34.

¹⁴ Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Rabat: Ma'hadu Dirâsât ve't-Tedris li't-Ta'rib, ts.), 29. Bu bilgi kitabın muhakkiki Muhammed Hamidullah'a aittir.

¹⁵ Mustafa Fayda, “İbn İshâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/93.

¹⁶ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 29.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakât*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmîyye, 1410), 5/450; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/426; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/48; Fayda, “İbn İshâk”, 20/94.

¹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/21, 22.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becevî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382), 3/471.

²⁰ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 3/471; Fayda, “İbn İshâk”, 20/94.

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/19, 20; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/50.

İbn İshâk, Abbasîler'in iktidarı ele almasıyla beraber yöneticilerle bağ kurmaya başlamıştır.²² Halifenin kardeşi, Cezîre valisi Abbâs b. Muhammed'in (ö. 142/759) yanında uzun müddet kalmıştır.²³ Ayrıca halife Mansûr'un (ö. 158/775) yanına gitmiş, halife ondan oğluna hocalık yapmasını istemiştir. Onun tarih konusundaki merak ve iştiyakını bilen halife ondan bir kitap yazmasını istemiştir.²⁴

Rey ve Horasan şehirlerinde de bulunan İbn İshâk buralarda da ilmi faaliyetlerine devam etmiştir.²⁵ Daha sonra Bağdat şehrine gitmiş ve ömrünün sonuna kadar burada kalmıştır. Bağdat'a bu kadar erken yerleşmesinden dolayı kaynaklar onu Bağdat'ın ilk sakinlerinden saymıştır.²⁶ Ölümü ile ilgili farklı zamanlar ifade edilse de genel kabule göre hicrî 151 tarihinde vefat etmiştir. Cenazesi Hayzuran mezarlığının doğu tarafına defnedilmiştir.²⁷

2. İbn İshâk'ın İlmi Karakteri

İbn İshâk'ın ilme değer veren, bu anlamda farkındalıkları olan bir ailede yetiştiğini ifade etmek mümkündür. Babasından ve amcası Abdurrahman'dan (ö. 83/702) rivâyetlerinin olması,²⁸ kardeşi Ömer b. İshâk'la beraber amcası Musâ b. Yesâr'dan rivâyette bulunması²⁹ onun ilmi bir çevrede büyüdüğünü göstermektedir.

İbn İshâk sahâbeden Enes b. Mâlik'i (ö. 93/711) görmüştür.³⁰ Ayrıca tabiûnun önde gelen isimlerinden Sâlim b. Abdullah b. Ömer (ö. 106/725) ve Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ile de görüşmüştür.³¹ Onun hadis aldığı isimler arasında Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712), Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725), A'rec (ö. 117/735), Âsım b. Ömer b. Katâde (ö. 120/738), Mekhûl (ö. 112/730), İbn Şihâb (ö. 124/742) ve Amr b. Şuâyb (ö. 118/736) gibi şahsiyetler vardır.³² Onun öğrencileri arasında da Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), Şu'be (ö. 160/776), Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778), Yezîd b. Zürey' (ö. 182/798), İbn Avn (ö. 151/768) ve Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814) gibi isimler yer almaktadır.³³ İbn İshâk gittiği yerlerde ilmi faaliyetlere devam etmiştir. Cezîre ve Hîre gibi beldelede kendisine öğrenci olan isimler onun rivâyetlerinin farklı bölgelere yayılmasına imkân vermiştir.³⁴

İbn İshâk ilim konusunda sahip olduğu şöhrete siyer ve megâzi konusunda yazdıkları ile ulaşmıştır. Kaynaklarda onun "Musannifu'l-megâzi,³⁵ sâhibu's-sîre",³⁶ Medîne'nin ilk müdevvini,³⁷ gibi vasıflarla anılması onun bu yönünü ortaya koyan güçlü anlatımlardır. İbn İshâk'ın bu konudaki otoritesini ifade etmek üzere hocası Zührî (ö. 124/742), onu "Megâziyi en iyi bilen" olarak tavsif etmiş,³⁸

²² İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 30, 31; Fayda, "İbn İshâk", 20/95.

²³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/426.

²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/16.

²⁵ Fayda, "İbn İshâk", 20/94.

²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/7.

²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/8.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Amed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtı meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 4/193.

²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/9.

³⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/411.

³¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 42/407.

³² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtı meşâhîri ve'l-a'lâm*, 4/193,194.

³³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/35.

³⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/550.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/130.

³⁶ Ebû Amr Halife b. Hayyât eş-Şeybânî, *Tabakâtu Halîfe b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Dâru'l-Fıkr, 1414), 612.

³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/35.

³⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/413.

bu alanda kendisine soru soranlara İbn İshâk'ı halef olarak bıraktığını belirtmiştir.³⁹ İmam Şafî (ö. 204/820) bu alanda derinleşmek isteyenine İbn İshâk'a muhtaç olduğunu söylemiştir.⁴⁰

Bir ilimde bahsi geçen derecede otorite olmak şüphesiz güçlü bir hafıza gerektirmektedir. Bununla ilgili olarak nakledilen bir olayda onun hafıza bakımından insanların en güçlülerinden olduğu ifade edilmiştir.⁴¹ Onun bu yönüne dikkat çeken Zührî ve Âsım b. Ömer (ö. 120/738) "İbn İshâk hayatta olduğu müddetçe ilim kaybolmaz" demişlerdir.⁴² İbn Uyeyne (ö. 198/814) de aynı düşüncede olduğunu belirtmiştir.⁴³

3. İbn İshâk'ın Hadisciliği

İbn İshâk'ın hadisciliği ve ona yöneltilen eleştiriler müstakil çalışmalara konu olmuştur.⁴⁴ Siyer ve megâzide otorite olan İbn İshâk'ın hadis ilminde de hatırı sayılır bir yeri vardır. Ali b. Medinî (ö. 234/848) medarı hadis olan altı ismi saydıktan sonra İbn İshâk'ı da zikrederek onların ilmini alan on iki isim zikretmiştir.⁴⁵ Onun hadis ilmindeki otoritesini belirtmek isteyenler, önemli isimlerin ondan hadis aldığını ifade etmişlerdir.⁴⁶ İbrâhîm b. Sa'd (ö. 183/799), İbn İshâk'ın siyer ve megâzi dışında, ahkâma müteallik konularda on yedi bin hadis bildiğini ifade etmiştir.⁴⁷ Ali b. Medinî'ye İbn İshâk'ın hadislerinin sıhhati konusunda ne düşündüğü sorulunca, onun hadisleri sahihtir diyerek karşılık vermiştir.⁴⁸ Şu'be onun için "Emîru'l-mü'minin fi'l-hadîs" ve "Emiru'l-muhaddisîn" gibi cümleler kullanmıştır.⁴⁹ Yahyâ b. Ma'in onun hüccet olmadığını ama sika olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰ İbn Sa'd da ona sika demiştir.⁵¹

Tüm bu övgü ve ta'dillerin yanı sıra İbn İshâk hakkında kaynaklarda çok sayıda eleştiri de yer almaktadır. Şüphesiz ki bu tenkitler onun hadis ilmindeki konumuyla ilgili belirleyici bir etkiye sebep olmuştur.⁵² Onunla ilgili yapılan değerlendirmelerde kendisinin Kaderî ve Şîî olduğuna dikkat çekilmiştir.⁵³ Bazı kaynaklarda "O Kaderî'dir" şeklinde hüküm cümlesi bulmak mümkündür.⁵⁴ Yine Hârûn b. Ma'rûf'un (ö. 231/845) ona Kaderî dediği bilinmektedir.⁵⁵ Yahyâ b. Said (ö. 198/813), İbn İshâk'ın da ismini anarak Hz. Ali'yi Hz. Osmân'dan üstün tutan üç Şîî'nin ismini zikretmiştir. Şâzekûnî (ö. 234/848) de ona Şîî demiştir.⁵⁶ Ebû Dâvûd (ö. 275/889) onun Kaderî olduğunu söylerken bir de

³⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/276.

⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/15; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/413; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 82.

⁴¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/413; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü meşâhîri ve'l-a'lâm*, 4/195.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/15; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/413.

⁴³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/419.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Ünalın, "İbn İshâk ve Hadis Rivâyetindeki Yeri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2009), 97-113.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/13; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/412; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/32.

⁴⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/217, 218; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/42.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/605; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü meşâhîri ve'l-a'lâm*, 4/797; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/185; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/416; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 1/35.

⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/27; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/420.

⁴⁹ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418), 7/261; Ebû Hâtim Muhammed b. Hîbbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Bustî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393), 7/383; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/26; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/425; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü meşâhîri ve'l-a'lâm*, 4/83.

⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/31; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/423; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (el-Hind: Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1326), 4/60.

⁵¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/425.

⁵² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/23; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/419.

⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/21, 22.

⁵⁴ Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1423), 6/28.

⁵⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Heyseme Züheyr b. Harb, *Târîhu İbn Ebî Heyseme*, thk. Salâh b. Fethî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 1427), 1/403; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/23.

⁵⁶ Ebu Abdullah Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414), 6/2419.

diğer mezhep nispetlerinden farklı olarak, Mutezili demiştir.⁵⁷ İbn İshâk ile ilgili yapılan bu değerlendirmelerin ne oranda isabetli olduğunu bir tarafa bırakarak onun hakkında yapılan bu tenkitlerin isabetli olmadığına dair çeşitli rivayetlerin varlığından bahsetmek de mümkündür. Bu rivayetlerden birinde İbn Nümeir (ö. 234/849), İbn İshâk'ın kaderi olmakla suçlandığını, ancak onun bu yakıştırmadan en uzak insan olduğunu nakletmiştir.⁵⁸ Süfyân b. Uyeyne'ye onunla ilgili eleştiriler gelince “Yetmiş küsur yıl Medine’de İbn İshâk’la oturup kalktım, ancak onu itham eden kimse görmedim” demiştir.⁵⁹

Onunla ilgili yapılan eleştirilerden biri de yalan söylemesidir. Râvi değerlendirmelerinde bu ciddi bir problemdir.⁶⁰ Bu tenkidi yapanlardan biri Hişâm b. Urve’dir.⁶¹ İbn İshâk, onun eşi Fâtıma bint. el-Münzir’den (ö. ?) rivâyette bulunmuştur. Bunu işiten Hişâm, onun yalan söylediğini, Fâtıma’nın dokuz yaşından beri yanında olduğunu ve yabancı bir erkeğin onu görmediğini belirtmiştir.⁶² Kaynaklarda bu değerlendirmelerin doğru olmadığı; onun küçük yaşta Fâtıma’yı görebileceği, perde arkasından veya yazılı rivâyet alabileceği, Hişâm’ın hüccet olmadığı, İbn İshâk’ı tam anlamıyla tanımadığı gibi hususlar ifade edilmiştir.⁶³ Onu yalancılıkla suçlayan diğer bir isim de İmam Mâlik’tir. Rivâyete göre İbn İshâk’a Mâlik’in yazdıklarıyla ilgili haber gelince o, “Getirin onun kitaplarını, hatalarını düzelteyim” demiştir. Bu söylem Mâlik’e ulaşınca o da İbn İshâk için “Deccâllardan bir deccâl, biz onu Medine’den sürdük” demiştir.⁶⁴ İbn Hibbân (ö. 354/965), bu iki ismin sonradan barıştıklarını ve aralarında borç alıp vermek gibi bir ilişki geliştiğini ifade etmiştir.⁶⁵ Muhammed Hamidullah (1908-2002), *es-Sîre*’yi tahkik ederken İbn İshâk’ı savunan açıklamalarda bulunmuştur.⁶⁶ Kaynaklarda Süleymân et-Teymî’nin (ö. 143/761) de ona yalancı dediğine dair haberler yer almaktadır.⁶⁷ Onun yalancı olarak değerlendirilmesinin kaynağını ortaya koyan bir anlatımda, Süleymân b. Dâvûd (ö. 204/819) ve Yahyâ el-Kattân (ö. 198/813) arasında geçen şu diyaloga işaret edilmektedir: “Yahyâ, İbn İshâk’ın yalancı olduğuna şahitlik ederim dedi. “Bunu nereden biliyorsun” dedim. Bana “Vüheyb (ö. 161/781) söyledi” dedi. Vüheyb’e “Sana kim söyledi” diye sordum, bana “Mâlik söyledi” dedi. Mâlik’e “Sana kim söyledi” dedim, bana “Hişâm söyledi” dedi. Hişâm’a “Sen bunu nereden çıkardın” dedim. Eşim Fâtıma’dan nakletmesinden dolayıdır dedi...”⁶⁸ Burada ifade edilen rivayetlerden hareketle ona yönelik yalancılıkla ilgili ithamların kişisel problemlere dayandığı, verdiği bir haberden dolayı yalancılıkla itham edilmediği görülmektedir.

İbn İshâk’a yöneltilen eleştirilerden biri de İsrâiliyyâta dair haberleri nakletmesidir. İbn Hibbân, İmâm Mâlik’in İbn İshâk’ı eleştirme nedenini açıklarken “O, Hz. Peygamber’in savaşlarını anlatırken, Müslüman olmuş Yahudi çocuklarının bilgisini naklediyordu, Mâlik ise sadece güven veren kişilerden

⁵⁷ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1422), 3/468.

⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/23; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/419.

⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/23; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/414.

⁶⁰ Ebû 'Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406), 116.

⁶¹ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtîm er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el Ma'lûmî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1371), 7/193.

⁶² İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 7/256; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/18, 19; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406), 3/41; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/418; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 3/471; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/41.

⁶³ İbn Ebî Hâtîm er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/193; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/19; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/41.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtîm er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/193; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/19, 20; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/415; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/50.

⁶⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/382.

⁶⁶ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 32, 33.

⁶⁷ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 3/469.

⁶⁸ İbn Adî, *El-Kâmil*, 7/255; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 3/471; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/49; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü meşâhiri ve'l-a'lâm*, 4/196.

naklediyordu” demiştir.⁶⁹ İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) de onun Yahudi ve Hristiyanlardan haber naklettiğini, onlara önceki âlimler dediğini nakletmiştir. Bu yüzden de hadisçilerin onu eleştirdiğini belirtmiştir.⁷⁰ Onun ehli kitaptan yazdığına dair farklı rivâyetler de bulmak mümkündür.⁷¹ Zehebî “İsrâiloğullarında nakledebilirsiniz” rivâyetinden hareketle bu konudaki eleştirilerin tutarsızlığına dikkat çekmiştir.⁷²

Hadis ilmi açısından tedlis, râvinin rivâyetlerinin terkedilmesine sebep olabilecek bir kusurdur.⁷³ Ahmed b. Hanbel, İbn İshâk'ın tedlîs yaptığını, insanların kitaplarından alıp kendi kitabına koyduğunu ifade etmiştir.⁷⁴ Başka bir rivâyette Ahmed b. Hanbel onun teferrüd ettiği hadisin alınamayacağını, onu bir topluluktan hadis alırken hangi lafzın kim tarafından söylendiğine dikkate etmediğini ifade etmiştir.⁷⁵ İbn İshâk'la ilgili bu değerlendirmelerin yanında, ona isnat edilen tedlîsin hadisçilerin bildiği anlamda olmadığını, tarihçilerin bunu normal karşıladıklarını, bir takım mezhepsel taassuptan dolayı böyle bir yakıştırma yapıldığını ifade eden anlatımlar da bulmak mümkündür.⁷⁶

İbn İshâk nakilde bulunulacağı kişiyi seçerken herhangi bir ölçü gözetmediği için çeşitli eleştirilere tabi tutulmuştur. İbn Numeyr (ö. 234/849) onun rivâyetlerini değerlendirirken bilinen, tanınan isimlerden yaptığı nakillerde problem olmadığını, onun sadûk olduğunu ifade etmiş, ancak onun bilinmeyen kişilerden de batıl rivâyetlerinin olduğunu belirtmiştir.⁷⁷ Diğer bir nakilde onun herhangi bir sakınma, ihtiyat göstermeden herkesten hadis yazdığı nakledilmiştir.⁷⁸ Ahmed b. Hanbel de “O hüccet değildir, Bağdât'a geldiğinde Kelbî'den (ö. 146/763) mi anlatıyor, başkasından mı anlatıyor dikkat etmezdi” demiştir.⁷⁹ Yukarıda bahsi geçen eleştirilerin yanında onun zayıf yönlerini veya güçlü olmadığı belirten bir iki kelimelik değerlendirmeler de vardır.⁸⁰ İbn İshâk'a yöneltilen eleştiriler genelde onun “tarihçi muhaddis” kimliğinden kaynaklanmaktadır. Tarihi nakillerde göz önüne alınmayan hadis usulüne ait kurallar, hadis ve tarihin ortak konusu olan rivâyetlere tatbik edildiğinde, değerlendirenler açısından olumsuz tespitlere neden olabilmektedir.⁸¹

4. İbn İshâk'ın Râvi Değerlendirmeleri

Tabiûnun önde gelen muhaddislerinin İbn İshâk'tan rivâyette bulunması,⁸² *Kütüb-i sitte* müelliflerinin onun rivâyetlerine yer vermesi,⁸³ Ali b. Medinî'nin medarı hadisleri zikrederken onun ismini zikretmesi,⁸⁴ hadis ilmi açısından onu önemli bir noktada konumlandırmaktadır. Çalışmanın bu kısmında İbn İshâk'ın râvi değerlendirmeleri ifade edilmeye çalışılacaktır. Bu tespitler onun muhaddis

⁶⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/382.

⁷⁰ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed, *el-Fihrist*, thk. Şeyh İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1417), 121.

⁷¹ Zehebî, *Mizânü'l-i 'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 3/470.

⁷² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/53.

⁷³ Tâhir b. Salih el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Mektebtü'l-Matbûâtî'l-İslâmî, 1416), 2/567.

⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/29; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/421; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/46; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406), 9/43.

⁷⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/30; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/46; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/43.

⁷⁶ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed İbn Seyidünnâs, *Uyûnu'l-eser fî funûnî'l-megâzî ve's-şemâilî ve's-siyer*, thk. İbrâhim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414), 1/18; Kolkıran, *Tarih ve Hadis Disiplini Açısından Güvenilirlik Sorunu: İbn İshâk ve Vakidi Örneği*, 80, 81.

⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/25; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/219; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 9/42.

⁷⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/50.

⁷⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/29; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/46; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/43.

⁸⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/423.

⁸¹ Ünalın, “İbn İshâk ve Hadis Rivâyetindeki Yeri”, 108.

⁸² Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/217, 218; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/42.

⁸³ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 39. Buradaki tespit muhakkik Muhammed Hamidullah'a aittir.

⁸⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/412.

ve münekkîd kimliğini ön plana çıkarmakla beraber erken sayılacak bir dönemde yapıldığı için cerh ve ta'dil ilminin temellerini güçlendirecektir.

4.1. Abbâd b. Temim el-Ensârî (ö. ?)

Babası sahâbeden Temim b. Gaziyye el-Ensârî'dir (ö. 7/628). İbn İshâk onun sika olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵ İclî (ö. 261/875) onun için sika demiştir.⁸⁶ İbn Hibbân (ö. 354/965) da onu *es-Sikât*'da zikretmiştir.⁸⁷ Nesâî (ö. 303/915) de ona sika demiştir.⁸⁸

4.2. Abdullah b. Hübeyre (ö. 126/744)

Mısırlı olan Abdullah, Ebû Temim el-Ceyşânî'den (ö. 77/622) rivâyette bulunmuş, kendisinden de Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) rivâyet almıştır.⁸⁹ İbrâhîm b. Sa'd,⁹⁰ İbn İshâk'ın ona sika dediğini nakletmiştir.⁹¹ Onun için yapılan farklı tespitler İbn İshâk'ın değerlendirmesiyle aynı paraleldedir. Ahmed b. Hanbel⁹² ve Yakûb b. Süfyân (ö. 271/891) ona sika demişlerdir. İbn Hibbân ve İbn Şâhin de onu sika olarak görmüşlerdir.⁹³

4.3. Abdullah b. Râşid ez-Zevfî (ö. ?)

İbn İshâk'ın buradaki değerlendirmesi doğrudan râvinin güvenilirlik durumu ile ilgili bir tespit değildir. Abdullah b. Râşid, Abdullah b. Ebî Mürre'den (ö. ?) rivâyetleri ile bilinmektedir.⁹⁴ İbn İshâk onun İbn Ebî Mürre'den semainin olmadığını ifade etmiştir.⁹⁵ Bu isimlerin birbirinden yaptıkları aktarımlara itibar edilmeyeceğine dair haberler bulmak mümkündür.⁹⁶

4.4. Abdullah b. Ziyâd b. Sem'ân (ö. ?)

Hiz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) mevlasıdır.⁹⁷ İbrâhîm b. Sa'd'ın bildirdiğine göre İbn İshâk'ın bulunduğu bir ortamda Abdullah, "Mücâhid'den (ö. 103/721) işittim" diyerek rivâyette bulunmuştur. İbn İshâk yemin ederek kendisinin Abdullah'tan daha büyük olduğunu, Mücâhid'i görmediğini ve onun yalan söylediğini ifade etmiştir.⁹⁸ Buhârî (ö. 256/870), İmam Mâlik'in onu zayıf gördüğünü ifade etmiştir.⁹⁹ Yahyâ b. Ma'in (ö. 233/848) onun için sika değil ve zayıf demiştir. Onun yalancı olduğuna dair haberler de vardır.¹⁰⁰

⁸⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/109; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/91.

⁸⁶ Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Târîhu's-sikât* (Mekke: Dâru'l-Bâz, 1405), 246.

⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/141.

⁸⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/109.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Şeyh Muhammed Halil (Haydarabâd: Dâiretü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, ts.), 5/222; İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/193.

⁹⁰ Bundan sonra bu isim çok geçecektir, ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Tezhîbu Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Ğanîm Abbâs, Mecdî es-Seyyid (Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 1425), 2/88.

⁹¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1412), "Salâtu'l-Müsafirîn", 830; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/62.

⁹² İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/193.

⁹³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/54; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân b. Ahmed el-Bağdâdî, *Târîhu esmâi's-sikât*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1404), 132.

⁹⁴ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/52; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/35; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/484; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/205.

⁹⁵ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 5/88; İbn Adî, *El-Kâmil*, 5/369; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 2/420.

⁹⁶ Zehebî, *Tezhîbu Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 5/306.

⁹⁷ İbn Adî, *El-kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 5/201.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasyullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422), 1/352; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/201; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Bustî, *el-Mecrühîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Muhammed İbrahim Zâyid (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396), 2/7.

⁹⁹ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 5/96.

¹⁰⁰ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 6/423.

4.5. Abdumelik b. Abdillâh b. Ebî Süfyân (ö. ?)

Abdumelik'in babasının amcası Hz. Peygamber'in ashabı el-'Alâ b. Cârîye'dir (ö. ?). İbn İshâk onu âlimlerle oturup kalkan, onların bilgisini toplayan, âlim bir insan olarak nitelemiştir.¹⁰¹ İbn Hibbân da onun Hz. Osmân'dan (ö. 35/656) rivâyetlerinin olduğuna dikkat çekmiş ve onu güvenilir râviler arasında zikretmiştir.¹⁰² Farklı kaynaklarda onun ilmüne vurgu yapan anlatımlar bulmak mümkündür.¹⁰³ İbn İshâk'ın buradaki değerlendirmesi Abdumelik'in güvenilirliği ile ilgili net veriler sunmasa da İmam Mâlik gibi râvide ilim şartı arayan, ne rivâyet ettiğini bilmeyen fazilet sahibi kimselerden nakilde bulunmayan isimler için son derece önemlidir.¹⁰⁴ İlerleyen sayfalarda, birkaç râvide daha buradaki değerlendirmeye benzer tespitler ifade edilecektir.

4.6. Abdurrahman b. Ammâr (ö. ?)

Hadislerinin Medine ehline bilinmesi ile tanılan Abdurrahman, Kâsım b. Muhammed aracılığı ile Hz. Aişe'den (ö. 58/678) rivâyetinde bulunmuş, kendisinden de İbn İshâk rivâyet almıştır.¹⁰⁵ İbn İshâk'ın buradaki değerlendirmeleri net bir cerh, ta'dil lafzı değildir. İbrâhîm b. Sa'd'ın bildirdiğine göre o, Abdurrahman'ı öven hayırlı ifadelerde bulunmuştur.¹⁰⁶ İbn Hibbân da onu sika olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁷ Ayrıca Ahmed b. Hanbel ve Nesâî de ona sika demiştir.¹⁰⁸

4.7. Büreyde b. Süfyan b. Ferve (ö. ?)

Moğoltay b. Kılıç (ö. 762/1361) onun biyografisinden bahsederken onun sahâbe olmadığını, bu konuda bilinen yanlışları zikretmiştir.¹⁰⁹ İbn İshâk'ın buradaki değerlendirmesi râvinin sika veya zayıf olduğuna dair bir ifade değil ancak, adalet açısından râvide ciddi kusur oluşturacak bir tespittir. İbrâhîm b. Sa'd'ın naklettiğine göre İbn İshâk, Büreyde'nin içki içtiğini görmüş ve bunu insanlara söylemiştir.¹¹⁰ Onun içki içtiği yönündeki haberler sadece İbn İshâk'a ait olsa da farklı haberlerde onun rivâyetlerinin zayıf olduğu,¹¹¹ dininde ve anlayışında problemler olduğu ifade edilmiştir.¹¹²

4.8. Dâvûd b. el-Husayn (ö. 135/753)

İkrime (ö. 105/723) ve A'rec'den (ö. 117/735) rivâyetleri bulunan Dâvûd, Mâlik'in *Muvatta'*nda rivâyetleri olan bir isimdir.¹¹³ İbn İshâk onun sika olduğunu ifade etmiştir. Bu bilgiyi nakleden İbrâhîm b. Sa'd'dır.¹¹⁴ İbn Sa'd (ö. 230/845), İclî (ö. 261/875), İbn Şâhin (ö. 385/996)¹¹⁵ ve Yahyâ b. Ma'in ona sika demiştir.¹¹⁶ Ancak onu zayıf görenler de vardır. Ebû Hatim (ö. 277/890), "Mâlik ondan rivâyet etmeseydi o terk edilirdi" demiştir. Ali b. Medînî de onun İkrime'den münker rivâyetlerinin olduğunu söylemiş ve Mâlik'in bu yönüyle ondan hoşlanmadığını belirtmiştir. Ebû Zûr'a (ö. 264/878) onu

¹⁰¹ el-Buhârî, *et-Tarîhu'l-kebir*, 5/421.

¹⁰² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/116.

¹⁰³ İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed İvaz - Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415), 1/126.

¹⁰⁴ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/32.

¹⁰⁵ el-Buhârî, *et-Tarîhu'l-kebir*, 5/332; İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/271.

¹⁰⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 17/290; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/234.

¹⁰⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/80.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/234.

¹⁰⁹ Ebû Abdillâh Alâuddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbu'l-Kemal*, thk. Âdil b. Muhammed (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1422), 2/375.

¹¹⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/243; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbu'l-Kemal*, 2/375. Dipnot olarak gösterilen kaynaklarda burada bir yanlış anlamının söz konusu olduğu ifade edilmiştir. Abbâs ed-Dûrî, Mekke ve Medine ehlinin nebiz denilen içeceği de hamr kapsamına dâhil ettiklerini, ancak nebizin bilinen içki olmadığını ifade etmiştir. Fakat bunun zorlama bir tevil olduğuna dair açıklamalar da vardır.

¹¹¹ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/424.

¹¹² Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil* (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 2/243.

¹¹³ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *es-Süyûtî, İs'âfu'l-mubatta bi ricâli'l-Muvatta* (Mısır: Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübra, ts.), 9.

¹¹⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/182.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/182.

¹¹⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 8/380.

“Rivâyetlerinde gevşek” diye tanımlamıştır.¹¹⁷ Onunla ilgili bu iki yönlü değerlendirmeler onun Hâricî olmasıyla da ilgilidir. Bu yönüyle eleştiri alıp kabul görmemiş, ancak mezhep propagandası yapmadığı için onunla ilgili müspet düşünceler de olmuştur.¹¹⁸

4.9. Erbed b. Humeyra (ö. ?)

Onunla ilgili Süveyd b. Maḥṣî, Ebû Maḥṣî et-Tâî, Erbed b. Maḥṣî ve Ezyed b. Maḥṣî şeklinde farklı isimlendirmeler vardır.¹¹⁹ Bazı kaynaklarda da onun meçhul olduğuna dair anlatımlar vardır.¹²⁰ İbn İshâk onun künyesinden ve kabilesinden bahsederek onda şüphe olmadığını ifade etmiştir.¹²¹ İbn İshâk’a ait bu değerlendirme onun meçhul bir râvi olduğuna dair belirsizlikleri izale etmeye yöneliktir.

4.10. Ebû Süfyân el-Hereşî (ö. ?)

Onun isminin kaynaklarda nasıl geçtiği ile ilgili ihtilaf vardır. Buhârî’nin *et-Târîhu’l-kebîr*’inin muhakkiklerinden el-Muallimî el-Yemânî (1895-1966) buradaki yanlışlıklara dikkat çekerek doğru kullanımı, başlıkta gösterilen şekliyle ifade etmiştir.¹²² Ayrıca tabakât ve terâcîm kitaplarının dışında Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/856) *Müsned*’inde geçen bir rivâyette onun isminin doğru yazımı mevcuttur.¹²³ İbrâhîm b. Sa’d’ın naklettiğine göre İbn İshâk, Ebû Süfyân’ın sika olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴ Yahyâ b. Ma’in’e onun durumu sorulduğunda “Sika ve meşhur” demiştir.¹²⁵

4.11. el-Hâris b. Evs en-Neccârî (ö. ?)

Neccârî nisbesi ile benzer isimlerden ayrılan el-Hâris, Hz. Osmân’dan yaptığı rivâyetlerle tanınmaktadır.¹²⁶ İbn İshâk onu “Ensar’ın âlimlerindendir” diye tavsif etmiştir.¹²⁷ İbn Hibbân da onu *es-Sikât*’da zikretmiş, onun kurra ve âlim olduğunu haber vermiştir.¹²⁸

4.12. Hattâb b. Sâlih (ö. 143/761)

İbn İshâk’ın ondan rivâyetlerinin olduğu bilinmektedir. İbrâhîm b. Sa’d’ın naklettiğine göre İbn İshâk onu sika olarak değerlendirmiştir.¹²⁹ İbn Hibbân da onu *es-Sikât*’da zikretmiştir.¹³⁰ Ebû Dâvud’un *Sünen*’inde onun bir rivâyeti vardır.¹³¹

4.13. Humeyd b. Ya’kûb b. Seyyâr (ö.?)

Sâid b. Müseyyeb’den (ö. 94/713) rivâyetleri ile tanınmıştır.¹³² İbn İshâk onun sika olduğunu ifade etmiştir.¹³³ İbn Hibbân’ın onu *es-Sikât*’da zikretmesinin¹³⁴ ve İbn İshâk’ın onu tevsik eden

¹¹⁷ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/380, 381; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 3/408.

¹¹⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 3/182.

¹¹⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İstî’âb fî ma’rifeti’l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Mektebetü’n-Nehde, 1382), 6/680; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 2/600.

¹²⁰ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/234.

¹²¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 3/71.

¹²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, thk. el-Muallimî el-Yemânî - Muhammed Abdulmuîd Han (Haydarabâd: Dâiretü’l-Me’ârifî’l-Osmâniyye, ts.), 6/322.

¹²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/596.

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/596; el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 6/322.

¹²⁵ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/193.

¹²⁶ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/68.

¹²⁷ el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 2/264.

¹²⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/126.

¹²⁹ el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 3/201; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 8/266; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 3/146.

¹³⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/271.

¹³¹ Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü’l-Asriye, 2014), “İtk”, 9.

¹³² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/89.

¹³³ el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 2/351; İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/231; İbn Şâhîn, *Târîhu esmâi’s-sikât*, 70.

¹³⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/267.

haberlerin dışında onunla ilgili başka bir değerlendirmeye rastlamak mümkün değildir. Yahyâ b. Maîn'e (ö. 233/848) Humeyd sorulunca, onu tanımadığını söylemiştir.¹³⁵

4.14. 'İyâz b. Dînâr (ö. ?)

Onun hakkında çok geniş malumatlara ulaşmak mümkün değildir. Kaynaklarda İbn İshâk'tan başka kimsenin ondan rivâyette bulunmadığı nakledilmiştir.¹³⁶ İbn İshâk onun sika olduğunu ifade etmiştir.¹³⁷ İbn Hibbân da onu sika olarak değerlendirmiştir.¹³⁸

4.15. Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir (ö. 107/725)

Hiz. Ebû Bekir'in torunu olan Kâsım, Hiz. Ömer'in torunu Sâlim (ö. 106/725) ile çok sayıda ortak özelliğe sahiptir. Yaşadıkları toplum, tarih, sahip oldukları ilmi birikim ve fazilet gibi birçok hususta benzer niteliklerle zikredilmişlerdir. Yahyâ b. Saîd Medine'de Kâsım'dan daha faziletlisini görmedim derken,¹³⁹ İmam Mâlik de Sâlim'i zamanın en faziletlisi olarak nitelemiştir.¹⁴⁰ Kâsım, dedesi Ebû Bekir'e en çok benzeyen diye anılırken,¹⁴¹ Sâlim de dedesi Ömer'e en çok benzeyen diye anılmıştır.¹⁴² Annelerinin ümmü'l-veled olmaları, fukahâ-i Medine'den sayılmaları gibi birçok konuda bu ortak yönleri görmek mümkündür.¹⁴³ Bu yakınlığı onların hadisleri için de ifade eden olmuştur.¹⁴⁴ Aynı tarihlerde, aynı yerlerde bu kadar benzerlikle yaşayan insanlardan hangisinin daha âlim olduğu hususu dönemin insanları tarafından da merak edilmiştir. Bununla ilgili yaşanan bir olayda Yunûs b. Bukeyr'in (ö. 199/815) naklettiğine göre bir bedevi soru sormak üzere Kâsım'a gelmiş ve "Sen mi daha âlimsin yoksa Sâlim mi?" diye sormuştur. Kâsım'dan istediği karşılığı alamayan bedevi aynı sorgulamayı tekrar tekrar yapmıştır. Ondan kurtulamayacağını anlayan Kâsım, onu Sâlim'e yönlendirmiştir. İbn İshâk'ın konuyla ilgili değerlendirmesi bu olay üzerinedir. O burada kendi düşüncesini ifade ederek "Aslında Kâsım daha bilgiliydi, fakat ben daha çok biliyorum dese bu kendini beğenmek olurdu, Sâlim daha çok biliyor dese bu da yalan olurdu."¹⁴⁵ demiş ve efdaliyet konusunda Kâsım'ı önde tutmuştur. Burada zikredilenler her ne kadar doğrudan cerh ve ta'dil lafzı olmasa da râvi ve rivâyet tercihlerinde bu tür efdaliyetlerin dikkate alındığı olduğu birçok durum vardır.¹⁴⁶

4.16. Mâlik b. Enes (ö. 179/796)

İbn İshâk'ın hakkında değerlendirmede bulunduğu isimlerden biri de İmam Mâlik'tir. Kaynakların bildirdiğine göre birbirleri hakkında rahat konuşan bu iki isim arasında hususi diyebileceğimiz bir anlaşmazlık bulunmaktadır. Mâlik, "İbn İshâk'ı Medine'den sürdük" şeklinde ifadeler kullanmıştır.¹⁴⁷ Abdullah b. Nafi'in (ö. 186/802) bildirdiğine göre İbn İshâk, Mâlik için: "Onun kitaplarını bana getirin, kusurlarını size göstereyim, ben onun kitaplarının baytarıyım" demiş, Mâlik de onun için "Deccâllardan bir deccâl" demiştir.¹⁴⁸ İbn İshâk'ın buradaki ifadeleri ikili ilişkilerin sonucunda yapılmış, karşılık bulmayan bir değerlendirme olsa da böyle bir söylem çalışma açısından önem arz etmektedir.

¹³⁵ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve 't-ta'dil*, 3/231; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 3/303.

¹³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî el-Berkânî, *Süelâtu'l-Berkânî li'l-Dârekutnî*, thk. el-Kaşkârî (Pakistan: Kütübhanê Cemîlî, 1404), 56.

¹³⁷ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 7/22; İbn Şâhîn, *Târîhu esmâi's-sikât*, 18.

¹³⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/267.

¹³⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/431.

¹⁴⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 10/150.

¹⁴¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/334.

¹⁴² Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 10/148.

¹⁴³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 10/150.

¹⁴⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 10/152.

¹⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/433; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/334.

¹⁴⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 16/15, 30/156.

¹⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/19-21.

¹⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/410; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/21.

4.17. Muhammed b. Abdillâh (ö. 139/757)

Bu isimde çok fazla râvî vardır. Medineli olan Muhammed, Ebû Abdurrahman künyesi ile anılmaktadır. Tam ismi Muhammed b. Abdillâh b. Abdurrahman b. Ebî Sa'sa' el-Mâzinî'dir.¹⁴⁹ Babasından ve Ebû Saîd el- Hudrî'den rivâyetleri vardır. Kendisinden de İmam Mâlik ve İbn İshâk gibi isimler rivâyette bulunmuştur.¹⁵⁰ İmam Mâlik onun ailesine ait ilim halkasının büyüklüğünden ve sürekliliğinden bahsetmiştir.¹⁵¹ Yine İbrâhîm b. Sa'd'ın bildirdiğine göre İbn İshâk ona sika demiştir.¹⁵² İbn Sa'd (ö. 230/845) onun hadislerinin az olduğunu, ancak sika bir isim olduğunu ifade etmiştir.¹⁵³

4.18. Muhammed b. Nafi' b. Uceyr (ö. ?)

İbrâhîm b. Sa'd'ın naklettiğine göre İbn İshâk ona sika demiştir.¹⁵⁴ Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Muhammed babasından rivâyette bulunmuştur, kendisinden de Yezîd b. Abdullah b. Usâme rivâyette bulunmuştur.¹⁵⁵ İbn Hibbân onu sika olarak değerlendirmiştir.¹⁵⁶

4.19. Muhammed b. Yahyâ b. Hibbân (ö. 121/739)

Medineli olan Muhammed, Enes b. Mâlik'ten rivâyette bulunmuş kendisinden de Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) ve İmam Mâlik gibi isimler rivâyette bulunmuştur.¹⁵⁷ Hz. Peygâmb'er'in mescidinde hadis halkası olduğu ve fetva verdiği nakledilmiştir.¹⁵⁸ İbrâhîm b. Sa'd'ın bildirdiğine göre İbn İshâk ona sika demiştir.¹⁵⁹ Onunla ilgili yapılan tespitler genellikle onun güvenilir olduğunu ifade eden anlatımlardır. Yahyâ b. Ma'in ve Ebû Hâtim ona sika demiştir.¹⁶⁰ İbn Hibbân¹⁶¹ ve İclî¹⁶² de onu sika olarak değerlendirmişlerdir.

4.20. Mühelleb b. Ebî Sufra (ö. 82/702)

İbn İshâk'ın buradaki değerlendirmeleri kendisine ait değildir. O, el-Hasan b. Umâre'nin (ö. 153/770) Muhalleb hakkındaki düşüncelerini aktarmıştır. İbn İshâk, Hasan'a neden el-Mühelleb'den rivâyette bulunduğunu sorunca Hasan, "Çünkü ondan daha güvenilir, daha cesur, hoş karşılanmayan şeylerden sakınan, tavsiye edilen şeylere yakınlık gösteren kimse görmedim" demiştir.¹⁶³ Buradaki haberin İbn İshâk'a ait olamama ihtimali de vardır.¹⁶⁴ Kaynaklarda İbn İshâk'ın Hasan'dan büyük olmasına rağmen ondan rivâyetlerinin olduğu¹⁶⁵ göz önüne alınırsa bu naklin İbn İshâk'a ait olması mümkün görünmektedir. Ebû Dâvûd, Nesâî ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) ondan rivâyeti vardır, onu öven farklı ifadeler de görmek mümkündür.¹⁶⁶

¹⁴⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/365.

¹⁵⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/365.

¹⁵¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/405.

¹⁵² el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/140.

¹⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/405.

¹⁵⁴ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/249; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 4/43.

¹⁵⁵ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/108.

¹⁵⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/431.

¹⁵⁷ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/122.

¹⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/339.

¹⁵⁹ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/140.

¹⁶⁰ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/123.

¹⁶¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/376.

¹⁶² el-İclî, *Târîhu's-sikât*, 415.

¹⁶³ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 3/115.

¹⁶⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/448. Bu basımda İbn İshâk yerine Ebû İshâk ibaresi geçmektedir. Ancak dipnotta İbn İshâk ibaresinin varlığına da dikkat çekilmiştir.

¹⁶⁵ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 6/267.

¹⁶⁶ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 29/10-13.

4.21. Sevr b. Yezîd el-Kelâî (ö. 153/769)

Sevr ile ilgili yapılan değerlendirmeler genellikle onun güvenilir olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla beraber onun Kaderî olduğuna,¹⁶⁷ ondan uzak durulmasına dair rivâyetler de bulunmaktadır.¹⁶⁸ Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) onun hadislerinin sahih olduğuna dikkat çekmiş, “Kaderî olduğundan dolayı ondan şüphe eden görmedim” demiştir.¹⁶⁹ İbrâhîm b. Sa’d’ın bildirdiğine göre İbn İshâk onun sika olduğunu söylemiştir.¹⁷⁰ Onunla ilgili görüş bildiren münekkidlerin çoğu İbn İshâk ile aynı düşüncededir. İbn Sa’d da onun sika olduğunu belirtmiştir.¹⁷¹ Ali b. Medîni, Yahyâ b. Sa’îd el-Kattân’a Sevr’i sorduğunda Yahyâ onunla ilgili olumsuz bir şey düşünmediğini ifade etmiştir.¹⁷² Yahyâ b. Maîn de onun sika olduğunu söylemiştir. Ebû Hatim ona sadûk ve hâfız demiştir.¹⁷³

4.22. Şurahbîl b. Sa’d (ö. 123/741)

Ebû Sa’d künyesi ile tanınmaktadır. Câbir b. Abdillâh, Zeyd b. Sâbit, İbn Abbâs ve İbn Ömer gibi isimlerden rivâyeti vardır.¹⁷⁴ İbn İshâk’a onun durumu ile ilgili soru sorulduğunda o, “Biz ondan bir şey nakletmeyiz” demiştir.¹⁷⁵ İmam Mâlik onun için “Sika değil” demiştir.¹⁷⁶ Yahyâ b. Ma’în ve Ebû Hâtîm de onun zayıf olduğunu ifade etmişlerdir. Ebû Zur’a (ö. 264/878) onun rivâyetleri açısından gevşek olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁷

4.23. Ubeydullah b. Adî (ö. 95/714)

İbn İshâk onunla ilgili olarak, “Kureys’in fakihlerindendir” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.¹⁷⁸ Bu tespit doğrudan râvinin güvenilirlik durumu ile ilgili bir değerlendirme olmasa da onun ilmi birikimini ortaya koymuştur. Onunla ilgili yapılan farklı rivâyetlerde Ubeydullah’ın sika olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁹

4.24. Umeyr b. Abdullâh el-Hilâlî (ö. 104/723)

Mevlâ Ummü’l-Fazl bnt. el-Hâris ismiyle de meşhur olan Umeyr, Usâme b. Zeyd (ö. 54/674) ve İbn Abbâs’dan (ö. 68/687) yaptığı rivâyetlerle tanınmaktadır.¹⁸⁰ İbn İshâk, A’rec’in (ö. 117/735) ondan nakilde bulunduğunu ifade etmiş ve onun sika olduğunu söylemiştir. Bu haberi nakleden İbrâhîm b. Sa’d’dır.¹⁸¹ Nesâî de ona sika demiştir.¹⁸² Farklı kaynaklarda da onun sika olduğu ifade edilmiştir.¹⁸³

¹⁶⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 724.

¹⁶⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 4/426.

¹⁶⁹ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 4/466.

¹⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma’rifetü’r-ricâl*, 2564; İbn Ebî Hâtîm er-Razî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/469.

¹⁷¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 7/324.

¹⁷² İbn Ebî Hâtîm er-Razî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/469.

¹⁷³ İbn Ebî Hâtîm er-Razî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/469.

¹⁷⁴ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 12/413.

¹⁷⁵ İbn Ebî Hâtîm er-Razî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/338; Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, 2/266.

¹⁷⁶ İbnü’l-Cevzî, *ed-Du’afâ ve’l-metrûkîn*, 2/39; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Dîvânü’d-du’afâ ve’l-metrûkîn*, thk. Hammad b. Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebetü’l-Nehdeti’l-Hadisîyye, 1387), 186.

¹⁷⁷ İbn Ebî Hâtîm er-Razî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/339.

¹⁷⁸ el-Buhârî, *et-Tarîhu’l-kebîr*, 5/391.

¹⁷⁹ el-İclî, *Târîhu’s-sikât*, 318; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/64.

¹⁸⁰ Zehebî, *Tehzîbu’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl*, 22/382.

¹⁸¹ İbn Ebî Hâtîm er-Razî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/380; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 22/382.

¹⁸² Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 22/382.

¹⁸³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/251; İbn Hacer, *Takrîbü’t-tehzîb*, 431.

4.25. Yahyâ b. Umâre (ö. ?)

Ebu'l-Hasan el-Medenî olarak da tanınmaktadır. Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/694) rivâyetleri vardır.¹⁸⁴ İbn İshâk ona sika demiştir.¹⁸⁵ Benzer değerlendirmeleri Nesâî de yapmıştır. İbn Hibbân onu *es-Sikât*'da zikretmiştir.¹⁸⁶

4.26. Yezîd b. Abdillâh b. Kuseyt (ö.122/740)

İbn Ömer'den (ö. 73/693), Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) ve Saîd b. Müseyyeb'den (ö. 94/713) rivâyet almış, kendisinden de İmam Mâlik ve İbn İshâk rivâyette bulunmuştur.¹⁸⁷ İbrâhîm b. Sa'd, İbn İshâk'ın Yezîd'e sika ve fâkih dediğini nakletmiştir.¹⁸⁸ Onunla ilgili farklı yönde değerlendirmeler görmek mümkündür. Nesâî onun için sika demiştir.¹⁸⁹ Yahyâ b. Ma'in rivâyetlerinde bir sıkıntı olmadığını ve onun sâlih olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁰ İbn Hibbân onu *es-Sikât*'da anmış, ancak bazen hata yaptığını belirtmiştir.¹⁹¹ İbn Adî (ö. 365/976) onu *el-Kâmil*'de zikretmiştir.¹⁹² Ebû Hâtim de onun rivâyetlerinde güçlü olmadığını ifade etmiştir.¹⁹³ Onunla ilgili yapılan değerlendirmelerde bazı tenkid noktaları olsa da bunlar çok ciddi kusurlar değildir. Onu sika olduğuna dair yapılan tespitler ve İmam Mâlik gibi bir ismin ondan rivâyette bulunması, İbn İshâk'ın ifadelerini desteklemektedir.

4.27. Yezîd b. Hürmüz (ö. 101/720)

Onun kimliğiyle ilgili belirsiz bir durum söz konusudur. Yezîd el-Fârisî ile Yezîd b. Hürmüz'ün aynı veya ayrı şahıslar olduğu üzerinde ihtilaf olmuş ve bu belirsizlik kaynaklara girmiştir.¹⁹⁴ İbn İshâk'ın onunla ilgili değerlendirmesi kendisine ait değildir. O, İbn Şihâb'dan (ö. 124/742) naklederek Yezid b. Hürmüz'ün sika olduğunu rivâyet etmiştir.¹⁹⁵ Onunla ilgili anlatımlarda Yahyâ b. Ma'in, Ebu Zur'a¹⁹⁶ ve İbn Sa'd onun sika olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁹⁷

4. Genel Değerlendirme

Yapılan taramalarda İbn İshâk'ın toplamda 27 isim hakkında değerlendirmelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Bunların on beş tanesinde râvinin sika olduğuna, üç tanesinde âlim veya fâkih olduğuna, bir tanesinde yalan söylediğine, bir tanesinde de semai olmayan bir isimden rivâyeti olduğuna dair cerh ve ta'dil ilminde karşılığı olan teknik terimler zikredilmiştir. Geriye kalan yedi değerlendirmede ise genel ifadeler kullanılmıştır. Bu tespitlerden 22 tanesi râvinin güvenilir olduğuna dikkat çeken tevsik ifadeleriyle 5 tanesi râvilerle dair kusurları belirtmektedir. Onan gelen haberlerin yarıya yakınında olayı aktaran râvi zikredilmemiştir. Ancak bunlardan on iki tanesini İbn İshâk'tan nakleden onun öğrencisi İbrâhîm b. Sa'd'dır. Ayrıca Abdullah b. Nâfi' ve Yunûs b. Bükeyr de bu bilgileri nakleden isimlerdendir. İbn İshâk'ın değerlendirmeleri sadece belirli eserlerde kümelenmemiş, cerh ve ta'dilin önemli görülen kaynaklarında bu bilgileri görmek mümkündür.

¹⁸⁴ el-Buhârî, *et-Tarîhu'l-kebîr*, 8/295; İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/175.

¹⁸⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 31/475; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/259.

¹⁸⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/522.

¹⁸⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/396; el-Buhârî, *et-Tarîhu'l-kebîr*, 8/344.

¹⁸⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 32/179; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 4/430.

¹⁸⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 4/430.

¹⁹⁰ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/274; Salih kavramı için bk. Zeynep Ekici, "Hadis İlminde 'Sâlih', 'Sâlihu'l-hadîs' ve 'Suveylih' Terimleri", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/1 (2018), 1-33.

¹⁹¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/543.

¹⁹² İbn Adî, *el-Kâmil*, 9/132.

¹⁹³ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/274.

¹⁹⁴ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/293, 294; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 32/270, 271; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/369.

¹⁹⁵ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/293, 294; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 32/270, 271.

¹⁹⁶ İbn Ebî Hâtim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/294; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 32/271; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/369.

¹⁹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/216.

İbn İshâk'ın râvilerle ilgili tespitlerine rağmen, rical değerlendirmesinde bulunan münekkidler arasında zikredilmemesi düşündürücü bir durumdur. Tabiûn ve sonraki nesil münekkid muhaddislerin isimlerini sıralayan Zehebî (ö. 748/1348) ve Sehâvî (ö. 902/1497) gibi müellifler İbn İshâk'ı zikretmemiştir.¹⁹⁸ Bahsi geçen kaynaklarda münekkid olarak ismi zikredilen Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) 29 şahıs hakkında değerlendirmede bulunmuştur.¹⁹⁹ Ancak 27 değerlendirme yapan İbn İshâk zikredilmemiştir. Ayrıca sayı olarak onun çok altında değerlendirme yapan isimlerin de münekkid olarak anıldığını görmek mümkündür.²⁰⁰ Bu durumun farklı nedenleri olabilir. İbn İshâk'ın değerlendirmelerini nakleden râvinin güçlü olmaması, yapılan değerlendirmelerin kesintisiz bir senedle kaynaklara girmemesi bu nedenlerden ilk akla gelenlerdir. Ancak İbn İshâk'ın tespitlerinin çoğunluğunun râvisi olan İbrâhîm b. Sa'd, güvenilir olmasıyla ön plana çıkan bir şahsiyettir.²⁰¹ Erken dönem münekkidler değerlendirmeleri kaynaklara birbirine yakın tarzlarda girmiştir. Her defasında kesintisiz senedler bulmak mümkün değildir.²⁰² Bu durumda onun münekkid olarak zikredilmemesinin sebebi daha önceden bahsi geçen onun hadisçiliğine yönelik eleştirilerdir. Ancak ricâl tenkidi konusunda onu eleştirebilecek, yanlış bir ifade, tutarsız bir tespit görmek neredeyse mümkün değildir. Onun râvilerle ilgili verdiği hükümlerin bütünü bu alanın otoritelerinin yaptığı tespitlerle aynı paraleldedir. Bu genellemeden sadece İmam Mâlik hakkında yapılan değerlendirme istisna tutulabilir. Daha önceden de bahsi geçtiği üzere onunla yaşadığı özel bir meseleden dolayı bu iki isim arasında bir anlaşmazlık söz konusudur. İbn İshâk'ın ricâl tenkidi konusundaki değerlendirmeleri azımsanmayacak oranda bir niceliğe, yaptığı isabetli tespitlerle ihtilaf ve itiraza mahal vermeyecek bir netliğe, alana kaynaklık eden eserlere girecek hüccet değerinde bir niteliğe sahiptir. Bu durum siyer, megâzi müellifi ve muhaddis olarak bilinen İbn İshâk'ın münekkit kimliği ile de anılmasına imkân verecek bir boyuttadır.

İslâmî ilimlerin henüz birbirinden net çizgilerle ayrılmadığı hicri 1. yüz yılın son çeyreği ile ikinci yüzyılın ilk yarısında yaşayan ve daha çok siyer müellifi olması yönüyle ön plana çıkan İbn İshâk'ın çoğunlukla kendisinde daha büyük muhaddislerle ilgili değerlendirmede bulunması ricâl tenkid sisteminin erken dönemlerdeki varlığı açısından büyük öneme sahiptir. İbn İshâk gibi bir ismin, bu yoğunlukta ricâl tenkidinde bulunması, bu türden ilmi faaliyetlerin ciddiye alındığını ve erken dönemlerde yapıldığını göstermektedir.

Sonuç

İbn İshâk hicri 80 yılında, Medine'de, ilme önem veren bir ailede dünyaya gelmiştir. Yaklaşık otuz yıl Medine'de kalmış ve ilim ehli insanlardan siyer, megâzi, ensâb, şiir, eyyâmu'l-Arab ve hadis öğrenmiştir. Megâzi alanında otorite olan İbn Şihâb onu megâziyi en iyi bilen olarak nitelemiştir. İbn İshâk güçlü hafızasıyla kendi dönemindeki ilmin garantisi olarak görülmüştür. Onu tevsik eden hatırı sayılır tespitlerin yanında, yalan söylemek, tedlis yapmak, zayıf ve meçhul isimlerden rivâyette bulunmak, İsrâîliyyâta dair haberleri nakletmek, Kaderî ve Şîî olmak gibi hadisçilik açısından ciddi problem olacak eleştiriler de yapılmıştır.

İbn İshâk daha çok tarihçi kimliği ile ön plana çıkmıştır. Bununla beraber hadise de büyük ilgi duymuştur. Onun, siyer ve megâzi dışında, ahkâm konularında on yedi bin hadis bildiği nakledilmiştir. Bu birikimi ile de kaynaklarda kendisine muhaddis de denilmiştir. Onun çok bilinmeyen bir özelliği de münekkid olması, ricâl tenkidinde bulunmasıdır. Kaynaklarda İbn İshâk'ın toplamda 27 isim hakkında değerlendirme yaptığı tespit edilmiştir. Bunların 20 tanesinde cerh ve ta'dil ilminde karşılığı olan teknik terimler kullanılmıştır. Geriye kalan yedi isimde ise genel ifadeler kullanılmıştır. Onun

¹⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Zikru men yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dil (Erbe'u resâil fi ulûmi'l-hadîs)*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1410), 175-180; Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî - Abdulfettâh Ebû Gudde, *el-Mütekellimûne fi'r-ricâl (Erbe'u resâil fi ulûmi'l-hadîs)* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1410), 96-100.

¹⁹⁹ Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi. Hicrî İlk İki Asır*, 63.

²⁰⁰ Tabiûn tabakasından kimlerin münnekid olarak değerlendirildiğini, bu değerlendirmelerin kim tarafından yapıldığını ayrıntılı bir şekilde görmek için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi. Hicrî İlk İki Asır*, 50-63.

²⁰¹ Zehebî, *Tezhibu Tehzibu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 2/88.

²⁰² Mizzi, *Tehzibu'l-Kemâl*, 31/508; Zehebî, *Divânu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, 123; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/104; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzibu'l-Kemâl*, 2/43.

değerlendirmelerinin çoğunluğu râvilerle ilgili tevsik ifadesiyken 5 tanesinde de râvilerin kusurları belirtilmiştir.

Hadisçiliği yönüyle kusurlu bulunan İbn İshâk'ı ricâl tenkidi konusunda eleştirmek, isabetsiz hükümler verdiğini ifade etmek pek mümkün değildir. Onun yaptığı değerlendirmelerin neredeyse hepsi bu alanın otoritelerinin ifade ettikleriyle aynı paraleldedir. İbn İshâk'ın azımsanmayacak bir ölçüde olan, ihtilaf ve itiraza imkân vermeyen ve alana kaynaklık eden bu değerlendirmeleri onun münekkit kimliği ile de anılmasına imkân verecek boyuttadır. Ayrıca bahsi geçen tespitler ricâl tenkid sisteminin erken dönemlerdeki varlığını temellendirmektedir. Hicri 1. ve 2. yüzyılda şifahi yapılan ricâl tenkidi 3. yüzyılda yazılı kaynaklara girse de İbn İshâk gibi bir ismin bu yoğunlukta ricâl tenkidinde bulunması ricâl tenkidinin erken dönemlerdeki varlığını göstermektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasyullah b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb Arnavud - Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Berkânî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî. *Süelâtu'l-Berkânî li'l-Dârekutnî*. thk. el-Kaşkârî. Pakistan: Kütübhâne Cemîlî, 1404.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Şeyh Muhammed Halil. 8 Cilt. Haydarabâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. el-Muallimî el-Yemanî - Muhammed Abdulmuîd Han. Haydarabâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Cezâirî, Tâhir b. Salih. *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 2 Cilt. Mektebtu'l-Matbûâtî'l-İslâmî, 1416.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriye, 2014.
- Ekici, Zeynep. "Hadis İlminde 'Sâlih', 'Sâlihu'l-hadîs' ve 'Suveylih' Terimleri". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/1 (2018), 1-33.
- Fayda, Mustafa. "İbn İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/93-96. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî el-Basrî. *Tabakâtu Halife b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, 1397.
- Hamevî, Ebu Abdullah Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-udebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehde, 1382.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Ebî Hâtîm er-Razî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el Ma'lûmî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1371.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânu'l-mîzân*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1422.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. el-Hind: Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1326.

- İbn Hallıkân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1971.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hîbbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Muhammed İbrahim Zâ'id. 3 Cilt. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hîbbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Bustî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmûid Han. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah. Ma'hadu Dirâsât ve't-Tedris li't-Ta'rib, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. thk. Şeyh İbrâhîm Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1417.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakât*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1410.
- İbn Seyidünnâs, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Uyûnu'l-eser fî funûnî'l-megâzî ve's-şemâilî ve's-siyer*. thk. İbrâhîm Muhammed Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân b. Ahmed el-Bağdâdî. *Târîhu esmâi's-sikât*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1404.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed İvaz-Adil Ahmed Abdulmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nureddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhu's-sikât*. Dâru'l-Bâz, 1405.
- Kolkıran, Gönül. *Tarih ve Hadis Disiplini Açısından Güvenilirlik Sorunu İbn İshak ve Vakidi Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2004.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2017.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *İkmâlu Tehzîbu'l-Kemal*. thk. Âdil b. Muhammed. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1422.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1412.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Kunâ ve'l-esmâ*. thk. Abdurrahim Muhammed. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî Bicâmiati'l-İsâmiyye, 1404.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. *el-Mütekellimûne fî'r-ricâl (Erbe'u resâil fî ulûmi'l-hadîs)*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1410.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *İs'âfu'l-mubatta bi ricâli'l-Muvatta*. Mısır: Mektebetü'l-Ticâriyeti'l-Kübra, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtu'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1387.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1403.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi. Hicrî İlk İki Asır*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ünalın, Abdullah. "İbn İshâk ve Hadis Rivâyetindeki Yeri". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2009), 97-113.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Dîvânu'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Hammad b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'l-Nehdeti'l-Hadîsiyye, 1387.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb Arnavut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezhîbu Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Ğanîm Abbâs, Mecdî es-Seyyid. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1425.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Zikru men yu'temedu kavluhu fî'l-cerh ve't-ta'dil (Erbe'u resâil fî ulûmi'l-hadîs)*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1410.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Amed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu meşâhîri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 1423.
- Züheyr b. Harb, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Heyseme. *Târîhu İbn Ebî Heyseme*. thk. Salâh b Fethî. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1427.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

Said Nursi'nin Kur'an Tarifi Üzerine Bir İnceleme

A Study on Said Nursi's Description of The Quran

Musa GÜLER

Dr. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Bingöl-Türkiye
Dr. Ministry of Family and Social Services, Bingöl-Türkiye

musaguler12@gmail.com

<https://ror.org/04n9e8n41>

<https://orcid.org/0000-0002-2577-3187>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:13/03/2025 • **Kabul Tarihi | Accepted:** 27/05/2025 • **Yayın Tarihi | Published:** 30/06/2025

Atıf | Cite As

Güler, Musa. "Said Nursi'nin Kur'an Tarifi Üzerine Bir İnceleme". *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 20-43.
<https://doi.org/10.58852/dicd.1657535>.

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Said Nursi'nin Kur'ân Tarifi Üzerine Bir İnceleme

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, Allah kelâmı olup son ilahî kitaba verilen özel bir isimdir. Tarihi süreç içerisinde Kur'ân'ın pek çok tarifinin yapıldığı malumdur. Tanımın, eşyanın aslının belirlenmesi ve benzerlerinden ayıklanması açısından hayati öneme sahip olduğu düşünüldüğünde Kur'ân için yapılan farklı tanımları tespit etmenin ehemmiyeti daha iyi anlaşılacaktır. Yazdığı eserlerinin Kur'ân tefsiri mesabesinde olduğunu ifade eden Said Nursi'nin (öl. 1960) Kur'ân tanımının tespit ve beyanı, tefsir ilmi açısından kayda değer bir önemi haizdir. Said Nursi'nin, İslam düşünce tarihinde fikriyatın tesisinde etkin bir şahsiyet olması ve Risâle-i Nûr adlı eserlerinin de özellikle ülkemizde geniş bir kitle tarafından sürekli mütalaa ediliyor olması bu önemin nedenidir. Nursi'nin Kur'ân nedir, tarifi nasıldır? sorularına verdiği cevap onun Kur'ân tanımını ortaya koymaktadır. Meseleyi kâinat, hakikat ve hidayet ölçeğinde ele alan Said Nursi Kur'ân-ı Kerîm'i; "Yüce Allah'ı, kâinatı, hakikati, hidayeti ve ahireti tanıtan, benzerinin getirilmesi imkânsız olan son ilahî kitap olarak tanımlamıştır." Kâinatı yaratan ve idare eden ile Kur'ân'ı gönderenin aynı güç olduğunun altını çizen Said Nursi, tanımında özellikle Kur'ân ve kâinat ilişkisine yoğunlaşmıştır. Onun yaptığı tanım ile Kur'ân'ın gönderiliş amacı arasında sıkı bir irtibatın olduğu gözlemlenmiştir. Tanımın geniş bir kapsama alanına sahip olması, Kur'ân'ın gönderiliş amacıyla uyumlu olması, kitabın genel özelliklerini ihtiva etmesi ve teorik söylem ile pratik etkilerini birlikte cem' etmesi tanımın farklılığını ortaya koymaktadır. Araştırma ilgili tanımın tesbiti ve mahiyetinin beyanı üzerine inşa olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm, Said Nursi, Risâle-i Nûr, Kâinat.

A Study on Said Nursi's Description of The Quran

Abstract

The Qur'an is the word of Allah and is a special name given to the last divine book. It is known that many definitions of the Qur'an have been made in the historical process. Considering that the definition is of vital importance in terms of determining the essence of the thing and distinguishing it from similar ones, the importance of identifying the different definitions made for the Qur'an will be better understood. The determination and declaration of the definition of the Qur'an by Said Nursi (d. 1960), who stated that his works are like a commentary on the Qur'an, has a different importance in terms of the science of tafsir. The reason for this importance is that Said Nursi is an influential figure in the establishment of intellectualism in the history of Islamic thought and his works, Risâle-i Nûr, are constantly read by a wide audience, especially in our country. What is the Qur'an and what is its definition? His answer to the questions reveals his definition of the Qur'an. Said Nursi, who handles the issue on the scale of the universe, truth and guidance, defines the Qur'ân al-kerîm as "the last divine book that introduces God Almighty, the universe, truth, guidance and the hereafter, the likes of which are impossible." Said Nursi emphasized that the one who created and governs the universe and the one who sent the Qur'an are the same power, and in his definition he focused especially on the relationship between the Qur'an and the universe. It is observed that there is a close connection between his definition and the purpose for which the Qur'an was sent. The fact that the definition has a wide scope, that it is compatible with the purpose of the Qur'an, that it contains the general characteristics of the book, and that it combines theoretical discourse and practical effects together reveals the difference of the definition. The research is built on the determination of the relevant definition and the declaration of its nature.

Keywords: Tafsir, Qur'ân al-Kerîm, Said Nursi, Risâle-i Nûr, Universe.

Giriş

Kur'an nedir, nasıl tarif edilir ve gönderiliş amacı nedir? gibi soruların cevapları ilk dönemlerden bu yana Kur'an ilimleri açısından önem arz etmiştir. Her ne kadar farklı ifadelerle çeşitli tanımlar yapılmış ise de yapılan tanımların genelde benzer olduğu görülmektedir. Mesela Kur'an, Hz Peygamber'e vahiy yoluyla indirilmiş, mushaflarda yazılmış, tevatürle nakledilmiş, tilavetiyle ibadet edilen muciz kelimedir.¹Kur'an, Yüce Allah'ın Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed (s.a.v.)'e hem lafız hem de mana olarak yaklaşık yirmi üç yılda parça parça indirdiği mucizevî kelimedir.²

Çağdaş dönem ulemasından Bediuzzaman Said Nursi önceki tanımlara ek olarak Kur'an'ın indiriliş amacını ve muhtevasına dikkat çekerek farklı bir üslupla Kur'an'ı tarif etmiştir. Nursi'ye göre kâinat Allah'ın kitabı, Kur'an da O'nun kelimidir. Kur'an ile kâinatın birbiriyle örtüşmesi bu gerçeği destekleyen bir husustur. Bu bakımdan Kur'an, içinde yaşadığımız büyük kâinat kitabının açıklaması, Allah'ın varlığına işaret eden tekvini ayetlerin hal diliyle ifadesi, Allah'ın isim ve sıfatlarının yansıması ve gayb âleminin beyanıdır. Kur'an; iman, akıl, ilim ve irfana davet ederek insanı eğitmeyi, içerdiği mesajlarla da insanlara doğru yaşama yolunu göstermeyi amaçlamıştır. Kısaca Said Nursi'nin, hikmet dolu mesajları ve evrensel ilkeleriyle i'câzına ve insanlık için bir hidayet kaynağı oluşuna vurgu yaparak Kur'an'ı, kâinat kitabının beyanı olarak tanımladığı görülmüştür.

Said Nursi'nin Kur'an tanımından yola çıkarak onun Kur'an anlayışını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, Nursi'nin görüşlerinin serdedildiği *Risâle-i Nûr* külliyyatı esas alınarak hazırlanmıştır. Çalışma genel olarak Said Nursi'nin Kur'an tarifi kapsamında 'Kur'an-Allah', 'Kur'an-kâinat', 'Kur'an-hidayet' ve 'Kur'an-terbiye' ilişkisi gibi konuları muhtevlidir. Kur'an'ın tarifi çerçevesinde Nursi'nin görüşleri müstakil bir makale halinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan çalışmanın özgün olduğu ve alana fayda sağlayacağı söylenebilir.

1. Kur'an'ın Tarifi

İnsanlığın hidâyeti için yüce Allah tarafından indirilen Kur'an-ı Kerîm'in Kitâb, Furkân, Zikr, Hakîm, Tenzil, Nûr, Rûh, Hadis, Hüdâ, Beşir, Nezir, Münir, Şifâ, Mecîd ve Burhân gibi birçok ismi vardır.³ Gönderilen son ilahî kitap daha çok "Kur'an" ismi ile anılmaktadır.

Kur'an kelimesi ile ilgili farklı görüşler serdedilmiştir. Bazı âlimlere göre "Kur'an" lafzı Allah'ın kelamına has bir isim olup başka bir kelimeden türememiştir. Tevrat ve İncil gibi Kur'an da Allah'ın kitabına verilen bir özel isimdir. Bazılarına göre ise Kur'an lafzı, "karine" kelimesinin cem'i olan "karain" kelimesinden türetilmiştir. Zira bunlar "âyetler, birbirini tasdik etmesi ve birbirlerine benzemesi açısından karinedirler" görüşünü benimsemişlerdir.⁴

Kur'an, Allah tarafından son dinin kitabına verilen özel bir isimdir.⁵ Kur'an lafzının pek çok ayette⁶ doğrudan geçmesi bu görüşü desteklemektedir. Pek çok ayette ise Kur'an'ın birtakım özellikleri

¹ Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/20-21.

² M. Zeki Duman, *Beyânul-Hak* (İstanbul: Kayseri Gündem Gazetesi Yayınları, 2014), 1/16.

³ Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Muhtasar el-İtkân fi Ulum'il Kur'an*, thk. Salahaddin Arkahdan (Beyrut: Daru Nefâis, 1990), 17-18.

⁴ es-Suyûtî, *Muhtasar el-İtkân fi Ulum'il Kur'an*, 18; Abdurrahman Çetin, "Kur'an'a Göre Kur'an'ın İsim ve Sıfatları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 70-98.

⁵ Abdulhamit Birışık, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/383.

⁶ Bkz. el-Bakara 2/185; el-Mâide 5/101; et-Tevbe 9/111; Yunus 10/37; el-Hicr 15/1, 87; en-Nahl 16/98, el-İsra 17/9, 88, Ta-Ha 20/2, 113, 114; el-Furkan 25/30; Fussilet 41/3, 26; Kaf 50/1.

zikredilerek kendisinin ne olduğu ve ne amaçla gönderildiği açıklanmıştır. Bu tür ayetlerde Kur'ân, kendi vasıflarını dile getirerek bir tanımlama yapmıştır.

Kur'ân gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak defalarca kendisinin vahiy kaynaklı olduğunu ifade eder.⁷ Mesela Kur'ân; Rahman, Rahîm, hikmet sahibi, övgüye lâyık Allah tarafından indirilen⁸ bir kitâp⁹; şerefli bir elçinin (Allah'tan getirdiği) bir “söz” olan, şâir yahut kâhin sözü olmayan, âlemlerin Rabbi tarafından indirilen¹⁰, Allah'tan geldiği için hiç çelişki barındırmayan¹¹ olarak tanımlanmaktadır.

Kim Kur'ân dışında hidayet ararsa Allah onu saptırır. O, Allah'ın sağlam kulpu; hikmetli bir zikir, dosdoğru bir yoldur. Ona tutunan nefisler sapmaz. Görüşler onun sayesinde karmaşık olmaz. Âlimler ona doymazlar. Onun çokça tekrar edilmesi bıkkınlık vermez. İnsanı hayrette bırakan yönleri tükenmez. Her kim onunla konuşursa doğru söyler. Her kim onunla hükmederse adaletli hüküm verir. Her kim onunla amel ederse sevap kazanır. Her kim ona çağırırsa doğru yola ulaştırır.¹² Hz. Ali'den gelen bu rivayette, Hz. Peygamber, Kur'ân'ın birtakım özelliklerini ortaya koymaktadır. Bu açıklama ile Kur'ân nedir? sorusuna bir cevap teşkil edebilir. Rivayete göre Hz. Peygamber, çeşitli fitneler karşısında ancak Kur'ân'ın emir ve yasaklarına riayet etmek suretiyle felaha erişmenin mümkün olabileceğini ifade etmiştir.

Bazı Müslüman âlimlerin Kur'ân'ın istilahî manalarına yönelik çeşitli tanımlamalarına yer vermek uygun olacaktır.

Ebû Hanîfe (öl.150/767), Kur'ân'ın yazılma, hıfzedilme ve okunma özelliklerini dikkate alarak şöyle bir tanım yapmıştır: “Kur'ân-ı Kerîm; mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dillerde okunan ve Peygamberimize indirilen Allah kelmamıdır. Kur'ân-ı Kerîm'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur fakat Kur'ân mahlûk değildir. Kur'ân, Allah'ın kadîm ve ezeli kelâmıdır...”¹³ Ebu Hanife, içinde yaşadığı dönemin dînî, siyâsî, sosyo-kültürel ve fikrî gelişmelerinin bir sonucu olarak bu tanımları ortaya koymuştur. Bu tanım özellikle Kur'ân'ın Allah kelmamı olmadığına dair iddialar ve Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili tartışmalara cevap niteliği taşımak bakımından önemlidir. Zira Ebû Hanîfe bir yandan Kur'ân'ı tarif ederken bir yandan da onun kaynağı ve mâhiyeti hakkındaki şüphelere ve iddialara cevap vermiştir.¹⁴ Sonraki dönemlerde Fıkıh usulü âlimlerinden Debûsî (öl. 430/1039) ise Kur'ân'ın iki kapak arasında yazılı olan ve yedi harf üzere mütevatir nakil ile rivayet edilen¹⁵ bir kitap olarak tarif etmektedir. Gazzâlî (öl. 505/1111) ise Kur'ân'ı şöyle tarif eder. “Kur'ân, Hz. Peygamber'e nazil olan, mushafın iki kapağı arasında yazılı olan, meşhur yedi harf üzere mütevatir bir şekilde nakl olunandır.”¹⁶

⁷ Nihat Uzun, “Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 3.

⁸ Fussilet 41/2, 42.

⁹ el-Kehf 18/1; Âl-i İmran 3/7.

¹⁰ El-Hâkka 69/40-43.

¹¹ en-Nisâ 4/82.

¹² Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Nebil b. Haşim el-Gamrî (Beyrut: Daru'l Beşairi'l İslamiyye, 1983) 759-760 (No: 3650-3651).

¹³ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 1.

¹⁴ Fatih Tok, “Ebû Hanîfe'ye Göre Kur'ân ve Tercümesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 271.

¹⁵ Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 20.

¹⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/152.

Şah Veliyyullah Dihlevî (öl. 1176/1762) de Kur'an'ın Arapça oluşu, üslubunun güzelliği, mucizevî yönü gibi birtakım vasıflarına işaret ederek Kur'an'ı tanımlamaktadır.¹⁷ Mevdûdî (öl. 1979), Kur'an'ın imana davet eden, müminleri müjdeleyen, kafirleri uyaran, ahlaki ilkeler, emir ve yasaklar ihtiva eden, tarihi olayları anlatarak ibret dersleri veren, bunların hepsini bir ahenk içinde sunan benzeri getirilemeyen ilahi kelimedir.¹⁸ Muhammed İzzet Derveze (öl. 1984) ise Kur'an'ın; müslüman ümmetinin kutsal kitabı; dinlerinin temel ilkelerini içermekte olup maddi, manevi, genel, özel, siyasi, ekonomik, sosyal, kişisel insani meselelerin çözümleyici rehberi olduğuna dikkat çeker.¹⁹ Subhî es-Salîh (öl.1406/1986) ise âlimlerin üzerinde ittifak ettiği kabul edilen Kur'an tarifinin şöyle olduğunu söyler: Kur'an, Hz. Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, tilavetiyle ibadet olunan muciz kelimedir.²⁰ Müfessir Muhammed Ali es-Sabunî ise şöyle bir tanım zikretmektedir: Cibril-i emin vasıtasıyla son Peygamber'e nazil olan, Mushaflarda yazılan, bize kadar tevatürle gelen, tilavetiyle taabbud olunan, Fatiha suresi ile başlayan ve Nas suresiyle son bulan Allah'ın muciz kelimidir.²¹

Değişik tanımlarda yer alan unsurlar bir araya getirilerek oluşturulan daha kapsamlı bir tanım ise şöyledir: “Kur'an, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtîha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça muciz bir kelâmdır.”²²

Netice olarak Kur'an-ı Kerîm, son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v)'e Cebrâil vasıtasıyla vahiy edilen Allah kelimidir. İnsanlara dünya ve ahiret saadetinin yolunu gösteren bir kılavuzdur. Nazil olduğu günden itibaren yazılıp ezberlenen, okunup tebliğ edilen ve kendisine tabi olunan Allah'ın son mesajıdır. Kur'an-ı Kerîm her zaman ve her yerde, bütün insanlar için hidayet kaynağıdır. Kur'an; Allah tarafından korunan, hükümleri kıyamete kadar geçerli olan bir kitaptır. O, kendisine inanıp bağlanan kimseleri kurtuluşa erdiren “Hablullah” tır.²³

2. Said Nursi'nin Kur'an Tarifi

Kur'an ve kâinat âyetlerinin aynı kaynağa dayalı olduğunu vurgulayan Said Nursi, Kur'an-ı Kerîm'in muhteva ve gayesi eksensiz geniş bir tarif ortaya koymuştur:

Nursi, Kur'an nedir, tarifi nasıldır? sorularına yönelik verdiği cevapta Kur'an tarifini ortaya koymuştur, şöyle ki: “Kur'an; şu kitab-ı kebir-i kâinatın bir tercüme-i ezeliyesi ve âyat-ı tekvîniyeyi okuyan mütenevvi dillerinin tercümân-ı ebedîsi ve şu âlem-i gayb ve şehâdet kitabının müfessiri ve zeminde ve gökte gizli Esmâ-i İlâhiyyenin manevî hazinelerinin keşşafı ve sutûr-u hadisatın altında muzmer hakâikin miftahı ve âlem-i şehadette âlem-i gaybın lisânı ve şu âlem-i şehâdet perdesi arkasında olan ve âlem-i gayb cihetinden gelen iltifât-ı ebediye-i Rahmaniye ve hitâbât-ı ezeliye-i Sübhâniyenin hazinesi ve şu İslamiyet âlem-i manevîsinin güneşi, temeli hendesesi ve avâlim-i uhreviyyenin mukaddes haritası ve şu âlem-i insaniyetin mürebbsi ve insaniyeti kubra olan islamiyetin mâ ve ziyası ve insanlara

¹⁷ Şah Veliyullah Dihlevî, *el Fevzu'l Kebir fi Usuli-t Tefsir*, trc. Adullah Samed Afaracı (İstanbul: İtisam Yayınları, 2015), 80, 163, 193 vd.

¹⁸ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an* (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri), trc. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), I/13-14

¹⁹ Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usul*, trc. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 9.

²⁰ Subhî es-Salîh, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn,1988), 21.

²¹ M. Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'an* (Mekke: Alemlü'l-Kutub,1985), 8.

²² Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî (Beyrut: yy, 1992), 62 'den naklen Abdulhamit Birışık, “Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/383.

²³ Bkz. Al-i İmran,7/103.

hem bir kitab-ı şeriat, hem bir kitab-ı dua, hem bir kitab-ı hikmet, hem bir kitab-ı ubudiyet, hem bir kitab-ı emir ve davet, hem bir kitab-ı zikir hem bir kitab-ı fikir, hem insanın bütün hacat-ı maneviyesine merci olacak çok kitapları tazammun eden tek, câmi' bir kitab-ı mukaddestir..."²⁴

Kur'ân'ın hakikatlerine vakıf olmanın ve Kur'ân ayetleri üzerinde derin, ince bir tefekkürün ve onu rehber olarak görme anlayışının bir ürünü olarak bu tanım zengin manalar içermektedir. Örneğin Kur'ân'ın kâinatı tanıtan bir kitap olduğu, içindeki her bir varlıkla kâinatın Allah'a işaret ettiği vurgulanmaktadır. "Kur'ân nedir, tarifi nasıldır?" sorularına verdiği cevapta Said Nursi, Kur'ân'ın Allah kelamı, kâinatı ve içindekilerin Allah'a işaret ettiklerini açıklayan, tanıtın, gayba dair bilgiler içeren, insanlığa doğru yolu gösteren bir kitap olduğunu ifade ederek ve bir kısım özelliklerine dikkat çekerek Kur'ân'ı tarif etmiştir. Makalenin sınırları dikkate alındığı için önemli olduğunu düşündüğümüz özelliklerden bazıları değerlendirilerek Nursi'nin Kur'ân tanımına dikkat çekilecektir.

2.1. Kâinatın Tanıtıcısı

Yüce Allah kâinatı yaratmış; kâinatın içinde gezegenleri ve yıldızları var etmiş; dünyayı yaşanabilir bir yer kılmıştır. Bitki, hayvan ve insanlarla dünyayı süslemiştir. İnsana kulluk vazifesini vermiş, sorumluluklar yüklemiştir. Vahiy yoluyla insana kulluk yolunu göstermiş, insandan varlıkları tefekkür etmesini ve yaratıcısını tanımasını istemiştir. Bu amaçla vahyedilen son kitap ise Kur'ân-ı Kerim'dir.

İlahi bir kelam olan Kur'ân-ı Kerim Yüce Allah'ın büyük bir eseri olan kâinatı, insana tanıtmaktadır. Bu gerçeği Nursi: "Şu kitab-ı kebir-i kâinatın bir tercüme-i ezeliyesi ve âyât-ı tekviniyeyi okuyan mütenevvi dillerinin tercüman-ı ebedîsi"²⁵ ifadeleriyle dile getirmiştir.

Nursi, bu vecizelerinde Allah'ın iki kitabına işaret etmektedir: Birincisi Yüce Allah'ın kudret ve irade sıfatının bir yansıması olan kâinat kitabı; diğeri ise kelam sıfatının bir tecellisi olan Kur'ân-ı Kerim'dir. Buna göre Kur'ân-ı Kerim kâinat kitabının kelimeleri hükmünde olan varlıkların hal diliyle ne dediklerini açıklıyor. Sözelimi; güneş, ay, gece, gündüz, bitkiler, hayvanlar, dağlar ve nehirler kâinat kitabının kelimeleri hükmünde olup hal dili ile konuşmaktadır. Kur'ân, bunların hal diliyle ne dediklerini insana tercüme eder. Mesela; rüzgârların, yağmur yüklü bulutları sürüklediği; bulutlardan ölü toprağın üzerine suların indiği; böylece ölü toprağın canlanıp çeşit çeşit bitkilerin hayat bulduğu; insanlar ve hayvanların bunlardan istifade ettiği; bunun, ancak mutlak kudret sahibi Allah'ın işi olduğu; Allah'ın, ölüleri de böyle yaratmaya kadir olduğu; aklını kullanan ve tefekkür edenler için bunda dersler bulunduğu Kur'ân'da şöyle ifade edilmektedir: *Rüzgarları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O'dur. Nihayet o rüzgârlar ağır bir bulut yüklenince onu ölü bir memlekete sevk ederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Umulur ki bundan ibret alırsınız.*²⁶

Kâinat kitabında su bir ayet olup Allah'ın kudret delillerindendir. Su hayat kaynağı olup tüm canlıların vazgeçilmez öğesidir.²⁷ Nitekim Kur'ân'da rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci olarak göndererek gökten de tertemiz su indirip onunla ölü toprağı canlandırdığı, nice varlıkları suya kavuşturduğu haber verilmektedir.²⁸ En'âm Sûresi'nde de gökten su indirenin Allah olduğu; Allah'ın

²⁴ Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, trc. Abdülmecid Nursi (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2006), 26-27.

²⁵ Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, 26.

²⁶ el-A'râf 7/57.

²⁷ Hacı Mehmet Günay, "Su", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul; TDV Yayınları, 2009), 37/432.

²⁸ Bkz. el-Furkan 25/48-49.

her çeşit bitkiyi suyla bitirdiği; üzüm bağları, zeytin ve nar bahçelerini meydana getirdiğine dikkat çekilmekte ve bütün bunlarda inanan bir toplum için ibretler bulunduğu hatırlatılmaktadır.²⁹

Kâinat kitabında yeryüzü sayfasında bir ayet olan dağların önemli işlevleri olduğu bilinmektedir. Mesela yeryüzünde dağların bulunması hayatı kolaylaştırmıştır. Şayet yeryüzünde dağlar olmasaydı, yer kabuğu sürekli sallanır, üzerinde toprak ve su birikmeyebilirdi. Bitkiler filizlenmeyebilir, yollar ve evler inşa edilemeyebilirdi; dolayısıyla dünya üzerinde hayat mümkün olmayabilirdi. Ancak Allah'ın rahmetiyle dağlar yeryüzündeki hareketliliği büyük ölçüde engellerler.³⁰ Kur'an'da bu durum şöyle ifade edilir: *Biz Yeryüzünü bir döşek dağları da birer kazık yapmadık mı³¹ O, sizi sarsmaması için yere sağlam dağlar yerleştirdi, ırmaklar ve yollar açtı ki gideceğiniz yere ulaşabilesiniz.*³²

Kâinattaki her bir varlık, kendisine verilen görevi en güzel biçimde yerine getirmek suretiyle Rabbine itaat etmektedir. Nursi, bu gerçeği “Baktım, umum mevcudat, bir salât-ı kübrâda, bir tesbihât-ı uzmâda, her taife kendine mahsus salâvat ve tesbihatla meşgul bir cemaat içindeyim. ‘Vezâif-i eşya’ tabir edilen hidemât-ı meşhude, onların ubûdiyetlerinin ünvanlarıdır. O halde Allahu ekber deyip hayretten başımı eğdim, nefsime baktım.”³³ şeklinde ifade etmektedir.

Kâinattaki tüm varlıklar yüce Allah'ı her türlü eksiklikten uzak tutarak dua ve niyaz halindedir. Varlıkların kendilerine verilen görevleri yerine getirmeleri onların ubudiyetidir. Tefekkürle bunları seyredenlerin, Allah'ın yüceliğini kolaylıkla anlamaları mümkündür.

Kur'an'da tüm varlıkların Allah'ı tesbih ettiklerini ancak insanoğlunun onların tesbihini anlayamadıkları haber verilmektedir.³⁴ Kâinata bulunan her şey Allah'a itaat halindedir. Görevlerini eksiksiz yerine getirdikleri için kâinat büyük bir mescit veya ibadethane hükmündedir. Nursi'ye göre iman nuruyla bakılsa, kâinatın baştanbaşa şenlendirilmiş, güzelleştirilmiş, büyük bir mescit ve büyük bir ibadethane olduğu görülecektir. Dolayısıyla mümin kâinata bilinçli, dost ve tatlı bir şekilde bakmak ve kâinatı ebedi hayatın lezzet veren bir yansıması olarak değerlendirmek durumundadır.³⁵ Eğer kâinata bir mescit gözüyle bakılsa oradaki her bir varlığın, Kur'an okuyan ve Allah'ı zikreden birer mümin olduğu görülür. Bunların her birinin yaratılış kanunlarını okudukları anlaşılır.³⁶ Örneğin kâinat mescidinde bir bal arısının yaratılış kanunu doğrultusunda çalıştığı; Allah'a kul olduğu Kur'an'da şöyle haber verilmektedir: *Rabbin bal arısına: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler (kovanlar) edin. Sonra meyvelerin her birinden ye ve Rabb'inin sana kolaylaştırdığı yayılım yollarına gir, diye ilham etti. Onların karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet (bal) çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır. Elbette bunda düşünen bir kavim için büyük bir ibret vardır.*³⁷

İlahî vahye mazhar olan arıların, hayat programları beyinlerinde kodlanmıştır, içgüdüleriyle çalışır, her biri kendilerine verilen görevleri eksiksiz yerine getirir. Allah'ın izni ve ilhamıyla işlerini şevkle, ustalıkla ve âdeta bilerek yapan bal arısı, yaratıcının bir sanat eseridir. Bal arısını, örümceği ve bülbülü Allah'ın sanat eserleri olarak gören Nursi, bal arısının ilahî öğreti doğrultusunda görevini layıkıyla yerine getirdiğine dikkat çeken ifadeleri şöyledir: “İşte, ilhâma mazhar olan arı, örümcek ve yuvasını çorap gibi yapan bülbül gibi hayvânâtı bu sineğe kıyas et. Hattâ nebâtâtı da aynen hayvânâta

²⁹ Bkz. el-En'am 6/ 99.

³⁰ Hayreddin Karaman, “Dağlar Ne İşe Yarar?”, *Yeni Şafak* (03 Nisan 2022).

³¹ en-Nebe 78/6-7

³² en-Nahl 16/15.

³³ Nursi, *Mektubat*, 561.

³⁴ Bkz. el-İsra 17/44.

³⁵ Said Nursi, *Şualar* (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2006), 347.

³⁶ Nursi, *Şualar*, 313.

³⁷ en-Nahl 16/68-69.

kıyas edebilirsin. Evet, Cevâd-ı Mutlak (celle celâluhu), her ferd-i zîhayatın eline lezzet midâdıyla ve ihtiyaç mürekkebiyle yazılmış bir tezkereyi vermiş, onunla evâmir-i tekvinîyenin programını ve hizmetlerinin fihristesini tevdi etmiştir. Bak o Hakîm-i Zülcelâle, nasıl Kitab-ı Mübînin düsturlarından, arı vazifesine ait miktarını bir tezkerede yazmış, arının başındaki sandukçaya koymuştur. O sandukçanın anahtarı da, vazifeperver arıya has bir lezzettir. Onunla sandukçayı açar, programını okur, emri anlar, hareket eder.”³⁸

Netice olarak Nursi, Allah kelamı olan Kur’ân’ı, kâinatın bir tercümanı olarak görür. Kur’ân ile kâinatın birbiriyle örtüştüğüne dikkat çeker ve bunu Kur’ân’ın Yüce Allah tarafından indirildiğine bir delil sayar.

2.2. Görünen ve Görünmeyen Âlemin Müfessiri

Âlem, yüce Allah’ın varlığına delil olan, onun varlığının bilinmesini sağlayan demektir. Akıl sahibi varlıkları ifade etmek için genellikle âlemûn/âlemîn; diğer varlıkları belirtmek için ise avâlim formu kullanılır. Bununla birlikte âlemûn/âlemîn sığası canlı cansız bütün varlıkları anlatmak için de kullanılabilir.³⁹

Âlem kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de, gerek kâinatı gerekse insan topluluğunu ifade etmek amacıyla “âlemin/âlemin” şeklinde çoğul olarak yetmiş üç defa geçmektedir. Bunların kırk ikisinde “Rabbu’l-âlemîn” terkihiyle kullanılmış olup Yüce Allah’ın bütün varlıkların ilâhı olduğu belirtilmiştir. Bu kelime bütün insan türü anlamında⁴⁰ kullanıldığı gibi çağın insan toplulukları⁴¹ mânasında da kullanılmıştır.⁴² Kur’ân’da tüm varlıkların ilahı manasında da “Rabbu’l-âlemin” terkihi kullanılmıştır. Halbuki “âlemin/âlemin” çoğul sığası akıl sahibi varlıklar için kullanılır. Bu kullanım ile “bütün âlemlerin ve bütün parçalarının, özellikle hepsinden üstün akıllı varlık âlemlerinin yegâne Rabbi olduğu kastedilir.”⁴³

Âlem, Yüce Allah’ın yarattığı varlıkların tümünü kapsar. Allah’ın yarattığı varlıkların bir kısmını görmek mümkün iken bir kısmını görmek mümkün değildir. Diğer bir ifade ile varlıklar temelde şahadet âlemi ve gayb âlemi olarak sınıflandırılabilir. Nitekim bu tür sınıflandırmayı yapan Nursi, Kur’ân’ın hem görünen âleme hem de görünmeyen âleme dair açıklamalarda bulunduğu dikkat çekerek “Kur’ân, şu âlem-i gayb ve şahadet kitabının müfessiri”⁴⁴ şeklinde ifade etmektedir. Kur’ân’a bakıldığında gayb âlemine ait birtakım bilgiler içerdiği görülecektir. Bu bağlamda Kur’ân Allah’ın zatı, isim ve sıfatları; melekler, şeytan gibi müşahade edilmeyen konulara dair açıklamalara yer vermektedir. Aynı şekilde gayb âlemine ait kıyamet, haşr, mizan, cennet, cehennem gibi safhalardan da bahsetmektedir. Gayb bilgisi yanı sıra Kur’ân gökler, yeryüzü, bitkiler, hayvanlar, insanın yaratılışı gibi görünen âleme dair bilgiler de içermektedir.⁴⁵ Mesela; Kur’ân’da Yüce Allah’ın tek olduğu, hiçbir şeye muhtaç olmadığı, her şeyin kendisine muhtaç olduğu, doğmadığı ve ondan çocuk olmadığı, hiçbir şeyin O’na denk ve benzer olmadığı şeklinde tarif edilir.⁴⁶ Bununla birlikte Kur’ân, müşahade edilen tabiat olaylarının Allah’ın varlığı, birliği ve kudretinin delilleri olduğunu da şöyle bildirmektedir: *Göklerin ve yerin*

³⁸ Said Nursi, *Lem’alar* (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2006), 220.

³⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garib’il-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Daru’l-Meârif, ts), “âlem” 344.

⁴⁰ Bkz. el-Ankebût 29/10.

⁴¹ “Size verdiğim nimeti ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın” el-Bakara 2/47.

⁴² Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/357.

⁴³ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, 2011), 1/104

⁴⁴ Nursi, *Sözler*, 490.

⁴⁵ Nursi, *Sözler*, 54, 414, 491.

⁴⁶ İhlas 112/1-4.

yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara faydalı şeyler taşıyarak denizde akıp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de kendisiyle ölümünden sonra yeryüzünü dirilttiği ve üzerinde dolaşan her türlü canlıyı yaydığı yağmurda, gökle yer arasında emre hazır bekleyen rüzgârları ve bulutları farklı yönlerde evirip çevirmesinde aklını kullanan bir topluluk için elbette Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren deliller vardır.⁴⁷

Kur'an'ın, hem görünen hem de görünmeyen âlem hakkında gerekli açıklamalarda bulunduğunu vurgulayan Nursi, kâinatı Allah'ın bir kitabı, yeryüzünü o kitabın bir sayfası olarak görür; bitkiler ve hayvanların o sayfada birer satır olduğunu belirtir. O sayfanın bir satırında bahçeler, o bahçelerde türlü türlü çiçekler ve ağaçların bulunduğunu ve tüm bunların bir ahenk ve düzen içerisinde sıralandıklarını şöyle ifade eder: “Evet, bu kitab-ı kebirin bir sayfası, zemin yüzüdür. O sayfada nebâtât, hayvânât taifeleri adedince kitaplar birbiri içinde, beraber, bir vakitte, yanlızsız, gayet mükemmel bir surette, bahar mevsiminde yazıldığı gözle görünüyor. Bu sayfanın bir satırı, bir bahçedir. O bahçede bulunan çiçekler, ağaçlar, nebatlar adedince manzum kasideler beraber, birbiri içinde, yanlızsız yazıldığını gözümüzle görüyoruz. O satırın bir kelimesi, çiçek açmış, meyve vermek üzere yaprağını vermiş bir ağaçtır. İşte bu kelime, muntazam, mevzun, süslü yaprak, çiçek ve meyveleri adedince, Hakem-i Zülcelâlin medh-ü senâsına dair mânidar fıkralardır. Gûya çiçek açmış her ağaç gibi, o ağaç dahi, Nakkaşının medihelerini tegannî eden manzum bir kasidedir.”⁴⁸

Nursi, Kur'an'ın dörtte birinin âhiret âleminde bahsettiğini, yeniden dirilişin gerçekleşeceğini haber verdiğini şöyle ifade etmektedir: “Ve madem Kur'an'ın dörtten birisi haşır ve âhirettir ve bin âyâtıyla onun ispatına çalışır ve onu haber verir; elbette Kur'an'ın hakkaniyetine şahadet ve delâlet eden bütün hüccetleri ve delilleri ve burhanları, dolayısıyla âhiretin vücûduna ve tahakkukuna ve açılmasına dahi delâlet ve şahadet ederler.”⁴⁹

Nursi, ölümün yok oluş olmadığını, yeniden dirilişin gerçekleşeceğine dikkat çekmek isterken Kur'an'ın üçte birin doğrudan veya dolaylı olarak haşrin gerçekleşeceğinden haber verdiğini ifade etmiştir şöyle ki: “Başta Kur'an-ı Mucizü'l-Beyânın hakkaniyetini ispat eden bütün mucizeleri, hüccetleri ve hakikatleri birden hakikat-i haşriyenin tahakkukuna ve vukuuna şahadet edip ispat ederler. Çünkü, Kur'an'ın hemen üçten birisi haşirdir ve ekser kısa sûrelerinin başlarında gayet kuvvetli âyât-ı haşriyedir. Sarıhan ve işaretten binler âyâtıyla aynı hakikati haber verir, ispat eder, gösterir.”⁵⁰

Said Nursi, onuncu sözde haşır bahsinde insanın görüp şahit olduğu, inkârı mümkün olmayan bir yaratma ve diriltme misalini veren “Şimdi Allah'ın şu rahmet eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünün ardından nasıl hayata kavuşturuyor. Şüphe yok ki, O, ölüleri elbette ihya edicidir. Ve O, her şeye kadirdir.”⁵¹ ayeti kerime ışığında akli deliller göstererek bu kâinatın bir yaratıcısının olduğunu, insanın öldükten sonra yok olmayacağını, ahirette yeniden dirilişin gerçekleşeceğini ispatlamaya çalışmıştır.⁵² Ayrıca ahiret âlemine dair açıklamalarda bulunurken oranın dünyadan çok daha güzel bir yer olduğunu, dünyanın oraya nispetle zindan olduğunu, oraya hazırlıklı gidilmesi gerektiğini şu ifadelerle açıklamaktadır: “Hazırlanınız; başka, daimî bir memlekete gideceksiniz. Öyle bir memleket ki, bu memleket ona nisbeten bir zindan hükmündedir. Padişahımızın makarr-ı saltanatına gidip merhametine, ihsanlarına mazhar olacaksınız; eğer güzelce bu fermanı dinleyip itaat etseniz. Yoksa, isyan edip

⁴⁷ el-Bakara 2/164.

⁴⁸ Nursi, *Lem'alar*, 566-567.

⁴⁹ Nursi, *Şualar*, 293.

⁵⁰ Nursi, *Şualar*, 246; Secde, 32/5.

⁵¹ er-Rum 30/50.

⁵² Bkz. Nursi, *Sözler*, 82-93.

dinlemezseniz, müthiş zindanlara atılacaksınız.”⁵³ Nursi bu beyanında ahiret âleminin varlığına Allah’a itaat edenlerin cennetle ödüllendirileceğini ona isyan edenlerin cehennemle cezalandırılacağını hatırlatmaktadır.

Netice olarak insan, Kur’ân sayesinde hem gayb âleminden hem de kâinatın ve insanın yaratılış maksadından haberdar olabilmektedir. Denilebilir ki gerek gayba, gerekse insan ve kâinata ait bilgiler içermesi Kur’ân’ın Allah kelamı olduğunun delillerindendir.

2.3. Allah’ın İsimlerinin Keşşafı

Kur’ân’da kâinatı yaratan, yaşatan, esenlik ve güven veren yegâne güç sahibinin Allah olduğu haber verilmektedir.⁵⁴ Buna göre Allah mahlûkatın halini iyileştiren, dertlerine derman verendir.⁵⁵ O hüküm ve hikmet sahibidir.⁵⁶ Kur’ân’da ilahî isimlere işaretler bulunmakta; muhtelif ayetlerde Allah’ın Alim, Aziz, Rahman, Rahîm, Rab, Malik, Rezzak ve diğer isimleri zikredilmektedir.

Haşr Suresinin son ayetlerinde⁵⁷ Cenabı Hakk’ın “Allah” ismi başta olmak üzere diğer bazı isim ve sıfatları zikredilmekte; en güzel isimlerin Yüce Allah’a ait olduğu bildirilmektedir. Göklerde ve yerde bulunan her varlığın Allah’ı tesbih ederek büyüklüğünü ve kudretini tasdik ettiği, O’nun her türlü noksanlıktan uzak olduğu, ilminin her şeyi kuşattığı, rahmet sahibi olduğu, emniyet ve barışın kaynağı olduğu, her işinin hikmetli olduğu, ortaklardan beri olduğu vurgulanmaktadır. Böylece Kur’ân, Yüce Allah’ı insanlara tanıtmakta insanların ona itaat etmesini istemektedir.⁵⁸ Esasında Allah’ı en güzel isim ve sıfatlarla tanıtan Kur’ân, hem tevhid akidesini yerleştirmeyi amaçlamış hem de tam bir teslimiyetle Allah’a kulluk yapılması gerektiğini belirtmiş olmaktadır.

Allah’ı bilmek ve tanımak onun isim ve sıfatlarını bilmekle olabilir. Bu amaçla Kur’ân’da Allah’ın isim ve sıfatları zikredilmiştir. Örneğin Allah’ın isimlerinden er-Rezzak; bütün canlıların rızıklarını dilediği gibi veren ve ihtiyaçlarını gideren demektir. Allah Rezzak’tır; rızık vermek sadece ona mahsustur. O, canlıların rızıkına kefildir. Kur’ân bu hakikati şöyle ifade etmektedir: *Nice canlılar var ki, hayatları için gerekli olan rızık yanlarında taşıyamaz. Onların da sizin de rızıkınızı veren Allah’tır....*⁵⁹ Ayrıca başka ayetlerde⁶⁰ de buna işaret edilmektedir.

Kur’ân; zatı, sıfatları, isimleri ve fiilleriyle Allah’ı, en mükemmel şekilde anlatarak insana Rabb’ini tanıtmakta ve ona nasıl kulluk edilmesi gerektiğini açıklamaktadır. Said Nursi de Kur’ân’ın “zeminde ve gökte gizli esma-i ilahîyenin manevî hazinelerinin keşşafı” olduğunu söylemektedir. Ona göre, Allah’ın isimleri birer hazine ve define konumundadır. Zira hazine ve define bulan dünyada kazanır ve fayda görür. İsim ve sıfatlarıyla Allah’ı tanıyan, ona layık hareket eden ise ebedi mutluluğu kazanır. Bu bakımdan Kur’ân-ı Kerîm Allah’ın esmasından bahsetmekte, onları en iyi şekilde insanlara tanıtmaktadır. Allah’ın kudretinin bir yansıması olan kâinattaki görünen ve görünmeyen her bir varlık Allah’ın isimlerine işaret etmekte ve onun mührünü taşımaktadır. Başka bir ifade ile kâinat kitabının her bir satırında Allah’ın isimleri saklı vaziyettedir.⁶¹ Nursi, bütün varlıklar üzerinde Yüce Allah’ın imzası bulunduğunu, her nereye bakılırsa bunun rahatlıkla görüldüğünü şöyle ifade eder: “Bak şu kâinat

⁵³ Nursi, *Sözler*, 94.

⁵⁴ el-A’râf 7/54; Duhan 44/7; el-Haşr 59/23; en-Nebe 78/37.

⁵⁵ eş-Şuarâ 26/80.

⁵⁶ el-Bakara 2/129.

⁵⁷ el-Haşr 59/22-24.

⁵⁸ Hayreddin Karaman vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 5/303-304; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrü’l-Hadîs* (Kahire: Daru’l-Garbi’l-İslamî, 2000), 7/326.

⁵⁹ el-Ankebut 29/60.

⁶⁰ el-Mülk 67/2; Yunus 109/3; Hud 11/6.

⁶¹ Nursi, *Sözler*, 392-393.

bostanına, şu zeminin bağına, şu semânın yıldızlarla yaldızlanmış güzel yüzüne dikkat et. Göreceksin ki, bir Sâni-i Zülcelâlin, bir Fâtır-ı Zülcemâlin, o serilmiş ve serpilmiş masnuattan her bir masnu üstünde, Hâlık-ı Külli Şeye mahsus bir sikkesi; ve herbir mahlûku üstünde, Sâni-i Külli Şeye has bir hâtemi; ve kalem-i kudretin birer menşûru olan sahâif-i leyl ve nehar, yaz ve baharda yazılan tabakat-ı mevcudat üstünde, taklit kabul etmez bir turra-i garrâsı vardır.”⁶²

Yeryüzündeki varlıklara ve gökteki yıldızlara tefekkür gözüyle bakıldığında her birinin üzerinde yüce bir sanatkârın, onları yoktan var eden bir zatın imzasının bulunduğu görülecektir. Aynı şekilde gece ve gündüzün birbirini takip etmesine ve mevsimlerin oluşmasına bakıldığında bunların bir yüce zatın kudret kaleminin eserleri olduğu anlaşılabacaktır. Nitekim Kur'an bu gerçeğe şöyle işaret etmektedir: *Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır.*⁶³ Kâinattaki bütün varlıkların yaratıcısı mutlak güç sahibi olan Yüce Allah'tır. Bir çekirdekten onlarca dal, binlerce yaprak ve meyvenin meydana gelmesi onun mutlak gücünü göstermektedir. Aynı toprakta renk renk çiçeklerin, türlü türlü meyve ve sebzelerin yetişmesi de onun gücünün göstergelerindendir. Bu bağlamda Nursi, Allah'ın her şeye kadir olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Bir şeyden her şey yapar; hem her şeyden bir tek şey yapar. Çünkü nutfе suyundan ve hem içilen basit bir sudan, hesapsız âzâ ve cihâzât-ı hayvaniyeyi yapar. İşte, bir şeyi her şey yapmak, elbette bir Kadîr-i Mutlakın işidir. Hem yenilen hadsiz taamlardan, o taam ise hayvanî olsun, nebatî olsun, o müteaddit maddeleri, has bir cisme kemâl-i intizamla çeviren ve ondan mahsus bir cilt nesceden ve ondan basit cihazları yapan, elbette bir Kadîr-i Külli Şeydir ve Alîm-i Mutlaktır. Evet, Hâlık-ı Mevt ve Hayat, şu destgâh-ı dünyada, hikmetiyle, hayatı öyle bir kanun-u emriye-i mu'ciznümâ ile idare ediyor ki, o kanunu tatbik ve icra etmek, bütün kâinatı kabza-i tasarrufunda tutan bir Zâta mahsustur.”⁶⁴

Görüldüğü üzere Said Nursi, en küçük bir varlıktan en büyük varlığa kadar kâinatta olan birçok şeye dikkat çekmektedir. Bunların kendiliğinden meydana gelmediğini, bir yaratıcısının bulunduğunu, o yaratıcının dilediği her şeyi yapma gücüne sahip olduğunu, her şeyi bildiğini, işittiğini, hayatın ve ölümün bir gaye için yaratıldığını açıklamakta; insanı tefekküre davet etmekte ve Allah'a inanmaya çağırmaktadır.

2.4. Hadiselerde Bulunan Gizli Hikmetlerin Anahtarı

Kâinatta cereyan eden hadiselerin arkasında birtakım gizli hakikatler bulunmaktadır. Kur'an'ı, görünen hadiselerin arkasındaki gizli hakikatlere ulaştıran önemli bir anahtar olarak gören Nursi, bunu “Sutûr-u hâdisatın altında muzmer hakaikin miftahı” şeklinde ifade etmektedir.⁶⁵ Buna göre kâinatta cereyan eden çeşitli hadiselerin arkasındaki sırlara ulaşmak için Kur'an anahtarını kullanmanın önemini vurgulamaktadır. Mesela; ölüm ve hayat bu kâinat kitabının satırlarında birer hadisedir. Kur'an'ın verdiği bilgi sayesinde ölüm ve hayatı doğru anlamlandırmak mümkün olur: “*Hanginizin daha güzel amel yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur.*”⁶⁶ âyetinde ölümün ve hayatın ne anlama geldiğine işaret edilmektedir. Allah kimin iyi amel işleyeceğini ortaya koymak amacıyla ölümü ve hayatı yaratmıştır. Hangi amelin iyi, hangisinin kötü olduğunu belirleyen de Yüce Allah'tır. İnsan yaptıklarına göre ya mükâfat yahut azapla karşılaşacaktır. Aksi halde imtihanın bir anlamı olmazdı.⁶⁷ O halde insanın, meseleleri doğru anlamlandırabilmesi için Kur'an'a müracaat etmesi gerekmektedir. Zira

⁶²Nursi, *Sözler*, 393.

⁶³Âl-i İmrân 3/190.

⁶⁴ Nursi, *Sözler*, 393.

⁶⁵ Nursi, *Sözler*, 491.

⁶⁶el-Mülk 67/2.

⁶⁷ Nursi, *Sözler*, 84; Said Nursi, *Mesnevî-i Nuriye* (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2006), 55; Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 6/376-377.

hakikatin bilgisine ulaşmada Kur'an'ın önemli bir anahtar görevi gördüğü belirtilmektedir. Mesela; Said Nursi Kur'an'dan hareketle ölümü Allah'ın emriyle bir yer değiştirme durumu, görevini bitiren bir askerin terhis edilmesi, ruhun özgürlüğe kavuşma hali ve baki olan öte dünyaya bir davet olarak değerlendirir ve bunu şöyle ifade eder: “Mevt, vazife-i hayattan bir terhistir, bir paydostur, bir tebdil-i mekândır, bir tahvil-i vücuttur, hayat-ı bâkiyeye bir davettir, bir mebdedir, bir hayat-ı bâkiyenin mukaddimesidir. Nasıl ki hayatın dünyaya gelmesi bir halk ve takdirledir. Öyle de, dünyadan gitmesi de bir halk ve takdirle, bir hikmet ve tedbirledir...”⁶⁸

Yüce kitabımız Kur'an, hadiselerin arkasında bilmediğimiz nice hikmetlerin bulunduğunu şöyle haber vermektedir: *Hoşunuza gitmese de size savaş yazıldı (farz kılındı). Bazen hoşlanmadığınız bir şey, hakkınızda iyi olabilir ve hoşlandığınız bir şey de hakkınızda kötü olabilir. Allah bilir, siz bilmezsiniz.*⁶⁹

Meali zikredilen ayetten anlaşıldığı üzere hadiselerin görünen yüzü bulunduğu gibi görünmeyen yüzü de vardır. İnsanoğlu çoğu zaman hadiselerin sadece görünen kısmına bakar; hâlbuki hadiselerin görünmeyen tarafını düşünmek, olayların hikmetlerine bakmak ve buna göre hareket etmek daha hayırlıdır. Kur'an hayır ve şerrin izafi olduğunu, insan aklının ve mantığının her olayın iç yüzünü tam olarak kavrayamayacağını bildirir. Bazen kötü gibi görünen hadiselerin aslında birey için mutlak hayır olabileceğini gösteren en kapsamlı olay Hz. Mûsa ile salih kul arasında geçen kıssada görülebilmektedir.⁷⁰

Netice olarak şu kâinat bir kitap hükmünde; her bir hadise şu kitabın birer satırı hükmündedir. Bu satırlarda gizli hakikatler mevcuttur. Bize gizli olan hakikatler ise hadiselerin görünmeyen hikmetleridir. Bir takım gizli hakikatlere kapı aralayan bir anahtar hükmünde olan Kur'an, hadiselere hikmet nazarıyla bakmanın önemine dikkat çeker. Bu bakımdan kâinatın sahibi kim ise Kur'an-ı Hakim de O'nun kelimidir. Çünkü hadiselerin altındaki gizli manaları bu derece ortaya koymak ancak bunların sahibinin yapabileceği bir iştir. Bu gerçekleri ortaya koyabilen Kur'an kime ait ise hadisatın faili de odur. Diğer bir ifadeyle kâinatı ve içindekilerin sahibi, hadisatın gerçek faili kim ise Kur'an da O'nun kelimidir.⁷¹

2.5. Görünen Âlemde Görünmeyen Âlemin Lisanı

Varlık âlemini iki grupta tasnif etmek mümkündür. Biri şهادet âlemi, diğeri ise gayb âlemidir. Görülebilen şu maddi âleme şهادet âlemi; görülmeyen bütün varlıklardan oluşan âleme ise gayb âlemi denir. Mutlak ilim sahibi Yüce Allah, hem gayb âlemini hem de şهادet âlemini bilendir.⁷² Nursi'nin “Kur'an âlemi gaybın âlemi şهادetteki lisanıdır” ifadesinde iki manaya işaret edilmektedir. Biri Kur'an'ın beşer kelamı değil, Allah'ın kelamı olmasıdır. Diğeri ise Kur'an'ın gayb âlemine dair haberler içermesidir.

2.5.1. Kur'an'ın Allah Kelamı Olması

Kur'an, beşer kelamı değil, Allah kelimidir. Nursi, Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu farklı bir üslupla şöyle açıklamaktadır: “Kur'an, âlem-i şهادette âlem-i gaybın lisanıdır.”⁷³ Bu beyanıyla Nursi şu hakikatlere işaret etmektedir: Kur'an, şu görünen âleme ait bir lisan değil, gayb âleminin lisanıdır. O, beşer kelamı değil, Allah kelimidir. Dolayısıyla hiç kimse onun bir benzerini ortaya koyamaz.

⁶⁸ Said Nursi, *Mektubat* (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2006), 28.

⁶⁹ el-Bakara 2/216.

⁷⁰ el-Kehf 18/60-82; Hasan Bulut, *Kur'an Kıssalarının Motivasyona Etkisi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 109.

⁷¹ https://sorularlarisale.com/Sinan_Yilmaz. Erişim: 02.01.2024

⁷² el-En'am 6/73.

⁷³ Nursi, *Sözler*, 491.

Mekke müşrikleri Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu,⁷⁴ bir insan tarafından Hz. Muhammed'e öğretildiğini iddia etmişlerdi.⁷⁵ İnkârcıların bu iddialarını reddeden Kur'an, iddialarını ispatlamaya çağırarak benzer bir kitap getirmeleri konusunda inkârcılara meydan okumuştur: *De ki: Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.*⁷⁶

Kur'an meydan okumasını sürdürerek bunu yapamayacaklarını belirttikten sonra benzer on sure getirmelerini istemiştir: *Yoksa "onu (Kur'an'ı) uydurdu" mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp siz de onun gibi uydurma on sûre getirin.*⁷⁷

Akabinde, Kur'an'ın Allah kelamı olduğu konusunda şüphe duyanların Kur'an'a benzer bir sure getirmelerini istemiştir: *Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz.*⁷⁸

Nüzul döneminden beri Kur'an'ın sûrelerine benzer küçük bir sûre meydana getirmek dahi mümkün olmamıştır. Eğer inkârcılar bir-iki satırla cevap verip Kur'an'ın davasını çürütebilselerdi, mallarını ve canlarını tehlikeye atmaz, tehlikeli ve zor olan savaş yolunu tercih etmezlerdi. Şairleri, Kur'an'ın birkaç satırının benzerini ortaya koyabilselerdi, Kur'an davasından vazgeçer, inkârcılar da madden ve mânen zarara uğramazlardı. Kısacası muhalifler Kur'an'ın bir benzerini getiremeyince kılıçla savaşmak zorunda kaldılar. Önde gelen Arap edebiyatçılarından Ebû Osman el-Câhız'a isnat edilen (öl. 255/869) bu söz meseleyi özetler mahiyettedir: "Muâraza-i bi'l-huruf mümkün olmadı, muhârebe-i bi's-süyûfa mecbur oldular."⁷⁹

Said Nursi, Kur'an'a nazire getirilmesi ve meydan okuması çağrısını içeren ayetler hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Kur'an manen üslûb-u beyân cihetiyle fevkalâde belîğ olduğu gibi, lafzında gayet selis bir fesâhati vardır. Fesâhatin kat'î vücuduna, usandırmaması delildir. Ve fesâhatin hikmetine, fenn-i beyan ve maânînin dâhî ulemasının şahadetleri bir bürhan-ı bâhirdir. Evet binler defa tekrar edilse usandırmıyor, belki lezzet veriyor. Küçük basit bir çocuğun hâfızasına ağır gelmiyor, hıfzedebilir. En hastalıklı, az bir sözden müteazzi olan bir kulağa nâhoş gelmiyor, hoş geliyor. Sekeratta olanın damağına şerbet gibi oluyor. Zemzeme-i Kur'an onun kulağında ve dimağında, aynen ağzında ve damağında mâ-i zemzem gibi lezzetli geliyor. Usandırmamasının sırr-ı hikmeti şudur ki: Kur'an, kulûbe kut ve gıda ve ukûle kuvvet ve gınadır ve ruha mâ ve ziya ve nüfusa deva ve şifa olduğundan usandırmaz. Her gün ekmek yeriz, usanmayız. Fakat en güzel bir meyveyi her gün yesek, usandıracak. Demek Kur'an, hak ve hakikat ve sıdk ve hidayet ve hârika bir fesâhat olduğundandır ki, usandırmıyor, daima gençliğini muhafaza ettiği gibi taravetini, halâvetini de muhafaza ediyor. Hattâ Kureys'in rüesasından müdakkik bir belîğ, müşrikler tarafından, Kur'an'ı dinlemek için gitmiş. Dinlemiş, dönmüş, demiş ki: Şu kelâmın öyle bir halâveti ve tarâveti var ki, kelâm-ı beşere benzemez. Ben şâirleri, kâhinleri biliyorum. Bu onların hiç sözlerine benzemez. Olsa olsa etbâmızı kandırmak için sihir demeliyiz." İşte Kur'an-ı Hakîm'in en muannid düşmanları bile fesâhatinden hayran oluyorlar."⁸⁰

⁷⁴ el-Furkan 25/4; Hud 11/13; eş-Şurâ 42/24; el-Ahkaf 46/8; es-Secde 32/3; et-Tur 52/33.

⁷⁵ en-Nahl 16/103. Müşrikler, Hz. Muhammed'e Kur'an'ı öğrettiği iddia edilen kişinin, Mekke'de yaşayan, Bel'am adında Hristiyan bir köle olduğunu söylemişlerdir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/364- 365.

⁷⁶ el-İsra 17/88.

⁷⁷ Hud 11/13.

⁷⁸ el-Bakara 2/23.

⁷⁹ Nursi, *Mektubat*, 268.

⁸⁰ Nursi, *Sözler*, 507.

Said Nursi, Kur’ân’ın insan sözüne benzediğine dair şeytanın birtakım vesveselerine dikkat çekmiş; akabinde bu vesveseleri gidermek amacıyla cevap vermiştir. Şöyle ki; “Şeytan döndü ve dedi: Kur’ân beşer kelâmına benziyor; onların muhaveresi tarzındadır. Demek beşer kelâmıdır. Eğer Allah’ın kelâmı olsa, ona yakışacak, her cihetçe harikulâde bir tarzı olacaktı. Onun san’atı nasıl beşer san’atına benzemiyor; kelâmı da benzememeli. Cevaben dedim: Nasıl ki Peygamberimiz (a.s.), mucizâtından ve hasâisinden başka, ef’al ve ahval ve etvârında beşeriyette kalıp, beşer gibi âdet-i İlâhiyeye ve evâmîr-i tekviniyesine münkad ve mutî olmuş. O da soğuk çeker, elem çeker ve hâkezâ... Her bir ahval ve etvârında harikulâde bir vaziyet verilmemiş, tâ ki ümmetine ef’âliyle imam olsun, etvârıyla rehber olsun, umum harekâtıyla ders versin. Eğer her etvârında harikulâde olsaydı, bizzat her cihetçe imam olamazdı, herkese mürşid-i mutlak olamazdı, bütün ahvâliyle rahmeten li’l-âlemîn olamazdı. Aynen öyle de Kur’ân-ı Hakîm, ehl-i şuura imamdır, cin ve inse mürşiddir, ehl-i kemâle rehberdir, ehl-i hakikate muallimdir. Öyleyse, beşerin muhaverâtı ve üslûbu tarzında olmak, zarurî ve kat’îdir. Çünkü; cin ve ins münâcâtını ondan alıyor, duasını ondan öğreniyor, mesâilini onun lisanıyla zikrediyor, edeb-i muaşeretini ondan taallüm ediyor, ve hâkezâ, herkes onu merci yapıyor. Öyleyse, eğer Hazret-i Mûsâ Aleyhisselâmın Tûr-i Sina’da işittiği kelâmulullah tarzında olsaydı, beşer bunu dinlemekte ve işitmekte tahammül edemezdi ve merci edemezdi. Hazret-i Mûsâ Aleyhisselâm gibi bir ulül’azm, ancak birkaç kelâmı işitmeye tahammül etmiştir.”⁸¹

Kur’ân olağanüstü bir belâgata, akıcı ve sağlam bir nazıma, benzersiz ve güzel bir üsluba parlak bir beyana, güçlü ve doğru bir manaya, yerli yerinde kullanılan kelimelere ve ahenkli cümlelere sahip oluşuyla en dâhi edebiyatçılara, en harika hatiplere, en derin âlimlere meydan okuyor, onların damarlarına şiddetle dokunuyor. Buna rağmen kibir ve gururlarından dolayı başları adeta göklere değen o dâhiler, Kur’ân’a karşı ağızlarını açamayıp tam bir zilletle boyun eğmek durumuna düşmüşlerdir. Çünkü Kur’ân’ın meydan okuması karşısında yalancı peygamber Müseylime-i Kezzâb’ın bir-iki sözünden başka bir şey nakledilmemiştir. Kur’ân’ın belâğatı ile kıyaslandığında Müseylime’nin sözleri de, tarihe hezeyan olarak geçmiştir.⁸²

Kur’ân inkarcıları uyararak meydan okumuş, asla karşılıklı bulunamayacaklarını belirtmiş, dolayısıyla tekzipten uzak durarak ilahî azaptan kurtulmalarının tek çıkış yol olacağını haber vermiştir. Bakara suresi 24. ayette geçen “*Ve len tefâlu/asla yapamayacaksınız.*” ibaresi o derecede bir kesinlik ifade etmektedir ki hiç bir mahlûk, bu katiyetle bir hüküm veremez; böylesi bir hüküm ancak her şeye kadir Yüce Allah’ın kelâmı olabilir. Tarihten sabittir ki inkarcılar, Kur’ân’ın bu meydan okuması karşısında aciz kalmışlardır.⁸³

Vahyin nazil olmaya başladığı andan günümüze kadar Kur’ân-ı Kerîm’in, bir benzerinin hatta en küçük bir suresinin dahi benzeri şimdiye kadar ortaya konulamamıştır.⁸⁴ Hristiyan âleminin üniversitelerinde Kur’ân’la ilgili kürsüler kurulmuş, Kur’ân üzerinde sayısız bilimsel çalışmalar yapılmış ve bu yöndeki çalışmalar hala devam etmektedir. Bu amaçla çalışmalar yapan batılı

⁸¹ Nursi, *Mektubat*, 437-438.

⁸² Nursi, *Sözler*, 494 -496.

⁸³ Hasan Bulut, “Dilbilimsel Açıdan Kur’ân’da İ’caz (Örnekler Üzerinden Bir Değerlendirme)”, *Academic Knowledge* 1/1 (2018), 40.

⁸⁴ Mehmet Ünal, “Kur’ân Kendisini Nasıl Tanıtır”, *Diyanet İlmi Dergi Kur’ân Özel Sayısı*, ed. Yüksel Salman (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 247.

müsteşrikler, Kur'an'ın bir benzerinin getirilemeyeceğini bilmektedirler.⁸⁵ Kur'an'ın bir benzerinin getirilemeyeşi bu kitabın Yüce Allah'ın kelamı olduğunun en büyük delilidir.⁸⁶

Said Nursi'ye göre Kur'an'ın meydan okuması ve inkârcıların buna cevap verememeleri bu kitabın i'cazından kaynaklanmakta ve Allah'ın kitabı olduğunu göstermektedir. Allah'ın kitabı ise emir ve yasaklarına riayeti gerektirmektedir. Emir ve nehiylerine riayet ise ateşten kurtuluşa vesiledir.⁸⁷

2.5.2.1. Kur'an'ın Gayba Dair Haberler İhtiva Etmesi

"Kur'an, âlem-i şهادette âlem-i gaybın lisanıdır" ifadesinde Nursi, Kur'an'da gayba dair haberlerin bulunduğuna işaret etmektedir. Zira Kur'an, Allah'ın ezeli kelamı olup şهادet âleminde bahsettiği gibi gayb âleminde de bahsetmektedir. Mesela; Kur'an göklerin ve yerin yaratılması ve canlıların sudan meydana geldiğini şöyle haber vermektedir: *Kâfirler görmezler mi ki, göklerle yer bitişik halde idi de biz onları birbirinden ayırdık ve canlı olan her şeyi sudan meydana getirdik. Bu gerçek karşısında, hâlâ mı iman etmeyecekler?*⁸⁸

Kur'an'da insanın yaratılma sürecinden ve bunun yeniden dirilişe delil olduğundan bahsedilmektedir. Kur'an, insanı düşünmeye sevk etmek için birtakım hatırlatmalarda bulunmaktadır. Örneğin; öldükten sonra dirilme konusunda şüpheniz varsa, şunu bilin ki Allah sizi başlangıçta topraktan, sonra bir nutfeden, sonra rahim cidârına yapışan bir hücreden, sonra bir çığnem et görünümünde bir ceninden yaratmıştır. Allah sizi bir bebek olarak dünyaya çıkardı. Sonra güçlü kuvvetli çağınıza ulaşmanız için sizi besleyip büyüttü. Kiminiz erkenden ölür. Kiminiz de yaşlanıp kötürüm halde ölür. Ayrıca yeryüzünü de kupkuru ve ölü bir halde görürsünüz fakat Allah üzerine yağmur indirince canlanır.⁸⁹

Kur'an, geçmiş toplumların peygamberlerine karşı tutumlarını ve akıbetlerine dair haberler ihtiva eder. Örneğin tarihte Nuh kavmi, Âd kavmi, Semud kavmi, Lût'un kavmi, Eyke halkı ve Firavun gibi nice nesiller helâk edilmiştir. Bunlar peygamberlerini yalanladıkları için azabı hak etmişlerdir.⁹⁰

Gayba taalluk eden bu olaylar Kur'an daha indirilmeden gerçekleşmiş olup Arapların bunlardan haberi yoktu, Hz. Peygamber de ancak vahiy yoluyla haberdar olmuş ve anlatmıştır. Said Nursi, *Sözler* adlı kitabının yirmi beşinci sözünde Kur'an'ın i'caz yönlerinden bahsetmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın gayba dair haberler vermesini onun i'caz yönlerinden kabul eder. Kur'an'ın gayba dair verdiği haberleri üç kısımda ele alır. Birincisi Kur'an'ın geçmiş zamanla ilgili birtakım gaybî haberlere yer vermesidir. Kur'an, Hz. Âdem zamanından Hz. Muhammed zamanına kadarki peygamberlerin önemli durumlarını ve hadiselerini zikreder. Hâlbuki Kur'an'da zikredilen geçmiş zamanla ilgili hadiseler akılla bilinecek şeyler değildir. O haberler ancak vahiyle bilinebilen şeylerdir. Kur'an geçmişe dair hadiseleri gözle görülmüş gibi anlatır. Demek, Kur'an'da zikredilen hadiseler, onları haber veren Zât'ın bütün geçmişi her haliyle gördüğünün ve ilminin her şeyi kapsadığının delilidir. İkincisi Kur'an'ın geleceğe dair bir kısım gaybî haberlerden⁹¹ bahsetmesidir. Üçüncüsü Kur'an'da ilahî hakikatlere, yeryüzü

⁸⁵ Musa Kazım Yılmaz, "Kur'an'ın Meydan Okumasının Arkasındaki Gerçekler", *Katre (Kur'an'ın İ'câzı Sayısı)*, ed. Ali Bakkal (İstanbul: İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2016), 256.

⁸⁶ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an* (Kahire: Daru'l Kutubi'l Mısri, 1939), 8/344.

⁸⁷ Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, 252.

⁸⁸ el-Enbiya 21/30.

⁸⁹ Bkz. el-Hac 22/5.

⁹⁰ Bkz. Sâd 38/1-14.

⁹¹ Rûm Sûresi 30/3-4. Âyetler İranlıların Şam, Cezîra ve Rûm diyarının uzak yerlerini ele geçirip Rûm kralı Hirakl'ın Kostantiniyye'ye sığınmaya mecbur kıldığı zaman nazil olmuş; yakın gelecekte (on yıl içinde) Rûmların İranlılara galip geleceğini haber vermiştir. Muhammed Nesib Rıfâî, *Teyisirü'l-Aliyyi'l-Kadir li-Ihtisari Tefsiri Ibn Kesir* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1410/1989), 3/430.

kanunlarına ve ahiret hayatına dair gaybî haberler içermesidir. Kur'ân, ilahî hakikatlere dair ve kâinatın sırlarını çözüp âlemin yaratılış sırrını bildiren açıklamaları, önemli gaybî haberlerdir. Gayba dair bu haberleri elde etmek insan aklının başarabileceği bir şey değildir. Kur'ân, o ilahî hakikatleri gösteren ve yeryüzü kanunlarını bildiren m'uciz bir kitaptır. Temiz bir kalp, eğitilmiş bir nefis, gelişmiş, ilerlemiş bir ruh ve kemâle ermiş bir akla sahip insan Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu tasdik eder, onun bildirdiği hakikatleri kabul eder.⁹²

Kur'ân'ın üslubu ve belağatı insan takatinin erişemeyeceği bir niteliktedir. Kur'ân beşer kelamı olsaydı gayb âlemine dair hakikat ifade eden haberlerden bahsedemezdi. Gayb âlemine ait bilgileri vermesi onun i'caz yönlerindendir. Bu da Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunun delillerindendir.

2.6. Ezeli Bir Hitap ve Rahmanî Bir İltifat Olması

Yüce Allah'ın insanlara dair sözlerine hitâb, hitâb-ı ilâhî veya muhâtabe diye adlandırılır.⁹³ Kur'ân'da *Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız.*⁹⁴ *Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ederlerse, babalarınızı ve kardeşlerinizi bile dost edinmeyin. İcinizden kim onları dost edinirse, işte onlar, zalimlerin ta kendileridir.*⁹⁵ gibi ayetler doğrudan Allah'ın insana hitabının örneklerindendir. Allah insana akıl nimeti vermekle, ona sorumluluk yüklemekle, insanı muhatap aldığı söylenebilir. Allah'ın insana ilk hitabı ruhlar âleminde gerçekleşmiştir. Zira Allah *“Ben sizin rabbiniz değil miyim?”* diye sormuş, onlar da *“Elbette öyle! Tanıklık ederiz”* diye cevap vermişlerdir.⁹⁶

Kâinatı ve içindeki varlıkları yoktan var eden Allah, insanı akıllı, şuurlu ve vicdan sahibi olarak yaratmış; ona çeşitli nimetler vermiş; Allah'ın yaratıklarının birçoğundan üstün kılmıştır. Allah'ın insana değer vermesi, onu yaratıklarından çoğundan üstün tuttuğu anlamına gelir. Nitekim Kur'ân'da insanoğlunun şerefli kılındığı, en güzel ve temiz şeylerle rızıklandığı, Allah'ın yarattıklarının birçoğundan üstün kılındığı belirtilmektedir.⁹⁷ Merhametinin bir göstergesi olarak Yüce Allah, yarattığı insanı başıboş bırakmamış, ona doğru yolu göstermek üzere peygamberler görevlendirmiş ve katından onlara kitaplar vermiştir. Ona bol nimet vermiş ve nice varlıkları onun hizmetine sunmuştur.⁹⁸

Kur'ân'da insanın en güzel biçimde yaratıldığı,⁹⁹ (Yüce Allah'ın) ona kendi ruhundan üflediği,¹⁰⁰ varlıkların isimlerinin kendisine öğretildiği¹⁰¹ ve meleklerden ona secde etmeleri emredildiği,¹⁰² göklerde ve yerde bulunanların hepsini hizmetine verdiğine¹⁰³ dair ayetler de Yüce Allah'ın insana değer verdiğinin, rahmanî iltifatların işaretlerindendir. Dolayısıyla hayatımıza rehberlik etmesi için gönderilen Kur'ân, insana ikram ve ihsan edilen son ilahî sesleniştir.¹⁰⁴ Bu sese kulak verip tabi olanlar mesut; ona sırtını dönenler ise bedbahttır.

⁹² Nursi, *Sözler*, 542-546

⁹³ Süleyman Uludağ, “Hitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/163.

⁹⁴ el-Bakara 2/21.

⁹⁵ et-Tevbe 9/23.

⁹⁶ el-Araf 7/172.

⁹⁷ Bkz. el-İsra 17/70.

⁹⁸ Lokman 31/20.

⁹⁹ et-Tîn 95/4.

¹⁰⁰ el-Hicr 15/29.

¹⁰¹ el-Bakara 2/31.

¹⁰² el-Bakara 2/ 34.

¹⁰³ el-Câsiye 45/13.

¹⁰⁴ Mehmet Okuyan, *Kur'ân-ı Kerim'den Mesajlar* (İstanbul: Kıraat Yayınları, 2017), 50.

Said Nursi, yaratılış itibarıyla insanın Allah'a muhatap bir kul, yaratılmışların en değerlisi ve Allah'ın bir memuru olduğuna dikkat çekmekte; insanın amaçsız yaratılmadığını, sorumluluklarının bulunduğunu belirtmektedir. Nursi'ye göre insan şu kâinat ağacının en son ve en kapsamlı meyvesidir. Kâinat sarayının en çok ikrama mazhar olan misafiridir. O saraydaki diğer sakinleri, dilediği gibi davranma ve yönetmeye izinli ve en çalışkan görevlisidir. Kâinat şehrinin yeryüzü mahallesinin bahçesinde ve tarlasında, ekim, bakım, gelir ve gider işlerinin görevlisidir. Kâinatın sahibi ve yöneticisi olan Cenâb-ı Hakk'ın bütün esmâsına kapsamlı bir aynadır. Yüce Allah'ın muhatap kabul ettiği özel bir varlıktır.¹⁰⁵

Said Nursi, insanı Allah'ın yeryüzündeki halifesi, büyük bir sorumluluğu yüklenen, tasarruf sahibi, ancak fiillerinden sorumlu bir görevli; en iyi veya en kötü olabilecek kadar kabiliyetli ve yüce Allah'ın esmasını yansıtan, onun konuşmalarına muhatap olan, onun kudret mucizesi ve önemli bir sanat eseri olarak görür.¹⁰⁶ Dolayısıyla insanı muhatap alan Allah, insana vahiyle yol göstermiştir ki Kur'an-ı Kerîm de Allah'ın insanlığa son hitabıdır. Bu bakımdan Nursi "Hitabat-ı ezeliye-i Sübhaniyenin hazinesi"¹⁰⁷ şeklindeki veciz ifadesiyle Kur'an'ı gayb âleminde gelen Rahmanî lütufların ve ezeli hitabın hazinesi olarak tanımlamaktadır. Nursi'ye göre Kur'an, Allah'ın insana bir lütfu, rahmeti ve ikramıdır. Zira Kur'an, insana yaratıcısını tanıtmaya, sorumluluklarını hatırlatmaya, dünya ve ahiret saadeti kazandıran mesajlar içermesiyle çok kıymetli bir hazinedir. Ayrıca "ey insanlar", "ey mü'minler" hitabıyla insanı muhatap alması, bütünüyle insanlığın faydasına yönelik mesajlar içermesi Allah'ın insana değer verdiğini, merhamet ettiğini göstermektedir.

Kur'an-ı Kerîm, insana hidayet yolunu gösterdiği için büyük bir ikram-ı ilahîdir. Mesela; "*Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifâ ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur'an) geldi*"¹⁰⁸ Ayetinde bütün insanlara bir öğüt, doğru yolu gösteren bir rehber, her türlü nifak, şirk ve şüphe hastalığına karşı bir şifa olduğu haber verilmektedir. "*Ey insanlar! Peygamber size Rabbinizden hakkı getirdi. O hâlde, kendi iyiliğiniz için iman edin. Eğer inkâr ederseniz bilin ki, göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir*"¹⁰⁹ Ayetinde ise tüm insanların Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve Allah'ın keliması olan Kur'an'a iman etmeleri emredilmektedir. İnkârcıların asla Allah'a zarar veremeyecekleri belirtilmektedir.

Nursi Kur'an'ı, gökleri ve yeri yaratan Allah'ın mutlak rubûbiyeti bakımından bir konuşma; egemenliği her şeyi kuşatması yönünden ezeli bir hutbe; engin rahmeti yönüyle Rahman'ın lütuflarının yazılı olduğu bir defter olarak değerlendirmekte ve bunu şöyle zikretmektedir: "Hem semavat ve arzın Hâlık'ı haysiyetiyle bir hitaptır. Hem rububiyet-i mutlaka cihetinde bir mükâlemedir. Hem saltanat-ı âmme-i Sübhaniye hesabına bir hutbe-i ezeliyedir. Hem rahmet-i vâsia-i muhita noktasında, bir defter-i iltifatat-ı Rahmaniye'dir"¹¹⁰

Kur'an; eşi ve benzeri olmayan âlemlerin Hâlık'ı ve Rabb'ı tarafından insana yönelik bir hitaptır. Bütün insanlar adına elçi ve insanlığın en meşhur muhatabı olan Hz. Peygamber, Kur'an ile Cenâb-ı Hakk'a muhatap kılınmıştır, Kur'an, kâinatın yaratılış gayelerini, iki cihan saadeti yolunu açıklar; bir harita gibi koca kâinatın her tarafını tanıtır, onu yapan sanatkârın kim olduğunu öğretir.¹¹¹ Bu bakımdan Yüce Allah, peygamberlere vahiy göndererek insanlara doğru yolu göstermiş; son peygamber

¹⁰⁵Nursi, *Şualar*, 288.

¹⁰⁶Nursi, *Şualar*, 288-289.

¹⁰⁷Nursi, *İşaratu'l-I'caz*, 27.

¹⁰⁸Yunus 10/57.

¹⁰⁹en-Nisâ 4/170.

¹¹⁰Nursi, *Sözler*, 492.

¹¹¹Nursi, *Sözler*, 604-605.

Hız. Muhammed'e Kur'an'ı indirmek suretiyle gayb âleminde haber vermiştir. Cennetin nimetlerini ve güzelliklerini zikrederek teşvik etmiş; cehennem azabının şiddetini ve dayanılmaz oluşunu zikrederek sakındırmıştır. Bu yönden Kur'an paha biçilmez bir hazinedir. Zira maddi bir hazine altın, gümüş, mücevher gibi değerli şeylerden meydana gelir ve büyük bir servet barındırsa da buna bir değer biçilebilir. Ancak Kur'an insana yaratıcısını tanıtmakla, hakkı ve batılı göstermekle, emir ve yasaklar barındırmakla manevi bir hazinedir. Bu hazineye maddi bir değer biçilemez. Bu hazine ile Allah'ın rızası kazanılır; dünya ve ahiret huzuru elde edilir. Demek, Kur'an'ı indirmesi Allah'ın, rahmetiyle kuluna yönelmesi, lütufta bulunması anlamına gelir.

2.7. İslam'ın Güneşi ve Ahiretin Haritası

İnsan madde ve mana yönü olan bir varlıktır. İnsanın mana âlemini iyileştiren, geliştiren ve kemale erdiren dindir. Râgıb el-İsfahânî'ye göre (öl.502/1108) din, itaat ve cezaya/karşılık vermek anlamındadır. İtaat ve boyun eğmek bakımından şeriata din denir.¹¹² İstiare yoluyla şariat anlamında kullanılan din, ilahî kanunlar doğrultusunda yaşamayı emreden bir nizamdır. Allah katında din İslam'dır.¹¹³ İslam "kişinin yaratılış amacına uygun bir hayat sürebilmesi ve bu amacı belirli bir disiplin içinde gerçekleştirebilmesi için kendisine yol gösteren kurallar bütünü"¹¹⁴ olarak ifade edilir.

İslam'ın temel kaynağı Kur'an'dır. Nursi bunu "İslamiyet âlem-i manevisinin güneşi, temeli, hendesi"¹¹⁵ ifadeleriyle açıklamaktadır. Bu beyanıyla Nursi, mana olarak "Kur'an kendisine inananları doğru yola ileten, onları aydınlığa ulaştıran,"¹¹⁶ "Allah'ın emirlerine uygun yaşama arzusunda olanlara doğru yolu öğreten bir kitaptır"¹¹⁷ ilahî mesajlara işaret etmektedir.

Nursi Kur'an'ı güneşe benzetir. Zira maddi hayatımız güneşle ısınır ve aydınlanırken; manevi hayatımız da ancak Kur'an mesajlarıyla aydınlanabilir. Kur'an'ın aydınlatıcı mesajlarından mahrum yaşayanlar manen karanlık içerisindeyler. Kur'an bu hakikate şöyle işaret etmektedir: *Sizi karanlıklardan nura çıkarmak için kuluna apaçık âyetleri indiren O'dur. Şüphesiz ki Allah size karşı çok şefkatli, çok merhametlidir.*¹¹⁸

Kur'an, dünyanın sonlu, ahiret âleminin ise daha hayırlı ve sürekli olduğunu belirtir.¹¹⁹ Nursi, âyetler ışığında ahiret hayatını izah ve ispat etmeye çalışırken şu gerçekleri vurgular. Zerre kadar güneşe kadar yüce Allah'ın her işi hikmetli, düzenli ve adaletlidir. Böyle bir zat, inanan ve kullukta bulunan kimselere elbette ikram edecek; isyan edenlere de uygun gördüğü muamelede bulunacaktır.¹²⁰ Kur'an, ahirette müminlerin mutluluk içinde olacaklarını belirtir.¹²¹ Nursi, ahiretin dünyaya göre değerli bir yer olduğuna şöyle işaret eder: Ahiret öyle bir memleket ki, Dünya ona nisbetle bir zindan hükmündedir. Allah'ın emir ve yasaklarına riayet edenler, onun merhametine ve ihsanına mazhar olacak; ona isyan edenler ise dehşetli zindanlara atılacaklardır.¹²²

Nursi, Kur'an'ı ahiret âleminin mukaddes haritası olarak ifade eder. Zira Kur'an'da ahiret âleminin aşamalarına dair açıklamalar verilmekte, insanı düşünmeye ve inanmaya çağırmaktadır.

¹¹²İsfahânî, *el-Müfredat fî Garib'il-Kur'an*, 175.

¹¹³Âl-i İmrân 3/19, 85.

¹¹⁴Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, 1/523.

¹¹⁵Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, 27.

¹¹⁶el-Bakara 2/257.

¹¹⁷el-Bakara 2/2.

¹¹⁸el-Hadid 57/9.

¹¹⁹En'âm 6 /32; en-Nisâ 4/57; el-Mâide 5/119; el-Ahzâb 33/65.

¹²⁰Nursi, *Sözler*, 104.

¹²¹Hud,11/108.

¹²²Nursi, *Sözler*, 94.

Cennet ve cehennem varlığı haber verilmekte ve özellikleri anlatılmaktadır. İman eden ve salih amel işleyenlerin cennete, kâfir ve münafıkların ise cehenneme girecekleri bildirilmektedir.¹²³ Kur'an, insanın yaratıcısına karşı, insanlara ve diğer canlılara karşı sorumluluklarını hatırlatır. Erdemli bir hayat yaşamının yolunu gösterir. İyiliğe, doğruluğa ve yararlı olan şeylere davet eder. Demek, Allah insanın sorumluluklarını yerine getirmesini, iyi olmasını, dünyada ve ahirette huzur içinde yaşamasını ister. Elbette dünyada sorumluluklarını yerine getiren iyi bir mümin olur. İyi bir mümin ahirette de iyilikle karşılaşır. Bunun için cenneti tasvir ederek insanı iyi olmaya teşvik eder. Mesela; iman edip sâlih amel işleyenler altlarından nehirler akan cennetlerle müjdelanmaktadır. Ne zaman kendilerine cennet meyvelerinden bir şey ikram edilse, daha önce dünyada yediğimiz şey bu, derler. Oysa bu rızıklar, renk ve şekil olarak dünyadakilere benzese tat ve keyfiyet yönünden çok daha yüksek kıymettedir. Orada onlara tertemiz eşler verilecek ve orada ebedi kalacaklardır. Allah'ın hoşnutluğu ise daha büyüktür.¹²⁴ Ayrıca Rablerinin rızasını kazanmak için her türlü sıkıntıya sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizlice ve açıktan Allah yolunda harcayan, kötülüğü iyilik yaparak kendilerinden uzaklaştıran kimseler için ahirette güzel bir hayat hazırlanmıştır.¹²⁵ Başka bir ayette ise muttakilerin cennette hiç bozulmayan su ve bal ırmakları, çeşit çeşit meyveler ve Rablerinden bağışlanma olduğu haber verilmektedir.¹²⁶ Kur'an inanmayan, zalim inkârcıları uyarmak için cehennem varlığını hatırlatır ve cehennemi tasvir eder. Allah'ı inkâr etmedikleri halde hem kitap ehlini hem de müşrikleri, İslam'a aykırı inançları sebebiyle kâfir olarak adlandırır, bunların cehennem ehli olduklarını ifade eder.¹²⁷ Kur'an'da inkârcıların cehenneme atılacağı ve sürekli bir azabın içinde kalacakları haber verilmektedir. Onların derileri kızarıp kavruldukça, yerlerine yeni deriler konulacaktır. Orada ne ölür ne de düzgün yaşarlar. Bunların azabı sürekli ve aralıksızdır. Allah'ın gücü her şeye yeter.¹²⁸ Başka bir ayette ise mücrimlerin cehennemde ebedi kalacakları, azaplarının asla hafifletilmeyeceği, oradan çıkmaya dair tüm ümitlerini kestikleri ve yok olmak istedikleri tasvir edilmektedir.¹²⁹

Cennet ehli ile cehennem ehlinin karşılıklı diyaloglarına da Kur'an'da yer verilmektedir: “Cennette olanlar cehennemdekilere seslenerek bize va'd edileni biz gördük. Siz de size va'd edileni gördünüz mü?” derler. Cehennemdekiler “Evet” derler. O zaman “Allah'ın lâneti zalimlere!” diye bir ses yükselir. Cennet ve Cehennem arasında bir sur olan A'râf üzerinde bulunan ve henüz cennete girmemiş olanlar Cennet ve cehennem ehlini simalarından tanır. Cennet ehline, esenlikler dilerken Cehennem ehline de bakıp “Ey Rabbimiz! Bizi zalimlerle beraber kılma” derler. Tanıdıkları birtakım kimselere de “Çokluğunuz da kibriniz de size bir yarar sağlamadı” diye seslenirler. İnkârcıların dünyada alay ettikleri (birtakım) müminleri göstererek “Allah bunları rahmete erdirmez” dedikleriniz şunlar mı? dedikten sonra bu müminlere “Haydi, girin cennete, size ne bir korku ne de bir üzüntü var” diye seslenirler. Cehennem ehli cennet ehline: “Allah'ın size verdiği rızıktan biraz da bize verin” diye yalvarırlar. Cennet ehli de “Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır” diye cevap verir.¹³⁰ Mezkur ayetlerde Kur'an, cennet ve cehennem sahnelerini adeta gözler önünde canlandırırçasına anlatmaktadır. Tasvir edilen sahneler ahiret âleminde gerçekleşecek konuşmalar, nimet ve azaptan bazı örneklerdir.

¹²³Bkz. Nursi, *İşaratu'l-İ'caz*, 119-121, 126-135, 266-268.

¹²⁴Bkz. el-Bakara 2/25; et-Tevbe 9/72.

¹²⁵Bkz. er-Ra'd 13/22.

¹²⁶ Muhammed 47/15.

¹²⁷ Bkz. el-Beyyine 98/6

¹²⁸ Bkz. en-Nisâ 4/56; Tâ-Hâ 20/74.

¹²⁹ ez-Zuhruf 74-77.

¹³⁰Bkz. el-A'raf 7/44-50.

Okuyucu bunları nasıl hissediyor; uzak bir hayal mi, yoksa göz önünde cereyan eden olaylar mı? Sahnelerin etkileyici olduğu, bu etkinin sebebinin ise Kur'ân'ın i'cazı olduğu ifade edilir.¹³¹

Kur'ân¹³² inkarcılar ile inananların hesap günündeki durumlarını karşılaştırmakta, hesap günü bazı yüzlerin mutluluktan parladığını, bazı yüzlerin ise üzüntü ve pişmanlıktan karardığını haber verir. Yüzleri kararanlara, imanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? diye hatırlatmada bulunulur. Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın, denilir.¹³³

Allah kelamı Kur'ân, insanın yaratıcısını tanımasını, onun emirlerine boyun eğmesini, insanlara ve diğer varlıklara karşı merhametli olmasını ister, bunları yapanların cennetle ödüllendirileceğini haber verir. Ayrıca Kur'ân, inkâra sapmaktan, zulüm işlemekten, kötülükten ve günahlardan sakındırır. Kötülüklerin de karşılıksız kalmayacağını bildirir; bu amaçla cehennemın dayanılmaz, şiddetli bir ceza yeri olduğunu haber verip insanları önceden uyarır.

Netice olarak insanın akıl ile bilmesi mümkün olmayan ahiret âlemi gaybî bir meseledir. Buna dair gerçek haberleri ancak vahiy ile öğrenmek mümkündür. Son ilahî hitap olan Kur'ân adeta ahiret âleminin haritasını çizmektedir. Kur'ân'ın gayba dair haberler vermesi onun yüce Allah'ın kelamı olduğuna delil kabul edilmektedir. Zira Yüce Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmaktadır.

2.8. Terbiye ve Saadet Kılavuzu

Kur'ân, insanlık âlemini en iyi şekilde eğiten, saadete ulaştıran, mesajları hikmet dolu bir kitaptır. İslam'ın temel kaynağı olup büyük öneme sahiptir. Canlıların hayatını sürdürmesi için su ve ışık zorunlu iki nimettir. İslam dini açısından Kur'ân'ın önemi, hayat için su ve ışık gibidir. Esasında Kur'ân, insanlığın mutluluğu için inzal edilmiş vahiy zincirinin son halkası olduğundan insanlık için su ve güneş hükmündedir. Nursi, bu hakikatlere “İnsaniyeti saadete sevk eden hakiki mürşidi ve hâdisi, şu âlem-i insaniyetin mürebbesi, insaniyet-i kübra olan İslâmiyet'in mâ ve ziyası, nev-i beşerin hikmet-i hakikiyesi”¹³⁴ ifadeleriyle işaret etmektedir. Nursi, su ve ışığa benzettiği Kur'ân'ın insanlar için hayatı önem taşıdığını, insanların selametinin ancak Kur'ân'a tabi olmakla mümkün olduğunu belirtmektedir.¹³⁵ Zira Kur'ân, insanları bâtıl inançlardan, sapkın yollardan kurtarıp tevhid inancına ve sıratı müstakime yönelten en mükemmel bir kılavuzdur. Dolayısıyla Kur'ân, insanın hem düşüncelerini hem de davranışlarını etkilemek suretiyle doğru yola sevk eden bir hidayet kitabıdır. Bunun en iyi örnekleri Hz. Peygamber'in çağrısına olumlu cevap vererek değer kazanan Asr-ı saadet toplumunda görmek mümkündür. Çünkü cahiliye devrinde Arap toplumunda insan fıtratına aykırı birtakım davranışlar normal hale gelmişti. Mesela cahiliye toplumunda putlara tapmak, içki içmek, kumar oynamak, faizli alış veriş yapmak, kız çocuklarını diri diri gömmek gibi inanç ve adetler vardı. Dahası haksızlık yapılıyor, güçlüler söz sahibi olup zayıflar eziliyordu. İşte Kur'ân doğru yolu göstererek böyle bir toplumu ıslah etmiştir.¹³⁶

Esasında Kur'ân'ın getirdiği ilkeler evrensel nitelikte olup tüm insanlığı eğitmeyi amaçlamaktadır.¹³⁷ Zira onun iyi, helal ve faydalı gördüğü şeyler her zaman insanlık için faydalı; onun kötü, zararlı ve haram olarak gördüğü şeyler de her zaman insanlık için zararlıdır. Mesela; rüşvet yoluyla haksız bir şekilde başkasının malını yemek¹³⁸ fakirlik korkusuyla çocukları öldürmek ve haksız olarak

¹³¹Seyid Kutub, *Kur'ân'da Edebî Tasvir*, trc. İsmail Aslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 1999), 88-89.

¹³²Âl-i İmrân 3/106.

¹³³Bkz. el-Kıyâme 75/20-25.

¹³⁴Nursi, *Sözler*, 491.

¹³⁵Bkz. Âl-i İmrân 3/103; el-A'râf 7/3; el-En'âm 6/106.

¹³⁶Bkz. İbrahim Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 33-42.

¹³⁷İbrahim 14/52.

¹³⁸el-Bakara 2/188.

adam öldürmek,¹³⁹ yalancı şahitlik,¹⁴⁰ iftira atmak¹⁴¹, dedikodu yapmak¹⁴² gibi Kur'an'ın yasakladığı hareketler her zaman kötü ve zararlıdır. Adaletli olmak,¹⁴³ alçak gönüllü olmak,¹⁴⁴ infak etmek,¹⁴⁵ öfkesini yutmak,¹⁴⁶ emanete riayet¹⁴⁷ gibi Kur'an'ın övdüğü davranışlar ise her zaman iyi ve faydalıdır. Müminlerin Kur'an'da haram kabul edilen şeylerden sakınmaları Kur'an terbiyesinin bir sonucudur. Kur'an'ın iyi gördüğü ve yapmasını teşvik ettiği şeyler, Kur'an terbiyesinin bir sonucu olarak müminler tarafında gönül rahatlığıyla yapılmaktadır.

Nursi, Kur'an'ın Yüce Allah'ın ezeli keliması olduğundan getirdiği ilkelerin de evrensel nitelikte olduğuna şöyle işaret etmektedir: “Evet, Kur'an'ın düsturları, kanunları, ezelden geldiğinden, ebede gidecektir. Medeniyetin kanunları gibi ihtiyar olup ölüme mahkûm değildir. Daima gençtir, kuvvetlidir.”¹⁴⁸

Kur'an, öncelikle insanın Rabbini tanımasını, ona ortak koşmamasını yalnızca ona kul olmasını ister.¹⁴⁹ Nursi de Kur'an'ın vurguladığı bu hakikatler ışığında insanın Rabb'ini tanımasını, ona yönelmesini ve itaat etmesi için sorular sorup açıklamalar yaparak insanı düşünmeye sevk etmek ister. Birincisi; rızkınız için iki hazine gibi gökleri ve yeri hazırlayan, gökten yağmuru, yerden tohumları çıkaran kimdir? Allah'tan başka kim bunları yapabilir. Öyleyse yalnız O'na şükretmek gerekir. İkincisi; sizin en kıymetli organlarınız olan göz ve kulaklarınızın sahibi kimdir? Bunları size veren, ihsan eden ancak Rabbinizdir. Sizi yaratıp terbiye eden O'dur. Öyle ise Rab ve Mabud yalnız O'dur. Üçüncüsü; ölmüş yeryüzünü diriltten, yüz binlerce varlık türüne hayat veren kimdir? Bunu işi ancak bütün kâinatın Hâlık'ı yapabilir. Öyle ise ölmüşleri de ancak O diriltir. Dördüncüsü; bu koca kâinatı kusursuz bir düzenle idare eden, Allah'tan başka kim olabilir? Madem Allah'tan başkası olamaz; O'nun ortağı, yardımcısı ve yardıma ihtiyacı yoktur.¹⁵⁰

Nursi Kur'an'ın, nüzulünden günümüze kadar fert ve toplum hayatı üzerinde pek çok açıdan inkılaplar yapmış mu'ciz bir kitap olduğunu ifade etmektedir. Nursi'ye göre Kur'an, nüzulünden günümüze kadar parlak ve huzurlu değişikliklere yol açmıştır. Mesela insanların özel hayatlarında, sosyal ve siyasi hayatlarında inkılaplar yapmıştır. Kur'an kendisine inananların kalplerinde, ruhlarında ve akıllarında etkili olmuştur. Milyonlarca kişi tarafından okunmuş, insanları eğitmiş, nefislerini arındırmıştır. Bu etkileri hala devam etmektedir. Bu açıdan böyle bir kitabın misli yoktur; bu, mu'ciz bir kitaptır.¹⁵¹

Kur'an, inananları her türlü karanlıklardan aydınlığa çıkaran bir ışıktır. Nitekim Kur'an'da “Allah müminlerin velisidir, onları zulumattan nûra çıkarır.”¹⁵² mealindeki âyet-i kerîme de buna işaret etmektedir. Kur'an-ı Kerîm tevhid inancından uzaklaşan ve cahiliye karanlığında bocalayan Arap toplumunu kısa denebilecek bir zamanda aydınlığa kavuşturduğu sabittir.

¹³⁹el-En'am 6/151.

¹⁴⁰el-Furkan 25/72.

¹⁴¹el-Ahzâb 33/58.

¹⁴²el-Hucurât 49/12.

¹⁴³el-Maide 5/8.

¹⁴⁴el-Hac 22/34.

¹⁴⁵el-Bakara 2/2, 215.

¹⁴⁶Âl-i İmran 3/134.

¹⁴⁷el-Enfal 8/27.

¹⁴⁸Nursi, *Sözler*, 548.

¹⁴⁹Bkz. el-Müddessir 74/3; el-Mâide 5/76; ez-Zümer 39/66; el-Mü'min 40/14.

¹⁵⁰Nursi, *Sözler*, 560

¹⁵¹Nursi, *Şualar*, 183.

¹⁵²el-Bakara 2/257.

Said Nursi, Kur'an'ın her bir ayetinin parlak birer yıldız misali hidayet nurunu yaydığını, küfür ve gaflet karanlığını yok ettiğini belirtmekte; bunu görmek isteyen cahiliye devrine, bedevi çöllerine baksın,¹⁵³ diyerek Kur'an'ın terbiye edici yönündeki mucizeviliğine dikkat çekmektedir.

Getirdiği evrensel ilkelerle cehalet karanlığını gideren Kur'an, hem şahsi hem sosyal hem de siyasi hayatta insanlığa rehberlik eder. Kur'an'a gönülden bağlanan nefis, azgınlığı bırakır, ıslah olur; kalb her türlü kötü duygulardan arınır; ruh yüce değerler uğruna yaşamayı benimser; akıl nefsin esaretinden kurtulur, özgürleşir. Böylece Allah'ın rızasına erişmek mümkün olur.

Sonuç

Vahyin nüzulünden itibaren Kur'an'ın birçok tanımı yapılmıştır. Muasır âlim ve mütefekkirlerden Said Nursi de, gönderiliş amacını göz önünde bulundurarak Kur'an tarifini yapmıştır. Makalede Kur'an Allah'ın ezeli bir kelamı; kâinatın da onun irade ve kudret sıfatları sonucu meydana gelen bir eseri olduğu belirtilmiştir. Yüce Allah'ın insanı muhatap aldığının bir göstergesi olan Kur'an, insana kâinatı tanıtan, kâinatın yaratıcısı ve sahibi olduğunu bildiren, Allah'ın isim ve sıfatlarını açıklayan, gayb âleminden haberdar eden, olaylara ve varlıklara hikmet nazarıyla bakılması gerektiğini beyan eden ilahî hitap olduğu vurgulanmıştır. Rahman'ın insanlara ikramı olan Kur'an, yaratıcısının gösterdiği şekilde, O'nun rızasına uygun biçimde yaşamının esaslarını öğreten hidayet rehberi ve hayat kitabı olduğu dikkatlere sunulmuştur.

Nursi, Kur'an tarifıyla insanın aklını, kalbini ve davranışlarını etkileyen bir üslup kullanmıştır. Kur'an tarifinde tanımlama ve benzetme gibi düşüncüyü geliştirme yollarına başvurduğu gibi açıklama ve betimleme anlatım tekniklerini kullanması da dikkate değerdir. İnsanı tefekküre davet eden Kur'an'ın mesajlarını akla yaklaştıracak bir yöntemle anlatan Nursi'nin, asla üslup endişesi taşımadığı, daima manayı ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır.

Nursi, Allah'ın kelam sıfatının bir yansıması olan Kur'an-ı Kerim'i, Allah'ın kevnî ayetlerinden oluşan kâinat kitabının bir tercümesi olarak görmüştür. Dolayısıyla Allah'ın kudret ve azametini görmek için Kur'an penceresinden kâinata bakmak gerektiğini dikkatlere sunma gayretinde olmuştur. Ayrıca kâinatın kendiliğinden meydana gelmediği, mutlak bir güç sahibinin eseri olduğunu vurgulayan Kur'an'ı farklı bir üslupla yorumlaması dikkatleri üzerine çekmiştir. Nursi Kur'an ve kâinat kitabının bir biriyle örtüştüğünü belirtmiş, bunu Kur'an'ın Yüce Allah'ın eseri olduğuna delil kabul etmiştir.

Nursi Kur'an'ın, sırat-ı müstakime sevk etmek için tüm akıl ve idraklere hitap ettiğini, seviyelerine uygun olarak beyanda bulunduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Kur'an'da yer ve göklerin, insan ve hayvanların yaratılışı; gökten yağmurun indirilişi, gece ve gündüzün art arda gelişi, güneş, ay ve yıldızlar Allah'ın birliğinin ve gücünün delilleri olarak kabul edildiğine dikkat çekmiştir.

Kur'an, dünya hayatının son bulacağını, insanların hesaba çekileceğini, ödül ve cezanın verileceğini, bir ebedi hayatın varlığını haber verdiğinden ve Kelamullah'ın benzerini meydana getirmenin imkânsızlığından bahseder. Nursi bu ve benzeri özelliklerinden ötürü Kur'an'ın mu'ciz bir kitap olduğunu dikkatlere sunmuştur. Allah kelamı olan Kur'an sayesinde yaratılış gayemizin Allah'ı tanımak olduğunu, kurtuluşun ona uymakla mümkün olabileceğini vurgulamıştır.

Said Nursi, tanımında Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu, insanlar tarafından bir benzerinin getirilmesinin mümkün olmadığını, Arapça olduğunu ifade etmiştir. Bu yönüyle Nursi'nin Kur'an tanımı ile diğer âlimlerin Kur'an tanımı benzerlik göstermiştir. Ancak Nursi, Kur'an'ın kâinat kitabının bir tercümanı, dünya ve ahiret saadetinin rehberi, İslam'ın güneşi, ahiretin haritası, Allah'ın isimlerinin

¹⁵³Nursi, *Sözler*, 494.

keşşafı olduğunu kendine has üslupla ifade etmiştir ki bu yönüyle de onun Kur'an tarifi, diğer âlimlerin Kur'an tarifinden farklılık göstermiştir.

Kaynakça

- Birişik, Abdulhamit. “Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26/383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Bulut, Hasan. “Dilbilimsel Açıdan Kur’ân’da, İ’caz (Örnekler Üzerinden Bir Değerlendirme)”. *Academic Knowledge* 1/1 (2018), 36-51.
- Bulut, Hasan. *Kur’ân Kıssalarının Motivasyona Etkisi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî. *Sünen-i Dârimî*. thk. Nebil b. Haşim el-Gamrî. Beyrut: Daru’l Beşairi’l İslamiyye, 1983.
- Debûsî, Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001.
- Değamin, Ziyad Halil Muhammed. “Bediüzzaman Said Nursi’ye Göre Kur’ân’ın Mûcizeligini Açıklama Metodu”. *20. Asırda İslâm Düşüncesinin Yeniden Yapılanması ve Bediüzzaman Said Nursi*, Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III. ed. Mehmet Paksu. İstanbul: Nesil Matbaacılık, 1995.
- Demirci, Mustafa. *Kur’ân Tarihi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2011.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur’ân’ı Anlamada Usul*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *el-Fevzu’l Kebir fî Usuli-t Tefsir*. trc. Adullah Samed Afaracı. İstanbul: İtisam Yayınları, 2015.
- Duman, M. Zeki. *Beyânu’l-Hak*. İstanbul: Kayseri Gündem Gazetesi Yayınları, 2014.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib. *Câmi’u’l-beyân’an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min İlmi’l-Usûl*. thk. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997.
- Günay, Hacı Mehmet. “Su”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/432-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hayri Bolay, Süleyman. “Alem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredat fî Garib’il Kur’ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Daru’l-Meârif, ty, “âlem” md.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayreddin. “Dağlar Ne İşe Yarar?”, *Yenişafak* (03 Nisan 2022). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/daglar-ne-ise-yarar-2062465>
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî’li-ahkâmî’l-Kur’ân*. Kahire: Daru’l-Kutubi’l-Mısırî, 1939.
- Kutub, Seyid. *Kur’ân’da Edebi Tasvir*. trc. İsmail Aslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 1999.
- Mevdudî, Ebu’l A’lâ. *Tefhimu’l-Kur’ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Nu’mân b. Sâbit b. Zutâ, Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü’l-Ekber*. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü’l-Furkân, 1999.
- Nursi, Said. *İşârâtü’l-İ’câz*. trc. Abdülmecid Nursi İstanbul: Söz Basım Yayın, 2006.
- Nursi, Said. *Lem’alar*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2006.

- Nursi, Said. *Mektubat*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2006.
- Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2006.
- Nursi, Said. *Şuâlar*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2006.
- Nursi, Said. *Mesnevî-i Nuriye*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2006.,
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an-ı Kerîm'den Mesajlar*. İstanbul: Kıraat Yayınları, 2017.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rıfâî, Muhammed Nesib. *Teysiru'l-Aliyyi'l-Kadir li-İhtisari Tefsir-i İbn Kesir*. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1989.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-İlm lil-Melâyîn, 1988.
- Sarıçam, İbrahim. *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman. *Muhtasar el-İtkân fi ulûm'il Kur'an*. Thk. Salahaddin Arkahdan. Beyrut: Daru'n-nefais, 1990.
- Şevkânî, Muhammed. *İrşâdü'l-Fuḥûl*. nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî. Beyrut: yy.1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe'ye Göre Kur'an ve Tercümesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 269-292.
- Uludağ, Süleyman. "Hitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18/163. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uzun, Nihat. "Kur'an'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'an Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 100-140.
- Ünal, Mehmet. "Kur'an Kendisini Nasıl Tanıtır". *Diyanet İlmi Dergi Kur'an Özel Sayısı*. ed. Yüksel Salman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.
- Yılmaz, Musa Kazım. "Kur'an'ın Meydan Okumasının Arkasındaki Gerçekler". *Katre Dergisi Kur'an'ın İ'câzı Sayısı*. ed. Ali Bakkal. İstanbul: İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2016.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 | Haziran/June 2025

Dilbilimsel Açıdan Zeccâc'ın Ferrâ'ya Yönelik Eleştirileri*

Zejjaj's Criticisms Against Ferra from a Linguistic Perspective

Mahmut ÇAY

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara-Türkiye
Dr., Presidency of Religious Affairs, Ankara-Türkiye
mahmutcay28@gmail.com
<https://ror.org/007x4cq57>
<https://orcid.org/0009-0008-4950-5305>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:22/11/2024 • **Kabul Tarihi | Accepted:** 29/05/2025 • **Yayın Tarihi | Published:** 30/06/2025

Atıf | Cite As

Çay, Mahmut. “Dilbilimsel Açıdan Zeccâc'ın Ferrâ'ya Yönelik Eleştirileri”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 44-62. <https://doi.org/10.58852/dicd.1589774>

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

* Bu makale İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı'nda yapılan 'Zeccâc'ın Me'ânî'l-Kur'ân'ında Dilbilimsel Eleştiri' adlı doktora tezinden üretilmiştir.

This article is produced from the doctoral thesis titled 'Linguistic Criticism in Zajjaj's Me'ani'l-Quran', which was prepared in the Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric, Institute of Social Sciences, Inonu University.

Dilbilimsel Açıdan Zeccâc'ın Ferrâ'ya Yönelik Eleştirileri

Öz

İlâhî irâde ile vahyin dili seçilen Arapçanın Müslümanlar nezdinde ayrı bir yeri vardır. Arapçanın, saygın bir dil olmasında Kur'ân'ın büyük rolünün olduğu muhakkaktır. Dolayısıyla Arapça, şöhretini büyük ölçüde Kur'ân-ı Kerîm'e borçludur. Fakat İslâmın yayılmasıyla bu ilâhî kaynaktan lahn adı verilen kural ihlalleri yapılmaya başlamıştır. Bu doğrultuda Arapça dilbilgisine duyulan ihtiyaç da gün yüzüne çıkmış ve böylece süreç içerisinde Basra ve Kûfe mekteplerinde Arap gramerinin eğitim ve öğretimi başlamıştır. Bu çalışmalarla beraber Kur'ân-ı Kerîm, hem dile dair kaidelerin tespitinde etkin rol oynamış hem de onun daha iyi anlaşılmasına yönelik çalışmalara önayak olmuştur. Basra ekolünün önemli temsilcilerinden olan Zeccâc'ın Me'âni'-Kur'ân ve İ'râbuhû adlı filolojik tefsiri de bu çalışmalar sonucunda ortaya çıkan önemli eserlerdendir. Eserinde Arapça kurallara yer veren müellif, kendince yanlış gördüğü görüşleri sert üslûbuyla eleştirmiştir. Özellikle Ferrâ'ya yönelik ağır ithamlarıyla öne çıkan Zeccâc, bu üslubundan dolayı kimi gramercilerin ağır eleştirilerine maruz kalmış ve bunun sonucunda bazıları tarafından "hadsizlikle" suçlanmıştır. Bu bağlamda Zeccâc'ın, dilbilimsel eleştirilerinde gramer kurallarını ihlal eden şiire ve nesire tolerans göstermediği görülmüştür. "Dilbilimsel Açıdan Zeccâc'ın Ferrâ'ya Yönelik Eleştirileri" adlı çalışmada Zeccâc'ın, Ferrâ'ya yönelik eleştirileri incelenirken bir yandan da onun, hangi eleştirel kavramları seçtiği ve nasıl bir söylem tarzı takındığı da dikkate alınmıştır. Çalışmada tahlîl yöntemi kullanılmıştır. Elde edilen bulgulara göre Zeccâc'ın kendine hâs sert üslubunun diline yansıdığı görülmüştür. Nitekim Zeccâc, nahiv açısından yanlış bulduğu ifadeleri ve bu ifadeleri öne süren Ferrâ'yı eleştirirken, "ilhad", "ikdâm", "batıl", "Arapçada yetersiz", "Arapça bilmeyen", "Kur'ân'ın mânâsına bir teşebbüs", gibi nitelemelere sıkça başvurmuştur. Ferrâ'yı eleştirirken Kur'ân, kıraât, hadîs, şiir, nesir, gibi önemli delillere başvurmuştur. **Anahtar Kavramlar:** Arap Dili, Dilbilimsel Eleştiri, Üslup, Zeccâc, Ferrâ.

Zejjaj's Criticisms Against Ferra from a Linguistic Perspective

Abstract

Arabic, which the divine will chose as the language of revelation, holds a unique position in the hearts of Muslims. It's undeniable that the Qur'an played a significant role in elevating Arabic to a language of respect. Thus, a considerable portion of Arabic's renown is attributed to the Qur'an. However, as Islam spread, deviations from the linguistic rules, referred to as lahn began to emerge within this divine text. Consequently, the necessity for Arabic grammar arose, in the process leading to the initiation of Arabic grammar education and instruction in Basra and Kufa. Through these endeavours, the Qur'an actively contributed to establishing the foundations of language rules, facilitating a deeper comprehension of Arabic. The philological commentary of Zejjaj, one of the important representatives of the Basra school, called Me'ani'-Kur'an and İ'râbuhû, is one of the important works that emerged as a result of these studies. The author, who included Arabic rules in his work, criticized the views he considered wrong with his harsh style. Zejjaj, who was especially prominent with his diatribes against Ferra, was subjected to heavy criticism by some grammarians because of this style and as a result, he was accused of 'impoliteness' by some of them. In this context, in his linguistic criticisms, it was observed that he did not tolerate poetry and prose that violated of grammatical rules. In the study titled 'Zejjaj's Criticisms against Ferra from a Linguistic Perspective', while analyzing Zejjaj's criticisms against Ferra, it was also taken into consideration which critical concepts he chose and what kind of discourse style he adopted. In this study, the analysis method was applied. According to the findings, it has been seen that Zejjaj's unique harsh style is reflected in his language. Indeed Zejjaj, while criticizing the expressions he found incorrect in terms of grammar and Ferra who put forward these expressions, frequently resorted to qualifications such as "ilhad (objection)", "ikdâm (intrepidity)", "falsehood", "inept in Arabic", "not knowing Arabic", "an attempt at the meaning of the Qur'an". While criticizing Ferra, he applied important evidence such as the Qur'an, recitation, hadith, poetry and prose.

Keywords: Arabic Language, Comparative Linguistics, Style, Zajjaj, Fârrâ.

Giriş

Çok yönlü bir kavram olan eleştiri, insanoğlunun tabiatında var olan bir olgudur. Kimi zaman insanlar, kendilerince doğru kabul edilen bazı konularda, başkasını tenkit ederek düşüncelerini karşı tarafa kabul etme eğilimine düşebilmişlerdir. Dolayısıyla fitrî bir tepkime sonucu olarak kendi aralarında birtakım olumsuz eleştirilerde bulunabilmişlerdir. Aslında bu husus, tabii bir durumdur. Zira müspet bir eleştiri, insanlığın ilerleyiş ve gelişiminde etkin rol oynamıştır. Söz misali insanlar, fikir, düşünce ve bilgi alışverişinde bulunarak terakki kaydetmişlerdir. Ayrıca eleştiri yapmada ictimai ve ilmî bazı yararlar da vardır. Zira eleştiri denilen şey, en güvenilir ve en doğru verilere ulaşma mücadelesidir. Üstelik doğru tahlillerde bulunmak ve entelektüel birikim elde etmek adına eleştiri kültürünün kaçınılmaz olduğuna inanan eğitimli ve aydın pek çok insan da vardır. Çünkü bu kişiler, faydalı bir eleştirinin insana, mevzulara yaklaşım noktasında zihnen berraklık sağlayacağını ve ona, konuları tahlil ederken aklî bir meleke kazandıracağını düşünmektedirler.¹ Dolayısıyla eleştirel bakış açısı, ileriye dönük değerli bir adım olarak anlaşılmış ve eleştirinin otonomik bir disiplin olmasının temellerini atmıştır. Gittikçe müstakil bir disiplin halini alan eleştiri, sözlü metot ve kitap yazma yöntemiyle gerek batıda gerekse doğuda bilim insanlarının inceleme sahasına girmiş, ilerlemeler yaşamış ve bu güne dek varlık sahasında kalabilmiştir. Türkçe’de kullanılan eleştiri sözcüğü التَّنْقَاد et-tinkâd kelimesinden alınmış ve "tenkit" şeklinde kullanılmaktadır. Aslı Arapça olan bu kavram, Arapçada daha çok "en-nakd", "el-intikâd", "et-tenakkud" ve "et-tinkâd" şeklinde ifade edilmiştir.² "En-nakd" kelimesinin Arapça klasik sözlüklerde insicam içinde yakın manaları tespit edilmiştir³ ve hepsinin: ‘Saf dinar, gümüş ve akçeleri sahtelerinden; değersiz olanından ayıklamak, bir şeyi ayıplamak, kusur bulmak, bir şeyi özenle tetkik etmek, cevizin içini çıkarmak, parayı nakit olarak vermek ve tartışmak,’ gibi manalar içeren ortak noktası bulunmaktadır. Şunun da ifade edilmesi gerekiyor ki, ‘nakd’ kavramının dinar, gümüş gibi maddelerde gerçek olanı sahtesinden ayırmak anlamında olduğu fark edilmektedir. Bu terim meşhur yergi şairi Ferazdak’ın bir şiirinde geçmektedir. Ferazdak (öl. 114/732), dişi devesini betimlerken bir şiirinde şunları dile getirmiştir:

تَنْفِي يَدَاهَا الْحَصَى فِي كُلِّ هَاجِرَةٍ نَفْيِ الدَّنَائِرِ تَنْقَادُ الصَّيَّارِيفِ

"Sarrafaların, gerçeğini sahtesinden ayırt etmek için dinarları uzaklaştırması gibi Deve de her öğle sıcaklığında ön ayaklarını çakıl taşlarından uzaklaştırır."⁴

Arap toplumunun altın kullandıkları ve iç içe geçen bu altınları sahtesinden ayırmak için nakd sözcüğünü kullandıkları aktarılmıştır. Bunun yanı sıra nakd terimi, hem sarrâf tarafından dinarları ayırt etme işlemi için hem de şiir tenkidi için kullanılmıştır.⁵ Söz gelimi ‘nakd’ kelimesi Abbasî şairlerinden

¹ Cenân Kuvancı, "Eleştirinin Varoluşsal Anlamı ve Önemi", *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi* 4/8 (2021), 1-13.

² Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab* (Beyrut: Dâru'l-Meârif, t.y), 3/425-427; Rahmi Er, "Tenkit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/462-465.

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, ‘‘nkd’’, 3/425-427; Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgâfûr ‘Attât (Beyrut: Dâru'l-‘İlm, 1990), ‘‘nkd’’, 2/163; Ebu'l-Feyd Muhammed Mürtedâ el-Hüseynî el-Zebîdî, *Tâcu'l-‘arûs min cevâhiri'l-kamûs* (Kuveyt: Daru'l-İlmiyye, 2001), ‘‘nkd’’, 9/230-235; Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Mısır: Daru'l-Me'ârif, 1959), ‘‘nkd’’, 6/193; Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belağ*e (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), ‘‘nkd’’, 2/297.

⁴ Ebû Bîşr ‘Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 1998), 1/27.

⁵ Mehmet Akif Özdoğan, *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Raşîk Kayrâvânî'nin Edebî Tenkitteki Yeri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 6.

Yahya b. Ali el-Müneccim (öl. 215/830) tarafından hem altınları sahtesinden ayırt etmek hem de şiirsel eleştirisi için kullanıldığı bilinmektedir:

رُبَّ شِعْرِ نَقَدْتُهُ مِنْ لَمَّا يَنْ فُذُّ رَأْسِ الصَّيَّارِ فِي الدِّينَارِ

"Sarraf başının dinarı sahtesinden ayırt ettiği gibi ben de nice şiir eleştirisi yaptım."⁶

1. Ebû İshâk ez-Zeccâc

Çoğu kaynakta Zeccâc'ın adı, Ebû İshâk İbrahim b. es-Sirrî şeklinde geçmektedir.⁷ Hicrî 230 yılında başka bir rivayete göre ise hicrî 241 yılında Irak'ın ilim merkezi olan Bağdat'ta doğmuştur. Bağdat'ta büyüyen ve gençliğini burada geçiren Zeccâc, 311 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁸ Babasının ve dedesinin kim olduğu net değildir. Bazı kaynaklar babasının adının Muhammed olduğunu ifade ederken (Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. Sirrî), kimileri ise es-Sirrî olduğunu (Ebû İshâk İbrahim b. Sirrî) nakleder.⁹ Zeccâc, Sâhibu *Me'ânî'l-Kur'ân* ünvanıyla ün yapmıştır.¹⁰ Gençlik yıllarında camcılık mesleğini icra ettiğinden daha çok 'ez-Zeccâc' lakabıyla şöhret bulmuştur.¹¹ Bilhassa nahiv ilminde derinleştiği ilim çevreleri tarafından bilinmektedir.¹² Eğitimine Kûfe'de başlayan Zeccâc, mesleğini icra ederek asgari şartlarda geçimini temin etmiştir.¹³ Kûfe ekolünün en önemli temsilcisi olan Sa'leb'in ders halkasına mütemâdiyen devam etmiştir.¹⁴ Hocaları Sa'leb ile Müberred'le yaşadığı bir olay, tabakat eserlerinde şöyle nakledilmektedir: O sıralarda Basra ekolünün en yetkin dilcileri arasında gösterilen Müberred'in Bağdat'a bir ziyarette bulunacağı haberi, kentin dört bir tarafına yayılmıştır. Tabi bu girişimle beraber Sa'leb ile Müberred arasındaki ilmî münazaralar, daha doğrusu iki âlimin rekabeti de haliyle başlamıştır. Muhallifleriyle yaptığı münazaralar neticesinde ikna edici cevaplar veren Muberred'in etrafında büyük bir kitle oluşmaya başlamıştır. Bu husustan son derece rahatsız olan büyük gramerci Sa'leb, soracağı suallerle Müberred'in ders halkasını dağıtmak, karıştırmak ve dolayısıyla tekrar insanları kendi ders halkası etrafında toplamak istemiştir. Bu dileğini gerçekleştirmek için de

⁶ Özdoğan, *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Raşîk Kayrâvânî'nin Edebî Tenkitteki Yeri*, 6.

⁷ Ebû Se'îd es-Sirâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zînî-Muhammed Abdulmun'im Hâfâcî (Beyrut: Mustafa el-Bâlî el-Halebî, 1966), 108; Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'l-lüğaviyyîn ve'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Kahire: Daru'l-Me'ârif, t.y.), 111; Ebu'l-Velîd b. el-Ferdî, *Târihu 'ulemâi'l-Endelus* (Mısır: Daru'l-Misriyyeti, 1966), 1/280; Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid (Beyrut: Müessesetü'l-Furkan, 2009), 2/85; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 6/610; Ebû Sa'd Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman Yahya el-Muallimî (Haydar Abad: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifî'l-'Usmânî, 1962), 6/270; Abdurrahman b. Muhammed Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Nuzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-'udebâ*, thk. İbrahim es-Samerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 183; Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâl er-Rûmî Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâi* (Beyrut: Daru Sâdır, 1993), 1/50; İzzüddîn Ali b. Ebî'l-Kerem İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb fî tehzîbi'l-cemâb* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, 1955.), 2/60; Ebu'l-Hasan İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'âlâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 1/195; İbn Hallikân, Şemseddîn Ebu'l-'Abbâs, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sâdır, 1968), 1/49; Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1964), 2/77; Şemseddîn ez-Zehebî, *Siyeru 'alâmu'n-nubelâ*, thk. Hasan Abdülmennân (Beyrut: Beytu'l-Efkârî'l-Devliyye, 2004), 1/696.

⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu medîneti's-selâm* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 6/617-18.

⁹ İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-'udebâi*, 183.

¹⁰ Nebîl Ebû 'Ameşe, *İbrahim b. es-Sirrî ez-Zeccâc* (Dimaşk: el-Mevsûatu'l-Arabiyye, 2004), 10/264.

¹¹ Süyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/77; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/136.

¹² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/49.

¹³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/49.

¹⁴ Ebû İshâk, İbrâhîm es-Sirrî ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1998), 1/5.

talebeleri arasında yetenek ve zekâsıyla öne çıkan en zeki öğrencisi Zeccâc'ı seçmiş ve bu görevi ona tevdi etmiştir. Bilahare Zeccâc, Müberred'e gitmiş ve ona Arap dili alanında birtakım sorular sormuştur. Yöneltiği sorulara makul ve ikna edici cevaplar alan Zeccâc, Müberred'in tartışma üslûbuna, zekâsına ve tahlîl gücüne olan hayranlığını gizleyememiştir. Dolayısıyla son nefesini verene dek Müberred'in yanından ayrılmamış ve eski hocası Sa'leb'in yanına bir daha dönmemiştir.¹⁵ Arapçada yetkin olan Zeccâc, sadece *Me'ânî'l-Kur'ân* adlı eseriyle ile değil yazmış olduğu diğer çalışmalarıyla da hem kendi döneminde yaşayan ilim ehlini hem de sonraki dönemlerde yaşamış olanları etkilemiş bir Arap dili uzmanıdır. Arapça ilimlerinde uzman sıfatını haiz olması yaptığı çalışmalarla bilinmiş ve söz konusu alana katkılar sağladığı itiraf edilmiştir. Ayrıca lûgat, etimoloji, anlambilim, tefsir vs. konularındaki tesiri günümüzde hâlâ hissedilmektedir. Bilhassa 1973 yılında *Me'ânî'l-Kur'ân* eserini tahkik edip yayımlayan Mısırlı âlim Abdulcelîl Abduh Şelebî'nin (öl. 1995) bu konudaki gayretleri Türkiye'de akademik çevrelerin, Zeccâc'ın tefsirine yönelik ilgilerini arttırmıştır. Dolayısıyla Zeccâc ve *Me'ânî'l-Kur'ân*'ı, ilim çevrelerinde araştırma konusu olmuştur.¹⁶ Âlimler Zeccâc için övgü dolu ifadelerde bulunmuşlardır. Örneğin, İmam Nevevî (öl. 676/1277), Zeccâc hakkındaki düşüncelerini belirtirken "Ebû İshâk ez-Zeccâc, Arapçada imamdır." şeklinde övgüde bulunmuştur.¹⁷ Muhammed Bakır el-Hansârî'nin (öl. 1313/1895) "O, mâhir ve dalgâlı denizdir"¹⁸ şeklindeki övgü dolu ifadeleri ve Ebu'l-Berekât el-Enbârî'nin "Zeccâc, Arapça ehlinin büyüklerindendir"¹⁹ şeklindeki övgüsü Zeccâc'ın ilmî kişiliğini ortaya koyan sözlerden birkaçıdır. Geride çok önemli eserler bırakan, Arap dili sahasında hizmetleri bulunan ve ehlihîbre şahsiyetler yetiştiren Zeccâc, 311 tarihinde Bağdat'ta Cemâziyelâhir ayının 19'u Cuma günü vefat etmiştir.²⁰

1.1. Eserleri

Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhû: Zeccâc'ın günümüze kadar ulaşan en kıymetli eseri *Me'ânî'l-Kur'ân* ve *İ'râbuhû* adlı filolojik tefsiridir. Bu çalışma, Kur'an ayetlerini sarf, nahiv, beyân ve *me'ânî* noktasında ele alan ve filofik tefsir çalışmaları arasında en kapsamlı eserlerdendir. Zeccâc'ın *Me'ânî'l-Kur'ân*'ında daha çok filolojik yapı baskındır. Zeccâc'ın en değerli eseri olup ve ünü her tarafa yayılmıştır. Nitekim bu alanda yazılmış çok yönlü bir çalışma Zerkeşî (öl. 794/1392) tarafından da itiraf edilmiştir. Kendisi *el-Burhân* eserinde *Me'ânî'l-Kur'ân*'ı, "Zeccâc'ın *Me'ânî'l-Kur'ân*'ının bir benzeri daha telif edilmemiştir." ifadesiyle övmüştür.²¹

¹⁵ İsmail Durmuş, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 31/432.

¹⁶ İbrahim Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Harakani Dergisi* 2 (2014), 83-108.

¹⁷ Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref el-Hizâmî en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâi ve'l-luga* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/170.

¹⁸ Muhammed Bakır el-Hansârî, *Ravdâtu'l-cennât*, thk. eş-Şerif el-Fadıl (İsfahan: Daru'n-Neşr, h. 1382), 1/157.

¹⁹ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakati'l-'udebâ*, 490.

²⁰ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 1/130; Süyûtî, *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'n-nahviyyîn ve'n-nuhât*, 1/413.

²¹ Bedreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dârü't-Turâs, 1984), 2/148.

1.2. Diğer Eserleri

Tefsîru esmâ'illâhi'l-husnâ,²² *Kitâbu'l-ibâne ve't-tefhîm 'an ma'âni Bismillâhirrahmânirrahîm*,²³ *Kitâbu halkı'l-insân*,²⁴ *Kitâbu halkı'l-feres, mâ summiye min câmi'il-man'ik*,²⁵ *Kitâbu'l-envât*,²⁶ *el-Muşelleş fi'l-luga*,²⁷ *Kitâbu'l-ezdâd*,²⁸ *Kitâbu'l-iştikâk*,²⁹ *Kitâbu'l-emâlî*,³⁰ *er-Red 'âlâ Sa'leb fi'l-fasîh*,³¹ *Kitâbu'l-arûz*,³² *Kitâbu'l-Farq beyne'l-muzekker ve'l-mü'ennes*, *Kitâbu'l-elfâz*, *Kitâbu hurûfi'l-me'ânî*, *Kitâbu'l-kâfi fi esmâ'i'l-kavâfi*, *Kitâbu muhtasar fi'n-naḥvi*, *Kitâbu şerḥ-i memdûd*, *en-nevâdiru'l-mufîde*, *Kitâbu'l-efvâh*, *el-Vakf ve'l-ibtidâ'*, *Mâ yensarifu ve mâ lâ yensarifu*, *Sırru'n-naḥvi*, *er-Red 'ale'l-Müberred adlı eserleri mevcuttur*.³³

2. Zeccâc'ın Ferrâ'yı Eleştirirken Kullandığı Bazı Kavramlar

Ferrâ³⁴, nahiv ilminde önemli bir figür olmasına rağmen, Zeccâc'ın katı eleştirilerinden kurtulamamıştır. Pekçok konuda Ferrâ'ya itirazlarda bulunmuş, fakat aşağıda ele alınacağı üzere bazı itirazları eleştiriden ziyade *ilmî hakaret* içermektedir. Çünkü o, herhangi bir konuyu izah ederken katı bir dil ortaya koymuştur. Hatta diğer Arap dili âlimlerini de eleştiren Zeccâc, Ferrâ söz konusu olduğunda bir hayli hiddetlenmiş ve doğal olara üslubu diline yansımıştır. İfade doğru mudur bilinmez fakat adeta Ferrâ'ya karşı mezhep taasupluğu yapmıştır. Dile dair konularda öne sürdüğü kanıtlarla izlediği yöntem bir hayli manidar hissedilmiştir. Zira Ferrâ aleyhine yönelik kullanılan sözcükler arasında *ikdâm*, *ilhâd*, *Arapçada yetersiz*, *lûgat bilmeyen* ve *batıl* gibi ifadeler bulunmaktadır.

2.1. İlḥâd ve İkdâm

İlḥâd kavramı, sözlükte *yönelmek*, *meyletmek* ve *hak yolundan sapmak* gibi manaları kapsamaktadır.³⁵ İf'âl babından olan *أَلَحَّ* fiili, farklı har-i cerlerle kullanılınca değişik manalar iktiza

²² Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11/416-417.

²³ Ebû İshâk İbrâhîm es-Serrî ez-Zeccâc, *Kitâbu'l-ibâne ve't-tefhîm 'an ma'âni Bismillâhirrahmânirrahîm*, thk. Abdulfettâh Selîm (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2003), 8-27.

²⁴ Ebû İshâk İbrâhîm es-Serrî ez-Zeccâc, *Kitâbu'l-halkı'l-insân*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Bağdat: Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1963), 5/106-155.

²⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 1/62.

²⁶ Ebû İshâk İbrâhîm es-Serrî ez-Zeccâc, *Fe'altu ve ef'altu* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfe, 1995), 24.

²⁷ Emrullah İşler, "Zeccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 44/173-174.

²⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/160.

²⁹ İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/165.

³⁰ Zeccâc, *Fe'altu ve ef'altu*, 25.

³¹ Zeccâc, *Fe'altu ve ef'altu*, 25.

³² İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/165.

³³ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 66; Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 6/614; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 1/63.

³⁴ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Kûfe dil mektebinin en seçkin temsilcilerinden biridir. Ferrâ, nahiv, sarf, kırâat gibi konularda söz sahibi olup Kûfe ekolüne nihaî şeklini veren kişilerden sayılmıştır. Bkz. Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügâviyyîn*, 143. Pek çok Arap dili âlimleri tarafından takdire mazhar olmuş ve hakkında övgüyle bahsedilmiştir. Mesala Kûfeli Sa'leb, "*Ferrâ olmasaydı Arap dili olmazdı*" diyerek onu övmüştür. Bkz. Carl Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Beyrut: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1993), 526. Muasır Sümâme b. Eşres onun hakkında şöyle der: "*Ferrâ'yla oturup lûgat hakkında münakaşa ettik. Adeta bir denizdi. Nahiv konusunda da tartıştık. Çağının biricisiydi. Fıkıh mevzuunda münazara yaptık. Fıkıha dair tüm ihtilaflara muttaliydi. Astronomi mevzuunda mâhirdi. Tıp alanında mutehassıstı. Eyyâmu'l-'Arab, şiiirler ilminde ve ahbarda dahiydi.*" Bkz. Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kâhire: Daru'l-Me'arif, 1992), 193.

³⁵ Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Kutub, 2009), 5/236; Ebû Bekr Muhammed b. Şemsuddîn er-Râzî, *Muhtâru's-sehâh* (Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ, 2010), 402.

etmektedir. Örneğin, *ilâ* harf-i ceriyle kullanılınca *ilticâ etmek*, *meyletmek* anlamlarına; *fî* harf-i ceriyle kullanılınca da, harf-i cerden sonra mecrur konumunda olan ifade için *sapmak*, *haram işlemek* gibi manalara gelmektedir.³⁶ Mesela, *ilhâd* sözcüğü ism-i fâil şeklinde Emevî dönemi hiciv şairlerinden olan Nuhayle Humeyd el-Erkâd tarafından bizzat şu şekilde kullanılmıştır:

لَمَّا رَأَى الْمُلْحِدُ حِينَ الْحَمَا صَوَاعِقَ الْحَجَّاجِ يَمْطُرُنْ دَمَا

"Mülhid (Zübeyr), Kâbe'ye sığınırken Haccâc'ın kan yağdıran yıldırımlarını görünce."³⁷

Yine aynı şair Haccâc es-Sekafî'yi metheden başka bir mısradaki *ilhâd* sözcüğüne tekrar yer vermiştir:

قَدْ نِي مِنْ نَصْرِ الْخُبَيْبَيْنِ قَدِي لَيْسَ الْإِمَامُ بِالشَّحِيحِ الْمُلْحِدِ

"Her iki Hubeybin; (Abdullah b. Münzir ve Musab b. Münzir), yardımları yeter bana. İnkârcı ve cimri olan biri imam/önder olamaz."³⁸

Yukarıdaki ifadeler nazara alınınca *ilhâd* sözcüğünün *hakkın yolundan sapmak* olduğu anlaşılmaktadır. İşte Zeccâc'ın da bu ifadeyi kullanarak Ferrâ'ya karşı çok ağır bir ithamda bulunduğu tespit edilmiştir. Fakat bu kavramı *ikdâm* kelimesiyle bir arada kullanmış, dolayısıyla söz konusu *ikdâm* kelimesi ele alınınca her ikisine de geniş yer verilecektir.

İkdâm kelimesine gelince, *if'âl* sîgasıyla ve *على* harf-i ceriyle kullanılınca *bir kişiye hücum etmek*, *saldırmak* gibi mânâları içermektedir. شَجَعَ عَلَى الْأَمْرِ: أَقْدَمَ (Bir işe atıldı. Yani atılğan olarak cüretkâr davrandı.)³⁹ Örneğin Zu'r-Rumme bir şiirinde bu kelimeyi hücum anlamında kullanmıştır:

وَلَكِنْ إِقْدَامِي إِذَا الْخَيْلُ أَحْجَمَتْ وَضَرْبِي إِذَا مَا الْمَوْتُ كَانَ قِدَا الشَّبْرِ

"Ancak at geri durduğunda benim saldırımı, ölüm bir karış yakınımdayken darbemi bir görseydin!"⁴⁰

Yukarıdaki mısradaki görüldüğü üzere *ikdâm* sözcüğü *saldırı*, *hücum* manalarına gelmektedir. Bu kelime meşhur mu'allaka şairi Antere b. Şeddâd'nın mu'allaka'sında yer almaktadır. Emir kipiyle geçen sözcük *hücum*, *saldırı* manalarında kullanılmıştır:

وَلَقَدْ شَفَى نَفْسِي وَأَذْهَبَ سُقْمَهَا قِيلُ الْفَوَارِسِ: وَيَكْ عُنْتَرُ أَقِيمْ

"Bana şifa oldu ve nefsimde (gönümde) yer alan hastalıkları yok etti atlıların: 'Ey Antere! Yazıklar olsun sana, saldırsana!' demeleri."⁴¹

Zeccâc, söz konusu iki kelimeyi Ferrâ'ya yönelik şu şekilde kullanmıştır:

"هَذَا إِقْدَامٌ عَظِيمٌ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، هَذَا الْإِحَادُ فِي اسْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ" Bu, Allah'ın ismi hakkında hak yoldan sapmaktır. Bu, Allah'ın kitabına yönelik cür'etkâr bir saldırdır."⁴²

³⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamid el-Hindâvî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/73.

³⁷ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4/73.

³⁸ Behâuddin Abdullâh b. 'Akîl, *Şerhubnu 'Akîl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2017), 1/120.

³⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 17/555.

⁴⁰ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 2/60.

⁴¹ Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *el-Mu'allekâtü's-seb'* (Beyrut: Lecenet'ü-Tahkîk, 1992), 143.

⁴² Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/332.

Aslında yukarıda yer alan katı ve ağır yergiler, A'raf suresi 180. âyetinde yer alan وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ 'Onun (c.c) isimleri hakkında sapkınlığa girenleri terk edin, bırakın' ifadesini akıllara getirmektedir. Zira bu âyet okununca Zeccâc'ın yüksek perdeden eleştirel konuşması bayağı mânidardır. Bu nedenle ılımlı bir yaklaşımın tercih edilmesi fevkalade mühimdir. Çünkü bu gibi eleştirilerin hem ahlakî hem de itikadî olumsuz sonuçlar doğuracağı kanaatindeyiz.

Öyle ki, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîr'l-kitabi'l-'azîz* adlı tefsirin yazarı İbnu'l-'Atiyye el-Endelusî (ö. 541/1147), Zeccâc'ın yapmış olduğu yüksek sesli eleştirisine kayıtsız kalamamış ve Bu eleştirinin hak merkezli bir çıkış olmadığını vurgulayarak Zeccâc'ı "Bu, adeta bir hadsizliktir" sözleriyle yermiştir.⁴³

Konu şudur:

اللَّهُمَّ sentezi, lafzatullâh الله ve يا nidasıdır. Zeccâc, يا nida harfinin اللهم sözcüğüyle beraber kullanımına onay veren Ferrâ'yı hedef tahtasına koymuştur. Zeccâc, Al-i 'İmrân suresinin 26. âyetini ele alırken eleştirilerini de sıralamıştır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ

"Deki: Ey mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım! Mülkü dilediğine verirsın, dilediğinden çekip alırsın."

Zeccâc, اللهم terkihi üzerinde durmuştur. mim mîm harfinin fetha; ها ha harfinin ise damme üzere olduğu bir sıra nahivle ilgili malumat verdikten sonra kavramın illeti/nedeni hakkında bazı argümanlar ileri sürmektedir. Bu konuda hem Basra hem de Kûfe dil mekteplerinin mevzuyla hangi açıdan ve nasıl yaklaştıkları noktasında birtakım veriler sunmuştur. Zira sonundaki şeddeli mim'in kaynağı hakkında her iki ekol de görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Bilahare Zeccâc, eleştiri ve tahlil yapmak sadedinde konuyu ele almıştır. Müntesibi olduğu ekolün kabul görmüş görüş ve fikirlerine arka çıkıp ileri sürdüğü iddiayı güçlü bir zemine oturtmuştur. Buna karşı savları ise yetkinliğini ve dil sahasındaki otoritesini kullanarak nesnel bir zeminde çürütmeye çalışmaktadır.⁴⁴

Bu kavramın sebebi/illeti hakkında kimileri (Ferrâ) يا الله أَمَّا بخير (Allah'ım bize hayır ver) demiştir. Bu, Kur'an-ı 'Azîm'e cüretkâr bir saldırıdır ve Allah Teâlâ'nın ismi hakkında eğri yola girmek; sapmaktır! Zira Araplar, يا الله اغفر لنا derler. Araplardan hiç kimse اللهم إلا ve ya اللهم يا gibi ifadeler kullanmamıştır. Halîl, Sîbeveyhi ve ilmine itimat edilen tüm gramer âlimleri اللهم terkihinin يا الله olduğunu söylemiştir. Onlar, şeddeli mim harfinin nida olan يا harfinden bedel olduğunu vurgulamışlardır. Çünkü hem يا hem de şeddeli mim harfinin beraberce kullanımına rastlamamışlardır.⁴⁵

Ayrıca Zeccâc, Ferrâ'nın delil olarak öne sürdüğü bir şiiri ise kail-i meçhul olduğu gerekçesiyle ret etmektedir.⁴⁶

⁴³ Ebû Muhammed İbnu'l-'Atiyye el-Endelusî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîr'l-kitabi'l-'azîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2001), 1/345.

⁴⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/332.

⁴⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/332.

⁴⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/332.

Her وما عليك أن تقولي كلما صليت وسبحت يا اللهم ما اردد علينا شيخنا مسلماً kendisine birilerinin namaz kılıp tespih çekince: 'Ey Allah'ım! Efendimizi sağ salım bize geri gönder' deseydin ne olurdu sanki! gibi şiirler irat ettiğini iddia etmektedir. Bu gibi söyleyeni bilinmeyen şiirlerle bu işler yürümez.⁴⁷

Esasen Basra dil mektebi âlimleri, bu kullanımı kötü kabul etseler de bu tarz kullanımların sadece kafiye uysun diye şiirde cârî olabileceğini aktarmışlar ve üzerine kıyasın yapılmasının yanlış olacağı fikrini öne sürmüşlerdir.⁴⁸

Bu mevzuda nahiv âlimleri farklı iki görüşe sahiptirler.

Birincisi; اللهم kelimesindeki mim, يا harfinden bedeldir. Bu görüşün sahipleri Basra ile Bağdat ekolü gramercileridir: Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi,⁴⁹ Müberred,⁵⁰ İbn Serrâc (öl. 316/929),⁵¹ Zeccâcî,⁵² Sîrâfî (öl. 368/979),⁵³ Fârisî,⁵⁴ İbn Cinnî,⁵⁵ İbn Şecerî (öl. 542/1148),⁵⁶ 'Ukberî (öl. 616/1219),⁵⁷ İbn Ya'îş (öl. 643/1245),⁵⁸ ve Şelûbîn/eş-Şelebîn (öl. 645/1247)⁵⁹ gibi yetkin dilcilerin seslendirdiği görüştür. Bu Arap dili âlimlerin argümanları kıyas ve semâ' delilleridir. Bu iki delili kullanarak gereken notları düşmüşlerdir. Semâ' delilini, Enfal suresi 32. ve Zümer suresi 46. âyetlerini⁶⁰ temel alarak öne sürmüşlerdir. Kûfe mektebinin iddia ettikleri tezi ise az önce de üzerinde durulduğu gibi şâz olarak nitelendirmişler ve böyle bir durumun salt mısra vezinlerinde tertibinin sağlanması adına ortaya çıkabileceğini vurgulamışlardır. Ayrıca Basralı dilciler, böyle bir durumun esasen hem Arap şiirinde hem de nesrinde olamayacağını da ifade etmişlerdir. Bununla beraber kıyas delilinin de buna engel olduğunu aktaran Basralı âlimler, يا harfinin harf-i medden olduğunu, ميم harfinin de gunne sıfatını haiz olduğu sebebiyle onun da med harfine benzediğini aktarmışlardır. Zira ikisi de iki harf üzeredir. Dolayısıyla biri diğerrinin yerini alabilir. Ama birlikte kullanılmasının kıyas adına tutarsız olacağını ifade etmişlerdir.⁶¹ Hem Kûfeli dil âlimlerinin tezlerinin doğru olması durumunda birden fazla hazf

⁴⁷ Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/380.

⁴⁸ Kasım b. Muhammed b. Mübaşir el-Vâsîtî ed-Darîr, *Şerh'ul-Luma' fi'n-nahv*, thk. Recep Osman Muhammed (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 2000), 146.

⁴⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/196.

⁵⁰ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid Müberred. *el-Muktadab*, thk. Muhammed Abulhalık (Beyrût: 'Alemlü'l-Kutub, t.z.), 4/239.

⁵¹ Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. El-Fetlî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâleti, 1996), 1/338.

⁵² Ebu'l-Hasan Ali b. Mü'min İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu'l-cümel*, thk. Fevâz Şî'âr (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1968), 1/164.

⁵³ Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Şerhu kitâbi Sîbeveyh*, thk. Muhammed Ali er-Rih-Tâhâ Abdurraûf (Kahire: Daru'l-Kutub, 1879), 2/86.

⁵⁴ Ebû 'Ali el-Fârisî en-Nahvî, *el-Mesâilu'l-müşkile*, thk. Yahyâ Murâd (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.), 159.

⁵⁵ Ebû'l-Feth Osmân, İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâc (Beyrût: 'Alemlü'l-Kutub, 2006), 280.

⁵⁶ Hibetullah b. Ali b. Hamza İbn Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmud Muhammed et-Tannâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1996), 2/340.

⁵⁷ Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî, *et-Tebyîn fi'l-râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Beccâvî (Beyrût: Daru'l-Cîl, 2005), 449.

⁵⁸ Muvaffakuddîn İbnu'l-Ya'îş en-Nahvî, *Şerhu'l-mufasssal* (Beyrût: Âlemlü'l-Kutub, t.y.), 2/20.

⁵⁹ Ebû Ali eş-Şelûbîn, *et-Tevtiyetu*, thk. Yusuf Ahmed el-Mutavva' (Kuvveyt: Daru'l-Kalem, 1981), 289.

⁶⁰ -Enfâl 32. Ayet: Hani onlar, "Ey Allah'ım, eğer şu (Kur'an) senin katından inmiş hak (kitap) ise hemen üzerimize gökten taş yağdır veya bize elem dolu bir azap getir" demişlerdi.) ve (فَلِلَّهِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ) -Zümer 46. Ayet: De ki: Ey göklerin ve yerin yaratıcısı olan, gaybı da, görünen âlemi de bilen Allah'ım! Ayrılığa düştükleri şeyler konusunda kulların arasında sen hükmedersin.) ayetlerinde yer alan اللَّهُ ifadesi.

⁶¹ Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdillâl İbnu'l-Verrâk, *el-İlel*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrût: Daru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 2005), 200.

gerçekleşmiş olacak ki, bu da farklı bir kullanımın mümkün olduğu yerde bu yola (hazf) başvurma'nın caiz olmadığı sonucunu doğuracaktır. Böylelikle söz konusu gerekçelerle Basralılar tarafından reddedilmiştir.⁶²

Başta Ferrâ olmak üzere ikinci görüşe sıcak bakan Kûfeli dilcileri, اللهم terkiğine farklı bir pencereden bakmışlardır. Onlar, اللهم ifadesindeki ميم harfinin hazf edilmiş bir cümleye bedel olarak gelen kelime olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca Kûfeli dilcilere göre az önce zikredilen harf, Basralı dilcilerin söylediği gibi يا harfinden ivaz değildir. Aslında kelimenin aslı يا الله أمنا بخير şeklinde olup münâda'dan sonra tahfiflik (hafiflik) için cümle hazfedilmiş ve şeddeli ميم harfi ivaz olarak kalmıştır iddiasını öne sürmüşlerdir.⁶³ Ferrâ, bu durumu *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde aynen şöyle dile getirmiştir:

Araplar اللهم kelimesini nasbeldi okurlar. Bazı gramerciler de mansûb olma sebebini şöyle dile getirirler: 'Sonuna iki mîm harfi eklenmiştir; zira اللهم kelimesi, nida harfi يا ile beraber kullanılamaz. Yani يا زَيْد veya يا عَبْدَ اللَّهِ denilebiliyor iken اللهم يا denilemez. Bu ise ziyade edilmiş iki م harfinin يا harfine bedel olduklarını gösterir.' Bizim nezdimizde ise durum oldukça farklıdır. Lafzâtullahın sonuna أم emir fiili eklenmiştir. Bunun aslı يا الله أمنا بخير şeklindedir. İlk zamanlar bu şekilde kullanılmıştır. İlerleyen zamanlarda ise اللهم şeklini alarak son haliyle kullanagelmiştir.⁶⁴

Bağdat ekolünün değerli temsilcilerinden İbnu'l-Enbârî de Ferrâ ile aynı görüşü paylaşmaktadır.⁶⁵

Zeccâc'ın, Ferrâ'yı kast ederek 'kimileri ileri sürdüğü iddiaları kanıtlamak adına söyleyeni bilinmeyen şiirlerle kendini savunuyor', şeklinde söylediği sözün kabul edilmesi hak yanlısı bir tavır olmayacaktır. Çünkü Ferrâ'nın naklettiği şiiri, Ebû Zeyd Saîd b. Evs el-Ensârî (öl. 215/830) de *Nevâdir fi'l-Luga* adlı kitabında zikretmiştir. Ne var ki kendisi de Ferrâ'nın aktardığı şiiri her hangi bir şaire nispet etmemiştir.⁶⁶ Ancak Arap gramerciler tarafından bu durumun delil değeri taşımadı anlamına gelmez. Örneğin, Sîbeveyhi'ye ait *el-Kitab* adlı eserinde onlarca söyleyeni bilinmeyen şiirler söz konusudur. Fakat buna rağmen nahiv âlimlerinden hiç kimse bunu kınamamışlar ve de delil olarak reddetmemişlerdir.⁶⁷ Bağdâdî ilgili meselede şu sözlere yer verir: "Şahid-i meçhul (söyleyeni belli olmayan şiir) şayet Sîbeveyhi gibi sikâ/güvenilir birinden nakl edilmişse kabul edilir; yok, eğer onun seviyesinde olmayan birinden nakledilmişse ret edilir."⁶⁸ Zihin kurcalayıcı bu iddianın şuna cevap vermesi gerek: Ferrâ da Sîbeveyhi gibi sikâ değil midir?

Halîl b. Ahmed ve öğrencisi Sîbeveyhi gibi Basra medresesinin yetkin şahsiyetleri ile ve Kisâî ve Ferrâ gibi Kûfe medresesinin otoriteleri, اللهم ifadesi mevzusunda birbirinde farklı iddialar öne sürmüşleridir. Basralıların tetkik ve gözlemleri bu açıdan ilgi çekicidir. Bu gerekçeyle Basralı dilcilerin görüşünün daha keskin olduğu kanısındayız. Lakin Zeccâc'ı, kullanmış olduğu bu üslup sebebiyle hakkaniyetli bulmuyoruz. O derece ki; Me'âni'l-Kur'ân üzerinde incelemeler yapan ve bu gibi konulara

⁶² Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî, *Mütteba' fi şerh'l-luma* (Kahire: Daru'l-Kalem, tz.), 2/495.

⁶³ İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn*, 279.

⁶⁴ Ebu Zekeriyâ, Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: Dâru'l-Kutubî'l-Misriyye, 1955), 1/202.

⁶⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım el-Enbârî, *ez-Zahir fi me'ânî kelimâti'n-nâss*, thk. Dr. Hatim Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risaleti, 1992), 50.

⁶⁶ Ebû Zeyd el-Ensârî, *Nevâdiru fi'l-luga*, thk. Muhammed Abdulkadir (Beyrut: Daru's-Şuruk, 1981), 450.

⁶⁷ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 63.

⁶⁸ Abdulkadir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2006), 1/178.

temas eden yakın dönem araştırmacıları da Zeccâc'ın dilini ağır ve haksız bulmuşlardır. Kimisi onu, Ferrâ'ya karşı açık bir taassup yapmakla suçlamıştır.⁶⁹

Muhammed S'ad es-Seyyid de bu konuya müdahil olan araştırmacılardandır. Kendisi, söyleyeni bilinmeyen şiirlerle alakalı bir tespitte bulunarak Ferrâ'ya desteğini sunmuştur:

Bu meselede (söyleyeni bilinmeyen şiirler konusunda) nahiv âlimlerinin icma'ına uymak gerekir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, Ferrâ, hayat boyu ihticâc çağında yaşamış bir Arap dili âlimidir. Hatta daha da ileri gitmek istiyorum. Kendi çağında da her hangi bir şaire ait mısraı ona malum olmaması mantık dışıdır. Ne var ki, vakit araya girince yani şiiri rivayet eden ile şiiri söyleyenler arasına uzun bir vakit girince, şiirin nispetinde bazı problemler olabiliyor. Diğer yanda bizler bilmekteyiz ki İbn Cinnî gibi Arap dilinde ehlihibre olanlar, Kûfeli gramercileri 'Arap şiirlerini en iyi bilenler ve o şiirler hakkında bilgi sahibi olanlar' şeklinde vâsf etmişler; onları takdire şayan bulmuşlardır. Bu nedenledir ki Ferrâ'nın naklettiği şiir kail-i meçhul olsa da -Allah Teâlâ daha iyi bilir- delildir.⁷⁰

Basra ve Kûfe medresesi temsilcilerinin mevzuyla ilgili kanaatlerini açıklanmaya çalışıldı. Bunun yanında bir üçüncü iddia daha vardır. Bu iddia İbn Kayyım el-Cevziyye (öl. 751/1350) tarafından dile getirilmiştir. Kendisi, اللهم ifadesindeki ميم harfinin yüceltme ve övme için eklendiğine dair bir rivâyet aktarmıştır. Nasıl ki زرقم ve الإبنم sözcükleri sırayla *masmavi* ve *oğlumm* anlamlarını iktiza ediyor, aynı şekilde اللهم ifadesi de *Allah'ımm* gibi bir anlam içeriyor denebilir. Aslında İbn Kayyım, naklettiği bu iddiayı bizzat kendine nispet etmemiştir. Çünkü kendisi rivâyeti naklederken من أجل ذلك زيدت açıklamasını yapmıştır. Yani 'yüceltme için bu ميم harfi ilave edildi' demiştir.⁷¹ Tabi bu görüşe Ferrâ atıfta bulunmuş, illet yönünden farklı bir pencereden bakmış ve demiştir ki "şayet bu harf nidâ harfine bedel getirilmiş olsaydı nidâ harfi isimden sonra gelmiş olacaktı. Bu hal caiz değildir." Yani Ferrâ, Basrîlerin 'şeddeli mim, yâ nidâ harfinden bedeldir' tezini şöyle tevil etmiştir: الله يا. Ayrıca Ferrâ bu hususun Basralıların savına göre şunun gibi olacağını ifade etmiştir: بَكْرُم ve زَيْدُم (يا بَكْرُم ve يا زَيْدُم). Dolayısıyla böyle kullanımının hatalı olduğunu ifade etmiştir.⁷²

2.3. Lügat Bilmeyen

Zeccâc'ın lügat bilmeyenden kast ettiği şey Arapçayı bilmemektir. Bu tenkidin Ferrâ gibi mühim bir dilci için dile getirilmesi gerçekten de düşündürücüdür. Çünkü Ferrâ, kendi alanında yetkin bir Arap dili âlimidir. Zeccâc, "هذا قولٌ من لا يدري اللغة" Bu, Arapça bilmeyenin sözüdür!" eleştirisini yaparken وقال بعض الناس tabirini kullanmıştır. Yapılan araştırma neticesinde bazı insanlar ibaresindeki bazılarının kimler olduğu tespit edilmeye çalışıldı. Araştırma sonucunda bu kişilerin başında, Şevki Dayf'ın ifadesiyle 'entelektüel kişilik'⁷³ olan Ferrâ vardır. Ferrâ, Zeccâc'ın en çok eleştirdiği kişilerin başında gelmektedir. Öyle ki, yakın dönem araştırmacılarından Ali b. Hüseyin el-Emîr, Ferrâ'nın ve Zeccâc'ın *Me'ânî'l-Kur'ân* adlı eserlerini okumuş ve şöyle bir sonuca vardığını açıklamıştır:

⁶⁹ Adil Ali Mansur, *Ta'akkubat'z-Zeccâc 'alâ'l-Ferrâ* (Kahire: Kâhire Üniversitesi, Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 135.

⁷⁰ Muhammed S'ad es-Seyyid, *ed-Dersu'l-Lügavî fi Me'ânî'l-Kur'ân li'l-Ferrâ* (Kâhire: İskenderiye Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1996), 167.

⁷¹ Eymen Abdurrezzak eş-Şevâ, *el-İmam İbn'l-Kayyım ve ârâuhu'n-nahviyye*, thk. Mazın el-Mübârek (Kahire: Darü'l-Beşair, 1995), 389.

⁷² Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/202.

⁷³ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 196.

*Her iki kitabı da okudum. Sonunda da Zeccâc'ın, Ferrâ'yı büsbütün tenkit etmek ve fikirlerini eleştirmek için Me'ânî'sini yazdığını bir an olsun düşündüm!*⁷⁴

İşte Zeccâc ismen eleştiride bulunmamış olsa da bu ağır suçlamayı Ferrâ'ya yapmış olması kuvvetle muhtemeldir. Yani Zeccâc'ın böyle bir eleştiri yapması olasıdır. Çünkü iddia edilen görüşü Ferrâ Me'ânî'l-Kur'ân eserinde açık bir şekilde zikretmiş bunun yanı sıra bazı kaynaklar bu görüşü direkt olarak Ferrâ'ya nispet etmişlerdir. Bu ise hiç değilse Ferrâ'nın, 'bazı kimseler' gurubuna girdiğinin kesin bir delilidir. Tabi ilgili kaynaklar söz konusu görüşü benimseyenler arasında Ebû Süleymân Dâvûd ez-Zâhirî (öl. 270/884), Bukeyr b. Abdillâh el-Eşecc (öl. 122/720) ve Ebu'l-Âliye Rufey' b. Mihrân er-Riyâhî (öl. 90/709) gibi kişilerin de olduklarını zikretmişlerdir.⁷⁵ Bu eleştiriler şu ayet-i kerimenin anlaşılması çerçevesinde ele alınmıştır:

Allah Teâlâ, Mücadele suresinin 3. âyetinde "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ بَيْنِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا" Hanımlarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin..." buyurmaktadır.

Zeccâc'ın da içinde bulunduğu cumhûr-u ulemaya göre buradaki لِمَا قَالُوا âyetinin anlamı şöyledir: "zihar sözünü söyledikten sonra bundan pişman olup normal olarak evlilik hayatını sürdürmek isteyenlerin..."

Ferrâ, Me'ânî'sinde ilgili âyeti açıklarken عاد fiili üzerinde durmuş ve gerekli açıklamaları yapmıştır:

وَقَدْ يَجُوزُ فِي الْعَرَبِيَّةِ أَنْ تُقُولَ إِنَّ عَادَ لِمَا فَعَلَ يُرِيدُ أَنْ فَعَلَهُ مَرَّةً أُخْرَى Arapçada: "şayet yaptığı davranışa dönerse" demen 'o kişi, sözü edilen davranışı ikinci kez yaparsa, demektir." Bu, Arap dilinde caiz olabiliyor.⁷⁶

Böylelikle Ferrâ bu teziyle âyete, 'zihar kefareti için kişinin ikinci defa zihar yapmış olması gerekir' anlamını vermiştir. Az önce de ifade edildiği üzere bazı kaynaklar bu görüşün Ferrâ tarafından dile getirildiğini aktarmış ve bizzat Ferrâ'ın ismini vermiştir. Örneğin, 20. yüzyılın önemli müfessirlerinden olan İbn 'Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr adlı tefsirinde ilgili âyeti tefsir ederken şunları yazmıştır:

يَحْتَمِلُ أَنَّهُمْ يَعُودُونَ لِمَا نَطَقُوا بِهِ مِنَ الظَّهَارِ. وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ الْمُظَاهِرَ لَا يَكُونُ مُظَاهِرًا إِلَّا إِذَا صَدَرَ مِنْهُ لَفْظُ زِيَارٍ أَوْ زِيَارَةٍ ثَانِيَةً بَعْدَ أُولَى. وَبِهَذَا فَسَّرَ الْفَرَاءُ تَكَرَّرَ سَوِّلَمَسِ شَارْتِ اِيْتِمَالِئِنْدِيدِر. BU İSE ŞUNU İKTİZA EDER: MUZAHİRİN, MUZÂHİR OLMASI İÇİN SÖYLEDİĞİ SÖZÜ (sen benim anamın sırtı gibisin) ikinci kez söylemesi gerekir. Bunu bu şekilde Ferrâ tefsir etmiştir.⁷⁷

Zeccâc, dilsel açıdan yapılan izâhlara itiraz ederek bu şekilde tefsir edilen hükmün, ilim ehlinece ret edildiğini vurgulamıştır. Ayrıca bu iddianın onların görüşlerine aykırı olduğunu söyleyerek bunun aksini iddia edenleri Arapçayı/lügatı bilmemekle itham etmiştir.⁷⁸

Ahfeş'in söz konusu âyeti فترير رقة لما قالوا şeklinde takdim-te'hîr edişine "bu, güzel bir yoldur" diyen⁷⁹ Zeccâc'ın aksine Ebû Hayyân, "bu ifade, âyetin nazmını ifsat edeceği için hiçbir kıymeti yoktur"

⁷⁴ Ali b. Hüseyin el-Emîr, Meâhizu'z-Zeccâc 'âle'l-Ferrâ (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 4.

⁷⁵ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 20/344; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Ensârî el-Hazrecî el-Kurtûbî, el-Câmi'u li 'ahkâmî'l-Kur'ân, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 20/342.

⁷⁶ Ferrâ, Me'ânî'l-Kur'ân, 3/139.

⁷⁷ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 20/344.

⁷⁸ Zeccâc, Me'ânî'l-Kur'ân, 5/107.

⁷⁹ Zeccâc, Me'ânî'l-Kur'ân, 5/107.

diyerek itirazda bulunmuştur.⁸⁰ İbn 'Atiyye de Ebû Hayyân ile aynı fikirde olup Ahfeş'i ağır bir dille tenkit etmiştir.⁸¹

Aslında Ferrâ'nın ifadelerinden "ben bu görüşteyim" gibi bir mânâ anlaşılmamaktadır. O, sadece bu fiilin, *ilâ*, *li* ve *'an* gibi farklı harf-i cerlerle kullanıldığını ve böyle farklı bir mânânın, Arapçada müsta'mel olduğunu nakletmiştir.

Nihayetinde bu ifade hakkında değişik yorumlar yapılmış olsa da âyetteki sözün bağlamı, Hz. Muhammed'in uygulaması ve ehl-i sünnet âlimlerinin görüşleri Zeccâc'ın en azından *fetva cihetiyle* haklı olduğunu göstermektedir. Belki filolojik bağlamda Ferrâ'nın iddia ettiği rey de sahîh olabilir. Zira Ferrâ'nın sentaks, morfoloji, lügat, kıraat, şiir, nesir gibi Arapça ilimlerinde önemli bir kişilik olduğu tüm dilciler tarafından kabul edilmiştir.

2.4. Arapçada Yetersiz

Zeccâc, Ferrâ'ya yönelik yine ağır bir eleştiride bulunmuştur:

فَيُظَنُّ ضَعِيفَ الْعِلْمِ بِاللُّغَةِ أَنَّ مَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ Arapçada (lügat ilminde) kifayetsiz olan, bu iki kelimenin (إلى cer harfinin مع anlamında oluşu) anlamlarının aynı olduğunu zannetmiştir!⁸²

Şöyle ki, Allah Teâlâ 'Al-i 'İmrân suresinin 52. âyetinde şöyle buyurmaktadır:

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ

"İsa, onlardaki inkârcılığı sezince: Allah yolunda bana yardımcı olacaklar kimlerdir? dedi."

Evet, tartışmaya mahal olan mesele âyette geçen إلى harfinin مع harfiyle aynı anlamına gelebileceği meselesidir. Ferrâ, bu âyeti tefsir ederken durumu, "وهو وجه حسن" / bu, güzel bir perspektiftir" şeklinde nitelemiştir.⁸³

Bazı Arap dili âlimleri, أنصار kelimesinin نصر kelimesinin çoğulu olduğunu söylemişlerdir. Bu nedenle söz konusu âlimlere göre bu kelimedenden, المصدر (master) murad edilmiştir. Böyle olunca da muzâfın hazf edilmesi gerektiğini ifade edene âlimler, âyeti şu şekilde takdir etmişlerdir: من أصحاب نصرتي إلى الله. Bunu bu şekilde ifade edenlerden biri Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî'dir.⁸⁴

Zeccâc, âyeti tahlil ederken böyle bir durumun olması halinde anlamın değişeceğini söylemiş ve Allah'ın yardımına kendi yardımının da eklenmiş olacağını ifade etmiştir:

Tefsirde إلى harfi cerrinin مع harfiyle aynı anlamda olabileceği aktarılmıştır. Ancak onların bu iddiasının hiç bir kıymeti yoktur. Çünkü böyle bir şey söz konusu olursa anlam değişecek ve 'Allâh Teâlâ'nın yardımının yanı sıra kim kendi yardımını bana katar' gibi farklı bir mana çıkacaktır. Zira إلى gaye (sınırı ifade eder) için iken مع, bir şeyin başka bir şeye katılmasını gerekli kılar. Evet, harflerin birtakım manaları elde etmek için birbirlerinin yerlerine geçebilecekleri doğrudur ancak burada bu

⁸⁰ Ebû Hayyân, el-Endelusi, *el-Bahru'l-muhît*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 5/434.

⁸¹ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5/343.

⁸² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/351.

⁸³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/90.

⁸⁴ Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî, *el-İmlâ mâ men bihi'r-rahmânu min vucûhi'l-i'rabi ve'l-kiraâti* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tz.), 1/136.

durum söz konusu değildir. Dolayısıyla lügat ilminde kifayetsiz olan biri, bu iki kelimenin anlamlarının aynı olduğunu zannetmektedir!⁸⁵

Bu eleştiriler verilen hükme yönelik olduğu gibi bu hükmü verene karşı da yapılmıştır. Zeccâc, açıkça isim kullanmasa da tenkitlerinin Ferrâ'ya yapıldığı malumdur. Zira Ferrâ dışında araştırdığımız kadarıyla kimse bu iddiayı ortaya atmamıştır. Hatta bazı kaynaklarda bu mesele incelenirken Ferrâ'nın ismi zikredilmiştir.⁸⁶ Ebu'l-Bekâ' da bu duruma sessiz kalmayıp Ferrâ'nın bu görüşünü eleştirmiştir:

Bu görüşün hiç bir değeri yoktur. *إلى* harfinin, *مع* harfiyle aynı manayı taşıması söz konusu olamaz. Üzerine kıyas bile yapılamaz.⁸⁷

Fakat Fahreddin Razi çoğu dildiden, söz konusu harfin *مع* mânâsına geldiği görüşünün sadır olduğunu ifade etmiş ancak, bu dildilerin kimler olduklarını söylememiştir.⁸⁸

2.5. Batıl

Batıl kavramı *gerçeğe uygun olmayan, hakkın karşıtı* bir anlam içermektedir.⁸⁹ Üstelik bu sözcük *yalan* manasında da kullanılmıştır. Mesela ünlü Câhiliyye şairlerinden en-Nâbiğa ez-Zübyânî'nin bir beytinde bu kelime *yalan haber* olarak kullanılmıştır:

لَعَمْرِي وَمَا عَمْرِي عَلَىٰ بَهَيْنٍ لَقَدْ نَطَقْتُ بِطُلًّا عَلَىٰ الْأَقَارِغِ

'Ey Melik! Yemin ederim ömrüme -ki ömrüm benim için en kutsal şeydir- Karî'oğulları batıl olarak adıma yalanlar uyduruyorlar.'⁹⁰

Bu kavram Zeccâc tarafından *Me'ânî'l-Kur'ân* eserinde defaatle kullanılmıştır. Ancak kimi yerlerde bu kelime iddialı cümlelerle birlikte kullanılmıştır. Mesela, "bu hüküm, tüm Basralı dildilerin nezdinde batıldır" gibi ifadeler kullanmıştır.

Örneğin,

"Bazıları *إلا* istisnâ harfinin, atıf harfi *قَالَ بَعْضُهُمْ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ إِلَّا بِمَعْنَى الْوَاوِ هَذَا عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ بَاطِلٌ*" *واو* mânâsına gelebileceğine cevâz vermiştir. Bu, Basralılara göre bâtıl bir görüştür" ifadelerini kullanmıştır.⁹¹ Şöyle ki; Allah Teâlâ Mâide suresinin 1. âyetinde şöyle buyurmaktadır:

أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ

"İhramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helâl saymamanız şartıyla, size bildirilecek olanlar dışındaki *en'am* denilen hayvanlar, sizin için helâl kılınmıştır."

⁸⁵ Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/351.

⁸⁶ Ahmed b. Yûsuf es-Semîn, el-Halebî, *ed-Durru'l-mesûn fî 'ulûmî'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1978), 3/208.

⁸⁷ Ukberî, *el-İmlâ mâ men bihi'r-rahmânu min vucûhi'l-i'rabi ve'l-kiraâti*, 1/136.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/223.

⁸⁹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/145.

⁹⁰ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/145.

⁹¹ Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 2/114.

Zeccâc, eleştiri yaparken tekrar *وقال بعضهم* tabirine yer vermiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda *bazıları* ifadesinden kimleri kasdettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma neticesinde bu kişilerin İbn Faris (öl. 1004)⁹² ile Ferrâ⁹³ ve Ahfeş⁹⁴ ile Ebû 'Ubeyde oldukları anlaşılmıştır.⁹⁵

Altı çizili âyette istisnâ edatının *واو* atıf harfi anlamında olabileceğini iddia edenlere karşı Zeccâc, büyük bir tepki göstermiş ve onların bu tezlerinin bâtıl olduğuna hükmetmiştir:

Kimileri âyette geçen *إلا* istisnâ edatının merfu olduğu iddiasında bulunmuştur. Onların bunu demesi şu misale benzer: *جاء إخوتك و زيد*. İşte bu örnek onlara göre şöyledir: *جاء إخوتك إلا زيد*. Bu ise Basralılara göre bâtıl bir görüştür.⁹⁶

Açıklamalarından da anlaşıldığı gibi Zeccâc, *إلا* istisnâ edatının atıf harfi *واو* mânâsına gelemeyeceğini söylemektedir. Bu görüşte olanlar şunlardır: Sîbeveyhi,⁹⁷ Müberred,⁹⁸ İbnu's-Serrâc,⁹⁹ İbn Cinnî,¹⁰⁰ Tâcu'l-Kurrâ Maḥmûd b. Hamza el-Kirmânî (öl. 500/1106),¹⁰¹ el-'Ukberî,¹⁰² Ahmed b. Hüseyin İbnu'l-Habbâz (öl. 639/1241),¹⁰³ İbn Malik,¹⁰⁴ Ebû Hayyân,¹⁰⁵ Semîn el-Halebî¹⁰⁶ ve İbn Hişâm'dır.¹⁰⁷

إلا harfinin *واو* harfi mânâsında gelebileceğini iddia eden kişiler semâ' deliline dayanmışlardır:

مَا بِالْمَدِينَةِ دَارٌ غَيْرَ وَاحِدَةٍ دَارُ الْخَلِيفَةِ إِلَّا دَارُ مَرْوَانَ

"Şehirde halifenin evi ve Mervan'ın evinden başka hiçbir ev yoktur."¹⁰⁸

Yukarıdaki şiir şu şekilde takdir etmişlerdir: *أراد: ما بالمدينة دار إلا دار الخليفة ودار مروان* (Şehirde sadece halifenin; Mervân'ın evi vardır.)

Ahfeş Me'ânî'sinde muhadram şair el-Mahabbel es-Sa'dî'nin (öl. 16/637) şu şiirini nakletmiş:

⁹² Ebu'l-Hasan Ahmed İbnu'l-Faris, *es-Sâhibî*, thk. Es-seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Matbaâtü'l-'Uleysî el-Bâbî el-Halbî, tz.), 185.

⁹³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/300.

⁹⁴ Ebu'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsuddin (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1/113.

⁹⁵ Mufaddal ed-Dabbî, *Mufaddaliyât*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Daru'l-me'ârif, h.1119), 113. (Muhakkikin ifadesi)

⁹⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/114.

⁹⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/320.

⁹⁸ Müberred, *el-Muktedab*, 4/400.

⁹⁹ İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1/320.

¹⁰⁰ Ebû'l-Feth, Osmân İbn Cinnî, *el-Lüme' fi'l-'Arabiyye*, thk. Semih Ebû Muğlî (Ummân: Dâru Mecdlâvî, 1988), 55.

¹⁰¹ Tâcu'l-Kurrâ Mahmud b. Hamza el-Kirmânî, *el-Garâibu ve'l-'acâibu*, thk. Şumrân el-'İclî (Cidde: Daru'l-Kibleti Li's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1988), 1/180.

¹⁰² Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî, *et-Tibyân fi'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Matbaatu İsa'l-Bâbî el-Halebî ve şerikâhu, tz.), 1/120.

¹⁰³ Ahmed b. Hüseyin İbnu'l-Habbâz, *Tevcihu'l-lume*, thk. Fâyız Zekiy (Beytur: Daru's-Selâm, 2002), 212.

¹⁰⁴ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâl et-Tâî el-Ceyyânî el-Endelusî, *Şerhu't-teshîl libni Mâlik*, thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el Mahtûn (Beyrut: Dâru Hicr, 1990), 3/345.

¹⁰⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 1/630.

¹⁰⁶ Halebî, *ed-Durru'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 2/180.

¹⁰⁷ İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'âbîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Andulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Misriyye, 2003), 1/87.

¹⁰⁸ Müberred, *el-Muktedab*, 4/400.

وَأَرَىٰ لَهَا دَارًا بِأَغْدِرَةٍ السَّيِّدَانِ لَمْ يَذْرُسْ لَهَا رَسْمٌ
إِلَّا رَمَادًا هَامِدًا دَفَعَتْ عَنْهُ الرِّيحَ خَوَالِدٌ سُحْمٌ

"Ağdiretü's-seyyidân'da (Bahreyn ve Basra arası bir yer) ona ait izi silinmeyen bir ev gördüm.
Siyah dağlarda rüzgârların sevkettiği/sürükleyen sönmüş küller gördüm."¹⁰⁹

الأخفش: أَرَادَ: أَرَىٰ لَهَا دَارًا وَرَمَادًا

(Onun evini ve sönmüş külleri gördüm.)

Basralılar ilk olarak اِلَّا istisnâ edatının hangi anlamda kullanıldığını açıklamışlar ve onların delillerini tevîl etmeye çalışmışlardır. اِلَّا edatının istisnâ için vaz' edildiğini ve ikinci hükmü birinci hükümden çıkardığını ifade etmişlerdir. واو atıf harfinin ise mutlak surette cem' anlamını iktiza ettiğini söyleyerek bunun da ikinci hükmün birinci hükme girmesinin vacip olduğunu nakletmişlerdir. اِلَّا ve واو harflerinin aynı mânâyâ gelmesinin mümkün olamayacağını açıklamışlar.

Sîbeveyhi, eserinde temas ettiği ilk şiir için şunları söylemiştir: صفة بمنزلة مثل 'جعلوا كلمة غير، صفة بمنزلة مثل' (şiirdeki gayr kelimesini misl gibi sıfat yapmışlar).¹¹⁰ Daha sonra Basralılar, şiirde geçen gayr kelimesinin الدار kelimesinin sıfatı olduğunu, bu nedenle merfu' okunduğunu söylemişlerdir. Ahfeş'in naktettiği şiiri de gündeme getiren Basralı dilciler, şiirde yer alan istisnâ harfinin، لكن anlamında olduğunu ve cümlelerin istisnâ-ı mükatı' olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹¹¹

Sonuç olarak Zeccâc, âyette yer alan اِلَّا edatının واو harflerinin mânasına gelemeyeceğini ifade etmiş ve örnekler vererek bu durumun olması halinde mânâyı değiştireceğini söylemiştir.

Sonuç

Zeccâc, önemli Arap dili âlimidir. Kendine özgü bir üsluba sahiptir. Bu husus tefsirinde belirgin bir şekilde görülmüştür. Zeccâc'ın, dilbilimsel eleştirilerde Halîl, Sîbeveyhi ve Müberrid üzerinden Basra ekolüne bağlılığını her fırsatta dile getirdiği görülmüştür. Halîl ve Müberrid'den daha çok, Sîbeveyhi'ye teveccüh etmiş ve eleştiri yaparken Arap dili sahasında şaheser kabul edilen *el-Kitab*'ı referans göstermiştir. Ferrâ'ya karşı tutumu dikkatlerden kaçmamıştır. Zira ona karşı ağır bir dil kullanmıştır. Üslubundan dolayı kimi âlimlerin sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Kullandığı ağır dile sessiz kalamayan bazı âlimler onu, hadsizlikle suçlamıştır. Çünkü bu âlimlere göre tenkit yapmak; ilmî donanımı haiz ve metot bilmek gibi temel şartların yanı sıra hakkaniyetli olmak ve ahlâkî prensiplere de dayanmalıydı. Bu bağlamda ortaya atılan bir görüşün ahlâkî çerçevede ele alınıp akılla tartıldıktan sonra nakil ile de test edilmesinin bir ülkü olduğu saptanarak eleştirinin, te'vil anlayışına değil; nakle dayandığı sonucuna ulaşılmıştır. Zeccâc'ın da bu doğrultuda ilerlediği saptanmış, ancak söz konusu konularda kullandığı üsluptan dolayı hak yanlısı olmadığı da görülmüştür. Çünkü Ferrâ'ya yönelik katı tavrı gözlerden kaçmamıştır. O derece ki, bazı yakın dönem araştırmacılar onu, Ferrâ aleyhine taassuplukla suçlamış ve onun Ferrâ adına iftirada bulunduğunu aktarmışlardır. Bu nedenle eleştiri yapmak hem ahlâkî hem ilmî sorumluluktur. Dolayısıyla eleştiride iki temel unsurun bir arada bulunması önem arz etmiştir. Son olarak bu çalışma, bundan sonraki araştırmacılara, bir nahiv âliminin

¹⁰⁹ Ahfeş, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/113.

¹¹⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/340.

¹¹¹ A'lam Şentemrî, *Tahsîlu 'ayni'z-zeheb*, thk. Dr. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan (Mısır: Müessesetü'r-Risaleti, 1994), 370.

sadece sentak veya morfolojik görüşlerini ele almak değil, aynı zamanda o nahivcinin ‘bir eleştirmen’ olarak değerlendirilmesi sadedinde örnek bir çalışma arz etmektedir.

Kaynakça

- Ali Mansur, Adil. *Taakkubat'z-Zeccâc 'alâ'l-Ferrâ*. Kahire: Kâhire Üniversitesi, Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Ahfeş, Ebu'l-Hasan Sa'id b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsuddin. Beyrut: 2 Cilt. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2006.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşşâr Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib. *Târihu medîneti's-selâm*. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Brockelmann, Carl. *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Beyrut: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1993.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgâfûr Attât. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990.
- Dabbî, Mufaddal. *Mufaddaliyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Daru'l-me'ârif, h.1119.
- Dayf, Şevki. *Târihu edebi'l-'Arabî*. 8 Cilt. Kâhire: Zevî'l-Kurbî, h. 1427.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kâhire: Daru'l-Me'arif, 1992.
- Durmuş, İsmail. "Müberra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi İstanbul*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû 'Ameşe, Nebîl. *İbrahim b. es-Sirri ez-Zeccâc*. Dimaşk: el-Mevsûatu'l-Arabiyye, 2004.
- Ebû Hayyân, el-Endelusî. *el-Bahru'l-muhîd*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: 11 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1992.
- Emîr, Ali b. Hüseyin. *Meâhizu'z-Zeccâc 'âle'l-Ferrâ*. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed Ebu'l-Berekât. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*. thk. İbrahim es-Samerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed Ebu'l-Berekât. *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Cevdet Mebrûk Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2002.
- Enbârî, Ebû Bekr, Muhammed b. el-Kasım. *ez-Zahir fî me'ânî kelimâti'n-nâss*. thk. Dr. Hatim Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risaleti, 1992.
- Endelusî, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâl et-Tâi el-Ceyyânî. *Şerhu't-teshîl libni Mâlik*. thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el Mahtûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, 1990.
- Ensârî, Ebû Zeyd. *Nevâdiru fî'l-luga*. thk. Muhammed Abdulkadir. Beyrut: Daru's-Şuruk, 1981.
- Ensârî, İbn Hişam. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'âbîb*. thk. Muhammed Muhyiddin Andulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 2003.
- Er, Rahmî. "Tenkit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İsyambul: TDV Yayınları, 2011.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamid el-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebu Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l Mısriyye, 1955.
- Fârisî, Ebû Ali. *el-Mesâilu'l-müşkile*. thk. Yahyâ Murâd. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1988.
- Ḥalebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semîn. *ed-Durru'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1978.
- Hamevî, Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâl er-Rûmî. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 1993.
- İbn 'Akîl, Behâuddîn Abdullâh. *Şerhubnu 'Akîl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2017.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Li'd-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Kâdî Ebû Muhammed el-Endelusî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîr'l-kitabi'l-'azîz*. thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâc. Beyrut: 'Alemu'l-Kutub, 2006.

- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Lüme 'fi'l-'Arabiyye*. thk. Semih Ebû Muğlî. Ummân: Dâru Mecdîlâvî, 1988.
- İbn Esîr, İzzuddîn Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Lubâb fî tehzîbi'l-ensâb*. 3 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1955.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Daru'l-Kutub, 2009.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *es-Sâhibî*. thk. Es-seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Matbaâtü'l-'Uleysî el-Bâbî el-Halbî, tz.
- İbn Ferdî, Ebu'l-Velîd. *Târihu ulemâi'l-Endelus*. Mısır: Daru'l-Mısriyyeti, 1966.
- İbnu'l-Habbâz, Ahmed b. Hüseyin. *Tevcihu'l-lume'*. thk. Fâyiz Zekî, Beytur: Daru's-Selâm, 2002.
- İbn Hallikân, Şemseddîn Ebu'l-'Abbâs. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*. nşr. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Daru Sâdir, 1968.
- İbn Kiftî, Ebu'l-Hasen. *İnbâhu'r-ruvât 'âlâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meârif, tz.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Furkan, 2009.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr, Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fî'n-nahv*. thk. El-Fetlî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti, 1996.
- İbn Sîde, Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-azam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 11 Cilt. Mısır: Daru'l-Me'ârif, 1959.
- İbn Şecerî, Hibetullah b. Ali b. Hamza. *el-Emâlî*. thk. Mahmud Muhammed et-Tannâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1996.
- İbn Usfûr, Ebu'l-Hasan Ali b. Mü'min. *Şerhu'l-cümel*. thk. Fevâz Şi'âr. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1968.
- İbn Verrâk, Ebu'l-Hasan, Muhammed b. Abdillâl. *el-İlel*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 2005.
- İbn Ya'îş, Muvaffakuddin en-Nahvî. *Şerhu'l-mufasssal*. 10 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, tz.
- Kirmânî, Tâcu'l-Kurrâ, Mahmud b. Hamza. *el-Garâibu ve'l-'acâibu*. thk. Şumrân el-İclî. Cidde: Daru'l-Kibletî Li's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1988.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Ensârî el-Hazrecî. *el-Câmi'u li 'ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin. 24 Cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuvancı, Cenân. "Eleştirinin Varoluşsal Anlamı ve Önemi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/8 (2021), 189-201.
- Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Muktadab*. thk. Muhammed Abulhalık. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, tz.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref el-Hizâmî. *Tehzîbu'l-esmâi ve'l-luga*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Özdoğan, Mehmet Akif. *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Raşîk Kayrâvânî'nin Edebî Tenkitteki Yeri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Özdoğan, Mehmet Akif. "Abbâsîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi". *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*. 5/16, (2005), 35-50.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Şemsuddîn. *Muhtârû's-sehâh*. Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ, 2010.
- Râzî, Fahriddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 1998.
- Sîrâfî, Ebû Se'îd. *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zinî-Muhammed Abdulmun'im Hâfâcî. Beyrut: Mustafa el-Bâlî el-Halebî, 1966.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd. *Şerhu kitâbi Sîbeveyh*. thk. Muhammed Ali er-Rîh-Tâhâ Abdurraûf. 6 Cilt. Kahire: Daru'l-Kutub, 1879.

- Süyûfî, Ebu'l-Faḍl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabâkâtî'l luğaviyyîn ve'n nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. Beyrut: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1964.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman Yahya el-Muallimî. Haydar Abad: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-'Usmânî, 1962.
- Seyyid, Muhammed S'ad. *ed-Dersu'l-Lügavî fî Me'ânî'l-Kur'ân li'l-Ferrâ*. Kâhire: İskenderiye Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1996.
- Şelûbîn, Ebû Ali. *et-Tevtie*. thk. Yusuf Ahmed el-Mutavva'. Kuveyt: Daru'l-Kalem, 1981.
- Şentemrî, A'lam. *Tahsîlu 'ayni'z-zeheb*. thk. Dr. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. Mısır: Müessesetü'r-Risaleti, 1994.
- Şevâ, Eymen Abdurrezzak. *el-İmam İbn'l-Kayyım ve ârâuhu'n-nahviyye*. thk. Mazın el-Mübarek. Kahire: Darü'l-Beşair, 1995.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ'. *et-Tebyîn fî İ'râbî'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Beccâvî. Beyrut: Daru'l-Cil, 2005.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ'. *el-İmlâ mâ men bihi'r-rahmânu min vucûhi'l-i'rabi ve'l-kiraâti*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tz.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ'. *Mütteba' fî şerh'l-luma'*. Kahire: Daru'l-Kalem, tz.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ'. *et-Tibyân fî i'râbî'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: Matbaatu İsa'l-Bâbî, tz.
- Vâsîfî, Kasım b. Muhammed b. Mübaşir. *Şerh'ul-Luma' fî'n-nahv*. thk. Recep Osman Muhammed. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 2000.
- Yıldız, İbrahim. "Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri". *Harakani Dergisi*. 2, 2014.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyd Muhammed Mürtedâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kamûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Daru'l-İlmiyye, 2001.
- Zübeydî, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Tabakâtu'l-lüğaviyyîn ve'n-nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. Kahire: Daru'l-Me'ârif, tz.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm es-Sirrî. *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm es-Sirrî. *Kitâbu'l-ibâne ve't-tefhîm 'an ma'ânî Bismillâhirrahmânirrahim*. thk. Abdulfettâh Selîm. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2003.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm es-Serrî. *Kitâbu'l-halkî'l-insân*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Bağdat: Mecelletu'l-Mecmai'l-'İlmiyyî'l-'Irâkî, 1963.
- Zehebî, Şemseddîn. *Siyeru 'alâmu'n-nubelâ*. thk. Hasan Abdülmennân. Beyrut: 29 Cilt. Beytu'l-Efkârî'l-Devliyye, 2004.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Esâsu'l-belağ*. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Turâs, 1984.
- Zevzenî, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed. *el-Mu'allekâtu's-seb'*. Beyrut: Lecenet'ü-Tahkîk, 1992.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

Zir b. Hubeyş ve Hadis Rivayeti

Zir b. Hubaysh and Hadith Narration

Mustafa TAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı Elazığ, Türkiye
Assis. Prof. Dr. University of Fırat, Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Sciences, Department of Quran Reading and Recitation, Elazığ, Türkiye

mustafa.tas@firat.edu.tr

<https://ror.org/05teb7b63>

<https://orcid.org/0000-0001-9730-3291>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:24/01/2025 • Kabul Tarihi | Accepted: 14/06/2025 •Yayın Tarihi | Published: 30/06/2025

Atıf | Cite As

Taş, Mustafa. “Zir b. Hubeyş ve Hadis Rivayeti”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 63-85.
<https://doi.org/10.58852/dicd.1625793>

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Zir b. Hubeyş ve Hadis Rivayeti

Öz

Sahâbe ve tabiûnun hadis ve sünnetin naklinde mühim bir yeri vardır. Bu iki tabaka arasında yer alan muhadramûnun da bu konuda önemli gayretleri olmuştur. Bu çalışmada muhadramûndan olup kıraat ve hadis ilminde önemli bir şahsiyet olan Zir b. Hubeyş'in (ö. 82/701) rivayet ettiği hadisler araştırılarak hadis ve sünnetin naklindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Zir b. Hubeyş'in hangi konularda hadis rivayet ettiği, ilgi alanları ve daha çok nelere dikkat ettiği ortaya konulmuştur. Râvilerin rivayet ettiği hadislerin toplanması, tahrirlerinin yapılması ve başlıklar altında konularına göre kategorize edilmesi hadis ilminde araştırılması gereken mühim konular arasında yer almaktadır. Yapılan bu çalışma ile Zir b. Hubeyş'in özel ilgisi olan kıraat ve tefsir alanlarında rivayetleri olduğu gibi abdest, namaz, oruç gibi ibadetler ile ilim, fiten ve fezâil gibi konularda da rivayetlerinin olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada ayrıca Zir b. Hubeyş'ten hadis rivayet eden kıraat imamımız İmam Âsım'ın da (ö. 127/745) rivayetleri böylece ortaya çıkmış olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Rivayet, Muhadram, Zir b. Hubeyş

Zir b. Hubaysh and Hadith Narration

Abstract

The Sahâba and tabiûn have an important place in the transmission of hadith and sunnah. The muhadramûn, who are among these two strata, have also made important efforts in this regard. In this study, the hadiths narrated by Zir b. Hubaysh (d. 82/701), one of the muhadramûn and an important figure in Qiraah and hadith, was investigated, and his role in the transmission of hadith and sunnah was attempted to be determined. In this way, the subjects on which he narrated hadith, his areas of interest and what he paid more attention to were revealed. Collecting the hadiths narrated by the narrators, making their transmission (tahrir) and categorising them under headings according to their subjects are among the important issues that need to be addressed in the science of hadith. With this study, it has been determined that Zir b. Hubaysh has narrations on subjects such as Qiraat and Tafsir, which are his special fields of interest, as well as ibadah such as ablution, prayer, fasting, and subjects such as knowledge, fiten, and fazil. This study will also reveal the narrations of Imam 'Asim (d. 127/745), our imam of Qiraat, who narrated the hadith from Zir b. Hubaysh.

Keywords: Hadith, Sunnah, Narration, Muhadram, Zir b. Hubaysh

Giriş

İslam kültür ve medeniyeti, Hz. Peygamber'in (as) yaşayış tarzı ve tebliğleri olan Sünnet'ten kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslam esaslarının en anlaşılır ve doğru açıklaması Sünnet'tir.¹ Hadis de İslam dünyası için müşterek bir kültürün tesisinde önemli bir rol oynar. O, müslümanların zihninde büyük bir tesir icra etmektedir.²

Hadis ve sünnet, sened zincirinde yer alan râviler aracılığıyla nakledilmiştir. Hadislerin naklini gerçekleştirenler ve sünnet verilerini sonraki nesillere aktaranlar Sahâbe, Tabiûn ve Etbâu't-tabiîn'den oluşan üç nesildir. Râvilerin tabakaları denilince bu üç nesil anlaşılır. Sahâbe, Hz. Peygamber'in hadislerine ve yaşayışına çok büyük özen göstermiş, onları aslına uygun olarak öğrenmek, uygulamak ve başkalarına ulaştırmak için büyük gayret sarf etmişlerdir. Tabiîler de sahâbilerin bu gayretlerini kendilerine örnek edinmişlerdir. Hz. Peygamber zamanında yaşayan herkes Allah Resûlu'nü görebilmiş değildir. Sadece sahâbileri görenler de bulunmaktadır. İşte böyle hem Câhiliye devrinde hem de İslam devrinde yaşamış olmasına rağmen Hz. Peygamber'i görememiş ancak sahâbilerle görüşebilmiş olanlara tabiîlerden olmak üzere özel bir isimle muhadram denilmiştir.³

Muhadram sözlükte "sünnet olmamış adam, acı ya da tatlı olduğu belli olmayan su, nesebi karışık kişi" gibi anlamlara gelen hadrame⁴ kökünden türemiştir. Bu kelimede karışıklık ve belli olmama anlamlarının olduğu görülmektedir. Muhadram, sahâbî veya tâbiî olduğu kesin şekilde bilinmeyen kişi olup Resûl-i Ekrem döneminde yaşadığı için ashab arasında yer alması gerekirken onu mümin sıfatıyla göremediği için sahâbeden sayılmamıştır. Sahâbe ile görüştüğü için tâbiî sayılması mümkünse de Resûlullah devrinde yaşadığından onun vefatının ardından dünyaya gelen tâbiîlerden farklı görülmüş, bu sebeple hadisçiler tarafından sahâbe ile tâbiînden ayrı bir nesil kabul edilmiştir.⁵

Bu çalışma ile sahâbe ve tabiûn arasında orta bir tabaka olan muhadramûndan bir örnek seçilerek onların hadis rivayetindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Her bir râvinin ilgi ve alakası, zekâsı ve kavrayışı rivayetlerine de yansımaktadır. Burada kıraat ve hadis ilminde önemli bir isim olan Zir b. Hubeyş'in rivayet ettiği hadislerin tespit edilmesi ve bu hadisleri onun kimden rivayet ettiği ile hadisleri hakkında kısa değerlendirmelerin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda Zir b. Hubeyş'in *Kütüb-i Sitte*'de⁶ yer alan hadisleri konularına göre tasnif edilerek tahrir edilmiş ve şerhler ile diğer kaynaklardan hadislerle ilgili bazı açıklamalara da yer verilmiştir. Çünkü sadece hadis metinlerine yer verilerek hadisleri alt alta sıralamak bazı eksik ya da yanlış değerlendirmelere sebep olabilmektedir. Bu nedenle hadislerin anlaşılmasına katkıda bulunan kısa yorumlara ve değerlendirmelere yer verilmesinin önemli olduğu düşünülmüştür. Hadis araştırmalarında isnad ve metin tenkidi yapılması cihetiyle bu çalışmada geçen râviler ile ilgili ricâl ve cerh-ta'dîl kaynaklarından kısa değerlendirmelere yer verilmiş ve hadis metinleri ile ilgili şerhlerden bazı yorumlar da buraya dâhil edilmiştir.

Çalışmamızda sened zincirinde yer alan bütün râvilerin cerh-ta'dîl değerlendirmesine yer verilmediğini ifade etmemiz gerekmektedir. Bu husus araştırmanın uzamasına ve okuyucu için sıkıcı bir hal almaya neden olabilmektir. Ancak Zir b. Hubeyş'ten rivayet eden râvi ile Zir'in rivayet aldığı râvi hakkındaki değerlendirmelere ise kısaca yer verilmiştir. Ayrıca burada Zir b. Hubeyş'ten kıraat alan ülkemizde kıraatini takip ettiğimiz kıraat imamı İmam Âsım'ın rivayetleri de ortaya konulmuştur. Nitekim tespit ettiğimiz Zir b. Hubeyş'in rivayetlerinin çoğunluğunda kıraat imamı Âsım ondan rivayet etmiştir. Bu yönüyle de araştırmanın önemli olduğu söylenebilir.

¹ İsmail Lütfi Çakan, *Anahatlarıyla Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 11.

² M. Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 33.

³ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 16, 72-73.

⁴ İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 12/184.

⁵ Mehmet Efendioğlu, "Muhadramûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/393. Ayrıca bk. Çakan, *Hadis Usûlü*, 78.

⁶ Bu kaynaklara ilave olarak Zir b. Hubeyş'in Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile Dârimî'nin *es-Sünen*'inde yer alan rivayetleri de ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Zir b. Hubeyş, milâdî 583 veya 584 yılında Kûfe’de doğmuştur. Benî Gâdire ailesinden olup Ebû’l-Mutarriif ve Ebû Meryem künyesiyle zikredilmiştir.⁷ Hem Câhiliye devrinde hem İslâm döneminde yaşadığı halde Resûl-i Ekrem’i görmediği için muhadram tâbiilerden sayılmıştır. Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Ali (öl. 40/661), Abdullah b. Mes’ûd (öl. 32/652-53), Übey b. Kâ’b (öl. 33/654 [?]), İbn Ümmü Mektûm (öl. 15/636), Abdurrahman b. Avf (öl. 32/652), Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656), Saîd b. Zeyd (öl. 51/671 [?]) ve Ebû Vâil Şakîk b. Seleme’den (öl. 82/701) rivayette bulunmuştur. İbrâhim en-Nehaî (öl. 96/714), Âsım b. Behdele (öl. 127/745), Şa’bî (öl. 104/722) ve Minhâl b. Amr (öl. ?) ondan hadis rivayet edenlerdendir. Zir 82 (701) yılında 122 yaşında vefat etmiş. Bu tarih 83 olarak da zikredilmiş, öldüğünde 120 ve 127 yaşında olduğu da kaydedilmiştir.⁸

Zir b. Hubeyş kendisine tabi olunan imamlar arasında zikredilmiş olup Sülemî ile birlikte Kûfe’de kıraat hocalığı yapmıştır. Hz. Ali, Übey b. Kâ’b ve Abdullah b. Mes’ûd’dan Kur’an ve kıraat ilimlerini tahsil etmiştir. Kur’an kıraati tedrisiyle meşgul olmuş; bu konuda kendisinden Yahyâ b. Vessâb, Âsım b. Behdele, Ebû İshak eş-Şeybânî, A’meş ve başkaları da istifade etmiştir.⁹ İbn Mes’ûd, Zir b. Hubeyş’e kıraati ayet ayet öğretmiştir. İmam Âsım kıraati Zir b. Hubeyş ile Ebû Abdurrahman es-Sülemî’den arz usûlüyle almıştır.¹⁰

Yahya b. Maîn (ö. 233/848) onun sika olduğunu söylemiştir.¹¹ İbn Sa’d (ö. 230/845), Zir b. Hubeyş’in tabîinin ilk tabakasından olup Kûfe ehlinde olduğunu zikretmiş; “sika ve hadisi çok” (كان ثقة كثير الحديث) değerlendirmesinde bulunmuştur.¹²

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Hâşimî, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebir*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990/1410), 6/161-162; Ebû Zekeriya Yahya b. Maîn, *Târîh* (Dûrî rivayeti), thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Mekke: Merkezu’l-Bahsi’l-İlmî, 1979/1399), 3/321; Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Seyyid Şerefuddîn Ahmed (b.y.: Dâru’l-fikr, 1975/1395), 4/269.

⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kebir*, 6/161-162; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, ts.) 3/447; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şu’ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1983/1403), 4/166; Ebû’l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzibu’l-kemâl fî esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1994/1415), 9/335-339; Tayyar Altıkulaç, “Zir b. Hubeyş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/449.

⁹ Zehebî, *Kitâbu Tezkireti’l-huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1374/1954), 1/46; Altıkulaç, “Zir b. Hubeyş”, 44/449.

¹⁰ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ’i’l-kibâr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Şuayb el-Arnaût, Sâlih Mehdî Abbâs (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1404/1984), 1/27; Necati Tetik, *IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta’limi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 57-58; Mehmet Ali Sarı, “Âsım b. Behdele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/475.

¹¹ İbn Ebî Hâtım Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dil* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1953/1372), 3/623.

¹² İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kebir*, 6/162.

2. Rivayetlerinin Hadis Kaynaklarındaki Dağılımı

Zir'in Buhârî'de 3,¹³ Müslim'de 8,¹⁴ Ebû Dâvûd'da 7,¹⁵ Tirmizî'de 22,¹⁶ Nesâî'de 8¹⁷ ve İbn Mâce'de 14¹⁸ rivayeti tespit edilmiştir. Aşağıda bu rivayetler konularına göre tasnif edilmiştir. Konu başlıklarının sıralamasında hadis kitaplarındaki tasnif dikkate alınmaya çalışılmıştır.

2.1. İlim

Zir b. Hubeyş rivayet etmiştir: “Ben Safvân b. Assâl el-Murâdî'nin yanına uğradım. Kendisi bana: Ne maksatla geldin? diye (geliş sebebini sordu). Ben: İlim için geldim, dedim. Safvân bunun üzerine: Şüphesiz ben Resûlullah'tan şunu işittim: İlim için evinden çıkana bu davranışından melekler rıza ve hoşnutluklarının bir göstergesi olarak kanatlarını indirirler.”¹⁹

Bu hadisi Zir'den rivayet eden kıraat imamı Âsım'dır. Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Kûfî (öl. 127/745), tabiûndan olup Kûfe kıraat imamıdır. Sâlih ve güvenilir bir kimse olduğu ifade edilmiştir.²⁰ Âsım'ın kıraattaki tartışmasız güvenilirliğine ve otoritesine karşılık hadisteki yeri hakkında farklı değerlendirmeler mevcuttur. Ebû Zûr'a (ö. 281/894) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) onu sika kabul ederken Ebû Hâtim (ö. 277/890) sadûk olarak nitelendirmiş, hadislerle ilgili ezberlerinin yetersizliğine ve ayrıca sika olmasına rağmen hadiste fazlaca hata yaptığına işaret edenler olmuştur.²¹ Hadis alanında döneminin önde gelen muhaddislerinden Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) gibi önemli âlimlerden ders okumuş, kendisinden Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Ebû Bekir b. Ebû Şeybe (ö. 235/849) gibi

¹³ Buhârî, *el-Câmi 'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi sallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Şu'ayb Arnaût vd., (Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1432/2011), “Bed'ul-halk”, 7; “Tefsîru'l-Kur'an”, 2.

¹⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, thk. Ahmed Zehve -Ahmed İnâye (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010/1430), “İman”, 280, 281, 282; “Salâtü'l-misâfirin ve kasriha”, 131; 179, 180; “Sıyâm”, 220, 221.

¹⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-risâle el-Alemiyye, ts.), “Taharet”, 48; “Salât”, 317; “Sıyâm”, 68; “Fezâilu'l-Kur'an”, 353; “Et'ime”, 40; “Tıb”, 24; “Mehdî”, 1.

¹⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), , “İlim”, 8; “Taharet”, 71; “Salât”, 63; , “Savm”, 72; “Siyer”, 47; “Fiten”, 24, 52; “Zühûd”, 50; “Edeb”, 69; “Fezâilu'l-Kur'an”, 18; “Kıraat”, 11; Tefsîru'l-Kur'an”, 18, 53, 85, 88; “Dua”, 99; “Menâkıb”, 20, 24, 31, 33, 65.

¹⁷ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebu'l-matbu'ati'l-İslamiyye, 1986/1406), “Taharet”, 98, 113; “Sıyâm”, 18, 20, 70; “İmamet”, 1, 2; “İmân ve Şerâi'uh”, 20.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (b.y.: Dâru'r-risâle el-Alemiyye, ts.), “Mukaddime”, 11, 12, 17; “Taharet”, 6, 62; “Salât”, 6; “İkâmetu's-salât”, 112, 149; “Sıyâm”, 23, 37; “Cenâiz”, 34; “Libâs”, 24; “Fiten”, 32; “Tıb”, 43. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde 116 ve Dârimî'nin *Sünen*'inde 4 rivayeti tespit edilmiştir. bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suûdî Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000/1412), “Mukaddime”, 32; “Fezâilu'l-Kur'an”, 4, 18, 24. Yapılan bir yüksek lisans çalışmasında araştırmacının vermiş olduğu rakamlardan bazıları bizim tespit ettiklerimizle uyuşmakta bazıları ise farklılık göstermektedir. bk. Osman Bilgen, *Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1998), 153.

¹⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşit vd. (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2001/1421), 30/9; 30/23; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasıyyullâh b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dâru'l-hânî, 1422/2001), 1/420; Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye fî Tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006/1421), 1/315-317; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 306.

²¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/341; İbn Hibbân, *es-sikât*, 7/256; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995, 4/13-14; Sarı, “Âsım b. Behdele”, 3/475-476.

meşhur âlim şahsiyetler de hadis almıştır. Rivayetleri *Kütüb-i Sitt*e’de yer almıştır. Ancak Buhârî ve Müslim, Âsım’ın rivayetlerine mütâbaat²² yoluyla yer vermişlerdir.²³

Zir’in kendisinden rivayet ettiği Safvân b. Assâl, sahâbi olup Kûfe’de yaşamıştır. Abdullah b. Mes’ûd ve Zir b. Hubeyş ondan rivayet etmişlerdir.²⁴

Zir’in rivayet ettiği bu hadis ilmin fazileti hakkındadır. Bu hadiste Zir b. Hubeyş’in ilme olan iştiağı görülmektedir. İlim, bitip tükenmeyen harcadıkça çoğalan bir hazinedir. Hak ile batıl ilim ile ayrılır. Kur’an’ı Kerîm’de ilim ve âlimler övülmekte, bunun zıddı olan cehalet ise yerilmektedir. Allah Teâlâ âlime yüksek bir pâyeye vermiştir. Bu konuda hadislerde de pek çok haber yer almıştır.²⁵

Bu hadiste ilim talibinin hakkını yüceltmek ve ilmi nedeniyle ona saygı duymak bakımından tevazu ve huşû manasının kastedildiği ifade edilmiştir. “Kanatları yaymak ve onları ilim talebesine sermek”, onu üzerine alıp gitmek istediği yere ulaştırmak anlamına gelir. Bu, ilim talebesine yardım etmek ve ilim arayışında ona kolaylık sağlamak anlamındadır.”²⁶

2.2. Abdest

2.2.1. Abdestin Fazileti

Zir b. Hubeyş’in Abdullah b. Mes’ûd’dan rivayet ettiğine göre dedi ki: Resûlullah’a “Ümmetinden seni görmemiş olanları nasıl tanıyacaksın?” diye soruldu. Şöyle buyurdu: “Onları, abdest izlerinden dolayı alınları ve ayakları parlayan kimseler olarak tanırım.”²⁷

Zir b. Hubeyş bu hadisi sahâbilerin önde gelenlerinden biri olan Abdullah b. Mes’ûd’dan rivayet etmiştir. Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53), ilk müslümanlardan olup ashâb-ı kirâmın ilim ve fazilet bakımından önde gelenlerindendir. İbn Mes’ûd, hadis ve Kur’an ilimleri sahasında olduğu gibi fıkıh alanında da önemli bir konuma sahiptir. Hz. Peygamber’e yakınlığı sebebiyle elde ettiği engin hadis bilgisiyle birlikte rivayet konusunda oldukça titiz davranmıştır. Kendisinden 848 rivayet nakledilmiştir.²⁸

Rivayet edilen bu hadiste abdestin fazileti anlatılmaktadır. Abdest azâlarının parlamasından dolayı Allah Resûlu’nün ümmetini bu şekilde tanıyacağı ifade edilmiştir. Hadiste geçen gurre, atın alınındaki beyazlık, tahcîl ise ön ve arka ayaklardaki beyazlık olarak ifade edilmiştir. Ulema kıyamet gününde abdest organlarında görülecek olan nura, gurre ve tahcîl isimlendirmesinin atın guresine benzetilerek verildiğini zikretmiştir.²⁹

2.2.2. Allah Resûlu’nün Abdesti

Zir b. Hubeyş’ten rivayet edilmiştir: “Hz. Ali’ye, Resûlullah’ın (as) nasıl abdest aldığına dair bir soru sorulduğunu işittim. Râvi devamında ‘Abdü Hayr’ın şöyle dediğini işittim: ‘Ben (bir defasında) Ali’yi gördüm. Kendisine bir oturak getirildi ve üzerine oturdu. Daha sonra bir testi getirildi, önce

²² Bir hadisin lafızlarına veya manasına uygun başka bir hadisin, öncekinin râvisinden ayrı biri tarafından tamamen veya kısmen aynı senedle rivayet edilmesi; böylece bu iki hadis ve râvinin birbirini desteklemesine denir. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 228.

²³ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 6/487; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/340-341; Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 130; Nizamettin Çelik, *Yedi Kıraat İmamının Hadis İlmindeki Konumu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 162-179.

²⁴ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 4/304; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/420-421; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/191.

²⁵ Tirmizî, “İlim”, 19; Ebû Dâvûd, “İlim”, 1; Kandemir vd., M. Yaşar, *Riyâzü’s-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri* (İstanbul: Kampanya Kitapları, 2013), 6/201-204.

²⁶ Ebû Süleyman Muhammed b. İbrâhîm el-Büstî el-Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Haleb: el-Matba’atu’l-ilmiyye, 1351/1932), 4/183.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/371; 7/340; 7/350; İbn Mâce, “Taharet”, 6.

²⁸ Ebû’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma’rifetü’s-sikât min ricâli ehli’l-’ilm ve’l-hadîş ve mine’d-du’afâ’ ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. Abdülâlim Abdülazîm el-Bestevî (Medîne: Mektebetü’d-dâr, 1985/1405), 2/59-60; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 1/461-560; İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes’ûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/114-117.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsîl’l-Arabî, 1972/1392), 3/135.

ellerini üç kere yıkadı ve bir avuç su ile hem ağzına hem de burnuna su verdi' hadisini nakletmiştir. Zir, sözlerine şöyle devam etmiştir: Hz. Ali, neredeyse su damlayacak şekilde başını su ile mesh etti. Ayaklarını üçer defa yıkadı ve işte Resûlullah'ın abdesti böyleydi, dedi.”³⁰

Zir b. Hubeyş dedi ki: Ali, abdest alırken başını meshetti ve o kadar su kullandı ki, neredeyse su damlayacaktı. Ve “Resûlullah'ı böyle abdest alırken gördüm” dedi.³¹

Zir b. Hubeyş, Hz. Peygamber'in abdestinin nasıl olduğu ile ilgili bu iki rivayeti Hz. Ali'den aktarmıştır. Hz. Ali, sahâbîler arasında pek çok hususta öne çıkmış önemli bir şahsiyettir. Hz. Muhammed'in peygamberliğine ilk iman edenlerdendir. Hz. Ali, Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yapmıştır.³² Hz. Ali, ashâb-ı kirâm arasında Kur'an, hadis ve özellikle fıkıh alanındaki bilgileriyle kendini kabul ettirmiş bir otoritedir. Rivayet ettiği hadislerin tamamı 586'dır. Bunlardan yirmisi hem Buhârî hem de Müslim'de yer almakta, ayrıca dokuzu sadece *Sahîh-i Buhârî*'de, on beşi de *Sahîh-i Müslim*'de bulunmaktadır.³³

Bu hadislerde “Allah Resûlu'nü böyle yaparken gördüm” ifadesi ashâb-ı kirâmın ona itaat ve ittiba konusundaki özentiye ve dikkatleri ortaya koymaktadır. Resûlullah'ın yaptığı gibi yapmak arzusu hadis rivayetlerinde bu tür ifadelerin yer almasına sebep olmuştur. Kur'an'ı Kerim'de Hz. Peygamber'e itaat ve ittiba emredilmiştir. İttiba, onun fiillerine ve pratiğine, itaat ise sözlerine ve talimatlarına taalluk etmektedir. Buna göre Kur'an onun hem sözlerine hem de fiillerine otorite misyonu yüklemiştir.³⁴

2.2.3. Meshin Süresi

Zir b. Hubeyş Safvân b. Assâl'dan rivayete göre şöyle demiştir: “Resûlullah yolculuk yaptığımızda cünüplük dışında üç gün üç gece boyunca küçük ve büyük abdest bozduğumuzda ve uykudan dolayı mestlerimizi çıkarmamamızı emrederdi.”³⁵

Zir b. Hubeyş Safvân b. Assâl'a ilim hakkında bazı sorular sormak için gelmiş, “Mestler üzerine meshetmenin hükmünü öğrenmek istiyorum” demiştir. O şöyle cevap verdi: “Resûlullah ile birlikte bir yolculukta iken bize cünüplük dışında, küçük abdest, büyük abdest ve uyumaktan dolayı mestlerimizi üç gün üç gece çıkarmamamızı emretti.”³⁶

Bu hadis daha önce Zir b. Hubeyş'in ilim öğrenme konusundaki iştiağı ile ilgili olarak yukarıda geçmişti. Burada ise hadisin devamında Zir'in öğrenmek istediği şey mestler üzerine mesh etmenin hükmüdür. Bir hadiste kapalı olan bir husus başka bir hadiste böylece açıklanmış olmaktadır. Ayrıca Zir'in ilme olan merakı, onu bilmediği bazı konular hakkında soru sormaya yöneltmiş ve bu şekilde cevaplarını da öğrenmiştir.

Hanefî, Şafîî ve Hanbelî mezhepleri meshin mükim için bir gün bir gece, misafir için de üç gün üç gece olarak kabul ederler. Cumhur ulemâ da bu görüştedir. Cünüp olan insan için mesh söz konusu değildir. Hadislerde geçen meshin süresi ile ilgili genel hükümden cünüp istisna edilmiştir. Zir b. Hubeyş'in rivayeti buna delâlet etmektedir.³⁷

³⁰ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 48.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/221.

³² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 3/14 vd.; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 20/472 vd.; Ethem Ruhi Fırlı, “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/371; İbrahim Sarıçam, “Hz. Ali'nin Hayatı ve Şahsiyeti”, *Hz. Ali Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. M. Selim Arık (Bursa: b.y., 2005), 17-26.

³³ M. Yaşar Kandemir, “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/375. Ayrıca bk. Mustafa Öztürk, “Tefsir ve Hadis Tarihinde Hz. Ali”, *Hz. Ali Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. M. Selim Arık (Bursa: b.y., 2005), 57-88.

³⁴ Muhammed Tâkî Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 18, 22.

³⁵ Tirmizî, “Taharet”, 71; Nesâî, “Taharet”, 98.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/11; 30/16; Nesâî, “Taharet”, 113.

³⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1994/1414), 1/84; İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl*, Tercüme ve şerh: Kemal Sandıkçı, Muhsin Koçak (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 11/431.

Allah Teâlâ misafirlere mesh etme konusunda kolaylık lutfetmiştir. Onlar abdest alıp mestlerini giydikten sonra hiç çıkarmadan abdest alıp ibadet edebileceklerdir. Gusûl gerektiği zaman ise mestlerini çıkarmaları gerekmektedir.³⁸

2.3. Namaz

2.3.1. İkinci Namazı

Zir b. Hubeyş Ali b. Ebî Tâlib'den rivayet ettiğine göre şöyle demiştir: Resûlullah Hendek günü kafirler hakkında “Onlar, bizi orta namazdan alıkoydukları gibi Allah da onların evlerini ve kabirlerini ateşle doldursun” dedi.³⁹

Zir b. Hubeyş Abîde es-Selmânî'den O da Ali'den rivayet etmiştir. Ali dedi ki: Biz orta namazını sabah namazı olarak düşünüyorduk. Resûlullah dedi ki: “O, ikinci namazıdır yani orta namazıdır.”⁴⁰

Birinci rivayet Zir b. Hubeyş'in doğrudan Hz. Ali'den nakletmesi şeklinde kaynaklarda yer almıştır. İkinci rivayette ise iki râvi arasında Abîde es-Selmânî (ö. 72/691) bulunmaktadır. İlk rivayette yer alan orta namaz, ikinci hadis ile ikinci namazı olarak açıklanmıştır. Yine burada bir hadiste yer alan kapalı bir ifadenin başka bir rivayette açıklandığı görülmektedir.

Zir b. Hubeyş'in kendisinden rivayet ettiği Abîde es-Selmânî, hadis münekkitlerince güvenilir ve rivayetlerinde kullandığı senedler en sahih isnadlardan sayılmıştır. Abîde es-Selmânî'nin fıkıh ve kıraatte hocası Abdullah b. Mes'ûd'dur.⁴¹

Orta namazın hangi namaz olduğuyla ilgili ihtilaf edilmiştir. Çok sayıda görüş olmakla birlikte yukarıdaki rivayette geçtiği gibi orta namazdan kastedilen ikinci namazıdır. Müslim'in rivayetinin sonunda “orta namazı yani ikinci namazı” şeklinde yer almıştır. Daha sonra ‘Hz. Peygamber ikinci namazını akşam ile yatsı arasında kıldı’ ifadesi geçmektedir.⁴² İbn Mes'ûd, Ebû Hureyre (ö. 58/678), Hz. Ali, Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Şafiîlerin çoğunluğu bu kanaattedir.⁴³

2.3.2. Namazın Vaktinde Kılınması

Zir, Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet ettiğine göre dedi ki: Resûlullah, “Muhtemelen namazı vaktinde kılmayan insanlarla karşılaşacaksınız. Onlarla karşılaştığınızda, namazınızı evlerinizde bildiğiniz vakitte kılın. Sonra onlarla birlikte namaz kılın ve bu namazı nafîle (sünnet) namazı olarak kabul edin” dedi.⁴⁴

Namaz, vakitleri belirlenmiş olarak farz kılınmıştır.⁴⁵ Namazın vakti geçmiş kılınamamışsa onun içerdiği faydaların telafisi için kaza edilmelidir. Âlimler, bile bile kılınmayan namazların da telafi edilmesinin daha uygun olduğundan hareketle vakti geçip kılınmayan namazlar gibi kaza edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Resûlullah (as) Ebû Zer'e (ö. 32/653) öğütte bulunarak, namazı geciktirerek ya da vaktinden çıkaracak olup kişiyi öldürecek emirlerle karşı karşıya gelmesi halinde nasıl davranması gerektiğini beyan ederek şöyle buyurmuştur: “Namazı vaktinde kıl. Eğer ona, emirlerle birlikte yetişirsen tekrar kıl. Çünkü bu senin için nafîle olur.”⁴⁶

³⁸ Kandemir vd., *Riyâzü's-sâlihîn*, 1/201.

³⁹ İbn Mâce, “Mevâkîtu's-salât”, 6.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/284-285.

⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kebîr*, 6/152-154; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medinetu's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2001/1422), 12/422; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/40-45; Mustafa Uzunpostalcı, “Abîde es-Selmânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/309-310.

⁴² bk. Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâdi'u's-salat”, 205.

⁴³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/175; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1959/1379), 8/195-198; Nevevî, *el-Minhâc*, 5/128-129.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/85-86; Nesâî, “İmâmet”, 2; İbn Mâce, “İkâmetu's-salât”, 149.

⁴⁵ en-Nisa, 4/103.

⁴⁶ Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâdi'u's-salat”, 238.

Allah Resûlu, bu hadisinde iki hususu dikkate almıştır:

- a) Namazın kul ile Allah arasında bir rabıta olması yönü,
- b) Namazın Allah'ın nişanelerinden olması ve terkinin caiz olmaması yönü.⁴⁷

2.3.2. Cenaze Namazı

Zir b. Hubeyş, Übey b. Ka'b'dan rivayet ettiğine göre Resûlullah şöyle buyurdu: “Cenaze namazı kılana bir kırat (sevap) vardır. Defin işi bitinceye kadar cenazede hazır bulunana iki kırat (sevap) vardır. Muhammed'in canı kudret elinde olan (Allah)'a yemin ederim ki kırat, şu Uhud dağından büyüktür.”⁴⁸

Zir b. Hubeyş bu hadisi, sahâbenin önde gelenlerinden Übey b. Ka'b'dan rivayet etmiştir. Übey b. Ka'b, vahiy kâtipliği yapan ilk Medineli müslümanlardandır. Kıraat, tefsir, fıkıh ve hadis konusunda önde gelen sahâbe arasında yer almaktadır.⁴⁹

Bu hadis, cenaze namazını kılan için büyük ecrin olduğunu ifade etmektedir. Hadis, cenazeyi teşyînin önemini belirtmek için dile getirilmiş temsîlî bir açıklama olarak değerlendirilmiştir.⁵⁰

2.3.3. Namazda Kıraat

Zir b. Hubeyş, Ebû Vâil'den O da Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet etmiştir: “Resûlullah akşam namazından sonra kıldığı iki rekat namazda “Kâfirûn ve İhlâs” sûrelerini okurdu.”⁵¹

Ebû Vâil Şakîk b. Seleme el-Esedî, muhadramûndan sayılmıştır. Büyük imam ve Kûfe'nin muhaddisi olarak anılan Şakîk b. Seleme'nin *Kütüb-i Sitte*'de rivayetleri bulunmaktadır. Hadis münekkithlerince sika ve kesîrî'l-hadîs diye nitelendirilmiştir. Yahyâ b. Maîn onun hakkında, “لا يسأل عن مثله” (onun gibisi bulunmaz) ifadesini kullanmıştır.⁵²

2.4. Oruç

2.4.1. Kadir Gecesi

Zir b. Hubeyş'ten rivayet edilmiştir. Ben, Übey b. Ka'b'ı anlatırken işittim: (Übey'e: Abdullah b. Mes'ûd: Bütün sene gece namazı kılan kimsenin kadir gecesine isabet ettiğini söylüyor, demişlerdi). Bunun, üzerine Übey: “Kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a yemin ederim ki kadir gecesi ramazandadır” dedi ve inşallah diyerek istisna yapmaksızın yemin etti. “Vallahi onun hangi gece olduğunu pekala biliyorum. Kadir gecesi; Resûlullah'ın bize namaz kılmamızı emir buyurduğu gecedir. O da ramazanın yirmi yedinci gününün gecesidir. O gecenin alâmeti, sabahında güneşin ziyâsız olarak bembeyaz doğmasıdır.” dedi.⁵³

Zir b. Hubeyş'ten rivayet edilmiştir: Übey b. Ka'b'a sordum, dedim ki: Kardeşin İbn Mes'ûd: Kim bir yıl ibadetle kâim olursa kadir gecesine rastlar diyor. Übey, “O insanların buna güvenmemelerini kastetmiştir. Yoksa kendisi bu gecenin Ramazan'da olduğuna, Ramazan'ın da son on gecesinde, o gecenin de yirmi yedinci gece olduğunu pekâlâ bilir, dedi. Sonra bu gecenin yirmi yedinci gece olduğuna istisnasız yemin etti. Ben: Bunu neye istinaden söylüyorsun Ey Ebu'l-Münzir dedim. Übey: Alâmetine

⁴⁷ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi*, çev. Mehmet Erdoğan (Ankara: İmaj Baskı, 2003), 1/536.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/129; İbn Mâce, “Cenâiz”, 34.

⁴⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/389-402; Bünyamin Erul, “Übey b. Ka'b”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/272-274. Ayrıca bk. M. Kemal Atik, “Übey b. Ka'b ve Kur'an İlmindeki Yeri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 149-178.

⁵⁰ Kandemir vd., *Riyâzü's-sâlihîn*, 4/687.

⁵¹ İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 112.

⁵² İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kebîr*, 6/154-157; Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 4/245-246; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/370; Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 12/548-555; Erdinç Ahatlı, “Şakîk b. Seleme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/306.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/119-125, 137; Müslim, “Salâtu'l-misâfirin ve kasriha”, 179-180.

yahut Resûlullah'ın bize haber verdiği nişana istinaden söylüyorum. O gecenin sabahında güneş şuâsız olarak doğacaktır, cevabını verdi.⁵⁴

Zir b. Hubeyş'ten rivayete göre o şöyle demiştir: Übey b. Ka'b'a: Kardeşin Abdullah b. Mes'ûd: "Bütün seneyi değerlendiren kişi Kadir gecesine rastlar diyor" dedim. Bunun üzerine Übey, "Allah, Ebû Abdurrahman'ı bağışlasın, Kadir gecesini ramazanın son on gününde ve yirmi yedinci gününde olduğunu bilmektedir. Fakat müslümanların sadece bu geceye güvenerek tembellik etmemelerini istemiştir. Sonra Übey b. Ka'b, Kadir gecesinin yirmi yedinci gece olduğuna dair istisnasız yemin etti." Bunun üzerine kendisine: "Ebû Münzir! Bunu neye dayanarak söylüyorsun?" dedim. Dedi ki: "Peygamber'in bize bildirdiği ayet ve alamete göre güneş o gün parlak olarak doğmaz."⁵⁵

Zir b. Hubeyş dedi ki: "Akılsızlarınız (cahilleriniz) olmasaydı, ellerimi kulaklarıma koyar ve (yüksek sesle) ilan ederdim. Şüphesiz Kadir gecesi Ramazan ayında son on gün içerisinde, son yedi gün içerisinde. Ondan önce üç gün ve ondan sonra üç gün vardır. Bana yalan söylemeyen birinden haber aldım ve o da yalan söylemeyenden (yani Peygamber'den) haber almıştır. Ben, Ebu Yusuf'a (Ebu Yusuf derken Übey b. Ka'b'ı kast ediyor) 'Peygamberimizden mi?' dedim. O da 'Evet, bende bu şekilde' dedi."⁵⁶

Kadir gecesinin hangi gece olduğu konusunda Übey b. Ka'b'dan nakledilen bu hadiste bu gecenin yirmi yedinci gece olduğu rivayet edilmiştir. Ancak âlimlerin çoğunluğuna göre Kadir gecesinin ramazanın son on günü arasındaki gecelerden bir gece olduğu ve bunun mübhem bırakıldığı ifade edilmiştir. Tek gecelerde 21, 23 ve 27. gecelerde olduğu daha çok umulmuştur. Yine çoğunluk, bu gecenin başka bir geceye intikal etmeyen muayyen bir gece olduğunu söylemiştir. Muhakkik ulemaya göre ise bu gece bir sene yirmi yedinci gece olabileceği gibi başka bir yılda yirmi üçüncü diğer bir yılda ise yirmi birinci geceye intikal edebilir. Birinci gece olabileceği gibi başka bir gece de olabilir. Bu görüş daha kuvvetli bulunmuştur.⁵⁷

2.4.2. Allah Resûlu'nün Orucu

Zir b. Hubeyş Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayete göre dedi ki: "Resûlullah, her ayın başında üç gün oruç tutardı ve nadiren cuma günü oruç tutmayı bırakırdı."⁵⁸

Fukaha arasında cuma günü tutulan oruç konusunda farklı görüşler vardır: İbn Abbâs (ö. 68/687-88), İmam Malik (ö. 179/795), Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre cuma günü oruç tutmak mutlak olarak caizdir. İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre tek başına cuma günü oruç tutmak haramdır. Hz. Ali ve Ebû Hureyre'nin de bu görüşte olduğu rivayet edilir. Sadece cuma günü oruç tutmak mekruhtur, önce veya sonra bir gün daha ilave edilmelidir. Şafîî fakihleri ve Ebû Yusuf (ö. 182/798) bu görüştedir. İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), Zührî (ö. 124/742) ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise cuma günü oruç tutmak mutlak olarak mekruhtur.⁵⁹

Sadece cuma günü oruç tutulmayacağı hakkında iki sırrın olduğu ifade edilmiştir: Biri, aşırılık kapısının kapatılması istenmiştir. Çünkü Allah Teâlâ, bugünü özel cuma namazıyla ayrıcalıklı kılıp, onun üstünlüğünü beyan edince aşırıya kaçanlar bugün hakkında ifrata düşmeleri ve namaza o günün orucunu da eklemeleri muhtemeldir. Diğer ise, cuma gününde bayram havasının gerçekleşmesi istenmiştir. Çünkü bayram, neşeli olma ve lezzetlerden yararlanma manasına gelir.⁶⁰

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/124, 136; Müslim, "Sıyâm", 220-221.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/122; 35/127-128; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 85; "Savm", 72; Ebû Dâvûd, "Salât", 317.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/126.

⁵⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, 6/43.

⁵⁸ İsnadında yer alan İmam Âsım'dan dolayı hadis, hasen kabul edilmiştir. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/406-407; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 68; Tirmizî, "Sıyâm", 41; Nesâî, "Sıyâm", 70; İbn Mâce, "Sıyâm", 37.

⁵⁹ İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl*, 10/245.

⁶⁰ Dihlevî, *İslam Düşünce Rehberi*, 2/152.

2.4.3. Sahur Yapmanın Önemi ve Vakti

Zir b. Hubeyş Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet etmiştir: Resûlullah, “Sahur yapın. Çünkü onda bereket vardır.”⁶¹

Sahurda iki bereketin olduğu ifade edilmiştir: Birincisi, bedeninin sağlıklı olmasını, zayıf düşmemesini sağlaması bakımındandır. Nitekim tam gün boyunca oruç tutmak zordur. Sahur yapmadan bu süreyi tamamlamak güçleşir. İkincisi, dinin korunmasına yöneliktir. Aşırılığa giderek dinin tahrife uğramasına meydan verilmemesini sağlar.⁶²

Zir b. Hubeyş Huzeyfe'ye, “Ey Ebû Abdullah, Resûlullah ile sahur yaptın mı?” dedim. O, evet dedi. Ben de “Bir kişi okunun düştüğü yeri görebiliyor muydu?” diye sordum. Evet, dedi. Gündüz gibiydi, fakat güneş henüz doğmamıştı.”⁶³

Zir b. Hubeyş Huzeyfe'ye “Resûlullah ile hangi vakitte sahur yaptın?” diye sordum dedi. O, “Aydınlık olmuştu ancak güneş hala doğmamıştı” dedi.⁶⁴

Zir b. Hubeyş'in kendisinden rivayet ettiği râvi olan Huzeyfe b. Yemân'ın en önemli özelliği Hz. Peygamber'in sırdaşı olmasıdır. Hz. Peygamber'den pek çok hadis işitmiştir. Hadis kaynaklarında 225 rivayeti yer almıştır. Zir b. Hubeyş ve Ebû Vâil gibi tabiîn âlimleri ondan hadis rivayet etmişlerdir.⁶⁵

Tahâvî'ye göre (ö. 321/933), Huzeyfe'den gelen bu hadiste onun oruca niyetlenerek fecrin doğuşundan sonra bir şeyler yediği anlatılmıştır. Huzeyfe aynı uygulamayı Resûlullah'tan da nakletmektedir. Ancak Hz. Peygamber'den bunun aksini gösteren rivayetler gelmiştir.⁶⁶ İşte bu, oruç tutan birisinin yemek yemesini, içmesini ve bunun dışında oruçlu için yasak olan diğer işleri yapmasını engelleyen tan yerinin ağarması olduğuna delildir. Huzeyfe'nin hadisinin, “Fecrin beyaz ipliği siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yiyin için. Sonra orucu geceye kadar tamamlayın”⁶⁷ ayetinin nüzûlünden öncesini anlatıyor olması ihtimali vardır.⁶⁸

2. 5. Tefsir

2.5.1. Âl-i İmrân, 3:113-115

Zir, Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet ettiğine göre dedi ki: Resûlullah yatsı namazını geciktirdi, sonra mescide çıktı ve insanların namazı beklediğini gördü. Onlara şöyle dedi: “Şunu bilin ki, bu saatte Allah'ı zikreden sizden başka hiçbir dinden kimse yoktur.” Sonra şu ayetler indirildi: “Kitap Ehli hepsi bir değildir... Onlar ne hayır işlerlerse karşılıksız bırakılmayacaklardır. Allah kendisinden gereği gibi sakınanları bilir.” (Âl-i İmrân Sûresi, 3:113-115).⁶⁹

Önceki ayetlerde yaptıkları kötü davranışlar sebebiyle eleştirilen Ehl-i kitab'ın hepsinin aynı olamayacağı, içlerinde güzel davranışlar sergileyenlerin de bulunduğu bu ayette zikredilmiştir.⁷⁰

⁶¹ Nesâî, “Sıyâm”, 18.

⁶² Dihlevî, *İslam Düşünce Rehberi*, 2/150.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/407, 434.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/382; Nesâî, “Sıyâm”, 20; İbn Mâce, “Sıyâm”, 23.

⁶⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kebîr*, 6/94; 7/230; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/505-508; Selman Başaran, “Huzeyfe b. Yemân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/434-435.

⁶⁶ bk. Buhârî, “Savm”, 17; Müslim, “Sıyâm”, 39.

⁶⁷ el-Bakara, 2/187.

⁶⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2/52-53.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/304; Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî, *el-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Adil b Yusuf el-Azâzî-Ahmed Ferid el-Mezîdî (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997/1418), 1/235.

⁷⁰ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr eş-Şâfiî, *Muhtasar Tefsîru İbn Kesîr*, haz. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2008/1429), 1/248; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1/654.

2.5.2. Necm, 53/8-10

Ebû İshak eş-Şeybânî anlatıyor: “Zir b. Hubeyş’e “Sonra yaklaştı ve iyice sarktı. Öyle ki iki yay kadar hatta daha yakın oldu. O da kuluna vahyetmek istediği her şeyi vahyetti.”⁷¹ ayetleri hakkında sorular sordum. O İbn Mes’ûd’un şöyle dediğini aktardı: “Hz. Peygamber, Cebrâil’i altı yüz kanadıyla gördü.”⁷²

Zir, Abdullah b. Mes’ûd’dan rivayet ettiğine göre dedi ki: “Andolsun ki onu (meleği) iniş esnasında bir daha görmüştü” ayeti hakkında Resûlullah “Sidretü’l-Münteha’da Cebrail’i gördüm. Üzerinde altı yüz kanat vardı ve kanatlarından inci ve yakut gibi değerli taşlar dökülüyordu.”⁷³

Şeybânî, Zir b. Hubeyş’e Necm sûresi dokuzuncu ayeti hakkında sordum. Şöyle dedi: İbn Mes’ûd bana bildirdi: Peygamber, Cebrail’i gördü, onun altı yüz kanadı vardı.⁷⁴

Şeybânî rivayet etti dedi ki: Zir b. Hubeyş’e Allah, “İki yay arası kadar veya daha yakın oldu” ayetinin manasını sordum (cevaben) “Bana İbn Mes’ûd Peygamber’in Cibril’i gördüğünü onun altı yüz kanadı bulunduğunu haber verdi” dedi. Şeybânî’den, o da Zir’den, o da Abdullah’tan rivayet etti. Abdullah demiş ki: “Hiç kuşkusuz o, rabbinin ayetlerinden en büyüğünü görmüştü” ayetinin manası Resulüllâh Cibril’i kendi suretinde görmüştür. Cibril’in altı yüz kanadı vardı.”⁷⁵

Bu rivayetlerde geçen Ebû İshak eş-Şeybânî’nin ismi Süleyman b. Ebî Süleyman’dır. Vefat tarihi hakkında ihtilaf edilmiştir.⁷⁶ Abdullah b. Ebî Evfâ (öl. 86/705), Şa’bî (öl. 104/722), İkrime (öl. 13/634) ve Saîd b. Cübeyr’den (öl. 94/713 [?]) hadis işitmiştir.⁷⁷ Yahya b. Maîn’e (öl. 233/848) göre sikadır. Ahmed b. Hanbel, onun hadislerini beğendiğini ve hadis alanında ehil biri olduğunu ifade etmiştir. Başka münekkitler de sika olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁸

Bu ayet, Allah’ın Cebrail’i yarattığı surette Resûlullah’ın görmesi ve onun kendisini yükselttiği ve barındırdığı makamda ona yakınlaşmasını ifade etmektedir. İlgili ayette, Hz. Peygamber’in Cebrail’i gerçek şekliyle gördüğü ve ona yakınlaştığı anlardan biri anlatılmaktadır.⁷⁹

2.5.6. Tekâsür

Zir b. Hubeyş, Ali’den rivayete göre şöyle demiştir: Kabir azabı hakkında şüphe etmekte devam ettik sonunda “Çokluk kuruntusu sizi oyaladı”⁸⁰ ayetleri indirildi.⁸¹

Taberî (öl. 310/923), bu ayetin kabir azabına delalet ettiğini ifade etmiş ve bu rivayete yer vermiştir.⁸²

⁷¹ en-Necm, 53/8-10.

⁷² Buhârî, “Bed’ul-halk”, 7.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/31; 7/404.

⁷⁴ Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’an”, 53.

⁷⁵ Müslim, “İman”, 280- 282.

⁷⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kebîr*, 6/334; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 11/447.

⁷⁷ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 4/16-17.

⁷⁸ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 11/446.

⁷⁹ Hattâbî, *A’lâmü’l- (İ’lâmü)-hadîs fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahman (b.y.; Câmiatü Ümmi’l-kurâ, 1988/1409), 3/1916. Zir b. Hubeyş’in İsrâ sûresinin birinci ayeti hakkında da bir rivayeti yer almaktadır. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/321-322, 346, 356, 357, 368; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’an”, 18.

⁸⁰ et-Tekâsür, 102/1-2.

⁸¹ Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’an”, 88. Tirmizî bu hadisin garib olduğunu söylemiştir.

⁸² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Şur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezi’l-buhûs, 2001/1422), 24/580.

2.6. Kıraat

2.6.1. İbn Mes'ûd'un Kıraati ve Mushafı

Zir b. Hubeyş Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet etmiştir: Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e "Müjde" olarak Resûlullah şöyle buyurdu: "Kim Kur'an'ı taptaze olarak indirilmiş haliyle okumak istiyorsa, onu İbn Ümmü Abd'in (Abdullah b. Mes'ûd'un) kıraatiyle okusun."⁸³

Zir b. Hubeyş Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet ettiğine göre dedi ki: ... Resûlullah'a geldim ve 'Bana bu söylediklerinden öğret' dedim. Resûlullah, 'Sen öğrenmeye yatkın bir gençsin' dedi. Böylece onun ağzından yetmiş sûre öğrendim ve kimse bu konuda benimle yarışamazdı."⁸⁴

Allah Resûlu, sesi güzel olan İbn Mes'ûd'dan Kur'an dinlemeyi severdi. O, sahâbe arasında Kur'an hafızlarının önde gelenlerindendi. Hz. Ömer tarafından görevlendirildiği Kûfe kadılığı makamında muhaddis ve Kur'an/Kıraat alanında otorite olarak meşhur olmuştur.⁸⁵

Zir b. Hubeyş'ten rivayet edilmiştir: Übey b. Ka'b'a muavvizeteyn hakkında soru sordum. O dedi ki: "Ben de bunu Resûlullah'a sormuştum. Allah Resûlu "Bu sûre Cebrâil'in diliyle bana okundu" şeklinde cevap vermişti. Ben de şöyle dedim: Bundan böyle Allah Resûlu'nün söylediği gibi okuruz." Übey b. Ka'b'a "Ey Ebu'l-Münzir! Kardeşin İbn Mes'ûd şöyle şöyle diyor. (Ne dersin?) diye sordum. Übey şöyle cevap verdi: Ben de bunu Resûlullah'a sordum. O da şöyle cevap verdi: Bana böyle okundu. Ben de şöyle dedim: Bundan böyle Allah Resûlu'nün söylediği gibi okuruz."⁸⁶

"Zir babama, 'Kardeşin Mushaf'tan bu iki sûreyi çıkarıyor' dedim, fakat babam buna itiraz etmedi. Süfyân'a bu kişinin İbn Mes'ûd olup olmadığı soruldu ve Süfyân, 'Evet' dedi. İbn Mes'ûd, Resûlullah'ın Hasan ve Hüseyin'i bu sûrelerle koruduğunu (dua ettiğini) görmüş, fakat bu sûreleri namazlarında okuduğunu duymamıştı. Bu nedenle onların sadece birer dua olduğunu zannetmişti. Diğer sahâbîler ise bu sûrelerin Kur'an'dan olduğuna kanaat getirdiler ve onları Mushaf'a dahil ettiler."⁸⁷

Kıraat, "قرأ" (karee) fiilinden mastardır ve sözlükte okumak, tilavet etmek, telaffuz etmek anlamlarına gelmektedir. Terim olarak manası ise Kur'an'ı Kerîm'in kelimelerinin okunuşlarını ve okunuş farklılıklarını nakledenlere nisbet ederek bildiren ilme denir.⁸⁸ Sahâbîlerden kıraat öğrenen tabiûn ve etbâu't-tabîîn'in okuma tarzları da doğal olarak farklılık arz ediyordu. İşte bu farklı okuma tarzları daha sonraları da aynı şekilde devam etmiş ve bunun sonucu olarak da birbirinden farklı kıraat tarzları ortaya çıkmıştı.⁸⁹

Abdullah b. Mes'ûd, Resûlullah hayatta iken vahyi toplamaya başlamıştır. İbn Mes'ûd'un topladığı ve kendisine izafe edilen bir mushafı vardı. Bu nüshanın resmi mushaftan ayrılan yönleri; sûrelerin tertibi, bazı kelimelerin yazım şekli ile tefsir kabilinden olan bazı açıklamalar olduğu belirtilmiştir.⁹⁰ İbn Mes'ûd'un Kûfe'ye görevlendirilip orada Kıraat ve Kur'an hususunda otorite olarak kabul edildiği zaman oluşturmuş olduğu mushafında Muavvizeteyn sûreleri mevcut değildi.⁹¹ Hz.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/211; 7/287-288; İbn Mâce, "Mukaddime", 11.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/82; 7/351; 7/380; 7/416-417.

⁸⁵ Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", 1/116; M. Kemal Atik, "Abdullah b. Mes'ûd ve Mushafının Kur'an Tarihindeki Yeri", *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (5/2005), 3-4; Esra Özdemir, *Abdullah b. Mes'ûd ve Hadis Rivayeti*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 37-39.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/113, 115; Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'an", 2.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/118.

⁸⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 102; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 115.

⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve mürşidu't-tâlibîn*, nşr. Ali b. Muhammed el-Umrân (Mekke: y.y., 1419/1998), 97-98; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2008/1429), 159-160.

⁹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/141; Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", 1/116; Atik, "Abdullah b. Mes'ûd ve Mushafının Kur'an Tarihindeki Yeri", 17-63.

⁹¹ Atik, "Abdullah b. Mes'ûd ve Mushafının Kur'an Tarihindeki Yeri", 21, 63; Özdemir, *Abdullah b. Mes'ûd ve Hadis Rivayeti*, 40-41.

Ali'nin de kendisine ait bir mushafının olduğu ve bu mushafın tertip, kıraat ile içerdiği bazı tefsir notları bakımından farklılık arz ettiği zikredilmiştir.⁹²

Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında Muavvizeteyn'in yer almaması bu sûrelerin Kur'an'dan olmadığını kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü müslümanlar Muavvizeteyn'in Kur'an'dan olduğu hakkında icma etmişlerdir. Ashâbdan hiç kimse de bu konuda İbn Mes'ûd'un yanında yer almamıştır. Onun bu sûreleri mushafına koymayı, onların unutulmasından korkmadığı için yazılmasına gerek görmemiştir.⁹³

2.6.2. Yedi Harf

Zir b. Hubeyş Übey b. Ka'b'dan rivayete göre şöyle demiştir: Resûlullah, Cebrail ile buluştu ve ona Ey Cebrail! Ben ümmî olan yani okuması yazması olmayan bir topluma peygamber gönderildim. Bunlar arasında yaşlı erkek/kadın ve erkek/kız çocuğu ile hiçbir şey okumamış kimseler vardır dedi. Cebrail şöyle dedi: "Ey Muhammed! Kur'an yedi harf şekliyle indirilmiştir."⁹⁴

Zir b. Hubeyş, Huzeyfe'den rivayet etmiştir. O dedi ki: Resûlullah AHCÂRU'l-mirâ'da Cibril ile karşılaştım. Ona ben hiç kitap okuma bilmeyen erkek, çocuk, kadın, köle ve yaşlı ümmî bir topluluğa Peygamber olarak gönderildim. Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur."⁹⁵

Bu hadiste geçen AHCÂRU'l-mirâ Kubâ'da olup Kubâ da Medine civarında bir yerdir. Buna bağlı olarak Yedi Harf ruhsatı Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra verilmiştir. Şu hâlde bu ruhsat, hicretten sonra Medine döneminde değişik kabile ve toplumların müslümanlığı kabul etmesi sonucu ortaya çıkan zaruret sebebiyle verilmiştir.⁹⁶

Kur'an'ı Kerîm'in Yedi Harf üzerine indirilmiş olması sahih hadislerle sabittir. Ancak bunun mahiyeti hakkında Allah Resûlu'nden bir açıklama gelmemiştir. Bu nedenle mezkûr konu ile ilgili pek çok görüş nakledilmiştir. Yedi Harf, müslümanlara Kur'an okumada kolaylık ve genişlik sağlamak için verilmiş bir ruhsat olarak değerlendirilmiştir. Bununla sayı ile sınırlı olmayan birtakım vecihler kastedildiği belirtilmiştir. Abdurrahman Çetin Yedi Harf'le ilgili hadisleri ele alıp incelemiş ve şu sonuçlara ulaşmıştır: Bu hadislerin senedinde 27 sahâbînin ismi geçmektedir. Bu hadislerin çoğu sened yönünden güvenilir rivayetler olarak tespit edilmiştir. Tevatür seviyesine ulaştığı ifade edilmiştir. Ehl-i Sünnet'ten hiç kimse bu hadisin mevcudiyetini inkâr etmemiştir. Rivayetler arasında ihtilaf edilecek hususlar olsa da özünde hiçbir farklılık ve çelişki söz konusu değildir.⁹⁷

Zir'den nakledilen yukarıdaki iki hadis, Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu ve ümmet için bir kolaylık ve ruhsat olduğunu gösteren rivayetlerdir.

2.7. Kur'an'ın Faziletleri

Zir b. Hubeyş Abdullah b. Amr'dan rivayet etmiştir. O da Allah Resûlu'nden nakletmiştir: "Kur'an ehline denir ki: 'Oku ve yüksel; dünyada nasıl tertil üzere (yavaş yavaş, tane tane) okuduysan öyle oku. Çünkü senin makamın, okuduğun son ayetin yanında olacaktır.'⁹⁸

Zir'in bu rivayeti kendisinden naklettiği Abdullah b. Amr, hayırlı ve faziletli biri olarak anlatılmıştır. Allah Resûlu'nden işitmiş olduğu hadisleri *es-Sahîfetü's-sâdıka* isimli eserinde toplamıştır. Abdullah b. Amr hadis ve fıkıh sahasında uzman kabul edilmiştir. Hicri 65/684-685 yılında 92 yaşında Şam'da vefat etmiştir.⁹⁹

⁹² Öztürk, "Tefsir ve Hadis Tarihinde Hz. Ali", 73.

⁹³ İsmail Karaçam, *Kur'an'ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 214, 216.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/132; 38/352, 438; Tirmizî, "Kıraat", 11.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/132, 133; 38/405-406.

⁹⁶ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 166-167. Ayrıca bk. Pakdil, *Ta'lim, Tecvid ve Kıraat*, 354-358.

⁹⁷ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 90, 91, 111, 141.

⁹⁸ Bu hadis Asım'dan dolayı hasen kabul edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/403; Ebû Dâvûd, "Fezâilu'l-Kur'an", 353; Tirmizî, "Fezâilu'l-Kur'an", 18.

⁹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kebir*, 7/343-344; Ahmed b. Abdilhâdî Ebû Abdillâh es-Sâlihî, *Tabakâtu 'ulemâ'i'l-hadis*, nşr. Ekrem el-Bûşî – İbrâhim ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996/1417), 1/95-96; Mehmet Yaşar

Ehl-i Kur'an daima övülmüş, Allah ve Resûlu tarafından daima takdir ve taltif edilmiştir. Ashâb-ı kirâm ve onlardan sonra gelen nesiller, hep bu yoldan hareketle Kur'an'ın kıraatine ve bununla meşgul olanlara büyük kıymet vermişlerdir.¹⁰⁰

Zir b. Hubeyş'ten rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: Kim gece kalkmak istediği zaman için Kehf Sûresinin sonunu okursa, o (zamanda) kalkar. Bu haber üzerine biz bunu denedik de öyle olduğunu gördük.¹⁰¹

Zir b. Hubeyş Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet etmiştir: "Kul huvallahu ehad Kur'an'ın üçte birine denktir."¹⁰²

Hadislerde Kur'an'ın tümü hakkında olduğu gibi bazı sûrelerinin fazileti ile ilgili rivayetler yer almıştır. Ancak bunlar arasında sahih olduğu gibi hasen, zayıf ve mevzu rivayetler de yer almıştır. "Kim şu sûreyi okursa şu kadar sevap alır" formatıyla nakledilen hadislerin uydurma olduğu ifade edilmiştir. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) bu hadisleri zındıkların uydurduğunu ifade etmiştir.¹⁰³ Süyûtî gibi bazı alimler Kehf sûresi'nin fazileti ile ilgili yer vermiş oldukları rivayetler arasında Zir'in nakletmiş olduğu bu rivayet bulunmamaktadır.¹⁰⁴ Zir b. Hubeyş'in rivayet ettiği bu hadisler de senedde yer alan bazı râviler dolayısıyla muhakkikler tarafından zayıf ve hasen olarak görülmüştür. Ancak Zir'in İhlas sûresinin fazileti ile ilgili rivayet etmiş olduğu bu hadis başka kaynaklarda sahih olarak geçmektedir.¹⁰⁵

2.8. Dua

Zir, Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet ettiğine göre dedi ki: Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer ile birlikte iken ben namaz kılıyordum. Oturunca Allah'ı sena etmeye başladım. Sonra Resûlullah'a salât ettim. Daha sonra kendim için dua ettim. Allah Resûlu, "İste verilecek, iste verilecek" dedi.¹⁰⁶

Zir, Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet ettiğine göre dedi ki: "Resûlullah'ın Nah'a kabilesi için dua ettiğine ya da onları övdüğüne şahit oldum. Onlardan birisi olmayı arzuladım."¹⁰⁷

Yaratan ile bağ kurmanın, ona sesini duyurmanın en kolay yolu olan dua, Resûlullah'ın en çok yaptığı ibadetti. Hz. Peygamber'in yaptığı duanın geri çevrilmeyeceğinin bilincinde olan ashâb-ı kirâm, her fırsatta Peygamber duası almak için yarışıyorlardı.¹⁰⁸

2.9. Yiyecekler

Zir b. Hubeyş Huzeyfe'den rivayet etmiştir. Resûlullah üç defa şöyle buyurmuştur: "Kibleye tüküren kimse kıyamet gününde (Allah'ın huzuruna) tükürüğü iki gözünün arasında olarak gelir. Kim de şu pis kokulu sebze (sarımsak) yerse mescidimize yaklaşsın."¹⁰⁹

Bu hadis, kiblenin saygınlığına işaret etmektedir. İster çölde isterse kapalı bir yerde olsun büyük ve küçük abdest için kible tarafına dönmekten sakındırmaya işaret etmektedir. Soğan ve sarımsak yiyen kişinin rahatsızlık vermemek için mescide gitmemesi gerektiği ifade edilmektedir.¹¹⁰

Kandemir, "Abdullah b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/85-86.

¹⁰⁰ Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an'ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 26.

¹⁰¹ Dârimî, "Fezâilu'l-Kur'an", 18. Bu rivayetin isnadı Muhammed b. Kesîr'den dolayı zayıf kabul edilmiştir.

¹⁰² Dârimî, "Fezâilu'l-Kur'an", 24. Bu rivayetin isnadı Asım'dan dolayı hasendir.

¹⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf fi's-sahih ve'd-daîf*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebu'l-matbuâtî'l-İslamiyye, 2004/1425), 113.

¹⁰⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 712-722; Saffet Sancaklı, "Sûrelerin Faziletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği", *İslamî Araştırmalar*, 14/1 (2001), 133-134.

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf*, 114.

¹⁰⁶ Tirmizî, "Salât", 63.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/376-377.

¹⁰⁸ Heyet, *Hadislerle İslâm* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 6/518, 522.

¹⁰⁹ Ebu Davud, "Et'ime", 40.

¹¹⁰ Halîl b. Ahmed b. Mecîd Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*, nşr. Takiyyuddîn en-Nedvî (Hindistan: Merkezû's-şeyh Ebi'l-Hasan en-Nedvî, 1427/2006), 11/552.

Pis kokulu her şey aynı hükümdedir. Melekler bunlardan rahatsız olurlar. Çünkü onlar güzel davranışları, temiz, güzel ve hoş şeyleri severler, kötü olanlardan tiksinti duyarlar.¹¹¹

2.10. Giyecekler

Zir b. Hubeyş, Ebû Zer'den O da Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir: “Kim şöhret elbisesini giyerse onu çıkaracağı zamana kadar Allah ondan yüz çevirir.”¹¹²

Ebû Zer el-Gıfârî, Allah Resûlu'nün çoğunlukla yanında bulunmuş ve Hz. Peygamber ona bazı konularda danışmıştır. Ebû Zerr'in ilmi kudret bakımından Abdullah b. Mes'ûd'un dengi olduğu ifade edilmiştir.¹¹³

Hadiste geçen şöhret elbisesi, herkesten farklı olarak giyilen ve bu tarz giyimde de gösteriş ve tekebbür amacı bulunan elbisedir.¹¹⁴

2.11. Tıp

Zir b. Hubeyş Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet etmiştir: Resûlullah üç defa, “Uğursuzluğa inanmak şirktir, uğursuzluğa inanmak şirktir” buyurdu. Bizden bu düşünceye kapılmayan yoktur. Fakat Allah bu duygunu tevekkülle giderir.¹¹⁵

Uğursuzluğun şirk olduğu ifadesi, hayır ve şerrin Allah'tan değil, o hareketten geldiği inancıyla izah edilebilir. Yoksa insanın içine gelen böyle bir duygunun şirk olması söz konusu değildir. Bu da tevekkülle izâle edilir. Hadisin son cümlesinin müdrec olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁶

2.12. Zühd

2.12.1. Kişi Sevdiği ile Beraberdır

Zir b. Hubeyş Safvân b. Assâl'dan rivayete göre şöyle demiştir: Sesi güçlü bir bedevî geldi ve: “Ya Muhammed! Bir kimse bir toplumu seviyor fakat her yönden onlar gibi olamamıştır, bu kişi ne olacak?” dedi. Resûlullah şöyle buyurdu: “Kişi sevdiğiyle beraberdir.”¹¹⁷

Zir b. Hubeyş'in ilim öğrenmek için gösterdiği arzu ve hırs hakkında bazı sorular sorduğu ile ilgili rivayetlere daha önce yer verilmişti. Bu konu ile ilgili onun Safvân b. Assâl'a, “Resûlullah'tan sevgi hakkında bir şeyler işittin mi?” diye başka bir soru sorduğu görülmektedir. Hadiste kulun sevdiği kişi ile beraber olacağı ifade edilmiştir.¹¹⁸

Bu hadis, Peygamber sevgisinin insanları ne kadar yüce makamlara çıkaracağını göstermektedir. Hadisin sonunda ise tevbe kapısının ardına kadar açık olduğu farklı bir ifadeyle anlatılmıştır. Bununla birlikte kul tevbe geciktirmemeli, Allah'ın engin rahmetinden ümidini kesmemelidir.¹¹⁹

2.12.2. İnsanın Doyumsuzluğu ve Tevbe

Zir b. Hubeyş Übey b. Ka'b'dan rivayet etmiştir: Resûlullah ona: “Allah bana sana Kur'an okumamı emretti ve Beyyine sûresinden okudu. Allah, bana şöyle buyurdu: “Allah katında gerçek din, haksızlıktan ve batıldan uzak olan hanif İslam dinidir. Yahudilik ve Hristiyanlık değildir. Bir kimse ne hayır işlerse hiç boşa gitmez. Mutlaka karşılığını görür.” Resûlullah sözüne şöyle devam etti:

¹¹¹ Dihlevî, *İslam Düşünce Rehberi*, 1/545.

¹¹² İbn Mâce, “Libâs”, 24.

¹¹³ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 33/294-298; Sâlihî, *Tabakât*, 1/82; Abdullah Aydın, “Ebû Zer el-Gıfârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/266-269.

¹¹⁴ Şehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 12/58; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl*, 17/315.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/213; 7/234; 7/250; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24; Tirmizî, “Siyer”, 47; İbn Mâce, “Tıp”, 43.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/213; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl*, 12/290.

¹¹⁷ Tirmizî, “Zühd”, 50.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/11, 18, 19, 24; Tirmizî, “Daâvât”, 99. İbn Mâce, “Fiten”, 32.

¹¹⁹ Kandemir vd., *Riyâzü's-sâlihîn*, 1/202-204.

İnsanoğlunun bir vadi dolusu malı olsa ikincisini ister, ikincisi olsa üçüncüsünün peşine düşer. Onun gözünü topraktan başkası doldurmaz. Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder.¹²⁰

Zir b. Hubeyş'in Safvân b. Assâl'dan rivayet ettiği uzun bir hadisin son kısmında bu konu ile ilgili Hz. Peygamber, "Batı tarafında (Süfyân, Şam tarafında dedi) bir kapıdan bahsetti ki bu kapının genişliği bir binitli kimsenin kırk yıl veya yetmiş yıl yürümesi kadardır. Allah bu kapıyı gökleri ve yeri yarattığı gün tevbe için açmıştır. Güneş batıdan doğuncaya kadar yani kıyamete kadar da kapatmayacaktır" dedi. Allah'ın Enâm sûresi 158. ayetinin¹²¹ bu tevbe konusunda olduğunu bana anlattı.¹²²

2.13. Menâkıb ve Fezâil

2.13.1. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer

Zir b. Hubeyş Ebû Cühayfe'den rivayet etmiştir: Hz. Ali bize hutbe okudu ve dedi ki: Size Resûlullah'tan sonra bu ümmetin en hayırlısını bildireyim mi? O, Ebû Bekir (ra)'dır. Sonra size Resûlullah ve Ebû Bekir'den sonra bu ümmetin en hayırlısını bildireyim mi? O da Ömer'dir dedi.¹²³

Ebû Cühayfe Vehb b. Abdillâh es-Süvâî (ö. 74/693), Resûlullah'ı küçük yaşta görmüş ve müslüman olmuştur. Âlim ve fakih bir sahabidir. Hz. Ali'den ve Berâ b. Âzib'den hadis rivayet etmiştir. Hadis kaynaklarında kırk beş rivayeti yer almıştır.¹²⁴

Zir b. Hubeyş Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet ettiğine göre dedi ki: İbn Mes'ûd, "Allah Ebu Bekir'e rahmet etsin, ben hiçbir hayırda ona yetişmeye çalışmadım ki o benden önce davranmasın" dedi.¹²⁵

Zir b. Hubeyş, Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayete göre şöyle demiştir: Resûlullah vefat ettiğinde Ensâr, Muhacirlere: "Sizden bir idareci bizden de bir idareci olsun dediler." Bu sırada Ömer, onların yanına gelerek: "Bilmiyor musunuz; Allah Resûlu, Ebû Bekir'in insanlara imam olmasını emretmişti. Hanginiz bu konuda Ebû Bekir'in önüne geçmek ister" dedi. Onlar da hep birlikte: "Ebû Bekir'in önüne geçmekten Allah'a sığınırız dediler."¹²⁶

Fezâil, kişinin şerefi ve yüksek konumu sebebiyle elde ettiği güzel hasletlere denir. Birinin Allah katında değerli olduğu Resûlullah'tan gelen bir rivayet ile bilinir. Bu haber katî veya zannî olabilir. Ehl-i Sünnet'e göre fazilet bakımından ilk sırada Hz. Ebû Bekir gelir daha sonra Hz. Ömer onu takip eder. Bu ikisinden sonra kimin geleceği meselesi icthâdî bir konu olup ihtilaf edilmiştir. Cumhura göre Hz. Osman ve Hz. Ali bunları takip eder. Yüce Allah (cc) bu dört kişiyi peygamberine halifelik yapsınlar ve dinini dosdoğru uygulasınlar diye seçmiştir. Bu sebeple onun nezdinde onların konumu halifelik sırasına göre dir.¹²⁷

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/130, 132; Tirmizî, "Menâkıb", 33, 65.

¹²¹ "O Allah'tan başkasına ilahlık yakıştıranlar, inanmak için kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini mi bekliyorlar? Ancak Rabbinin onları imana mecbur edecek bazı alametleri geldiği gün, iman etmenin daha önce inanmamışsa veya inancıyla bir iyilik kazanmamışsa, o günkü imanı ona bir fayda sağlamaz. De ki: Bekleyin öyleyse ahiret gününü ey inançsızlar! Biz de bekliyoruz başınıza gelecekleri."

¹²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/11, 18, 19, 24; Tirmizî, "Daâvât", 99. İbn Mâce, "Fiten", 32.

¹²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/220.

¹²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kebîr*, 6/129; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/162; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/202-203; Mehmet Efendioğlu, "Vehb el-Hayr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/607.

¹²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/287-288; 359-360.

¹²⁶ Nesâî, "İmamet", 1.

¹²⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/34.

2.13.2. Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hasan ve Hüseyin

Zir b. Hubeyş, Ali'den rivayete göre şöyle demiştir: Ümmi olan Peygamber bana: “Seni mü'minler sever, münafıklar sana buğzeder” buyurmuştur. Adiy b. Sâbit şöyle dedi: Ben Peygamber'in kendilerine dua ettiği asrın insanlarındanım.¹²⁸

Zir b. Hubeyş, Ali'den rivayete göre şöyle demiştir: Resûlullah bana: “Sana ancak münafıklar buğzeder ve ancak seni mü'minler sever” bildirdi.¹²⁹

Zir b. Hubeyş Huzeyfe'den rivayet etmiştir: ... Allah Resûlu yatsı namazını kıldıktan sonra döndü ben de peşinden gittim. Sesimi duydu ve: “Kim o Huzeyfe mi?” buyurdu. Evet dedim. “İhtiyacın nedir? Neden geldin? Allah seni de anneni de bağışlasın” buyurdu. Sonra şöyle devam etti: “Şu bir melektir ki bu geceden önce yeryüzüne hiç inmemişti. Bana selam vermek için, Fatıma'nın cennet kadınlarının hanım efendisi olduğunu bildirmek için, Hasan ve Hüseyin'in de cennetlik delikanlıların efendisi olduğunu bana müjdelemek için Rabbinden izin istedi.”¹³⁰

2.13.3. Zübeyr b. Avvâm

Zir b. Hubeyş'ten rivayet edildiğine göre o dedi ki: İbn Curmuz, Ali'nin huzuruna girmek için izin istedi. Ali “Bu kim?” diye sordu. Onlar, “İbn Curmuz izin istiyor” dediler. Ali, “Ona izin verin, çünkü Zübeyr'in katili cehenneme girsin. Ben Resûlullah'ın ‘Her peygamberin bir havarisi vardır ve benim havarim Zübeyr'dir’ dediğini duydum” dedi. Süfyan'ın şöyle dediğini duydum: “Havari, yardımcı demektir.¹³¹ Havarilere bu adın verilmesinin sebebi, elbiselerinin beyaz olmasıydı.¹³²

2.13.4. Bilâl-i Habeşî

Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: Müslüman olduğunu ilk açıklayan (şu) yedi zat idi: Resûlullah (as), Ebû Bekir, Ammâr, anası Sümeyye, Suhayb, Bilâl ve Mikdâd b. el-Esved. Allah, Resûl-i Ekrem'i amcası Ebû Talib'in himayesi ile korudu. Ebû Bekr'i de kavminin nüfuzu ile korudu. Fakat diğer müslümanlara gelince müşrikler onları yakaladı. Demirden gömlekler giydirip vücutlarının yağlarını eritmek sûreti ile işkence etmek için onları (Mekke'nin) kızgın güneşi altında yatırdılar. İslâm'dan döndürmek için sürdürdükleri bu işkencelerine dayanamayan bu müslümanların hepsi müşriklerin istediğini zahiren kabullendiler. Fakat Bilâl müstesna o müşriklerle en ufak bir tâviz vermedi. Bu yüzden müşrikler (Bilâl'dan istediklerini alamayınca) onu tutup çoluk çocuklara (ayak takımına) teslim ettiler. Onlar Bilâl'i Mekke sokaklarında ve çevresindeki dağ yollarında süründürdüler. Bilâl ise: (Allah) birdir birdir, diyordu.”¹³³

Zir b. Hubeyş'in tespit ettiğimiz yukarıdaki rivayetlerinden başka fiten ve risâlet/nübüvvet hakkında da rivayetleri vardır.¹³⁴ Ayrıca Allah Resûlu hakkında yalan söylemek ile ilgili meşhur hadisi Zir b. Hubeyş Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet etmiştir: “Bilerek bana yalan söyleyen cehennemdeki yerine hazırlansın.”¹³⁵ Bu hadis yetmişden fazla sahabî tarafından hem de çok değişik râviler zinciri ile rivayet edilmiştir. Bu hadis değişik şekillerle bütün hadis mecmualarında bulunur ve bütün muhaddisler tarafından en kuvvetli hadislerden biri olarak kabul edilmişti. Onun sıhhatinden şüphe etmek için kesin bir sebep yoktur.¹³⁶

¹²⁸ Tirmizî, “Menâkıb”, 20.

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/71; 2/136; 2/316; Nesâî, “İmân ve Şerâi'uh”, 20; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

¹³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/353-354, 429-430; Tirmizî, “Menâkıb”, 31.

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/98-99; Tirmizî, “Menâkıb”, 24.

¹³² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/80.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/382; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11. Zir b. Hubeyş'in Safvân b. Assâl ile Abdullah b. Mes'ûd'un menâkıb ve fezâili hakkında da Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde rivayeti bulunmaktadır. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/98-99; 30/10.

¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/44-45; 6/381; 7/174; 7/311; Ebû Dâvûd, “Mehdî”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 24, 52; İbn Mâce, “Mukaddime”, 12.

¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/364; 6/398; 7/358; Tirmizî, “İlim”, 8.

¹³⁶ Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, 44.

Allah Resûlu'nun mirası hakkında Zir b. Hubeyş Hz. Aîşe'den bir rivayet nakletmiştir: "Resûlullah (as) ne bir dinar ne bir dirhem ne bir koyun ne de bir deve bıraktı."¹³⁷

Şiirle ilgili Zir b. Hubeyş Abdullah b. Mes'ûd'dan şu rivayeti nakletmiştir: "Şiirin bir kısmı hikmettir."¹³⁸ Hz. Peygamber, özellikle de sohbet esnasında ve günlük hayatta münasebet düştükçe hikmet barındıran şiirleri söylemiş ve dinlemiştir.¹³⁹

Zir b. Hubeyş'in yukarıdaki kaynaklar dışında başka eserlerde geçen rivayetleri de bulunmaktadır. Mesela Ebû Dâvûd et-Tayâlisi'nin *Müsned*'inde onun yirmi beş rivayeti, Humeydî'nin *Müsned*'inde yedi rivayeti bulunmaktadır. Bu rivayetler arasında yukarıdakilerden farklı olanlar da bulunmaktadır. Ma'mer b. Râşid'in *Câmi*'inde Zir'in bir rivayeti vardır.¹⁴⁰ Hemmâm b. Münebbih'in *Sahîfe*'si, Rebî b. Habîb'in *Müsned*'i ile İmam Mâlik'in *Muvatta*'sında Zir'in rivayetleri yer almamıştır.

Zir b. Hubeyş'in rivayetleri incelendiğinde onun en fazla İbn Mes'ûd'dan daha sonra Übey b. Ka'b ve Huzeyfe'den rivayet ettiği tespit edilmiştir. Hz. Aîşe, Abdullah b. Amr, Abîde es-Selmânî ve Ebû Vâil'den ise birer rivayet nakletmiştir.

Sonuç

Sahabe ve tabiûn arasında yer alan muhadram tabakası, hadis rivayetinde önemli bir rol üstlenmiştir. Muhadramlardan biri olan Zir b. Hubeyş uzun bir ömür sürmüş ve Allah Resûlu'nun hadislerini nakleden râviler arasında yer almıştır. Zir b. Hubeyş'in kıraat, hadis ve Arap dilinde otorite olduğu anlaşılmaktadır. Münekkitler onun sika olduğunu ifade etmişlerdir.

Zir b. Hubeyş'in Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Dârimî'de altmış altı rivayeti yer almakla birlikte bunun iki katı rivayet Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bulunmaktadır. Böylelikle Zir b. Hubeyş'in Allah Resûlu'nun hadislerinin aktarılması hususunda önemli gayretleri ve katkıları olduğu söylenebilir. Tespit edilen bu kaynaklarda yer alan Zir b. Hubeyş'in rivayet ettiği hadisler ilim, abdest, namaz, oruç, kadir gecesi, fezâil ve fiten gibi çeşitli konularda olmakla birlikte temayüz ettiği kıraat ve tefsir alanında da önemli rivayetleri bulunmaktadır. Özellikle İbn Mes'ûd'un mushafı ve yedi harf meselesi hakkında zikredilen rivayetler mühimdir. Burada zikredilen her bir konu başlığı altında yer alan hadisler, önemli hususlarda açıklayıcı bilgiler içermektedir. Bu hadisler bazı problemleri çözmeye âlimler için mühim deliller arasında yer almıştır. Orta namazının ikindi namazı olduğu, Allah Resûlu'nun abdesti, orucu, meshin müddeti, yedi harf, kıraat ve kadir gecesi gibi rivayetler bunlar arasında zikredilebilir.

Zir b. Hubeyş Hz. Ali, Hz. Aîşe, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Huzeyfe el-Yemânî, Abîde es-Selmânî ve Safvân b. Assâl gibi önemli sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden en fazla hadis rivayet ettiği sahâbî İbn Mes'ûd'dur. Kûfe'de İbn Mes'ûd'dan kıraat alması hadis rivayetine de bu şekilde yansımıştır. Yine Zir b. Hubeyş'ten çoğunlukla kıraat imamı İmam Âsım rivayet etmiştir. İmam Âsım'ın kıraati Zir b. Hubeyş'ten alması ondan daha fazla hadis rivayet etmesine sebep olmuştur. Kıraat ve hadis ilimlerinin etkileşimi burada açıkça görülmektedir. Âsım münekkitler tarafından zabt açısından tenkit edildiği için bu şekildeki isnadla gelen hadisler de muhakkikler tarafından hasen olarak değerlendirilmiştir.

¹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/502; 42/336, 347. Hz. Aîşe zekâsı, anlayışı, kuvvetli hâfızası, güzel konuşması, Kur'ân-ı Kerîm'i ve Hz. Peygamber'i en iyi şekilde anlamaya çalışması gibi vasıfları sayesinde Hz. Peygamber'in yanında müstesna bir mevki kazanmıştır. bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 8/46-65; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/135 vd.; Mustafa Fayda, "Aîşe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/201-205.

¹³⁸ Tirmizî, "Edeb", 69.

¹³⁹ bk. İsmail Güleç, "Hz. Peygamber'in Şiir'e Karşı Tutumu", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 19, (2017), 135.

¹⁴⁰ Zir, Hz. Ali'den rivayet etmiştir. "Biz sekînenin (ilahi huzurun veya sakinliğin) Ömer'in diliyle konuştuğunu uzak görmezdik (yani imkânsız saymazdık)." Ebû Urve Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmi* (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* içinde, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 11/222-223. 11/222.

Zir b. Hubeyş'in ilim öğrenmek için bir gayret içerisinde olduğu görülmektedir. Bu bağlamda o bazı konular hakkında sorular sormuştur. İlim, meshin süresi, Hz. Peygamber'in Beyt-i Makdis'te namaz kılması meselesi ve sevgi bu sorular arasındadır. Bu sorular Zir b. Hubeyş'in ilim öğrenme konusundaki gayretini göstermektedir. Kadir gecesinin Ramazan'ın yirmi yedinci gecesini olduğu hakkında rivayeti de Übey b. Ka'b'dan nakletmiş ve kendisi de bunun böyle olduğunu ifade etmiştir.

Sahabe, tabîûn ve muhadramûn ile sonraki tabakalarda yer alan râvilerin rivayetlerinin ortaya çıkarılması hadis başta olmak üzere tefsir, fıkıh ve kelam gibi ilimler açısından önemli veriler sunmaktadır. Râvi ve rivayetlerinin dijital ortama aktararak bu bilgilere hızlı bir şekilde ulaşmak pek çok açıdan faydalı sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Hangi râvinin kaç rivayetinin olduğu ve hangi konularda rivayetlerinin bulunduğu tespiti için yapılacak çalışmalar mühim bir boşluğu dolduracaktır.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. “Şakîk b. Seleme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/306. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ahmed b. Abdulhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. es-Sâlihî. *Tabakâtü ‘ulemâ’ il-hadîs*. nşr. Ekrem el-Bûşî-İbrâhim ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1996/1417.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşit vd. Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 2001/1421.
- Ahmed b. Hanbel. *el-İlel ve Ma’rifetü’r-ricâl*. thk. Vasıyyullâh b. Muhammed Abbâs. Riyâd: Dâru’l-hânî, 1422/2001.
- Altıkulaç, Tayyar. “Zir b. Hubeyş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/449. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Atik, M. Kemal. “Abdullah b. Mes‘ûd ve Mushafının Kur’an Tarihindeki Yeri”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2005, 1-64.
- Atik, M. Kemal. “Übey b. Ka‘b ve Kur’an İlmindeki Yeri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 149-178.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Başaran, Selman. “Huzeyfe b. Yemân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/434-435. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bilgen, Osman. *Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu‘fi. *el-Câmi‘u’l-müsnedi’s-sahîhi’l-muhtasar min umûri Resûlillâhi sallallahü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Şu‘ayb Arnaût vd. Beyrut: er-Risâletu’l-âlemiyye, 1432/2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu‘fi. *et-Târîhu’l-kebîr*. nşr. Muhammed Abdulmu‘îd Hân. Haydarabâd: Dâiretu’l-ma‘arifi’l-Osmâniye, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Abdullah b. Mes‘ûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Anahatlarıyla Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Çelik, Nizamettin. *Yedi Kıraat İmamının Hadis İlmindeki Konumu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an İlimleri ve Kur’an’ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suûdî Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 2000/1412.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *İslâm Düşünce Rehberi*. çev. Mehmet Erdoğan. Ankara: İmaj Baskı, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şu‘ayb el-Arnaut-Muhammed Kâmil Karabelli. b.y.: Dâru’r-risâle el-Alemiyye, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. “Muhadramûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/393. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Erul, Bünyamin. “Übey b. Ka‘b”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/272-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fıglalı, Ethem Ruhi. “Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/371. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Güleç, İsmail. “Hz. Peygamber’in Şiir’e Karşı Tutumu”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 19 (2017), 126-146.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medinetu’s-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 2001/1422.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Büstî. *A’lâmü’l (l’lâmü)-hadîs fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Sa‘d b. Abdurrahman. b.y.; Câmiatü Ümmi’l-kurâ, 1988/1409.
- Hattâbî. *Me‘âlimü’s-Sünen*. nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. Haleb: el-Matba‘atu’l-ilmiyye, 1351/1932.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1953/1372.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Absî. *el-Muşannef fi’l-ehâdis ve’l-âşâr*. thk. Adil b Yusuf el-Azâzî-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Riyad: Dâru’l-vatan, 1997/1418.
- İbn Hacer, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Muhammed el-Askalânî. *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz. Beyrut: Dâru’l-ma‘rife, 1959/1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Seyyid Şerefuddîn Ahmed. b.y.: Dâru’l-fikr, 1975/1395.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru’l-munîf fi’s-sahîh ve’d-daîf*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebu’l-matbuâtî’l-İslamiyye, 2004/1425.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn eş-Şâfiî. *Muhtasar Tefsîr İbn Kesîr*. haz. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: el-Mektebetu’l-asriyye, 2008/1429.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şu‘ayb el-Arnaût vd. b.y.: Dâru’r-risâle el-Alemiyye, ts.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriya Yahya. *Târîh*. (Dûrî rivayeti). thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Mekke: Merkezu’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâu’t-turâsi’l-İslâmî, 1979/1399.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî. *Lisânu’l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Sa‘d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘ el-Hâşimî. *Kitâbü’t-Tabakâtî’l-kebir*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990/1410.
- İbnü’l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Ğayetü’n-nihâye fî Tabakâtî’l-kurrâ*. nşr. Gotthelf Bergstraesser. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2006/1421.
- İbnü’l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Muncidu’l-mukriîn ve mürşidu’t-tâlibîn*. nşr. Ali b. Muhammed el-Umrân. Mekke: b.y., 1419.
- İbnü’l-Esîr el-Cezerî. *Câmiu’l-usûl*. trc. Kemal Sandıkçı-Muhsin Koçak. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- İclî, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *Ma‘rifetü’s-sikât min ricâli ehli’l-‘ilm ve’l-hadîs ve mine’d-du‘afâ’ ve zikru mezâhibihim ve ahabârihim*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medîne: Mektebetu’d-dâr, 1985/1405.
- Kandemir vd., M. Yaşar. *Riyâzü’s-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*. İstanbul: Kampanya Kitapları, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/375. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

- Kandemir, M. Yaşar. “Abdullah b. Amr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/85-86. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Karaçam, İsmail. *Kur’ân’ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kırâati*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Ma’mer b. Râşid, Ebû Urve es-San’ânî. *el-Câmi’*. (Abdürrezzâk es-San’ânî, el-Muşannef içinde) nşr. Habîbürrahman el-A’zamî. Beyrut: Mektebu’l-İslâmî, 1403/1983.
- Mizzî, Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân. *Tehzîbu’l-kemâl fî esmâi’r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1992/1413.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Ahmed Zehve -Ahmed İnâye. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010/1430.
- Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebu’l-matbu’atî’l-İslamiyye, 1986/1406.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsîl’l-Arabî, 1972/1392.
- Osmânî, Muhammed Tâkî. *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*. çev. Mehmet Özşenel. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2016.
- Özdemir, Esra. *Abdullah b. Mes’ûd ve Hadis Rivayeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsir ve Hadis Tarihinde Hz. Ali”. *H. Ali Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*. ed. M. Selim Arık. 57-88. Bursa: b.y., 2005.
- Sancaklı, Saffet. “Sûrelerin Faziletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği”. *İslamî Araştırmalar*, 14/1 (2001), 129-144.
- Sarı, Mehmet Ali. “Âsım b. Behdele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/475. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sarıçam, İbrahim. “Hz. Ali’nin Hayatı ve Şahsiyeti”. *H. Ali Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*. ed. M. Selim Arık. 17-26. Bursa: b.y., 2005.
- Sıddîkî, M. Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi*. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed eş-Şâfiî. *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’an*. nşr. Şuayb el-Arnâvut-Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 2008/1429.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezi’l-buhûs, 2001/1422.
- Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî el-Mısırî. *Şerhu Meâni’l-âsâr*. nşr. Muhammed Zühri en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak. Kahire: Âlemu’l-kütüb, 1994/1414.
- Tetik, Necati. *IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta’limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1998.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Abîde es-Selmânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu Tezkireti’l-huffâz*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1374/1954.

- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a 'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983/1403.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • Haziran | June 2025

Şîa'nın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı

The Muhkam and Mutashabih Understanding of Shia

Nejdet KARAKUZU

Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara-Türkiye
Presidency of Religious Affairs, Ankara-Türkiye

nejdetkarakuzu@gmail.com.tr

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-3854-7656>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 20/01/2025 • Kabul Tarihi | Accepted: 27/03/2025 • Yayın Tarihi | Published: 30/06/2025

Atıf | Cite As

Karakuzu, Nejdet. “Şîa'nın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 86-109.

<https://doi.org/10.58852/dicd.1623832>

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Şîa'nın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı

Öz

Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde belirtildiği üzere Kur'an'ın büyük bir kısmı, anlamı anlaşılabilir ve kitabın esası olarak kabul edilen muhkem âyetlerden oluşmaktadır. Ancak bunun yanında manası kapalı olan müteşâbih âyetler de vardır. Muhkem âyetlerin anlamlarıyla ilgili herhangi bir tartışma yapılmamışken, müteşâbihler hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler müteşâbihlerin anlamlarının Allah'tan başka hiç kimse tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını ve bu nedenle bu tür âyetlerin peşine düşmenin ve onlara maksadını aşan anlamlar yüklemenin caiz olmadığını savunurlarken, bazıları da bu iddianın ilâhî hikmete ters düştüğünü ve aslında bazı usûllerin uygulanmasıyla müteşâbihlerin anlamlarının bilinebileceğini iddia etmişlerdir. Kendine özgü görüşlere sahip olan Şîa da muhkem müteşâbih konusunda tıpkı diğer mezhepler gibi birbirinden farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Burada Şîa'nın müteşâbih âyetlerin anlamının bilinip bilinmeyeceği ve kimlerin bilebileceği hususunda farklı bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Zira diğer konularda olduğu gibi bu konuda da imamlara ve Ehl-i Beyt'e ayrı bir yer açmış ve her hâlükârda müteşâbih âyetlerin anlamının imamlar tarafından bilinebileceğini ileri sürmüştür.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Şîa, Âl-i İmrân, Muhkem, Müteşâbih.

The Muhkam and Mutashabih Understanding of Shia

Abstract

As stated in the seventh verse of the chapter of Al-i Imran, the majority of the Quran consists of muhkam verses, which are understandable and accepted as the basis of the book. However, there are also mutashabih verses, the meaning of which is unclear. While there has been no discussion on the meaning of muhkam verses, different views have been put forward regarding mutashabih. While some scholars argue that the meanings of mutashabih cannot be known by anyone other than Allah and therefore it is not permissible to pursue such verses and attribute meanings beyond their purpose, others have claimed that this claim is contrary to divine wisdom and that the meanings of mutashabih can actually be known by applying certain methods. The Shia, who have their own views, have also exhibited different approaches to the issue of muhkam and mutashabih, just like other sects. Here, it is seen that Shia has a different approach to whether the meaning of the mutashabih verses can be known or not and who can know it. Because, as in other issues, they gave a special place to the imams and the Ahl al-Bayt in this matter and claimed that in any case, the meaning of the mutashabih verses can be known by the imams.

Keywords: Quran, Shia, Âl-i Imran, Muhkam, Mutashabih.

Giriş

Kur'ân, büyük bir kısmının delâleti açık, âyetleri birbirini tefsîr eden mufassal bir kitaptır.¹ Zaten ilahî hikmet de insanlığın hidâyeti için gönderilmiş olan bir kitabın anlaşılabilir olmasını gerektirmektedir. Ancak Kur'ân'ın büyük bir kısmının anlaşılabilir olmasının yanı sıra Kur'ân'da zikredilen bir kısım âyetler vardır ki ya onlardan ya da insandan kaynaklanan birtakım sebeplerden dolayı anlaşılammaktadır. Bu iki tür de bizzat Kur'ân'ın Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde muhkem ve müteşâbih olarak ifade edilmiştir.

Muhkem ve müteşâbih kelimeleri, Kur'ân-ı Kerîm'de farklı anlamlarda kullanılmıştır. Hûd sûresinin 1. âyetinde Kur'ân'ın tamamının muhkem olduğu, Zümer sûresinin 23. âyetinde ise tamamının müteşâbih olduğu ifade edilmiştir. Ancak Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde ise Kur'ân âyetlerinin bir kısmının muhkem bir kısmının ise müteşâbih olduğu belirtilmiştir. Bu çalışmada ele alınan muhkem-müteşâbih meselesi, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde belirtilen bağlamda incelenecek olup, değerlendirmelerimiz bu çerçevede şekillenecektir.

Tefsîr âlimleri, yukarıda zikredilen ilk iki âyette geçen muhkem ve müteşâbih kavramları üzerine herhangi bir ihtilafa düşmemiş ve bu bağlamda bir tartışma ortaya koymamışlardır. Kur'ân'ın tamamının muhkem olduğunu bildiren âyeti, ilâhî kelâm vasfını haiz, lafız, anlam ve mesajının sağlam ve erişilmez bir üstünlüğe sahip olması şeklinde yorumlamışlardır.² Kur'ân'ın tamamının müteşâbih olduğunu bildiren âyeti de hem lafız hem anlam açısından bir uyum içerisinde bulunması, sağlam, doğru ve mükemmel olması, insanlara rehberlik etmesi ve daha birçok konuda âyetleri arasında benzerlikler göstermesi şeklinde yorumlamışlardır.³ Şîa'nın çağdaş âlimlerinden biri olan Tabâtabâî, bu durumu şöyle açıklamıştır: “Kur'ân'da bazı âyetler vardır ki bunlar Kur'ân'ın hepsinin muhkem,⁴ bazıları hepsinin müteşâbih⁵ ve bazıları da bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğunu bildirmektedir.⁶ Ancak burada herhangi bir çelişkinin olduğu sanılmasın. Zira birinci âyette geçen muhkemlikle onun düzgün ve sağlam olduğu, lafızlarında ve manasında bir kusurun olmadığı; tamamının müteşâbih olduğunu bildiren âyette; sağlamlık, güzellik ve i'câz yönünden âyetlerinin birbirine benzediği; bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğunu belirten âyette ise bazı âyetlerinin ilahî murada delaletlerinin açık, bazılarının ise kapalı olduğu hususu kastedilmiştir. Buna göre ilahî murada delaletleri açık olanlara muhkem, kapalı olanlara ise müteşâbih denilmiştir.”⁷

Tarihî süreç içerisinde Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyeti metodolojik bir zemine oturtulmaya çalışılmış ve bunun neticesinde *Ulumu'l-Kur'ân/Kur'ân İlimleri* denilen disiplinler oluşturulmuştur. Bu hususta en çok tartışılan konulardan biri de muhkem ve müteşâbih konusu olmuştur.

¹ *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), Hûd, 11/1.

² Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Ârabî, 1420), 7/137; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuâyb el-Arnâvût-Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 425; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kasir el-Âmilî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/11.

³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 7/138; Suyûtî, *el-İtkân*, 425; Tûsî, *et-Tibyân*, 1/11; Mustafa Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında Tefsîr Usûlü”nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname* 15 (2008/2), 35.

⁴ Hûd, 11/1.

⁵ ez-Zümer, 39/23.

⁶ Âl-i İmrân, 3/7.

⁷ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Kur'ân fi'l-İslam* (Beyrût: Dâru'z-Zehrâ, 1973), 33-34.

Bu tartışmaların başında da muhkem ve müteşâbihin tanımı/mahiyeti, Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin bulunmasının sebebi ve müteşâbih âyetlerin anlamlarının bilinip bilinemeyeceği hususu gelmektedir. Tefsîr ve ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde buna dair pek çok yorum ve tartışma yer almıştır.⁸ Biz de bu çalışmamızda Şîa'nın muhkem ve müteşâbih âyetlere yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

1. Kavramsal Çerçeve

Muhkem kelimesi, aslı itibariyle “menetmek, engellemek”⁹ anlamında olan حکم/hakeme fiilinin if'âl babından ism-i mef'ul olup lugatte “korunmuş, tahkim edilmiş, kesinleştirilmiş, sağlamlaştırılmış, güçlü ve dayanıklı hale getirilmiş”¹⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Müteşâbih kelimesi de “benzetmek” anlamında olan شبه/şebehe fiilinin tefâ'ul babından ism-i fail olup “bir şeye benzeşen, kendisiyle benzeşik olan”¹¹ “güzellik ve nitelik bakımından bir şeyin başka bir şeye benzemesi”,¹² “kuvvetli bir benzeşmeden dolayı iki şeyin birbirinden ayırt edilememesi”¹³ şeklinde tanımlanmıştır. Muhkem ve müteşâbih kelimeleri, Ulûmü'l-Kur'ân ıstılahında birbirine yakın/uzak birçok şekilde tanımlanmıştır. Râgıb el-İsfahânî (öl. 425/1033), muhkemi “lafız veya mana bakımından herhangi bir şüphe ve karışıklığın olmadığı âyetler,”¹⁴ müteşâbihi ise “lafız veya anlam yakınlığından ötürü tefsîrinin müşkil olduğu âyetler veya lafızlar” olarak tanımlamıştır.¹⁵ Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) ise muhkemi, “lafzından kastedilen mânânın açık olduğu ve neshe ihtimali olmayan”,¹⁶ müteşâbihi ise “lafzın bizzat kendisinde kapalılık olan ve idraki asla umulmayan şey”¹⁷ olarak tanımlamıştır. İsfahânî, âyetlerdeki müteşâbihliğin başkasına lafız veya anlam yakınlığından kaynaklandığını söylerken, Cürcânî ise, lafzın

⁸ Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1957), 2/68-71; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 425-426; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 2/394-395; Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm/Dâru'l-Murtaza, 2006), 2/193-197; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali es-Serevî el-Mâzenderânî İbn Şehrâşûb. *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve'l-muhtelefu Fih*, thk. Hamid Câbir Habib el-Mü'min (Beyrut: Cemiyetu Müntedâ en-Neşr, Müessesetü'l-Ârif li'l-Matbûât, 2008), 1/46-47; Muhammed Hüseyin et-Tabâtâbâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Muessesetu'l-A'lem li'l-Matbûât, 1997), 3/22-101.

⁹ Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (y.b: Mektebetu Nazâr Mustafa el-Bâz, ts.), 167; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 12/143; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/68.

¹⁰ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/343; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah tacü'l-luğa ve sihahü'l-'Arabîyye*, thk. Ahmet Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), 5/1901-1902

¹¹ Muhammed Murtazâ el-Hüseyinî ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdussettar Ahmed Ferrâc (Küveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 1965), 36/411; Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekriyâ' İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/243; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/503.

¹² Muhammed b. 'Uzeyr es-Sicistânî, *Garîbu'l-Kur'ân el-müsemma bi nüzheti'l-kulûb*, thk. Muhammed Edîb Abdülvahîd Cemrân (Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995), 432.

¹³ Meccüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1426/2005), 1247.

¹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 169.

¹⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 335. İsfahânî'nin müteşâbihe ıstılahî bakışı ile ilgili ayrıca bkz. M. Zeki Duman, “Kur'ân'da Müteşâbihât”, *Bilimname* 9 (2005/3), 22-23.

¹⁶ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnân, 1985), 218.

¹⁷ Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, 210. Cürcânî, yaptığı tanımına göre Allah'ın Zat ve Sıfatlarına delalet eden nasların da Muhkem olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bunların neshe ihtimali yoktur. Cürcânî lafızları kapalılık durumlarına göre şöyle açıklamıştır: “bir lafızın maksadı zahir olup neshe ihtimali yoksa, o Muhkem'dir. Eğer te'vile ihtimali yoksa, Müfesser'dir. Bu da değil de söz sadece bu maksad için getirilmişse, Nass'dır. Aksi halde Zahir'dir. Bir arız, yani sığadan başkası sebebiyle gizli kaldığı zaman, Hafîy'dir. Eğer sığanın kendisi sebebiyle gizli kalmış ve aklen anlaşılmışsa, Müşkil'dir veya naklen anlaşılmış (idrak edilmiş) ise, Mücmel'dir. Ya da hiç anlaşılmamışsa müteşâbih'tir.(bkz. Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, 218)

kendisinden kaynaklanan kapalılıktan kaynaklandığını ve bunların anlamlarının anlaşılmasının mümkün olmadığını savunmuştur.

İslam âlimlerine göre muhkem âyetlerin müteşâbihler için asıl teşkil etiğine dair herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Bununla birlikte neyin muhkem neyin müteşâbih olduğu ve muhkem ile müteşâbih'in manası konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Tefsîrinde muhkem ve müteşâbih ile ilgili yirmiye yakın görüşe yer veren Tabâtabâî,¹⁸ bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Muhkem ve müteşâbih konusunda birçok ihtilaf ve tartışma yapılmıştır. Bunların çoğu karışık, iç içe olan ve az bir farkla birbirinden ayrılan yorumlardır. Bu tartışmaların ucu sahâbi müfessirlere kadar uzanmaktadır. Bu konudaki ihtilafın en önemli nedeni ise muhkem ve müteşâbih ile te'vîlin anlamı hususlarının birbirine karıştırılmasıdır. Bu da şaşırtıcı bir karışıklığa neden olmuştur.”¹⁹

Muhkem ve müteşâbihin mahiyetiyle ilgili ileri sürülen görüşlerden bazıları şöyledir:²⁰

1. Muhkem, muradının açık olması sebebiyle veya te'vîl yoluyla kendisinden ne kastedildiği anlaşılabilen; müteşâbih ise Hurûf-ı Mukatta'a, Allah'ın sıfatları veya kıyamet vakti, kıyamet gününün durumu vb. gaybî alana taalluk eden ve te'vîli konusunda kesin bir tayinde bulunulamayan âyetlerdir.
2. Muhkem, manaya delaleti başka bir beyana ihtiyaç hissettirmeyecek düzeyde açık olan âyetler; müteşâbih ise manası insanların tamamına veya birçoğuna kapalı olup beyana muhtaç bulunan âyetlerdir.
3. Muhkem, mefhumları açık ve kanıtları belli olan âyetler; müteşâbih ise karmaşık ve net bir şekilde anlaşılması zor mefhumlara sahip olan âyetlerdir.
4. Muhkem, farzları, helal ve haramları bildiren ahkâm âyetleri; müteşâbih ise mesel ve kıssaları içeren âyetlerdir.
5. Muhkem hem iman edilen hem kendisiyle amel olunan âyetler; müteşâbih ise iman edilen ancak amele konu olmayan âyetlerdir.
6. Muhkem, illeti akılla idrak edilebilen âyetler; müteşâbih ise içerdikleri hükümlerin illeti bilinmeyen âyetlerdir.
7. Muhkem, geçmiş peygamber ve ümmetlerin kıssaları ile ilgili âyetler; müteşâbihler ise bu âyetlerde var olan müphem durumlardır.
8. Muhkem, herkesin manası hakkında ittifak ettiği âyetler; müteşâbih ise anlamı ve yorumu hakkında ittifak edilemeyen âyetlerdir.
9. Muhkem, yorum ve tefsîri kolay olan âyetler; müteşâbih ise tefsîri zor olan veya künhüne erişme yolu olmayan lakin zahirinde muhkem bir anlamı kasteden âyetlerdir.
10. Muhkem, mensûh olmayan veya kendisi nâsih konumunda olan âyetler; müteşâbih ise mensûh âyetlerdir.
11. Muhkem, sadece bir anlama ihtimali olup te'vîle ihtiyaç duymayan âyetler; müteşâbih ise iki veya daha fazla manaya muhtemel olup kolayca anlaşılmayan âyetlerdir.
12. Muhkem, lafızları tekrar edilmeyen; müteşâbih ise lafızları tekrar edilenlerdir.
13. Muhkem, anlamını ifade etmede yeterli olan; müteşâbihler ise ziyade, hazf veya nakil yapılmadan kendi başına kesin anlamını ifade etmede yeterli olmayanlardır.

¹⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/31-42.

¹⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/ 37.

²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, ts.), 6/173-180; Tûsî, *et-Tibyân*, 2/394-395; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/195; İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/46-47; Muhammed Abdulazîm ez-Zurkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevâz Ahmet Zümerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1995), 2/215-216; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/ 31-42.

Genel mahiyete sahip tüm bu görüşlerle birlikte müteşâbihin medlûlüne dair oldukça özel ve dar kapsamlı belirlemeler de mevcuttur. Öyle ki bazı âlimler mücmel, müevvel, müşterek, mutlak, amm, mübhem ve müşkil gibi lafızları da müteşâbihattan saymışlardır. Hatta kozmolojiyle ilgili âyetleri ve kimi kıssaları dahi müteşâbih kapsamında değerlendirenler de olmuştur.²¹ Mesela M. Sait Şimşek tam da bu hususta şu noktaya denk düşecek şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Netice olarak; müteşâbihin lügat manası, nüzûl sebebi olarak naklettiğimiz rivâyetler ve bir de Seleften nakledilen görüşler hesaba katıldığında insanın, hakikat ve künhüne vakıf olmaktan âciz bulunduğu gaybî haberlerden bahseden âyetlerle vücûh ve nezâir konusuna giren âyetlerin müteşâbihâtta olduklarını söyleyebiliriz. Çerçeveyi biraz daha genişletecek olursak müphem, mücmel, mutlak ve âmm lafızları ihtiva eden âyetleri de müteşâbihât içerisinde mütalaa etmek mümkündür. Kısaca ifade edecek olursak, “birden fazla manaya gelebilen veya manasında kapalılık bulunan âyetler müteşâbih, geri kalan âyetler ise muhkemdir.”²² Muhsin Demirci de buna yakın bir değerlendirmede bulunarak şunları söylemektedir: “Manaları bilinmeyen yahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birisini tercihte zorluk söz konusu olan âyet, kelime ya da harflere müteşâbih denir.”²³

Bazı âlimler, müteşâbihi farklı kategorilerde tasnif ederek incelemiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla tefsîr geleneğinde en fazla rağbet gören müteşâbih tasnifi, ilk olarak Rağıb el-İsfahânî tarafından ortaya konulmuştur. İsfahânî “*el-Müfredât*” adlı eserinde, müteşâbihatı, “başka âyetlerle aralarındaki lafzî veya manevî benzerlikten dolayı tefsîri müşkil olan âyetler” şeklinde tanımlamış ve bu hususta âyetleri üç gruba ayırmıştır. Bunları; mutlak muhkem, mutlak müteşâbih, bir açıdan muhkem, bir açıdan da müteşâbih olan âyetler olarak taksim eden İsfahânî, müteşâbihlerin de “Sadece lafız yönünden, sadece anlam yönünden ve hem lafız hem mana yönünden müteşâbih olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtmiştir.²⁴ Birinci kısım müteşâbihler için lafzın garip veya müşterek oluşu, cümle ve terkipteki takdîm-te’hîr, ihtisâr, îcâz ve itnâb sebebiyle oluşan müteşâbihlikten söz eden İsfahânî, Allah’ın ve Kıyamet Gününün özelliklerinden bahseden âyetleri ise sadece mana yönünden müteşâbihler kapsamında değerlendirmiştir. Hem lafız hem mana yönünden müteşâbih olanları ise umûm-husûs, vucûb-nedb, nâsih-mensûh ve nüzûl sebebi gibi hususlarla ilgili olan kemiyet, keyfiyet, zaman, mekân ve şartlar cihetinden değerlendirilen beşli bir tasnif zikretmiştir. Ayrıca İsfahânî, müteşâbihlerin gerçek manasının bilinip bilinemeyeceğiyle ilgili olarak da üçlü bir tasnif yapmıştır. Birincisi; kıyametin ne zaman kopacağı, Dâbbetu’l-arz’ın keyfiyeti ve onun ne zaman ortaya çıkacağı gibi müteşâbihlerdir; bunlar sadece Allah tarafından bilinir. İkincisi, garip lafızlar ve muğlak hükümler gibi müteşâbihlerdir; bunlar insanlar tarafından anlaşılabilir niteliktedir. Üçüncüsü ise, ilk iki kategori arasında yer alır ve bu müteşâbihlerin gerçek anlamlarını ancak ilimde derinleşmiş kişiler anlayabilir.²⁵ İsfahânî’den sonra diğer birçok âlim de müteşâbihi farklı tasniflere tabi tutmuştur. Mesela Tîbî (öl.

²¹ Bkz. Muhsin Demirci, *Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine*, (İstanbul: y.y., 1996), 65; Öztürk, “Müteşâbih Kavramı”, 41.

²² M. Sait Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele* (İstanbul: y.y., 1997), 32-33; Duman, “Kur’ân’da Müteşâbihât”, 25.

²³ Demirci, *Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine*, 38; Duman, “Kur’ân’da Müteşâbihât”, 25.

²⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 335

²⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 336.

743/1343), muhkem ve müteşâbihin dört kısma ayrıldığını belirtmiştir.²⁶ Şâtıbî (öl. 790/1388) ise müteşâbihleri hakiki ve izâfî olmak üzere iki kısımda incelemiştir.²⁷

Tabâtabâî, İsfahânî'nin müteşâbihlerin tasnifiyle ilgili yaptığı değerlendirmenin müteşâbihlerle ilgili birçok görüşü cem' eden en kapsamlı değerlendirme olduğunu, ancak onun da iki açıdan hatalı olduğunu belirtmektedir. Birincisi, İsfahânî'nin lafzî gariplik, terkipsel kapalılık, ifadenin genel veya özel oluşu gibi lafzî müteşâbihleri sözel benzerlikleri kapsayacak şekilde genelleştirmesi, âyetin zahiri ile bağdaşmamaktadır. Çünkü konuya esas teşkil eden âyet (Âl-i İmrân 3/7), muhkem âyetleri, müteşâbih âyetlerin mercii olarak göstermiştir. Oysa lafzî gariplikler ve benzeri durumlar, muhkem âyetlerin delaletleriyle ortadan kalkacak hususlar değildir. Bunların çözülmesi ve açıklığa kavuşturulması için farklı merciler bulunmaktadır. İkincisi de İsfahânî'nin müteşâbihi, bütün insanlar tarafından anlaşılabilen, hiç kimse tarafından anlaşılmayan ve bir kısım tarafından anlaşılabilen, bir kısım tarafından da anlaşılamayan şeklinde tasnif etmesi de onun te'vîl olgusunu sadece müteşâbih ifadelerle özgü kıldığını göstermektedir. Ancak gerçek şu ki sadece müteşâbihlerin değil, muhkem olsun müteşâbih olsun her âyetin bir te'vîli vardır ki İsfahânî bunu göz ardı etmiştir.²⁸

Müteşâbihler üzerinde yapılmış olan tartışma ve izahatlar tabii olarak muhkem konusunu gölgede bırakmıştır. Ancak Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) bu konudaki yaklaşımı dikkat çekici niteliktedir. Gazzâlî, müteşâbih kadar muhkemi de gündeme getirmiş ve muhkemin de iki kısma ayrıldığını ifade etmiştir. Gazzâlî'ye göre muhkemin birinci kısmı, manaları açık olup anlaşılmasında herhangi bir zorluğun olmadığı lafızlar, ikincisi ise zahirî manası ya da te'vîl olundukları anlamları itibariyle açık, ancak delâletleri itibariyle kapalı olan lafızlardır. Bu yoruma göre, Gazzâlî'nin te'vîli sadece müteşâbih âyetler için değil muhkem âyetler için de söz konusu ettiği görülmektedir.²⁹

2. Şîa'nın Muhkem ve Müteşâbih Yorumu

Yukarıda muhkem ve müteşâbihi kısa ve genel hatlarıyla tanımlamaya çalıştık. Makalemizin konusu olan Şîa'nın bu konudaki anlayışına gelecek olursak, onların da tıpkı diğer mezhepler gibi farklı tanım ve yaklaşımları ortaya koyduklarını görmekteyiz. Kaynaklarda muhkem ve müteşâbihle ilgili olarak imamlara nispet edilen birçok tanım vardır. Mesela; “Muhkem kendisi ile amel edilen âyetler, müteşâbih ise bazısı bazısına benzeyen âyetler,”³⁰ “Muhkem, kendisine inandığımız ve amel edip hüküm çıkardığımız âyetler, müteşâbih ise iman edip amel etmediğimiz âyetler”³¹, “Muhkem, onunla amel edilen, müteşâbih câhil olana karmaşık gelen âyetler”³² şeklindeki rivâyetler, bunlardan bazılarıdır. Bununla birlikte aktarılan rivayetlerle yetinilmemiş gerek Ahbâriler olsun gerek Usûlîler olsun Şîi

²⁶ O dört kısım ise, a) Lafız ve mana yönüyle muhkem b) Lafız ve mana yönüyle müteşâbih c) Lafız yönüyle müteşâbih ve mana yönüyle muhkem d) Lafız yönüyle muhkem ve mana yönüyle müteşâbihtir. (Bk. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tibî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf 'an kanâ'i'r-reyb*, thk. Hasan b. Ahmed el-Umerî (Dubai: Câ'izeti Dubai, 1434/2013), 4/19-21.)

²⁷ Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, haz. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Salman (b.y.: Dâru İbn Affân, 1997), 3/328.

²⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/45-47.

²⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1413/1993), 85-86; Mansur Yayla, “Sünnî-Şîi Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu -İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği-”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 10, (2019), 113.

³⁰ Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed es-Sülemî es-Semerkindî el- Ayyâşî, *et-Tefsîr* (Kum: Kısım'd-Dirasâtü'l-İslâmiyye/Müessesetü'l-Bi'set, 1421), 1/85-87; Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksûd Ali el- Meclisî, *Bihârü'l-envâr el-câmi'a li ahhâri eimmeti'l-athâr* (Kum: Dâru İhyâi'l-Kütûbi'l-İslâmiyye, 1430), 92/383.

³¹ Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 1/85-87; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 92/383.

³² Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 1/85-87, 292; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 92/383.

âlimler de kendi anlayışlarına uygun tanımlamalar yapmışlardır. İlk dönem Ahbârî müfessirlerden Kummî (öl. 307/926), Kur'ân'da hem muhkem hem de müteşâbihin olduğunu ve muhkem âyetlerin, tenzîl ile te'vîlden müstağni olan yani açıklamaya ihtiyaç duymayan âyetler olduğunu söylemiştir.³³ Kummî'ye göre muhkem âyetlerin anlamı hariçte değil, Kur'ân'ın kendisinde mündemiçtir. Kummî'nin tefsîre ihtiyaç duyulmayan ahkâm âyetlerini zikrettikten sonra bunlar “muhkemdir/المحكم” demekle yetinmesi de muhtemelen onların anlamlarının açık olduğunu düşünmesinden ileri gelmektedir.³⁴ Kummî, müteşâbihi, lafızları aynı ancak anlamları farklı olan kelimeler olarak tanımlamakta ve bunu, ‘fitne’ kelimesinin azap,³⁵ küfür,³⁶ imtihan³⁷ ve sevgi³⁸ anlamlarında kullanılması örneğiyle açıklamaktadır.³⁹ Bunun yanında muhkem ve müteşâbihin mahiyetiyle ilgili ilmî yaklaşımların yanı sıra Ahbârî âlimler tarafından -mezhebî taassuptan mütevellit olsa gerek- spekülâtif birtakım yorumlara yer verildiği de olmuştur. Mesela Ayyâşî, Cafer es-Sadık'ın “Muhkem Hz. Ali ve imamlardır. Müteşâbih ise filan ve filandır (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer)”⁴⁰ dediğini aktarmıştır.

Şîa'nın Usûlî ekol âlimleri ise bu kavramların tanım ve mahiyeti hususunda ortak değerlendirmelere yer vermekle birlikte müteşâbihin anlamının anlaşılabilir olduğuna işaret eden kayıtlar da eklemişlerdir. Mesela ekolün önemli temsilcilerinden Tûsî, muhkemi “kendisinden murad edilenin herhangi bir delile ihtiyaç duymadan zahirinden anlaşıldığı âyetler,” müteşâbihi ise “herhangi bir karine olmaksızın zahirinden muradı anlaşılmayan âyetler” şeklinde tanımlamıştır.⁴¹ Tûsî'nin bu tanımında müteşâbihin bir karine ile anlaşılabilmesine işaret edilmiştir. Tabersî, İbn Şehrâşûb ve Ebû'l Futûh er-Râzî gibi Tûsî'den sonra gelen âlimlerin de Tûsî'nin tanımını esas aldıkları görülmektedir.⁴² Mesela İbn Şehrâşûb müteşâbihi, “Kendisinde bulunan iltibastan (karışıklıktan) dolayı ek bir beyan kendisine ilâştirilmeyene kadar zâhirinden murâd-ı ilahî'nin ne olduğu tespit edilemeyen âyetler” şeklinde tanımlamıştır.⁴³ Şehrâşûb, yaptığı bu tanımla müteşâbihliğin anlaşılma anlamında olmadığını, aksine ek bir beyânla anlaşılabilmesine işaret etmiş, onun bu şekilde isimlendirilmesinin sebebinin ise onun muhkeme benzeyişi veyahut da kendisinden murâd edilen anlamın, murâd edilmeyen anlama benzemesi olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Şehrâşûb Kur'ân'daki bu benzeşikliğin (müteşâbihliğin) bazen dini hükümlerde vaki olduğunu,⁴⁵ bazen bir kelimenin birden fazla manaya gelmesinden

³³ Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Tayyib Musevî el-Cezâirî (Kum: Dâru'l-Kitap, ts.), 1/7, 96.

³⁴ Bkz. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/129, 145, 159; II, 222, 288, 350; Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsîr Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 221, Ersin Çelik, *Şîa'da Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri -Muhammed Hâdî Ma'rîfet Örneği-* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 284.

³⁵ ez-Zâriyât, 53/13.

³⁶ el-Bakara, 2/191.

³⁷ el-Ankebût, 29/2.

³⁸ el-Enfâl, 8/28.

³⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/7, 96.

⁴⁰ Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 1/292; Şeyh Muhammed b. Yakûb el-Küleynî, *Usûlü'l-kâfî* (Beyrût: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 1/261.

⁴¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/394-395.

⁴² Bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/194-195.

⁴³ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 1/46.

⁴⁴ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 1/47.

⁴⁵ Örneğin وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَاصَّلَ اللَّهُ السَّامِرِيَّ “Allah'ın -bilgisine rağmen (sapmayı tercih ettiği için)- kendini saptırdığı..” (Câsiye, 45/23) ile وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ “Sâmirî onları yoldan çıkardı.” (Tâ-hâ, 20/85) âyetlerdeki اضل kelimesinden kaynaklanan benzeşikliği gibi. (Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/195; İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 1/47)

kaynaklandığını,⁴⁶ bazen de âyetler arasında çelişkili gibi bir durumun görünmesinden veya muhkem olup içinde kapalılık oluşturan unsurların varlığından kaynaklandığını⁴⁷ söylemektedir.⁴⁸

Çağdaş dönem âlimlerinden Ma'rife, muhkem kavramını 'sözün muradını sağlam ve eksiksiz bir şekilde ifade etmesi', müteşâbih kavramını ise 'şüpheyeye açık olması muhtemel söz veya fiil' olarak tanımlamakta⁴⁹ ve müteşâbihleri aslî ve arızî olmak üzere iki kategoride ele almaktadır.⁵⁰ Ma'rife'ye göre aslî müteşâbih, muradın muhataba ulaştırılmasında kelimelerin eksik kalmasıdır. Mesela Allah'ın sıfatları, yaratılış âyetleri, insanın kudret ve iradesi, mebde ve mead gibi hususları anlatan âyetler, insanların aşına olmadıkları ulvî hakikatlerdir. İnsanlara bunları anlatmak için kelimeler yetersiz kalmakta ve dolayısıyla bunun için bazen istiâre, mecâz ve kinâye gibi söz sanatlarına başvurulmaktadır. Bu da müteşâbih anlamların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Ma'rife'ye göre, arızî müteşâbihler ise ilk dönemde Müslümanların anladığı ama sonraki dönemlerde ise müteşâbih addedildiği âyetlerdir. Bu âyetler, ilk başta muhkem olup rahatlıkla anlaşılıyorken, sonradan İslam dünyasına giren kelâmî tartışmalar, felsefî yorumlar ve yabancı düşünceler neticesinde müteşâbih hale gelmişlerdir. Müteşâbihlerin çoğunluğunu arızî müteşâbihlerin oluşturduğunu söyleyen Ma'rife,⁵¹ buna örnek olarak "Yüzler vardır ki o gün ıslıl ıslıl parlar ve Rablerine bakar"⁵² âyetini zikretmiştir. Ma'rife bunu şöyle izah etmiştir: "İlk muhataplar tarafından bu âyet 'Kıyamet Gününde müminlerin bir beklenti içerisinde Allah'ın dergâhına yönelip o mekâna nazar edecekler' şeklinde anlaşılmaktaydı. Ancak Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935-36), âyette geçen "nazar" kelimesinin "ibret nazarı",⁵³ "intizâr nazarı"⁵⁴ "rahmet nazarı"⁵⁵ ve "görme nazarı"⁵⁶ anlamlarına gelebileceğini, ancak bu âyette sadece dördüncü anlam, yani "Allah'ın zâtını görmek" anlamına gelebileceğini savunmuştur.⁵⁷ Onun bu iddiası da âyette teşâbühe ve muğlaklığa sebep olmuştur. Halbuki bu âyette Eş'arî'nin aksine harfî cerin takdimi ile yapılan hasrdan da anlaşılacağı üzere müminlerin o korkunç günde her şeyden sıyrılıp Allah'a yöneceklerini ifade etmektedir. Zira dünyada çeşitli delillerle ilme'l-yakin olan, artık âyne'l-yakîne dönüşmüş ve melekûtun sırları açığa çıkmıştır."⁵⁸ Ma'rife, Allah'ı görmeye delalet eden bütün âyetlerin aslında muhkem olduğunu, ancak Eş'arî'ler tarafından yapılan yanlış yorumlar sebebiyle üzerlerine teşâbüh perdesinin çekildiğini söylemektedir.⁵⁹

3. Müteşâbihin Te'vîli Bilinebilir mi? Kimler Bilebilir?

Kur'an'daki muhkem ve müteşâbih âyetlerle ilgili olarak esas alınan Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinden anlaşıldığı üzere, Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e indirdiği âyetler, manalarının bilinip bilinmeyeceği bakımından 'muhkem' ve 'müteşâbih' olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Yine

⁴⁶ Böyle bir durumda bu anlamlar arasında en doğru olana hamledilir.

⁴⁷ Bu durumda dil, akıl ve şeriatın mucibi dikkate alınarak müteşâbihlik aşılıp aşılmaya çalışılır.

⁴⁸ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/47-48.

⁴⁹ Muhammed Hadi Ma'rife, *et-Temhîd fi 'ulûmî'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru't-Ta'âruf li'l-Matbûât, 2011), 3/19.

⁵⁰ Ma'rife, *et-Temhîd*, 3/19-23.

⁵¹ Ma'rife, *et-Temhîd*, 3/19-23; Çelik, *Şîa'da Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri - Muhammed Hâdî Ma'rifet Örneği*, 287, 288.

⁵² el-Kıyâme, 75/22-23.

⁵³ el-Gâşiye, 88/17.

⁵⁴ Yâsîn, 36/49.

⁵⁵ Âl-i İmrân, 3/77.

⁵⁶ el-Kıyâme, 75/22-23.

⁵⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûlî'd-diyâne*, thk. Favkıyye Hüseyin Mahmûd (Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 35-36; Ma'rife, *et-Temhîd*, 5/77-96; Çelik, *Şîa'da Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri - Muhammed Hâdî Ma'rifet Örneği*, 287-288.

⁵⁸ Ma'rife, *et-Temhîd*, 3/83.

⁵⁹ Ma'rife, *et-Temhîd*, 3/81-96.

bu âyetten, birinci kısımda yer alan muhkem âyetlerin, kitabın anası/esası olduğu, onun aslını ve çoğunluğunu teşkil ettiği ve dolayısıyla Kitab'ın indirilmesinin asıl amacı ve varılmak istenen hedefin de bu grup âyetlerde mündemiç olduğu anlaşılmaktadır. “Uhar” olarak ifade edilen ikinci kısım âyetler ise müteşâbihler olup sayıları muhkemlere nispetle çok azdır. Hatta belki de bunlar birkaç konuyla sınırlıdır.⁶⁰ Bundan hareketle Kitabın indiriliş amacı göz önüne alındığında, onun esasını oluşturan muhkem âyetlerin te'vîlinin doğal olarak Allah ve insanlar tarafından da bilinmesi gerekmektedir. Aksi durumda Kur'ân'ın asıl amacı tam olarak gerçekleşmemiş olacaktır. Bu itibarla kaynaklarda Kur'ân'ın tamamının sadece imamlar tarafından bileceğini söyleyen aşırı bazı kişiler dışında muhkem âyetlerin anlaşılabilir olması noktasında fazla bir tartışma yapılmamıştır. Müteşâbih âyetlerin anlaşılmasının mümkün olup olmaması konusunda ise durum tamamen farklıdır. Nitekim müteşâbihlerin anlamının bilip bilinmeyeceği ve bilinecekse kimlerin bileceği hususunda birçok tartışma yaşanmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Buradaki en önemli ihtilaf sebebi, العلم والراسخون في العلم ifadesinde geçen “vav” harfinin cümle içindeki konumudur. Zira buradaki “vav” harfinin atıf veya ibtidâ harfi olması durumuna göre anlam farklılaşmaktadır.

Şîa'nın bu konudaki yaklaşımına geçmeden önce Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu hususta nasıl bir anlayışa sahip olduğunu kısaca aktarmak istiyoruz. Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu, özellikle Selef olarak tabir edilen sahabe ile birlikte hicrî üçüncü asra kadar olan âlimler, vav harfini isti'nâf/ibtida vavı olarak kabul etmek suretiyle “Allah” lafzı üzerine vakfetmek gerektiğini ve dolayısıyla müteşâbih âyetlerin Allah dışında hiç kimse tarafından anlaşılmasının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Çünkü onlara göre müteşâbih âyetler genel olarak Allah'ın sıfat ve fiilleri, kıyametin zamanı, Levh-i Mahfûz, Beyt-i Ma'mûr, Rûh, sûr, ahiret ahvali, meleklerin mahiyeti gibi gayb ile alakalı bilgileri barındıran âyetlerdir ki bunların gerçek bilgisi sadece Allah tarafından bilinir. İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53), Übeyy b. Ka'b (öl. 33/654), İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Câbir b. Abdillâh (öl. 78/697) gibi önde gelen sahâbilerden bu manada birçok rivayet aktarılmıştır.⁶¹

Sahâbilerden sonra birçok âlim de aynı şekilde müteşâbihlerin künhüne vakıf olunamayacak gaybla alakalı durumlar olduğunu düşünmüş olacaklar ki onları amel edilmeyen âyetler olarak açıklamışlardır.⁶²

Diğer taraftan özellikle selef sonrası dönemde, vâv'ı atıf kabul edip Allah ile birlikte ilimde derinleşenlerin de müteşâbihleri bileceğini savunanlar da olmuştur.⁶³ Bu görüşü savunanlar için İbn

⁶⁰ Duman, “Kur'ân'da Müteşâbihât”, 16.

⁶¹ Bu rivâyetlerden bazıları şöyledir: “Muhkem, hem iman etmeyi hem de amel etmeyi gerektiren ayetlerdir. Müteşâbih ise manası Allah indinde olup sadece iman etmeyi gerektiren ayetlerdir”. “Müteşâbih, birçok manayla te'vîl edilme ihtimali bulunan ayetlerdir.” “müteşâbih, (Kıyametin zamanı gibi) te'vîlini ancak Allah'ın bildiği durumlardır.”(Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/170-180) “Kur'ân dört harf üzere nazil olmuştur. Birincisi; helal haramlardır ki bunları bilmeme konusunda hiçkimse mazur sayılamaz, İkincisi; Arap olanların tefsir edeceği, üçüncüsü; sadece âlim olanların tefsir edeceği ve dördüncüsü ise Allah dışında hiç kimsenin bilmediği müteşâbihlerdir ki kim bunları bildiğini iddia ederse yalancıdır.”(Suyûtî, *el-İtkân*, 428)

⁶² Ebu'l-Fidâ İmâduddin İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîrû'l-Kur'ân 'i'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1419), 2/7; Yayla, “Sünnî-Şîî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu -İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği”, 111.

⁶³ Suyûtî, *el-İtkân*, 427; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Dâru'ilm li'l-Melâyîn, 2000), 281-283. Suyûtî, *el-İtkân*'da sahâbe, tâbiûn ve sonra gelen Sünnî âlimlerin çoğunluğunun müteşâbihlerin te'vîlini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği düşüncesinde olduğunu nakletmektedir. Ma'rife, Suyûtî'nin bu yorumunun mübalağalı olduğunu, zira selefin sözlerine bakıldığında böyle bir yorumdan bahsedilemeyeceğini belirtmektedir. bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, s. 427; Muhammed Reşid b. Ali er-Rizâ, *Tefsîru'l-menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitap, 1990), 3/145-152; Ma'rife, *et-Temhîd*, 3/39-40.

Abbas'ın "ben te'vîli bilenlerdenim"⁶⁴ demesi, Mücâhid ve Dahhâk'ın ilimde rusûh edenlerin de te'vîli bileceğini söylemeleri,⁶⁵ önemli birer delil olmuştur. Ayrıca onlara göre, insanlara rehber olarak gönderilmiş olan bir kitapta anlaşılamayacak bir şeyin olmaması gerektiği ve müteşâbih âyetlerin de birtakım faydalara binaen gelmiş olduğundan hareketle onun tüm âyetlerinin anlaşılabilir olmasını gerektirmektedir. Tabi bu değişimin gerçekleşmesinde muhtemelen akılcı bir yaklaşım sergileyen Mu'tezile'nin de etkisi olmuştur. Zira Kur'ân'da anlamı bilinmeyen âyetlerin varlığına açıkça karşı çıkan ilk kişilerden biri de Mu'tezilî âlim Câhız'ın (öl. 255/869) öğrencilerinden İbn Kuteybe (öl. 276/889) olmuştur. İbn Kuteybe, Kur'ân'da anlamı bilinmeyen âyetlerin var olmasını, Kur'ân'ın *Nûr*, *Mûbin*, *Hidâyet* gibi vasıflarıyla bağdaşmadığını ileri sürmüş ve ilimde rusûh edenlerin de müteşâbihleri bilebileceklerini şöyle ifade etmiştir: "(Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde geçen) bazı kelime ve manaları hatalı te'vîl ederek Kur'ân'ın müteşâbihlerini, ilimde derinleşenler de bilmez diyen kimselerden değiliz. Çünkü Allah, kullarına yarar sağlamayacak, onları hidayete erdirmeyecek bir şeyi indirmez. Kaldı ki müteşâbihler Allah dışında kimse tarafından bilinmez denilirse bu durumda Kur'ân'a saldıranların eline koz verilmiş olunacaktır. Ayrıca kim Resûlullâh (s.a.s) müteşâbihi bilmiyordu diyebilir ki? Resûlullâh (s.a.s), müteşâbihi bildiğine göre Sahâbeden âlim olanların da müteşâbihi bilmelerinde bir sakınca olmayacaktır."⁶⁶ Bu tutum daha sonra İmâm Eş'arî ve İmâm Mâtürîdî (öl. 333/944) tarafından da benimsenmiş ve onlar da ilimde derinleşmiş olanların müteşâbihleri bilmelerinin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Bu durum kendilerinden sonra gelecek olan Bâkîllânî (öl. 403/1013), Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037), İmâm Cüveynî (öl. 478/1085), Ebû'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115), Kâdî Beydâvî (öl. 685/1286) ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310) gibi birçok âlimi de etkilemiştir.⁶⁷

Ehl-i Sünnet içerisinde mutlak olarak ileri sürülen olumlu ve olumsuz bu iki yaklaşıma rağmen genel olarak bazı müteşâbihlerin anlaşılabilirliği bazılarının ise anlaşılamayacağı şeklinde uzlaşmacı bir yaklaşım kabul görmüştür. Mesela büyük müfessir Taberî'nin (öl. 310/923) müteşâbihleri iki kısımda incelediği görülmektedir. Birincisi, hurûf-ı mukattaa, kıyametin kopma zamanı gibi müteşâbihlerin sadece Allah tarafından bilineceğini, ikincisi ise bir kısmının ancak Hz. Peygamber tarafından yorumlanabilecek ve diğer kısmı da Arap dilinde uzman olanlar tarafından yorumlanabilecek türden olduğunu söylemiştir.⁶⁸ Yine İsfahânî, müteşâbihlerin gerçek manasının bilinip bilinemeyeceğiyle ilgili olarak; Allah dışında hiç kimse tarafından bilinemeyecek olanlar, insanlar tarafından anlaşılabilir nitelikte olanlar ve ancak ilimde derinleşenler tarafından bilinecek olanlar şeklinde üçlü bir tasnifte bulunmuştur.⁶⁹ Şâtîbî ise müteşâbihleri hakiki ve izâfî olmak üzere iki kısımda incelemiş ve hakiki müteşâbihlerin gerçek anlam ve mahiyetinin sadece Allah tarafından bilineceğini, buna karşın ikinci kısımda yer alan izâfî müteşâbihlerin ise ilim erbabınca anlaşılabilir nitelikte olduğunu söylemiştir. Bu

⁶⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 427.

⁶⁵ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/203; Ebû İshâk Ahmed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 8/50; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-Ârâbiyye, 1422), 1/261; Suyûtî, *el-İtkân*, 426-427; Yayla, "Sünnî-Şîî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu -İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği", 133.

⁶⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu müşkili'l-Kurân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, ts.), 66; Yayla, "Sünnî-Şîî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu -İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği", 112.

⁶⁷ Yayla, "Sünnî-Şîî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu -İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği", 112-113.

⁶⁸ Yayla, "Sünnî-Şîî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu -İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği", 113

⁶⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 336.

görüşler, müteşâbihlerle ilgili bu konudaki sorunları çözmeye yönelik önemli bir yaklaşım sunmaktadır.⁷⁰

Müteşâbih âyetlerin te'villerinin bilinip bilinemeyeceği hususunda Şîa'nın yaklaşımına gelince, genel olarak onların da durumu aynı âyet çerçevesinde değerlendirdikleri ve “vav” harfini atıf olarak kabul ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla genel bir ifadeyle onların, Allah'ın ve ilimde derinleşenlerin de müteşâbihleri bileceği konusunda ittifak ettikleri söylenebilir.⁷¹ Ancak detaylı olarak açıklamak gerekirse konuyu Ahbâriyye ve Usûliyye ekolleri bağlamında ayrı ayrı değerlendirmenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.⁷² Zira Âhbârîler, ilimde rusûh edenleri imamlara hasretmişken Usûlîler ise imamlar ile birlikte başka ilim erbabı olanların da bu kapsama girebileceğini söylemişlerdir.

Ahbâriyye ekolüne mensup âlimler, imamlar ile Allah arasında ruhânî bir durumun olduğuna ve hatta bazıları imamların vahiy aldıklarına inanmaktadırlar.⁷³ Yine onlar imamların Hz. Peygamber'in mirasçıları olduklarını ve her şeyin bilgisinin onlara sunulduğunu belirtmişlerdir.⁷⁴ Bu itibarla Ahbârîler, imamların Kur'an'daki bütün ilimleri bildiklerini ve hatta Kur'an'ı anlamının tek kaynağının imamlar olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla Ahbârî âlimlere göre sadece müteşâbih âyetler değil, Kur'an'ın tamamı ancak Hz. Peygamber ve onun vasileri tarafından bilinir veya en azından imamlardan gelen haberlerle anlaşılabilir.⁷⁵ Nitekim Ayyâşî, ilgili âyetin tefsirinde ilimde rusûh edenlerin dışında hiç kimsenin Kur'an'ın tamamının te'vilini bilemeyeceğini Muhammed Bakır'dan aktarmıştır.⁷⁶ Yine Kummî, yukarıda da aktardığımız gibi muhkemi, te'vile gerek duyulmadan anlaşılan; müteşâbihi ise birçok farklı manaya gelen lafız ve âyetler olarak tanımlamasına⁷⁷ rağmen, Kur'an'ın te'vilini ancak Peygamber ve onun vasileri olan imamların bileceğini ileri sürmüştür.⁷⁸ Şîa'nın muteber kaynakları olan Kütüb-i Erb'â'nın müelliflerinden Küleynî ve Şeyh Sadûk da aynı görüştedirler.⁷⁹ Hatta Fûrât el-Kûfî, tefsirinde “Ehl-i Beyt imamları, Tevrât'ı Tevrât ehlinde, İncil'i İncil ehlinde ve Kur'an'ı da Kur'an ehlinde daha iyi biliyor” şeklinde bir rivâyet zikrederek imamların sadece Kur'an'ı değil Tevrat ve İncil'i de daha iyi bildiklerini iddia etmiştir.⁸⁰

Şîi kaynaklarda Kur'an'ın tamamının imamlar tarafından bilineceğini ifade eden pek çok rivâyet mevcuttur. Bu rivayetlerin bazıları ise bu bilginin sadece imamlara mahsûs olduğunu ifade eder niteliktedir. Bunlardan bazıları şöyledir:⁸¹

⁷⁰ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 3/328.

⁷¹ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/96-97; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/195-197.

⁷² Ahbâriyye, dini konularda imamlardan gelen rivayetleri tek kaynak olarak kabul edenlerdir. Usûliyye ise rivayetlerle birlikte akıl ve istidlalin de kullanılmasına cevaz vermişlerdir.

⁷³ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/163; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 6/250, 28/267.

⁷⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/112-127, 133-135, 151 (ayrıca 1/100-170 arasındaki rivayetlerin neredeyse tamamı bu mahiyeti ifade etmektedir); Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 26/93.

⁷⁵ Bkz. Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 1/87, 292-294; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/126-127, 135-136. Muhammed Murtazaâ Feyzül-Kâşânî, *Kitabü's-Sâfî fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Seyid Muhsin el-Hüseynî el-Eminî (Tahrân: Dâru'l-Kütûbi'l-İslâmiye, 1419), 1/54-59, 64-80; Seyyid Haşim el-Hüseynî el-Bahrânî, *el-Burhan fi tefsîri'l-Kur'an* (Kum: Kısmu Dirâsâtü'l-İslâmiyye/ Müessesetü'l-Bi'set, 1415), 1/19-21.

⁷⁶ Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 1/293.

⁷⁷ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/7.

⁷⁸ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/96, 97.

⁷⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/126-127; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât* (Kum: el-Mü'temerü'l-A'lem li's-Şeyh el-Müfid, 1413), 117-126.

⁸⁰ Ebû'l-Kasım Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, thk. Muhammed Kazım (Beyrût: Müessesetü't-Tarihî'l-Ârabî, 2011), 68.

⁸¹ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 23/172-188.

“(Hz. Ali) Ben Kur’ân’ın nâsih-mensûhunu, muhkem-müteşâbihini bilirim”⁸²,

“(Hz. Ali) Peygamber (sav) kendisine gelen her âyeti bana okuyup imla ettirirdi. Ben de onu kendi elimle yazardım. Ayrıca bana her âyetin tefsîr ve te’vîlini, nâsih-mensûhunu, muhkem-müteşâbihini öğretti ve Allah’a bana Kur’ân’ın fehmini ve hıfzını öğretmesi için dua etti.”⁸³

“(Hz. Ali): Kimin hakkında, nerede ve kime nazil olduğunu bilmediğim bir âyet yoktur.”⁸⁴

“(Muhammed Bâkır): İlimde derinleşenlerin en faziletlisi Kur’ân’dan indirilen her şeyin tenzîlini ve te’vîlini bilen Hz. Peygamberdir. Ondan sonra ilimde derinleşenlerin en üstünü ilmin kapısı Hz. Ali ve vasileri olan diğer imamlardır.”⁸⁵

“(Cafer es-Sadık): Allah Peygamberine tenzîl ve te’vîli öğretti, o da Hz. Ali’ye öğretti, o da bize öğretti.”⁸⁶

“(Cafer es-Sadık): Allah, bize her şeyi ihata eden kendi kitabını öğretti. Ayrıca Allah, kendisinden başkasının bilmediği bir ilmi ve bir de sadece Peygamber ve meleklerin bildiği bir ilim de öğretti.”⁸⁷

Ahbâriliğin zayıflayıp Usûlî düşüncenin gelişmesi ve re’y ile tefsîr döneminin başlaması ile birlikte muhkem müteşâbih konusunda da yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Usûliye düşüncesinin kurulmasında öncülük eden Şeyh el-Mufid (öl. 413/1022), muhkem ve müteşâbih konusunda da aynı şekilde öncülük ederek, Ahbârîler’in tutumunun aksine ayetlerin te’vîlinin caiz olduğunu savunmuş ve bizzat kendisi bazı ayetleri te’vîl etmiştir.⁸⁸ Böylece Müfid ile birlikte âyetleri anlamayı imamlara hasreden anlayış değişmiş⁸⁹ ve daha sonra talebesi et-Tûsî (öl. 460/1067) ve Tûsî’nin de talebesi olan Tabersî (öl. 548/1153) ile birlikte müteşâbihin bilinebileceği düşüncesi yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Mesela Tabersî, öncelikle “vav” harfinin her iki halini ele almış ve âyetteki her iki okuma formundaki ihtilafı aktarıp hükmünü açıklamıştır. Tabersî, daha sonra İbn Abbas, Rebi‘, Muhammed b. Cafer b. Zübeyr ve Ebû Müslim’in “vav” harfinin atıf harfi olduğu ve Allah ile birlikte ilimde rusûh edenlerin de müteşâbihleri bildiği şeklindeki görüşü tercih ettiklerini aktarmıştır. Müfessir, bu görüşün en büyük delili olarak sahabe ve tabiîn dönemini göstermiştir. O, bu iki dönemde sahabe ve tabiîn Kur’ân’ın tamamını tefsîr etmiş olduklarını ve hiçbir âyette “bu müteşâbihtir bunun anlamını ancak Allah bilir” deyip tevakkuf etmediklerini ve hatta İbn Abbas’ın bu âyetin tefsîrini yaparken “ben de rasihûnlardanım” demesinin de bu görüşü desteklediğini aktarmıştır. Tabersî’nin sahâbe ve tabiîn Kur’ân’ın tefsîri bağlamında hiçbir âyetin te’vîl ve tefsîrinden geri durmadığını savunması, onun, en

⁸² Âyyaşî, *et-Tefsîr*, 1/91

⁸³ Âyyaşî, *et-Tefsîr*, 1/91

⁸⁴ Âyyaşî, *et-Tefsîr*, 1/95.

⁸⁵ Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, 92/78.

⁸⁶ Âyyaşî, *et-Tefsîr*, 1/93-95; Ebu’l-Hasan b. Muhammed Tahir el-Âmilî, *Mir’âtü’l-envâr ve mişkâtü’l-esrâr*, thk. Heyet (Beyrût: Müessesetü’l-A‘lem li’l-Matbûât, 2006), 26.

⁸⁷ Âyyaşî, *et-Tefsîr*, 1/93-94.

⁸⁸ Bk. Şeyh Müfid Ebû Abdillâh Muhammed el-Ukberî, *el-Fusûlu’l-muhtârat mine’l-‘uyûn ve’l-mehâsin* (Kum: el-Mü’temirü’l-Âlemiyye li Elfîyeti’ş-Şeyh el-Müfid, 1413), 130.

⁸⁹ Şeyh Müfid’in çağdaşlarından Şerîf er-Radî (öl. 406/1015) ile kardeşi Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) da ilimde derinleşenlerin müteşâbihleri bilmesinin mümkün olduğunu düşünmektedirler. Ancak onlar buna rağmen Kur’ân’ın batınının ancak imamlar tarafından bilinebileceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlar, muhkem ve müteşâbih konusunda kendilerinden sonra gelen Usûlî âlimleri üzerinde fazla etkili olamamışlardır. Bk. Ebû’l-Hasen Şerîf er-Radî Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Müsevî el-Alevî, *Hakâikü’l-te’vîl fi müteşâbihi’l-tenzîl*, thk. Muhammed er-Rızâ Ali Kâşîfî (Beyrût: Dâru’l-Edvâ, 1406/1986), 9-10; İlmü’l-Hüdâ Şerîf el-Murtazâ Ebû’l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, *eş-Şâfi fi’l-imâme*, thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb (Tahrân: Müessesetü’s-Sâdık, 2004), 1/302-304.

azından o dönemlerde muhkem ve müteşâbih şeklinde bir ayrımın tefsir pratiğinde bir yansımasının olmadığı kanaatinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla onun muhkemin bilinirliğinin ve müteşâbihin bilinmezliğinin ortaya atılması, sahâbe sonrası zuhûr eden siyasi ve felsefi polemiklerin bir sonucu olduğu görüşünde olduğu söylenebilir.⁹⁰ Tabersî, Hz. Aîşe, Ürve b. Zübeyr, el-Hasan, Malik, Kisaî, Ferrâ ve Cubbâî'nin ise "vav" harfinin ibtidâ harfi olduğu şeklindeki ikinci görüşü tercih ettiklerini aktarmıştır. Tabersî, bu durumda da âyetle geçen müteşâbihattan maksat, ümmetin ömrü, kıyamet zamanı, güneşin batıdan doğması, Hz. İsa'nın nüzûlü ve Deccal'ın gelişi gibi sadece Allah'ın ilminde olan gaybî bilgiler olduğunu ve ilimde rusûh edenler dahil hiç kimsenin bunları bilemeyeceğini söylemiştir.⁹¹

İbn Şehrâşûb âyetteki her iki okuma biçiminin de muhtemel olduğunu ve her iki durumda ortaya çıkacak anlamı zikrettikten sonra şu önemli hususa dikkat çekmektedir: "Müteşâbihlerin çoğu birden çok anlama muhtemeldir. Dolayısıyla müteşâbih bir âyetin te'vîlde öne sürülen bir görüş, o âyetin muhtemel olduğu gerçek bir manaya muvaffak olsa dahi Allah'ın muradını tam olarak karşılamayacaktır. Belki bir te'vîl bağlamında ileri sürülen bu sonuç, ancak âyetin genel olarak ifade ettiği bir hususiyet olabilir."⁹² İbn Şehrâşûb, müfessir müteşâbih bir âyetin te'vîlde bir yere kadar başarılı olsa da âyetin birden çok anlama muhtemel olması sebebiyle ilahî muradı tam olarak tespit etmesinin mümkün olmadığını vurgulamıştır.

Muhkem müteşâbih konusundaki Usûlî ekolün yaklaşımı, çağdaş dönemde de hâkim bir yaklaşım olarak devam etmiştir. Çağdaş müfessir Tabâtabâî, "âyetle kalplerinde hastalık bulunanların fitne ve istismar için müteşâbih âyetlerin peşine düşeceklerinin haber verilmesi bile müteşâbih âyetlerin ilk duyulduğunda/okunduğunda anlaşılmayacak bir yapıda olduklarını göstermektedir" demektedir. Ancak o, bu âyetlerin, kitabın asılları olan muhkem âyetlere başvurmakla anlaşılır hale gelebileceğini ve böylece aslında müteşâbih âyetlerin muhkem âyetler ışığında muhkem hale gelebileceğini ifade eder.⁹³ Tabâtabâî, buna "*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir*"⁹⁴ âyetini örnek vermiştir. O, bu âyetin ilk başta tam olarak anlaşılmadığını ancak "*O'na benzer hiçbir şey yoktur.*"⁹⁵ âyetine rucû ettirilince, zihinde bunun aslında bir mekâna dayanmak olmadığı, Allah'ın, herşeyi otoritesi altına aldığı ve halkı ihata ettiği anlamının şekillenmeye başladığını belirtmiştir.⁹⁶ Tabâtabâî'nin çağdaş Cevâd el-Müğniyye de benzer değerlendirmelere yer vermiştir.⁹⁷

Ulûmu'l-Kur'ân alanında geniş bir eser kaleme alan çağdaş âlim Ma'rife, Ahbârîler tarafından ileri sürülen, "bütün âyetlerin müteşâbih olduğu ve ancak onların imamlar tarafından bilineceği,

⁹⁰ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/194-196.

⁹¹ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/196.

⁹² İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 4/424.

⁹³ Tabâtabâî'nin bahsettiği husus Şerîf er-Radî'nin (öl. 406/1015) muhkem kavramını açıkladığı *Telhîsu'l-Beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân* eseri bağlamında somutlaştırılabilir. Nitekim er-Radî, Âl-i İmrân 7. Âyetinde geçen *أَيُّتُ بَ الْكُتَابِ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أَمُ الْكُتَابِ* ibaresindeki 'ümmü'l-kitab' terkinin bir istiâre olduğunu ve bununla anlatılmak istenenin şöyle olduğunu söyler: "Muhkem âyetler kitabın özünü ve esasını oluşturmaktadır ki bu yüzden o âyetler 'ana' konumunda değerlendirilmiştir. Tıpkı zor durumda bir çocuğun annesinin peşinden gittiği ve ona sığındığı gibi Kur'ân'ın diğer âyetleri de o muhkemlere tabi olur ve onların peşine takılır." (Bkz. Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn eş-Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân*, thk. Ali Mahmut Mukalid (Beyrût: Menşûrât Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 41.) Dolayısıyla müteşâbih bir âyet ek bir beyanla izaha kavuşturulmaya çalışılırken ilgili muhkem âyetlerin esas alınması gerekmektedir.

⁹⁴ Tahâ, 20/5.

⁹⁵ eş-Şûrâ, 42/11.

⁹⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/24.

⁹⁷ Cevâd Müğniyye b. Mahmûd b. Muhammed b. Mehdî, *et-Tefsîrû'l-kâşif* (Beyrût: Dâru'l-Envâr, ts.), 2/9-15.

onlardan gelmediği sürece istidlâl edilemeyecekleri”⁹⁸ şeklindeki iddianın, Kur’ân’ın amacına aykırı bir yanlışlık olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ O, müteşâbihliğin oluşmasındaki en büyük nedenin, ulvî/aşkın olan manaları ifade etmede kelimelerin yetersiz kalması olduğunu söyler. Ammenin anlayışı, kelimelerin yetersiz kaldığı bu ulvî hakikatlere ulaşamaz. Bunları ancak ilimde derinleşenler bilebilirler.¹⁰⁰ İlimde derinleşenler de kendilerine karmaşık bir şey arz edildiğinde, hakikatini en sahih biçimde ayırabilecek şekilde şeriatın kaidelerine vakıf olan ve dakik ölçülerini bilenlerdir. Rasihûnun ilki Hz. Peygamber olup daha sonra Hz. Ali, imamlar ve her dönem için Müslümanlar arasında derin ilim sahibi olanlar şeklinde devam etmektedir. Zira Hz. Peygamber’in ‘Size bir şey karışık gelirse ilim ehlinde sorun sizi bilgilendirirler’ şeklindeki tavsiyesi de her dönem için derin ilim sahibi ve müteşâbihâtı bilecek âlimlerin olacağını göstermektedir.¹⁰¹

Şîa’nın müteşâbih âyetlerin anlaşılabilirliği hususunda ittifak içerisinde olduğu görülmektedir. Ancak diğer taraftan kimlerin bu âyetleri bileceği yani âyetle bahsedilen العلم في العلم “ilimde derinleşenlerin” kimler olduğu konusunda ise bir ittifaktan bahsedilemez. Zira Ahbârîler “rasihûn”u imamlara hasretmişken¹⁰² Usûlîler ise -Ahbârîler gibi düşünenler varsa da- genel anlamda müteşâbihi bilmeyi imamlara hasretmemişlerdir.¹⁰³ Usûlîler, ilimde rusûh edenlerin en hayırlısının Hz. Peygamber ve ondan sonra imamlar olduğunu kabul etmekle birlikte, kamil dinî bir bilgiye sahip olanları da ilimde derinleşenler arasında saymışlar ve onların te’villerinin de kabul edilebileceğini belirtmişlerdir.¹⁰⁴ Hem konuyu özetlemesi hem de Şîa’nın bu konudaki görüşünü yansıtmaya açısından konuya genişçe yer veren Tabâtabâî’nin şu değerlendirmeleri önemlidir:

“Âyetle açıkça ifade edildiği üzere Kur’ân’da muhkem ve müteşâbih âyetler mevcuttur. Âlimler bunların anlamlarına dair yirmiye yakın görüş bildirmişlerdir. Ancak ilk dönemden zamanımıza kadar âlimlerin genel kabulü ve itimat edilen görüş şöyledir: Muhkem âyetler, anlamları murat edilmeyen anlamlarla karıştırılmayacak şekilde açık olan âyetlerdir. Bu tür âyetler yanlış yorumlanma konusunda emniyette oldukları için iman edilmesi ve onlarla amel edilmesi vaciptir. Müteşâbih âyetler ise zahirinin murat edilmeyip hakiki anlamının ancak Allah tarafından bilindiği âyetlerdir. Bu âyetlerin muradı açık olmayıp yanlış yorumlanmaya müsait oldukları için bu tür âyetlerin peşine düşmemek, sadece onlara iman etmek gerekir. Zira bunlarla amel edilmez. Bu tür âyetlerin anlam ve muradını ancak Allah bilir. Ehl-i Sünnet’in ve Şîa’nın da meşhur görüşü bu yöndedir. Ancak Şîa, müteşâbih âyetlerin anlamını sadece Hz. Peygamber ve imamların bileceğini, diğer insanların ise Peygamber ve İmamlar’a rucû ederek öğrenmesinden başka çarelerinin olmadığına inanırlar. Bu görüş birçok müfessirin görüşü olsa da bunun Âl-i İmrân’ın 7. âyetine ve diğer birçok âyete muvafık olmadığı görülmektedir.¹⁰⁵ Ayrıca Kur’ân’ın kendisinden ve gelen rivâyetlerden anladığımız kadarıyla Kur’ân’da anlamları tamamen

⁹⁸ Bahrânî, *el-Burhân*, 1/19-21.

⁹⁹ Ma’rife, *et-Temhîd*, 1/15.

¹⁰⁰ Ma’rife, *et-Temhîd*, 3/12; Çelik, *Şîa’da Kur’ân Tarihi ve Kur’ân İlimleri -Muhammed Hâdî Ma’rifet Örneği-*, 286, 287.

¹⁰¹ Ma’rife, *et-Temhîd*, 3/42; Muhammed Cevâd el-Belâğî en-Necefî, *Alâlû’r-Rahmân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts), 1/257.

¹⁰² Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 1/86-87, 292-294; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/261; Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, 23/172; el-Bahrânî, *el-Burhan*, 1/19, 21; Kâşânî, *es-Sâfi*, 2/12; Muhammed b. Hasan el-Hürr el-Âmilî, *Tafsîlu vesâilî’s-Şîa ilâ tahsîli mesâilî’s-şerî’a*, thk. Müessesetu Âli’l-Beyt (Kum: İhyâi’t-Turâs, 2000.), 27/201; Abdu Ali b. Cum’a el’Arûsî el-Huveyzî, *Tefsîru nûri’s-sekaleyn*, thk. es-Seyyid Ali Âşûr, (Beyrût: Müessesetü’t-Tarihi’l-Arâbî, ts.), 1/372-381.

¹⁰³ Bkz. Tûsî, *et-Tibyân*, 2/399-400; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/196. Ayrıca farklı görüşler için bkz. Yayla, “Sünnî-Şîî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu -İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği”, 117-118.

¹⁰⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/54-64; Ma’rife, *et-Temhîd*, 3/41-42.

¹⁰⁵ Tabâtabâî, *el-Kur’ân fî’l-İslam*, 35; Şaban Karataş, *Şîa’da ve Sünni Kaynaklarda Kur’ân Tarihi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 62,63; Hüseyin Güneş, *Tahrîf İddiası Bağlamında Şîa ve Kur’ân* (y.b.: Kitap Dünyası, ts.), 107.

muğlak veya kapalı olan âyetler yoktur. Zira böyle bir muğlaklık, hem Kur'ân'ın indiriliş gayesiyle hem de Kur'ân'ın nûr, hâdî ve beyân gibi sıfatlarıyla uyuşmamaktadır. Özellikle “Kur'ân'ı inceleyip düşünmüyorlar mı?”¹⁰⁶ âyeti gibi düşünmeye davet eden âyetler varken, onun anlaşılamayacağı iddiası gerçekten şaşılacak bir durumdur. Dolayısıyla Kur'ân'da manası bilinmeyen bir âyetin olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Sûrelerin başındaki mukataa harflerine gelince, onların lafzî ve lugavî bir anlamları olmadığı için muhkem ve müteşâbih kategorisinde değerlendirilmemektedirler.¹⁰⁷ Ayrıca âyetle muhkem âyetlerin “Ümmü'l-Kitap” olarak ifade edilmesi de âyetlerin ya kendi başına muhkem olduğu ya da müteşâbih olup başka bir muhkem âyet vasıtasıyla muhkeme dönüştüğü anlaşılmaktadır. Yani eğer bir âyet hakiki anlamını müstakil olarak ifade etmiyorsa, bu âyet başka âyetlerin vasıtası ile anlaşılabilmektedir. İşte müteşâbihi muhkeme irca etmek budur. Ehl-i Beyt İmamları da bu yöntemi kullanmışlardır. Mesela; “Rahman Arş'a istiva etmiştir”¹⁰⁸ ve “Melekler sıra sıra olduğu halde Rabb'in geldiği zaman”¹⁰⁹ âyetlerinin zahirinden Allah'ın cisim ve maddi olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu iki âyet “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur”¹¹⁰ âyeti ile birlikte değerlendirildiğinde, Allah'a isnat edilen “istiva etmek ve gelmek”ten maksadın bir mekânı kaplamak ve bir mekândan diğer bir mekâna intikâl etmek anlamında olmadığı, aksine başka bir anlamın kastedildiği anlaşılmaktadır. Yine Kur'ân'ın anlaşılması noktasında bu yöntemin gerekliliğini destekleyen birçok rivâyet de mevcuttur.¹¹¹ Mesela¹¹² Peygamber (sav) Kur'ân'ı tavsif ederken şöyle buyurmuştur: “Kur'ân bir kısmı diğerini tekzib etmek için değil, tasdik etmek için nâzil olmuştur. Bildiğinizle amel edin, size muğlak (müteşâbih) olana ise iman edin.”¹¹³ Aynı şekilde Hz. Ali de “Kur'ân'ın bazıları bazısına şahitlik ediyor, bazıları da bazılarıyla konuşuyor”¹¹⁴ demiştir. İmam Rıza'nın da “Kim Kur'ân'ın müteşâbihini muhkeme irca ederse doğru yolu bulmuştur. Bizim haberlerde de Kur'ân'ın müteşâbihleri gibi müteşâbihler vardır. Öyleyse müteşâbihleri muhkemelere irca edin ve müteşâbihin kendisine tabi olmayın yoksa sapıtırınız”¹¹⁵ dediği aktarılmıştır. Bu rivâyetlerden ve özellikle de son rivâyetten anlaşıldığı üzere müteşâbih, manası kavranılmayan âyetler değil; kendi manasını ifade etmede müstakil olmayan ve muhkem âyetlere irca ettirildikten sonra manası açıklığa kavuşan âyetlerdir. Bu durumdan da Kur'ân'da anlaşılmayan herhangi bir âyetin olmadığı açıkça anlaşılmaktadır.¹¹⁶

Tabâtabâîye göre, âyetin zahirinde her ne kadar te'vîli bilmek Allah'a özgü olduğu belirtilmişse de bu âyetteki genellemeye yönelik bir istisnanın vaki olmayacağı anlamına gelmez. Nitekim gayb ilminin Allah'a mahsûs olduğunu belirten âyetlerin yanında “O bütün görülmeyenleri (gaybı) bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz; Ancak, (bildirmeyi) dilediği peygamberler bunun dışındadır”¹¹⁷ âyetinde olduğu gibi istisnaya gidilmiştir.¹¹⁸ Aynı şekilde âyetle te'vîl bilgisi bağlamında bizzat ilimde

¹⁰⁶ en-Nisâ, 4/82.

¹⁰⁷ Tabâtabâî, “Sûrelerin başındaki mukataa herferin bir lafzî ve lugavî anlamları olmadıkları için bunlar ne muhkem ne de müteşâbihtir” demektedir. Bkz. Tabâtabâî, *el-Kur'ân fi'l-İslam*, 36.

¹⁰⁸ Tâhâ, 20/5.

¹⁰⁹ el-Fecr, 89/22.

¹¹⁰ eş-Şûrâ, 42/11.

¹¹¹ Tabâtabâî, *el-Kur'ân fi'l-İslam*, 35-38.

¹¹² Tabâtabâî, *el-Kur'ân fi'l-İslam*, 38, 39.

¹¹³ Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu Hecer li'l-Buhûs ve'd-Dirasâtî'l-Ârabiye ve'l-İslâmiyye, 2003), 2/8.

¹¹⁴ Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, thk. Şeyh Kays Behcet el-Âttâr (Kum: el-Utbetü'l-Âlevîyeti'l-Mukaddese, 1437), 1/310.

¹¹⁵ Şeyh Sadûk, ‘*Uyûnu ahhâri'r-Rızâ*, thk. Şeyh Hüseyin el-A'lemî (Beyrût: Müessesetü'l-A'lem, 1984), 1/396.

¹¹⁶ Tabâtabâî, *el-Kur'ân fi'l-İslam*, 40-41.

¹¹⁷ el-Cin, 72/26-27.

¹¹⁸ Tabâtabâî, *el-Kur'ân fi'l-İslam*, 49,50.

derinleşenlerin istisna edilmiş olması da mümkündür. Çünkü o zaman âyette kalplerinde eğrilik olanlara mukabil, ilimde rusûh edenlerin sadece bir boyutu zikredilmiş olup onların bu gibi âyetler karşısında şüpheye düşmedikleri ve hakka teslim oldukları beyan edilmiş olmaktadır. Bu durum, ilimde derinleşenlerin müteşâbih âyetlerin te'vîlini bildiklerini ve Kur'an'ın gizli hakikatlerine ulaşma imkânına sahip olduklarını beyan eden diğer âyetlerle bir çelişki oluşturmamaktadır.¹¹⁹ Tabâtabâi bu konuyla ilgili sonuç olarak şöyle demektedir: “Gaybın bilgisi Allah’a aittir, ondan ve izin verdiklerinden başka hiç kimse gaybı bilemez. Ancak arınmış insanlar da Kur'an'ın gerçekliğine ulaşabilirler. Bir de kesin olarak Ehl-i Beyt hakkında indiği bilinen “*Ey Ehli Beyt, Allah sizden, kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor*”¹²⁰ âyetini de dikkate aldığımızda Hz. Peygamber'in ve Ehl-i Beyt'in arınmışlardan oldukları ve Kur'an'ın te'v'îlini bildikleri açıkça anlaşılmaktadır.”¹²¹

Sonuç olarak Şîa'nın Âhbârî âlimleri, müteşâbihlerin bilgisini Hz. Peygamber ve imamlara hasretmiş olsalar da başta Tûsî, Tabersî, İbn Şehrâşûb ve Tabâtabâi olmak üzere Usûlî müfessirler müteşâbih âyetlerin hemen anlaşılan bir yapıda olmadıklarını ve te'vîle muhtaç olduklarını kabul etmekle birlikte muhkem âyetlere ircâ edilerek anlaşılabileceklerini savunmuşlardır. Ayrıca bu âyetlerin te'vîlini Peygamber (sav) ve imamların yanı sıra ilimde rusûh etmiş olan âlimlerin de bileceğini ileri sürmüşlerdir.¹²² Kanaatimizce de varlığı kabul edilen müteşâbih âyetlerin bir imtihan sahası olarak görülüp hiçbir şekilde yorumlanamayacağı veya yorumlayan müfessirleri “*kalplerinde eğrilik olanlar*” olarak görülmesi şeklindeki yaklaşım isabetli değildir. Zira müteşâbih âyetler karşısında “iman ettik” demeyi sadece âlimlere has kılmak Kâdî Abdülcebbar'ın da ifade ettiği gibi bilgi ile iman arasında bir bağlantıyı gerektirecektir ki bu da başlı başına bir sorun teşkil etmektedir.¹²³

4. Kur'an'da Müteşâbih Âyetlerin Olmasının Hikmeti

Usûlî düşüncenin çıkışı ve müteşâbih âyetlerin anlaşılmasının mümkün olduğu hususunun yaygınlık kazanmasıyla birlikte artık müteşâbihlerin Kur'an'da yer almasının hikmetleri ve âyetlerin müteşâbih sayılmasındaki sebepler üzerinde yoğunlaşmaya başlanmıştır. Bazıları tarafından insanlığın ıslah ve hidâyeti için gönderilen bir kitapta ihtilafa sebep olan âyetlerin olmamasının daha uygun olacağı ifade edilmiştir.¹²⁴ Ancak Kur'an'da muhkem ve müteşâbih âyetlerin var olduğu yine Kur'an'ın kendisinde açıkça ifade edilmiş¹²⁵ ve ayrıca iddia edildiği gibi Kur'an'da müteşâbih âyetlerin var olması ile onun hidâyet kitabı olması arasında herhangi bir çelişki söz konusu olmamıştır. Çünkü müteşâbih âyetlerin sayısı muhkemlere göre çok az olmakla birlikte, bazılarının muhkemlere ircâ edilerek anlaşılması da mümkün olmaktadır.¹²⁶ Ayrıca Kur'an, hem havasa hem avâma gelmiştir ki herkes kendi anlayışı kadar onun hikmet ve manalarına vakıf olabilmektedir. Avâm âyetlerin zahiriyle yetinirken,

¹¹⁹ Bkz. Tabâtabâi, *el-Mîzân*, 3/26-34.

¹²⁰ el-Ahzâb, 33/33.

¹²¹ Tabâtabâi, *el-Kur'an fî'l-İslâm*, 50; Muhammed Hadi Ma'rife, “Muhkem ve Müteşâbih Âyetler”, *Misbah*, 14 (Bahar 2018), 69-70.

¹²² Musâ Kazım Yılmaz, *Tabresi ve Tabâtabâi 'de İmamiye Tefsîri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985), 143.

¹²³ Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Muhammed el-Azazî (Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2017), 15; ; İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 232-233; Muhammed Doğan, *Şîi Müfessir İbn Şehrâşûb'un Müteşâbihü'l-Kur'an Adlı Eserinin Usûlü'd-Dîn Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 50.

¹²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/141; Suyûtî, *el-İtkân*, 426-427.

¹²⁵ Âl-i İmrân, 3/7.

¹²⁶ Ma'rife, *et-Temhîd*, 3/14. Ma'rife'ye göre tekrarlar çıkartıldığında Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin sayısı yaklaşık olarak iki yüz civarındadır.

havas ise zahirinde gizli olan hakikatleri idrak edebilmektedir.¹²⁷ Neticede Kur'an'da anlamsız şeylerin varlığı mümkün olmadığına göre tıpkı muhkem âyetlerde belli fayda ve maslahatlar olduğu gibi müteşâbih âyetlerde de birtakım fayda ve maslahatlar vardır. İşte bundan hareketle Kur'an'da müteşâbih âyetlerin varlığı ve varlığının hikmeti epeyce tartışılmış ve buna bağlı olarak da müteşâbih âyetlerin varlığının hikmet ve sebepleri açıklanmaya çalışılmıştır. Bu konuda zikredilen sebep ve hikmetlerden bazıları şöyledir:¹²⁸

1) Müteşâbih âyetler, insanları düşünmeye ve akıl yürütmeye teşvik etmektedir. Bu bağlamda, müteşâbihliğin hikmeti, insanın düşünme ve araştırma süreçleri neticesinde nasslara bilinçli bir şekilde tabi olmasının öğütlenmesiyle ilişkilidir. Zira eğer nazarî bir deneyimle Peygamber'in getirdiğinin doğruluğu anlaşılmamış olsaydı bunların “zorunlu olarak- yanlış olması da mümkün olacaktı.”¹²⁹

2) Yüce Allah, müteşâbih âyetler göndermek sûretiyle insanları, aklını çalıştırmaya ve araştırmaya teşvik etmiştir. Eğer âyetlerin tamamı muhkem olsaydı, bu durum düşünmeye gereksinim duyulmayan dogmatik eğilimin güçlenmesine neden olurdu ve insanlar tembellik yaparak düşünme ve araştırma zahmetine girmezlerdi. Böylece ne âlimin diğerlerine bir fazileti anlaşılırdı ne de anlamların çıkarılmasında sarfedilen araştırma ve zihni çabaların sevabı hasıl olurdu.¹³⁰

3) Müteşâbihât, insanların düşünmesine imkân vermekte ve dolayısıyla ilim gerektirdiği için âlim kimse ile câhil kimseyi birbirinden ayırmaktadır. Zira böyle olmasaydı Arapça bilen herkes Kur'an'ı anlayabilecek, âlim ile câhil eşit olacak ve âlimin üstünlüğü anlaşılmayacaktı.¹³¹

4) Müteşâbihler vasıtasıyla mü'minler imtihan edilmektedir. Zira Kur'an'daki âyetlerin tamamı açık ve anlaşılır olsaydı, insanlar, belki de Allah'ın emirleri oldukları için değil, tamamen akla uygun oldukları için inanmış olacaktı.¹³²

5) Kur'an âyetleri tamamen açık ve anlaşılır muhkem ifadelerden oluşmuş olsaydı, sadece belirli bir mezhebin görüşünü doğrulardı. Bu da diğer mezhep mensuplarının ona karşı olmasına ve onu reddetmelerine neden olurdu.¹³³

6) Bazı âyetlerin müteşâbih olmasının sebebi, Arap dilinin (diğer dillerde de durum aynıdır) ifade kalıplarının, Allah'ın işaret ettiği aşkın manaları ifade etmekten uzak olmasıdır.¹³⁴

7) Müteşâbihler din alanında farklı görüşlerin meydana çıktığı en önemli alanlardan biri olmuştur.¹³⁵

8) Müteşâbihler sayesinde Arapların dilsel geleneklerinde olduğu gibi kinâye, istiâre, mecâz ve ta'rîz gibi edebî sanat formları kullanılmıştır.¹³⁶

¹²⁷ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille* (Beyrût: Merkezü Vahdeti Dirâsâti'l-Arabiyye, 1998), 99-107; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/142.

¹²⁸ Bkz. Tûsî, *et-Tibyân*, 2/394-396 İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/48-49; Müğniyye, *et-Tefsîrû'l-kâşif*, 2/9-15; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/ 65-73.

¹²⁹ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/48-49. Tûsî, *et-Tibyân*, 2/396.

¹³⁰ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/197; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/ 65.

¹³¹ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/48-49. Tûsî, *et-Tibyân*, 2/396.

¹³² Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/141.

¹³³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/142; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/65.

¹³⁴ Ma'rife, *et-Temhîd*, 3/19-24.

¹³⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/396.

¹³⁶ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/48-49.

9) Müteşâbihler sayesinde insanlar akıllarını çalıştırmış ve dolayısıyla taklit zulmetinden kurtulmuşlardır.¹³⁷

10) Müteşâbihler sayesinde farklı te'vîl yolları takip edilmiştir ki bu da farklı ilim dallarının gelişmesine sebep olmuştur.¹³⁸

Tabâtabâî, Kur'ân'ın müteşâbih âyetleri kapsamı sebebiyle yöneltilen itirazlara cevap verirken her mezhep mensubunun kendi mezhebini haklı çıkarmak ve Kur'ân'dan kendisine kanıt bulabilmek için cevap verdiğini ancak bu cevapların bir kısmının hiçbir makul dayanağının olmadığını ve anlamsız birtakım yorumlar olduğunu söylemiştir. Tabâtabâî, bu hususta öne sürülen cevaplar arasından sadece şu üç cevabı kayda değer bulmuş, ancak onların da başka bir yönden problemli olduğunu eklemiştir:

1- “Kur'ân'ın müteşâbih âyetler içermesi, kalplerin onu tasdik etme hususunda önemli bir etkidir. Zira eğer Kur'ân'da yer alan bütün ifadeler, aklın rahatlıkla kavradığı, herkes tarafından algılanabilen ve hiç kimsenin şüphe etmediği açık türden olsalardı, bunların, iman etme Allah'ın emirlerine boyun eğme ve peygamberlerine teslim olma gibi hususlarda hiçbir etkisi olmayacaktı.”

Tabâtabâî, aslında bu cevabın da problemli olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Boyun eğme, zayıf bir kişinin güçlü bir kimseden etkilenmesi ve ona itaat etme tepkisidir. Zira insan, azametini algıladığı ya da azametinden dolayı algılayamadığı şeylere boyun eğer. Tıpkı insanın Yüce Allah'ın sonsuz kudret, azamet ve sair sıfatlarını kavramaktan aciz olması ve bunun neticesinde etkilenip itaat etmesi gibi. Durum böyleyken diğer yandan bazı olgular da vardır ki insan aklı onları kavrayamaz, ancak kavradığını sanır veya böyle inanır. Tıpkı insanın aklının tam olarak kavrayamadığı ancak anladığını sandığı müteşâbih âyetler gibi. İnsanlar bunları tam olarak anlayamadıkları halde, onları anladıklarını düşünürler; bu durumda ise, iddia edilenin aksine, itaat etme gibi bir etkisi söz konusu olmayacaktır.”¹³⁹

2- “Kur'ân'ın müteşâbih âyetler içermesi, akli araştırma ve inceleme konusunda harekete geçirir. Böylece aklın, hiçbir düşünce eylemi gerçekleştirmeden yalnızca açık ifadeler etrafında dönüp durmasının önüne geçmiş olur. Çünkü insanın en değerli varlığı akıldır ve insanın eğitilmesi gerektiği gibi aklının da eğitilmesi gerekmektedir.”

Tabâtabâî, bu cevabın da aslında eksik olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Yüce Allah, insanları, enfusî ve âfâkî âyetler üzerinde düşünmeye, akli kullanmayı genel olarak emretmiştir. Bazen de ayrıntılı olarak göklerin, yerin, dağların, ağaçların, hayvanların ve insanların yaratılışı, dillerin ve renklerin farklılığı gibi hususlar üzerinden düşünüp akletmelerini emretmiştir. Akletmeyi, tefekkür etmeyi ve yeryüzünde dolaşp geçmiş toplumların akıbetlerini gözlemlemeyi tavsiye etmiş, akli ve düşünceyi sürekli teşvik etmiştir. Bunlarla birlikte ilimden büyük bir övgüyle söz etmiştir. Kur'ân'ın bu açık direktifleri ortadayken ayakları kaydıracak ve zihinleri şaşırtacak bu basit yorumlara kalkışmanın bir anlamı yoktur.”¹⁴⁰

3- “Peygamberler, avâm, havâs, zeki, zeki olmayan, âlim, câhil, bütün insanlara gönderilmişlerdir. Bazen öyle anlamlar olur ki bunları herkesin anlayabileceği bir netlikte tabir etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu tür durumlarda gerekirse kinâye veya tarîz gibi sanatlar kullanılarak

¹³⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/ 65.

¹³⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/65.

¹³⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/65-66.

¹⁴⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/66.

havâsın anlayabileceği türden ifadeler kullanılır. Geri kalanların ise bunlara inanması ve gerisini Allah'a havale etmesi istenir.”¹⁴¹

Tabâtabâî'ye göre bu cevapta da yanlış bir değerlendirme söz konusudur. Çünkü: “Kur'ân-ı Kerim'de müteşâbih ifadeler mevcut olduğu gibi, müteşâbihlerin, onların sayesinde anlaşılır hale geldiği muhkem ifadeler de mevcuttur. Dolayısıyla müteşâbihlerin, muhkem ifadelerin ortaya çıkardığı anlamlardan fazlasını içermemeleri gerekmektedir. Tabi o zaman “mademki öyle muhkem ifadelerin yanında kitapta müteşâbihlerin bulunmalarının hikmeti nedir?” şeklinde bir soru ortaya çıkmaktadır ki buradaki yanlışlığın asıl nedeni, tamamen birbirinden farklı iki tür anlamın var olduğunun iddia edilmesidir. Bu anlamlardan birinin, havâs, avâm herkes tarafından anlaşılan muhkem ifadelerin işaret ettikleri anlamlardır. Diğer anlam ise ancak havâsın algılayabileceği yüksek bilgiler ve derin hikmetlerdir. İşte bu yanlış sebebiyle müteşâbihler, muhkemlere irca edilmemeye başlanmıştır ki bu da bazı âyetlerin diğer bazı âyetler tarafından tefsîr edildiğini net bir şekilde ifade eden âyetlerin içeriğiyle bağdaşmamaktadır.”¹⁴²

Tabâtabâî müteşâbih âyetlerin varlığının hikmet ve sebeplerine itirazda bulunurken elbette müteşâbihlerin bir hikmetinin olmadığı iddiasında değildir. Aksine ilahi bir hitap olan Kur'ân'ın te'vîle muhtemel âyetler içermesi gerektiği ve dolayısıyla Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin yer almasını bir gereklilik olarak görmesinden ileri gelmektedir. Ona göre bu gereklilik de Kur'ân'ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsîr etmeyi zarurî kılan te'vîl olgusunun varlığından kaynaklanmaktadır.¹⁴³

Sonuç

Tefsîr tarihinde muhkem ve müteşâbih konusu en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyeti esas alınarak Kur'ân'daki âyetlerin çoğu muhkem bazıları ise müteşâbih olarak kabul edilmişse de bu konuda birçok tartışma yapılmıştır. Farklı ekollere mensup âlimler, muhkem ve müteşâbihi değişik şekillerde tanımlamış, müteşâbihin anlaşılıp anlaşılamayacağı ve tevîli hususunda birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu konuda ileri sürülen görüşlerden bazıları birbirine çok yakinken bazılarının ise birbiriyle hemen hemen hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.

Muhkem âyetler, anlamlarının açık olması sebebiyle tartışmalara fazla konu olmamışken, müteşâbihler ise müşkil bir yapıya sahip olmaları sebebiyle etrafında birçok tartışma yaşanmıştır. Bir taraftan müteşâbih âyetlerin varlığı ve âyetleri müteşâbih kılan sebepler tartışılırken, diğer taraftan müteşâbih olan bir âyetin anlaşılmasının mümkün olup olmadığı da tartışılmıştır. Bazı araştırmacılar, müteşâbih âyetlerin anlaşılabilir olduğunu öne sürerken, diğerleri Kur'ân'ın apaçık bir Arapça ile indirildiğini ve tüm âyetlerinin anlaşılabilir olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda, müteşâbih âyetlerin anlaşılabilir olduğunu iddia etmenin, Kur'ân'ın anlam bakımından muğlak veya boş olduğu sonucunu doğuracağı ileri sürülmektedir. Bu hususlar tartışılırken siyasî ve ideolojik düşüncelerden bağımsız hareket edilememiştir. Bunun sonucunda da spekülatif yorumlar yapılmaya başlanmış ve her grubun kendi mezhep ve düşüncesini Kur'ân'a onaylatma sahasına dönmüştür. Bazı müfessirler, kendi mezheplerine uygun olan âyetleri muhkem olarak değerlendirirken, mezhepsel görüşleriyle örtüşmeyen âyetleri müteşâbih kabul etmiş ve bu âyetleri kendi mezhebi anlayışına göre te'vîl etmişlerdir. Ayrıca bir müfessire göre müteşâbih sayılan bir âyet, bir başka müfessire göre muhkem kabul edildiği ve muhkemlik ile müteşâbihliğin

¹⁴¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/66.

¹⁴² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/66-67.

¹⁴³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/67

sübjektif/göreceli bir mahiyet arz ettiği görülmektedir. Nihayetinde böyle bir durumda bir müteşâbihden bahsediliyorsa, onun neye, kime ya da hangi mezhebe göre olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır.

Genel olarak Muhkem ve müteşâbih hususunda ortaya çıkan ihtilaf, müteşâbihin tam olarak ne olduğu ve neyin müteşâbih olduğu; müteşâbihlerin anlamının bilinip bilinemeyeceği ve kimlerin bileceği ve Kur'ân'da müteşâbihlerin bulunmasının sebepleri konuları etrafında şekillenmiştir. Açıkçası müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da bulunmasının nedenleri konusunda da birçok farklı görüş ileri sürülmüş ve bu konuda da birçok tartışma yapılmışsa da aslında bunları birer ihtilaf olarak görmek kanaatimizce doğru değildir. Zira bu konuda ileri sürülen her bir görüşün doğru olması mümkün olduğu gibi, bunların arasında herhangi bir çelişki de söz konusu değildir. Dolayısıyla Muhkem ve müteşâbih konusunda halledilmesi gereken en önemli hususların başında müteşâbihin neliği ve onların bilinip bilinemeyeceği hususu gelmektedir.

Muhkem ve müteşâbihin ne olduğu konusunda birçok görüş ileri sürülmüş ve buna istinaden birçok farklı tanım yapılmıştır. Ancak bu görüş ve tanımların neredeyse tamamı, anlaşılabilirlik ilkesi etrafında şekillenmiştir. Yani en genel ifadeyle muhkem, açık ve anlaşılabilir olan, müteşâbih ise karışık veya anlaşılması mümkün olmayan olarak tanımlanmıştır. Aslında müteşâbihliğin odak noktası olan bilinmezlik konusunda neredeyse ittifak edilmesine rağmen, bilinmezliği oluşturan sebepler hususunda ihtilaf edilmiştir. Nitekim bazıları bu sebepleri gayb bilgisi ile sınırlı tutmuşken, bazıları ise lafız veya mana açısından icmâl, te'vîl, iştirâk, itlâk, umûm, ibhâm gibi işkâl oluşturan her bir durumu müteşâbihlik sebebi olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla müteşâbihin kapsamını belirlemekten daha ziyade, onu oluşturan sebebin belirlenmesi gerekmektedir. Yani müteşâbihliği, bilinmesi mümkün olmayan gaybî bilgilerle mi sınırlamak –ki en isabetli durumun bu olduğunu düşünüyoruz- ya da bununla birlikte birtakım tekniklerin uygulanmasıyla anlaşılması mümkün olan mücmel, müevvel, müşterek, mutlak, âmm, mübhem ve müşkil gibi durumlara da teşmil etmek mi gerektiği hususunun halledilmesi gerekmektedir.

Müteşâbihin bilinip bilinemeyeceği hususunda da âlimler, müteşâbihlerin hiç kimse tarafından bilinemeyeceği ve ilimde rusûh edenler tarafından bilineceği şeklinde iki gruba ayrılmıştır. Birinci grup daha çok ilk dönem/selef âlimlerinin benimsediği yaklaşım olup müteşâbih âyetlerin Allah dışında hiç kimse tarafından bilinemeyeceği yönündedir. Her ne kadar bu âlimlerin, müteşâbih âyetlerin anlamının Allah dışında kimse tarafından bilinemeyeceğini ve bununla bağlantılı olarak Kur'ân'da anlamı bilinmeyen âyetlerin bulunduğu görüşünü savundukları iddia edilmişse de bu konuda gelen rivayetlere baktığımızda bunu söylemek gerçekten zordur. Nitekim önde gelen birçok sahabe ve tabînden mukattaa harfleri de dahil, Kur'ân'daki her âyetin manasının bilineceği nakledilmiştir ki herhangi bir âyet hakkında müteşâbih olduğu gerekçesiyle onların tevakkuf ettiklerine de şahit olunmamıştır. Bu durumda konuyu değerlendirirken, müteşâbih âyetlerin anlamının bilinip bilinemeyeceği ile Kur'ân'da anlamı bilinmeyen âyetlerin bulunup bulunmadığı şeklindeki ince çizgiyi ayırmak gerekmektedir. Yoksa bir yandan Kur'ân'da anlamı bilinmeyen âyetlerin bulunmadığını, diğer yandan müteşâbih âyetlerin anlamının sadece Allah tarafından bilineceğini söylemek, çelişkili bir durum yaratır. Bu durumda müteşâbih âyetlerin anlamlarının bilinemeyeceğini söyleyenler, aklın bilgi sınırlarını aşan gaybî durumları kastetmişlerdir. Müteşâbih âyetlerin ilimde derinleşenler tarafından bilinmesinin mümkün olduğunu söyleyen ikinci grup ise bundan, her âyetin tefsir ve te'vîl edilebileceğini kastetmiş olup hiçbir şekilde Allah'ın sıfatları ve kıyametin kopacağı zaman gibi gaybî bilgilerin hakikatinin bilinebileceğini iddia etmemişlerdir. Dolayısıyla aslında her iki grup arasındaki ihtilafın söylem farkından veya te'vîle yüklenen anlamdan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ayrıca müteşâbihlerin tasnif edilerek, Allah dışında hiç kimse tarafından bilinemeyecek olanlar, insanlar tarafından anlaşılabilir nitelikte olanlar ve ancak ilimde derinleşenler tarafından bilinecek olanlar şeklinde taksim edilmesi de aradaki ihtilaf sorununu

çözecek niteliktedir. Müteşâbih âyetlerin bilinip bilinemeyeceği konusunda farklı görüşler ortaya konulmuş ve ilgili âyet çerçevesinde müteşâbihlerle meşguliyetin, kalplerinde sapma eğilimi olanlara atfedilmesine rağmen, erken dönemden günümüze kadar hemen her müfessir, mensubu olduğu mezhepten bağımsız olarak, müteşâbih âyetler hakkında çeşitli yorum ve te'viller yapmıştır.

Şîa, muhkem ve müteşâbih konusunda da bu genel teamülün yanında imamlara özel bir yer açmıştır. Onlar, müteşâbihlerin her halûkârda imamlar tarafından bilineceğini benimsemişlerdir. Hem Ahbârî hem Usûlî âlimlerin tamamı, Kur'ân'daki tüm âyetlerin anlamının Allah ve imamlar tarafından bilinebileceği hususunda ittifak etmişlerdir. İmamlar dışındakilerin müteşâbihleri bilip bilemeyeceği hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Ahbârî âlimlerin geneline göre, sadece müteşâbihler değil, muhkemler de dahil Kur'ân'ın tamamı ancak imamlar tarafından bilinebilir. Onlara göre, imamlar veya onlardan gelen haberler olmadan Kur'ân'ın anlaşılması mümkün değildir. Usûlî âlimler ise Kur'ân'ın anlamının en iyi imamlar tarafından bilindiğini söylemekle birlikte ilimde derinleşenlerin de müteşâbihleri bilmelerinin mümkün olduğunu kabul etmektedirler. Ayrıca Usûlî müfessirler, Kur'ân'da anlamı anlaşılmayan bir âyetin olamayacağını, çünkü müteşâbihlerin muhkemler sayesinde muhkem hale gelebileceğini söylemişlerdir. Böylece aslında Ahbârîlerin diğer bütün hususlarda yaptıkları gibi burada da sergiledikleri asabiyet ve imamlara olağanüstü birtakım nitelikler atfetme çabası, kendi mezheplerine mensup olanlar tarafından dahi kabul görmemiştir.

Kaynakça

- Âmilî, Ebu'l-Hasan b. Muhammed Tahir. *Mir'âtü'l-envar ve mişkâtü'l-esrâr*. thk. Heyet. Beyrût: Müessesetü'l-A'lem li'l-Matbûât, 2006.
- Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hürr. *Tafsîlu vesâili's-Şîa ilâ tahsîli mesâili's-şeri'a*. thk. Müessesetu Âli'l-Beyt. 30 Cilt. Kum: İhyâi't-Turâs, 2000.
- Aslan, İbrahim. *Kādî Abdulcebbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed es-Sülemî es-Semerkandî. *et-Tefsîr*. 3 Cilt. Kum: Kısmu'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye/Müessesetü'l-Bi'set, 1421.
- Bahrânî, Seyyid Haşim el-Hüseynî. *el-Burhan fî tefsîri'l-Kur'an*. 5 Cilt. Kum: Kısmu Dirâsâtî'l-İslâmiyye/ Müessesetü'l-Bi'set, 1415.
- Belâğî, Muhammed Cevâd en-Necefi. *Alâlü'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihah tacü'l-luğa ve sihahü'l-'Arabîyye*. thk. Ahmet Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990.
- Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsî*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-Ârâbiyye, 1422.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitabü't-Ta'rifât*. Beyrût: Mektebetü'l-Lübân, 1985.
- Çelik, Ersin. *Şîa'da Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma'rîfet Örneği-*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*. İstanbul: y.y., 1996.
- Doğan, Muhammed. *Şîi Müfessir İbn Şehrâşûb'un Müteşâbihü'l-Kur'an Adlı Eserinin Usûlü'd-Dîn Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Müteşâbihât". *Bilimname* 9 (2005/3), 13-37.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Favkıyye Hüseyin Mahmûd. Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebü Tâhir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrût: Müessetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Güneş, Hüseyin. *Tahrîf İddiası Bağlamında Şîa ve Kur'an*. y.b.: Kitap Dünyası, ts.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şîi Tefsîr Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Huveyzî, Abdu Ali b. Cum'a el'Arûsî. *Tefsîru nûri's-sekaleyn*. thk. es-Seyyid Ali Âşûr. 8 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Tarihi'l-'Arâbî, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. y.b.: Mektebetu Nazâr Mustafa el-Bâz, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekriyâ. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddin İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî. *Tefsîrû'l-Kur'ân 'i'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu müşkili'l-Kurân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1414.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*. Beyrût: Merkezü Vahdeti Dirâsâtî'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali es-Serevî el-Mâzenderânî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve'l-muhtelefu Fih*. thk. Hamid Câbir Habib el-Mü'min. 5 Cilt. Beyrût: Cemiyetu Müntedâ en-Neşr, Müessesetü'l-Ârif li'l-Matbûât, 2008.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Azazî. Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2017.
- Karataş, Şaban. *Şîa'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Kâşânî, Muhammed Murtazaâ el-Feyz. *Kitabü's-sâfi fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Seyid Muhsin el-Hüseyinî el-Eminî. 7 Cilt. Tahrân: Dâru'l-Kütûbi'l-İslâmîye, 1419.
- Kûfî, Ebû'l-Kasım Furât b. İbrahim b. Furât. *Tefsîru Furât el-Kûfî*. thk. Muhammed Kazım. Beyrût: Müessesetü't Tarihi'l-Ârabî, 2011.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Tayyib Musevî el-Cezâirî. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Kitap, ts.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd. 4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Küleynî, Şeyh Muhammed b. Yakûb. *Usûlü'l-kâfî*. 4. Cilt. Beyrût: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- Ma'rife, Muhammed Hadî. *et-Temhîd fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru't-Ta'âruf li'l-Matbûât, 2011.
- Ma'rife, Muhammed Hadî. "Muhkem ve Müteşâbih Âyetler". *Misbah*. 14, (Bahar 2018), 55-88.
- Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali. *Bihâru'l-envâr el-câmi'a li ahhâri eimmeti'l-athâr*. 110 Cilt. Kum: Dâru İhyâi'l-Kütûbi'l-İslâmîye, 1430.
- Müsevî, Ebû'l-Hasen Şerîf er-Redî Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *Hakâikü't-te'vîl fi müteşâbihi't-tenzîl*. thk. Muhammed er-Rızâ Ali Kâşîfî. Beyrût: Dâru'l-Edvâ, 1406/1986.
- Müğniyye, Cevâd b. Mahmûd b. Muhammed b. Mehdî. *et-Tefsîrû'l-kâşif*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Envâr, ts.
- Öztürk, Mustafa. "Müteşâbih Kavramı Bağlamında Tefsîr Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname*. 15. (2008/2), 29-46.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyin et-Teymî. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Ârabî, 1420.
- Rızâ, Muhammed Reşîd b. Ali. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitap, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. 30 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Salih, Subhî. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Dâru'İlmi'l-Melâyîn, 2000.

- Sicistânî, Muhammed b. 'Uzeyr. *Garîbu'l-Kur'ân el-müsemmâ bi nüzheti'l-kulûb*. thk. Muhammed Edîb Abdülvahîd Cemrân. Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fî tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 8 Cilt. Kâhire: Merkezu Hecer li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Ârabiye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuâyb el-Arnâvût. Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvafakât*. haz. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Salman. 6 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *eş-Şâfi fî'l-imâme*. thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb. 4Cilt. Tahrân: Müessesetü's-Sâdık, 2004.
- Şerîf er-Radî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn. *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân*. thk. Ali Mahmut Mukalid. Beyrût: Menşûrât Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Şerîf er-Radî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn. *Nehcü'l-belâğa*. Thk. Şeyh Kays Behcet el-Âttâr. Kum: el-Utbetü'l-Âleviyeti'l-Mukaddese, 1437.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ukberî. *el-Fusûlu'l-muhtârat mine'l-'uyûn ve'l-mehâsin*. Kum: el-Mü'temirü'l-Âlemiyye li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *el-İ'tikâdât*. Kum: el-Mü'temeru'l-A'lem li's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbiveyh el-Kummî. *'Uyûnu ahbârî'r-Rizâ*. thk. Şeyh Hüseyin el-E'lemî. 3 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'lem, 1984.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: y.y., 1997.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Kur'ân fî'l-İslam*. Beyrût: Dâru'z-Zehra, 1973.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'lem li'l-Matbûât, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, ts.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Mecma'u'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ulûm/Dâru'l-Murtaza, 2006.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütühü'l-gayb fî'l-keşf 'an kanâ'i'r-reyb*. thk. Hasan b. Ahmed el-Umerî. 17 Cilt. Dubai: Câ'izeti Dubai, 1434/2013.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habib Kasir el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Yayla, Mansur. "Sünnî-Şîî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu -İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği-". *İlahiyat Akademi Dergisi*. 10, (2019), 107-144.
- Yılmaz Musâ Kazım. *Tabresi ve Tabâtabâî'de İmamiye Tefsîri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985.
- Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdussettar Ahmed Ferrâc. 40 Cilt. Küveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 1965.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütûbi'l-Arabiyye, 1957.
- Zurkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmet Zümerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, 1995.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 • June | Haziran 2025

Arap Edebiyatında Tâhâ Hüseyin'in Bakışı Açısından Mütenebbi'nin Şiiri

The Poetry of Al-Mutanabbi from the Perspective of Tâhâ Hussein in Arabic Literature

Adnan ÖZTÜRK

Dr, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı, Isparta-Türkiye

Dr. Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Department of Basic
Islamic Sciences, Isparta-Türkiye

adnanazzi1986@gmail.com

<https://ror.org/04fjtte88>

<https://orcid.org/0000-0002-1133-3818>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:30/01/2025 • **Kabul Tarihi | Accepted:** 05/06/2025 • **Yayın Tarihi | Published:** 30/06/2025

Atıf | Cite As

Öztürk, Adnan. "Arap Edebiyatında Tâhâ Hüseyin'in Bakışı Açısından Mütenebbi'nin Şiiri". *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 110-136. <https://doi.org/10.58852/dicd.1627595>

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Arap Edebiyatında Tâhâ Hüseyin'in Bakışı Açısından Mütenebbî'nin Şiiri

Öz

Bu araştırmada, klasik ve modern Arap edebiyatında önemli bir yere sahip olan iki seçkin şahsiyet detaylı bir şekilde ele alınmıştır: Tâhâ Hüseyin ve Mütenebbî. Birinci şahsiyet, modern dönemde Arap edebiyatı, eleştiri ve akademik çalışmalar alanında etkili bir isim olan Tâhâ Hüseyin'dir. İkinci şahsiyet ise, Abbasi döneminden itibaren adı nesiller boyu yankılanan ve şiiriyle hem kendi çağını hem de günümüzü derinden etkileyen şair Mütenebbî'dir. Araştırmada, Tâhâ Hüseyin'in "*Ma'a'l-Mütenebbî*" adlı eserinde Mütenebbî şiiri üzerine sunduğu görüşler detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Bu bağlamda, Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'yi konu alan eleştirel yaklaşımı değerlendirilecek ve onu bu büyük şair hakkında bir kitap yazmaya sevk eden nedenler tartışılacaktır. Çalışmada, Mütenebbî'nin şiirinin sanatsal gelişimi, Tâhâ Hüseyin'in gözüyle ele alınacaktır. Şairin şiir deneyiminde sanatsal olgunlaşma sürecine katkı sağlayan etkenler incelenecek ve özellikle Mütenebbî'nin seyahatleri ile emirler, hükümdarlar ve vezirlerle kurduğu ilişkilerin bu gelişime etkisi ortaya konulacaktır. Bununla birlikte, Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'nin şiirine yönelik değerlendirmeler analiz edilecektir. Bu değerlendirmelerde Tâhâ Hüseyin'in, bir yandan Mütenebbî'nin şiirindeki kusurları tespit etmeye çalışırken, diğer yandan şiirinde edebî unsurları nasıl vurguladığına yer verilecektir. Sonuç olarak, bu çalışma, Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'yi yalnızca bir şair olarak değil, aynı zamanda bir düşünür ve entelektüel bir figür olarak ele aldığını ve Tâhâ Hüseyin'in perspektifinden hareketle, Mütenebbî'nin şiirine yönelik yeni ve eleştirel bir edebî inceleme sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve belagati, Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî, Ma'a'l-Mütenebbî, Mütenebbî'nin Şiiri

The Poetry of Al-Mutanabbî from the Perspective of Ṭāhā Hussein in Arabic Literature

Abstract

This study focuses on two prominent figures in Arabic literature: Ṭāhā Hussein and al-Mutanabbî. The first figure, Ṭāhā Hussein, is a highly influential name in the fields of modern Arabic literature, criticism, and academic studies. The second figure, al-Mutanabbî, is a poet whose name has resonated across generations since the Abbasid period, deeply influencing both his own era and contemporary times with his poetry. The research will thoroughly examine Ṭāhā Hussein's views on al-Mutanabbî's poetry, as presented in his work *Ma'a'l-Mutanabbî*. In this context, Ṭāhā Hussein's critical approach to al-Mutanabbî will be evaluated, and the reasons that led him to write a book about this great poet will be discussed. The study will also address the artistic development of al-Mutanabbî's poetry from Ṭāhā Hussein's perspective. The factors that contributed to the poet's artistic maturation will be explored, with particular attention to how al-Mutanabbî's travels and his relationships with rulers, kings, and ministers influenced this development. Additionally, Ṭāhā Hussein's objective evaluations of al-Mutanabbî's poetry will be analyzed. These evaluations will highlight how, on the one hand, Ṭāhā Hussein attempts to identify the flaws in al-Mutanabbî's poems, and on the other hand, how he emphasizes the aesthetic elements within them. Ultimately, this study aims to show that Ṭāhā Hussein views al-Mutanabbî not only as a poet but also as a thinker and intellectual figure, and from Ṭāhā Hussein's perspective, it offers a new and critical literary examination of al-Mutanabbî's poetry.

Keywords: Arabic language and Rhetoric, Ṭāhā Hussein, Al-Mutanabbî, Ma'a'l-Mutanabbî, Al-Mutanabbî's poetry

Giriş

Arap edebiyatının en büyük şairlerinden biri olarak kabul edilen Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyin el-Mütenebbî, 303/915 yılında Kûfe'nin Benî Kinde mahallesinde doğmuştur.¹ Mütenebbî, eğitimine Kûfe'de başlamış; ancak Karmatî istilası sebebiyle babasıyla birlikte Semâve çölüne göç etmek zorunda kalmıştır. Şair, yaklaşık iki yıl boyunca Bedevî Araplar arasında yaşayarak lügat, şiir, hikmet ve emsâl alanlarında derin bir bilgi birikimi edinerek Arap diline olan hâkimiyetini önemli ölçüde artırmıştır.² Mütenebbî, hayatı boyunca şöhret, servet ve siyasi nüfuz elde etme arzusu taşıyan hırslı bir şair olarak tanınmıştır. Bu hedef doğrultusunda Suriye, Mısır ve İran gibi birçok bölgeyi dolaşmıştır. Onun hayatındaki en parlak dönem, Halep'te Hamdânî Emîri Seyfûddeve'nin himayesinde geçirdiği süreçtir. Bu dönemde özellikle Seyfûddeve'ye yazdığı methiyelerle büyük bir ün kazanmıştır.³ Aşırı gururlu olması nedeniyle Seyfûddeve ile arası açılan Mütenebbî, Mısır'a giderek İhşîdî hükümdarı Kâfûr el-İhşîdî'nin himayesine girmiştir.⁴ Ancak, beklediği ilgiyi görememesi ve arzuladığı mevkilere ulaşamaması nedeniyle Mısır'dan ayrılmıştır.⁵ Daha sonra Irak'a dönerek Bağdat'ta bir süre kalmış ve ardından İran'a doğru yolculuğa çıkmıştır. Bu seyahatinde Büveyhî hükümdarı Adudüddeve'yi öven kasideler yazmıştır. 354 yılında, İran'dan dönerken Bağdat yakınlarında uğradığı bir saldırı sonucu hayatını kaybetmiştir.⁶

Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî, üstün şiir yeteneği ve güçlü dehasıyla Abbâsî dönemi büyük şairlerinden biri olarak kabul edilir. Şairin güçlü hafızası, otuz varakadan oluşan bir eseri sadece bir kez okuyarak ezberleyebilmesiyle dikkat çekmiştir. Onun şiiri, derin bir kültürel birikimi ve dil ustalığını yansıtan önemli bir eserdir. Fasih lafızlar, güçlü ifadeler, sağlam terkipler ve hikmet dolu sözler içeren bu şiir, adeta Arap edebiyatının bir ansiklopedisi niteliğindedir.⁷

Mütenebbî, hayatı boyunca karşılaştığı tüm zorluklara rağmen, şan, şöhret, mevki ve iktidara ulaşmayı hedefleyen hırslı bir kişilik sergilemiştir. Bu nedenle onun şiir dili, hayatı ve karakteriyle doğrudan bağlantılıdır. Şiirinde yer alan ifadeler, onun güçlü ve seçkin şahsiyetinin bir yansımasıdır. Mütenebbî, asi ruhunu ve yüksek beklentilerini karşılayacak şekilde, kendine özgü ve yenilikçi bir dil geliştirmiştir.⁸

Özellikle Seyfûddeve dönemi, Mütenebbî'nin dilsel üslubunun en belirgin hale geldiği dönemdir. Seyfûddeve'nin sarayı, dil, edebiyat, nahiv ve felsefe tartışmalarının yapıldığı bir merkez konumundaydı ve bu ortam, şairin yaratıcılığı için mükemmel bir zemin oluşturmuştur. Bu dönemde Mütenebbî, geleneksel üsluptan ayrılarak özgün ve yenilikçi bir dil oluşturmuş, bütün dil becerilerini ve

¹ İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân Mimmâ Sebete Bi'n-Nakl Evi's-Semâ' Ev Esbetehü'l-'Ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 1/120; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 5/164.

² es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-'Asr*, thk. Mufid Muhammed (Beyrut: Dârül-Kütübî'l-İlmîyye, 1983), 1/141.

³ Abdulvahâbb Azzâm, *Zikrâ Ebi't-Tayyib ba'de Elf 'Âm* (Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2014), 96.

⁴ Yusuf el-Bedî, *eş-Subhu'l-Münebbî 'an Hayşiyeti'l-Mütenebbî*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts), 110.

⁵ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Halep*, thk. Süheyil Zekkâr (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts), 675.

⁶ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi 'fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 793.

⁷ İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2002), 1/440.

⁸ Muhammed Zekî el-Aşmâvî, *Kasîdetu'l-Medîh inde'l-Mütenebbî ve Tetavvruhâ el-Fennî* (Kahire: Dâru'n-Nahada, 1983), 221.

birikimini kasidelerinde sergilemiştir. Bu süreçte kaleme aldığı şiir, incelik, çeşitlilik ve dilsel yaratıcılık açısından Arap edebiyatının en seçkin örnekleri arasında yer almıştır.⁹

Mütenebbî'nin şiir dilini farklı kılan en önemli özellikler arasında garip kelimeler kullanması, Kûfî metodunu takip etmesi, mesel ve hikmetlere yer vermesi, bedevî yaşamını ve savaş sahnelerini ustaca tasvir etmesi dikkat çeker. Bu nitelikler, Mütenebbî'yi Arap edebiyatında eşsiz bir konuma taşımış ve onu döneminin en büyük şairlerinden biri yapmıştır.¹⁰

Öte yandan Tâhâ Hüseyin, modern Arap edebiyatında öne çıkan eleştirmen, edebiyatçı ve düşünürlerinden biri olarak kabul edilir. O, “*Ma ‘a’l-Mütenebbî*” adlı eserinde Mütenebbî'nin seyahat ettiği tüm beldeleri kapsayan hayatını tarihi bir süreç içerisinde baştan sona kadar ele almıştır. Ele aldığı bu kitap, Tâhâ Hüseyin'in kendi engin bilgisine güvenerek şairin hayatındaki önemli detayları ortaya çıkardığı ve bazı dizeleri analiz ettiği eleştirel bir edebî malzeme oluşturmuştur. Tâhâ Hüseyin Mütenebbî'nin şiirini incelerken birtakım eleştirel değerlendirmeler ortaya koymuştur, bu objektif değerlendirmeler sayesinde kimi zaman şiirdeki kusurlara dikkat çekmiş, kimi zaman da şiirinin güzelliklerine atıfta bulunmuştur.

Tâhâ Hüseyin'in söz konusu bu kitapta izlediği yaklaşım, öncelikle Mütenebbî'nin şiirinin incelenmesine dayanmaktadır. Şairin kişiliğini analiz etmede bazen psikolojik çalışmalara da başvurmuştur. Birçok coğrafi bölgede yaptığı seyahatlerin belirlenmesinde tarihsel bir metot izlemektedir. Mütenebbî'nin hayatını aktaran tüm rivayetleri ve tarihi kayıtları şüpheli bir bakış açısıyla değerlendirmektedir.

Tâhâ Hüseyin “*Ma ‘a’l-Mütenebbî*” adlı kitabının girişinde bu kitabı telif etme nedenini de açıklamaktadır. Kitabın başında Mütenebbî'yi sevmediğini, ona değer vermediğini, onu diğer şairlere tercih etmediğini, kendi zamanında pek çok insan gibi onun şiirinden ve kişiliğinden etkilenmediğini açıkça belirtmektedir. Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin karakterini sevmese de kendi nefesine karşı gelerek ve sevmediği şeylerle uğraşmak konusunda nefsiyle mücadele ederek bu kitabı ele aldığını ifade etmektedir.¹¹

Tâhâ Hüseyin, insanların uzun süredir bu şairle meşgul olmaları nedeniyle Mütenebbî'yi ve şiirini inceleyip konu edindiğini dile getirir. Bununla birlikte bir taraftan müteahhirinin bu şaire o kadar değer vermeye ve onun şiirinden o kadar hoşlanmaya sevk eden sebebi bulmaya, diğer taraftan mütekaddiminun bu şairin şiirini incelemek ve eleştirmek konusunda gösterdikleri büyük çabaları açıklayan bir gerekçe ortaya koymaya çalışır.¹²

1. Tâhâ Hüseyin'in gözüyle Mütenebbî'nin Şiirinin Sanatsal Gelişimi

Tâhâ Hüseyin, seyahat ettiği farklı beldelerde okuduğu şiir üzerinden Mütenebbî'nin şiirini incelemeye ve onun sanatsal gelişimini takip etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle Mütenebbî'nin şiirini sanatsal gelişimini aşağıdaki noktalar aracılığıyla izlemeye çalışmıştır:

⁹ İsmail Durmuş, “Mütenebbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/196.

¹⁰ es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, 1/141; İbrâhîm Avad, *Luğatu'l -Mütenebbî Dirâsetün Tahlîliyye* (Kahire: Matbaatü's-Şebâb, 1987), 12-13; Şevkî Dayf, *el-Fennu ve Mezâhibuhu fi's-Şi'ri'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts), 336-337; el-Hâtîmî, Ebû Ali Muhammed b. el-Hasan b. el-Muzaffar, *er-Risâletü'l-Hâtîmîyye fîmâ Vâfaka'l-Mütenebbî fi Şi'rihi Kelâme Aristo fi'l-Hikme*, thk. Fuad el-Bustânî (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1931), 279.

¹¹ Tâhâ Hüseyin, *Ma ‘a’l-Mütenebbî* (Kahire: Müessetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2013), 10.

¹² Hüseyin, *Ma ‘a’l-Mütenebbî*, 10.

1.1. Irak'ta Söylenen Şiir

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Irak'ta söylediği şiirinin genel özelliklerini aşağıdaki dört hususta açıklamıştır:

İlk Husus: Ona göre, Mütenebbî'nin şiir sanatında taklit bulunmaktadır. O, bu taklidin Mütenebbî'nin eğitim gördüğü Alevî okullarında öğrendiği ilimlerden etkilenmesinden, müteahhirin ve mütekaddim şairlerin şiirini ezberlemesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.¹³ Mütenebbî'nin hayatının çocukluk çağında gösterdiği bu taklit Tâhâ Hüseyin için doğal bir şeydir. Çünkü şairlerin şiir söylemenin ilk aşamasında temel prensip olarak taklide dayanmaktadır.¹⁴ Buna göre Mütenebbî'nin çocukluk döneminde kaleme aldığı şiiri, özellikle şiir yazarken Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) metodunu takip ettiği için özel bir değeri olmayan taklit bir sanat olarak değerlendirmektedir.¹⁵

İkinci Husus: Mütenebbî'nin şiirinde Alevî ve Şîî düşüncesinin etkisi belirgin bir şekilde hissedilmesidir. Bu tür şiir, Mütenebbî'nin Alevî bir ortamda büyümesinden, Şîî olarak yetiştirilmesinden ve Alevî çocuklarının eğitim gördüğü “Eşrâfu'l-Kûfe Okulu”nda eğitim görmesinden meydana gelmektedir.¹⁶ Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Alevî olan bir şahsiyeti öven şiirini, onun Şîî düşüncesinden etkilendiğinin açık bir kanıtı olarak göstermektedir.

مُرْتَمِيَاتٌ بِنَا إِلَىٰ ابْنِ عَبَّي	دِ اللَّهِ غِيْطَاتُهَا وَقَدَفْدُهَا
لَهُ أَيْدٍ إِلَىٰ سَابِقَةٍ	أَعَدُّ مِنْهَا وَلَا أَعَدُّهَا
خَيْرُ فُرَيْشٍ أَبَا وَأَمَجْدُهَا	أَكْثَرُهَا نَائِلًا وَأَجْوَدُهَا ¹⁷

“Ovalardan, vadilerden kat ettiğimiz bütün yollar bizi İbni Ubeydullah'a götürmektedir”.

“Bana sayamayacağım kadar birçok iyiliği vardır ve ben de o nimetlerden biri olduğumu düşünüyorum”.

“Onun babası, Kureyş kabilesinin en hayırlısı, en şerefli, en çok ikram edeni ve en cömerdidir”.

Tâhâ Hüseyin'in görüşlerini destekleyecek şekilde, Mütenebbî'nin Kûfe'ye geri dönmesi ve burada “Eşrâfu'l-Kûfe Okulu”nda eğitim alması, onun Şîî-Karmâtî veya Alevîlerin saygın bir ailesine mensup olduğuna dair bir iddiayı gündeme getirmiştir.¹⁸ Ayrıca, bazı kaynaklar, o dönemde Kûfe'deki Şîî ailelerinden bir kadının, şairi emzirdiğini öne sürmüştür.¹⁹

Üçüncü Husus: Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'nin şiirini Karmâtî²⁰ eğilimli bir şiir olarak değerlendirmesidir. Tâhâ Hüseyin bu aşamada Mütenebbî'yi, Alevîlerin fikirlerinden etkilenmiş bir çocuk olarak görmektedir.²¹ Hatta onun 316 yılında Karmâtî'nin Kûfe'yi ikinci defa yağmalamasına tanık olduğunu düşünmektedir.²² Dolayısıyla onun Karmâtî meselelerinin, onların haberlerinin, kan

¹³ el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb*, neş. Abdüsselam Harûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 2/347; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elîbbâ' fî Tabakâti'l-Üdebâ*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1998), 256.

¹⁴ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 30.

¹⁵ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 36.

¹⁶ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 30; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, 2/348.

¹⁷ Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1983), 9.

¹⁸ Mahmûd Şâkir, *el-Mütenebbî* (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1987), 167.

¹⁹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 641.

²⁰ Karmâtîyye, aşırı Şîî İsmâîliyye mezhebine bağlı bir grup olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Sabri Hizmetli, “Karmâtîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/510-514.

²¹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 40.

²² el-Bedî, *eş-Subhu'l-Münebbî*, 51.

dökme arzularının ve savaş tutkularının etkisi altında kaldığını savunmaktadır.²³ Burada Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Karmatî mezhebine mensup olan bir adamı övdüğü aşağıdaki kasidesiyle örnek verir:

يا أَيُّهَا الْمَلِكُ الْمُصَنِّفُ جَوْهَرًا	مِنْ ذَاتِ ذِي الْمَلَكُوتِ أَسْمَى مِنْ سَمَا
نُورٌ تَظَاهَرَ فِيكَ لَاهُوتِيَّةٌ	فَتَكَاذُ تَعْلَمُ عِلْمَ مَا لَنْ يُعْلَمَا
حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ مَاذَا عَاقِلًا	وَيَقُولَ بَيْتُ الْمَالِ مَاذَا مُسْلِمًا ²⁴

“Ey Yüce Melekût’tan (Allah’ın zatından) süzülen bir cevherle donatılmış ve yücelik bakımından en yüce olan melek”.

“Bu nûr, ilahi bir nûrdur. Böylece neredeyse hiç kimsenin bilemeyeceği şeylerin bilgisine ermiştir”.

“(Cömertlikte öyle aşırıya gidiyor ki), insanlar onun akıllı biri olmadığını iddia ediyorlar. (Devlet malını öylesine ölçsüz harcıyor ki), beytûlmâl (devlet hazinesi) bile onun Müslüman olmadığını dile getiriyor”.

Bu kaside aracılığıyla Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Karmatî görüşlerine ilişkin algısını ve onların üzerindeki etkisini göstermektedir. Tâhâ Hüseyin, yukardaki şiirde görüldüğü üzere dini meseleleri müstehzi bir şekilde ele alması ve ateizme yakın bir düşünceye sahip olması nedeniyle Mütenebbî'ye sert eleştiriler yöneltmektedir.²⁵

Tâhâ Hüseyin’in, Mütenebbî'nin Karmatîlik ile ilişkisi konusunda ortaya attığı görüş, edebiyat çevrelerinde tartışmalara neden olmuş ve bazı Arap eleştirmenler tarafından eleştirilmiştir. Bazı eleştirmenler, Tâhâ Hüseyin’in iddia ettiği Mütenebbî'nin Karmatî meselesinin gerçekte hiçbir ilgisi olmadığını düşünür. Onlara göre, Mütenebbî'nin bu şiiri, Arap olmayanların iktidardan uzaklaştırılmasını ve Arap ihtişamının yeniden tesisini savunan siyasi görüşlerini yansıtmaktadır.²⁶

Öte yandan bazı eleştirmenler Tâhâ Hüseyin’e, Mütenebbî'nin söylediği devrim ve mücadele şiirinin Karmatî inancına işaret etmediğini, aksine bu mezhebe karşı bir ayaklanmaya çağrıda bulunduğunu söyleyerek yanıt verir.²⁷

Şevki Dayf, Mütenebbî'yi Karmatî düşünce ile bir araya getiren tüm bağlantıları reddeder ve aynı zamanda Mütenebbî'nin ondan etkilendiğini gösteren tüm görüşleri çürütür. Zira onun için Mütenebbî hiçbir zaman ne Karmatî mezhebe mensup olmuştur ne de ondan etkilenmiştir.²⁸ Mütenebbî'nin şiirini incelediğimizde de, şairi Karmatî mezhebine mensup gösterecek açık ve kesin bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bu nedenle, Tâhâ Hüseyin’e karşı çıkan eleştirmenlerin görüşleri, metin temelli bir yaklaşımla daha güçlü ve tutarlı bir argüman ortaya koymaktadır.

Dördüncü Husus: Mütenebbî hiciv şiirinde büyük bir yeteneğe sahip olmasıdır.²⁹ Bu merhalede Mütenebbî hiciv temasında söylediği şiirde ustalık aşamasına ulaşmıştır. Tâhâ Hüseyin, fareyi

²³ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 31.

²⁴ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 16.

²⁵ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 38-39.

²⁶ Abdilaziz ed-Dessûkî, *Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî- Şairu'l-Urûba ve Hakimu'd-Dehr* (Beyrut: el-Müessestü'l-Arabbiyetu'lid-Dirâseti ve'n-Neşr, 2006), 58.

²⁷ Muhammed Abdurrahman Şuayb, *el-Mütenebbî Beyne Nakideyh fi el-Kadîm ve el-Hadîs* (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1964), 335

²⁸ Dayf, *el-Fenn ve Mezâhibuhu fi's-Şiiri'l-Arabî*, 313.

²⁹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 31.

öldürmeye çalışan iki adamla alay ettiği aşağıdaki dizelerle Mütenebbî'nin hicivdeki yeteneğine örnek gösterir:

أَسِيرَ الْمَنَايَا صَرِيحَ الْعَطَبِ	لَقَدْ أَصْبَحَ الْجُرْدُ الْمُسْتَعِيرُ
وَتَلَّاهُ لِلْوَجْهِ فَعَلَ الْعَرَبِ	رَمَاهُ الْكِنَانِيُّ وَالْعَامِرِيُّ
فَأَيُّكُمَا غَلَّ حُرَّ السَّلْبِ ³⁰	كَلَا الرَّجُلَيْنِ إِنَّمَا قَتَلَهُ

“Evlerdeki eşyaları yağmalayan bu fare, bir süre sonra ölümün esaretine düşmüş ve helak olmuştur”.

“Biri Benî Kinâne'den, diğeri Benî Âmir'den olan iki adam, fareyi fırlattılar ve onu Arapların yaptığı gibi yüzü aşağı bakacak şekilde öldürdüler”.

“Her iki adam da bu fareyi öldürmekte pay sahibidir. Peki hanginiz onun malını yağmalamıştır”.

Tâhâ Hüseyin, fareyi öldüren iki adamı hicvetmek için Mütenebbî'nin yazdığı şiiri şöyle yorumlar: “Böylesine acı bir alay ve sert bir hiciv görmeyeceksiniz”.³¹ Hüseyin, bu sert hicivlerin nedeninin Mütenebbî'nin yaşadığı yoksul hayatı ve geldiği yoksul aile olduğuna inanır. Bu durum Mütenebbî'yi, çocukları eğlenmek ve oynamakla meşgul olan çevresindeki topluma karşı kırgın ve nefret dolu hale getirmiştir.³²

Bu dört husus, Tâhâ Hüseyin'e göre, Mütenebbî'nin çocukluk döneminde üslubu büyük ölçüde taklitten ibaret olsa da, şiir söyleme konusunda yetenekli bir şair olduğunu gösterir. Nitekim 10 yaşını doldurmamışken bile rivayet edilecek düzeyde şiir kaleme almış ve gazel, hamâse, fahr ve hiciv gibi temalarda eserler verebilmiştir.³³

Tâhâ Hüseyin Irak'ta Mütenebbî'nin söylediği şiiri sanatsal olarak iki aşamaya ayırır: Birinci Aşama: Çocukluk aşamasıdır. Bu aşamada Mütenebbî, Kûfe'de kaldığı sürede bazı kasideleri kaleme alır. Burada Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'yi şiir söylemeye içten arzulayan ve şiirsel yeteneklerini ortaya çıkarmaya çalışan ancak bunu iyi beceremeyen bir çocuk olarak görür. Bu aşamada şiirde taklit, yapmacıklık, zorluk ve şiir söylerken acele davranmak Mütenebbî'nin şiirini karakterize eden genel özellikleri arasında olduğunu tespit eder. Tâhâ Hüseyin, şiir söylemede acele etmenin bir sonucu olarak, Mütenebbî'nin şiirinde kulağa hoş gelmeyen, arzu edilen anlama hizmet etmeyen lafızlar kullanılması gibi bazı kusurlar ortaya çıkarır. Aynı şekilde Mütenebbî de şiiri oluştururken temaya uygun olarak şiirsel müziği seçmekte zorlanmıştır.

İkinci Aşama: Gençlik aşamasıdır. Burada Mütenebbî şiir konusunda iyi bir eğitim almıştır. Bu eğitim, babasıyla birlikte Arap çöllerine göç edip Bedevi Araplardan lügat, şiir, hikmet ve emsal öğrenme imkânı bulmasındandır.³⁴ Çölden Kûfe'ye bedeni büyümüş, zihni gelişmiş, dili fasih olmuş ve takdir edilen bir çocuk olarak dönmüştür.³⁵ Bundan sonra Kûfe bir okulda Arapça ilimleri okuyarak şiir söyleme eğitimine devam etmiştir. Daha sonra Mütenebbî, 316 yılının sonlarına doğru muhtemelen Karmatîler'in Kûfe'yi ikinci defa yağmalaması üzerine babasıyla birlikte Bağdat'a gitmiştir.³⁶ Burada İbnü's-Serrâc (ö.316/929), Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928), İbn Düreyd (ö. 321/933), İbn Dürüsteveyh (ö.

³⁰ Mütenebbî, *Divânu 'l-Mütenebbî*, 13.

³¹ Hüseyin, *Ma 'a 'l-Mütenebbî*, 35.

³² Hüseyin, *Ma 'a 'l-Mütenebbî*, 34.

³³ Hüseyin, *Ma 'a 'l-Mütenebbî*, 31.

³⁴ es-Seâlibî, *Yetîmetü 'd-Dehr*, 1/141; Hüseyin, *Ma 'a 'l-Mütenebbî*, 36.

³⁵ Durmuş, “Mütenebbî”, 32/196; Hüseyin, *Ma 'a 'l-Mütenebbî*, 36.

³⁶ el-Bedî, *es-Subu 'l-Münbî*, 51.

347/958) ve Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) gibi dildilerden lûgat, nahiv, edebiyat ve şiir dersleri almasıyla; kütüphanelerin ve kitapçıların müdavimlerinden olmasıyla şiir yeteneğini daha da geliştirmiştir.³⁷

Mütenebbî'nin gençlik döneminde kaleme aldığı şiirini şöyle özetleyebiliriz: Mütenebbî iyi şiir söyleyebilmiştir ancak şiir yazmada deha ve sanatsal olgunluk aşamasına ulaşamamıştır. Ebû Temmâm'ı ve Buhtürî (ö. 284/897)'yi taklit edip ilk ürünlerini vermeye başlamıştır.³⁸

1.2. Bilâd-ı Şam'da Söylenen Şiir

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Suriye'de söylediği şiire tedvin edildiği tarih açısından şüphe gözüyle yaklaşmıştır. Mütenebbî'nin Bağdat'tan çıkışından hapishaneye girene kadar uzanan merhalede söylediği şiir, üzerine tarihsel bakımından büyük şüpheler olsa da divanın ilk bölümünde yer almıştır. Bu nedenle Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Suriye'de yazdığı şiirin tarihini şu iki yöntemi izleyerek tespit etmeye çalışmıştır:

Birinci yöntem psikolojik yöntemdir. Tâhâ Hüseyin bu yöntemi Mütenebbî'nin yaşadığı zihinsel ve duygusal hayatın doğasından çıkarmaktadır. Hüseyin'in bakış açısına göre Mütenebbî, Kûfe'de bir Karmatî, Bağdat'ta bir Şîî olarak büyümüştür. Suriye'ye insanları Karmatî davasına çağırmak ve bu davayı yaymak amacıyla gitmiştir. Orada bu gayeyi yerine getirmek için Antakya, Tarablus ve Menbic gibi birçok beldeler arasında gelip gitmiştir. Dolayısıyla Mütenebbî'nin bu aşamadaki şiiri şu iki hususta farklılık gösterir: Birincisi, şiirde zaman zaman ortaya çıkan ve onun hayatının, düşüncesinin ve gizli faaliyetinin temelini oluşturan Karmatî görüşlerin devam etmesidir. İkinci husus ise şairin şiirinde Karmatî fikirleri yayma konusunda dikkatli ve ihtiyatlı olma yeteneğidir. Yani kendisini güvenli bir ortamda gördüğü takdirde Karmatî görüşlerini şiirinde yaymaya çalışır ve tehlike barındıran bir durumla karşı karşıya geldiyse görüşlerini mümkün olduğu kadar gizlemeye çalışır.³⁹

Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'nin şiir tarihini belirlemede başvurduğu ikinci yöntem coğrafi yöndür. Bu yönüyle Hüseyin, Mütenebbî'nin seyahat ettiği coğrafi bölgelere dayanmakta ve burada Mütenebbî'nin divanını incelerken çevre unsuruna büyük ölçüde odaklanmaktadır. Bu nedenle Hüseyin, Mütenebbî'nin Suriye'de söylediği şiirini şu 5 yere ayırır: Suriye'nin kuzeyindeki şiiri, Lazkiye'deki şiiri, Trablus'taki şiiri, peygamberlik iddiasında bulunmadan önce çöldeki şiiri ve hapishanedeki şiiridir.⁴⁰

1.2.1. Suriye'nin Kuzeyinde Söylenen Şiir

Mütenebbî, Suriye'nin kuzeyinde gezdiği bölgelerde 16 kaside yazmıştır. Bu şiirinde Tay ve Kahtânî'ye mensup olan bir grup Arap hakkında methiye yazmıştır. Ayrıca Antakya'da toplumun önde gelen isimlerini methetmiştir.⁴¹ Tâhâ Hüseyin, bu aşamada Mütenebbî'nin şiirinde sanatsal açıdan taklit özelliğinin halan devam ettiğine ve bunun da Mütenebbî'nin çağdaş şairlerin şiirini okumaya bağlılığından kaynaklandığına inanır.⁴² Mütenebbî'nin bu dönemdeki şiirinin belirgin özelliklerinden biri, üslup ve içerik açısından mevcut şiir geleneklerini takip etmesidir. Bununla birlikte, kafiye yolu ile şiirsel müzik yaratmada zaman zaman yapmacıklığa rastlanmaktadır.⁴³ Bütün bunlara rağmen Hüseyin,

³⁷ Durmuş, "Mütenebbî", 32/196; Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 40; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Halep*, 642.

³⁸ Durmuş, "Mütenebbî", 32/196; Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 36.

³⁹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 49.

⁴⁰ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 51.

⁴¹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 51-52-53.

⁴² Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 53.

⁴³ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 54.

Mütenebbî'nin bu aşamada sanatsal yeteneğini geliştirdiğini, şiir söyleme kabiliyetinin arttığını ve lafız, anlam ve üslup açısından olgunlaşma sürecine girdiğini vurgulamaktadır.⁴⁴

Mütenebbî'nin şiirini bu aşamada ayıran özelliklerden biri de şiirinde hüznü felsefi düşüncenin ortaya çıkmasıdır. Bu düşünce yabancılaşmadan, ev, vatan ve aileden uzakta olmaktan, sık seyahat etme ve istikrarsızlıktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hüznü duygular, Mütenebbî'nin gençlik döneminde yazdığı şiirini kapsayan bir özelliktir.⁴⁵

1.2.2. Trablus'ta Söylenen Şiir

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Trablus'ta kaldığı süre boyunca üç kaside ürettiğini belirtir. Bu şiir dikkate değer olmasına rağmen şu iki hususla ayırt edildiğini dile getirir. Birinci Husus: Mütenebbî'nin şöhreti yavaş yavaş ortaya çıkıp yayılmaya başlamıştır. Nitekim bu süreçte bazı arkadaşlarını ziyaret etmiştir. Bu ziyaretlerinde misafirperverlikle karşılanmış ve hediyeler kabul etmiştir. Mütenebbî Trablus'ta bulunduğu dönemde şan, itibar ve iktidar hırslarını bir kenara bırakarak sakin ve huzurlu bir yaşam sürmeyi tercih etmiştir.⁴⁶ Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin kendisine ikram edilen tatlı tabağını tasvir ettiği şiirden yola çıkarak, şairin sadece büyük idealler peşinde koşan bir kişi olmadığını, aynı zamanda gündelik hayatın keyifli yönlerine de değer verdiğini vurgular:⁴⁷

بَلَّغَ الْمَدَى وَتَجَاوَزَ الْحَدَا كُنْتُ الرَّبِيعَ وَكَانَتْ الْوَرْدَا مَثْنَى بِهِ وَتُظَنُّهَا قَرْدَا ⁴⁸	أَقْصِرْ فَلَسْتُ بِزَائِدِي وَدَا لَوْ كُنْتُ عَصْرًا مُنْبِتًا زَهْرًا جَاءَتْكَ تَطْفَحُ وَهِيَ فَارِغَةٌ
--	--

“Kısalt sözlerini, çünkü sevgin artmaz artık; sevgi, sınırına ulaşmış ve haddini aşmıştır”.

“Eğer çiçekler açan bir zaman dilimi olsaydın, mevsimlerden ilk bahar olurdun, ahlakın ise güller olurdu”.

“O, (tatlı içeren kap) boşken övgü şiirliyle dolup taşan bir halde sana ikişer olarak (yani hem kap hem de kapın içerisinde yazılan övgü şiiri) geldi ve sen de onu tek ve boş bir kap sanıyorsun”.

Kanaatimizce, Mütenebbî'nin Trablus'taki sakin yaşamına dair Tâhâ Hüseyin'in ifadeleri, onun daha önce Mütenebbî'nin Suriye'ye gelişini Karmatî düşüncesini yayma amacıyla ilişkilendiren görüşüyle belirgin bir çelişki içermektedir. Bu bağlamda, Tâhâ Hüseyin'in bu anlatımı, Mütenebbî'nin Karmatî fikrini yayma iddiasını dolaylı yoldan geçersiz kılmaktadır.

İkinci Husus: Mütenebbî'nin şiirinin sanatsal yönü çok zayıflık göstermiş, şiir okurken son derece tekellüf ve tasannu edinmiş ve aşırı derecede mübalağaya başvurmuştur. Ayrıca Mütenebbî şiirinde anlamlara nazaran lafızlara daha fazla önem vermiştir. Yani lafızları kullanımındaki ustalığını ve şiirsel ifadeleri yaratmadaki yeteneğini biçimsel olarak göstermeye çalışmıştır.⁴⁹

1.2.3. Lazkiye'de Söylenen Şiir

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Lazkiye'deki şiirinin yüksek sanatsal kaliteye ulaştığına inanmaktadır. Bu şiirin şairin sanatsal olgunluğunu ve dehasını içerdiğini düşünür. Bu aşamada

⁴⁴ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 54.

⁴⁵ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 63.

⁴⁶ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 69.

⁴⁷ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 70.

⁴⁸ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 23.

⁴⁹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 69.

Mütenebbî itibar kazanır, kendine olan öz güveni artar ve Arap edebiyatında “fuhuli’ş-şuara” arasına girer.⁵⁰

Mütenebbî’nin yazdığı şiir, o dönemde Lazkiye’yi yöneten et-Tenûhî ailesinden bazı adamlara yönelik övgü niteliğindedir. Tâhâ Hüseyin’in bakış açısına göre bu şiir büyük bir sanatsal değere sahiptir. Bu şiir her ne kadar biçimsel olarak yenilikçi görünseler de içerik olarak önceki şairlerin birer taklidinden ibarettir. Aynı zamanda bu şiirde güçlü ve fasih lafızlar, doğru anlamlar ve güzel üslupla da öne çıkmaktadır. Hatta bedevi çevrenin etkisi, etkili sözcüklerin seçiminde ve kafiye’nin iyi kullanılmasında da açıkça görülmektedir.⁵¹ Mütenebbî, Arap edebiyatında kendisini büyük bir şair yapacak bütün araçlara sahip, şiir söyleme konusunda olgunluk dercesine ulaşan bir şairdir. Öte yandan psikolojik açıdan peygamberlik iddiasına hazırlıklar yapmaya başlamıştır.⁵² Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî’nin peygamberlik iddiasında bulunduktan sonra 323 yılında veya 324 yılının başlarında hapse atıldığını belirtmektedir.⁵³ Tarihî kaynaklara göre Mütenebbî’nin 303 yılında doğduğu göz önüne alındığında, bu iddiayı yaklaşık 20 yaşlarında ortaya attığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

Tâhâ Hüseyin, aşağıdaki beyitleri barındıran kasidenin, Mütenebbî’nin bu aşamada yazdığı en harika şiir olduğuna dikkat çeker:

وَالْمَوْجُ مِثْلُ الْفُحُولِ مُزِيدٌ تَهْدُرُ فِيهَا وَمَا بِهَا قَطْمٌ
وَالطَّيْرُ فَوْقَ الْحَبَابِ تَحْسَبُهَا فُرْسَانٌ بُلُقٍ تَخُونُهَا الْجُمُ⁵⁴

“Göldeki dalgalar köpüren aygırlar gibidir, içlerinde hiçbir iştah olmadan kesilmeden kükrüyorlar”.

“Kuşlar su yüzeyindeki kabarcıkların üzerindedir. Onların dizginleri kesilmiş kara ile ak atlar olduğunu zannedersin”.

Tâhâ Hüseyin bu beyitleri Mütenebbî’nin bu dönemde söylediği en harika kasidelerden biri olarak değerlendirir. Çünkü Mütenebbî’nin şiirinin Lazkiye’de yirmi yaşında ulaştığı sanatsal olgunluğu gösterir. Onun şiirsel yeteneğini ve tasvir etme becerisini ortaya koyar. Aynı zamanda Arapların iktidara ulaşp egemen olma hakkına ilişkin Mütenebbî’nin izlediği siyasi emelleri ifade eder.⁵⁵

1.2.4. Humus’ta Peygamberlik İddiasına Hazırlanırken Yazılan Şiir

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî’nin peygamberlik iddiasında bulunmadan önce yazdığı üç kasideyi ele almış ve bu şiirin taşıdığı isyan, şiddet ve sertlik yanlısı ifadeler nedeniyle bedeviler üzerinde büyük bir etki yarattığını ve hükümdarın endişelerini artırdığını belirtmiştir.⁵⁶

Tâhâ Hüseyin’e göre, Mütenebbî’yi peygamberlik iddiasına kadar götüren ve sonunda hapse sürükleyen iki temel faktör bulunmaktadır. Birinci faktör, Mütenebbî’nin Ebû Temmâm, Buhtürî ve diğer usta şairlerin izinden gitmesi ve onların edebî mirasından derin bir şekilde etkilenmesidir. Bu doğrultuda Mütenebbî, sanatı yalnızca edebî bir ifade biçimi olarak değil, aynı zamanda zenginlik, refah ve yüksek itibar kazanmanın bir aracı olarak görmüştür.⁵⁷ İkinci faktör ise, Mütenebbî’nin hayatındaki çalkantılı ve kanlı olaylarla şekillenen bir yaşam tarzıdır. Bu karmaşık hayat, kendi hayatının

⁵⁰ Hüseyin, *Ma ‘a’l-Mütenebbî*, 71.

⁵¹ Hüseyin, *Ma ‘a’l-Mütenebbî*, 73.

⁵² Hüseyin, *Ma ‘a’l-Mütenebbî*, 74.

⁵³ Hüseyin, *Ma ‘a’l-Mütenebbî*, 86.

⁵⁴ Mütenebbî, *Divânu ‘l-Mütenebbî*, 95-96.

⁵⁵ Hüseyin, *Ma ‘a’l-Mütenebbî*, 75-76.

⁵⁶ Hüseyin, *Ma ‘a’l-Mütenebbî*, 83-86.

⁵⁷ Hüseyin, *Ma ‘a’l-Mütenebbî*, 77.

başlangıcında annesini babasını tanımaması nedeniyle tüm insanlardan gizlediği anormallikten kaynaklanmaktadır. Ardından Küfe'de Şiî bir ortamda yetişmesinden ve Bağdat'taki Karmatî ile olan ilişkisinden meydana gelir.⁵⁸ Mütenebbî'yi peygamberlik iddiasına iten sebeplerden biri de Şam ve Trablus'ta kaldığı süre boyunca yazdığı şiirin takdir edilmemesi üzerine öfkelenmesi ve övgü şiiri karşılığında düşük ücretler almasıdır.⁵⁹

Hüseyin'in, Mütenebbî'nin hapsedilmesiyle ilgili olarak bildirilen tüm kayıtlar göz ardı ettiği belirtilmelidir. Peygamberlik iddiasında bulunduğunu ve mucizeler yaptığını anlatan haberleri de reddeder, kendisine Kur'an vahyedildiği ve bazı kişilerin bu Kur'an'ı ezberlediği haberlerini de kabul etmez.⁶⁰

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin hapisanede kaldığı süre boyunca çok sayıda şiir yazmış olabileceğine inanır, ancak bu şiiri tedvin etmek, insanlar arasında rivayet etmek ve bu şiiri kaydedebilmek konusunda özen göstermemiştir.⁶¹ Bu nedenle Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin bu aşamadaki şiirini şu iki kısma ayırmıştır:

Birinci kısım: Bazı şiir Mütenebbî'nin peygamber olduğunu iddia ettiği dönemde kaleme alınmış, hapse girip tövbe ettikten sonra itibarına uygun olmadığı için bu şiirin yayılmasını doğru bulmamıştır. Şiirinin diğer bir kısmını ise hapisanede acı ve aşağılanma hissettiğinde, hürriyet hasreti çektiğinde kaleme almıştır. Lakin gurur ve haysiyetine yakışmadığı için bu şiirin birçoğunu okumamıştır.⁶²

Bu bölümde Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin hapisanede maruz kaldığı aşağılamayı tasvir eden ve hapisten çıkmak için İhşîdî valisini nasıl etkilemeye çalıştığını gösteren şu dizelere yer verir:

لا لشيء إلا لأنني غريب	بيدي أيها الأمير الأريب
دم قلبي بدمع عين سكوب	أو لأم لها إذا ذكرثني
ث فإني على يدك أتوب ⁶³	إن أكن قبل أن رأيتك أخطأ

“Ey akıllı prens, elimden tut, hiçbir şey için değil, ancak burada yabancı olarak yaşadığım için”.

“Ya da beni andığında yüreğinin kanı gözlerinden akan yaşlarla dökülen bir anne için elimden tut”.

“Eğer seni görmeden önce günah işlediysem, o zaman senin yanında tövbe ederim”.

Bu beyitlerde Mütenebbî, hapiste karşılaştığı zorluklar ve maruz kaldığı aşağılamalar karşısında İhşîdî valisine bir nevi af dileğinde bulunmaktadır. “Elimden tut” ifadesi, yalnızlık ve çaresizlik duygusunu vurgularken, annesine duyduğu özlem bu duyguyu derinleştirir. Özellikle “Eğer seni görmeden önce günah işlediysem, senin yanında tövbe ederim” dizesi, onun peygamberlik iddiasından vazgeçtiğini ve bu iddiadan pişmanlık duyduğunu açıkça ortaya koyar. Bu bağlamda beyitler, Mütenebbî'nin samimi bir pişmanlık ve af talebiyle valiyi etkilemeye çalıştığını göstermektedir.

Mütenebbî'nin şiiri bu aşamada gerekli sanatsal olgunluğa sahip değildir. Şair, fasih lafızları seçmede başarılı olmuş ancak bu lafızları ifade eden doğru anlamları bulmakta zorlanmıştır. Şair, şiir sanatına ne lafız, anlam ve üslup, ne de vezin, kafiye ve müzik açısından diğer şairlerden kendisini

⁵⁸ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 78.

⁵⁹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 80.

⁶⁰ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 86.

⁶¹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 88.

⁶² Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 88.

⁶³ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 93.

ayırır hiçbir yenilik getirmekte başarılı olmamıştır. Tâhâ Hüseyin'e göre Mütenebbî, şiir söylerken başta Ebû Temmâm olmak üzere eskilerin yaklaşımını takip eden taklitçi bir şairdir.⁶⁴

1.2.5. Lübnan'da Söylenen Şiir

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Filistin'de Bedr b. Ammar ile iletişim sağlamak adına mutasavvıf Ebû Ali el-Evâricî'yle görüşmek için Lübnan'a intikal ettiğini düşünür. Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Ebû Ali hakkında yazdığı aşağıdaki kaside için büyük hayranlığını dile getirir ve bu kasidede şairin bu mutasavvıftan edindiği tasavvuf kültürünün etkisinin açıkça görüldüğünü vurgular:

أَمِنْ إِزْدِيَارِكَ فِي الدُّجَى الرُّقْبَاءُ إِذْ حَيْثُ أَنْتَ مِنَ الظَّلَامِ ضِيَاءُ
وَشَكَايَتِي فَقَدْ السَّقَامُ لِأَنَّهُ قَدْ كَانَ لَمَّا كَانَ لِي أَعْضَاءُ
بَيْنِي وَبَيْنَ أَبِي عَلِيٍّ مِثْلُهُ شَمُّ الْجِبَالِ وَمِثْلُهُنَّ رَجَاءُ⁶⁵

“Bekçiler, gecenin karanlığında seni ziyaret edeceğimden eminler. Çünkü karanlık olan her yere aydınlık saçıyorsun. (Bulunduğun her yer yüzünün nuruyla aydınlanıyor) ”.

“Şimdi şikâyetim hastalıktan değil, hastalık yokluğundan, çünkü hastalıklar sadece uzuvlarım varken ortaya çıkarlardı”.

“Benimle övülen Ebu Ali arasında onun gibi yüksek ve yüce dağlar vardır. Aynı zamanda onun yanında o dağlar kadar beklentilerim vardır”.

Tâhâ Hüseyin gözünde bu kasidenin Mütenebbî'nin şiiri arasında özel bir yeri vardır. Çünkü bu şiirde Mütenebbî, tasavvuf öğretisini takip eden Ebû Ali el-Evâricî'yi tatmin etmek için sembolik yöneme başvurmaktadır. Sanatsal açıdan bakıldığında bu kaside büyük bir değer içermektedir, çünkü yirmi beş yaşındayken Mütenebbî'nin tasavvuf öğretilerini bildiğini, sembolizmde yetenekli olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra bu kaside, Mütenebbî'nin şiiri akıcı bir şekilde söyleme yeteneğini göstermektedir. Hatta Mütenebbî'nin sufiler tarafından kullanılan lafız ve anlamları kullanma becerisini ortaya koymaktadır. Bu şekilde şiir söylemek, Mütenebbî'nin kasidesine sıradan şiirde bulamadığımız enteresan bir güzellik kazandırmıştır. Bu güzelliğin kaynağı Mütenebbî'nin aklın çabasıyla sanatın çabasını dengeleme yeteneğinde yatmaktadır.⁶⁶

1.2.6. Filistin'de Söylenen Şiir

Mütenebbî, Lübnan'dan ayrıldıktan sonra Filistin'e gelir. Burada Bedr b. Ammâr için birkaç methiye kaleme alır. Ancak Tâhâ Hüseyin'in bu aşamada gündeme getirdiği önemli nokta, şairin yaşadığı şartlara göre değişiklik gösteren doğasıdır. Bu bağlamda Mütenebbî'nin Filistin'de yaşadığı istikrarlı yaşam, onu Bedr b. Ammâr'ı öven birkaç kaside yazmaya sevk etmiş, ancak Filistin'den ayrılıp istikrar bilmeyen hayatı başlar başlamaz yaklaşık 4 yıl sonra Halep'te onu hicvetmeye başlamıştır. Tâhâ Hüseyin'in bakış açısından bu durum, Mütenebbî'nin yalan övgü şiiri yazarak elde ettiği maddi kazançtan hayatının geçimini sağladığını gösterir.⁶⁷

Tâhâ Hüseyin'e göre, Mütenebbî'nin Bedr b. Ammâr'ı övmek için söylediği en güzel şiir şu beyitlerdir:

أَمْعَفَرِ اللَّيْثِ الْهَزْبِ بِسَوَاطِهِ لِمَنْ إِدْخَرَتِ الصَّارِمَ الْمَصْقُولَا⁶⁸
لَوْ كَانَ عِلْمُكَ بِالْإِلَهِ مُقَسَّمَا فِي النَّاسِ مَا بَعَثَ إِلَهُ رَسُولَا

⁶⁴ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 98.

⁶⁵ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 125-126-129.

⁶⁶ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 102.

⁶⁷ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 108.

⁶⁸ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 145.

قُرْآنَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ⁶⁹

لَوْ كَانَ لَفُظُكَ فِيهِمْ مَا أُنْزِلَ إِلَا

“Ey kırbaçla güçlü aslanı yerle bir eden, keskin kılıcını kim için sakladın”.

“Eğer insanlar senin kadar Allah'ın şeraitini bilselerdi, Allah onlara kendisine davet edecek bir elçi göndermezdi”.

“Son derece belagat, hikmet ve nasihat ile dolu olan kelamına kulak verselerdi, Kurân-i Kerim, Tevrât ve İncil indirilmiş olmazdı”.

Bu kaside, özellikle Mütenebbî'nin Bedr ile aslan arasında yaşanan mücadeleyi tasvir ettiği beyitler Mütenebbî'nin şaheserleri arasında yer alır. Ancak Tâhâ Hüseyin bu kasidede, İlahi Zât'e saygısızlık göstermesine, dinden sapmaya ve bazı felsefî görüşlere eğilime işaret eden bazı mısralara dikkat çekmektedir.⁷⁰

Mütenebbî'nin Filistin'de yazdığı şiir sanatsal açıdan son derece güzeldir. Lafızlar gayet fasih ve güçlüdür. Lafızlar anlamlar harika bir şekilde örtüşmektedir. Bu şiirde şairin ruhu güçlü ve samimi bir şekilde yansımaktadır. Şair, insanları, aslanı ve Bedir ile aslan arasında yaşanan mücadeleyi tasvir etmekte başarılı olmuştur. Tâhâ Hüseyin bu şiirin geneline yayılan hikmet ve meseller barındıran ifadeler karşısındaki hayranlığını, özellikle tasvir sanatını kullanırken gösterdiğini belirtir.⁷¹

1.2.7. Halep'te Söylenen Şiir

Mütenebbî, Halep'te Hamdânî Emîri Seyfûddeve'nin (ö. 356/967) yanında yaklaşık 9 yıl kalmış, bu dokuz yıl boyunca onu pek çok şiirle övmüş, Mısır'a gittikten sonra bile şiirinde onun adını telmih yoluyla anmaya devam etmiştir. Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Seyfûddeve hakkında yazılan şiirinin, Arap edebiyatı tarihinde en güzel ve muhteşem şiiri olarak kabul eder. Nitekim şair, tüm şiirsel yeteneğini

Seyfûddeve'yi övmek için kullanmıştır. Mütenebbî, Seyfûddeve'yi Haçlılara karşı birçok savaşa girmiş ve Arap tarihinin ihtişamını yeniden canlandıracak beklenen lider olarak görmüştür. Mütenebbî ile Seyfûddeve arasındaki ilişki, karşılıklı saygı temeline dayanır. Bu nedenle, Mütenebbî'nin Seyfûddeve'ye yönelik övgüleri samimi ve içten gelmektedir. Bundan dolayı övgü şiiri, Arap edebiyatında medih türünün en güzel örnekleri arasında yer alır.

Tâhâ Hüseyin'in bakış açısına göre Mütenebbî'nin Halep'te ele aldığı şiirindeki bu ayrıcalık aşağıdaki bir dize özelliğin varlığından kaynaklanmaktadır:

Birincisi: Bolluk, Mütenebbî'nin Halep'te söylediği şiirinin en önemli özelliklerinden biridir. Mütenebbî'nin Seyfûddeve hakkında söylenen şiiri, yaklaşık seksenden fazla kaside ve birtakım dizelerden oluşmaktadır. Mütenebbî'nin Seyfûddeve'yle birlikte geçirdiği dokuz yıl boyunca yazdığı şiir onun sanat hayatının zirvesini oluşturarak onun tüm eserlerinin üçte birini teşkil eder.⁷² Seyfûddeve'ye mahsus olarak yazılan şiir, yöneticileri övme konusunda kendini adanmış Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609), Hutay'e (ö. 59/678), Cerîr (ö. 110/728) ve Ferazdak (ö. 114/732) gibi birçok eski şairin başaramadığı bir husustur.⁷³ Zira Mütenebbî, bu şiirinde Seyfûddeve ile Bizans savaşlarının büyüklüğünü ve heybetini, daha etkileyici ve destansı bir üslupla tasvir etmiştir. Onun bu tasvirleri, yalnızca savaşların dinamiklerini aktarmakla kalmaz, aynı zamanda dönemin ruhunu ve İslâm'ın

⁶⁹ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 147-148.

⁷⁰ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 112.

⁷¹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 112.

⁷² Durmuş, “Mütenebbî”, 32/196.

⁷³ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 146-147.

yüceliğini de yansıtır. Bu şiir, şairin bizzat savaşlara katılması nedeniyle yalnızca edebî değil, aynı zamanda tarihî bir belge niteliği taşır. Bu eserler, Arapların ve İslâm'ın ihtişamını yansıtan eşsiz birer sanat ürünü olarak kabul edilir.⁷⁴

İkincisi: Şiirin temalarında çeşitlilik göstermesi, Mütenebbî'nin Halep'te kaleme aldığı şiir ürünlerinin temel özelliğidir. Bu dokuz yıl boyunca Mütenebbî'nin şiirinin etrafında döndüğü ana eksen Seyfûddeve olsa da şiiri konu, tema, sanat ve tür bakımından çeşitlilik göstermiştir. Mütenebbî'nin şiirinde ortaya çıkan bu çeşitlilik, şairin pek çok konuyu ele alma arzusundan değil, Seyfûddeve'nin tanık olduğu birçok olay, münasebet ve savaş olmasından kaynaklanmaktadır. Seyfûddeve muharebelerde savaşırken, Mütenebbî onu övmüş ve savaşlardaki kahramanlığını tasvir etmiştir. Seyfûddeve tebaası isyan ettiğinde onları itaatine geri döndürdüğünde, Mütenebbî tebaasına karşı tavrına hayran olarak ona iltifat etmiştir. Seyfûddeve'ye yakın birinin ölümü üzerine onun için mersiye düzenlemiştir. Kendisi ile Seyfûddeve arasını bozmak birileri iftira attığında, aralarındaki ilişkiyi yeniden tesis etmek için itap şiiri yazmıştır. Bunun karşılığında Seyfûddeve, Mütenebbî'ye her şeyin en güzelinden ihsan etmiş, ona hürmet göstermiş, itibarını artırmış, bu yüzden ona her yıl üç bin dinar verip birçok hediyeler sunarak ödüllенmiştir.⁷⁵ Seyfûddeve'nin yaşadığı hayatın çeşitliliği, Mütenebbî'nin söylediği şiirin çeşitliliğine de yol açmıştır. Bu nedenle Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Seyfûddeve ile birlikte geçirdiği bu yılların, çeşitli şiir üretimi açısından onun en iyi, en verimli, en zengin yılları olduğuna inanır.⁷⁶

Üçüncü olarak, Mütenebbî, Müslümanlar ile Bizanslılar arasında gerçekleşen savaşlara bizzat katılmış olmasının verdiği birikimle, cihat temasını işleyen şiirde özgün bir üslup geliştirmiştir. Bu deneyim, ona konuyu diğer şairlerden farklı ve daha derin bir şekilde ele alma imkânı tanımıştır.⁷⁷ Bu üslup daha önce Ebû Temmâm ve Buhtürî şiirinde mevcut olmasına rağmen Tâhâ Hüseyin'in bakış açısına göre bu şairler Mütenebbî gibi kendilerini tamamen bu sanata adamamışlar ve bu konuda büyük bir çaba sarf etmemişlerdir. Aynı şekilde bu şairler, Mütenebbî gibi savaşlara katılmamışlar ve Mütenebbî'nin Seyfûddeve'nin yanında sürdüğü hayatı boyunca yaşadığı mutluluğu tatmamışlardır.⁷⁸ Buradan Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'nin savaşları tasvir etmede şiirsel değerini yükselttiği ve onu hem Buhtürî 'ye hem de Ebû Temmâm'a tercih ettiği sonucuna varabiliriz. Bu nedenle Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Müslümanlarla Romalılar arasında meydana gelen savaşları anlatan şiirinin alıcı üzerinde özel bir etki yarattığını belirtir. Nitekim bu şiir, sıcaklık, hareketlilik ve canlılık bakımından zengin olduğundan, öncekilerin şiirinde bulunmayan yüksek bir sanatsal değeri ve özel bir estetik dokunuşu içinde barındırmaktadır.⁷⁹

Mütenebbî'nin bu tür şiirinde bulunan sanatsal değer ve güzelliğin kaynağı, sadece Ebû Temmâm ve Buhûrî gibi şairlerin yaptıklarına benzer şekilde Seyfûddeve'yi övmek, onun rızasını almak ve hayranlığını kazanmak değildir. Bundan daha ziyade güzelliğin kaynağı, Müslümanlarla Romalılar arasındaki savaşa tanık olurken, şairin içinde oluşan duyguları ve aklından geçen düşünceleri sahici bir şekilde ifade etmesinden gelmektedir.⁸⁰

⁷⁴ Durmuş, "Mütenebbî", 32/196.

⁷⁵ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 147-148; el-Bedî, *es-Subu'l-Münbi*, 69.

⁷⁶ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 149.

⁷⁷ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 149.

⁷⁸ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 150.

⁷⁹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 150.

⁸⁰ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 150.

Bununla birlikte Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin şiirinde savaşları tasvir etmenin başka bir manevi kaynağı olduğunu savunmaktadır. Bu kaynağın, Mütenebbî'nin şiirinde çok güçlü bir şekilde yaygın olan Arap fütüvvetiyle temsil edildiğini vurgulamaktadır. Bundan dolayı şair, genellikle Araplara mensup olmasından gurur duymakta ve Arap olmayanların iktidara gelmesinden duyduğu hoşnutsuzluğu dile getirmekte, her zaman Arap birliğini sağlamayı ve Arapların tekrar hâkimiyeti elde etmelerini arzulamaktadır.⁸¹

Dördüncüsü: Mütenebbî, şiiriyle Arap edebiyatında bir atılım gerçekleştirmiş ve büyük Arap şairleri arasında kendisine seçkin bir yer ayırabilmiştir. Onun büyük Arap şairleri arasına girmesi, yalnızca savaşları tasvir etme sanatını geliştirmesinden kaynaklanmamıştır. Ancak bu, Mütenebbî'nin şiir söylemede sanatsal olgunluğun zirvesine ulaşması, sanatın temel araçlarına hâkim olması ve büyük şairler gibi uygun lafızlara uygun anlamları bulmakta büyük yeteneğe sahip olması nedeniyle meydana gelmiştir. Ayrıca şiir üretme konusunda diğer şairlerden bağımsız, güçlü bir kişilik sergilemiştir, dolayısıyla artık Ebû Temmâm veya Buhtürî'nin taklitçisi olma durumundan uzaklaşmıştır.⁸²

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin şiir yazmada sanatsal olgunluğun zirvesine ulaşmasına ve onu Arap edebiyatının büyük şairleri arasında sınıflandırmasına yol açan faktörleri araştırmaya çalışmaktadır. Tâhâ Hüseyin'e göre çevre, Mütenebbî'nin şiir yeteneğinin gelişmesine katkıda bulunan ve onun sanatsal olgunluk aşamasına ulaşmasını sağlayan en önemli faktörlerden birini oluşturur. Seyfûddeve'nin Halep'te yarattığı çevre, Şam, Filistin ve Irak ortamlarından farklı olarak yeni, gelişmiş ve güçlü bir bilimsel ortamdır.⁸³ Bu ortam, Seyfûddeve'nin savaşlarda gösterdiği gücüne ve bu liderin diğer emirler arasında sahip olduğu yüksek ilmi değere yakışan bir ortamdır. Bu nedenle Seyfûddeve döneminde Halep çevresi büyük bir ilmi ve edebî gelişmeye imza atmıştır. Mütenebbî, Seyfûddeve'nin sarayında Ebü't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962), Fârâbî ve Ebû Firâs el-Hamdânî (ö. 357/968) gibi birçok âlim, edip ve şairle tanışması ve bir kısmından yararlanmasıyla, zihnini besleyen ve duygularını uyandıran ideal bir ortamla karşı karşıya kalmıştır. Böylece bu ortamdan büyük ölçüde etkilenmiştir, edebiyat ve sanat yeteneği gelişmiştir.⁸⁴

Mütenebbî'nin sahip olduğu kibirli tabiat, sert mizaç, büyüklük hissi ve gurur, Seyfûddeve'nin meclisinde kendisine nefret dolu kıskançların düşmanlığını kazanmasına neden olmuştur. Bundan ötürü Mütenebbî şiir söylemeye büyük ölçüde özen göstermeye başlamıştır, Seyfûddeve Meclisi'nde dikkatleri kendisine çekmek ve kıskançları hayrete düşürmek için, Basra ekolüne ters düşen şâz kullanımlara ve garip lafızlara başvurmak zorunda kalmıştır. Öte yandan Seyfûddeve'nin takdirini kazanmak için parlak teşbihler, zarif istiareler ve bazı lafzi sanatlarla süslenmiş muhteşem ifadeler geliştirerek şiir yeteneğini ortaya koymuştur.⁸⁵

Mütenebbî'nin şiirinin sanatsal olgunluğuna katkıda bulunan faktörlerden biri de sahip olduğu engin kültür, çeşitli ilimlere dair geniş bilgisi ve şiir divanları okumasıdır. Mütenebbî'nin şiiri onun farklı kültürünün net bir resmini yansıtır ve aydınlanmış bir şair imajı çizer. İşte tam bu arada çok okuyan, seyahat ederken bile kütüphanesini yanında taşıyan, gecelerini kitap okuyarak geçiren bir şairden söz edilmektedir.⁸⁶

⁸¹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 150.

⁸² Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 153-154.

⁸³ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 155.

⁸⁴ el-Bedî, *es-Subu'l-Münbî*, 87; Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 157-158.

⁸⁵ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 162; Durmuş, "Mütenebbî", 32/196.

⁸⁶ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 159; Durmuş, "Mütenebbî", 32/196; el-Bedî, *es-Subu'l-Münbî*, 95.

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin Halep döneminde kaleme aldığı şiirin ayırt edici özelliklerini ortaya koyduktan sonra, bu şiirden bazılarını detaylı bir şekilde analiz etmiştir. Ona göre, Mütenebbî'nin Seyfûddeve hakkında yazdığı şiir, hem sanatsal derinliği hem de tarihsel bağlamıyla dikkat çeker. Tâhâ Hüseyin açısından Mütenebbî'nin Seyfûddeve hakkında söylediği en güzel şiirden biri şöyledir:

طَوَالَ وَلَيْلُ الْعَاشِقَيْنِ طَوِيلُ	لَيْالِي بَعْدَ الظَّاعِنِينَ شُكُولُ
وَيُخْفِينَ بَدْرًا مَا إِلَيْهِ سَبِيلُ	يُبِينُ لِي الْبَدْرَ الَّذِي لَا أُرِيدُهُ
وَلَكِنِّي لِلنَّائِبَاتِ حَمُولُ ⁸⁷	وَمَا عِشْتُ مِنْ بَعْدِ الْأَجْنَةِ سَلَوَةً

“Sevdiklerimin göçmesinden sonra uykusuz geçirdiğim geceler birbirine benzerler, hepsi uzundur. Zira âşıkların geceleri de uzun olur”.

“Bu geceler, bana istemediğim dünya semalarında beliren dolunayını gösteriyorlar ve bir türlü yolunu bulamadığım dolunayı gizliyorlar (sevgiliyi)”.

“Ben sevdiklerimin ayrıldıktan sonra teselli olarak yaşamadım, fakat onlardan sonra sıkıntılara karşı tahammülü oldu”.

Tâhâ Hüseyin, bu kasideyi Mütenebbî'nin Seyfûddeve hakkında söylediği şiirinin doruk noktası olarak kabul etmiştir. Çünkü diğer şiirde bulunmayan nitelikleri bir araya getirmiştir. Bu şiirde Mütenebbî, Seyfûddeve'nin Romalılarla yaptığı savaşlardan birini anlatmaktadır. Mütenebbî bu şiirinde vezin, kafiye, dil, teşbih, lafız, mana ve üslup bakımından es-Semev'el el-Ezdî (ö. 560) şiirindeki metodu takip etmiştir. Hüseyin, Mütenebbî'nin ismi geçen şairin şiirindeki metodu taklit amacıyla değil, aksine onun şiirsel yaklaşımından hoşlandığı için takip ettiğini belirtmektedir. Hüzünlü bir üslupla başlayan şiiri sevinç ve zaferle bitiren Mütenebbî, şiirinde Seyfûddeve ve beraberindeki mücahid grubunun savaşı ve cesaretini tasvir ettiğinden bahseder. Şair, savaşı gerçeğe yakın bir şekilde anlatır, okuyucu kendisini sanki savaşta gibi hisseder. Seyfûddeve'nin savaş yolculuğunda attığı her adımı tasvir eder. Dağlar arasındaki hareketini, ordusuna verdiği emirleri, düşmanlara saldırısını, özgüvenini ve elde ettiği zaferi, zaferden duyduğu gururu aktarır.⁸⁸

1.3. Mısır'da Söylenen Şiir

Mütenebbî'nin Mısır'da ele aldığı şiirin en önemli temaları İhşîdî Emîri Kâfûr'un (ö. 357/968) övgü ve hicivleri, Seyfûddeve'ye sitemleri ve İhşîdî kumandanı Rum asıllı Ebû Şücâ'ya övgü ve ağıtlarıyla temsil edilmektedir. Mütenebbî'nin Kâfûr hakkında söylediği şiir, Seyfûddeve'deki şiirine kıyasla daha azdır. Aynı zamanda çeşitlilik ve bollukla da karakterize edilir. Şairin şiirinde değindiği çeşitli sanatları ele almadaki ustalığını yansıtır.⁸⁹

Tâhâ Hüseyin, Mısır'da Mütenebbî'nin şiirdeki sanatsal ustalığın önemli bir unsurunu kaybettiğine inanır. Mütenebbî, Kâfûr'un kendisine iktidara ulaşma vaadini yerine getirememesi nedeniyle şiir söylerken şiirin temeli ve motivasyonu olan zevk unsurunu kaybetmiştir. Mütenebbî, Halep'te Seyfûddeve'ye hayranlık duyarken, onun gölgesinde yaşayıp ödülleri kazanırken, ona methiye şiiri yazarken son derece samimiyet göstermiştir. Mısır'da ise hayatının en çalkantılı dönemini yaşayan ve hem maddi hem de manevi hürriyetinden mahrum kalan şair, kalben nefret duyduğu Kâfûr için şiir yazmak zorunda kalmıştır.⁹⁰

⁸⁷ Mütenebbî, *Divânu 'l-Mütenebbî*, 355.

⁸⁸ Hüseyin, *Ma 'a 'l-Mütenebbî*, 202-203-204.

⁸⁹ Hüseyin, *Ma 'a 'l-Mütenebbî*, 251.

⁹⁰ Hüseyin, *Ma 'a 'l-Mütenebbî*, 251; Durmuş, “Mütenebbî”, 32/196.

Tâhâ Hüseyin'in Mısır'da ele alınan şiiri üzerine kaydettiği gözlemler arasında Mütenebbî'nin siyasi şiirinin az olması ve savaşların tasvir edilmemesidir. Bunun nedeni Mısır'daki istikrarlı siyasi koşullardır. Bu nedenle Mütenebbî Mısır'da yazdığı şiirde savaş veya siyasî olayları tasvir etmeye ilgi göstermemiştir.⁹¹

Mütenebbî'nin Kâfûr hakkında yazdığı şiirin sayısı yaklaşık sekiz kasidedir, ancak bu kasideler yalnızca Kâfûr'u övmek üzerine yoğunlaşmamıştır. Daha ziyade şair, methiye şiirini şu üç kişiye bölmüştür: Birincisi şair kendisinden söz eder, şairin iktidara ulaşmak vaadini yerine getirilmemesi nedeniyle duyduğu acıyı ve üzüntüyü şiirine döker. İkincisi Seyfûddeve'nin adını ima edip onun hatırasına ağlar. Üçüncüsü ise Kâfûr'u zorla över.⁹²

Mütenebbî, sanatsal açıdan şiirinde net ve açık ifadeden kaçınır. Özellikle Kâfûr'u gizli bir şekilde hicvetmekte ve Seyfûddeve'nin Halep'teki günlerini hatırlamak istediğinde telmih yöntemine çokça başvurur.⁹³ Mütenebbî, bu aşamada hiçbir yenilik göstermeden, eski şairlerin yöntemlerini takip ettiği şiir yazar.⁹⁴

Mütenebbî şiirinde tekellûf ve yapmacılıktan uzak, Mısır'da çektiği acıları dürüst ve gerçekçi bir şekilde anlatmıştır. Bu, Tâhâ Hüseyin'in en yumuşak ve en tatlı Arap şiirinden biri olarak gördüğü humma hastalığını tasvir ettiği şiirinde görülmektedir, çünkü şair, ateşi anlatırken kalplere ve ruhlara nüfuz eden şiir yazma konusundaki sanatsal yeteneğini göstermiştir.⁹⁵ Bu kaside de şair, felsefenin en yüksek mertebelerine ulaşarak hastalığını ve trajedilerini aşarak ölümün mahiyetini ve mezarın ardında ne olduğunu umutsuzluk ve hayal kırıklığı içinde Mütenebbî, özellikle hiciv amaçlı şiir yazmada sanatsal deha aşamasına ulaşmayı başarmıştır. Hiciv sanatını saçmalık ve müstehcenlik olmaktan çıkarıp, insanlara fayda sağlayan bir bilgelige ve atasözüne dönüştürmekte muvaffak olmuştur.⁹⁶

Mütenebbî'nin Kâfûr hakkında yazdığı en önemli hiciv kasidelerinden biri Mısır'dan ayrılması esnasında kaygı ve üzüntüler içinde bayramı karşıladığı kasidedir. Tâhâ Hüseyin'e göre Mütenebbî bu şiirde ulaştığı sanatsal ustalığını bir kez daha ortaya koymuştur. Hüseyin bu kasideden oldukça etkilenir. Özellikle aşağıdaki beyitlerde şairin, bayramda sevdiklerinden ve dostlarından uzaktayken yaşadığı üzüntüyü ve acıma duygularını güçlü bir şekilde ifade eden üslubundan etkilenmektedir:

بِمَا مَضَى أَمْ بِأَمْرِ فَيْكَ تَجْدِيدُ	عِيدُ بَائِيَّةٍ حَالٍ غُدَّتْ يَا عِيدُ
شَيْئاً تَنْتِمُهُ عَيْنٌ وَلَا جِدُ	لَمْ يَتْرُكِ الدَّهْرُ مِنْ قَلْبِي وَلَا كَيْدِي
أَمْ فِي كُؤُوسِكُمَا هَمْ وَتَسْهِيدُ ⁹⁷	يَا سَاقِيَّيْ أَحْمَرُ فِي كُؤُوسِكُمَا

“Ey bayram: Hangi halde geldin. Eskisi gibi (hüzünle) mi, yoksa (sevinç adına) yeni bir şeyle mi”.

“Felek yüreğimde ve ciğerimde güzel gözlere ve zarif boyunlara tutkun olacak bir şey bırakmamıştır”.

“Ey sâkiler: Bu kadehlerinizdeki şarap mı yoksa uykusuzluğa neden olan keder ve gam mıdır”.

⁹¹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 252.

⁹² Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 254.

⁹³ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 255.

⁹⁴ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 256.

⁹⁵ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 271.

⁹⁶ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 286.

⁹⁷ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 506.

Tâhâ Hüseyin, yukarıdaki mısralara olan hayranlığını gizleyememekte ve bu mısraları şu şekilde yorumlamaktadır: “Ben bu beyitlere karşı özellikle son üç beyitten çok meftunum. Bütün Arap şiirinde yukarıdaki güzellik ve ihtişamla dolu olan beyitlere benzeyen hiçbir şey yoktur. Zira bu beyitler kalplere nüfuz etme ve ruhları etkileme özelliğine sahiptir. Bu kadehlerde şarap mı yoksa uykusuzluğa neden olan keder mi var diye şairin sâkilere sorduğu soruyu duyduğumda yüreğini dolduran hüznü ne kadar çabalasam da anlatamayacağım”.⁹⁸

Tâhâ Hüseyin, dinginliği, ruhun durgunluğunu, kalbin ölümünü daha iyi anlatan yukarıdaki beyitten başka bir şiir bilmediğini itiraf ediyor. Bu mısra, dinginliği, durgunluğu ve ölümü harika bir şekilde tasvir etmesine rağmen, kalplerde duyguları tahrik eden ve üzüntüleri en fazla uyandıran şiirden biridir.⁹⁹

1.4. Irak’a Söylenen Şiir

Mütenebbî memleketine dönüşünün ikinci aşamasında verimli bir şiir söylememiştir. Bunun sebebi ise şiir söylenmesine sebep olan motivasyonların yeterli olmamasından kaynaklanmaktadır. Tâhâ Hüseyin açısından Mütenebbî’nin amacı Bağdat’a dönüp yöneticileri övmek ya da iktidara ulaşmak değildir. Ancak hayatı boyunca şiirden biriktirdiği maddi kazançla zengin şairler gibi hayatını yaşamak için Bağdat’a dönmüştür.¹⁰⁰

Tâhâ Hüseyin’in Irak’ta kaldığı süre boyunca üzerinde durduğu en önemli şiirden biri Seyfûddeve’nin kız kardeşi Havle için yazdığı şu mersiye dir:

يَا أُخْتُ خَيْرِ أَخٍ يَا بِنْتَ خَيْرِ أَبٍ	كِنَايَةً بِهِمَا عَنْ أَشْرَفِ النَّسَبِ
أَرَى الْعِرَاقَ طَوِيلَ اللَّيْلِ مُذْ نُعِيتَ	فَكَيْفَ لَيْلُ فَتَى الْفَتَيَانِ فِي حَلَبِ
وَكَيْفَ يَبْلُغُ مَوْتَانَا الَّتِي دُفِنْتَ	وَقَدْ يُقَصِّرُ عَنْ أَحْيَانَا الْغَيْبِ ¹⁰¹

“Ey en iyi kardeşin kız kardeşi, ey en iyi babanın kızı! Onların adıyla, en yüce soyluluğa bir kinayedir”.

“Onun öldüğü haberini aldığımızdan beri Irak’ın gecelerini uzun görüyorum, peki Halep’te Seyfûddeve’nin gecesi nasıl geçiyor”.

“Nasıl olur da toprağın altında gömülü ölülerimize verdiğim selam ulaşır da uzaktaki dirilere (Seyfûddeve’ye) ulaşamaz”.

Tâhâ Hüseyin bu kasideyi, Mütenebbî’nin Seyfûddeve’nin kız kardeşi için söylediği en verimli şiirden biri olarak değerlendirir. Bu kaside, insanların tabiatlarını ve yaşama ne kadar hevesli olduklarını tasvir etmekte Mütenebbî’nin yeteneğini gösterir, ölümden sonra ruhun ölümsüzlüğü konusunda

Mütenebbî’nin duyduğu şüphesini anlatan ve bu şüpheyi hakikat yolundan saptığını gösteren bu felsefî bakışı ortaya çıkarır. Mütenebbî şiirinde ortaya koyduğu bu felsefî bakış, daha sonra Ebu’l-Ala’ el-Maarri’nin (ö. 449/1057) karamsar bir dünya görüşüne sahip olmasına temel oluşturmuştur.¹⁰²

⁹⁸ Hüseyin, *Ma’a’l-Mütenebbî*, 283.

⁹⁹ Hüseyin, *Ma’a’l-Mütenebbî*, 283.

¹⁰⁰ Hüseyin, *Ma’a’l-Mütenebbî*, 295.

¹⁰¹ Mütenebbî, *Divânu’l-Mütenebbî*, 433-434-435.

¹⁰² Muhammed Mendûr, *en-Nakdu’l-Menhecî ‘inde’l-Arab* (Mısır: Dâru’n-Nehda, 1996), 206-207.

1.5. İran'da Söylenen Şiir

Mütenebbî'nin İran'da sadece 3 ay kalmasına rağmen, orada söylediği şiiri zenginliği, çeşitliliği ve farklılık göstermesi ile öne çıkar. Bu merhalede Mütenebbî, övgü, tasvir, siyaset ve ağıt gibi birçok temalarda şiir kaleme almıştır. Mütenebbî, İran'da Büveyhî Veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd (ö. 360/970) hakkında üç methiye şiiri söylemiştir ve Büveyhî Sultanı Adudüdevle (ö. 372/983) için yaklaşık altı methiye şiiri yazmıştır.¹⁰³

İran'da şiir yazma konusunda sanatsal bakımından zirve noktasına gelmesine rağmen bazı dizelerde tekellüf ve yapmacıklık gibi kusurlar ortaya çıkmıştır. Ayrıca İran'ın büyüleyici doğası da Mütenebbî'nin şiirine yeni bir renk katmıştır. Bu doğa, uzun zamandır benzeri söylenmeyen değerli şiirle ilham kaynağı olmuştur. Tâhâ Hüseyin'e göre bu aşamada Mütenebbî'nin söylediği şiirinde dikkat çekici olan şey, İran'ın sahip olduğu büyüleyici doğanın tasvirinde ustalık derecesine gelmesidir. Mütenebbî bu doğayı tasvir ederken eski şairlerin yaklaşımını takip etmiştir.¹⁰⁴

Mütenebbî bu aşamada şairlerin uydukları kısıtlamalardan da kurtulur. Yani Mütenebbî, gazel, methiye, fahr gibi çeşitli şiirsel temaları tek bir kaside içinde barındırır. Ayrıca şiirinde çoğu zaman gayri münzarif bir ismi sarf etmesi ve tasrî sanatının tek bir kaside içinde birden fazla tekrarlanması gibi nahiv ve aruz kurallarının ihlal edildiği dizeler görülmektedir.¹⁰⁵

Tâhâ Hüseyin'in bakış açısından Mütenebbî'nin İran'da söylediği en güzel şiir, Nevruz münasebetiyle İbnü'l-Amîd'i övdüğü şu kasidedir:

وَوَرَّتْ بِالَّذِي أَرَادَ زَنَاؤُهُ ¹⁰⁶	جَاءَ نَيْرُونا وَأَنْتَ مُرَادُهُ
وَاضِحاً أَنْ يَفُوتَهُ تَعْدَادُهُ	إِنَّ فِي الْمَوْجِ لِلْغَرِيقِ لَغُرّاً

“Nevruzumuz geldi, gelmesinin muradı sensin, gelip te seni gördü, böylece muradına ulaşmış oldu”.

“Denizde boğulan kişi dalgaları sayamadığı için mazur görülür”.

İbnü'l-Amîd, Mütenebbî'nin yanında büyük bir bilimsel, edebî ve sanatsal konuma sahip olduğundan Mütenebbî için büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle şair onu memnun etmeye ve eleştirisinden kaçınmaya çalışır. Tâhâ Hüseyin bu kaside hakkında şöyle yorum yapar: “Kaside güzeldir, ancak Mütenebbî'nin başyapıtlarından biri değildir. Şair, şiiri yaratırken büyük çaba sarf etmiştir. Şiirinde lafız ve anlam bakımından zarafet göstermiştir, bayramı ve vezir İbnü'l-Amîd'le duyduğu gururu anlatmakta başarılı olmuştur”.¹⁰⁷

2. Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'nin Şiirine İlişkin Değerlendirmesi

Eleştirmen Tâhâ Hüseyin, “Ma'a'l-Mütenebbî” adlı kitabı aracılığıyla Mütenebbî'nin şiiriyle ilgili çağdaş bir eleştirel okuma sağlamaya başarmıştır. Çağdaş Arap edebiyatında büyük edebî değere sahip olan bu objektif eleştirel okuma, Mütenebbî'nin farklı beldeler arasında yaptığı seyahatlere ışık tutmakta ve biyografisinin izini sürmek ve hayatının her aşamasında kaydedilen şiirsel özellikleri ortaya çıkarmak için Mütenebbî'nin şiirinin analizine dayanmaktadır.

¹⁰³ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 306.

¹⁰⁴ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 306.

¹⁰⁵ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 294-295.

¹⁰⁶ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 527.

¹⁰⁷ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 305.

Mütenebbî'nin şiirine yönelik Tâhâ Hüseyin'in sunduğu bu eleştirel okuma, onun yaratıcılığını, tüm şairler arasındaki benzersizliğini ve şiir yazma konusundaki yüksek yeteneğini gösteren bazı yargıları, övgüleri ve yorumları içermektedir. Aynı zamanda müzik, lafız, anlam ve şiirdeki diğer sanatlar gibi şiirin tüm yönleriyle ilgili bazı kusurlara işaret eden birçok eleştiriyi de ihtiva etmektedir.

2.1. Mütenebbî'nin Şiirinin Eleştirisi

Tâhâ Hüseyin'in eleştirileri, Mütenebbî'nin şiirinde hem tematik hem de biçimsel açıdan önemli meseleleri gündeme getirir. Bu eleştiriler, Mütenebbî'nin şiir sanatındaki üslubu ve yaklaşımı hakkında geniş bir değerlendirme sunar. İşte ana başlıklar halinde Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî şiirine yönelik temel eleştirileri:

2.1.1. Maddi Kazanç

Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'yi eleştirdiği meselelerden biri şiirden maddi kazanç sağlamaktır. Mütenebbî'nin ilk aşamalarında şiir yazmada Ebû Temmâm ve Buhtürî'nin yolunu izlediğini ve bu yolda sanatı zenginlik, şöhret ve yüksek itibar aracı olarak kullandığını düşünür. Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin çocukluk ve gençlik yıllarında eğitim amacıyla gazel, fahr, methiye temalarında birçok kaside yazdığını vurgular. Daha sonra geçimini sağlamak ve şöhret aramak amacıyla şiir söylemeye başladığını savunur.¹⁰⁸

Hüseyin, Mütenebbî'nin prensler ve krallarla bir araya gelme ve beldeler arasında seyahat etme hedefinin, iktidara ulaşma ve maddi kazanç elde etmekten başka bir şey olmadığına inanır. Tâhâ Hüseyin'e göre Mütenebbî, güzelliğin ve sanatın değil, açgözlülüğün ve paranın kölesidir; çünkü o, şiiri amaç değil araç olarak kullanır.¹⁰⁹

Muhammed Mahmud Şâkir, Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'nin şiirle maddi kazanç sağladığı yönündeki görüşlerine karşı çıkararak, Mütenebbî ile Seyfûddeve arasındaki ilişkinin çıkar değil, samimi bir sevgi ve saygıya dayandığını savunur. Ona göre Mütenebbî, Seyfûddeve'nin sarayına maddi menfaat amacıyla değil, izzet ve şeref arayışıyla gelmiştir. Mütenebbî'nin karakteri, geçim kaygısından uzak, yüce idealler peşinde koşan bir şair kimliğini yansıtır. Nitekim onun amacı, Arap toplumunda reform yaparak halkı gafletten uyandırmak ve Arapları bir araya getirmek gibi büyük bir ülküye hizmet etmektir.¹¹⁰

Kanaatimizce Mütenebbî, şiiri maddi kazanç aracı olarak gören şairlerden biri olmayabilir. Zira onun benmerkezci ve narsist bir kişiliğe sahip olduğu söylenebilir. Şair, şiir konusundaki üstün yeteneğini daha genç yaşlarda fark etmiş ve bu bilinç, onda diğer şairlerden üstün olduğu inancını pekiştirmiştir. Bu durum, onun kendine olan hayranlığını artırmış ve tavırlarına yansımıştır.

2.1.2. Tekellûf ve Tasannu

Tâhâ Hüseyin, sahip olduğu büyük eleştirel yetenek sayesinde, Mütenebbî'nin şiirini analiz ederken birçok yerde sanatsal kusurlara dikkat çekerek atıfta bulunmuştur. Tekellûf ve tasannu, Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'nin şiirinde öne çıkardığı ve yönelttiği en önemli tenkit noktalarından biridir.

Hüseyin, bazen Mütenebbî şiir yazarken yapmacılığa başvurduğunu, övülenleri memnun etmek için tekellûf ettiğini belirtir. Dolayısıyla Tâhâ Hüseyin'e göre tekellûf ve yapmacılık Mütenebbî'nin özellikle ilk dönemlerinde yazdığı şiirsel ürünlerin en belirgin özellikleri arasında yer alır.¹¹¹

¹⁰⁸ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 77.

¹⁰⁹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 148.

¹¹⁰ Şâkir, *el-Mütenebbî*, 327, 324.

¹¹¹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 31.

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin şiirinde tekellûf ve yapmacılığa pek çok örnek verir. Bu örnekler arasında, Mütenebbî'nin Antakya'daki Ebû'l-Aşâir'i övdüğü şu dizeler yer alır:

تَحَسَّبُ الدَّمْعَ خَلْقَةً فِي الْمَآفِي	أَتَرَاهَا لِكَثْرَةِ الْعُشَاقِ
نَكَ عَوْفِيَّتٍ مِنْ ضَنْئِي وَاشْتِيَاقِ	أَنْتِ مِمَّا فَتَنْتِ نَفْسَكَ لَكِنْ
تِ لِحَالِ النُّحُولِ دُونَ الْعِنَاقِ ¹¹²	خُلْتُ دُونَ الْمَزَارِ فَالْيَوْمَ لَوْ زُرْ

“Acaba, aşıkların çokluğundan mı, gözyaşını gözlerdeki doğal bir oluşum olarak mı düşünüyor?

“Sende bizden birisin, kendine meftûn olmuşsun, ancak sen, acı ve özleminden kurtulmuşsun.

“Bedenlerimiz sana hasret çekmekten dolayı eridi, eğer bizi ziyaret edersen, aşırı zavıflığımdan dolayı sana sarılmak imkânsız olurdu”.

Tâhâ Hüseyin bu beyitler hakkında yazdığı yorumunda şöyle der: “Bu beyitlerde bir güzellik tecellisi mevcut, ancak tekellûf ve yapmacılık görünür, dayanılmaz bir yapmacılık vardır. Örümcek ağına benzeyen bu karmaşık ve çürük lafızlarda bulunan iğrenç yapmacılıktan sizin de benim gibi rahatsız olduğunuzu düşünüyorum”.¹¹³

Şevkî Dayf, Tâhâ Hüseyin'in görüşlerini takip ederek, Mütenebbî'yi Arap edebiyatında tasannun en güçlü temsilcisi olarak değerlendirir. Ona göre Mütenebbî'nin şiirinde yer alan garip kelimeler, şâz terkipler, Basra dil ekolüne aykırı nahiv kullanımları, tasavvufî unsurlar, felsefî düşünceler ve Karmatî öğretilerini yansıtan ifadeler, şairin sanatında tasannu ve yapmacılığın belirgin göstergeleridir.¹¹⁴

Mütenebbî'nin Arap şiirindeki üstün konumu, yalnızca yapmacılığa değil, derin düşüncesi ve zekâsına dayandığını görmekteyiz. Tasannu ve doğallığı dengeli bir şekilde kullanarak kendine özgü bir üslup geliştirmiş, Ebû Temmâm gibi şairlerin etkisini aşarak bağımsız bir tarz ortaya koymuştur. Şiirindeki tekellûf, sanatsal incelik ve bilgelik arasındaki uyumu başarıyla yansıtan edebî bir unsur olarak değerlendirilebiliriz.

2.1.3. Garip Lafızlar Kullanımı

Tâhâ Hüseyin Mütenebbî'ye şiirde garip kelimeler kullanması hususunda eleştiri okları yöneltir, ancak yönelttiği bu eleştirinin şairin bu tür kelimeleri kullanma konusunda gösterdiği büyük yeteneğine duyulan hayranlıktan meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Tâhâ Hüseyin Mütenebbî'nin Seyfûddeve'yi övdüğü kasidede, Mütenebbî'nin şiiriyle dinleyicilerin gözlerini kamaştırmak ve onları şiirini kabul etmeye zorlamak istediği için kasıtlı olarak garip lafızlar kullandığına düşünmüştür. Mütenebbî bu kasidesine aşağıdaki beyitle başlar, bu beyti anlamak ve sanat açıdan takdir etmek için dinleyicilerinin çok zaman ve çaba sarf etmelerine neden olur. Hüseyin, aşağıdaki beyitte yer alan garip lafızları, Mütenebbî'nin rakiplerini yenmek istediği bir bilmece olarak tanımlar:

وَدُرُّ لَفْظٍ يُرِيكَ الدَّرَّ مَخْتَلِبًا ¹¹⁵	بَيَاضُ وَجْهِ يُرِيكَ الشَّمْسَ حَالِكَةً
--	--

“O yüziün beyazlığı, sana güneşi kararmış gibi gösterir; bir sözün zarafeti ise, inciye sana sadece boncuk gibi sunar”.

¹¹² Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 236.

¹¹³ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 141.

¹¹⁴ Dayf, *el-Fennu ve Mezâhibuhu*, 349.

¹¹⁵ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 98.

Tâhâ Hüseyin bu beyti şu şekilde yorumlar: “Mütenebbî kendi aklındaki anlamı ifade etmek istemiştir ancak karmaşıklığın ve garipliğin zirve noktasını temsil eden bu beyit dışında ifade edecek başka bir yol bulamadığını kim iddia edebilir?!”¹¹⁶

İbn Cinnî’ye göre Mütenebbî’nin şiirinde nadir ve garip kelimeler kullanması, onun dil bilgisi eksikliğinden değil, bilakis edebî birikiminin zenginliği ve Arapça konusundaki derin tecrübesinden kaynaklanır. Mütenebbî, Arap edebiyatındaki ifade biçimlerine olan hâkimiyeti ve kelimeleri yerli yerinde kullanma yeteneği sayesinde, bu özgün dil üslubunu benimsemiştir.¹¹⁷

2.1.4. Kaba Kafiye

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî’nin şiirinde şiirsel ritimle ahenkle ilgili bazı kusurları ortaya koymuştur. Tâhâ Hüseyin’e göre şair, kasidenin başından sonuna kadar mısraların akışını sağlayan uygun kafiye bulma konusunda son derece tekellüf gösterir. Kasidede genel ritme uygun kafiye bulmakta tekellüf etmesi, şairi genel şiirsel bağlama uygun olmayan lafızlar yaratmaya zorlar. Bu şekilde şair kafiye kölesi haline gelir ve şiirdeki tüm anlamları şiirsel metinde kafiye hizmet etmek için kullanır. Tâhâ Hüseyin’in Mütenebbî’nin şiirindeki kaba kafiye örnekleri arasında bu iki beyit yer alır:

شَغَلَتْ قَلْبَهُ حِسَانُ الْمَعَالِي عَنْ حِسَانِ الْوُجُوهِ وَالْأَعْجَازِ
تَقَضَّمَ الْجَمْرَ وَالْحَدِيدَ الْأَعَادِي دُونَهُ قَضَمَ سَكَّرَ الْأَهْوَازِ¹¹⁸

“Yüksek mevkiler, kalbini güzel yüzlerden ve zarif bedenlerden meşgul etti”.

“Düşmanları onun makamına ulaşamadığından, Ahvâz şekeri gibi közü ve demiri kemiriyorlar”.

Tâhâ Hüseyin yukardaki beyitleri şöyle tahlil eder: “Bu kafiye daha kaba bir şey biliyor musun? Kafiye bulmakta tekellüf olmasaydı, (سكر الأهواز) ifadesinden bahsetmek zorunda kalmayacaktı”.¹¹⁹

Tâhâ Hüseyin’in eleştirisine katılmak güçtür, çünkü Mütenebbî’nin kafiye tercihleri, sadece biçimsel bir zorunluluktan ibaret değil, sanatsal üslubunun bir parçasıdır. “Ahvâz şekeri” gibi ifadeler, kafiye arayışından çok, şiirine anlam derinliği ve mecaz gücü katmaktadır. Bu tür imgeler, Mütenebbî’nin dil zenginliğini yansıtır.

2.2. Mütenebbî’nin Şiirinde Sanat Unsurları

Mütenebbî’nin şiirinde sanat unsurları, şairin hem edebî hem de düşünsel derinliğini yansıtan çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Bu unsurlar, yalnızca okuyucuda bir hayranlık uyandırmakla kalmaz, aynı zamanda şairin derin gözlem yeteneği ve entelektüel birikimini de ortaya koyar. Mütenebbî, kelimelerin ses ve anlam özelliklerini ustalıkla birleştirerek, hem bireysel hem de toplumsal değerleri vurgulamış ve şiirinde kalıcı bir etki yaratmıştır. Bu bağlamda, sanat unsurları, onun sanat anlayışının temel yapı taşlarından biri olarak değerlendirilebilir.

¹¹⁶ Hüseyin, *Ma‘a’l-Mütenebbî*, 162.

¹¹⁷ İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osmân el-Bağdâdî, *Fesrü Şi‘ri’l-Mütenebbî*, thk. Rıza Receb (Dımaşk: Dâru’l-Yenâbi‘, 2004), 1/3-4.

¹¹⁸ Mütenebbî, *Divânu’l-Mütenebbî*, 203.

¹¹⁹ Hüseyin, *Ma‘a’l-Mütenebbî*, 135-136.

2.2.1. Tıbâk Sanatı

Tıbâk, şiirdeki kelimelere güçlü bir müziksel etki, anlamlara güzellik katan belagat sanatlarından biridir. Mütenebbî'nin şiirinde güzel etki bırakan en önemli bedii sanatlardan biri tıbâk yer almaktadır. Tâhâ Hüseyin aşağıdaki şiirde tıbâk sanatının içerdiği edebî değere okuyucunun dikkatini çekmektedir:

سَقَتْنِي بِهَا الْفُطْرُيُّلِيُّ مَلِيحَةً عَلَى كَاذِبٍ مِنْ وَعْدِهَا ضَوْءٌ صَادِقٌ¹²⁰

“Tatlı sözlerinden dolayı sanki dürüst görünen ancak bilfiil olarak sözünde yalan söyleyen güzel bir kadın, Katrabul’a¹²¹ atfedilen bir köyde bana en kaliteli şarabı içirdi”.

Bu mısradaki kullanılan tıbâk sanatı, "كاذب" ve "صديق" kelimeleri arasında meydana gelerek güzel bir etki yaratmaktadır. Bu sanat, bir kişinin sözlerinin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda derin bir anlam kazandırmaktadır. Tâhâ Hüseyin, bu sanatın alıcının ruhunda yarattığı güzel etkiye ve kulakta bıraktığı müzik tonuna değinmektedir.¹²²

2.2.2. Mübalağa Sanatı

Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin hayatının ilk döneminde kaydedilen şiirinin güzelliğinin mübalağa sanatında yattığını inanır. Hüseyin'e göre Mütenebbî bu belagat sanatına şu iki sebepten dolayı başvurur: Birinci sebep, Mütenebbî'nin sahip olduğu fizyolojik yapıdır; çabuk öfkelenir, keskin bir mizaca ve güçlü bir duyguya sahiptir, mübalağaya aşırı derecede yönelir. İkinci sebebe gelince, Mütenebbî çocukluk yıllarında taklit yaklaşımını izlemiştir. İşte bu aşamada Mütenebbî, genel olarak bedii sanatlara özellikle de mübalağaya düşkün olan üçüncü yüzyılın şairlerinin taklitçisi olarak bilinir. Bu nedenle şair, şiir yeteneğini geliştirmek ve sanatsal olgunluğa ulaşmak için bu belagat sanatından yararlanmaya çalışır.¹²³

Mütenebbî'nin şiirindeki mübalağa sanatının güzelliğini gösteren örnekler arasında Tâhâ Hüseyin şu beyti sunar:

لَوْلَا مُفَارَقَةُ الْأَحْبَابِ مَا وَجَدْتُ لَهَا الْمُنَايَا إِلَى أَرْوَاحِنَا سُبُلًا¹²⁴

“Dostlardan ayrılık olmasaydı, ölüm canlarımıza ulaşmak için yollar aramazdı”.

Yukarıdaki beyit, görünüşte akıllara durgunluk veren bir mübalağa içermektedir, ancak içeriği, Mütenebbî'nin çocukluk döneminde düşüncesinin henüz olgunlaşmadığını, dolayısıyla şiir yazma konusunda büyük çaba sarf ettiğini göstermektedir.¹²⁵

2.2.3. Teşbih Sanatı

Teşbih, şairlerin şiirine edebî bir boyut kazandırmak ve anlamları dinleyicinin zihninde daha canlı ve anlaşılır kılmak amacıyla sıkça başvurdukları önemli belagat sanatlarından biridir. Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin şiirinde yer alan sanatsal teşbihlerin edebî değerine dikkat çekerken şu şiiri örnek olarak verir:

كَأَنَّ بَنَاتِ نَعَشٍ فِي دُجَاهَا خَرَّائِدُ سَافِرَاتٍ فِي جَدَادٍ¹²⁶

¹²⁰ Mütenebbî, *Divânu 'l-Mütenebbî*, 393.

¹²¹ Katrabul (فُطْرَيْل), Bağdat ile Ukbera arasında içki üretmesiyle meşhur olan bir köydür. Bkz. Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn, *Mu'cemu'l-Büldan* (Beyrut: Dârü Sadir, 1977) 4/371.

¹²² Hüseyin, *Ma 'a'l-Mütenebbî*, 192.

¹²³ Hüseyin, *Ma 'a'l-Mütenebbî*, 44-45.

¹²⁴ Mütenebbî, *Divânu 'l-Mütenebbî*, 17.

¹²⁵ Hüseyin, *Ma 'a'l-Mütenebbî*, 56.

¹²⁶ Mütenebbî, *Divânu 'l-Mütenebbî*, 85.

“Sanki Benâtü Naş yıldızları, gecenin karanlığında siyah yas elbiseleri giymiş, yüzlerini açmış genç kızlar gibidir”.

Bu beyitte yer alan teşbih sanatı, benzetmenin dört unsurunu da (müşebbeh, müşebbehün bih, vech-i şebih ve edât-ı teşbih) içeren (التشبيه التام) örneğidir. Müşebbeh: Gece karanlığında parlayan yıldızlar (خَرَائِدُ). Müşebbehün bih: Siyah yas elbiseleri giymiş, yüzlerini açmış genç kızlar (خَرَائِدُ). Vech-i şebih: Karanlık içindeki parlaklık ve belirginlik. Edât-ı teşbih: (كَلَامًا). Bu beyitte, yıldızların gecenin siyah örtüsü altındaki parlaklığı, siyah yas elbiseleri içinde yüzlerini açmış genç kızların görüntüsüne benzetilmiştir. Bu teşbih, hem görsel bir zıtlık hem de edebî bir uyum sergileyerek, okuyucunun hayal gücünde canlı ve etkileyici bir tablo oluşturur. Şair, burada ışık ve karanlık arasındaki karşıtlıktan faydalanarak, teşbihin gücünü ve görselliğini artırmaktadır. Aynı zamanda, bu sanatsal benzetme, Mütenebbî'nin nimgelerle derin anlamlar oluşturma yeteneğini de gözler önüne sermektedir. Tâhâ Hüseyin, bu sanatsal teşbihin kelime ve anlam bakımından büyüleyici bir güzellik taşıdığını vurgular.¹²⁷

2.2.4. Mukâbele Sanatı

Mütenebbî'nin şiirinde açıkça görülen belagat unsurlardan biri de mukâbele sanatıdır. Mukâbele bedîi ilminde anlamı güzelleştiren söz sanatlarından biridir. Güzelliği zıt unsurlar arasında meydana gelen uyumdan alan bu sanat, alıcının ruhunda güzel bir etki yaratır ve şiirsel metinde güçlü bir müzikal etki bırakır. Aşağıdaki beyitlerde görüldüğü üzere Mütenebbî, zıt kelimeleri bir araya getirerek mukâbele sanatında sanatsal ustalığa ulaşmıştır:

أَحْرُ نَارِ الْجَحِيمِ أَبْرَدُهَا أَضَلَّهَا اللَّهُ كَيْفَ تُرْشِدُهَا أَقْرَبُهَا مِنْكَ عَنَّا أَبْعَدُهَا ¹²⁸	فَفِي فُؤَادِ الْمُحِبِّ نَارُ جَوَى يَا عَاذِلَ الْعَاشِقِينَ دَعْ فَنَاءَ لَيْسَ يُجِيبُكَ الْمَلَامُ فِي هَمِّ
--	---

“Aşğın yüreğinde öyle şiddetli bir ateş vardır ki, cehennemin ateşinin en sıcak noktası ondan daha soğuktur”.

“Ey âşıkları suçlayanlar, onları bırakın artık, Allah'ın saptırdığı bu âşıkları siz nasıl kurtuluşa erdireceksiniz”.

“Bu suçlamalar âşıkların kararlılığını hiç etkilemez, çünkü bu âşıklar sizden etkilenmek konusunda en yakın olanı gerçekte en uzak olandır”.

Tâhâ Hüseyin yukarıdaki dizelere olan hayranlığını şöyle dile getirmekte ve Mütenebbî'nin bu belagat sanatını kullanma becerisini şu ifadeyle açıklar: “Mütenebbî, yukardaki dizelerde yer alan zıt kelimeleri mukâbele sanatı bağlamında nasıl kullanacağını, şiir içinde uygun yere nasıl koyabileceğini ve kendinden önce gelen kelimelerle nasıl eşleştireceğini çok iyi bilmektedir. Sonuç olarak bu belagat sanatı, güzelliğiyle okuyucuyu meşgul eden muhteşem bir tutarlılık yaratır”.¹²⁹

2.2.5. Kinaye Sanatı

Kinaye, Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'nin şiirinde özellikle vurguladığı en önemli belagat sanatlarından biridir. Hüseyin, bu sanatsal üslubun edebî değerine dikkat çekmiş ve şairin bu sanatı ustalıkla kullanmadaki maharetini ön plana çıkarmıştır. Şairin, derin anlamlar ve dolaylı ifadeler

¹²⁷ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 75.

¹²⁸ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 8.

¹²⁹ Hüseyin, *Ma'a'l-Mütenebbî*, 43-44.

aracılığıyla hoş bir etki oluşturduğu bu sanat, onun şiirindeki özgünlük ve inceliğin önemli bir göstergesidir:

كَاوُجُهُ الْبَدَوِيَّاتِ الرَّعَائِبِ¹³⁰

مَا أَوْجُهُ الْحَضَرِ الْمُسْتَحْسَنَاتِ بِهِ

“Şehirli kadınların beğenilen yüzleri, şişman beyaz yüzli bedevî kadınların yüzleri gibi (güzel) değildir”.

Mütenebbî, yukarıdaki beyitte şehirli kadınların beğenilen yüzlerini Mısır'daki sönük, boyun eğici yaşantıya bir kinaye olarak kullanmaktadır. Buna karşılık, bedevî kadınların yüzleri ise şairin kendi kişiliğini, onurunu, gururunu ve yüksek mevki ile şeref arayışını imâ eder.¹³¹ Kinayeye dayanan bu karşılaştırma, Mütenebbî'nin kendi karakterini ve ideallerini sanatsal bir şekilde ifade ettiğini göstermektedir. Şair, bu kinaye aracılığıyla, bağımsızlık, asalet ve yüce değerlere duyduğu özlemi dile getirmekte, böylece şiirine derin bir anlam katmaktadır.

Sonuç

Bu edebî araştırma, Tâhâ Hüseyin'in “Ma ‘a'l-Mütenebbî” adlı eserindeki yorumlar çerçevesinde Mütenebbî'nin hayatını ve şiirini ele almaktadır. Bu çalışmada, Tâhâ Hüseyin'in Mütenebbî'nin biyografisini ve şiirsel eserlerini tarihsel, eleştirel ve tümevarımsal bir yöntemle ele alarak bu büyük şairin kişisel ve sanatsal kariyerini, dönemin toplumsal, politik ve kültürel bağlamında anlamaya çalıştığı sonucuna ulaşmıştır.

Araştırma, Tâhâ Hüseyin'in, Mütenebbî'nin gezdiği coğrafyaları, tanıştığı yöneticileri ve şairin yaşadığı dönemde etkili olan siyasi ve toplumsal koşulları analiz ettiğini ve bu unsurların şairin edebî üretimi üzerindeki etkilerini ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu süreçte, Mütenebbî'nin şiirinin detaylı bir okumasının yapıldığı ve bu şiirin dönemin çevresel faktörleriyle nasıl şekillendiğinin ortaya konulduğu tespit edilmiştir. Tâhâ Hüseyin, Mütenebbî'nin hayatını değerlendirirken, rivayetlere karşı oldukça şüpheci bir yaklaşım benimsemiş ve şairin kimliği ile eylemlerini sorgulayıcı bir perspektifle analiz etmiştir. Yazar, Mütenebbî'nin soyunu gizleme çabaları, peygamberlik iddiaları ve iktidar arayışı gibi konuları ele alırken, bu durumları psikolojik bir yöntemle incelemiş ve şairin iç dünyasına dair önemli ipuçları sunmuştur.

Tâhâ Hüseyin'in bu yaklaşımıyla, Mütenebbî'yi yalnızca bir şair olarak değil, aynı zamanda kişisel hırsları ve toplumsal ilişkileri bağlamında bir düşünür olarak anlamaya çalıştığı gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, şairin hayatına dair şüpheyle yaklaştığı rivayetler üzerinde durarak, Mütenebbî'nin kendi döneminde ve sonraki kuşaklar üzerindeki etkisini değerlendirmiştir. Bu çalışma, Mütenebbî'nin edebî ve felsefi kimliğini anlamak için önemli bir katkı sağlamaktadır. Ayrıca, Tâhâ Hüseyin'in analizleri, şairin tarihsel ve sosyal bağlamdaki konumunu daha derinlemesine anlamaya yönelik akademik bir perspektif sunmaktadır. Bu yaklaşım, Mütenebbî'nin şiirinin ve kişiliğinin daha kapsamlı bir şekilde yorumlanmasına imkân tanımaktadır.

Sanatsal bağlamda, Tâhâ Hüseyin'in, Mütenebbî'nin şiirini içerik ve anlam açıdan eleştirel bir çerçevede değerlendirdiği, şairin edebî dehasını ve eserlerinin güçlü yönlerini ortaya koyduğu görülmüştür.

Aynı zamanda, şairin şiirindeki kusurları objektif bir şekilde belirttiği ve Mütenebbî'nin sanatsal gelişim süreciyle ilgili önemli gözlemler sunduğu dikkati çekmiştir. Öte yandan, Tâhâ Hüseyin'in

¹³⁰ Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, 449-450.

¹³¹ Hüseyin, *Ma ‘a'l-Mütenebbî*, 256.

Mütenebbî'nin şiiri üzerine yaptığı çalışmada, şiirdeki edebî unsurların detaylı bir analizini sunarak, Mütenebbî'nin şiirine dair ortaya koyduğu eleştirel görüşleri tespit edilmiş ve şairin mecmuasındaki şiir üzerine yaptığı bazı yorumları vurgulanmıştır. Bu şekilde, Tâhâ Hüseyin'in eleştirel bakış açısıyla, Mütenebbî'nin hayatını, sanatsal gelişimini ve şiir anlayışını dönemin dinamikleriyle birlikte edebî ve eleştirel bir perspektiften ele alınmıştır. Sonuç olarak, Mütenebbî'nin edebî mirası ve şiirinin derinliği, Tâhâ Hüseyin'in eleştirel bakış açısını ortaya koyarak sunulmuştur.

Kaynakça

- Aşmâvî, Muhammed Zekî. *Kasîdetu'l-Medîh inde'l-Mütenebbî ve Tetavvruhâ el-Fennî*. Kahire: Dâru'n-Nahda, 1983.
- Avad, İbrâhîm. *Luğatu'l-Mütenebbî Dirâsetün Tahlîliyye*. Kahire: Matbaatü'ş-Şebâb, 1987.
- Azzâm, Abdulvahâbb. *Zikrâ Ebi't-Tayyib ba'de Elf 'Âm*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2014.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-Edeb*. nşr. Abdüsselam Harûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- Bedîî, Yusuf. *eş-Subhu'l-Münebbî 'an Hayşiyeti'l-Mütenebbî*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdilazîz. *el-Vesâta Beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihi*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm- Ali Muhammed el-Bicâvî. Mısır: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- Dayf, Şevkî. *el-Fennu ve Mezâhibuhu fi'ş-Şi'ri'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Dessûkî, Abdilazîz. *Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî- Şairu'l-Urûbe ve Hakimu'd-Dehr*. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabbiyetu lid-Dirâseti ve'n-Neşr, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/196 İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Enbârî, Kemâleddin. *Nüzhetü'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Üdebâ*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Hâtimî, Ebû Ali Muhammed b. el-Hasan b. el-Muzaffar. *er-Risâletü'l-Hâtimîyye fîmâ Vâfaka'l-Mütenebbî fî Şi'rihi Kelâme Aristo fî'l-Hikme*. thk. Fuad el-Bustânî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1931.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hüseyin, Tâhâ. *Ma'a'l-Mütenebbî*. Kahire: Müessetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2013.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Bağdâdî. *Fesrû Şi'ri'l-Mütenebbî*. thk. Rıza Receb. Dimaşk: Dâru'l-Yenâbi', 2004.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2002.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân Mimmâ Sebate Bi'n-Nakl Evi's-Semâ' Ev Esbetehü'l-'Ayân'*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn el-Halebî. *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Halep*. thk. Süheyil Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Mendûr, Muhammed. *en-Nakdu'l-Menhecî 'inde'l-'Arab*. Mısır: Dâru'n-Nahda, 1996.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib. *Divânü'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1983.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-'Asr*. thk. Mufîd Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1983.
- Şâkir, Mahmûd. *el-Mütenebbî*. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1987.

Şuayb, Muhammed Abdurrahman. *el-Mütenebbî Beyne Nâkideyh fî el-Kadîm ve el-Hadîs*. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1964.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemu'l-Büldan*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.



Spiritüel Boyutu Deneyim Alanı Olarak Transpersonal Sanat Terapisi Yaklaşımı

Transpersonal Art Therapy Approach As A Field of The Experience of Spiritual Dimension

Fatma Gülsüm HEKİMOĞLU

Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Ana Bilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, İzmir-Türkiye

Dr. Dokuz Eylül University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy
and Religious Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, İzmir-Türkiye

fgulsumhekimoglu@gmail.com

<https://ror.org/00dbd8b73>

<https://orcid.org/0000-0001-5983-7057>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Derleme Makalesi | Compilation Article

Geliş Tarihi | Received:07/02/2024 • **Kabul Tarihi | Accepted:** 19/06/2025 • **Yayın Tarihi | Published:** 30/06/2025

Atıf | Cite As

Hekimoğlu, Fatma Gülsüm. “Spiritüel Boyutu Deneyim Alanı Olarak Transpersonal Sanat Terapisi Yaklaşımı”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 137-155. <https://doi.org/10.58852/dicd.1634475>

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Spiritüel Boyutu Deneyim Alanı Olarak Transpersonal Sanat Terapisi Yaklaşımı

Öz

İnsan varlığının bütünlüğünü, aşkınlığını, yüksek değerlerini, anlam arayışını içeren hem benliği hem de ben ötesini kapsayan spiritüel boyut, araştırılması zor olan soyut bir konudur. Benliğin yapılarını sanat eşliğinde dışa vurarak tanı, teşhis ve sağaltım sağlayan sanat terapisi uygulama, yöntem ve teknikleri, araştırılması zor olan soyut yapıların deneyim ve gözlem yoluyla incelenmesine ışık tutmaktadır. Literatüre bakıldığında, transpersonal sanat terapisi yaklaşımıyla ele alınan spiritüel boyutu deneyimlemeye yönelik araştırmaların yeterli sayıda yapılmadığı görülmüş, ülkemizde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla rastlanmamıştır. Araştırma, literatür tarama yöntemiyle yapılmıştır. Araştırmanın amacı, transpersonal sanat terapisi yaklaşımının, uygulama, yöntem ve tekniklerinin spiritüel boyutun çeşitliliğini deneyimlemeyi sağladığını, spiritüel boyutun bireylerdeki yansımalarını somutlaştırarak bilgi elde etmeye yardımcı olabileceğini yansıtmaktır. Ayrıca transpersonal teorinin sanatla bütünleşmesinin, bilincin yüksek seviyeleri ve spiritüel krizler hakkında tanı, keşif ve deneyim alanı sunabileceğini ifade etmektir. Bunlara ek olarak yaklaşımın manevi danışmanlar tarafından kullanılacak alternatif bir yöntem olabileceğini literatürdeki yaklaşım ve araştırmalardan hareketle göstermektir. Araştırmalar ışığında bu yaklaşımın dışavurumcu sanat eşliğiyle bilinç yansımalarını, estetik tefekkürü, bilinç sıçramalarını, yüksek bilinç hallerini fark etmeyi ve deneyimlemeyi kolaylaştırabileceğinin yanı sıra kişiliği, kişi ötesi deneyimleri ve varoluşsal krizleri sağlıklı şekilde dönüştürülebilen bir yöntem olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Transpersonal Psikoloji, Transpersonal Sanat Terapisi, Spiritüel Boyut, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik.

Transpersonal Art Therapy Approach As A Field of The Experience of Spiritual Dimension

Abstract

The spiritual dimension, which encompasses both the self and the beyond-self, including the integrity of human existence, transcendence, high values and the search for meaning, is an abstract subject that is difficult to research. Art therapy practices, methods and techniques, which provide diagnosis, diagnosis and treatment by expressing the structures of the self through art, shed light on the examination of abstract structures that are difficult to investigate through experience and observation. When the literature is examined, it is seen that there is not enough research on experiencing the spiritual dimension addressed by the transpersonal art therapy approach, and as far as we can determine, it has not been found in our country. The research was conducted by literature review method. The aim of the research is to reflect that the transpersonal art therapy approach, practices, methods and techniques enable experiencing the diversity of the spiritual dimension and can help obtain information by embodying the reflections of the spiritual dimension in individuals. It is also to express that the integration of transpersonal theory with art can offer a field of diagnosis, discovery and experience about higher levels of consciousness and spiritual crises. In addition to these, it is to show that the approach can be an alternative method that can be used by spiritual counselors based on the approaches and research in the literature. In the light of research, it has been determined that this approach, accompanied by expressionist art, can facilitate the realization and experience of reflections of consciousness, aesthetic contemplation, leaps of consciousness, and higher states of consciousness, as well as being a method that can transform personality, transpersonal experiences, and existential crises in a healthy way.

Keywords: Psychology of Religion, Transpersonal Psychology, Transpersonal Art Therapy, Spiritual Dimension, Spiritual Counseling and Care.

Giriş

Spiritüel boyut, insan varlığının bütünlüğünü, aşkınlığını, yüksek değerlerini ve anlam arayışını hem benliği hem de ben ötesini kapsamaktadır. Spiritüellik varlığın hakikatini bulmanın, bireylerin kendini ve potansiyellerini keşfetmenin, yaşam deneyimlerini bütünlüğe kavuşturmanın bir yolculuğudur. İfade edilen kavramların ötesinde ve tarif edildiğinden daha derin bir boyuttur. Bu yapıda olmasından dolayı spiritüel deneyim yaşayan bireylerin hislerinin ve duygularının dışı vurumundan hareketle konu olarak araştırılması zor olmaktadır. Araştırmanın amacı, spiritüel boyutun bireylerdeki yansımalarını somutlaştırarak bilgi elde etmeye yardımcı olabileceğini, transpersonal sanat terapisi yaklaşımının, uygulama, yöntem ve tekniklerinin spiritüel boyutun çeşitliliğini deneyimlemeyi sağladığını, sanat eşliğinde bilincin yüksek seviyeleri ve spiritüel krizler hakkında tanı, keşif ve deneyim alanı sunabileceğini bunlara ek olarak, bu yaklaşımın manevi danışmanlar tarafından kullanılabilir alternatif bir yöntem olabileceğini göstermektir. Araştırmanın önemi, sanatın dışavurumcu gücünden istifade ederek transpersonal ve spiritüel deneyimlerin, bireylerdeki yansımalarının incelenebileceğinin ve bu konunun yeteri kadar çalışılmadığından literatürdeki boşluğun altının çizilmesidir.

Çalışmamızda literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, belirlenen konuyla bağlantılı olarak, daha önce yapılmış çalışmalar üzerine yeni çalışmaların eklenmesi ve çalışmanın bu kaynaklar üzerine inşa edilmesi ile gerçekleşir.¹ Araştırmamızda, transpersonal teori, transpersonal terapi ve transpersonal sanat terapisi ve spiritüel boyut kavramları ile literatür taraması yapılmış, bu konudaki teorik alt yapı ve yapılan araştırmalarla desteklenerek ortaya konmuştur. Transpersonal psikoloji, spiritüel arayışı ve spiritüel boyutu desteklemekte² psikoterapi kavramını genişleterek spiritüel ihtiyaçları da terapi kapsamına dahil etmektedir.³ Transpersonal teori ve sanat terapisinin güçlerinin bütünleşmesinden oluşan transpersonal sanat terapisi yaklaşımı ise, spiritüel boyutun yansımalarını deneyimsel olarak sanat eşliğinde gözle görülür hale getirmesiyle daha derin incelemeler yapılmasına olanak vermektedir.

1. Transpersonal Psikoloji Yaklaşımı

İlham yoluyla ortaya konan sanat eseri, açıklamalardan ve anlatımlardan ziyade en iyi şekilde icra edilerek ifade edilir. Benzer bir yapıda olduğundan transpersonal⁴ psikoloji, kavramsal olarak tanımlama sürecinde oldukça zorluk çekmiştir.⁵ Transpersonal kelimesi, ilk kez Jung'un (1917/1953) kolektif bilinçdışı⁶ kavramıyla eşanlamlı olarak kullanımına dayandırılmaktadır.⁷ Onun, insanın spiritüel yönünün anlaşılmasına çalışılmadığı takdirde psikolojinin eksik olduğuna yönelik yaklaşımı,

¹ Sait Gürbüz-Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin. 2018), 55-57.

² Brant Cortright, *Psychotherapy and Spirit: Theory and Practice in Transpersonal Psychotherapy* (Albany: State University of New York Press, 1997), 206.

³ Sirkku M.Sky Hiltunen, "Meditative Vail Painting: A Finnish Creative Arts Therapist's Transpersonal Journey", *Art Therapy* 23/2 (2006), 73-80.

⁴ Terimin tanımı, kişisel olanın içinden kişi ötesine geçişi gösterir (Farrelly-Hansen, "Introduction", *Spirituality and Art Therapy: Living the Connection*, Ed. Mimi Farrelly-Hansen (London: Jessica Kingsley Publishers, 2001), 21). Literatürde "ben ötesi" olarak çevrilen kavramın ilgilendiği konuların kapsama alanının geniş olması nedeniyle araştırmamızda orijinal terimiyle kullanılması daha uygun bulunmuştur.

⁵ Glenn Hartelius vd. "Transpersonal Psychology: Defining the Past, Divining the Future." *The Humanistic Psychologist* 35/2 (2007), 135.

⁶ Kişiye özgü olmayan, kalıtsal olan ve soydan gelen mirastır (Carl G. Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. Gürol, Ender (İstanbul: Payel Yayınları, 2. Aufl., 2006), 33.

⁷ James E. Strohl, "Transpersonalism: Ego Meets Soul", *Journal of Counseling & Development* 76/4 (Ekim 1998), 397.

transpersonal teörının öncüsü olduğuna delil olarak gösterilir.⁸ Transpersonal kelimesi, kişiliğin sınırlarının aşılmasına tekabül etmekle birlikte spiritüel, mistik, dini, okült ya da paranormal hal ile tanımlanmış pek çok deneyimi de içermektedir.⁹ Soyut ve derin bir konu olması, transpersonal alanın geniş ve kapsamlı yapısı, alanın kabul edilebilir ve kesin bir tanımını vermeyi zorlaştırsa da bir sanatçının aldığı ilhamın, yansıttığı eserin bütününden çıkarılabildiği gibi transpersonal psikolojinin daha net resmi, yaklaşık ilk otuz yılı boyunca (1969-2003) kendini nasıl ifade ettiğine bakarak çizilmeye çalışılmıştır. Tematik analiz yöntemi uygulanan bir araştırmada transpersonal psikolojinin yüz altmış adet tanımına ve bin üç yüz doksan beş adet anlamına ulaşılmıştır. Buna ek olarak, on bir adet tanımsal tema dizisi tespit edilmiştir. Baskın olan üç ana tema; egonun¹⁰ ötesinde psikoloji, bütünleştirici/bütünsel psikoloji ve dönüşüm psikolojisi olarak belirlenmiştir.¹¹

Transpersonal psikoloji, bilimsel bir disiplin olarak meşruiyetini büyük ölçüde din ve spiritüel boyuttan uzaklaştırmakla temellendiren ve kapsamını ampirizm yoluyla dar bir perspektifle bilinebilecek olanlarla sınırlayan geleneksel psikoloji ekollerini eksik bulmuştur.¹² Psikolojik yaklaşımlar, insan deneyiminin duyuşsal, bilişsel, somatik ve mitolojik boyutlarından biri veya birkaçı ile çalışsa da transpersonal psikoloji tüm bu modaliteleri transpersonal deneyimlerin incelenmesini de içerecek şekilde genişleterek daha kapsamlı bir spiritüel bağlam içinde temellendiren felsefi ve psikolojik bir bakış açısını benimsemektedir.¹³ Psikolojideki üç kuvvetin (davranışçılık, psikanalist, hümanistik) tümü, benliğin alanı içindeyken transpersonal psikoloji, benliği daha geniş bir bağlama yerleştirir. Psikodeliklere¹⁴ yönelik kültürel hayranlık, doğu dinlerinin etkileri, meditasyon uygulamaları, dördüncü güç olarak görülen transpersonal psikolojiyi ortaya çıkarmak için birleşmiştir. Geriye dönüp bakıldığında transpersonal psikolojinin, psikolojik teorilerin tarihsel zorunluluk içeren doğal bir evrimi olduğu görülebilir. Çünkü bireyi yalnızca bireysel, çevresel ya da öznel arası alana değil daha geniş kozmik bir bağlama yerleştirme ihtiyacı ortaya çıkmıştır ve bu ihtiyaç, tüm bu fenomenal varoluşu tezahür ettiren spiritüel bir gerçeklik içinde mümkün olmaktadır.¹⁵ Bilincin değişimi, gelişimi ve dönüşümünün transpersonal alanın ortaya çıkmasını tetiklediği söylenebilir. Transpersonal psikoloji

⁸ Michael Washburn, *The Ego and the Dynamic Ground: A Transpersonal Theory of Human Development* (Albany, NY:State Univ. of New York Press, 2. ed., Rev., 1995), 2.

⁹ Stanislav Grof-Chiristina Grof. *Holotropic Breathwork: A New Approach to Self-Exploration and Therapy* (Albany, NY: Excelsior Ed, 2010), 42.

¹⁰ Ego, zihinsel süreçlerin, öğrenilmiş ve programlanmış tepkilerin bir toplamıdır. Edinilmiş özelliklerden ayrı olarak mutlak bir kimliğe sahip değildir. Egonun sınırlarından özgür olan, aşkın, değişmiş bir bilinç durumunda deneyimlenen self ise ilhamın, içsel bilgeliğin ve varoluş değerlerinin kaynağıdır (Hazel Guest, “The Origins of Transpersonal Psychology” *British Journal of Psychotherapy* 6/1 (1989), 61.

¹¹ Glenn Hartelius vd., “*Transpersonal Psychology: Defining the Past, Divining the Future*”, *The Humanistic Psychologist* 35(2) (2007), 135-136.

¹² Glenn Hartelius vd., “The Calling to a Spiritual Psychology: Should Transpersonal Psychology Convert?”, *The Wiley Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. ed. Harris L. Friedman - Glenn Hartelius (Wiley, 1. Basım, 2013), 58.

¹³ Bella-Serlin, “Expressive and Creative Arts Therapies”, *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, Ed. Harris L. Friedman - Glenn Hartelius (UK:John Wiley Blackwell Publisher, 2013), 390; Strohl, “Transpersonalism: Ego Meets Soul”, 397.

¹⁴ Psikodelik (psychedelic) psişe, ruh, iç dünyası, benlik, manevi amel ve delos, açmak, açığa çıkarmak, vizyon kelimelerinin birleşmesinden oluşmakta ve zihin geliştirici, zihin açıcı ve bilinç genişletici maddelerdir. (bkz. Ümit Horozcu, “Psikodelik İlaçlar ve Mistik Deneyim: Mistik Deneyimin Kısa Yolu”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 141-174.

¹⁵ Brant Cortright, *Psychotherapy and Spirit: Theory and Practice in Transpersonal Psychotherapy* (Albany: State University of New York Press, 1997), 55-56.

varoluşun spiritüel boyutlarına değer vermekte ve aşkın deneyimlere duyulan ihtiyacı kabul etmektedir.¹⁶

Transpersonal psikoloji, egonun ötesindeki fenomenleri, aşkın boyutu bütünleştirici/bütüncül bir bağlamda inceleyen bir psikoloji yaklaşımı olarak bireylerin dönüşümünü anlamak ve geliştirmek için temel bir çerçeve sağlar.¹⁷ Bu yaklaşım genellikle huşu, spiritüel veya mistik niteliklere sahip olduğu düşünülen davranışsal fenomenlerin ve bu davranışların altında yatan inanç sistemlerinin ve fizyolojik durumların bilimsel olarak araştırılmasını içerir.¹⁸ Transpersonal psikoloji denildiğinde genellikle spiritüel olanın psikolojik olana indirgendiği düşünülmektedir fakat bunun böyle olmadığını vurgulamak önemlidir. Ayrıca bu yaklaşım, din psikolojisi veya yalnızca spiritüel bir psikoloji alanı da değildir.¹⁹ Bundan ziyade spiritüel ve psikolojik perspektiflerin her birinin diğerinin terimleriyle kapsamlı bir şekilde yeniden düşünülmesini içeren bir sentez girişimidir denilebilir. Teorinin başlıca amacı, insan doğasını ve gelişimini, spiritüel deneyimi de içine alacak şekilde psikolojik çerçevede daha geniş bir anlayış içinde bütünleştirmektir.²⁰ Bir diğer amacı ise bireylerdeki en yüksek potansiyeli uyandırmaktır. Bu durum egoyu dışarıda tutarak aşkın boyuta geçmek anlamına da gelmez.²¹ Egoyu geliştirme, yol boyunca bir aşama olarak görülür, normal ve sağlıklı bir yetişkinlik bilincinde olma sürecinde geliştirilen ego güçleri kullanılabilir ve bunların ötesine geçilebileceği konusunda bilinçlenir.²²

Bireyler başarısızlığı (hatta başarıyı bile) deneyimlemesiyle, ölümle burun buruna gelmesiyle, ya da bir kayıp deneyimiyle hızlanan varoluşsal kriz nedeniyle terapi almaya ihtiyaç duyabilir. Bu noktada birey ölümle, yalnızlıkla veya varoluşunun temel doğasıyla yüzleşmeye istekliyse (ki kişi yüzleşmeye ve dönüşmeye kesin olarak hazır olmadıkça sürece başlanmamalıdır) transpersonal alana doğru uyanışın bir başlangıcını deneyimliyor olabilir. Bireyi varoluşsal umutsuzluk krizinden geçirebilecek olan hal ise “transpersonal uyanış”tır. Bazen bu durum “ruhun karanlık gecesi” olarak veya “egonun karanlık gecesi” olarak da adlandırılabilir.²³ Transpersonal haller, durumlar ve aşamalar, arayış içinde olanın yolculuk etmesi gereken hedefler değil esasında özde her zaman mevcut olan daha derin bir benliğe, şimdi ve burada olunan versiyona dönüşlerdir. Dünyayla tatmin edici bir yakınlık kurmaya sahip olan da kendini varlığın kaynağına çekildiğini hisseden de bu benliktir. Transpersonal psikolojinin insan deneyiminin anlamlı doğasını konu edinmesi, nesnel bilgiler edinmeye bir engel teşkil etmemektedir. Aynı zamanda kendini, dünyayı ve varoluşun gizemini ilgisiz bir gözlemci olarak değil, aktif şekilde gözlemleyen ve gözlemlendiğinin farkında olan, bu farkındalığı somutlaştıran bir katılımcının bakış açısından tanımanın bir yolu olduğu vurgulanmaktadır.²⁴

¹⁶ Stanislav Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, çev. Sezer Soner (İstanbul: Ray Yayıncılık, 1. Baskı 2014), 245.

¹⁷ Hartelius vd., “Transpersonal Psychology: Defining the Past, Divining the Future”, 144.

¹⁸ Hartelius vd., “Transpersonal Psychology: Defining the Past, Divining the Future”, 136.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Saliha Uysal, *Transpersonal Psikoloji ve Din*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2007).

²⁰ Michael Washburn, *The Ego and the Dynamic Ground: A Transpersonal Theory of Human Development* (Albany, NY: State Univ. of New York Press, 2. ed., Rev., 1995), 1.

²¹ Kavramlar ayrı ayrı tartışıldığında özünden ayrı olarak algılama tehlikesi taşır. Oysaki kişiliğin yapıları bütünlük içerisinde. Self, metaforik olarak bir okyanus olarak görülür ve ego, bu okyanusta en üst dalgayı temsil eder. Ego, kendi başına ve ayrı bir şey değil bütünü bağlatılı bir parçasıdır ve farklı bir formda tekrar ortaya çıkmak için bilinç denizine geri döndükçe değişir. Self, doğum-ölüm-yeniden doğuş dizisini egonun uzantısı adına dinamik olarak canlandırır, değişen fiziksel çevrenin belirli taleplerini ve kültürün belirli zorluklarını aşmaya en uygun yol olduğunu düşündüğü kısımlarını dinamik olarak yeniden yaratır. Durumlar değiştikçe ve çeşitli durumlarla karşılaşıldıkça mevcut egonun kişiliğe yansımaları özellikleri de değişir (Paul F. Cunningham, *Introduction to Transpersonal Psychology: Bridging Spirit and Science* (New York: Routledge. 2022), 568, 570.

²² Frances E. Vaughan “The Transpersonal Perspective: A Personal Overview”, *The Journal of Transpersonal Psychology* 14/1 (1982), 32.

²³ Vaughan, “The Transpersonal Perspective: A Personal Overview”, 44.

²⁴ Hartelius vd., “Transpersonal Psychology: Defining the Past, Divining the Future”, 141.

Transpersonal hareketin başlangıcına bakıldığında William James ile karşılaşılır. Transpersonal teorinin öncüsü olarak görülen James'in yaşadığı dönemdeki entelektüel iklim, 1902'de yayınladığı "Dini Tecrübenin Çeşitliliği (The Varieties of Religious Experience)" adlı eserinde ele aldığı konulara, temel olarak spiritüel deneyimlerin psikolojik araştırmalar yapmak için uygun bir alan olabileceği fikrine oldukça uzaktı. Davranışçı psikoloji okulu, ampirik olarak gözlemlenebilir duyuşsal verilere vurgu yaparak ve uyarıcı/tepki kalıplarına odaklanarak hüküm sürmüştü. James, bu zihinsel iklimten memnun olmadığından evrimsel biyoloji çerçevesinde bilinç ve mistik deneyim çalışmaları yaparak transpersonal psikolojinin temellerini atmıştır.²⁵

Transpersonal teorinin sistemli bir alan haline gelmesi, 1969'da "Transpersonal Psikoloji Dergisi (Journal of Transpersonal Psychology)" nin kurulmasıyla başlamıştır.²⁶ Hem hümanistik hem de transpersonal psikolojinin kurucusu olan Abraham Maslow, tamamen kişisel (personal) olanın ötesine geçen, aşkınlığı kabul eden ve ilham verebilecek bir psikolojinin özlemini çektiğinden bu akımı başlatmıştır.²⁷ Transpersonal teoriye Maslow'un en büyük katkısı; spiritüel deneyimin insan doğasının daha yüksek bir potansiyeli, biyolojik bir tür olarak insanlığa ait doğal bir potansiyel olduğu görüşünü savunmasıdır. Maslow için spiritüellik doğuştan gelir ve spiritüel deneyimler insan doğasının derinliklerinde meydana gelen "zirve" ve "plato" deneyimlerdir. Maslow'a göre, genel olarak transpersonal teoride olduğu gibi insanın kendisini gerçekleştirme niyetinde spiritüel bir gerçekleşmedir. Bu nedenle Maslow, hümanist yönelimli psikoloji de dahil olmak üzere psikolojiye yeniden odaklanılana, spiritüel veya transpersonal bir bakış açısını da dahil edene kadar tamamlanamayacağına inanmıştır.²⁸ Maslow'un kendini gerçekleştiren insanın aslında var olan değerlerine yeni bir şey katmayıp yitirdiklerine yeniden kavuşması, içindeki değerleri keşfetme fikri, batı dünyasının ilk günah dogmasından geliştirdiği kötü insan profili, gizli potansiyelin keşfine yönelik vurgularla paradigma değişimine sebep olmuştur. Bu değişiklik, transpersonal psikolojinin temelini oluşturmuştur.²⁹

James'ten oldukça etkilenen Charles Tart, son derece karmaşık olan bilinç durumlarını psikolojik açıdan ele alıp kapsamlı bir teori sunmuştur. Sürekliliğin parçaları olarak ifade ettiği bilinç durumlarını, günlük bilinç durumu (ordinary state of consciousness) ve değişik bilinç halleri (discrete altered states) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Sabah uyandıktan sonra alışılmış bilinci günlük bilinç durumu, rüya, hipnoz, meditatif hal, normal bilinç durumunun dışında kalan bilinç durumunu ise değişik bilinç durumları olarak ele almıştır. Oldukça karmaşık yapıda olan bilincin durumlarını şemalarla açıklığa kavuşturma girişiminde bulunmuştur.³⁰ Sistem teorisinden yola çıkarak insan bilincini yatay ve dikey şekilde analiz etmeye çalışmıştır.³¹

Transpersonal teorinin ortaya çıkışına önemli katkısı olan bir diğer teorisyen Ken Wilber'dir. Bilinç spektrumu teorisini (spectrum of consciousness), çağdaş psikoloji ve karşılaştırmalı dinden

²⁵ Dwight Judy, "Transpersonal Psychology: Mapping Spiritual Experience", *Religions* 2/4 (22 Kasım 2011), 649.

²⁶ Washburn, *The Ego and the Dynamic Ground: A Transpersonal Theory of Human Development*, 1.

²⁷ Cortright B, "Psychotherapy and Spirit: Theory and Practice in Transpersonal Psychotherapy", 55.

²⁸ Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*; Washburn, *The Ego and the Dynamic Ground: A Transpersonal Theory of Human Development*, 1-2.

²⁹ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan: Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonal Psikoloji)* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 10. basım, 2012), 60.

³⁰ Charles Tart, *States of Consciousness* (Lincoln, NE: iUniverse-Authors Guild Backinprint, 2000).

³¹ Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım (2014), 83.

beslendiği geniş kapsamlı sentezlere dayandırır. Jung'un esas olarak derinlik psikolojisi ve Hristiyan dini geleneğinden ortaya çıkan çalışmasının aksine Wilber'in çalışması, öncelikle yapısal yönelimli psikoloji (özellikle bilişsel-gelişimsel psikoloji) ve Hint (öncelikle Budist) dini geleneğinden oluşmuştur. Jung gibi Wilber da çalışmalarında çok kültürlü ve kapsayıcıdır.³² Bütünsel Psikoloji (integral psychology), Her şeyin Kısa Tarihi (A Brief History of Everything) ve Nefsin Gözü (The Eye of Spirit) çalışmalarıyla alana ışık tutar.³³

Transpersonal teorinin gelişimindeki bir diğer önemli isim, psikosentez tezini öne süren bilinçdışının topografik haritasını sunan ve insanın spiritüel gelişimine anlam kazandıran Assagioli'dir. Mistik bilinç durumunun, sezginin (sanatsal, felsefik veya bilimsel), ilhamın, dini deneyimlerin, etik güçlerin ve değerlerin süperbilinç (superconscious) veya yüksek bilinçdışı (higher unconscious) olarak tanımladığı kaynaktan çıkan elementler ve fonksiyonlar olduğunu öne sürmüştür. Bu alanın spiritüel enerjiler ve fiziksel fonksiyonlarla örtük olduğunu belirtmiştir.³⁴ Transpersonal psikolojinin, psikolojik araştırma alanını, transpersonal deneyimleri ve bunların yaşamın spiritüel boyutuyla olan ilişkilerini içerecek şekilde genişletmeye çalışmıştır. Kim olduğumuzun ve ne olduğumuzun yalnızca kişiliğe bağlı olmadığını beden, ego veya kişilikle özdeşleştirmiş, kendimiz hakkında çok sınırlayıcı ve kısıtlayıcı bir görüşe sahip olduğumuzu iddia eder. Ayrıca transpersonal psikolojinin, bunların karşılıklı olarak birbirine bağlı bir gerçekliğin iki yüzü olduğunu kabul ederek içsel ve dışsal deneyim ve farkındalık arasında bir denge kurmanın önemini belirtmeye yardımcı olduğunu göstermiştir.³⁵ Psikosentez (Psychosynthesis) adlı eserinde Assagioli, bazı psikolojik rahatsızlıkların, ciddi olanların bile, psikopatolojinin semptomları olmaktan ziyade "ruhsal uyanış krizleri" olarak anlaşılabileceği görüşünü savunmuştur. Assagioli, sadece psikopatolojiyi tedavi etmek için değil aynı zamanda spiritüel uyanışı teşvik etmek ve bu uyanışın yol açabileceği zorluklarla akılcıca başa çıkmak için psikoterapinin uygun bir alan olduğunu belirtmiştir.³⁶

Önde gelen bir diğer transpersonal teorisyen ise Stanislav Grof'tur. İlk olarak 1950'li yıllarda Prag'da ve daha sonra 1960'lı yılların sonlarında Maryland Psikiyatrik Araştırma Merkezi'nde araştırma şefi olarak LSD psikoterapisi alanında kapsamlı çalışmalar yapan psikiyatrist Grof, bilinçdışı hakkındaki anlayışımızı büyük ölçüde genişleten bir dizi önemli çalışmalar³⁷ yayınlamıştır. Grof, bilinçdışının daha derin katmanlarında saklanan arketipsel deneyimleri keşfetmede ileri noktalara gitmiştir. Eşi ile iş birliği içinde spiritüel uyanışa eşlik edebilecek krizler ve zorluklar üzerine kapsamlı eserler yazmıştır.³⁸

Bahsettiğimiz teorisyenlerden ve araştırmalarından feyz alarak transpersonal teoriyi, tasavvuf alanıyla sentezleyen Psikiyatrist Dr. N.Mustafa Merter ise "Nefs Psikolojisi" olarak isimlendirdiği

³² Washburn, *The Ego and the Dynamic Ground: A Transpersonal Theory of Human Development*, 3.

³³ Ken Wilber, *Integral Psikoloji Bilinç, Tin, Psikoloji, Terapi*, çev. Aylin Çetinkaya. (İstanbul: Pingala,2020),89-199; Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*,113-115.

³⁴ Roberto Assagioli, R. *Psychosynthesis: A Manual of Principles and Techniques* (Hobbs, Dorman & Co., Inc.,1965), 6,17; Washburn, *The Ego and the Dynamic Ground: A Transpersonal Theory of Human Development*, 3; Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 78.

³⁵ Assagioli, R. *Psychosynthesis*; Vaughan, "The Transpersonal Perspective: A Personal Overview",39.

³⁶ Assagioli, R. *Psychosynthesis* ; Washburn, *The Ego and the Dynamic Ground*, 3.

³⁷ Çalışmaları şöyledir; Stanislav Grof, *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research* (New York: E. P. Dutton, 1976);Stanislav Grof, *Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy* (State University of New York Press, 1985); Stanislav Grof, *The Adventure of Self-Discovery: Dimensions of Consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Exploration* (State University of New York Press, 1988); Grof ve Grof. *Holotropic Breathwork: A New Approach to Self-Exploration and Therapy* (Albany,NY: Excelsior, 2010); Washburn, *The Ego and the Dynamic Ground*.

³⁸ Grof -Grof. *Holotropic Breathwork: A New Approach to Self-Exploration and Therapy*; Washburn, *The Ego and the Dynamic Ground*,2-3.

yaklaşımına alana derinlik kazandırmıştır. İnsanın çok katmanlı yapısını tasavvuf terminolojisiyle ve yaklaşımıyla derinlemesine incelemiş, psikoloji alanının terminolojisine yeni kavramlar getirerek kapsamlı ve zengin çalışmalar sunmuştur.³⁹

1.1. Transpersonal Psikoterapide Sanatın Kullanımı

Transpersonal psikolojinin öncülerinden olan Assagioli, çalışmalarında sanattan oldukça yararlanmıştır. Sanatsal bir değeri olmayıp sadece bilinçdışını bilince taşıyan dışa vurum teknikleri olarak serbest çizim (free drawing), müzik terapi, sembol, imgeleme tekniği, kas deşarjı ve hipnozu kullanmıştır. El değmemiş bakir toprak (virgin soil) metaforunu kullanarak sanatın, farkında olmadığımız yapılarımızla bağ kurmaya elverişli bir yönünün olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰

Çalışmalarını derinleştirerek sanatın gücünden yararlanan bir diğer transpersonal teorisyen ise S. Grof'tur. Çalışmalarında transpersonal sanat terapisine oldukça benzer bir yaklaşımda bulunduğu söylenebilir. Bu sebeple detaylı şekilde ele almanın faydalı olacağı düşünülmektedir. Grof, beden egosunun sınırlı yapısını aşarak bütünsel kendiliği deneyimleme halini, ürettiği “holotropik”⁴¹ terimiyle ifade etmiştir. Holotropik durumları deneyimleme uygulamalarını insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürülebileceğini şamanlar, aborjinler, zerdüşter gibi kadim kültürlerde ve kabilelerde nefesin, davulun, müziğin, dansın, ayinlerin, dağ zirvelerinde kalarak sosyal yalıtımın, meditasyon, dua ve spiritüel uygulamaların, oruç gibi fizyolojik araçların, psikedelik hayvan ve bitki özlerinin kullanımı yoluyla aktif hale getirildiğini belirtmiştir.⁴² Holotropik nefes çalışmasının teorisi ve pratiği, modern bilinç araştırmalarından elde edilen gözlemlere ve bunların doğurduğu devrim niteliğindeki içgörülere dayanmaktadır. Kendini keşfetme ve terapi yöntemi olan holotropik bilinç durumlarını indükleyerek bu durumların iyileştirici ve dönüştürücü gücünü kullanan nefes çalışmasının, bilinçdışının biyografik, perinatal ve transpersonal alanlarına ve dolayısıyla duygusal ve psikosomatik bozuklukların derin psikospiritüel köklerine erişim sağladığını gözlemlemiştir. Aynı zamanda, ruhun bu seviyelerinde çalışıldığında güçlü bir iyileşme sağlandığını ve kişilik dönüşümünü mümkün kıldığını aktarmıştır. Çalışmalarında kendini keşfetme ve terapi sürecinin belirli bir psikoterapi okulunun ilkelerini izleyen bir terapist tarafından yönlendirilmesi yerine nefes terapisi alan kişinin içsel iyileştirici zekası tarafından yönetildiğini belirtir.⁴³

Çalışmalarında nefes seanslarının ardından katılımcılar deneyimlerini mandalaları boyayarak ifade etmekte ve küçük gruplar halinde içsel yolculuklarını paylaşmaktadır. Nefes çalışması deneyiminin tamamlanmasını ve bütünleşmesini kolaylaştırmak için gerektiğinde takip görüşmeleri ve çeşitli sanatsal yöntemler kullanılmıştır.⁴⁴ Grof, Fransız ressam Michelle Cassoux ile resim deneyimini, anda kendini keşfetme ilkelerini kullanan ve bilinçdışı malzemenin hiçbir şeyi sansürlemeden veya değiştirmeden ortaya çıkmasına izin veren holotropik nefes çalışmasının mükemmel bir tamamlayıcısı olarak görmüştür. Nefes çalışması eğitim modülünü Michelle ile hafta sonu atölyesi ile birleştirerek ve bu iki yaklaşımın uyumluluğunu deneyimlediklerini belirtmiştir. Bir başka alternatif de Seena B. Frost

³⁹ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan: Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi*,11-25; Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*,180-671.

⁴⁰ Assagioli, *Psychosynthesis*,75.

⁴¹ Yunanca “holos”; bütün ve “trepein”; bir şeye doğru hareket etmek kelimelerinden oluşmakta ve “bütüne yönelme, bütüne doğru hareket etme” anlamı taşımaktadır (ayrıntılı bilgi için bkz. Grof, *Geleceğin Psikolojisi*,16.)

⁴² Grof, *Geleceğin Psikolojisi*,15-21.

⁴³ Grof -Grof, *Holotropic Breathwork*, 29; Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, 8.

⁴⁴ Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, 8.

tarafından geliştirilen Soul Collage⁴⁵ yöntemidir. Bu yöntemi kullandıklarında halihazırda var olan resimleri veya fotoğrafları kullandığı için herkesin yapabileceği yaratıcı bir süreç olduğunu ve bireylerin duygusal blokajlarını ve dirençlerini aşmasına yardımcı olduğunu deneyimlemiştir. Katılımcılar, çizim ve boyama gereçleri yerine, resimli dergiler, kataloglar, takvimler, tebrik kartları ve kartpostallardan oluşan zengin bir seçki alabilmektedir. Ayrıca aile albümünden kişisel fotoğraflarını veya kendi çektikleri insan, hayvan ve manzara resimlerini de getirebilirler. Makas kullanarak, bu resimlerin deneyimlerini tasvir etmek için uygun görünen kısımlarını keserek onları bir araya getirirler ve kalın, önceden kesilmiş bir kâğıda yapıştırırlar. Eğer çalışmalara devam ederlerse sonunda kendileri için derin kişisel anlamı olan bir dizi deste kartla parçalarını bütünleştirirler. Mandala çizimini heykelle veya çeşitli maddi nesnelerle (kumaş parçaları, tüyler, yün, tahta parçaları, yapraklar, deniz kabukları vb.) yaratıcı bir şekilde birleştirmeyi tercih edebilirler. Bireyler dışa vurdukları mandalarını, kolajlarını ve heykellerini, deneyimlerini anlatacakları atölye seansına getirirler. Gruba liderlik eden kolaylaştırıcılar ve gruptaki bireyler, yapılan herhangi kişisel açıklamanın kesinlikle gizli tutulacağını ve çember içerisinde kalacağını kabul ettikten sonra deneyimlerin paylaşımında maksimum açıklık ve dürüstlüğü teşvik ederler. Kolaylaştırıcılar tarafından katılımcıların çeşitli mahrem bilgileri de dahil olmak üzere oturumların içeriğini açıklamaya istekli olmalarının, grupta bağ kurulmasına ve güvenin geliştirilmesine yardımcı olduğunu gözlemlenmiştir. Bu durumun terapötik süreci derinleştirdiği, yoğunlaştırdığı ve hızlandırdığı ortaya konmuştur.⁴⁶ Liderler tarafından dışa vurulan ürünlere kesin bir açıklama veya yorum yapılmasının ise terapötik süreci dondurma ve ilerleme ve gelişmeye müdahale etme tehlikesi taşıdığı görülmüştür. Daha verimli bir alternatif, nihai uzman olan grup üyesinin bakış açısından ek bilgiler ortaya çıkarmaya yardımcı olan sorular sorması olmuştur. İzlenimlerini ve içgörülerini paylaşan katılımcıların genellikle kendi açıklamalarının deneyimlerini en iyi şekilde yansıttığını görmüşlerdir. Zaman zaman, benzer deneyimlerle ilgili geçmişten gelen gözlemleri paylaşmak veya grubun diğer üyelerinin deneyimleriyle kurulan bağlantılara işaret etmenin yardımcı olabildiğini belirtirler. Deneyimler arketipsel malzeme içerdiğinde, Jung'un amplikasyon/amplification⁴⁷ yöntemine veya sembol sözlüğüne başvurmanın yararlı olabildiğini görmüşlerdir. Katılımcılar, yararlı bulduklarını almaya ve gerisini bırakmaya davet edilmiştir. Bazen nefes çalışması yapanlar, seanslarından veya oluşturdukları mandaladan çeşitli unsurları psikodrama yöntemiyle deneyimlerini ifade etmeye teşvik edilmiştir.⁴⁸ Grof, nefes, müzik, beden çalışmaları, kolaj, mandala çizimi yoluyla olağanüstü esenlik, derin barış, huzur, dinginlik, mutluluk, kozmik birlik veya kendinden geçmiş coşku duygularıyla veya tarif edilemez suçluluk, saldırganlık veya huzursuzluk hisleriyle karşılaşılabilceğini de öne sürmüştür. Bu olağanüstü duyguların yoğunluğunun, günlük bilinç durumunda deneyimlenebilecek ve hatta hayal edilebilecek her şeyi aşabildiğini belirtir. Doğrudan artan rahatlama, genişleme ve esenlik duygusu ve ışık vizyonlarına yol açan çalışmalarında bu tür duygusal durumların genellikle transpersonal deneyimlerle ilişkili olduğunu doğrulamıştır. Bu süreçte bireylerin yoğun bir sevgi duygusu hissettiklerini ve diğer insanlarla, doğayla, tüm kozmosla ve Tanrı ile mistik bağlantı deneyimleriyle dolup taşmış hissettiklerini gözlemlemiştir. Daha sık olarak bu olumlu duygusal

⁴⁵ Hayal gücü ve sezginin bileşenlerini kolaj ile bir araya getirme çalışmalarını içerir. Çalışma sürecine devam ettikçe bireyin kendi kolaj kartlarını ve destelerini oluşturma yoluyla bireyin içsel potansiyellerini keşfetmesini, gölge yanlarını deneyimlemesi ve ışığa kavuşturmasını, iç değerlerinin farkındalığını, parçalarından bütünü ve bütünün ötesini deneyimlemesini sağlayan yöntemlerden biridir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Seena B. Frost, *Soulcollage Evolving: An Intuitive Collage Process For Self-Discovery And Community*. Santa Cruz, Calif: Hanford Mead Publishers, 2010).

⁴⁶ Grof -Grof, *Holotropic Breathwork*, 93-94.

⁴⁷ Jung'un bir rüya imgesini ya da motifini mitolojik, folklorik kaynaklarla veya dinde benzerliği olan imgelerle karşılaştırarak açıkladığı, genişlettiği ve anlamlı bir bağlam oluşturduğu rüya yorumlama yöntemidir (bkz. Cathy A. Malchiodi, (ed.). *Handbook of Art Therapy* (New York: Guilford Press, 2003).

⁴⁸ Grof -Grof, *Holotropic Breathwork*, 95.

durumların, holotropik seansların sonunda, deneyimlerin zorlu ve çalkantılı kısımları üzerinde çalışıldıktan sonra ortaya çıktığını belirtmiştir. Katılımcılar böylece iyileştirmeye çalıştıkları parçaların daha derin köklerine ulaşmış olmaktadır. Grof, zor doğumun, boğulmaya yakın atakların ve yaralanmaların veya hastalıkların ve travmatik olayların anıları konuşarak çözülemediğini vurgulamıştır. Bu durumun 29.nin sınırlamalarından olduğunu belirtmiştir. Travmatik olan deneyimlerin yeniden yaşanmaları, onlara bağlı duyguların ve bloke edilmiş fiziksel enerjilerin tam olarak yeniden ifade edilmesi gerektiğinin altını çizer.⁴⁹ Grof, holotropik durumlarla çalışmanın bilinçdışının derin seviyelerini açabildiğinden ortaya çıkan deneyimlerin yönetiminin, yeterli deneyim ve terapötik beceri gerektirdiğini öne sürer. Bu çalışmayı minimum risk ve maksimum fayda ile yürütmek için gerekli ön koşulun, teorik çalışmayı uzman rehberliğinde tekrarlanan bireysel oturumlarla birleştiren yoğun bir eğitim sürecini içerdiğinin altını çizmektedir.⁵⁰

2. Transpersonal Sanat Terapisi (Transpersonal Art Therapy)

Antik çağlardan beri insanlar, kendilerini transpersonal alana açmış ve meydana gelen olağanüstü deneyimlerini sanat aracılığıyla dışa vurarak paylaşmaya çalışmıştır. Böylece sanat, tarif edilmesi zor olan aşkın deneyimleri de yaşarken ortaya çıkan duyguların ifade edilmesine yardımcı olmuştur.⁵¹ Her ne kadar kadim bir geçmişe dayansa da transpersonal psikoloji gibi sanat terapisi de sağlam bir araştırma temeli geliştirme sürecinde, nispeten genç bir disiplindir.⁵²

Amerikan Sanat Terapisi Derneği (AATA) tarafından “Sanat terapisi, psikoterapötik bir ilişki içinde yaratıcı süreçte aktif olarak sanat yaparak uygulamalı psikolojik teori ve deneyim yoluyla bireylerin, ailelerin ve toplulukların yaşamlarını zenginleştiren bütünleştirici bir ruh sağlığı ve insan hizmetleri mesleğidir”⁵³ şeklinde tanımlanmıştır. Sanat terapisi, sanatın sağaltım etkisinin insanlık tarihi boyunca deneyimlenmesine, sanata ve ruh sağlığına uzun süredir devam eden ilgiye rağmen tanımlanabilir bir uygulama yöntemi olarak ancak yirminci yüzyılın ortalarından beri var olmuştur.⁵⁴ Sistemli bir alan olarak ortaya çıkmasında sanatçıların yaşamlarında sanatın terapötik etkilerini deneyimleri, klinik psikologların ve psikiyatristlerin projektif test uygulamaları, çocuk sanatı ve psikolojisi üzerine yapılan çalışmalar ve uzmanların psikotik hastalarla sanat aracılığıyla iletişim kurmaları etken olmuştur.⁵⁵ Sanat terapisi, dışa vurulan içeriklerin sanatsal değeri göz ardı edilerek teşhis, tanı ve terapötik olarak kullanımına ilaveten bireylerin kendini keşfetmesi, farkındalık kazanması, yaratıcılığını uyandırması, kendini tanıma yolculuğuna çıkması, benliğinin derinlikleriyle temas kurması ve spiritüel boyut deneyimlerini de içine alan kapsamlı bir uygulama, teknik ve yöntem haline gelmiştir.⁵⁶ Bireylerin yaratma mekanizmalarıyla anlamı tezahür ettirmenin bir yolu olan sanat

⁴⁹ Grof -Grof, *Holotropic Breathwork*, 29.

⁵⁰ Grof -Grof, *Holotropic Breathwork*, 97.

⁵¹ Lisa Herman, “Transpersonal Experience and the Arts: From the Chauvet Cave to Occupy Wall Street”, *The Wiley Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, ed. Harris L. Friedman - Glenn Hartelius (UK:Wiley, 1. Basım, 2013), 473.

⁵² Michael Franklin vd., “Transpersonal Art Therapy Education”, *Art Therapy* 17/2 (Ocak 2000), 102.

⁵³ American Art Therapy Association, “Definition Art Therapy” Erişim 21 Temmuz 2024.<https://arttherapy.org/about/>

⁵⁴ Shaun McNiff, *Integrating the Arts in Therapy: History, theory, and practice* (Springfield, IL: Charles C. Thomas. 2009); Cathy Malchiodi, *Expressive Therapies*, 16.

⁵⁵ Judith Aron Rubin, *Introduction to Art Therapy: Sources & Resources* (New York: Brunner Routledge, 2010), 40-54.

⁵⁶ Mimi Farrelly-Hansen, *Spirituality and Art Therapy*; Pat Allen, *Art Is a Way of Knowing* (Boston: Shambhala, 1995); Janie Rhyne, *The Gestalt Art Experience* (Monterey, Calif: Brooks/Cole Pub. Co, 1973); Catherine Hyland

terapisi⁵⁷ hem insanın derinliğini ve potansiyelini hem de insan deneyiminin ortaya çıktığı yaratıcı spiritüel zeminin doğası hakkında yeni bilgilere ulaşmayı sağlamaktadır. En güçlü haliyle yaratıcı ifade, spiritüel boyutun çeşitliliğini, derinliğini ve dinamiklerini ortaya çıkaran, şimdi ve burada deneyimlenen bir sorgulamayı içermektedir.⁵⁸

Sanat terapisi fiziksel, duyuşsal, bilişsel, spiritüel ve yaratıcı unsurların bütünleştirilmesine yardımcı olur. Böylece bu yönler uyumlu ve dengeli hale getirilebilir, iletilebilir ve ifade edilebilir. Sanat terapisi, psikanalitik, psikodinamik, bilişsel ve davranışsal gibi bir dizi psikolojik bakış açısını içerir. Bununla birlikte, deneyimin hem spiritüel hem de psikolojik boyutunu içeren transpersonal yönelime de odaklanılır.⁵⁹ Sanat terapistinin ciddiyeti, semptomlara yönelik yargılayıcı olmayan bir tutum sergilemesi, beden-zihin bağlantısının farkındalığını ve yansıtılan imge ve imajların bilgeliliğine saygısı transpersonal bir bağlamın yönleri olarak görülmüştür.⁶⁰ Transpersonal sanat terapisinin çalıştığı konular arasında zirve ve mistik deneyimler, sezgisel içgörüler, tefekkür, ritüeller, rehberli imgeler, bilinci geliştirebilecek ve bireylerin kendilerini anlamayı sağlayabilecek uygulamalar yer alır.⁶¹

Sanat terapisinin kurucularından olan psikolog Margaret Naumburg'un kardeşi Florence Cane (1951), transpersonal teori ve sanat terapisinin bağlantılarını ilk kuranlar arasındadır. Ezoterik ilgi alanlarını bedeni, nefesi ve sesi çok modlu sanat deneyimiyle bütünleştirmiştir. Sanatın, çeşitli sanat süreçleri aracılığıyla zıtlıkları dengeleyerek bedeni, zihin ve ruhla nasıl birleştirebileceğini gözlemlemiştir. Cane, transpersonal yaklaşımla ele alınan sanat terapisi uygulamalarının kişiliği bütünleştirebileceği ve hareket, duygu ve düşüncenin temel işlevleri aracılığıyla spiritüel farkındalıkları uyandırabileceği sonucuna ulaşmıştır.⁶²

Transpersonal psikolojinin doğuşundan kısa bir süre sonra Joseph Garai (1976), içsel keşif sağlamak amacıyla yöntemler geliştirmiştir. Bunlar meditasyon ve konsantrasyonu içererek kendini aşmaya ve kişiliğin yeniden tanımlanmasına yol açan sanatsal imgeler ve sembollerin kullanımından oluşmaktadır.⁶³ Garai (2001), sanat yapma sürecinin, kendini ifade etme ve aşma yoluyla kendini gerçekleştirme için bir fırsat olduğuna inanmış ve yaratıcılığın insanın sağlıklı yaşama eğiliminin bir parçası olduğunun altını çizmiştir. O, hümanist bakış açısıyla bütünleştirilmiş sanat terapisi yaklaşımlarının, hissedilen zor duygu, davranış ve deneyimleri, onları ortadan kaldırmak veya iyileştirmek yerine otantik ifade yoluyla dönüştürdüğünü vurgulamaktadır.⁶⁴ Ona göre kişinin bireysel yaşamı, salt kişisel çıkarların ötesine geçmeli ve transpersonal deneyimlere doğru çabalamalıdır. Anlamlı bir yaşam hedefinin, diğer insanların yaşamlarında da olgunlaşma ve dönüşüm sağlayan yollar açması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁵ Ayrıca insanlığın gelişim ve ilerlemesinin, dönüşüm ve değişim için eşi görülmemiş fırsatlar sunarken bazı risklerle de karşı karşıya getirdiğini; bu durumun parçalanma,

Moon, *Studio Art Therapy Cultivating the Artist Identity In the Art Therapist* (London; Philadelphia: Jessica Kingsley, 2002); Mary Carroll Nelson, *Artists of the Spirit: New Prophets in Art and Mysticism* (Sonoma, Calif: Arcus Pub. Co, 1994); Margaret Frings Keyes, *Inward Journey: Art as Therapy* (La Salle, Ill: Open Court, Rev. ed., 1983).

⁵⁷ Moon, *Studio Art Therapy Cultivating the Artist Identity in the Art Therapist*, 9.

⁵⁸ Kim A.Bella- Ilene Serlin, *Expressive and Creative Arts Therapies The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, ed. Harris L. Friedman - Glenn Hartelius (UK: Wiley Publisher 2013), 396.

⁵⁹ Bella- Serlin, *Expressive and Creative Arts Therapies*, 389-390.

⁶⁰ Franklin vd., "Transpersonal Art Therapy Education", 103.

⁶¹ Bella-Serlin, *Expressive and Creative Arts Therapies*, 393.

⁶² Akt. Michael A. Franklin "Essence, Art, and Therapy: A Transpersonal View", *The Wiley Handbook of Art Therapy*. ed.David E. Gussak - Marcia L. Rosal (UK:Wiley pub., 1. Basım, 2015),104.

⁶³ Franklin vd., "Transpersonal Art Therapy Education".

⁶⁴ Akt. Malchiodi, *Handbook of Art Therapy*, 25.

⁶⁵ Josef E.Garai, "New Horizons of Holistic Healing through Creative Expression", *Art Therapy* 1/2 (Mayıs 1984),79.

kimlik kaybı, doğadan kopmuş olma, çaresizlik, umutsuzluk duygularını ve yaşam üzerinde kontrol eksikliği oluşturduğunu düşünmektedir. Bu halde olunduğunda bütünleşmek yerine beden, zihin ve ruh birbiriyle derinden çelişmektedir. Ortaya çıkan içsel parçalanma sürecinin, kişinin giderek doğal çevreye yabancılaşmasına yol açtığını gözlemlemiştir. Garai'ye göre doğum, ölüm ve yeniden doğuş, sağlık ve hastalık, zevk ve acı, başarı ve başarısızlık, umut ve umutsuzluk yaşam döngüsünün ayrılmaz parçaları olduğundan amaç, acıyı ortadan kaldırmak değil ondan anlam ve yaratıcı enerji elde etmek ve diğer tüm deneyimler gibi onu özümsemektir.⁶⁶ Onun ele aldığı konular, yaptığı gözlemler, araştırmalar ve geliştirdiği tekniklerle transpersonal sanat terapisi yaklaşımının felsefesini, konusunu, yöntemini ve amacını bütünleştirdiği söylenebilir.

Spiritüellik, transpersonal sanat terapisi yaklaşımında da merkezi bir öneme sahip olduğundan Pat Allen “Spiritüel Bir Yol Olarak Sanat/Art as a Spiritual Path” adlı bir kitap yazmıştır⁶⁷. Cane'den ilham alarak transpersonal bakış açısını benimseyen Allen, spiritüel odaklı sanat terapisi yaklaşımının düalizmi deneyimsel olarak çözmeyi, bireysel benlikten daha büyük bir gücü, enerjiyi ya da gerçekliğin varlığını deneyimlemenin mümkün olabildiğine ilişkin inançtan yola çıkmıştır.⁶⁸ Sanat terapisinin transpersonal ve spiritüel boyutla ilgilenenler için benzersiz yollar sunduğunu belirtir. Ona göre spiritüel yolda nasıl seyahat edileceğini öğrenmek için düzenli şekilde, aktif katılım sağlanarak uygulama sürecine girmek gereklidir. Sanat yapmanın, düalizmi deneyimini oluşturan iki uç arasında gidip gelme yeteneğinin, esneklik kazanmanın ve aynı zamanda bireyin alması gerektiği derslerin ortaya çıkmasına izin verdiğini gözlemlemiştir.⁶⁹ Allen, transpersonal psikolojinin, insan bilincinin daha yüksek boyutları hakkında fikir üretmemiz için bize birçok yararlı kavram sunsa da tüm konuşma terapilerinin (talking therapy) yaptığı gibi büyük ölçüde entelektüel bir girişim olarak kaldığı farkına varmıştır. Adını verdiği “Açık Stüdyo” (Open Studio) sürecinin, spiritüel fikirlerin somut yollarla tezahür etmesine hizmet ettiğini belirtmiştir. Transpersonal psikolojinin sanat terapisi pratiğine yeni bir kavram olarak karma modellemeyi eklediği yerde sanat terapisinin, açık stüdyo süreci aracılığıyla bu fikirleri çok somut yollarla ortaya koyabildiğini göstermiştir.⁷⁰ Bu yöntemle Allen, kaygı veya öfke gibi belirli duyguların, boyanan renklere benzer hale geldiğini ve onları tonlamaya veya bir süre paletten çıkarmaya karar verilebileceğini ve genel çalışmanın yeni renklerle nasıl şekillendiğinin deneyimlenebileceğini belirtir. Spiritüel bir uygulama olarak bu sürece dahil olmanın sonucu, birey yaşamının anlamı ve amacına eriştiği için kişiliğin dönüşümünü içermektedir. Yol boyunca içgörüler kazanılır, sorunlar çözülür ve algılar keskinleştirilir. Hayata bakılan mercek genişler, kişinin belirli hataları ve başarısızlıkları, başkalarının hataları hem dünyanın hem de kendinin yararına öğrenilecek dersler perspektifine girer. Alışılmış terapi pratiğinde, terapist inancını ortaya koyar ve teorik bir bakış açısından onun rehberliğini arar terapistte olan inanç ortaya konur. Açık Stüdyo sürecinde ise parçası olunan, kendini göstermeye çalışan bir zeka ve bir güç olduğu varsayılır ve disiplinli uygulama yoluyla bu güçle aynı hizaya gelmek ve hakikate, doğru eyleme yönlendirileceğine ilişkin çaba harcanır.⁷¹

⁶⁶ Garai, “New Horizons of Holistic Healing through Creative Expression”,76,80.

⁶⁷ Judith Aron Rubin, *Introduction to Art Therapy: Sources & Resources* (New York: Brunner-Routledge, 2010), 114.

⁶⁸ Pat B. Allen, “Art Making as Spiritual Path”, *Approaches To Art Therapy Theory And Technique Third Edition* Ed. Judith Aron Rubin (New York and London: Routledge, 2016), 292.

⁶⁹ Allen, “Art Making as Spiritual Path”, 294.

⁷⁰ Allen, “Art Making as Spiritual Path”, 297.

⁷¹ Allen, “Art Making as Spiritual Path”, 305.

Dansın dönüştürücü potansiyeline vurgu yapan Anna Harplin ise bireylerin dans ederken kendi alanını keşfettiğini, şekillendirdiğini ve sınırlarını belirlediğini gözlemlemiştir. Transpersonal düzeyde edilen dansla varlığın derinliklerine inildiğini, ruhsal olarak hareket ettiren bir şeyden etkilenildiğini ve gücüyle şaşırtan gizemli yerin burası olduğunu vurgulamıştır.⁷²

Dorit Netzer, yirmi dört katılımcıyla gerçekleştirdiği araştırmasında, seçilen mistik şiirin hissettirdiği imaj ve duyguların ifade edildiği yazıları, sezgisel sorgulama aracılığıyla kendi, diğerleri, görünür ve görünmez, bilinen ve bilinmeyen de dahil olmak üzere kişisel sınırların ötesine transpersonal alana doğru genişlediğini gözlemlemiştir. Araştırmaları ışığında bu yaklaşımla bireylerin transpersonal farkındalığı, daha büyük bütünlükle bağlantı kurmayı, iyileşmeyi ve şükran duygularını deneyimleyebileceğini öne sürmüştür. Katılımcıların imgelerini ve yaratıcı ifadelerini araştıran sezgisel bir araştırmanın felsefi ve ampirik yönlerini anlatmıştır. Şiirlerle bütünleşen imajınasyon karşılaşmalarının, bireylerin kişisel kaygılarının ötesinde, kolektif yaratıcı bir öz farkındalık deneyimi olan ruhsal özgürlüğün transpersonal farkındalığa ilham verdiğini aktarmıştır. Verilerin sezgisel olarak incelenmesinin ve hermenötik analizlerin katılımcıların uyanış, kişisel gelişim, içe dönüklük, genişleme, bağlantı kurma ve özgürleşme gibi niteliklerin sembolik ifadelerini ortaya çıkarttığını öne sürmüştür. Yaratıcı imgelerin hatırası devam ederken spiritüel özgürlüğün anlık deneyiminin, söylemsel düşünceye dönüşümüyle birlikte etkisinin önemli ölçüde azaldığını saptamıştır.⁷³

Naropa Üniversitesi, sanat terapisi yaklaşımına transpersonal alanı dahil eden bir eğitim modeli sunmaktadır. Eğitim gören öğrenciler, Jung'un Analitik Psikolojisini, Wilber'in Spekturum Modelini, Grof'un Bilinç araştırmalarını, Holotropik Nefes Çalışması'nın yanı sıra varoluşçu, psikanalitik ve beden merkezli psikoterapinin transpersonal modellerini, Assagioli'nin psikosentez yaklaşımına ek olarak meditasyon ve psikoterapi, spiritüel acil durum, bilinç durumlarındaki değişiklikler, doğum ve ölüm sorunları ve bağımlılık ve iyileşme gibi konuları öğrenir. Öğrenciler ayrıca, alanın geleneksel paranormal (örneğin mistik deneyimler, durugörü, kanallık, şamanik yolculuk, ölümden dönme deneyimleri vb.) ile günlük yaşamda kutsal olanı bulma ve egonun işlevine dair daha geniş bir görüşe ulaşma konusunda farkındalıklar kazanmaktadır.⁷⁴

Sanat ile dışavurum sürecinde üretilen çalışmalara bütünsel açıdan bakıldığında olağanın ötesinde, transpersonal olan deneyim anlarını uyandıracak yapıda olduğu görülmektedir. Sanat yaratım alanında sürecin alıcısı veya katılımcısı olunabilir, bir heykele veya fotoğrafa bakılabilir veya bir dansa veya koroya katılınabilir. Sanat yaparak veya sanata tanık olarak "aktif katılım" sayesinde bireysel ve kültürel yapıların ötesine geçilebilir ve transpersonal olana, günlük hayatın ötesindeki fenomenlerle karşılaşıldığında ne olduğuna erişim sağlanabilir. Süreç veya ürün olarak sanat eserinden etkilenildiğinde ortam bir değişim alanı olarak hizmet etmeye başlar. Farklı ortamlar, daha önce bilinmeyen şeylerle meşgul olmaya izin verdiği için alternatif bilinç durumlarına açılmaya yöneltebilir. Sanat, transpersonal alana girmeye teşvik ederek kim olunduğuna ve kim olunabileceğine dair kavramları yeniden tanımlamaya kapı açabilir. Sanat yapmak ve tanık olmak, kişinin transpersonal deneyimler yaşamasına ve aynı zamanda bu deneyimi başkalarıyla paylaşmasına izin verir. Böylece diğerleri de bu tür deneyimleri anlayabilir. Sanatçılar fiziksel dünyada kutsal anları yaratıcı bir şekilde inşa ederler ve bu anları başkalarına getirirler böylece onlar da tanıdık olanı aşabilir, sanatsal anlar inşa

⁷²Anna Halprin - Rachel Kaplan, *Moving Toward Life: Five Decades of Transformational Dance* (Hanover: Wesleyan University Press, 1995), 154.

⁷³Dorit Netzer, "Mystical Poetry and Imagination: Inspiring Transpersonal Awareness of Spiritual Freedom", *International Journal of Transpersonal Studies* 34(1/2) (2015), 128-143.

⁷⁴Franklin vd., "Transpersonal Art Therapy Education", 101-110.

etmeye geçebilirler izleyiciler de bu deneyimlerden ilham alabilir.⁷⁵ Böylece transpersonal sanat terapisi yaklaşımının etki alanının da kişiyi ve ötesini kapsayan geniş bir formda olduğu söylenebilir.

Bütünleştirici bir süreç olarak sanat davranışsal, bilişsel, duyuşsal ve spiritüel olarak somutlaşmış/bedenlenmiş bir hali ortaya çıkarır ve birleştirir.⁷⁶ Spiritüel deneyim çoğu zaman normal bilinç ve spiritüel farkındalık arasındaki perdenin yavaşça kaldırılmasıyla süreç içerisinde gelişir. Ani aydınlanma, sevgiye veya birliğe doğru genişleme, algının iç dünyalara açılması, spiritüel uygulama, rehberlik ve arınmalar ruhun bütünleşmesinin temelini atmaktadır. Bununla birlikte bazen spiritüel deneyim o kadar güçlü bir şekilde patlak verir ki kişinin olağan bütünleştirici kapasitesi boğulur ve psikolojik işlevsellik bozulur. Yeni enerjiler ve deneyim düzlemleri kişiyi bombardımana tutar böylelikle kafa karışıklığına, korkuya ve kontrol etme girişimlerine neden olur.⁷⁷ Spiritüel deneyimler doğrudan iki farklı biçimde ortaya çıkar. Bunlardan ilkinin oluşturan içkin ilahi olanın deneyimi, günlük gerçeklik dünyasının incelikli ama derinden dönüştürülmüş olduğu algısını içerir. Grof, bu tür bir ruhsal deneyime sahip olan bir kişinin, çevredeki insanları, hayvanları ve cansız nesneleri, birleşik bir kozmik yaratıcı enerji alanının ışıltılı tezahürleri olarak gördüğünü ve aralarındaki sınırların yanıltıcı ve gerçek dışı olduğunu fark ettiğini söyler. Bu deneyimi, televizyonda siyah beyaz bir görüntünün aniden “canlı renklere” dönüştüğü bir duruma benzetmiştir. İçkin ilahi olanın deneyiminde olduğu gibi TV görüntüsünün birçok özelliği aynı kalır ancak yeni bir boyutun eklenmesiyle radikal bir şekilde geliştirilir. Spiritüel deneyimin ikinci biçimi olan transandantal/aşkın ilahi deneyim, günlük bilinç durumunda algı için mevcut olmayan arketipsel varlıkların ve alemlerin tezahürünü de içerdiğini belirtir. Bu tür bir spiritüel deneyimleri ise, tv de tamamen yeni kanalların ortaya çıkması gibi görüldüğünü metaforik anlatımla ifade etmiştir⁷⁸. Transpersonal self⁷⁹, tüm deneyimin bağlamı olarak kabul edildiğinde, bilinç ile bilincin nesneleri veya içerikleri arasında bir ayrım yapılabilir. Böylece, değişen düşünceler ve duygular bilincin içeriği olarak gözlemlenebilir ve tüm deneyimler saf, değişmez ben ötesi farkındalığın içeriği olarak kabul edilebilir. Bu gerçekleştiğinde kişi kendisini aşma aşamasına ulaşır ve daha büyük, bağlantılı ve her şeyle ilişkili bir şeyin parçası olarak deneyimler.⁸⁰

Transpersonal sanat terapisi deneyiminde görsel imge ya da hareket, şiirsel dil, drama eşliğinde canlandırma ya da müzikal form aracılığıyla yaratıldığında, ben ve malzeme, ben ve ses, ben ve mekan ya da ben ve öteki arasındaki dinamik ve ritmik bir enerji akışıyla rezonansa girmeye çalışılır. Bir ressamın bir tuvalle ilişki kurmasıyla, müzisyenlerin birbirlerinin seslerini çıkarmasıyla, şairlerin kelimeler, sesler ve ritimlerle kurduğu etkileşimiyle ya da oyuncuların dramayla canlandırarak ilişki kurmaları gibi malzemeye olan bu derin bağlantı, anda birleşme ve bütünleşme gibi hissedilen yüksek

⁷⁵ Herman, “Transpersonal Experience and the Arts: From the Chauvet Cave to Occupy Wall Street”,473.

⁷⁶ Michael Franklin, “Know Thyself: Awakening Self-referential Awareness Through Art-Based Research”, *Journal of Applied Arts and Health: Special Issue on Art-Based Research: Opportunities & Challenges* 3/1 (2012), 87-96.

⁷⁷ Cortright B, *Psychotherapy and Spirit: Theory and Practice in Transpersonal Psychotherapy*, 205-206.

⁷⁸ Grof-Grof, *Holotropic Breathwork*, 23.

⁷⁹ Kişinin (person) tüm yönlerine, “transpersonal self” veya sadece “self” olarak bilinen, psişik yaşamın kaynaklandığı “nihai merkezî enerji” aracılığıyla erişilir. Bu merkez, bireyin yalnızca genlerinin, sosyal çevresinin, geçmişinin, egosunun, içsel komplekslerinin, geçmiş deneyimlerinin ve nevrozlarının toplamı olmaktan ayıran şeydir (Somers vd., “The Centre for Transpersonal Psychology”. *Self & Society* 26/5 (Kasım 1998).

⁸⁰ Francez Vaughan, “Transpersonal psychotherapy: Context, Content and Process”, *Journal of Transpersonal Psychology* 11/2 (1979), 101–110.

ve yoğun duygu alanlarını oluşturabilir.⁸¹ Yaratıcı akışa girildiğinde hata yoktur sadece yeni olasılıklar vardır. Piyanoda doğaçlama yaparken en önemli olan şey derin dinlemedir. Anda kalınarak dinlendiğinde her notanın anlatacak bir hikayesi olduğu fark edilir. Tamamen akışın içinde teslim olduğunda beden/zihin bağlantıları yeni bir enerji alanına girmiş gibi olur. Sanat malzemeleri genellikle doğaçlama ve spontane bir eylemdir. Boş kağıda, tuvale, malzemeye, boyalara veya kurşun kaleme odaklanarak sadece başlanır, hareket ve nefes takip edilir. An içinde görüntü ortaya çıkmaya başladığında, zihin ve bedenin sıradan zamanı aştığı ve evrensel nabızla diyaloga girdiği bir an tekrar vardır. İç dünyadaki yaratıcı dürtünün neyle iletişim kurmaya çalıştığının farkına varılır. Bireyler İlahi olana açılarak nabızlarının ritmini dinler. Artık konuşanın zihin ya da beden olmadığını hissedebilirler, bir ve bütün olunan aşkın bir deneyim yaşayabilirler. Sanat, evrensel gerçeklerin ifade edilmesine eşlik ettiğinde bireyler, nefesin akışına girebildiğinde ve ortaya çıkan dürtüleri takip etmeye açık olduğunda, bilinci değiştirme olasılıkları kendilerini göstermeye başlamaktadır. Bu, çoğu spiritüel geleneğin daha derin, daha anlamlı ve uyanmış bir deneyimi kolaylaştırmak için sürekli olarak tekrarladığı şeydir. Hızlı teknolojik değişim ve kolektif kaygı durumları deneyimlendiğinde yaratıcı dürtünün derin kuyusundan sürekli olarak ortaya çıkan görüntülerin, seslerin, hikayelerin ve hareketlerin sürekliliğine dikkat etmek, tamamen uyanık ve canlı kalmanın ve hayata tüm belirsizliğiyle yeni yaratıcı yollarla yaklaşmanın önemli bir yoludur. Terapötik bağlamda, somutlaşmış farkındalığa dikkat etmek ve malzeme, ses, mekan, ritmik ve aritmik enerjilerle doğaçlama olarak oynamak, danışan ve terapistin senkronistik bir akışa, karşılıklı bir rezonans alanına veya terapötik bir uyuma girmelerine izin verebilir. Bu süreç, olgunlaşmanın ve dönüşümün gerçekleşmesi için faydalı olabilir.⁸² Transpersonal sanat, bireyleri yeni bilinç haline geçirmek ve bunun için var olanı bozarak kişinin kendisinde ve dünyada sıradanlığın ötesinde düşünmesine, hissetmesine ve deneyimlemesine yardımcı olmak içindir. Yeniden inşa için oluş ve bozuluş halinin deneyimlendiği söylenebilir. Transpersonal sanat aynı zamanda transpersonal alanda rahatsız edici deneyimlerin ifadesine yardımcı olur bu durum yeni biçimlerde birleşen fikirlerle sıradanlığa geri dönmesi içindir. Bu hal, yeni formların ortaya çıkmasını beklerken, daha öncesinde bilinmeyen bir alanda olmanın gerilimi içinde bir süre yaşamaya izin vermek anlamına gelir. Böylece birey, esnemeyi ve yaşadığı dünyayı genişletmeyi öğrenir.⁸³

Transpersonal yaklaşım, yeni bilgiler elde etmeye ek olarak aynı zamanda bilgi için yeni bağlamlar ve yeni bilme yolları oluşturmayla da ilgilidir. İnançların, bastırmanın, dirençlerin veya özgürleşmenin gün yüzüne çıkmasında büyük bir potansiyele sahiptir. Bireylere deneyim çeşitliliğinin birçok biçiminin bulunduğu kapsayıcı bir psikoloji vizyonu sunar. Tamamen egosal olan görüşlere meydan okur. Bunun yerine, otantik anlamın tüm insanlık tarafından paylaşılabilceği bütünsel ve dönüştürücü bir perspektif oluşturur.⁸⁴ Duyusal farkındalığı artırmak, sağlıklı bir ego oluşturmak ve ego işleyişini iyileştirmek için veya transpersonal düzeye uyum sağlamış kişilerin nihai anlam sorunlarına ek olarak spiritüel acil durumlar gibi deneyimlerle başa çıkmalarına yardımcı olmak için de kullanılabilir.⁸⁵ Wilber, transpersonal deneyimlerin, gelişim aşaması ileri boyutta olan bireylerin değil her bilinç düzeyinin deneyimleyebileceği gerçeğini öne sürer. Bu hallerin nasıl yorumlandığı, deneyimlendiği ve hissedildiği ise zirve deneyim yaşayan kişinin gelişim aşamasına bağlıdır.⁸⁶ Sanat terapisinin eşliğiyle gelişim aşamasının farkına varılabilir; ego patlaması, parçalanmışlık, bölünmüşlük

⁸¹ Mitchell S. Kossak “Therapeutic Attunement: A Transpersonal View of Expressive Arts Therapy”, *The Arts in Psychotherapy* 36/1 (Şubat 2009), 16.

⁸² Kossak, “Therapeutic Attunement: A Transpersonal View of Expressive Arts Therapy”, 17.

⁸³ Herman, “Transpersonal Experience and the Arts: From the Chauvet Cave to Occupy Wall Street”, 478.

⁸⁴ Glenn Hartelius vd., “Transpersonal Psychology: Defining the Past, Divining the Future.” *The Humanistic Psychologist* 35/2 (2007), 152.

⁸⁵ Michael Franklin vd., “Transpersonal Art Therapy Education”, *Art Therapy* 17/2 (Ocak 2000), 102.

⁸⁶ Wilber, *Integral Psikoloji Bilinç, Tin, Psikoloji, Terapi*, 15.

deneyimleyen bilinçler bütünleşme yoluna girerken transpersonal boyuta sıçrayan bilinçler de daha yüksek bilinç seviyesini deneyimleyebilir.

Teorisyenler transpersonal bakış açısının düzenlenmiş, bitmiş, sınırlı, belirli veya tamamen tanımlanmış olmadığını bilakis açık uçlu ve her zaman süreç içerisinde olduğunu vurgulamıştır. Gelişmekte olan sürece katılım sağlandığından bilinç evriminin gerçekleştiğini bununla birlikte, süreç ilerledikçe bireylerin gerçekte kim ve ne olduğuna uyandıklarında herkesin birlikte ve bütünlükte olduğunu, her birinin yaşamda bir rolü olduğunu, benzersiz katkılarının ne olabileceğine dair keşifler ve yüksek farkındalıklar kazandıklarını ifade etmişlerdir.⁸⁷ Transpersonal psikoterapinin başarılı sonucu, genişletilmiş bir kimlik duygusu olarak tanımlanabilir. Bu değişim ve gelişim, sıklıkla motivasyonun kendini geliştirmeye ve dönüştürmeye doğru akmaya başlamasıyla ilişkilendirilir. Bu durum, geçici egosal hedeflere daha az yatırım yapılması ve dünyaya katkı sağlamak için yüksek motivasyonla dolmak anlamına gelir. Böylelikle kişinin tüm yaşam deneyimlerini kabul etmesi ve paradoks veya belirsizliğe karşı daha fazla tolerans geliştirmesi muhtemel olduğundan iç ve dış deneyimler uyumlu ve bir bütün hale gelmektedir.⁸⁸ Bu yaklaşım, tabi ki tüm cevaplara sahip değildir. Hümanistik ve bütünsel psikoloji yaklaşımlarına ek olarak benzer yönelimli diğer disiplinlerin tamamlayıcı güçleriyle birleşerek psikolojiyi yeniden şekillendirme ve insan olmanın ne olduğuna dair vizyonu yeniden inşa etme görevini yürütmeye hazır konumdadır.⁸⁹

Sonuç

Ele aldığımız teori, araştırma ve gözlemler ışığında transpersonal sanat terapisi yaklaşımının uygulama, yöntem ve tekniklerinin deneyimsel olarak spiritüel boyutun yansımalarını, dışa vurumunu ve boyutlarını gözlemleyerek bu boyut hakkında yeni bilgiler elde etme imkânı sağladığı tespit edilmiştir. Sembol, renk, form, hareket, ses, şiir, nefes, imajinasyon, müzik vb. dışa vurumcu sanat eşliğinde, içinde bulunulan hal ve bilinç yansımalarını fark etmek ve estetik tefekkür, sezgi, bilinç sıçramaları, üst boyutlar, spiritüel boyut gibi derinlerde bulunan yüksek bilinç hallerini deneyimlemek kolaylaşabilir. Böylelikle, bu yaklaşımın, spiritüel deneyimlerin çeşitliliğinin gözlemlenmesini, spiritüel boyut tanımlarının derinleşmesini nihayetinde bu yapıyı ve bileşenlerini çeşitli perspektiflerden anlamayı sağlayacağı düşünülmektedir.

Transpersonal sanat terapisi bütünsel olarak hem teşhis hem terapötik etki hem de deneyim alanı olduğundan bu alanda gerekli eğitimleri alarak yetişmiş olan Manevi danışmanlar, kendini bilme yolculuğuna çıkmış bireylerin, kişiliğini ve kişi ötesi yapılarını sanat eşliğiyle deneyimlemesini, keşfetmesini ve farkındalık kazanmasını sağlayabilir. Ayrıca bu yaklaşım, yaşam sorunlarıyla tıkanmış, aynı döngülerde sıkışıp kalmış olan bireylerin yaşam sorunlarını anlamlandırmasını, daha üst bilince yükselmesini, yaşamın ritmiyle uyumlanmasını, olgun bir ruh hali ile yaşamda var olmayı sağlayıcı etkileri içerisinde potansiyel olarak taşımaktadır. Böylelikle kayıp, yas, hayal kırıklıkları, parçalanmışlık, varoluşsal kriz veya ruhun karanlık gecesi diye adlandırılan deneyimleri yaşayan ve desteğe ihtiyaç duyan bireylere transpersonal alana doğru uyanışı ve geçişi sağlayarak, doğru teknikler uygulanarak süreç sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilebilir. Çalışmamız literatür tarama yöntemiyle sınırlı olduğundan bu yaklaşımı ele alan uygulamalı, deneyimsel araştırmalar yapıldıkça konunun değeri, önemi ve etkisi anlaşılabacaktır.

⁸⁷ Vaughan, “The Transpersonal Perspective: A Personal Overview”, 108.

⁸⁸ Vaughan, “Transpersonal psychotherapy: Context, Content and Process”, 102-107.

⁸⁹ Hartelius vd., “Transpersonal Psychology: Defining the Past, Divining the Future”, 153.

Kaynakça

- Allen, Pat B. *Art Is a Way of Knowing*. Boston: Shambhala, 1995.
- Allen, Pat B. "Art Making as Spiritual Path". *Approaches To Art Therapy Theory And Technique Third Edition*. Ed. Judith Aron Rubin. 292-306. New York and London: Routledge, 2016.
- Ayten, Ali. *Din Psikolojisi Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Bella, Kim A. - Serlin, Ilene A. "Expressive and Creative Arts Therapies". *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. Ed. Harris L. Friedman - Glenn Hartelius. 529-543. UK: Wiley, 2013. <https://doi.org/10.1002/9781118591277.ch29>.
- Cortright, Brant. *Psychotherapy and Spirit: Theory and Practice in Transpersonal Psychotherapy*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Cunningham, P. F. *Introduction to Transpersonal Psychology: Bridging Spirit and Science*. New York: Routledge, 2022.
- Farrelly-Hansen, Mimi. *Spirituality and Art Therapy: Living the Connection*. London ; New York: Jessica Kingsley Publishers, 2001.
- Franklin, Michael - Farrelly-Hansen, Mimi - Marek, Bernie - Swan-Foster, Nora - Wallingford, Sue. "Transpersonal Art Therapy Education". *Art Therapy* 17/2 (Ocak 2000), 101-110. <https://doi.org/10.1080/07421656.2000.10129507>.
- Franklin, Michael A. "Essence, Art, and Therapy: A Transpersonal View ©". *The Wiley Handbook of Art Therapy*. Ed. David E. Gussak - Marcia L. Rosal. 1. Bs. 99-111 USA: Wiley, 2015. <https://doi.org/10.1002/9781118306543.ch10>.
- Frost, Seena B. *Soulcollage Evolving: An Intuitive Collage Process For Self-discovery and Community*. Santa Cruz, Calif: Hanford Mead Publishers, 2010.
- Garai, Josef E. "New Horizons of Holistic Healing through Creative Expression". *Art Therapy* 1/2 (Mayıs 1984): 76-82. <https://doi.org/10.1080/07421656.1984.10758751>.
- Grof, Stanislav - Grof, Christina. *Holotropic Breathwork: A New Approach to Self-Exploration and Therapy*. Albany, NY: Excelsior Ed, 2010.
- Grof, C., & Grof, S., "Spiritual emergency: The understanding and treatment of transpersonal crises". *International Journal of Transpersonal Studies*, 36/2 (2017).
- Grof, Stanislav. *Geleceğin Psikolojisi*. çev. Sezer Soner. 1. Baskı. İstanbul: Ray Yayıncılık, 2014.
- Guest, H. "The Origins of Transpersonal Psychology", *British Journal of Psychotherapy*, 6/1 (2007), 62-69.
- Gürbüz, Sait ve Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 5. Basım, 2018.
- Halprin, Anna - Kaplan, Rachel. *Moving Toward Life: Five Decades of Transformational Dance*. Hanover: Wesleyan University Press, 1995.
- Hartelius, Glenn - Caplan, Mariana - Rardin, Mary Anne. "Transpersonal Psychology: Defining the Past, Divining the Future". *The Humanistic Psychologist* 35/2 (2007): 135-160. <https://doi.org/10.1080/08873260701274017>.
- Hartelius, Glenn - Friedman, Harris L. - Pappas, James D. "The Calling to a Spiritual Psychology: Should Transpersonal Psychology Convert?" *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. Ed. Harris L. Friedman - Glenn Hartelius. 1. Bs. 44-61. Wiley, 2013. <https://doi.org/10.1002/9781118591277.ch3>.
- Herman, Lisa. "Transpersonal Experience and the Arts: From the Chauvet Cave to Occupy Wall Street". *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. Ed. Harris L. Friedman - Glenn Hartelius. 1. Bs. 652-665. USA: Wiley, 2013. <https://doi.org/10.1002/9781118591277.ch37>.

- Horozcu, Ümit. "Psikedelig İlaçlar ve Mistik Deneyim: Mistik Deneyimin Kısa Yolu". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 141-174.
- Netzer, Dorit, Hofstra University "Mystical Poetry and Imagination: Inspiring Transpersonal Awareness of Spiritual Freedom". *International Journal of Transpersonal Studies* 34/1-2 (01 Ocak 2015): 128-143. <https://doi.org/10.24972/ijts.2015.34.1-2.128>.
- Judy, Dwight. "Transpersonal Psychology: Mapping Spiritual Experience". *Religions* 2/4 (22 Kasım 2011): 649-658. <https://doi.org/10.3390/rel2040649>.
- Jung, C. G. *Analitik Psikoloji*. çev.Gürol, Ender. 2. basım İstanbul: Payel Yayınları, 2006.
- Keyes, Margaret Frings. *Inward Journey: Art as Therapy*. Rev. Ed. La Salle, Ill: Open Court, 1983.
- Kossak, Mitchell S. "Therapeutic Attunement: A Transpersonal View of Expressive Arts Therapy". *The Arts in Psychotherapy* 36/1 (Şubat 2009): 13-18. <https://doi.org/10.1016/j.aip.2008.09.003>.
- Malchiodi, Cathy A (ed). *Expressive therapies*. New York: Guilford Press, 2007.
- Malchiodi, Cathy A.(ed). *Handbook of art therapy*. New York: Guilford Press, 2003.
- Maslow, Abraham H. *Dinler,Değerler, Doruk Deneyimler*. çev. Sönmez, H. Koray. İstanbul: Kuraldışı, 1996.
- McNiff, Shaun. *Integrating the Arts in Therapy: History, theory, and practice*. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 2009.
- Merter, N. Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan: Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonal Psikoloji)*. 10. basım, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.
- Merter, N. Mustafa.*Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Moon, Catherine Hyland. *Studio Art Therapy Cultivating the Artist Identity in the Art Therapist*. London; Philadelphia: Jessica Kingsley, 2002.
- Moon, Gary W. "Spiritual Direction: Meaning, Purpose, and Implications for Mental Health Professionals". *Journal of Psychology and Theology* 30/4 (Aralık 2002): 264-275. <https://doi.org/10.1177/009164710203000402>.
- Netzer, D. "Mystical poetry and imagination: Inspiring transpersonal awareness of spiritual freedom". *International Journal of Transpersonal Studies*, 34,1/2, (2015) 128–143.
- Nelson, Mary Carroll. *Artists of the Spirit: New Prophets in Art and Mysticism*. Sonoma, Calif: Arcus Pub. Co, 1994.
- Rhyne, Janie. *The Gestalt art experience*. Monterey, Calif: Brooks/Cole Pub. Co, 1973.
- Rubin, Judith Aron. *Introduction to art therapy: sources & resources*. New York: Brunner-Routledge, 2010.
- Sky Hiltunen, S. M. Meditative Vail Painting: A Finnish Creative Arts Therapist's Transpersonal Journey. *Art Therapy*, 23/2 (2006) 73–80. <https://doi.org/10.1080/07421656.2006.10129641>.
- Somers, Barbara - McCormick, Elizabeth - Fletcher, Karyn. "The Centre for Transpersonal Psychology". *Self & Society* 26/5 (Kasım 1998): 29-38. <https://doi.org/10.1080/03060497.1998.11085887>.
- Strohl, James E. "Transpersonalism: Ego Meets Soul". *Journal of Counseling & Development* 76/4 (Ekim 1998): 397-403. <https://doi.org/10.1002/j.1556-6676.1998.tb02698.x>.
- Tart, Charles T. *States of Consciousness*. Authors Guild Backinprint ed. Lincoln, NE: iUniverse, 2000.

- Tüfekçi, Çiğdem. *Transpersonal Psikolojiye Göre Bilinçlilik Aşamaları ve Dini Tecrübe*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Washburn, Michael. *The Ego and the Dynamic Ground: A Transpersonal Theory of Human Development*. 2. ed., Rev. Albany, NY: State Univ. of New York Press, 1995.
- Uysal, Saliha. *Transpersonal Psikoloji ve Din*. İstanbul:Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Vaughan, F. "Transpersonal psychotherapy: Context, Content and Process". *Journal of Transpersonal Psychology* 11/2, (1979), 101-110.
- Vaughan, F. "The Transpersonal Perspective: A Personal Overview". *The Journal of Transpersonal Psychology* Vol.14/1 (1982),37-45.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 | Haziran/June 2025

Kadınları Mescidlerden Men Etmeyin' Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Tahlili - Sahihayn Özelinde*

Analysis of the Narration 'Do Not Prevent Women from Mosques' in Terms of Sentences and Text -Special to Sahihayn-

Tahsin KAZAN

Doç. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Malatya-Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Inonu University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Hadith, Malatya-Türkiye
tkazan12@hotmail.com
<https://ror.org/04asck240>
<https://orcid.org/0000-0002-7675-9000>

Hatice Kübra KARACA

Öğretmen, Mili Eğitim Bakanlığı, Malatya-Türkiye
Teacher, Ministry of National Education, Malatya-Türkiye
haticekubrakrc@gmail.com
<https://ror.org/00jga9g46>
<https://orcid.org/0000-0001-8559-3754>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

İnceleme Makalesi | Review Article

Geliş Tarihi | Received:28/11/2024 • Kabul Tarihi | Accepted: 29/05/2025 •Yayın Tarihi | Published: 30/06/2025

Atıf | Cite As

Kazan, Tahsin-Karaca, Hatice Kübra. “Kadınları Mescidlerden Men Etmeyin’ Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Tahlili -Sahihayn Özelinde-”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 156-176. <https://doi.org/10.58852/dicd.1592742>

Author Contributions: %50-%50

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: %50-%50

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

* Bu makale 6 Haziran 2023 tarihinde sunduğumuz “Lâ Temneû İmâallahi Mesâcidallah” Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Tahlili – Sahihayn Özelinde başlıklı seminerin yeniden gözden geçirilmiş halidir.

This article is a revised version of the seminar titled Analysis of the Narration “Lâ Temneû İmâallahi Masajidallah” in Terms of Sened and Text – Specific to Sahihayn, which we presented on June 6, 2023.

Kadınları Mescidlerden Men Etmeyin” Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Tahlili -Sahîhayn Özelinde-

Öz

Kur'an, insanların bir erkek ve diğiden yaratıldığını, onların da özü itibarıyla topraktan var edildiğini beyan etmektedir. İslam'a göre ilk insan Hz. Adem'dir. Eşi Havva ise erkek-kadın tüm insanların annesidir. İslam meseleye kadın-erkek ayrımı veya eşitliği üzerinden değil bilakis değerler üzerinden bakmayı önermektedir. Kadın, kadın olduğundan erkek de erkekliğinden dolayı bir meziyete sahip değildir. Kur'an ve hadislerde üstünlük, takva ölçüsüne bağlanmıştır. Cinsiyet üzerinden yapılan okumalar yanlış ve yanlış neticeler doğurabilir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risâlet ile görevlendirildiği câhiliye toplumunda kadınlara herhangi bir değerin verilmediği bilinmektedir. Öyle ki onun kadınlarla alakalı icra ettiği kimi uygulamalar zaman zaman sahâbe-i kiram arasında bile tepki ile karşılanmıştı. Ancak Allah Resûlü, kınayıcının kınamasından çekinmeden dini olduğu gibi topluma tebliğ etmiştir. İslâm cihetinden kadınların dini ve sosyal hayattaki konumlarını irdelemek bakımından “*Kadınları mescidlerden men etmeyin*” hadisi seçici bir örnek olarak ele alınmıştır. Camiler Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde sosyal hayat açısından önemli bir işleve sahipti. Allah Rasûlü, başta eşleri olmak üzere kadınları namaz vakitleri olmak üzere önemli konuları istişare etmek için mescidlere davet etmiş onlar da Hz. Peygamber'in davetine icabet eder; namazı cemaatle kılmak için yoğun ilgi gösterirlerdi. Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in kadınların mescidlere girmelerinin menedilmemesine dair tavrı, لا تمنعوا إماء الله مساجد الله hadisinin farklı tarîkleri özelinde sened ve metin yönüyle tahlil edilmiştir. Ayrıca şarihlerin hadisi nasıl yorumladıkları ve fitne olgusuna nasıl yaklaştıkları da ele alınmıştır. Bu makalede Ehl-i sünnet nezdinde en sahîh hadis kaynaklar olarak kabul edilen *Sahîhayn* ile çalışma sınırlandırılmıştır. Ayrıca metin tenkidi de yapılmak suretiyle rivayetler arasında bütünlük veya ortak noktalar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sened, Metin, Kadın, Cami.

Analysis of the Narration “Do Not Prevent Women from Mosques” in Terms of Isnad and Text -Special to Sahîhayn-

Abstract

The Qur'an declares that human beings were created from a male and a female and that they were originally created from the earth. According to Islam, the first human being was Adam. His wife Eve is the mother of all human beings, male and female. Islam proposes to look at the issue not on the basis of the distinction or sameness of men and women, but on the basis of values. A woman is not superior because she is a woman and a man is not superior because he is a man. Indeed, in the Qur'an and hadiths, superiority is based on piety. Readings based on gender are biased and wrong. It is known that women were not valued in the society in which the Prophet (pbuh) was appointed as a messenger. So much so that some of his practices regarding women were sometimes met with reaction even among the Companions. However, the Messenger of Allah, without fearing the condemnation of the condemner, conveyed the truth to the society as it is. In this study, the hadith “Do not ban women from the mosques” is taken as a selective example in order to examine the position of women in religious and social life in terms of Islam. Mosques had an important function in terms of social life during the Prophet's lifetime. The Messenger of Allah would invite women, especially his wives, to the mosques on every occasion, and they would respond to the Prophet's invitation and show great interest in praying in congregation. The Prophet's stance on not prohibiting women from entering the masjids has been analyzed in terms of the different tarîqahs of the hadith لا تمنعوا إماء الله مساجد الله in terms of its isnad and text. In order not to overburden the volume of the article, the study was limited to the *Sahîhayn*, which is accepted as the most authentic hadith sources by the Ahl al-Sunnah. In addition, textual criticism was also carried out to emphasize the unity or commonalities between the narrations.

Keywords: Hadith, Women, Mosque, Senad, Text.

Giriş

Risâletin doğduğu coğrafyada kız çocuklarının diri diri gömülmesi ve kızların dünyayı gelmeleri cahiliye döneminde yaşayan bazı insanların yüzlerinin kararmasına neden olması, İslâm'ın doğduğu ortamı bu tikel örnek üzerinde bile tasavvur etme imkânını vermektedir. Kadınların sosyal hayatın dışına itilmesi ve ikinci sınıf insan muamelesi görmeleri, cahiliye dönemi ile sınırlandırmak gerçekçi bir yaklaşım değildir. Modern dünyada medeniyetin beşiği addedilen Avrupa'da da durum kadınlar açısından çok da farklı değildir. Zira 18. yüzyıla kadar kadının ruhu ve insan oluşu tartışmalara konu olmuştur. Nitekim cinsiyet ayrımcılığı, tarihten günümüze kadar süregelen bir sorun olarak hayatini devam ettirmektedir.

İslâm'ın inşâ ettiği medeniyette insanlar insan merkezli bir anlayışla değerlendirilmektedir. Zira Kur'an, insanı cinsiyet ayrımı yapmadan eşref-i mahlûkat olarak görmekte kadın ve erkeğe eşit sorumluluk yüklemektedir. Buradan hareketle İslâm'ın, her varlığa hak ettiği değeri verdiğini ancak teoride var olan bu anlayış pratik hayatta her zaman aynı karşılığı bulmadığını belirtmek durumundayız. Zira İslâm'ın kadına verdiği değer, asr-ı saadetten sonra zamanla zayıflamıştır. Dinimizde kadının değerini ortaya koyan tavsiyelere rağmen kadın karşıtı anlayış, fitne kaygısı ile kadınları sosyal hayatın merkezinde bulunan camilerden adeta uzak tutmuştur.

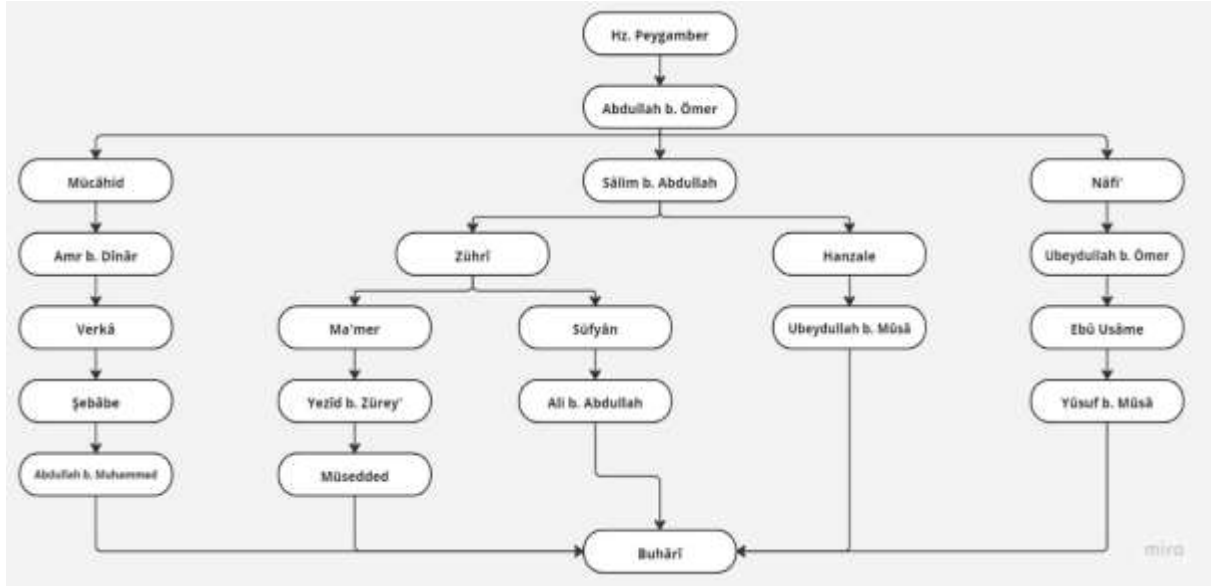
Allah, kadın ile erkeği fitratları gereği farklı özelliklere sahip yaratmış ancak insan olma ve mükellefiyet bakımından müsavi kabul etmiştir. İslâm, kadınların fitratlarını göz önünde bulundurmuş, hiçbir zaman fitratlarına aykırı bir yük yüklememiştir. Nitekim cuma namazı ve savaşa katılma gibi teklifleri onlara farz kılmamış, fakat istemeleri halinde de onlara mâni olmamıştır. Nitekim İslâm'ın bidayetinde sosyal hayatta aktif olan kadınlar, vakit, cuma ve bayram namazlarına katılmış, bu günlerde verilen hutbeyi dinlemişler ve bu şekilde ilmî mevzularda geri kalmamışlardır.

Zamanla birtakım kaygılarla kadınların camilerle olan irtibatı adeta koparılmış, Hz. Peygamber'in "*Kadınları mescidlerden men etmeyin*" emri adeta göz ardı edilmiştir. Oysaki toplumun yarısını oluşturan ve yetiştiren kadınların ilimden, irfandan, dinî ve sosyal hayattan uzak bırakılması, İslâm toplumunda ulvî değerlerin zayıflamasına, güzel hasletlerin azalmasına hatta ortadan kalkmasına sebebiyet vermiştir. İnşâ edilmek istenen toplumla vakıa arasındaki tezaadın neden ve nereden kaynaklandığı izaha muhtaç olduğundan *إِمْاءُ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ* hadisi ele alınmıştır. Konunun tafsilat içerisinde kayıp olmaması için mezkûr hadis, *Sahîhayn* özelinde incelenmeye tabi tutulmuş ardından metin ve muhteva tenkidi yapılmıştır. Rivâyet incelemelerine geçmeden sahabe ravinin cerh ve ta'dile tabi tutulmayacağını belirtmek istiyoruz.

1. Rivayetlerin Sened Açısından İncelenmesi

Söz konusu rivayet, Buhârî'nin (ö. 256) *Sahîh*'inde 5, Müslîm'in (ö. 261) *Sahîh*'inde 7 olmak üzere 12 yerde geçmektedir. Buhârî'deki rivayetlerin ikisi Kitâbü'l-ezân'da, ikisi Kitâbü'l-cum'a'da ve biri de Kitâbü'n-nikâh'ta geçmekte, Müslîm'deki rivayetlerin tamamı ise Kitâbu's-salât'ta aynı bâb başlığı altında peş peşe yer almaktadır. Şimdi bu rivayeti Buhârî'nin hangi bağlamda ele aldığını tespit edip akabinde isnâd analizine geçilecektir.

1.1. Buhârî'nin Sahîh'inde Yer Alan Rivayetler



Kitâbü'l-ezân	Kitâbü'l-cum'a	Kitâbü'n-nikâh
•Kadınların Geceleyin ve Alacakaranlıkta Mescidlere Çıkmaları Bâbı •Kadının Mescide Çıkmak İçin Kocasından İzin İstemesi Bâbı	•Cum'a Namazında Hazır Bulunmayan Kadınların, Çocukların ve Diğerlerinin Yıkınması Gerekli mi Bâbı	•Kadının Kocasından Mescide ve Başka Bir Yere Gitmek Hususunda İzin İstemesi Bâbı

Buhârî'nin, Kitâbü'l-ezân'da iki farklı bâbta yer verdiği bu hadisin bâbla ilişkisine bakıldığında geceleyin/karanlıkta mescide gitmenin vaktine işaret olarak almak mümkündür. Bu da Buhârî'nin yasağı gece ile sınırlandırdığını düşündürmektedir. İkinci babta ise, kadın, ibadet gibi temel hususlarda bile eşinden izin almasını bu durumun evlilik gibi kutsal yuvanın devamı için elzem olduğunun mesajı olarak da okunabilir. Yine Buhârî, Kitâbü'l-cum'a'da da başlıkta verdiği mesajla kadın ve erkeğin ilim ve irfanın öğretildiği ortamlara katılmalarını, iştirak edemedikleri zamanda ise en azından yıkanmalarının gerekli olup olmadığı hususunda düşünmeye davet etmektedir. Ayrıca Buhârî, Kitâbü'n-nikâh'ta bu hadisi zikretmekle evlilikte istişare ve izin almanın önemine işaret etmek istemiş olabilir.

1.1.1. Birinci Rivayet

Ubeydullah b. Mûsâ → Hanzale b. Ebî Süfyân → Sâlim b. Abdullah → Abdullah b. Ömer.

Hiz. Peygamber; "Kadınlarınız sizden geceleyin mescide gitmek için izin istediklerinde kendilerine izin veriniz" buyurmuştur.¹

Hadisin senedinde yer alan Ubeydullah b. Mûsâ (ö. 213); "sika", "sadûk" kıraatte iyi bir âlim olarak vasıflanmaktadır. Ubeydullah, teşeyyu² ile itham edilmişse de böylesi bir töhmetin onun adaletine gölge düşürmediği ifade edilmiştir.³ Hanzale b. Ebî Süfyân (ö. 151) hakkında âlimler "sika" ve "sika sika" değerlendirmesinde bulunmuşlardır.⁴ Sâlim b. Abdullah b. Ömer'in (ö. 106) "sika" olduğu, çokça hadis rivayet ettiği ve onun tarîki ile senedde âli isnada ulaşıldığı belirtilmektedir.⁵

1.1.2. İkinci Rivayet

Müsedded → Yezîd b. Zürey' → Ma'mer → Zührî → Sâlim b. Abdullah⁶ → Abdullah b. Ömer.

Hiz. Peygamber: "Herhangi birinizin karısı (mescide gitmek için) izin istediğinde sakın kadını men etmesin" buyurmuştur.⁷

Senedde yer alan ravilerden Müsedded b. Müserhed (ö. 228), hadis rivayetinde hüccet kabul edilmektedir. Münekkidler tarafından "sadûk" olduğuna hükmedilmiştir.⁸

Râvi Yezîd b. Zürey' el-Ayşî'nin (ö. 182) "esbet" kabul edildiği nakledilmektedir. Ahmed b. Hanbel (ö. 141) ve oğlu Abdullah (ö. 290) başta olmak üzere cerh ve ta'dîl âlimlerinin mezkûr râvi hakkındaki değerlendirmeleri müspettir. Öyle ki Ahmed b. Hanbel; Yezîd b. Zürey'in Saîd b. Ebî Arûbe'den (ö. 156) yapmış olduğu rivayetleri başkasından dinleme ihtiyacının olmayacağını beyan etmektedir.⁹ Ma'mer b. Râşid (ö. 153) hakkında âlimler, zamanının en iyi hadis âlimi olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰ Muhammed b. Müslim ez-Zührî (ö. 124), hadis ilminde meşhur olup önemli bir muhaddistir. Sika olduğu hususunda âlimler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.¹¹

1.1.3. Üçüncü Rivayet

Abdullah b. Muhammed → Şebâbe → Verkâ → Amr b. Dînâr → Mücâhid → Abdullah b. Ömer.

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Ezân", 162.

² **Teşeyyu'**: Şîa'nın görüşlerini benimsemek. Emin Âşıkutlu, "Teşeyyu'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/564.

³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 9/553-555.

⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslâm*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Daru'l-Ğarbi İslami, 2013), 4/43.

⁵ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Ğurame el-Umeri (Dımaşk: Dâru'l-Fikrî, 1995), 20/48-51.

⁶ "Bk. 5 numaralı dipnot"

⁷ Buhârî, "Ezan", 166.

⁸ Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/591-592.

⁹ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, thk. Beşşar Avvad Maruf Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980), 32/128.

¹⁰ Ebû's-Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magravî, *Mevsûatu mevâkıf selef fi'l-akıdeti ve'l-menheci ve't-terbiye* (Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), 2/396.

¹¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1963), 4/40.

Hız. Peygamber: "Kadınlara geceleyin mescide gitmelerine izin veriniz" buyurmuştur.¹²

Senedde yer alan râvilerden Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî (ö. 231) "sadûk" ve "imam"¹³ olarak nitelendirilmektedir.¹⁴ Şebâbe b. Sevvâr b. Amr (ö. 205), hadis ilminde "hâfız",¹⁵ "hüccet"¹⁶ ve "sika" kabul edilmektedir. Şebâbe'nin büyük bir imam olduğu hususunda ihtilaf olmamakla birlikte iman ve amel ilişkisine dair görüşlerinden dolayı mürcieden olmakla itham edilmiştir. Ancak Ebû Zûr'a er-Râzî (ö. 264) bu kişinin görüşünden rücu ettiğine dair bir değerlendirmede bulunmaktadır.¹⁷

Verkâ b. Ömer b. Küleyb el-Yeşkurî (ö. 160), "sika" ve "hâfız" olarak nitelendirilmekte, ibadete olan düşkünlüğü ile bilinmektedir.¹⁸ Döneminde hadis alanında "imam" derecesine ulaştığı ifade edilmiştir.¹⁹

Amr b. Dînâr el-Basrî (ö. 126); Atâ b. Ebî Rebâh'tan (ö. 114) sonra Mekke'de fetvasına güvenilen ve Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234) muhaddislerden eser veren ilk 6 kişiden biri olarak kabul ettiği Amr için âlimler, "sika" olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.²⁰ Mücâhid b. Cebr el-Mekkî (ö. 104); kurrâ olup müfessirlerin hocası kabul edilmektedir. Yahyâ b. Maîn, Mücâhid'in "sika" olduğunu söylemiştir.²¹

1.1.4. Dördüncü Rivayet

Yûsuf b. Mûsâ → Ebû Usâme → Ubeydullah b. Ömer → Nâfi' → Abdullah b. Ömer.

Abdullah b. Ömer şöyle demiştir: Ömer'in (ö. 634) bir zevcesi vardı ki, sabah ve yatsı namazlarını her gün mescitte cemâatle kılardı. O kadına: Ömer'in bunu istemediğini ve kışkandığını bildiği halde niye mescide çıktığı soruldu. Kadın: Beni nehyetmesinden Ömer'i men' eden şey nedir? dedi. Soran zât da "Allah'ın kadın kullarını, Allah'ın mescidlerinden men' etmeyiniz" hadisini nakletti.²²

Yahyâ b. Maîn, senedde yer alan Yûsuf b. Mûsâ el-Kûfî'den (ö. 253) hadis kitabesinde bulunmuş, Nesâî (ö. 303) ise onu "lâ be'se bihî"²³ şeklinde değerlendirmiştir.²⁴

Ebû Usâme Hammâd b. Usâme (ö. 201) tedlîste bulunmasına rağmen "sika" râvilerden sayılmaktadır.²⁵

¹² Buhârî, "Cuma", 12.

¹³ **İmam:** Hadis ilminde bilgisine itibar edilen geniş bilgi sahibi olan muhaddis. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 161.

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/658-659.

¹⁵ **Hâfız:** Çok miktarda hadisi ezberlemiş olan, hadislerin râvileri ve metinleri hakkında tafsilatlı bilgi sahibi olan zat. Zişan Türçan, *Gelişimi İtibarıyla Temel Hadis Terimleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 282.

¹⁶ **Hüccet:** Naklettiği hadis delil sayılacak derecede sağlam olan râvi. Türçan, *Gelişimi İtibarıyla Temel Hadis Terimleri*, 283.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/513-514.

¹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/419-420.

¹⁹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikrî, 1984), 11/101.

²⁰ Mustafa Uzunpostalıcı, "Amr b. Dînâr", *Temel İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 3/83.

²¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/451-453.

²² Buhârî, "Cuma", 12.

²³ **Lâ be'se bihî:** Bu lafızla nitelendirilmiş râvinin naklettiği hadis, başka bir senedin olup olmadığını araştırmak ve değerlendirmek için (i'tibâr) alınır. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 159; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 195-196.

²⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/221-222.

²⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/588.

Ubeydullah b. Ömer b. Hafs'ın (ö. 149) "sika" olduğu nakledilir. Yahyâ b. Maîn; Ubeydullah, Kâsım ve Hz. Âişe'nin bulunduğu senedin inci gerdanlığa benzediğini ifade etmektedir.²⁶

Ebû Abdullah Nâfi' el-Kureşî (ö. 149)'dir. Medine'nin âlimi ve aynı zamanda müftüsü olarak kabul edilmektedir. Sika olduğu hususunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Öyle ki Buhârî'ye göre en sahîh isnad (esahhu'l-esânîd) Mâlik - Nâfi' - İbn Ömer şeklinde olanıdır.²⁷

1.1.5. Beşinci Rivayet

Ali b. Abdullah → Süfyân → Zührî → Sâlim b. Abdullah → Abdullah b. Ömer.

Hiz. Peygamber: "Herhangi birinizin zevcesi mescide çıkmaya izin istediğinde, sakın o kadını men etmeyin!" buyurmuştur.²⁸

Seneddeki râvilerden Ali b. Abdullah daha çok Ali b. el-Medînî olarak bilinmektedir. Hadis ilminde "emîrû'l-mü'minîn" künyesiyle maruf bir muhaddisdir. Ebû Hâtım er-Râzî'ye göre İbnü'l-Medînî, 'ilel hadislerinin tanınmasında "hüccet"tir. Sıkılığı tartışmaların dışındadır. Zira cerh ve ta'dîl ilminde söz söyleyen hiçbir âlim onu cerh etmemiştir.²⁹

Haberin bir diğer ravisi olan Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198) tıpkı Ali b. Medînî'de olduğu gibi hakkındaki değerlendirmeler müspettir.³⁰

²⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/304-305.

²⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/96-97.

²⁸ Buhârî, "Nikâh", 117.

²⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/41-54.

³⁰ Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-İrşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne ahrece lehümü'l-Buhârî fî Câmi'ih*, thk. Abdullah el-Leysî (Beyrut: Daru'l-Maarif, 1986), 1/331.

1.2. Müslim'in Sahîh'inde Yer Alan Rivayetler



Müslim'deki rivayetlerin tamamı Kitâbü's-salât'ta "Bir Fitne Olmadığı Takdirde Kadınların Mescidlere Çıkmaları Fakat Koku Sürünmüş Olarak Çıkamaları bâbı"nda peş peşe yer almaktadır. Bilindiği üzere İmam Müslim bab başlıklarını kendisi oluşturmamış, başlıklandırma Nevevî (ö. 676) tarafından Sahîh-i Müslim'e yazdığı şerhte gerçekleştirilmiştir.³¹ Onun bu rivayetleri Kitâbü's-salat'ın "bir fitne olmadığı takdirde kadınların mescidlere çıkmaları fakat koku sürünmüş olarak çıkamaları" başlığında vermesi dikkat çekicidir. Zira başlıkta koku gibi erkeklerin nazarını celb edecek hususlardan kaçınmaları gerektiği özellikle vurgulanmıştır. Bu ise Buhârî'de olduğu gibi Nevevî tarafından

³¹ Murat Mirzaoglu, Sahîh-i Müslim'de Tevîb (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 231-234.

Müslim'de bâb başlıkları oluşturulurken de dönemin tartışmalarından uzak kalınmadığını göstermektedir.

1.2.1. Birinci Rivayet

Amru'n-Nâkıd → Süfyân b. Uyeyne → Zührî → Sâlim b. Abdullah → Abdullah b. Ömer ∞ Zühre b. Harb → Süfyân b. Uyeyne → Zührî → Sâlim b. Abdullah → Abdullah b. Ömer.

Hiz. Peygamber: "İçinizden birinin hanımı mescide gitmek için izin isterse sakın onu men etmesin." diye buyurdu.³²

Hadisin râvilerinden Amr en-Nâkıd (ö. 202), "sadûk", "sika" ve "emin" olarak vasıflandırılmıştır.³³

Zühre b. Harb b. Şeddâd (ö. 234), âlimler tarafından "sika" ve "sadûk" olarak tevsik edilmektedir. Ya'kûb b. Şeybe'ye göre ise o İbn Ebî Şeybe'den daha sebtir.³⁴

1.2.2. İkinci Rivayet

Harmele b. Yahyâ → İbn Vehb → Yûnus → İbn Şihâb → Sâlim b. Abdullah → Abdullah b. Ömer.

Resûlullah: "Mescide gitmek için sizden izin istedikleri zaman kadınlarınızı mescidlerden men etmeyiniz." buyurmuştur.

Sâlim b. Abdullah (ö. 106) naklediyor: "Bilâl b. Abdullah b. Ömer şöyle dedi: 'Vallahi biz kadınları muhakkak men ederiz.' Bunun üzerine Abdullah ona döndü ve çok kötü bir şekilde sövdü ki, onun böyle sövdüğünü kendisinden hiç işitmemiştim. Sonra şunları söyledi: 'Ben sana Resûlullah'tan haber veriyorum, sen ise "Vallahi biz onları muhakkak men ederiz diyorsun".'³⁵

Harmele b. Yahyâ (ö. 243), İbn Vehb'in rivayetlerini en iyi bilen kişidir. Her ne kadar hakkında birtakım olumsuz şeyler söylenmişse de yine de "sika" kabul edilmektedir.³⁶

İbn Vehb (ö. 197) genel anlamda zayıf kabul edildiğinden muhaddisler ondan hadis almaktan imtina etmişlerdir. Nitekim İmam Müslim'in kendisinden hadis alması da sika olduğundan değil bilakis hadisi ile ihticac etme amacıyladır.³⁷ İbnü'l-Mübârek (ö. 181), hadisin ravisi olan Yunus b. Yezîd b. Ebî'n-Nicâd (ö. 159/160) hakkında onun eserini "sahîh" eser olarak değerlendirmektedir. Her ne kadar Vekî' b. Cerrâh (ö. 197) onu "seyyîü'l-hıfz"³⁸ olmakla itham etmişse de Ahmed b. Hanbel gibi hadis münekkitleri onun hakkında müsbet değerlendirmelerde bulunmuşlardır.³⁹

1.2.3. Üçüncü Rivayet

Muhammed b. Abdullah b. Numeyr → Abdullah b. Numeyr → Ubeydullah → Nâfi' → Abdullah b. Ömer ∞ Muhammed b. Abdullah b. Numeyr → İbn İdrîs → Ubeydullah → Nâfi' → Abdullah b. Ömer.

³² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Salât", 30.

³³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/148.

³⁴ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 5/822-823.

³⁵ Müslim, "Salât", 30.

³⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 1/472-473.

³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/223-234.

³⁸ **Seyyîü'l-hıfz:** Hafızasındaki zayıflık sebebiyle hataları, doğrularından az olmayan râvi. Türcan, *Gelişimi İtibarıyla Temel Hadis Terimleri*, 114.

³⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/297-299.

Resûlullah: “Allah’ın kulları olan kadınları Allah’ın mescidlerinden men etmeyiniz.” buyurdu.⁴⁰

Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Abdullah b. Numeyr’i (ö. 234) “Irak’ın incisi” olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Yahyâ b. Maîn’in, Kûfeli hadisçiler hakkında sergilediği olumsuz tutumdan onu istisna etmiştir.⁴¹

Yahyâ b. Maîn, Ebû Hişâm künyesi ile bilinen Abdullah b. Numeyr’in (ö. 234) “sika” olduğuna hükmetmiştir. Ebû Hâtim (ö. 277) ise bu zatın istikamet sahibi olduğunu ifade etmiştir.⁴² Bişr b. Hâris, Abdullah b. İdrîs b. Yezîd (ö. 192) hakkında “Abdullah b. İdrîs dışında Fırat’ın suyunu içip de sağlam kalan yoktur” demektedir. Âbid ve faziletli bir zat olup Hicaz ekolünü benimsediği anlaşılmaktadır.⁴³ İsnattaki son ravi olan Ubeydullah b. Abdullah b. Ömer (ö. 141) “sika” kabul edilmektedir.⁴⁴

1.2.4. Dördüncü Rivayet

İbn Numeyr → Numeyr → Hanzale → Sâlim → İbn Ömer.

Resûlullah: “Kadınlarınız sizden mescidlere izin istediklerinde kendilerine izin veriniz” buyurmuştur.⁴⁵

1.2.5. Beşinci Rivayet

Ebû Kureyb → Ebû Muâviye → A‘meş → Mücâhid → İbn Ömer.

Resûlullah, “Kadınları geceleyin mescidlere çıkmaktan men etmeyiniz.” buyurdu. Bunun üzerine Abdullah b. Ömer’in bir oğlu: “Onları bırakmayız. Onlar çıkarlar da bunu (kocalarına karşı) bir aldatma edinirler” dedi. İbn Ömer bu sözden dolayı oğlunu azarladı ve “Ben Resûlullah buyurdu diyorum, sen ise onları bırakmayız diyorsun!” dedi.⁴⁶

Ebû Kureyb Muhammed b. El-Alâî (ö. 248), hadis hâfızı ve muhaddislerin şeyhi kabul edilir. Ahmed b. Hanbel, ‘Mihne hadisesi’ne karışanlardan hadis almış olsaydım Ebû Ma‘mer ve Ebû Kureyb’den alırdım” demiştir. Muhammed b. Abdullah b. Numeyr’in mezkûr râvi hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir: “Irak’ta Ebû Kureyb’ten daha fazla hadis rivayet eden, rivayetleri ondan daha iyi bilen kimse yoktur.” Nesâî ve başka hadis münekkitleri de bu raviyi tevsik etmişlerdir.⁴⁷

Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim’in (ö. 195), Ubeydullah’tan münker rivayetler aldığı ifade edilmektedir. Nesâî “sika” olduğunu belirtmektedir. İclî (ö. 261) ise Kûfeli bu râvinin “sika” olmakla birlikte Mürcie’nin görüşlerini savunduğunu iddia etmektedir.⁴⁸ Ahmed b. Ebî Tâhir (ö. 280) de bu zatın tedlis ettiğini iddia etmiştir.⁴⁹ Ebû Muâviye’nin her ne kadar Nesâî ve İclî “sika” olduğunu belirtmiş olsa da tedlis yaptığı, Ubeydullah’tan münker rivayetler aldığı ve mürcienin görüşlerini savunduğu da nakledilmiş, bu sebeple âlimler tarafından zayıf bir râvi olarak telakki edilmiştir. Bu da Müslim’de geçen

⁴⁰Müslim, “Salât”, 30.

⁴¹ Seyyid en-Nûrî Ebu’l-Muâ’tî, *Mevsuatu akvâl’il-İmam Ahmed*, thk. Ahmed Abdurrezzâk (Alemlü’l-Kütüb, 1997), 3/282.

⁴² Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, 16/226-228.

⁴³ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 9/42-43.

⁴⁴ Zehebî, *Tarihu’l-İslâm*, 3/95.

⁴⁵Müslim, “Salât”, 30.

⁴⁶Müslim, “Salât”, 30.

⁴⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/394-395.

⁴⁸ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 9/74-76.

⁴⁹ Ebû’l-Vefâ Sıbtu Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî İbnü’l-Âcemî, *et-Tebyîn li-esmâ’i’l-müdelisîn*, thk. Yahya Şefik Hasan (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-İlmiyye, 1986), 50.

bu rivayetin sıhhatine gölge düşürmektedir. Fakat Müslim'in bu rivayeti mütâbaat için aldığı bilinmektedir.

Süleymân b. Mihrân el-A'meş (ö. 147) hakkında Buhârî, Ali b. Medîni'ye dayandırarak 1300 tane hadisinin olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ali b. Medîni'nin hadisleri muhafaza edenler arasında 6 kişinin arasında A'meş'e yer vermesi hadis ilmindeki önemini ortaya koymaktadır.⁵⁰

1.2.6. Altıncı Rivayet

Muhammed b. Hâtım → Şebâbe → Verkâ → Amr → Mücâhid → İbn Ömer ∞ İbn Râfi' → Şebâbe → Verkâ → Amr → Mücâhid → İbn Ömer.

İbn Ömer: "Resûlullah 'Mescidlere gitmeleri için geceleyin kadınlara izin verin' buyurdu" dedi. Bunun üzerine İbn Ömer'in Vâkıd adındaki oğlu: "O takdirde kadınlar bunu bir aldatma (vasıtası) edinirler" diye karşılık verdi. İbn Ömer hemen onun göğsüne vurdu ve: Ben sana Resûlullah'tan tahdîs ediyorum sen ise, hayır diyorsun" dedi.⁵¹

Ebû Abdullah Muhammed b. Hâtım (ö. 235) "sika" kabul edilmektedir.⁵²

Buhârî, Muhammed b. Râfi' b. Ebî Zeyd (ö. 245) için "onun Allah'ın seçkin kullarından biri olduğunu", Nesâî ise "sika" ve "güvenilir" olduğunu ifade etmişlerdir. Ebû Zür'a er-Râzî, "sadûk" olduğuna hükmetmiştir.⁵³

1.2.7. Yedinci Rivayet

Hârûn b. Abdullah → Abdullah b. Yezîd el-Mukrî → Saîd b. Ebî Eyyûb → Ka'b b. Alkame → Bilâl b. Abdullah b. Ömer → Abdullah b. Ömer.

Bilâl, bu haberi babasından rivâyet etmiştir. Babası Abdullah: "Resûlullah, 'Sizlerden izin istedikleri zaman, kadınları mescidlerdeki paylarından men etmeyiniz' buyurdu" dedi. Buna karşılık Bilâl: "Vallahi biz onları men ederiz" deyince Abdullah: "Ben Resûlullah böyle buyurdu diyorum, Sen vallahi onları men ederiz diyorsun!" diyerek oğluna çıkıştı.⁵⁴

Hârûn b. Abdullah el-Bezzâz (ö. 243) "sika" kabul edilmektedir.⁵⁵

Abdullah b. Yezîd el-Mukrî'nin (ö. 161) "sika" ve faziletli bir âlim olduğu söylenir. Yaklaşık 70 yıl Kur'an okumakla meşgul olmuştur. 100 yaşındayken hayatını kaybetmiş olup muammeründandır.⁵⁶

⁵⁰ Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, 76-86.

⁵¹ Müslim, "Salât", 30.

⁵² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/450.

⁵³ Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, 25/192-194.

⁵⁴ Müslim, "Salât", 30.

⁵⁵ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî Ebî Abdurrahmân*, thk. Şerîf Hâtım b. Ârif el-Avnî (Mekke: Dâru'l-Âlem, 2002), 59.

⁵⁶ Murat Gökalp, "G.H.A. Juynboll'un İsnadda Muammerûn'un Rolüne Dair İddialarına A'meş - Ma'rûr bin Süveyd Özelinde Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dinî Araştırmalar* 4/10 (Ağustos 2001), 19-20; Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhîtu's-seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*, (Beyrut: Dâru'l-İbnü'l-Cevzî, 2005), 10/319.

Saîd b. Ebî Eyyûb el-Huzâî (ö. 143), hadis hâfızı ve fakihtir. Birçok münekkîti onu tevsik etmiştir.⁵⁷ Ka'b b. Alkame et-Tennûhî (ö. 127) de "sika" olan âlimlerden kabul edilmektedir.⁵⁸

Hadis münekkîtləri, Bilâl b Abdullah b. Ömer'in (üçüncü tabakadan) ve "sika" olduğuna hükmetmiştir.⁵⁹

1.3. Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Buhârî'de yer alan ilk rivayetin râvilerinden olan Ubeydullah b. Mûsâ hakkında Şîa'ya meyli olduğu hususunda bir itham bulunmaktadır. Fakat âlimlerin genel kabulü "sika" ve "sadûk" olduğu yönündedir. Bu sebeple itham, Ubeydullah'ın rivayet ettiği hadisin sıhhatine hâlel getirmemektedir.

İkinci rivayette yer alan Yezîd b. Ebî Zürey'i, İbn Maîn (ö. 233) dahil âlimler onun hakkında olumlu kanaatlerde bulunmaktadır. Bu nedenle ikinci rivayet de sahîh olarak nitelendirilebilir. Üçüncü hadisteki râvilerden olan Şebâbe ile ilgili âlimler büyük bir imam olduğunu söylemektedir. Lakin iman-amel konusundaki görüşlerinden dolayı mürcî olmakla ithâm edilmekteyse de Ebû Zür'a Şebâbe'nin bu görüşlerinden vazgeçtiğini belirtmekte ve muhaddislerin onu "sika" kabul ettiğini ifade etmektedir. Bu itibarla üçüncü rivayetin de sahîh olduğu kanaati hâsıl olmaktadır. Diğer rivayetlerin râvileri hakkında olumsuz bir görüş bulunmamaktadır. Buhârî'de geçen rivayetlerin tamamının sahîh olduğu görülmektedir.

Müslim'de yer alan ikinci rivayetin râvilerinden olan Harmele b. Yahyâ hakkında olumsuz şeyler söylenmiş olsa da genel kanaat onun sika olduğu yönündedir. Bir diğer râvi İbn Vehb zayıf olarak nitelendirilmekte, âlimler ondan hadis almayı tercih etmemektedir. Müslim ise İbn Vehb'ten delil göstermek yahut mütâbaât ve şevâhid için hadis almaktadır. Aynı rivayette geçen Yûnus hakkında Vekî' b. Cerrâh, zayıf bir hâfızasının olduğunu söylese de bazı münekkîdler onun hakkında olumlu değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu nedenle Müslim'de geçen ikinci rivayetin sahîh olmadığı görülmektedir. Beşinci hadiste Ebû Kureyb'in Mihne olaylarına katıldığı bilgisi bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in mihne hadiselerine karışanlardan hadis almadığı fakat almış olsaydı, Ebû Kureyb'ten alacağı ifadesi ise onu tezkiye etmektedir. Başka münekkîdler de onu tevsik etmişlerdir. Bir başka râvi Ebû Muâviye'nin Ubeydullah'tan kendisinden daha sika râvilerle çeliştiği rivayetleri aldığı, Mürcien'in görüşlerini savunduğu ve Ahmed b. Ebî Tâhir tarafından savunulan işitmediği halde hadisleri rivayet ettiğine dair kanaatler Ebû Muâviye'nin çokça cerh edildiğini göstermektedir. Bu durum da beşinci rivayetin sahîh olmadığını ortaya çıkarmaktadır. Fakat Müslim'in bu hadisi mütâbaât için aldığı bilinmektedir. Müslim'deki diğer rivayetlerdeki râviler hakkında olumsuz kanaat yoktur.

2. Rivayetlerin Muhteva Açısından İncelenmesi

Buhârî ve Müslim'in *es-Sahîh* eserlerinde toplam 12 yerde geçen rivayetin sıhhat durumuna bakıldığında Buhârî'de geçen 5 rivayetin tamamının sahîh olduğu, Müslim'de geçen 7 rivayetten 5'inin sahîh olduğu müşahede edilmektedir. Yapılan incelemelere göre Müslim'de sahîh olmayan 2 rivayet mütâbaât için alınmıştır. İsnâd açısından durumu incelenen bu rivayetin muhtevasının da incelenmesi hadisin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için elzemdir.

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'âlâmi'n-nübelâ*, 7/22-23.

⁵⁸ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 3/485.

⁵⁹ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 4/296.

2.1. “Kadınları Mescidlerden Men Etmeyin” Rivayeti Özelinde Fitne Kavramına Genel Bakış

Çoğulu fiten olan fitne, “altının ateşe atılarak öz maddesinin çürüğünden ayrılması” işlemi için kullanılan bir kelimedir.⁶⁰ Ezherî ve diğerleri kelimenin dert, imtihan ve sınanma anlamlarına geldiğini ifade etmektedir.⁶¹ Bu anlama uygun olarak İslâm literatüründe daha çok "sınama, maddî ve mânevî sıkıntı, üzüntü, belâ ve felâketle imtihan etme" anlamlarında kullanılmaktadır.⁶² Ayetlerde işaret edildiği üzere Allah, insanları mal ve evladiyla⁶³ denediği gibi hadislerde de kadın, aile, mal, çocuk ve komşu⁶⁴ ile de sınıdığı belirtilmektedir. Fitnenin kelime manasından hareketle ‘altının ateşe atılarak öz maddesinin çürüğünden ayrılması gibi fitne ile imtihan olan ve imtihanında muvaffak olan mümin de bu vesileyle hata ve kusurlarından arınmış olur’ demek mümkündür. Nitekim imtihan edilen kâmil insan, kemâlât yolunda adım adım ilerler, kendisini yoldan çıkarabilecek olan tüm unsurlara rağmen sırât-ı müstakîm üzere devam eder.

Mükellefiyet bakımından eşit tutulan, aynı dünyada benzer imtihanlardan geçen, birbirlerine üstünlükleri yalnız takva ile olabilecek kadın ve erkek aynı toplumda yaşamaları sebebiyle birbirlerini anlamak durumundadırlar. Kadının hareket alanı ile erkeğin hareket alanını belirlemek zor olmakla birlikte temelde saygı çerçevesinde olmalıdır. Fitne gerekçesiyle kadınların tüm haklarını iptal etmek ve sosyal ilişkileri kesmek doğru değildir. Aksine vahyin belirlediği sınırlar dâhilinde düzeyli ve ihtiyatlı davranılmalı Allah’ın çizdiği hududlar dâhilinde yaşanılmalıdır. Hz. Peygamber dönemine bakıldığında kadınların da erkekler gibi aynı toplumda yaşamanın bir gerekliliği olarak belli ölçülere riayet ederek sosyal hayatta aktif yer aldıkları nakledilmektedir.⁶⁵ Buna cemaate iştirak da dâhildir. Resûlullah’tan sonra sahâbenin, kadının camide namaz kılmasının caiz olmasıyla birlikte evinde kılmasının daha faziletli olduğu yönündeki rivayetleri daha çok ön plana çıkardıkları yönünde görüşler ortaya atılmaktadır.⁶⁶ Fakat sonraki dönemde fakihler, sahâbe uygulamasından bir adım daha ileriye giderek cemaatle namaz kılmanın kadınlara sünnet olmadığını hatta mekruh olduğunu ifade ettikleri kimi kaynaklarda nakledilmektedir. Fakihler, hüküm verirken sadece “nass”ı değil; “nass”la birlikte sosyal realiteyi ve içinde yaşadıkları dönemin şartlarını da dikkate almaktadırlar.⁶⁷ Kadınların cami ile irtibatının koparılma gerekçesi olarak fitne kavramının ön plana çıktığı, kadının camiden de sosyal hayattan da dışlandığını içeren görüşler dile getirilmektedir. İbadet için dahi evinden çıkmasına müsaade edilmeyen kadının iş kollarında yer almasına -insan gücüne dayanan tarım ve hayvancılık hariç- olumlu

⁶⁰Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-MufaddalRâgıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, thk. Umut Hasanoğlu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 778.

⁶¹Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1994), 13/317.

⁶²Aydın Dağlı, *Fitne Ortamında Ahkâmın Değişimi* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 5.

⁶³Kur’ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Enfâl 8/28.

⁶⁴Buhârî, “Nikâh”, 17, “Fiten”, 17; Müslim, “Fiten”, 17, “Zikir”, 97-98; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, (Beyrut: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 1998), “Edeb”, 31, “Fiten”, 71; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Süneni İbn Mâce*, nşr. M. Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru’l-İhyâi’l-Kütüb, 1953), “Fiten”, 31.

⁶⁵Abdullah Kahraman, “Klâsik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadet Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Eylül 2004), 63.

⁶⁶Ebü Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 7/297-301; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlü’l-ahkâm* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İlmiyye, ts.), 3/113; Ebû’l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Ahkâmü’n-nisâ*, thk. Amr Abdu’l-Mun’im Selim (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1997), 68-74; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Mecmu’ Şerhu’l-Mühezzeb* (Cidde, ts.), 4/93-95.

⁶⁷Tevhit Bakan, “Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2008), 70.

bakılmadığı bilinmektedir.⁶⁸ Nitekim klasik fıkıh doktrinde âdeta kadınların evlerinde olmaları azimet, ev dışındaki aktiviteleri ise çeşitli zaruretlere mebni ruhsat hükmü gibi algılandığı ifade edilmektedir.⁶⁹ Yani fitneden korunma hususunda erkek yok sayılırken, kadının adeta fitneye sebebiyet veren varlık olarak telakki edildiği müşahade edilmektedir. Oysaki Hz. Peygamber döneminde kadınların ibadet ve sosyal hayata katıldığına dair veriler ne azdır ne de zaruret sebebiyle ortaya çıkmış kabildendir. Aksine hayatın olağan akışında normal karşılanan, abesle iştigal olmayan kesrettedir. Günümüzde ise sosyal hayatın her alanında aktif olan kadınların camilerden uzak durması dinî değerlerin öğrenilmesi ve öğretilmesini zorlaştırmakta, Müslümanların bir vücudun azaları gibi bir ve beraber olmasına engel olan bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber toplumun her kesiminden insanın cemaate devam etmesini gerekli görmüş, annelerin evlatlarıyla cemaate katılmaları noktasında da teşvikte bulunmuş, cemaatle kılınan namaz esnasında ağlayan çocuğun annesine daha fazla eza vermesini engellemek için namazı seri kıldırılmıştır.⁷⁰ Fitneyi gerekçe göstererek kısıtlamalara gitmek yerine Hz. Peygamber'in ahlâkını önce şahsiyetimizde, akabinde toplumda yerleştirmek için gayret sarf etmek daha makul görünmektedir.

Burada cevap bulması gereken temel soru kadının erkek için fitne oluşunu nasıl anlamak gerektiğidir. Kadının erkek için fitne, bir başka ifade ile imtihan olması, erkeğin kendisine emanet edilen kadına karşı sorumluluğu ve bu hususta hesaba çekilecek olması anlamındadır. Aynı şekilde ayette bahsedilen fitne unsurlarından mal ve evlat da bu minvalde değerlendirilmelidir. Sahip olunan mal ile imtihan; ona olan sevginin gereğini yapmaktan, zekâtını ve sadakasını vermekten kişiyi alıkoymamalı, evlat sevgisi de Allah'a kulluk noktasında vazifeleri yapmaktan alıkoymamalı, çocuklar zayıf ve güçsüz olduğundan onların bu halleri zalimliğe neden olmamalıdır. Aynı durum kadınlar için de geçerlidir. Kadınlar nahif yaratılış itibarıyla duygusal olması, sosyal konum itibarıyla dezavantajlı olduğundan dolayı hak ve hukukuna riayet etmek gerekir. Haksızlık etmemeli, zayıf olduğu hususlarda onu küçük görmemeli ve zulmetmemelidir. Erkek, kadına muamelesinde Allah'a hesap vereceğinin bilincinde olmalıdır.⁷¹

2.2. Şerhlerde “Kadınları Mescidlerden Men Etmeyin” Rivayeti

Hadislerin doğru anlaşılmasında şerhlerin önemli katkısı olduğu bir gerçektir. Şarihler, yaşadıkları dönemin koşullarını göz önünde bulundurarak hadisleri şerh etmişlerdir. Buhârî şârihi İbn Battâl (ö. 449), kadınların camide namaz kılmalarıyla ilgili birkaç rivayeti zikrettikten sonra buradaki nehyetmeme durumunun gece ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, İslâm hukukçularının kadının camiye hangi koşullarda gidebileceklerine dair birkaç görüş zikretmekte İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150) “Kadınların Cuma namazına katılmalarını kerih görmekteyim ancak yaşlı olanların yatsı ve sabah namazına katılmalarına ruhsat vermekteyim” görüşüne de yer vermektedir.⁷²

Bir başka Buhârî şârihi olan Aynî (ö. 855) ise bâb başlığıyla hadisin irtibatını irdelemekte, kadınların camide cemaatle namaz kılmaları hakkında âlimlerin değerlendirmesine yer vermektedir. Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593) *el-Hidâye* isimli eserine atıfta bulunarak kadınların cemaate

⁶⁸ Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbiddîn Ahmed b. Abdurrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *Hüccetullahi'l-baliğ*. thk. Seyyid Sâbık, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005), 2/66; Abdülhalim Ebû Şakka, *Tahrîru'l-mer'e fi asri'r-risâle* (Kuveyt: Dâru'l-Kadem, 1999), 15.

⁶⁹ Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-baliğ*, 2/333.

⁷⁰ Buhârî, Ezân, 65; Müslim, Salât, 192; Ahmed b. Hanbel, V, 344; Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslâm* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/191.

⁷¹ Rabia Zahide Temiz, *Nübüvve Şahitliğiyle Toplumda Kadın* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 152-154.

⁷² Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl 'alâ Sahihî'l-Buhârî*, thk. Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 2/470.

iştirak etmelerinin mekruh olduğunu ifade etmekte ve cemaat kavramının Bayram namazı, Cuma namazı, ay ve güneş tutulması ve istiska namazlarını kapsadığını ifade etmektedir. Ayrıca o, Şâfiî'yi (ö. 204) kaynak göstererek kadınların camide cemaat olabileceklerini de belirtmektedir. Hanefî âlimlerinin ise bu hususu doğru bulmamalarını fitne kaygısına bağladığını ifade etmektedir. Özellikle kendi zamanında fitnenin daha da yaygınlaştığını belirterek yaşlı kadınların bu gerekçeden dolayı sabah, akşam ve yatsı namazlarına katılabileceklerini ifade etmektedir. Bu görüşün İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edildiğini zira Ebû Yûsuf (ö. 182) ve İmam Muhammed'e (ö. 189) göre kadınların bütün namazlara istisnasız katılabilecekleri görüşünde olduklarını savunmaktadır.⁷³

Buhârî'nin eserine şerh yazan Kastallânî (ö. 923), "Kadınların cemaate katılmaları sünnet midir yoksa mubah mı?" sorusunu sorarak konuya giriş yapmaktadır. Taberî'nin (ö. 310) kadınlar için mescide gitmesinin mubah olduğu görüşünü ortaya koyarak bu hususun ibâha kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini, kadınların cemaatle namaz kılmalarının farz veya sünnet olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca o, Aynî'nin ortaya koyduğu Hanefî mezhebindeki anlayışı olduğu gibi nakletmektedir.⁷⁴

Buhârî şârihlerinden Keşmîrî (ö. 1875) ise hadisin metnini şu şekilde yorumlamaktadır: "Bu hadislerden kadınların 5 vakit namaza ve bayram namazlarına mutlak anlamda katıldıkları anlaşılmaktadır. Tüm bu gerçeklere rağmen fukahâ, kadınların camiye girmelerini daraltmışlardır. Son dönem fukahâsının ise kadınların camiye gitmelerini engellediklerini görmekteyiz" demek suretiyle teoriyle pratik arasındaki çelişkiye dikkat çekmiştir.⁷⁵

Buhârî'nin eserine yüzlerce şerh yazılmıştır. Müslim'in eserine de onlarca şerh yazıldığı bilinen bir husustur. Meşhur olan şerh Müslim'in yazdığı şerhtir. Nevevî ise bu hadis ve konuyla ilgili benzer rivayetlerden hareketle kadınların mescidden uzaklaştırılmayacağını savunmaktadır. Buradan hareketle kadınların hangi şartlarda camide namaza iştirak edebileceklerini şöyle sıralamaktadır: Güzel koku sürmemeleri, süslenmemeleri, dikkat çekici elbiselerden sakınmaları ve erkeklerle iç içe olmamalarıdır.⁷⁶

Muhammed el-Hıdır el-Cekeni eş-Şinkîti, bu hadisin sebab-i vürudu sayılacak bir bilgi ile konuya giriş yapmaktadır. Ona göre Hz. Ömer'in eşi olan Âtike binti Zeyd namazlarını camide cemaatle kıları. Çevredekiler "Hz. Ömer'in bu hususu tasvip etmediğini biliyorsun" demek suretiyle karşı çıkıyorlardı.

Âtike de "bu konuda kesin yasak gelmeyinceye kadar camide namaz kılmaya devam edeceğim" diyerek onlara cevap vermiştir. Râvî der ki: "Ömer suikasta uğradığında Âtike camideydi. Bu olay gösteriyor ki Hz. Ömer'in eşi camide cemaatle namaz kılmaya devam etmiş ve böyle bir yasak da vuku bulmamıştır. Daha önce Abdullah b. Ebî Bekir es-Sıddîk ile evli olan bu kadın onun ölümünden sonra ise Ömer b. Hattâb ile kendisine el kaldırmaması ve Mescid-i Nebevî'de namaz kılmasına mani olmaması şartıyla nikâhlanmıştır."⁷⁷

⁷³ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-karî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, ts.), 6/156.

⁷⁴ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî* (Mısır: el-Metbatu'l-Kübrâ, 1905), 2/151-152.

⁷⁵ Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr Alim (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005), 4/412.

⁷⁶ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Kahire: el-Metbaatu'l-Mısriyye, 1929), 4/162.

⁷⁷ Ebû'l-Mevâhib Muhammed Habîbullah b. Abdillâh b. Ahmed Mâye'bâ el-Cekeni eş-Şinkîti, *Kevseru'l-meaniyyi'd-derârî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 10/67.

Ayrıca İbn Ömer'in oğlu Bilâl, kadınların mescide girmelerine engel olacağını, zira insanların ciddi manada bir değişim yaşadıklarını ifade edince, babası Abdullah ona "Peygamber'in izin verdiklerini nasıl engellersin" diyerek tepki göstermiştir.⁷⁸

İbn Dakîkul'îd (ö. 702), لا تمنعوا hadisini umum ifade bir eden hadis olarak değerlendirmektedir. Ancak fukahânın bu hadisi bazı şartlar ve durumlar ile tahsis ettiklerini belirtmektedir. Hadisin umumiyetini tahsis eden şartları İtyûbî şöyle açıklamaktadır:

- Kadınların güzel koku sürmemeleri

Bu şartı kadınların güzel kokuyu terk ederek camiye gitmelerini ifade eden rivayetten çıkartmak mümkündür. Ayrıca bazı rivayetlerde de "Sizden biriniz camiye gittiğinde güzel koku sürmesin" ya da "Sizden biriniz yatsı namazına katıldığında o gece güzel koku sürmesin" şeklinde geçmektedir. Güzel koku manasına dikkat çekici her türlü davranışı ekleyebiliriz. Özellikle Hz. Aişe'nin (ö. 58) "Şayet Allah Resûlü, kadınların yeni icat ettikleri şeyleri görseydi İsrailoğulları kadınlarının menedildiği gibi elbette onları mescide gelmekten alıkoyardı" ifadesini de bu hususa hamletmek mümkündür. Her ne kadar bir kısım âlimler güzel ve genç olan kadınların camiye gitmelerini doğru bulmamışlarsa da hadisteki ifade genel olması itibarıyla bu hususun doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Tirmizî (ö. 279), Nesâî (ö. 303) ve İbn Mâce'nin (ö. 273), İbn Abbas (ö. 68) tarikiyle yer verdikleri bir rivayette Medine'de Hz. Peygamber'in arkasında çok güzel bir kadının namaz kıldığı ve onu görmemek için bir kısım insanların birinci safta namaz kılmayı tercih ettikleri şeklindeki hadis de bu hususun doğru olmadığını kanıtlamaktadır.⁷⁹ Bu rivayet genç ve güzel kadınların da Hz. Peygamber'in mescidinde cemaatle namaz kıldıklarını göstermektedir. Fitne gerekçesiyle kadınların camilerden uzaklaştırılması doğru değildir. Kaldı ki fitne kavramı öznel bir kavram olup kişiden kişiye farklılık arz etmektedir.

- Akşam, yatsı ve sabah namazlarının dışındaki namazlara gitmemesi

Hadisin bazı tariklerinde "kadınlar gece namaza gitmek istediklerinde onları engellemeyin" şeklinde kayıt yer almaktadır. Bu da hadisin umumunu tahsis eden bir kayıt olarak görülmektedir.

- Safların karma olmaması

Safların karma olması halinde namazın fesada gideceğini söyleyen fakihler de bulunmaktadır.

İtyûbî'nin kitabında zikretmiş olduğu şartlar çağdaş şârihlerden Ahmet Davudoğlu'nun Müslim şerhinde de yer almakta ve kadınların camiye gitmesi, serdedilen şartlara bağlanmaktadır.⁸⁰ Ayrıca İtyûbî, İbn Hazm'ın, (ö. 456 kadının velisi veya cariyenin efendisi cemaatle namaz kılmaktan onları alıkoymalarının asla helal olmadığını iddia ettiğini belirtmektedir. Yine o İbn Hazm'ın kadınların cemaatle namaz kılmalarının efdâl olduğunu zira buradaki hadislerin sahîh olduğunu ifade etmektedir.⁸¹ Sonuç itibarıyla buradaki hadislerin sahîh olduğunu, hadislerin zayıflığına hükmedenlerin etkisinde kalmamak gerektiğini savunmaktadır. *el-Bahrü'l-muhîr*'inde İtyûbî'nin, kadınların mescide gitmeyeceklerine dair sıraladığı hadislerde bunu bölgesel etkilere bağladığını görmekteyiz. Zira kadınların camiye gitmelerini uygun görmeyenlerin Kûfe ulemâsı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o

⁷⁸Şinkîti, *Kevserü'l-meaniyyi'd-derarî*, 2/314.

⁷⁹ İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 10/306.

⁸⁰ Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1977), 3/208-211.

⁸¹ İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 10/310.

Şevkânî'nin (ö. 1250)kadınlar şartlarına riayet edip camiye gitmek istediklerinde eşlerinin izin vermelerinin vücûbiyetine hükmettiğini de nakletmektedir.⁸²

Sahîh-i Müslim'in çağdaş şârihlerinden biri olan Mûsâ Şahin Lâçin tüm rivayetleri zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “İslâm'dan önce kadın dört duvarın arasında mahpus, evden dışarı çıkmayan, sadece erkeklere hizmet eden bir varlık idi. İslâm kadına değer verip onu yüceltti. İnanç ve görüş belirtmede özgürlük sağladı. Hakkını ve hukukunu savunmasına imkân tanıdı. Zira Hz. Peygamber'e erkekler iman edip biat ettikleri gibi kadınlar da biat edip iman etmişlerdir. Kadınlar da Hz. Peygamber'in mescidine gelip ilim meclislerine katılmış, mescidde cemaate iştirak etmişlerdir. Budurum alışkanlıklarını terk etmekte zorluk çeken bir kısım erkekleri fitne gerekçesiyle kadınları camilerden uzaklaştırma gibi bir sonuçla karşı karşıya bıraktı. Ancak izin Hz. Peygamber'den geldiğinden dolayı kimse açıkça itiraz edemiyordu. Elbette bu husus kadınların camiye girerken takınmaları gereken kuralların olmadığı anlamına gelmez. Sonraki dönemlerde kadınların zinet eşyalarını takmaları ve en güzel elbiselerini giymeleri, eşlerinde kıskançlık duygusunun yeşermesine yol açmıştır. Öyle ki bazen İslâm âlimleri arasında sert tartışmaların yaşandığını da görmekteyiz. Ne hikmetse kıskançlığın sadece kadınlara karşı yapılmış olması da üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur”.⁸³

Lâçin, hadiste geçen اماء الله ile kastedilenin kadınlar olduğunu, bu kavramın erkekler için kullanılan عباد الله kavramına karşılık geldiğini ve bu kelimenin seçilme nedeninin ise مساجد الله ile uygunluk olduğunu belirtir. Lâçin, hadiste geçen بالليل kaydına da dikkat çekmektedir. Gece dışında erkeğin eşine izin verip vermeyeceğine yönelik bir soruya şu şekilde cevap vermektedir: Gece fitne ve fesada daha uygun olduğundan sair zamanlarda iznin verilmesi daha evlâdır.⁸⁴

Hadisin fıkıhına dair ise şu görüşlere yer vermektedir: Kadınların mescide gitmemesini ifade eden bir kısım hadisler için “tenzihen mekruhtur” demekte, ayrıca izin vermenin “vacip olmadığını” belirtmektedir. Zira vücûbiyyet izin kavramına münasip değildir. Yine o her şeye rağmen erkek ile eşi arasında mescid hususu da dahil kararların istişare ile alınmasını, hadisin muhtevassından çıkarmaktadır. Lâçin konuya dair şunları zikretmektedir: “Sonuç itibarıyla kadınların fitne gerekçesiyle mescitlerden uzaklaştırılması doğru değildir. Fitne olmuşsa bile tüm kadınları kapsamaz. Bu itibarla bir menden söz edilecekse sadece fitneye sebep olabileceklere yönelik olmalıdır.”⁸⁵

Kadınların bu ibadetlere gitmeleri halinde mutlaka uymaları gereken bazı kurallar vardır.⁸⁶Kadınların mescitlerden men' edilmeleri, toplumdan topluma farklılık arz etmesi ve fitne gibi sübjektif gerekçelere bağlanması mutlak doğru olarak kabul etmek mümkün değildir. Elbette âlimler toplumda var olan sorunlara çözüm üretmek zorundadırlar. Bu çözümlerde hakka isabet edilmediği görülebilir. Erkek olsun ya da kadın olsun öneriler her zaman tüm kesimi memnun etmeyebilir.

Öneriler

1. Toplumumuzda sadece kadınlar değil erkekler de cemaate katılım noktasında zafiyet göstermektedir. Bu sebeple cemaate katılımın teşvik edilmesi, insanların camiye alıştırılması için cami imamının çevre esnaftan ve evlerden başlayarak iletişim halinde olması, hâl hatır sorması, onları

⁸² İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhît*, 10/309.

⁸³ Musa Şahin Lâşîn, *Fethu'l-Mun'im şerhu Sahîh-i Müslim* (Dâru's-Şuruk, 2002), 2/609-610.

⁸⁴ Lâşîn, *Fethu'l-Mun'im şerhu Sahîh-i Müslim*, 610.

⁸⁵ Lâşîn, *Fethu'l-Mun'im şerhu Sahîh-i Müslim*, 2/610-614.

⁸⁶ Mahmut Yeşil, “Kadınların Cemaate İştiraki İle İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Haziran 2004), 60.

cemaatle ibadete teşvik etmesi gerekir. Kadınların cemaate katılmaları hususunda da bilgiler verilmeli, aile fertlerinin tamamının camilerle bütünleşmeleri sağlanmalıdır.

2. İl Müftülükleri tarafından görevlendirilen yetkili kadın Kur'an kursu öğreticileri yahut vaizeler tarafından önceden haberdar edilerek evlere ziyaretler düzenlenip kadınların cemaate katılmaları hususunda Hz. Peygamber dönemi uygulamalarından bahsedilip cami adabı öğretilmeli, camilerde cemaatin öneminden bahsedilmeli, nesilleri yetiştiren annelerin oradaki feyzden nasiplenmesi adına gerekli bilgilendirmelerde bulunulmalıdır.

3. Toplumun her kesimi tarafından sıklıkla kullanılan internet aracılığıyla cemaatin ehemmiyetini anlatan, kadınların da cemaate katılmaları noktasında bilgilendirmelerin ve teşviklerin ön plana çıkartıldığı reklamlar hazırlanmalıdır. Ve hazırlanan reklamlar sıkça internet kullanıcılarına sunulmalıdır.

4. Kadınların camiye gelmeleri için her ne kadar teşvikte bulunulsa da günümüzdeki camilerin çoğunda birtakım olumsuzluklar söz konusudur. Camilerde kadınların namaz kılmaları için ayrılan yerler genelde kuytu, aydınlatması iyi olmayan ve temizliğine çok da riayet edilmeyen mekânlardır. Öncelikle geniş ve ferah mekanlar tesis edilmeli, hijyenik ortamlar sağlanmalı ve mekân yeterli düzeyde aydınlatılmalıdır. Kadınların rahat bir şekilde girip çıkabilecekleri erkeklerden izole bir giriş çıkış yeri oluşturulmalıdır. Kadınların abdest almak için kullanmaları gereken mekânlar tıpkı namaz kılmaları için ayrılan bölümlerin giriş çıkış kapılarının izole bir mekânda olması gerektiği gibi olmalı, kilitlenmemelidir. Çoğu caminin etrafında çay ocakları, kıraathaneler bulunmakta bu da kadınların camilere rahat giriş çıkış yapmalarını engellemektedir. Bu cihetle çay ocakları ve kıraathanelerin camilerden uzakta olması gerektiği kanaatindeyiz.

5. Cuma namazında kadınlar camiye kullanamamakta, kadınlar bölümünü erkekler işgal ettiğinden kadınlar Cuma namazına katılamamaktadır. Bu sebeple Cuma namazlarındaki erkek cemaatin kalabalıklığı göz önünde bulundurularak camiler genişletilmeli, Cuma vaktinde kadınlar bölmesine erkekler girmemeli, kadınlar da Cuma namazını kılabilmeli, irad edilen hutbeden istifade edebilmelidir. Hâlihazırda camiye çocuğuyla katılan kadınlar, erkek cemaatin aşırı tepkisi, çocuğun normal olarak hareketli ve gürültülü olması sebebiyle oldukça zorluk çekmekte ve maalesef cemaate katılım sağlayamamaktadır. Bu sebeple kadınlar bölmesine çocukların oyun oynayabilecekleri ve cemaatin gürültüden rahatsız olmaması için ses izolasyonu yapılmış oyun alanı kurulmalı ve başlarında okul öncesi eğitimi almış Diyanet'in bayan personeli bulunmalıdır. En azından bunun her ilin merkez camiinde planlanarak hayata geçirilmesi düşünülmelidir.

Sonuç

"Kadınları mescidlerden men etmeyin" rivayeti Buhârî'nin *Sahih*'inde 5, Müslim'in *Sahih*'inde 7 olmak üzere 12 yerde geçmektedir. Çalışmamızda bu rivayetler sened ve metin açısından tetkik edilmiştir. İncelenen rivayetlerin sıhhatine halel getirecek bir durumun olmadığı müşahade edilmiş olup hadislerin sahîh kabul edilerek genel bir kabul gördüğü anlaşılmıştır. Akabinde rivayetler; fitne, cami ve kadınla ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

Cenâb-ı Hak (c.c.), insanı erkek ve kadın cinsinden yaratmış ve sadece takva cihetinden birbirlerinden üstün olabileceklerini, aksi halde kadının erkeğe yahut erkeğin kadına üstün tutulmadığını bildirmiştir. Fakat fitrat olarak farklı temayüllerde yarattığı kadın ve erkeğe fitrî özelliklerine mütenasip olacak şekilde aynı hususlarda sorumluluklar yüklemiştir. Belli şartlara riayet etmek kaydıyla Resûlullah döneminde kadınların cemaate iştiraklerinin teşvik edildiği, incelenen hadislerde görülmüştür. Fakat zamanla İslâm coğrafyasının genişlemesiyle farklı kültürlerden gelen insanların kendi kültürlerinin izlerini İslâm'a yansıtması, birtakım siyasi karışıklıklarla Müslüman coğrafyalarda güven ortamının zedelenmesi, fetihlerle ekonomik durumun düzelmesi ve buna bağlı gelişen zenginlikle

kadınların süslü kıyafetlere, takılara yönelmeleri, güzel kokular kullanmaları ve cemaate bu şekilde katılmalarıyla peyderpey kadınların cemaatte bulunmaları bazı kesimler tarafından “fitne” gerekçesi ön plana çıkarılarak engellendiği nakledilmiştir. Fıkıh âlimlerinin yaşadığı dönemde ve sonraki süreçte kimileri tarafından sadece camilerden değil fitne olacağı düşüncesiyle evden dışarı çıkma hususunda da zaman zaman kadınların men edildiği aktarılmaktadır. Oysaki Kur'an'daki hitaba muhatap olan kadınlar da erkekler de iffetlice bir arada yaşamanın gereğini yapmak için gayret sarf etseydi hem fitneye karşı aktif mücadele edilecek hem kadınlar toplumdan adeta tecrit edilmeyecek hem de Müslüman coğrafyada ilim eksikliğiyle temellenen çöküş dönemleri bu kadar çok zayiata neden olmayacaktı. Dikkatlerden kaçmaması gereken asıl husus kadınların da bu toplumun bir ferdi olduğu ve toplumu yetiştirenlerin onlar olduğudur. Dinî eğitimden yararlanma hakkı Müslümanların kâmil birer mümin olmaları gayesiyle öncelikle Hz. Peygamber'in ifadesiyle cennetin ayakları altına serildiği annelerin ve anne olma potansiyeline sahip olan kız çocuklarının, kadınların kullanması gereken bir haktır.

Kadınların cemaate devam etmesi kazanılacak maslahatlar ve sünnete uygunluk sebebiyle engellenmemelidir. Fakat buradan kadınların cemaatle kılınan tüm namazlara sürekli olarak katılması gerektiği anlaşılmamalıdır. Zira bu hususta ibâha mevcut olup kadınlar isterlerse evde isterlerse camilerde namazlarını kılabilirler. Cemaate katılırken edebe uygun olarak dikkat etmeleri gereken hususları göz önünde bulundurmalı ve cami kurallarına riayet ederek namazlarını edâ etmelidirler. Hz. Peygamber döneminde kadınların âdâba riayet ettikleri ve Resûlullah'ın onları cemaate teşvik ettikleri görülmektedir. Oysaki Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında kadınların âdâba uygun bir şekilde cemaate katılmadıkları ve toplumun Resûlullah dönemindeki toplumdaki başkalaştığı Hz. Aişe'nin -bu çalışmada da yer verilen- sözlerinden anlaşılmaktadır. O dönemin şartlarıyla günümüz şartlarını müşahade ettiğimizde bugün kadınlar hayatın her alanında aktif rol oynamaktadır. Fakat sosyal hayattaki aktiflik cemaate katılıma yansıyamamakta, bu da toplumun manevî sorunlarla yüzleşmesine sebep olmaktadır. Âdâba riayet ederek her kadın camide ibadet etmenin lezzetine varmalı, dinî bilgileri doğru kaynaklardan öğrenmeli ve anneler evlatlarına doğru dinî bilgileri yaşayarak aktarmalıdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Âşıkkutlu, Emin. "Teşeyyu". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/564-565. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Baskı, 2015.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-karî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zübeyr b. Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bakan, Tevhit. "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2008), 41-92.
- Dağlı, Aydın. *Fitne Ortamında Ahkâmın Değişimi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 2. Basım, 1977.
- Ebû Şakka, Abdülhalim. *Tahrîru'l-mer'e fî asri'r-risâle*. Kuveyt: Dâru'l-Kadem, 1999.
- Ebu'l-Muâ'tî, Seyyid en-Nûrî. *Mevsuatu akvâl'il-İmam Ahmed*. thk. Ahmed Abdurrezzâk. 4 Cilt. Alemu'l-Kutub, 1997.
- Gökalp, Murat. "G.H.A. Juynboll'un İsnadda Muammerûn'un Rolüne Dair İddialarına A' meş - Ma'rûr bin Süveyd Özeline Eleştirel Bir Yaklaşım". *Dinî Araştırmalar* 4/10 (Ağustos 2001), 17-36.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Ğurame el-Umeri. Dımaşk: Dâru'l-Fikrî, 1995.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu İbn Battâl 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmet Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikrî, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî Usûlü'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. nşr. M. Fuad Abdülbaki, Kahire, 1953, Dâru'l-İhyâi'l-Kutub.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994.
- İbnü'l-Âcemî, Ebû'l-Vefâ Sıbtu Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *et-Tebyîn li-esmâ'i'l-müdellesîn*. thk. Yahya Şefik Hasan. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Ahkâmu'n-nisâ*.

- thk. Amr Abdu'l-Mun'im Selim. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1997.
- İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem. *el-Bahrü'l-muhîtu's-seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru'l-İbnü'l-Cevzî, 2005.
- Kahraman, Abdullah. "Klâsik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadet Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Eylül 2004), 59-80.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Metbatu'l-Kübrâ, 1905.
- Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî. *el-Hidâye ve'l-İrşâd fî ma'rifeti ehli's-siқа ve's-sedâd ellezîne ahrece lehümü'l-Buhârî fî Câmi'ih*. thk. Abdullah el-Leysî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Maarif, 1986.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Bedr Alim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Lâşîn, Musa Şahin. *Fethu'l-Mun'im Şerhu Sahîh-i Müslim*. 10 Cilt. Dâru's-Şuruk, 2002.
- Magravî, Ebü's-Sehl Muhammed b. Abdurrahman. *Mevsuatu mevâkıf selef fî'l-akıdeti ve'l-menheci ve't-terbiye*. 10 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
- Mirzaoğlu, Murat. *Sahîh-i Müslim'de Tebvîb*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzibü'l-Kemâl*. thk. Beşşar Avvad Maruf Maruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980.
- Müctebâ, Uğur. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Tesmiyetü meşâyih Ebî Abdurrahmân*. thk. Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî. 1 Cilt. Mekke: Dâru'l-Âlem, 2002.
- Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*. Cidde, ts.
- Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Kahire: el-Metbaatu'l-Mısriyye, 1929.
- Özaşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslâm*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. thk. Umut Hasanoglu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Mâzin b. Muhammed es-Sirsâvî. Beyrut: Dâru İbni'l-Cevziyye, 2011.
- Şah Veliyyullah, Ebü Abdilazîz Kutbiddîn Ahmed b. Abdurrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûki. *Hüccetullahi'l-baliga*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Şinkîtî, Ebü'l-Mevâhib Muhammed Habîbullah b. Abdillâh b. Ahmed Mâye'bâ el-Cekenî. *Kevseru'l-meaniyyi'd-derarî*. 14 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Temiz, Rabia Zahide. *Nübüvve Şahitliğiyle Toplumda Kadın*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1998.
- Türcan, Zişan. *Gelişimi İtibarıyla Temel Hadis Terimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1.

Baskı, 2022.

Uzunpostalcı, Mustafa. “Amr b. Dînâr”. *Temel İslam Ansiklopedisi*. 3/83. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.

Yeşil, Mahmut. “Kadınların Cemaate İştiraki İle İlgili Hadisler Üzerine Bir İnceleme”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/17 (Haziran 2004), 48-62.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mizânü'l-İ'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becavî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tarihu'l-İslâm*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi İslami, 2013.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal

Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi



Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 | Haziran/June 2025

Türkçenin Urfa Ağzında Kullanılan Arapça Sözcükler

Arabic Words Used in the Urfa Dialect of Turkish

Abdulkhakim ÖNEL

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, Şanlıurfa-Türkiye
Assis. Prof. Dr. Harran University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Translation and Interpreting, Department of Arabic Translation and Interpreting, Şanlıurfa-Türkiye

ahonel@harran.edu.tr

<https://ror.org/057qfs197>

<https://orcid.org/0000-0003-3514-0532>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:17/02/2025 • **Kabul Tarihi | Accepted:** 16/06/2025 • **Yayın Tarihi | Published:** 30/06/2025

Atıf | Cite As

Önel, Abdulkhakim. "Türkçenin Urfa Ağzında Kullanılan Arapça Sözcükler". *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 177-208. <https://doi.org/10.58852/dicd.1641313>

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Türkçenin Urfa Ağzında Kullanılan Arapça Sözcükler

Öz

Urfa ağzı, asırlardır Arap coğrafyasına mücavir olmasının tabii bir sonucu olarak Arapça ile etkileşim halinde olmuştur. Özellikle Urfa’da geniş bir kesimde konuşulan Arap lehçesinin varlığı ve Urfa yerlisi bazı ailelerin Arap asıllı olması, Urfa ağzı ile Arapça arasındaki etkileşimi doğal olarak arttırmıştır. Bunun neticesinde Urfa ağzı Arapçadan çok sayıda kelime ödünçle yoluna gitmiştir. Urfa ağzına geçen kelimelerin, büyük oranda bölgede konuşulan Arap lehçesinin fonetik ve morfolojik özelliklerine uygun bir biçimde ödünç alındığı görülmüştür. Ayrıca Urfa Arap lehçesinde görülen ibdâl, ıalb, naht, hazf, imâle, terhîm ve hemzenin tahfîfi gibi birçok dil özelliği Urfa ağzında da kendini göstermektedir. Arapçadan Urfa ağzına gecen sözcükler incelendiğinde, bu sözcüklerin büyük bir kısmının Standart Arapçadaki asli telaffuzlarını koruduğu, bazılarında ise birtakım telaffuz farklılığı olduğu görülmüştür. Bunun yanında genel itibariyle ödünçlenen sözcükler asli anlamlarını muhafaza etmekle birlikte bazı sözcüklerin anlamlarında değişimler olduğu görülmüştür. Çalışmada yer alan kelimeler Urfa ağzına dair sözlüklerden elde edilmiş ve Arapça asıllı kelimeler tespit edilmiştir. Arapça kökenli olmakla birlikte Türkçe yazı diline geçmiş olan kelimelere ise bu çalışmada yer verilmemiştir. Bu çalışma iki dil arasındaki etkileşimin boyutunu ortaya koymak ve Ağız sözlükçülüğü çalışmalarında kelimelerin kökenine dair yorumlamalara ışık tutmak amacıyla hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Türk dili, Urfa ağzı, Urfa Arapçası, Kelime ödünçleme.

Arabic Words Used In The Urfa Dialect Of Turkish

Abstract

The Urfa dialect has been in interaction with Arabic as a natural result of being adjacent to the Arab geography for centuries. The existence of the Arabic dialect spoken in a wide area in Urfa and the fact that some families living in the city center of Urfa are of Arab origin have naturally increased the interaction between the Urfa dialect and Arabic. As a result, the Urfa dialect borrowed many words from Arabic. It has been observed that the words passed into the Urfa dialect were largely borrowed in accordance with the phonetic and morphological characteristics of the Arabic dialect spoken in the region. In addition, many language features seen in the Urfa Arabic dialect, such as ibdâl, ıalb, naht, hadhf, imâla, tarhîm and tahfîf al-hamza, also show themselves in the Urfa dialect. When the words transferred from Arabic to the Urfa dialect are examined, it is seen that most of these words retain their original pronunciations in Standard Arabic, while some of them have some pronunciation differences. In addition, although the borrowed words generally retain their original meanings, it has been observed that there are changes in the meanings of some words. The words in the study were obtained from dictionaries of the Urfa dialect and words of Arabic origin were identified. Words that are of Arabic origin but have entered the written Turkish language are not included in this study. This study was prepared to reveal the extent of the interaction between the two languages and to shed light on the interpretations of the origin of words in dialect lexicography studies.

Keywords: Arabic language, Turkish language, Urfa dialect of Turkish, Urfa Arabic dialect, Word borrowing.

Giriş

Komşu coğrafyalarda konuşulan dillerin birbirinden etkilenmesi doğal bir olgudur. Mezopotamya bölgesi tarihte çeşitli dillerin konuşulduğu bir bölge olmuştur. Günümüzde de bölgede dil çeşitliliği devam etmektedir. Bu çeşitlilik bölgede konuşulan diller arasında kelime ve ek ödünçlemelerinde kendini göstermektedir. Türkiye'nin güneydoğusunda bulunan Şanlıurfa'da Türkçenin yanı sıra Arapça, Kürtçe ve Zazaca da konuşulmaktadır. Türkçenin Urfa ağzında da bu dillerden gelen kelimelere rastlanmaktadır. Ancak Arapçadan geçen kelime sayıları oldukça büyük hacimdedir.

Urfa'nın Hz. Ömer döneminde Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte bölgenin Araplarla etkileşimi artmıştır.¹ 1517 yılında Osmanlı hâkimiyetine giren Urfa, 1586-1587 yıllarında Rakka'nın müstakil eyalet olmasıyla Rakka Eyaletine bağlanmış ve eyaletin Merkez Sancağı haline gelmiştir. 1822-1865 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin en önemli vilayetlerinden birini oluşturan, pek çok kültürün izlerini taşıyan ve aldığı göçlerle toplumsal çeşitliliği bulunan Halep vilayetine bağlı bir sancak olmuştur. 20. Yüzyılın başlarında da Halep eyaletinden ayrılarak müstakil sancak haline getirilmiştir.² Urfa, geçmişte Araplarla ortak coğrafyayı paylaşmanın bir sonucu olarak dil ve kültüründe Arap diline ve kültürüne ait izleri günümüze kadar getirmiştir. Özellikle Urfa'da büyük Arap nüfusunun varlığı ve Urfa merkezinde yaşayan ailelerin bir kısmının Arap asıllı olması şehirde Arapça ile irtibatın devam etmesini sağlamış; Urfa ve çevresinde geniş bir kesimde konuşulan Arap lehçesinin var olmasının bir neticesi olarak,³ Urfa ağzı Arapçadan çok sayıda kelime ve deyim ödünçle yoluna gitmiştir.

Bu sözcüklere ulaşmak iki dil arasındaki etkileşimin boyutunu ortaya koymak ve Ağız sözlükçülüğü çalışmalarında kelimelerin kökenine dair yorumlamalara ışık tutmak açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada Urfa ağzında kullanılan ve aslı Arapça olan kelimeler, Kemal Edip Kürkçüoğlu'nun *Urfa Ağzı (UA)*, Sadettin Özçelik'in *Urfa Merkez Ağzı: İnceleme, Metinler, Sözlük (UMA)*, M. Emin Ergin'in *Urfa Ağzı Sözlüğü (UAS)*, Mehmet Adil Saraç'ın *Şanlıurfa Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü (ŞADS)* ile *Tanıklarıyla Urfaca Urfahca (TUU)* çalışmaları taranarak elde edilmiştir. Ayrıca *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü (DS)* içinde Urfa yöresine ait kelimeler taranmıştır. Ulaşılan kelimelerin hacmi çok büyük olduğu için Türkçe yazı dilinde de kullanılıp Urfa ağzında küçük telaffuz değişikliklerine uğrayan Arap asıllı kelimeler alınmamış, yalnızca Türkçe sözlüklerde geçmeyen yöreye has kelimeler alınmıştır. Kelimeler incelenirken yöre ağzının Arap lehçelerinde görülen bazı dil özelliklerinin yansıttığı da görülmüştür. Dolayısıyla bu hususlara da başlık açılmıştır.

1. Sesler

Urfa ağzında Türkçede bulunmayıp Arapçada kullanılan bazı sesler kullanılmaktadır. Bunlar; ح/h, خ/h, غ/ğ, ع/ʿ ve ق/k sesleridir.

ح Sesi	hâl	haram	hapis
خ Sesi	halfe (kalfa)	hulk (mecal)	hıyar (salatalık)
ع Sesi	aṭṭār	meʿde	ʿilim
غ Sesi	gurbet	dağ	gamze
ق Sesi	kalem	kaza	kafes

¹ Max Von Oppenheim, *Mine'l-bahri'l-mutavassıt ile'l-halici'l-'Arabî*, çev. Muhammed Kibû (London: Dârü'l-verrâk, 1986), 2/77.

² İlhan Şahin, "Osmanlı Klasik Dönemi Urfa'sı", *Uygarlıklar Kapısı Urfa*, ed. Filiz Özdem (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 69.

³ Abdulkakim Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 2-4.

2. İmale

Arapçada fethanın (e sesinin) fetha ile kesre arasındaki bir sesle telaffuz edilmesidir. Bir başka deyişle fethanın kesreye, elifin de ya harfine meylederek telaffuz edilmesidir.⁴ Örneğin لَيْل (lejl) kelimesi imaleli olarak “lél” şeklinde telaffuz edilir. Urfa Arapçasında da imâle, telaffuzda çokça başvurulan bir unsurdur. Birtakım Türkçe kelimeler de imaleli kullanılmaktadır. Urfa ağzındaki imalenin de Urfa’da konuşulan Arapçadan geldiğini düşünüyoruz. İmaleyi transkripsiyonda ise “ é ” işaretiyle göstereceğiz.

Türkçe Yazı Dili	UA Telaffuzu
Keyif	Kéf
Hiç	Héç
Ağa	Ağé
Ev	Bét

3. Telaffuzda Arap Diline Yakınlık

Urfa ağzındaki bazı kelimelerin telaffuzunda Türkçedeki telaffuza değil de Arapçadaki telaffuza uyum görülmektedir. Özellikle ع، غ، ح، ق، خ gibi harfler aslına uygun olarak telaffuz edilir.

Türkçe Standart Dil	UA Telaffuzu	Arapça Aslı
Nane	ne ‘ne	نَعْنَاع
Dakika	daḳiḳe / daḳḳe	دَقِيقَة
Zahmet	zehmet	زَحْمَة
Hafif	ḥefif	خَفِيف
Zayıf	za ‘if	ضَعِيف
Müsait	musâ ‘id	مُسَاعِد ⁵
Hamam	ḥammam	حَمَام
Alem	‘âlem	عَالَم
Araba	‘araba	عَرَبِيَة
Defetmek	def‘etmaḥ	دَفَعَ
Havale	ḥavāle	حَوَالَة

4. Arapçada Hemze Karşılık Gelen “İ” Sesinde Tahfif

Arap dilcilerine göre hemze tahkik edilerek tam telaffuz edilebileceği gibi tahfif te edilebilir. Tahfif hemze sesinin değiştirilmesi, ya gibi bir sese dönüştürerek telaffuzunun kolaylaştırılması anlamına gelir.⁶ Tahfif, daha çok Arap dilinin konuşma ağızlarında ve lehçelerinde görülür. Hicaz bölgesinin birçok lehçesinde ve bedevi lehçeler grubundaki lehçelerde hemze tahfif edilir. Özellikle hemzeden önceki harf kesreli ise, hemze ya harfine dönüşür.⁷ Bu özelliğe Urfa ağzında da rastlanmaktadır. Arapçadan gelen kelimelerde kelimenin standart Arapçadaki aslında hemze, Türkçede de “i” sesi olsa bile Urfa ağzında (y+i) sesine dönüştürülmektedir. Bu da kesreli ya harfine karşılık gelmektedir.

⁴ Ebü’l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Luma ‘fi’l-‘Arabiyye*, thk. Semîh Ebu Muğlî (Amman: Dâru Mecdulâvî, 1988), 156; Mahmud Fehmi Hicâzî, *‘İlmu’l-luğati’l-‘Arabiyye* (Dâru ğarîb, ts.), 227.

⁵ Bu kelime Arapçada “yardımcı” manasına gelirken Türkçeye geçerken anlam değişikliğine uğramıştır.

⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetu’l-Hânci, 1988), 3/541.

⁷ Ebu ‘Ali el-Fârisî, *et-Tekmile*, thk. Hasan Şazeli (Riyad: Câmiatu’r-Riyâd, 1981), 34.

Türkçe Standart Dil	UA Telaffuzu	Arapça Aslı
Azrail	'azrāyil	عَزْرَائِيلَ
Cebrail	cebrāyil	جَبْرَائِيلَ
Hain	hāyīn	خَائِنَ
Caiz	cāyīz	جَائِزَ
Daima	dāyima/dāyima	دَائِمًا
Faik	fāyik	فَائِقَ

5. Harf Değişiklikleri (İbdāl)

İbdāl, sözlükte dönüştürmek, değiştirmek, bir şeyi başka bir şeye çevirmek anlamına gelir.⁸ Terim olarak aynı kelime içinde bir harfin yerine başka bir harfin kullanılmasıdır.⁹ Standart Arapçanın yanı sıra birçok Arap lehçesinde ibdāl'e başvurulur. Türkçenin Urfa ağzında kullanılan bazı kelimelerde de ibdāl özellikleri görülmektedir. Bunlar oldukça fazla olup birkaç örnekle yetineceğiz.

Ses Değişimi	Türkçe Standart Dil	UA Telaffuzu	Arapça Aslı
' > 'ı	Kur'an	kur'ān	قُرْآن / قُرْعَان ¹⁰
p > b	Kebap	kebab	كَبَاب ¹¹
m>b - k>h	Maydanöz	bahtenuz	بَقْدُونِس / مَقْدُونِس
v>b	Elbiseler	asbab	أَثْوَاب

6. Kālb (Göçüşme)

Arap dilinde kelime içindeki harflerin yer değiştirmesi, birbirine takdim edilmesine kālb denir.¹² Örneğin يَسُ فîlinin bazı Araplar tarafından أَيْس şeklinde kullanılması kālb şeklinde isimlendirilir.¹³ Kelime içindeki harf (ses) yerlerinin değiştirilmesi olayına Türkçenin Urfa ağzında da rastlanmaktadır. Özellikle Arapçadan gelen kelimelerde kālb görülmesi, Urfa ağzının bu konuda Arap dilinden etkilendiğini göstermektedir.

Türkçe Standart Dil	UA Telaffuzu	Arapça Aslı
Defa	de'fe	دَفْعَة
Çeyrek	urup	رُبْع
Lanet	ne'let	لَعْنَة
Külfet	küflet	كُلْفَة
Mahlep	melhep	مَحْلَب
Memleket	melmeket	مَمْلَكَة
Mahluta	malhuta	مَخْلُوطَة

⁸ İbn Manzûr, *Lisānu'l- 'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts.), "bdl", 11/48.

⁹ Abdullah Emîn, *el-İştikāk* (Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyye, 1956), 331.

¹⁰ Kelimenin standart Arapçadaki aslı قُرْآن şeklinde olup bazı lehçelerde hemze 'ayn sesine dönüştürülerek قُرْعَان şeklinde telaffuz edilir. Arap dilinde bu olay 'an'ane terimiyle ifade edilir.

¹¹ Kelimenin aslı Aramice-Süryanice'deki *kebābā* kelimesinden gelmektedir.

¹² er-Radıy, *Şerhu Şâfiyeti İbn-i Hacîb*, thk. Muhammed el-Hasan vd., Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1975, 1/21.

¹³ Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa* (Kahire: Mektebetu'l-hâncî, 1998), 2/644.

7. Naht

Sözlükte “yontmak” manasına gelir. Arap dilinde bir terim olarak naht, birden fazla kelimedenden yeni bir kelime oluşturmaya denir.¹⁴ Bu kelime türetme olgusu ahşap ve taş oymacılığına benzetilerek naht olarak isimlendirilmiştir.¹⁵ Urfa ağzında “bedava” anlamında kullanılan *beleş* kelimesi Arapçada بِلَا شَيْءٍ (*bilā şey*) ifadesinden gelmekte olup bazı harfler atıldıktan sonra بلاش formunu almıştır. Aynı şekilde Urfa ağzında “galiba” anlamında kullanılan *elle‘em* kelimesi Arapçada اللَّهُ أَغْلَمَ (*Allāhu a‘lem*) ifadesinden gelmekte olup bazı harfler atıldıktan sonra اللَّعْم formunu almıştır.

8. Hazf

Arap dilinde hazf, kelimedede bir harfin veya sesin atılmasıdır. Urfa ağzında *şikayet* kelimesi *şikāt* şeklinde kullanılmaktadır. Burada bazı harfler atılmıştır.

9. Orta Sakini Harekeleme

Urfa ağzında Arapçadan alınıp standart Arapçada ortası sakini üç harfli kelimelerde Arap lehçelerinde görülen “orta sakini harekeleme” olgusu görülmektedir. Konuşma dili olan lehçelerde kelimelerin sonu sakini telaffuz edilir. Üç harfli kelimelerin de orta harfi sakini olunca iki sakini peş peşe gelmiş olur. İki sakini peş peşe geldiğinde orta harf kesreli veya dammeli telaffuz edilir. Örneğin شَمْسٌ kelimesi, شَمْسٌ (*şemis*) şeklinde; رُبْعٌ kelimesi de رُبْعٌ (*rubu*) şeklinde telaffuz edilir. Bu olgu bazı Arap lehçelerinde olduğu gibi Urfa Arapçasında da mevcut olup Urfa ağzına oradan geçmiştir.¹⁶

Anlamı	UA Telaffuzu	Arapça Aslı
Ekilmemiş arazi, bakir	<i>Bikir</i>	بِكْرٌ
Kurna	<i>Curun</i>	جُرْنٌ

10. Seslenme (Nida)

Urfa ağzında bazı isimlere seslenmede terhîm ve hipokoristik (sevimli ad) formlar da görülmektedir. Arap dilinde terhîm, ifadeyi hafifletmek veya sevimli hale getirmek amacıyla münadanın son harflerinin hafifletilmesidir.¹⁷ Örneğin يَا جَعْفَرٌ ifadesinin يَا جَعْفٌ şeklinde; يَا مَرْوَانٌ ifadesinin يَا مَرْوٌ şeklinde kullanılması terhîmdir. Ayrıca bazı lehçelerde isimler terhîmde olduğu gibi kullanılmakla birlikte bunun dışında hipokoristik kullanımlara da rastlanmaktadır. Hipokoristik ısıyla hipokoristik hitap genelde ismin kısaltılması veya başka şekilde değiştirilmesidir.¹⁸ Ahmet ismi Urfa’da *Ahmed* şeklinde; Fatma ismi *Fâtê* şeklinde; Abdullah ismi *‘Abdō* şeklinde kullanılır. Urfa ağzında bazı isimlere seslenmede Urfa’da konuşulan Arapçadan etkilenme olduğu görülmektedir. Özellikle akraba isimlerine seslenmede Urfa Arapçasındaki kullanıma uyulur.

Anlamı	UA Telaffuzu	Arapça Aslı
Dayı!	حَالُو	يَا خَالُ
Dede!	جِدُّو	يَا جَدُّ
Amca!	عَمُّو	يَا عَمُّ

¹⁴ M. Reşit Özbalıkcı, “Naht”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/310; Ali Abdolvâhid Vâfi, *Fıkhü'l-Luğa* (Kahire: Dâru'n-Nahda, 2004), 144.

¹⁵ Muhammed Ali el-Belâsî, “Arap Dilinde Naht,” çev. Mehmet Ali Şimşek, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 407.

¹⁶ Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialekti*, 92.

¹⁷ Ebu Bekr Muhammed b. Sehl en-Nahvî el-Bağdâdî İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdulhasîn el-Fetlî (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, ts.), 1/359.

¹⁸ Bk. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 123.

Ciddō kelimesinin يَا جَدَّاهُ (yā ceddāhu); *ammō* kelimesinin de يَا عَمَّاهُ (yā ‘ammāhu) ifadesinden gelmiş olması muhtemeldir. Bu kullanım klasik Arapçada yaygın olup sondaki هـ zamiri, bedevi lehçelerindeki klasik özellik gereği و harfine dönüşmüştür.

11. Sözlük İncelemesi

Türkçenin Urfa ağzında kullanılan Arapça kelimeler aşağıda alfabetik sıraya göre verilmiştir. Türkçe yazı dilinde kullanılan ve küçük telaffuz farklılığı ile Urfa ağzında da kullanılan Arapça kökenli kelimelere burada yer verilmemiştir. Zira bu kelimeler dâhil edildiğinde ortaya çıkacak hacim bu makaleyi aşmaktadır.

‘**Akabe:** Şanlıurfa’da yüksek, yolu yokuşlu ve tırmanışlı olan bir bölgedir. Bu kelimenin aslı Arapçada “dağ yolu, yokuş, engebe, engel” anlamına gelen عَقَبَة sözcüğüdür.¹⁹

‘**Ākbat/Āhbat:** “Darısı, akıbeti, sonu” manasında kullanılır.²⁰ Örnek olarak ākbatı başına ifadesi “darısı başına” manasındadır. Bu kelime Arapçada “akıbet, son” anlamına عَاقِبَة sözcüğünden gelmiştir.²¹ Urfa yerlilerinden Numan Karagöz ile yapılan görüşmede ise Karagöz bunun “ak baht” ifadesinden elde edilmiş olabileceğini ifade etmiştir.

‘**Ariş/‘Eriş:** “Asma” anlamında kullanılmaktadır.²² Kelime Arapçada “üzüm asması, asma kafesi, çardak”²³ anlamına gelen عَرِيش sözcüğünden gelmiştir.

‘**Asbab/Asbap:** “Giyisi, elbise” anlamında kullanılan bu kelime,²⁴ Arapçada “elbiseler” anlamına gelen اَثْوَاب kelimesinin gelmektedir.²⁵ Kelimenin telaffuzunda “v” sesi “b” sesine dönüşmüştür.

‘**Azame:** “Düğüne çağıran kimse” anlamında kullanılmaktadır.²⁶ Kelimenin aslı Urfa Arapçasında “davet” anlamına gelen عَزِيمَة ve “davet eden” anlamına gelen عَزَّام sözcükleridir.²⁷

‘**Azap/Ezap:** “Erkek hizmetçi, bir yıllık tutulan erkek hizmetçi” anlamlarında kullanılmaktadır.²⁸ Kelimenin aslı Urfa Arapçasında aynı anlamda kullanılan عَزَب sözcüğüdür. Bu kelime MSA’da “bekar” anlamında kullanılmaktadır.²⁹ Genelde hizmetçilik yapan erkekler evlenmemiş kişilerdir. Dolayısıyla bu kelime anlam değişikliğine uğrayarak kullanılagelmiştir.

¹⁹ Reinhart Dozy, *Tekmiletu’l-me’âcimi’l-‘Arabiyye*, çev. Muhammed Selim en-Ne’îmî (Bağdat: Dâru’r-Reşîd, 1980), 7/249; Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 3/403.

²⁰ M. Emin Ergin, *Urfa Ağzı Sözlüğü* (Şanlıurfa: Harran Yayınları, 1982), 10; Mehmet Adil Saraç, *Şanlıurfa Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Şanlıurfa: Dal Yayınları, 1987), 181; Mehmet Adil Saraç, *Tanıklarıyla Urfa Urfalıca* (İstanbul: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Kütüphane Yayınları, 2018), 167.

²¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, thk. Muhammed ‘Avd Mir‘ab (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2001), 1/182.

²² Ergin, *UAS*, 58; Saraç, *TUU*, 378.

²³ Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1986), 205.

²⁴ Saraç, *TUU*, 181; Ergin, *UAS*, 14; Sadettin Özçelik, *Urfa Merkez Ağzı (İnceleme, Metinler, Sözlük)* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997), 255.

²⁵ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim Samerrâî (Mektebetu’l-Hilâl, ts.), 8/247.

²⁶ *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, ts.), 1/435.

²⁷ Abdulhakim Önel, “Harran Bölgesi Arap Diyalektinin Kelime Semantiğinde Bazı Anlam Değişimleri ve Alternatif Kelime Kullanımları”, *Artuklu Akademi* 9/2 (2022), 299.

²⁸ *DS*, 1/435; Saraç, *ŞADS*, 181; Ergin, *UAS*, 61.

²⁹ er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, 207.

Babmeç: Bir çeşit papatyadır.³⁰ Kelimenin aslı Arapçada “papatya” anlamına gelen بابُونَج sözcüğüdür.³¹

Barğut: “Kene” anlamındadır. Bu kelime Arapçada “pire” anlamına gelen بَرُغُوث sözcüğünden gelmektedir.³²

Barmil: “Bidon, varil, fiçi” anlamında kullanılmaktadır.³³ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen بَرْمِيل sözcüğüdür.³⁴

Behteniz/Bahtenuz/Beğteniz: “Maydanoz” anlamında kullanılan bu kelime, Arapçada aynı anlamdaki مَقْدُونِس sözcüğünden gelmektedir. Bu kelime Arapçada zamanla مَقْدُونِس şeklinde de kullanılmaya başlanmıştır.³⁵ Urfa ağzındaki kullanım da Arapçadaki ikinci formdan gelmiştir.

Bel’e: Meydana gelen bir hırsızlık olayını, topluluk aydınlatmak için işin ehli bir kimse tarafından kızgın şişle dil yakma işlemidir. Bu işlem suçun itiraf ettirilmesi, doğrunun ortaya çıkarılması ve iftiraya maruz kalanın temize çıkarılması için yapılır. *Bel’e* kelimesinin aslı Arap dünyasında özellikle de bedevi kültüründe aynı işlemin adı olan بَشْعَة sözcüğüdür. Bu kelime Harran Arapçasında بَلْعَة şeklinde kullanılır. Urfa ağzına da *Bel’e* şeklinde geçmiştir.³⁶

Beleş: Urfa ağzında “bedava” anlamında kullanılmaktadır. Bu kelimenin aslı Arapçada “hiçbir şey olmadan, karşılıksız” anlamına gelen بِلَا شَيْء olmalıdır.

Bét: Urfa ağzında *Allah’ın bétini göresin* yani “Allah’ın evini (kabeyi) göresin” şeklinde kullanılır. Dolayısıyla “ev” manasına gelir. Arapçada aynı anlamdaki بَيْت kelimesinden gelmektedir. İmaleli telaffuz Harran Arapçasından gelmektedir.³⁷

Bezzaz: “Manifaturacı, bez satan esnaf, kumaşçı, kumaş tüccarı” anlamlarında kullanılır.³⁸ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen بَزَّاز sözcüğüdür.³⁹

Bikir: “Saf, fazla ekilip biçilmemiş toprak” anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime de Arapçada “el değmemiş, bakire, ilk doğan çocuk” anlamlarına gelen, toprak için kullanıldığında da “ekilmemiş arazi” anlamına gelen بَكْر sözcüğüdür.⁴⁰

Ceht: “Çalışma, çabalama, uğraşma” anlamında kullanılır.⁴¹ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen جَهْد/جَهْد sözcüğüdür.⁴²

³⁰ Saraç, *TUU*, 188; Ergin, *UAS*, 17; *DS*, 1/453.

³¹ Ahmed Muhtâr ‘Umer, *Mu‘cemu’l-luğati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘âsıra* (Kâhire: ‘Âlemu’l-kutub, 2008), 1/153.

³² el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘ayn*, 7/425; ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/180.

³³ Ergin, *UAS*, 19; Saraç, *TUU*, 197.

³⁴ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/196.

³⁵ Dozy, *Tekmile*, 1/391; ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/2113.

³⁶ Önel, “Harran Bölgesi Arap Diyalektinin Kelime Semantiğinde Bazı Anlam Değişimleri ve Alternatif Kelime Kullanımları”, 32.

³⁷ Bkz. Önel, “Harran Bölgesi Arap Diyalektinin Kelime Semantiğinde Bazı Anlam Değişimleri ve Alternatif Kelime Kullanımları”, 88.

³⁸ Saraç, *TUU*, 220; Ergin, *UAS*, 22.

³⁹ Ebû’l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed b. ‘Alî el-Hamevî Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-Munîr fî Ğaribi’ş-Şerhi’l-Kebîr* (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, ts.), 1/47; Ahmed İbn Faris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru’l-cil, 1991), 1/180.

⁴⁰ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/235.

⁴¹ Ergin, *UAS*, 29.

⁴² Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 7/534-535.

Ciriş: Buğday ıslatılıp kaynatılmadan kurutulması neticesinde dövülerek kabukları alınır ve elenir. Daha sonra bulgur makinasından çekilir. Çok ince olan ve yoğrulduğunda kolay yumuşayan, irmiği andıran bir bulgur elde edilir. Buna “ciriş” denir.⁴³ Ciriş kelimesinin Arapçada “öğütmek, inceltmeden dövmek” gibi anlamlara gelen جَرَش fiili ve ondan türeyen جَرِيش sözcüklerinden⁴⁴ gelmiş olması muhtemeldir.

Curın/Curun: “Kurna” anlamına gelen ve genelde hamamda yıkanmak için mermerden veya taştan yapılan su haznesi için kullanılan⁴⁵ bu kelimenin aslı Arapçada “buğdayın dövüldüğü dibek, mahsulün toplandığı yer, abdest almak için içine su dökülen oyuk taş, oyuk taştan yapılan havuz,” anlamına gelen جُرْن kelimesidir.⁴⁶

Çelbessuk: “Sokak iti, boş boş dolaşan kişi” anlamına gelmektedir.⁴⁷ Bu ifade Arapçada “köpek” manasına gelen كَلْب ve “çarşı” anlamına gelen سُوق kelimelerinden meydana gelmiştir. Arapçada “çarşı köpeği” anlamında bir tamlamadır. Çarşı köpeği aç olmadığı için yiyecek arama derdinde olmayıp boş boş dolanır. Harran Arapçasında çelbe’s-sūg mā-yšīd yani “çarşı köpeği avlanmaz” şeklinde bir atasözü de mevcuttur.⁴⁸

Çepiş/Çeppiş/Çebiş: “Küçük keçi, oğlak, keçi yavrusu” anlamlarında kullanılır.⁴⁹ Kelimenin aslı Arapçada “koç” anlamına gelen كَبْش sözcüğüdür.⁵⁰

Debbus: “Topuz, şiş” anlamında kullanılmaktadır.⁵¹ Kelimenin aslı Arapçada “değnek, ucunda kurşun veya demir topuz olan sopa” anlamında دُبُّوس sözcüğüdür.⁵²

Dekken Dükken: Urfa yöresinde “eden bulur” anlamında kullanılmaktadır.⁵³ Bu ifadenin aslı aynı anlamda مَنْ نَقَّ نَقَّ şeklinde nakledilen Arapça deyimdir.

Dellek: “Hamamda kese yapan görevli” anlamında kullanılmaktadır.⁵⁴ Türkçede de *tellak* şeklinde kullanılmaktadır. Bu kelime Arapçada aynı anlamda kullanılan دَلَّك sözcüğünden gelmiştir.⁵⁵

Dereç: “Taş merdiven” anlamında kullanılır.⁵⁶ Kelimenin aslı Arapçada “merdiven, basamak, yol” anlamına gelen دَرَج sözcüğüdür.⁵⁷

⁴³ Saraç, *TUU*, 254.

⁴⁴ er-Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, 56; İbn Faris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luğa*, 1/442.

⁴⁵ Özçelik, *UMA*, 257; Ergin, *UAS*, 32; Kemal Edip Kürkçüoğlu, *Urfa Ağzı* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1991), 100; *DS*, 2/1019.

⁴⁶ Ebû’l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. ‘Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî ‘İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414), 13/87; Dozy, *Tekmile*, 2/194; Feyyûmî, *el-Misbâh*, 1/97.

⁴⁷ Saraç, *TUU*, 267.

⁴⁸ Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalekti*, 356.

⁴⁹ *DS*, 2/1100; Ergin, *UAS*, 34; Kürkçüoğlu, *UA*, 101; Saraç, *TUU*, 271.

⁵⁰ er-Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, 266.

⁵¹ Saraç, *TUU*, 306; Ergin, *UAS*, 47; Kürkçüoğlu, *UA*, 105.

⁵² Dozy, *Tekmile*, 4/289.

⁵³ Saraç, *TUU*, 313.

⁵⁴ Ergin, *UAS*, 48; *DS*, 2/1414; Saraç, *TUU*, 315.

⁵⁵ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/762; Dozy, *Tekmile*, 3/255.

⁵⁶ *DS*, 2/1432.

⁵⁷ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/734.

Dıbık: “Şekerli yapışkan madde, yapış yapış”⁵⁸ anlamında kullanılan sözcüğün aslı, Arapçada “yapışkan” anlamındaki دَبَق kelimesidir.⁵⁹

Dibis: “Pekmez” anlamındadır.⁶⁰ *Dibis, bekmez; ferğ étmez* şeklinde bir atasözü de Urfa yöresinde kullanılır.⁶¹ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen دَبَس sözcüğüdür.⁶²

Dubara/Dübara: “Hile, sahtekarlık, aldatma” anlamlarında kullanılır.⁶³ Bu kelime Urfa Arapçasında da kullanılmakta olup “tedbir, idare etme, işi yönetme, yoluna koyma” anlamına gelir. Urfa yöresine “adam dediği üç ‘eyar; idara, müdara, dübara”⁶⁴ şeklindeki atasözünde de bu anlamdadır. Kelime ödünçlenirken anlam değişikliğine uğramış veya yanlış anlaşılmıştır.

Ebraş: Bir rahatsızlık sebebiyle deride oluşan beyaz lekeleri ifade etmek için kullanılır.⁶⁵ Arapçada “benekli, alacalı, çilli” anlamına gelen اَبْرَش sözcüğünden gelmiştir.⁶⁶

Ecır: “Acur” için kullanılır.⁶⁷ Arapçada aynı anlamda kullanılan عَجْر sözcüğünden gelmiştir.⁶⁸

Edgem: “Kötü niyetli” anlamına gelen bu kelime,⁶⁹ Arapçada “siyah burunlu, burnundan konuşan, içine koyan, içinde gizleyen” anlamındaki اَدْعَم kelimesinden gelmiştir.⁷⁰

Edi: “Düşman, rakip” anlamındadır.⁷¹ Kelimenin aslı Arapçada “düşman, hasım” anlamına gelen عَدُو sözcüğüdür.⁷²

Efara: “Hububat ardında yerde kalan taş, toprak ve ot kalıntısı” anlamındadır.⁷³ Arapçada “toz, toprak” anlamına gelen عَفْر sözcüğünden gelmiştir.⁷⁴

Egal: Erkeklerin başörtüsünün üzerine takılan bir çemberdir. Keçi kılı veya koyun yününden eğirilen iplerin örülmesiyle meydana getirilen bir kordondan ibarettir. Başörtüsü düzgün dursun ve kaymasın diye takılır. Siyah ve kahverengi renkli olmak üzere iki çeşidi vardır. Arap ülkelerinde yaygın olarak kullanılmaktadır.⁷⁵ Kelimenin Arapça aslı عَقَال şeklindedir.

Eğyar: “Başkaları” manasındadır.⁷⁶ Aslı Arapçada aynı anlamdaki اَعْيَار sözcüğüdür.⁷⁷

⁵⁸ Saraç, *TUU*, 321; Kürkçüoğlu, *UA*, 105; Ergin, *UAS*, 49; *DS*, 2/1448.

⁵⁹ el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Nasr, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407), 4/1473; İbn Sîde 'Alî b. İsmail, *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*, thk. 'Abdulfettâh es-Seyyid Selîm, Fayşal el-Hafeyân (Kahire: Ma'hedi'l-Maḥtûṭâtî'l-'Arabiyye, 1424), 6/321.

⁶⁰ Saraç, *ŞADS*, 181; Saraç, *TUU*, 960.

⁶¹ Saraç, *TUU*, 960.

⁶² İbn Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 2/326; 'Umer, *Mu'cem*, 1/722.

⁶³ Saraç, *ŞADS*, 181; Saraç, *TUU*, 920; Ergin, *UAS*, 52.

⁶⁴ Saraç, *TUU*, 920.

⁶⁵ Saraç, *TUU*, 367.

⁶⁶ Ebû Nasr, *Sihâh*, 3/995.

⁶⁷ Saraç, *TUU*, 368.

⁶⁸ Dozy, *Tekmile*, 7/145.

⁶⁹ Saraç, *TUU*, 343.

⁷⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 32/161.

⁷¹ Saraç, *ŞADS*, 181; Saraç, *TUU*, 369.

⁷² Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 3/72; 'Umer, *Mu'cem*, 2/1473.

⁷³ Saraç, *TUU*, 370.

⁷⁴ 'Umer, *Mu'cem*, 2/1521.

⁷⁵ Havva Koç, “Ağel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/449-450; Saraç, *TUU*, 370.

⁷⁶ Özçelik, *UMA*, 259.

⁷⁷ er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, 232; Neşvân b. Sa'îd el-Yemenî Neşvân el-Hîmyerî, *Şemsu'l-'Ulûm ve Devâu Kelâmi'l-'Arab min el-Kulûm*, thk. Hüseyn b. 'Abdullâh el-'Umerî v.dğr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 8/5042.

‘Ehram: Yünden yapılmış kadın örtüsüdür.⁷⁸ Urfa Arapçasında *ihrām* kelimesi “çarşaf” manasında kullanılır. Dolayısıyla “değerli, mahrem bir şeyi örten örtü” şeklinde ortak bir anlama sahiptir. Hacıların giydiği إِحْرَام da Arapların eskiden beri giydikleri kıyafet olup vücudu örten giysidir.⁷⁹

Ehrez: “Sağır” manasındadır.⁸⁰ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen اُخْرَس sözcüğüdür.⁸¹

Ehşer Maşşer: Bir yerin çok kalabalık olduğunu belirtmek için kullanılan bir deyimdir.⁸² Arapçada “toplanma yeri” anlamına gelen مَحْشَر sözcüğüyle kurulmuştur.⁸³

‘Ekāza/‘Ekkāza/‘Ekeze: “Baston” anlamında kullanılmaktadır.⁸⁴ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlamda kullanılan عَكَازَة sözcüğüdür.⁸⁵

Elfas: *Elfas parçalamaḥ* “Süslü sözler söylemek, edebiyat yapmak” manasındadır.⁸⁶ *Elfas* kelimesi Arapçada “sözler, lafızlar” anlamına gelen أَلْفَاف sözcüğünden gelmiştir.⁸⁷

‘Enkebut: Bir tür iri ve zehirli böcek türü olup Urfa’da daha çok sinsi ve tehlikeli insanlar için kullanılır.⁸⁸ Kelimenin aslı Arapçada “örümcek” anlamına gelen عَنَكَبُوت sözcüğüdür.⁸⁹

‘Ennebi: Bir renk ismi olup “hunnap rengi, oldukça kıvılcık çalan kahverengi, kahverengi sarı arası, kavuniçi rengine benzer bir renk” anlamlarına gelir.⁹⁰ Kelimenin aslı Arapçada “kırmızımsı kahverengi bir meyve” olan عُنَّاب ve rengi için kullanılan عُنَّابِي sözcüğüdür.⁹¹

‘Enzilḥa: Kelimenin aslı ‘*Ayn Zeliḥa* olup “Zeliha pınarı” anlamına gelir. Kelimede naht meydana gelmiştir. عَيْن kelimesi Arapçada “pınar” anlamına gelir.⁹²

‘Erabana: “Araba” anlamındadır.⁹³ Urfa Arapçasında da aynı şekilde kullanılır. Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen عَرَبَانَة sözcüğüdür.⁹⁴

‘Erbe‘e: Urfa yöresinde “Çarşamba” günü için kullanılmaktadır.⁹⁵ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlamdaki الْأَرْبَعَاء sözcüğüdür. Arapçada bu kelimenin الْأَرْبَعَاء şeklinde kullanıldığı lehçeler de mevcuttur.⁹⁶

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Saraç, *TUU*, 360.

⁷⁹ Dozy, *Tekmile*, 3/149.

⁸⁰ Saraç, *TUU*, 347.

⁸¹ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/630.

⁸² Saraç, *TUU*, 347.

⁸³ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/501.

⁸⁴ *DS*, 3/1694; Ergin, *UAS*, 55; Saraç, *TUU*, 370.

⁸⁵ Muhammed Tâhir b. ‘Alî eş-Şiddîkî el-Hindî el-Fettenî el-Fettenî, *Mecma‘u Bihâri‘l-Envâr fî Ġarâ‘ibi‘t-Tenzîl ve Leṭâ‘ifi‘l-Aḥbâr* (b.y.: y.y., 1387), 3/651; Dozy, *Tekmile*, 7/273.

⁸⁶ Saraç, *TUU*, 349.

⁸⁷ ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/2022.

⁸⁸ Saraç, *TUU*, 376.

⁸⁹ Zebîdî, *Tâcu‘l-‘Arûs*, 3/445.

⁹⁰ Ergin, *UAS*, 57; Saraç, *TUU*, 375.

⁹¹ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1560; Zebîdî, *Tâcu‘l-‘Arûs*, 3/443.

⁹² er-Râzî, *Muhtâru‘s-Sihâh*, 223.

⁹³ Saraç, *TUU*, 377.

⁹⁴ Dozy, *Tekmile*, 7/167.

⁹⁵ Saraç, *TUU*, 362.

⁹⁶ İbn Mâlik eṭ-Ṭâ‘î, *İkmâlu‘l-İ‘lâm bi-Teşlîsi‘l-Kelâm*, thk. Sa‘d b. Ḥamdân el-Ğâmidî (Mekke: Câmi‘atu Ummi‘l-Ḳurâ, 1404), 1/42.

‘**Erfe**’: Urfa yöresinde özellikle Arap aşiretlerinde zekâsı ve bilgeliğiyle tanınmış bilge kişiler için kullanılan bir isimdir.⁹⁷ Bu kelimenin aslı Arapçada “zeki, basiretli, sabırlı, hikmet sahibi kişi” anlamında kullanılan عارف / عارفة sözcüğüdür.⁹⁸ Bedevi kültürünün yaşatıldığı Harran bölgesinde toplumda meydana gelen anlaşmazlıkların çözümü için genellikle resmi mahkemelere değil de Harran Arapçasındaki telaffuzuyla ‘ārḫī (عَارْفِي) denilen mahalli kadiya başvurulur. Hak arama davasına da *ṭalba* (طَلْبَة) denir.⁹⁹

Esseḥ: “Doğru, gerçek” anlamında kullanılmaktadır.¹⁰⁰ Bu kelime Arapçadaki صَحِيح (doğru, sağlıklı, düzgün) veya ism-i tafdil formu olan أَصَحَّ (daha doğru, en doğru)¹⁰¹ kelimesinden gelmektedir. *Esseḥ mi?*¹⁰² ifadesi “doğru mu?” anlamında yaygın olarak kullanılır.

‘**Etebe**’: “Oda eşiği” anlamında kullanılmaktadır.¹⁰³ Kelimenin aslı Arapçada “eşik, basamak” anlamında kullanılan عَتَبَة sözcüğüdür.¹⁰⁴

‘**Etep etmaḥ**’: “Alay etmek” anlamındadır.¹⁰⁵ Kelimenin aslı Arapçada “azalmak, sitem etmek, uyarmak” anlamına gelen عَتَبَ sözcüğüdür.¹⁰⁶

‘**Eyal**’: Bu kelime “eş, zevce” manasında kullanılır.¹⁰⁷ Kelimenin aslı Arapçada “aile, aile fertleri, çocuk çocuk” anlamlarına gelen عِيَال sözcüğüdür.¹⁰⁸

‘**Eyreti**’: “Eğreti, ödünç” anlamında¹⁰⁹ kullanılan bu kelimenin aslı Arapçada aynı anlamlarda kullanılan إِعَارَة ve عَارِيَة sözcükleri olmalıdır.¹¹⁰

Ezbeḥlî/Ezveḥlî: “Zor, yorucu, zahmetli” anlamında kullanılmaktadır.¹¹¹ Bu kelimenin aslının Arapçada “kesmek, öldürmek, kurban etmek” anlamına gelen ذَبَح kelimesinin çoğul formu olan أَذْبَاح kelimesi olması muhtemeldir.¹¹² “Çok zor” anlamında mecazi bir alaka kurulmuştur.

‘**Ezye**’: “Kadın elbisesi” anlamına gelen bu kelimenin¹¹³ Aslı Arapçada “giysi, kıyafet, elbise, moda” anlamına gelen زِيَّ kelimesinin çoğul formu olan أَزْيَاء kelimesi olmalıdır.¹¹⁴

Fak: “Kapan, tuzak” anlamındadır.¹¹⁵ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen فَخَّ sözcüğüdür.¹¹⁶

⁹⁷ Saraç, *TUU*, 378.

⁹⁸ Dozy, *Tekmile*, 7/186; Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 2/207; Ebû Nasr, *Sihâh*, 4/1402.

⁹⁹ Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalekti*, 31.

¹⁰⁰ Ergin, *UAS*, 58.

¹⁰¹ Muhammed Hasan Cebel, *el-Mu‘cemu-l İştikâki el-Muassıl li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim* (Kahire: Mektebetu’l-âdâb, 2010), 3/1196-1197.

¹⁰² Saraç, *TUU*, 665.

¹⁰³ Ergin, *UAS*, 60; Saraç, *TUU*, 382.

¹⁰⁴ el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘ayn*, 2/75.

¹⁰⁵ Saraç, *TUU*, 382.

¹⁰⁶ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1453.

¹⁰⁷ Saraç, *TUU*, 383.

¹⁰⁸ Neşvân el-Ḥimyerî, *Şemsu’l-‘Ulûm*, 3/4858; İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 11/488.

¹⁰⁹ Saraç, *TUU*, 384.

¹¹⁰ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 13/163.

¹¹¹ Saraç, *TUU*, 359; Ergin, *UAS*, 62.

¹¹² Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 6/367.

¹¹³ Özçelik, *UMA*, 259; Ergin, *UAS*, 61; Saraç, *TUU*, 385; *DS*, 1/443.

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 14/367.

¹¹⁵ Ergin, *UAS*, 63; Kürkçüoğlu, *UA*, 109.

¹¹⁶ Dozy, *Tekmile*, 8/25; ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1679.

Felhen/Felhan: “Taşsız ve kumsuz toprak, kırmızı ve verimli toprak” anlamındadır.¹¹⁷ Kelimenin aslı Arapçada “toprağı sürmek, toprağı işlemek” anlamına gelen فَلَاح sözcüğüdür.¹¹⁸

Fihit/Fiht: Aşiret kollarının her birine *fihit/fiht* denir. Kelimenin aslı Arapçada aynı anlamda kullanılan ve aynı zamanda “hayvanın uyluğu” manasında olan فُحْد/فَحْد sözcüğüdür.¹¹⁹

Fıstıgal ‘Ebit: “Yer fıstığı” için kullanılır.¹²⁰ Arapçada “köle fıstığı” anlamına gelen فُسْتُقُ الْعَبِيد ifadesinden gelmiştir.¹²¹ Yerfıstığı Sudan’da çok ekildiği için bu ismi almış olmalıdır.

Fıta: “Peştamal” anlamında kullanılır.¹²² Kelimenin aslı Arapçada “peçete, havlu, bez” anlamına gelen فُوطَة sözcüğüdür.¹²³

Ficir: “Turfanda ve küçük turp” anlamındadır.¹²⁴ Kelimenin aslı Arapçada “turp” anlamına gelen فُجْل sözcüğüdür.¹²⁵

Filléz: “Müflis, parasız” anlamındadır.¹²⁶ Kelime, Arapçada aynı anlama gelen مُفْلِس veya فَلَاس sözcüğünden gelmiştir.¹²⁷

Firez: Ekinlerin biçilmesinden sonra ekin sapları ve artıklarıyla bırakılmış tarladır.¹²⁸ Kelime aynı anlamda Urfa Arapçasında اِفْرَازَه şeklinde kullanılmaktadır.

Firik: Buğday tarlada başak verip daha tam olgunlaşmadan başaklar toplanır ve yakılır. Samanından ayrılan yanık buğdaylar “carcar” denen makinelerde veya el değirmeninde bulgur gibi çekilerek pilavlık olarak saklanır. Bu pilavlık buğdaya “firik” denir.¹²⁹ Firik kelimesi Arapça aynı anlamda kullanılan فَرِيك sözcüğünden alınmıştır.¹³⁰

File: “Parça, fitil, ham keçeden yapılmış renkli zikzaklı desen malzemesi” anlamında kullanılır.¹³¹ Kelimenin aslı Arapçada “fitil, kıvrımlı ip, bükülmüş ip, ince ip” anlamına gelen فَتِيلَة/فَتِيلَة veya “pamuk veya ipek ip parçası” anlamına gelen فَتْلَة sözcüğüdür.¹³²

Gerbi: “Batıdan esen rüzgâr” anlamındadır.¹³³ Kelime Arapçada aynı anlamda غَرْبِي şeklinde kullanılmaktadır.¹³⁴

¹¹⁷ Özçelik, *UMA*, 259; Saraç, *TUU*, 389.

¹¹⁸ er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, 242.

¹¹⁹ Ebû Nasr, *Sihâh*, 2/568.

¹²⁰ Saraç, *TUU*, 394.

¹²¹ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1449.

¹²² Özçelik, *UMA*, 259; Ergin, *UAS*, 109.

¹²³ ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1753; Dozy, *Tekmile*, 8/136-137.

¹²⁴ Saraç, *TUU*, 396.

¹²⁵ ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1675.

¹²⁶ Saraç, *TUU*, 397.

¹²⁷ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 16/343-344; Dozy, *Tekmile*, 8/109.

¹²⁸ Saraç, *TUU*, 399.

¹²⁹ Saraç, *TUU*, 399; Ergin, *UAS*, 65; Kürkcüoğlu, *UA*, 110.

¹³⁰ Dozy, *Tekmile*, 8/59.

¹³¹ Saraç, *TUU*, 401; DS, 3/1874.

¹³² Dozy, *Tekmile*, 8/17; Ebû’t-Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît* (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 2005), 1041.

¹³³ Saraç, *TUU*, 423.

¹³⁴ Dozy, *Tekmile*, 7/391.

Gümgüm: Silindir şeklinde kahve kaynatmaya mahsus büyük cezvedir.¹³⁵ Urfa Arapçasında da aynı kelime aynı anlamda kullanılır.¹³⁶ Kelimenin aslı Arapçada “ince ağızlı gümüş veya bakırdan yapılmış ve içinde su ısıtılan kap, içine gül suyu katılan şişe, cinlerin içine hapsedildiği efsanevi cezve” anlamlarına gelen قُمْقُمْ sözcüğüdür.¹³⁷

Haffaş/Heffaş: “Yarasa” anlamındadır.¹³⁸ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen خَفَّاش sözcüğüdür.¹³⁹

Hapḥap: “Takunya, nalın” anlamındadır.¹⁴⁰ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen قَبَّاب sözcüğüdür.¹⁴¹ Urfa ağzında *kaf* sesi *ha* sesine dönüştürülerek telaffuz değişikliğine gidilmiştir.

Harbıl: “Kalbur, elek” manasındadır.¹⁴² Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen غَرْبَال (*gırbāl*) sözcüğüdür.¹⁴³

Haşa: “Büyük çuval” anlamına gelir.¹⁴⁴ Kelimenin aslı Arapçada “çuval, çuval yapımında kullanılan kalın örgülü kumaş” anlamına gelen خَيْشَة sözcüğü olmalıdır.¹⁴⁵

Hatra/Hatire: “Kez, defa” anlamında kullanılır.¹⁴⁶ Arapçada “bir kez, bir an, bir defa hatırlamak” gibi manalarda kullanılan خَطَرَة sözcüğünden gelmektedir.¹⁴⁷

Havş: “Avlu, evin bahçesi” anlamına gelen bu kelime,¹⁴⁸ Arapçada da aynı anlamda kullanılan حَوْش kelimesinden gelmiştir.¹⁴⁹

Haza: “İşte, işte bu” anlamında bir beğenme ifadesidir.¹⁵⁰ Kelimenin aslı Arapçada “bu” anlamına gelen هَذَا işaret ismidir.

Hebbaz: “Ekmekçi” anlamındadır.¹⁵¹ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen خَبَّاز sözcüğüdür.¹⁵²

¹³⁵ Ergin, UAS, 72.

¹³⁶ Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalekti*, 26.

¹³⁷ ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1859; Cebel, *el-Mu‘cemu-l İştikâki*, 1/488; İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 12/495.

¹³⁸ Özçelik, *UMA*, 260; Saraç, *TUU*, 445.

¹³⁹ Feyyûmî, *el-Misbâh*, 1/175.

¹⁴⁰ Saraç, *TUU*, 468; Kürkçüoğlu, *UA*, 113; Özçelik, *UMA*, 260; Ergin, *UAS*, 75.

¹⁴¹ ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1769.

¹⁴² Saraç, *TUU*, 469.

¹⁴³ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1604.

¹⁴⁴ Ergin, *UAS*, 75.

¹⁴⁵ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/712; Dozy, *Tekmile*, 4/256.

¹⁴⁶ Ergin, *UAS*, 80; DS, 3/206; Saraç, *TUU*, 473.

¹⁴⁷ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 11/202; İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 4/249; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni İbn Fâris, *Mucmelu’l-Luğa* (Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, ts.), 296.

¹⁴⁸ Hacer Vilgenoğlu, *Şer‘iyye Sicillerine Göre H. 1039- 1040 (M. 1629- 1631) Yıllarında Ruha (Urfa), Bursa ve Ankara Şehirlerinde Gündelik Hayat* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 186.

¹⁴⁹ Ahmed Muhtâr ‘Umer, *Mu‘cem eş-Şavâb el-Luğavî* (Kahire: ‘Âlemu’l-kutub, 2008), 1/337; Ahmed Rızâ, *Mu‘cemu Metni’l-Luga* (Beyrut: Dâr Mektebetu’l-Hayat, 1958), 2/197.

¹⁵⁰ Saraç, *TUU*, 431.

¹⁵¹ Saraç, *TUU*, 438.

¹⁵² Dozy, *Tekmile*, 4/18.

Hebbe: “Tane” anlamındadır.¹⁵³ Ayrıca “biraz” anlamında da kullanılır. Örneğin *bir habbe keyfimiz vardı onu da aldı* ifadesi “biraz keyfimiz vardı onu da aldın” anlamına gelir. Bu kelimenin aslı Arapçada “tane, tohum, az miktar, çekirdek” gibi anlamlara gelen حَبَّة kelimesidir.¹⁵⁴

Hec: Urfa’da “hacı” kelimesinin kullanım şeklidir. Arapçada حَاج şeklindedir.

Hed: “Keskin” anlamındadır. Keskin sirkeye “hed sirke” denir.¹⁵⁵ Bu kelime Arapçada “keskin, şiddetli” anlamındaki حَد sözcüğünden gelmiştir.¹⁵⁶

Heket: “Hikâye, masal” anlamında kullanılmaktadır.¹⁵⁷ Arapçada da eriller için حَكَى, dişiller için de حَكَّت şeklinde “anlattı, hikâye etti” anlamında geçmiş zamanlı bir fiil vardır. Mastarı da حَكَايَة (hikâye) şeklindedir.¹⁵⁸ Urfa ağızındaki bu kelime Arapçadaki حَكَايَة sözcüğünden geldiğini düşünüyoruz.

Hekke: “Çapa” anlamında kullanılmaktadır.¹⁵⁹ Bu kelimenin aslı Arapçada “kazımak, kaşımak” anlamına gelen حَكَّ fiili olmalıdır.¹⁶⁰ Zira çapa ile yer kazılır. Urfa ağızında *hekkelemeh* ifadesi de “çapalamak” anlamındadır.¹⁶¹

Hekket: “Gerçek” anlamında kullanılır.¹⁶² *Hekket mi?* ifadesi “gerçekten mi?” anlamında sıkça kullanılır. Kelimenin aslı Arapçada “doğruluk, gerçek” anlamına gelen حَقِيقَة sözcüğüdür.¹⁶³

Hil’at: Düğünde gelinin akrabalarına damat evinin verdiği hediyedir.¹⁶⁴ Kız tarafı gelin için istenen takıya, giyim kuşama ilaveten kızın kardeşine, amcasına, dayısına hediye ya da bir miktar para istenmesidir.¹⁶⁵ Urfa Arapçasında damat tarafının kızın dayısına verdiği para veya altın anlamındadır. Gelinin dayısı damat ve gelini davet ettiğinde harcama yapması ve hediye alması amacıyla verilir.¹⁶⁶ Kelimenin aslı Arapçada “hibe veya hediye olarak verilen elbise, değerli mal” anlamına gelen خَلْعَة sözcüğüdür.¹⁶⁷ Hil’at, halife ve hükümdarlar arasında, birine taltif amacıyla verilen elbise, başlık, kemer, hamail, kılıç, at, davul, bayrak ve para gibi hediyeleri ifade eden bir gelenek haline gelmiştir.¹⁶⁸

Helfe: “Kalfa” anlamında kullanılan bu kelime,¹⁶⁹ Arapçadaki خَلَف kelimesinden gelmiş olmalıdır. Bir zarf olan خَلَف “arkasında” anlamına gelmektedir. Ayrıca خَلَف fiili, “arkasından geldi, ondan sonra işi, yönetimi ele aldı” manasındadır.¹⁷⁰ Kalfa da ustanın arkasında çalıştığı ve ondan sonra geldiği için ortak bir anlam mevcuttur.

¹⁵³ Özçelik, *UMA*, 261; Saraç, *TUU*, 438.

¹⁵⁴ ‘Alî b. İsmail, *el-Muḥkem ve l-muḥîṭu l-a’zam*, 2/545; İbn Manzûr, *Lisân l-‘Arab*, 1/293.

¹⁵⁵ Saraç, *TUU*, 993.

¹⁵⁶ ‘Umer, *Mu’cem*, 1/456.

¹⁵⁷ Ergin, *UAS*, 78; Saraç, *ŞADS*, 181.

¹⁵⁸ es-Seyyid Muḥammed b. es-Seyyid Ḥasan Muḥammed b. es-Seyyid Ḥasen, *er-Râmûz ‘Alâ’s-Şihâh*, thk. Muḥammed ‘Alî ‘Abdulkerîm er-Rudeynî (Dımaşk: y.y., 1986), 29; er-Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, 78; ‘Umer, *Mu’cem*, 1/541.

¹⁵⁹ Ergin, *UAS*, 78; Saraç, *TUU*, 447.

¹⁶⁰ ‘Umer, *Mu’cem*, 1/535; Cebel, *el-Mu’cemu-l İştikâki*, 1/476.

¹⁶¹ Saraç, *TUU*, 447.

¹⁶² Saraç, *TUU*, 447.

¹⁶³ el-Ferâhidî, *Kitâbu l-‘ayn*, 3/6.

¹⁶⁴ Özçelik, *UMA*, 261.

¹⁶⁵ Saraç, *TUU*, 476.

¹⁶⁶ Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalekti*, 28.

¹⁶⁷ Zebîdî, *Tâcu l-‘Arûs*, 20/523; ‘Umer, *Mu’cem*, 1/683.

¹⁶⁸ Mehmet Şeker, “Hil’at”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 1998).

¹⁶⁹ Özçelik, *UMA*, 261; Ergin, *UAS*, 78; Saraç, *TUU*, 476.

¹⁷⁰ Ebû Bekr Muḥammed b. el-Kâsım İbnu l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me’ânî Kelimâti’n-Nâs*, thk. Ḥâtim Şâlih ed-Dâmin (Beyrut: Mu’essesetu r-Risâle, 1412), 1/506; Zebîdî, *Tâcu l-‘Arûs*, 23/267; ‘Umer, *Mu’cem*, 1/683.

Hemis: “Perşembe” anlamında kullanılmaktadır.¹⁷¹ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlamdaki *الْخَمِيس* sözcüğüdür.¹⁷²

Henek: “Şaka, alay, ciddi olmayan söz” anlamına gelmektedir.¹⁷³ Bu kelime Arapçada “çene” anlamına gelen *حَنَك* sözcüğünden gelmiş olabilir.¹⁷⁴ Zira konuşma ile çene arasında bir ilişki mevcuttur. Örneğin “çok konuşan” için “çenesi düşük”; “susmak” için “çenesini kapamak”; “konuşturmak” için “çenesini açmak” gibi deyimler dilimizde kullanılmaktadır.

Hes/ Hās: “Marul” anlamına gelir.¹⁷⁵ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen *خَسَّ* sözcüğüdür.¹⁷⁶

Heşşeş: “Maganda, başıbozuk, serseri, sarhoş” anlamında kullanılmaktadır.¹⁷⁷ Kelimenin aslı muhtemelen “haşhaş bağımlısı, esrar kullanan, esrarkeş” anlamında kullanılan *حَشَّاش* kelimesi olmalıdır.¹⁷⁸ “*Heşşeşlennen geze geze, sen de olmuştun bi heşşeş*”¹⁷⁹ ifadesinde de *heşşeş* kelimesine bu manayı vermek mümkündür. “Serseri” ile “esrarkeş” arasında da anlam yakınlığı mevcuttur.

Hét: “İnce ve sağlam urgan” anlamındadır.¹⁸⁰ Urfa ağzında *hét kesilmağ* şeklindeki deyim “korkmak, ipi (damarı) kesilmek, dizinin bağı çözülme” anlamındadır.¹⁸¹ Kelimenin aslı Arapçada “ip, sicim, lif, iplik, bağ” anlamına gelen *حَيْط* sözcüğüdür.¹⁸²

Hetem: “Yüzük” anlamındadır.¹⁸³ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen *حَاتَم* sözcüğüdür.¹⁸⁴

Hetep: “Odun” anlamındadır.¹⁸⁵ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen *حَطَب* sözcüğü olup,¹⁸⁶ Urfa ağzındaki kelime “h” sesi “h” sesine dönüşmüştür.

Hevala/Havala: Bu kelime genelde ev için kullanılıp “görüş alanı, etraf” manasına gelir.¹⁸⁷ Örneğin *hevalası yoh*¹⁸⁸ ifadesi “etrafında ev yok, görüş alanı açık” anlamında kullanılır. Özellikle ev satış ilanlarında bir artı olarak bu özellik sıkça kullanılır. Bu kelimenin aslı Arapçada “çevresinde, etrafında, yakınında” gibi anlamlara gelen *حَوْل* kelimesidir.¹⁸⁹

Heyat: “Avlu, evin bahçesi” anlamında kullanılmaktadır.¹⁹⁰ Bu avlu genelde gündelik hayatın geçtiği yer ve yaşam alanıdır. Zira yazı ve baharı sıcak geçen Urfa’da hayatın çoğu avluda geçer. Ev

¹⁷¹ Saraç, *TUU*, 476.

¹⁷² ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/698.

¹⁷³ *DS*, 3/2272; Ergin, *UAS*, 78; Kürkçüoğlu, *UA*, 113; Saraç, *TUU*, 451.

¹⁷⁴ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/574.

¹⁷⁵ Kürkçüoğlu, *UA*, 113; Özçelik, *UMA*, 261; Ergin, *UAS*, 75; Saraç, *TUU*, 471.

¹⁷⁶ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/643; er-Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, 90.

¹⁷⁷ Kürkçüoğlu, *UA*, 113; Ergin, *UAS*, 79; Saraç, *TUU*, 457.

¹⁷⁸ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/501.

¹⁷⁹ Saraç, *TUU*, 457.

¹⁸⁰ Saraç, *TUU*, 479; Ergin, *UAS*, 79; Saraç, *ŞADS*, 182.

¹⁸¹ Saraç, *TUU*, 480.

¹⁸² er-Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, 99.

¹⁸³ Saraç, *TUU*, 480; Ergin, *UAS*, 79.

¹⁸⁴ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 32/43.

¹⁸⁵ Saraç, *TUU*, 480.

¹⁸⁶ el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘ayn*, 3/173.

¹⁸⁷ Ergin, *UAS*, 76; Saraç, *TUU*, 457.

¹⁸⁸ Saraç, *TUU*, 457.

¹⁸⁹ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/589.

¹⁹⁰ Kürkçüoğlu, *UA*, 113; Ergin, *UAS*, 76; Özçelik, *UMA*, 261; Saraç, *TUU*, 458.

işlerinden gece sohbetine, yemekten uykuya kadar etkinliklerin büyük kısmı avluda gerçekleşir. *Heyat* kelimesinin aslı Arapçada “yaşam, hayat, ömür, canlılık” anlamına gelen حَيَاة sözcüğü olmalıdır.¹⁹¹

Heyif: “İntikam, intikam duygusu” anlamına gelir.¹⁹² Kelimenin aslı Arapçada “zulüm, eziyet, adaletsizlik, haksız hüküm” gibi anlamlara gelen حَيْف kelimesi olmalıdır.¹⁹³ Zulme uğrayan kişi intikam duygusu besler. Dolayısıyla iki kelime arasında anlam ilişkisi mevcuttur.

Heyyat: “Terzi” anlamına gelir.¹⁹⁴ Kelime Arapçada aynı anlama gelen حَيَّاط sözcüğünden gelmektedir.¹⁹⁵

Hezve: “Bir yere saldırmak, gazve” anlamındadır.¹⁹⁶ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen غَزْوَة sözcüğüdür.¹⁹⁷

Hülləsi: “Sünepe, zavallı, beceriksiz” anlamındadır.¹⁹⁸ Kelimenin Arapçada “bir şeye bağlanmak, bir yere yapışıp kalmak, hayvanların sırtında eşyaların altına serilen hasır” anlamlarına gelen حُلْس sözcüğünden gelmiş olması muhtemeldir.¹⁹⁹

Humbıl: “Beceriksiz” anlamında kullanılır.²⁰⁰ Kelimenin Arapçada “ahmak, deli, budala” anlamına gelen حَمْل sözcüğünden gelmiş olması muhtemeldir.²⁰¹

Hırif/Hırıflamağ: *Hırif*, “bunak, ihtiyar” anlamında kullanılır.²⁰² *Hırıflamağ* ise “bunamak” anlamındadır.²⁰³ Kelimenin aslı Arapçada “bunamak, yaşlılık sebebiyle abuk subuk davranmak” anlamına gelen خَرَف sözcüğüdür.²⁰⁴

Hışış: “Çingirak, ses çıkaran çocuk oyuncağı” anlamındadır.²⁰⁵ Kelimenin aslı Arapçada “ses çıkarmak, hışırdamak, tıkırdamak, madeni ses çıkarmak, çangırtı sesi çıkarmak” anlamına gelen خَشْخَشَن / خَشْخَشَة sözcüğüdür.²⁰⁶

Hıttı: “Acur” anlamında kullanılır.²⁰⁷ Kabakgillerden, kabuğu çizgili ve nadiren tüylü, bir hıyar çeşididir. Bu bitki Arapçada قِثَّاء (*kiṣṣā*) ve قِثَّة (*kitte*) isimleriyle bilinir.²⁰⁸ Kelime Harran lehçesine خَطِّي (*hatti*) şeklinde geçmiştir. Urfa ağzına da buradan geçmiştir.

¹⁹¹ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 37/507; Ahmed Rızâ, *Mu'cemu Metni'l-Luğa*, 2/210.

¹⁹² Saraç, *TUU*, 459.

¹⁹³ İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 9/60; Nedim Mar'aslı - Usâme Mar'aslı, *eş-Şihâh fi'l-Luğa ve'l-'Ulûm: Tecdîd Şihâh el-'Allâme el-Cevherî* (Beyrut: Dâru'l-Hadâra el-Arabiyye, 1974), 1179.

¹⁹⁴ Saraç, *TUU*, 460.

¹⁹⁵ 'Umer, *Mu'cem*, 1/713.

¹⁹⁶ Saraç, *TUU*, 481.

¹⁹⁷ 'Umer, *Mu'cem*, 2/1617.

¹⁹⁸ Saraç, *TUU*, 482; Ergin, *UAS*, 80.

¹⁹⁹ Ebû Nasr, *Sihâh*, 3/919; er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 78; İbn Faris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 2/97.

²⁰⁰ Kürkçüoğlu, *UA*, 114; Ergin, *UAS*, 81; Saraç, *TUU*, 482.

²⁰¹ el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 4/272; 'Umer, *Mu'cem*, 1/611.

²⁰² Saraç, *TUU*, 485.; *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, 3/2370

²⁰³ Saraç, *TUU*, 485.

²⁰⁴ el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 4/251; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 7/150.

²⁰⁵ Saraç, *TUU*, 487; Ergin, *UAS*, 82.

²⁰⁶ 'Umer, *Mu'cem*, 1/644; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Fâik fi Ğarîbi'l-Hadîs*, thk. 'Alî Muhammed el-Bicâvî -Maḥmud Ebû'l-Faḍl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/369.

²⁰⁷ Saraç, *TUU*, 489; Kürkçüoğlu, *UA*, 114; Ergin, *UAS*, 82.

²⁰⁸ Feyyûmî, *el-Misbâh*, 2/490; 'Umer, *Mu'cem*, 3/1773-1776.

Hıbrıye: Kadınların neçek üzerine veya altına sarık gibi sardıkları ipek veya şifon örtüdür.²⁰⁹ Bu kelime Urfa ağzına, Harran lehçesinden geçmiştir.²¹⁰

Hövf: “Korku” anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin aslı Arapçada aynı anlamdaki خَوْف sözcüğüdür.²¹¹ Kelimenin telaffuzunda “a” sesi “ö” sesine dönüşmüştür. Bunun sebebi muhtemelen Urfa’da konuşulan Arapçanın etkisidir. Zira Harran lehçesinde ortası sakın vav olup üç harfli olan kelimeler uzatmalı (ō) sesiyle telaffuz edilir. Dolayısıyla aynı kelime Harran lehçesinde hōf şeklinde telaffuz edilir.²¹² Uzatmalı o sesi Urfa ağzında ö sesine dönüştürülmüştür.

Hulf: Urfa ağzında *hulf etmaḥ* “sözünden dönmek, caymak” anlamında kullanılır.²¹³ Arapçada اَخْلَف fiili “sözünden dönmek, sözünde durmamak” anlamına gelir. Bunun mastarı اِخْلَاف şeklindedir.²¹⁴ Aynı zamanda “sözünde durmama” anlamında خُلْف şeklinde başka bir sözcük te mevcuttur.²¹⁵ Dolayısıyla *hulf* kelimesinin aslı Arapçadan gelmektedir.

Hulḥ/ Hülḥ: “Hal, derman, sabır, neşe, işi yapma isteği” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²¹⁶ *Hulḥum yok* ifadesi²¹⁷ “halim yok, sabrım yok” anlamında çok yaygın kullanılır. Bu kelimenin Arapçada “ahlak, huy, karakter” anlamlarına gelen خُلُق / خُلُق kelimesinden gelmiş olması muhtemeldir.²¹⁸

Hurç: “Heybe” anlamındadır.²¹⁹ Kelimenin aslı Arapçada “heybe, torba, kese, sırt çantası” anlamına gelen خُرْج sözcüğüdür.²²⁰

Hülliyet: “Kişinin sahip olduğu altın ve süs eşyası” anlamında kullanılır.²²¹ Bu kelimenin aslı Arapçada “takı, süs, ziynet” anlamlarına gelen حُلْيَة sözcüğü olmalıdır.²²²

İcar: “Kira” anlamındadır.²²³ Bu kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen اِيجَار kelimesidir.²²⁴

İsnayın: “Pazartesi” anlamındadır.²²⁵ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen اِثْنَيْن sözcüğüdür.

İvési: Arap ırkına mensup bir koyun türüdür. Arapçada عَوْسِي şeklinde bilinir.²²⁶

Kabala: “Götürü usulü, yevmiye ile değil de iş bitimine göre anlaşma” anlamında kullanılmaktadır.²²⁷ Bu kelimenin aslı Arapçada “sözleşme, kefillik, yıllık ödeme karşılığı kiralama”

²⁰⁹ Saraç, *TUU*, 461.

²¹⁰ Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialekti*, 284.

²¹¹ Mar’aşli - Mar’aşli, *Tecdîd Şihâh*, 1417.

²¹² Bkz. Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialekti*, 90.

²¹³ Saraç, *TUU*, 494.

²¹⁴ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/683.

²¹⁵ er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, 95.

²¹⁶ Ergin, *UAS*, 84; Kürkçüoğlu, *UA*, 115; Saraç, *TUU*, 494.

²¹⁷ Saraç, *TUU*, 494.

²¹⁸ er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, 95; ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/688; İbn Fâris, *Mucmelu’l-Luğa*, 301.

²¹⁹ Ergin, *UAS*, 84; Kürkçüoğlu, *UA*, 115; Saraç, *TUU*, 494.

²²⁰ Mar’aşli - Mar’aşli, *Tecdîd Şihâh*, 1253; ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/628.

²²¹ Saraç, *TUU*, 464.

²²² İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 14/195; Fettenî, *Mecma‘u Bihâri’l-Envâr*, 5/387.

²²³ Ergin, *UAS*, 86.

²²⁴ Dozy, *Tekmile*, 1/85.

²²⁵ Saraç, *TUU*, 508.

²²⁶ Zebidî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 16/294.

²²⁷ Ergin, *UAS*, 90; Kürkçüoğlu, *UA*, 119; Saraç, *TUU*, 515.

anlamına gelen قَبَالَة sözcüğü²²⁸ veya “karşısında” anlamına gelen قَبَالَة sözcüğüdür.²²⁹ Zira iş bitirme karşılığında ücret verilmesi üzere anlaşma yapılmaktadır.

Qazzaz/Qazaz: “İpek işleyen, ipekçi, ipek işi yapan esnaf” anlamındadır.²³⁰ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen قَزَّاز sözcüğüdür.²³¹

Qedd: Urfa ağzında *keddi keder* ifadesi “yeteri kadar” anlamındadır. Buradaki *kedd* kelimesi Arapçada “miktar, kadar” anlamına gelen قَدَّ sözcüğüdür.²³²

Kedene: Çift süren hayvanların boyunlarına takılan meşin halka, boyunduruk anlamındadır.²³³ Urfa Arapçasında da atlara takılan “hamut” anlamında kullanılır. Kelimenin aslı Arapçada “kuyuya indirilen kovanın sallanmaması için ortasındaki halkaya geçirilen ve düzgün durmasını sağlayan ip, devenin tutulduğu ip” anlamına gelen كَدَان sözcüğü olabilir.²³⁴ Yine “boyunduruk” anlamına gelen قَدَان / قَدَان kelimesinin²³⁵ Urfa ağzında *kedene* şekline dönüşmüş olması da muhtemeldir.

Kefye: Arap erkeklerinin kışın soğuktan, yazın kızgın güneş ışıklarından korunmak için başlarına örttükleri ve ‘egal altına takılan başörtüsüdür.²³⁶ Kelimenin aslı Arapçada “kufiye, başörtüsü, poşu, ‘egal altına giyilen başörtüsü” anlamlarına gelen كُوفِيَّة sözcüğüdür.²³⁷

Keḫet: “Yokluk” anlamındadır. Arapçada “kıtlik, kuraklık” anlamına gelen فَخْط sözcüğünden alınmıştır.²³⁸

Keḫke: “Simit” anlamına gelir.²³⁹ Bu kelimenin aslı, Arapçada “kek, kurabiye, simit” anlamındaki كَكْ veya كَكَّة sözcüğüdür.²⁴⁰ Kelime Urfa ağzına geçerken ‘ayn sesi ha sesine dönüşmüş ve telaffuz değişikliği meydana gelmiştir.

Kelle: “Kumbara, para çekmeces” anlamındadır.²⁴¹ Kelime Urfa Arapçasında “kumbara” anlamında *killi* şeklinde kullanılır. Kelimenin aslı Arapçada “testi” anlamına gelen قَلَّة kelimesi olmalıdır.²⁴²

Kemmin: “Kimyon” anlamına gelen bu kelime,²⁴³ Arapça كَمُون sözcüğünden alınmıştır.²⁴⁴

²²⁸ Ahmed Rızâ, *Mu‘cemu Metni’l-Luga*, 4/486; Neşvân el-Ḥimyerî, *Şemsu’l-‘Ulûm*, 8/5355; Dozy, *Tekmile*, 8/178.

²²⁹ ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1771.

²³⁰ Özçelik, *UMA*, 262; Ergin, *UAS*, 94; Saraç, *TUU*, 552.

²³¹ Dozy, *Tekmile*, 8/264.

²³² ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1779.

²³³ *DS*, 4/2718.

²³⁴ Ahmed Rızâ, *Mu‘cemu Metni’l-Luga*, 5/37.

²³⁵ ‘Alî b. İsmail, *el-Muḥkem ve’l-muḥîtu’l-a’zam*, 9/351.

²³⁶ Saraç, *TUU*, 585.

²³⁷ Fanyâmâdî (F.) Abdurrahim, *Mu‘cemu’d-dahîl fi’l-luġati’l-‘Arabiyyeti’l-hadîse ve lehecâtiha* (Dimeşk: Dâru’l-kalem, 2011), 186.

²³⁸ Ebû Nasr, *Sihâh*, 3/1151.

²³⁹ Saraç, *TUU*, 586.

²⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 27/314; ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1941.

²⁴¹ Kürkçüoğlu, *UA*, 121.

²⁴² er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, 259.

²⁴³ Saraç, *TUU*, 590.

²⁴⁴ ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1961.

Kenne: “Cam, cam kırığı, cam şişe” anlamında kullanılır.²⁴⁵ Kelimenin aslı Arapçada “cam şişe” anlamında kullanılan قَيْنَة sözcüğüdür.²⁴⁶

Keremet: “Kayıp, zarar ziyan” anlamındadır.²⁴⁷ Arapçada “kayıp, nakdi ceza, hasar tazminatı” anlamında kullanılan غَرَامَة sözcüğünden alınmıştır.²⁴⁸

Kerip: “Yabancı” anlamına gelir.²⁴⁹ Sözcüğün aslı Arapçada aynı anlama gelen غَرِيب kelimesidir.²⁵⁰

Ketim: “Kimliği olmayan kişi” anlamında kullanılmaktadır.²⁵¹ Kelimenin aslı “saklamak, gizlemek, gizlilik, bahsetmeme” anlamında kullanılan كَتَم sözcüğüdür.²⁵² Genelde askere gitmekten kaçınmak ve gizlenmek için kimlik çıkarılmayıp nüfusa kayıt yapılmazdı.

Kevil: “Söz, ant, yemin” manasındadır. *Kevilleşmah* ise “karşılıklı olarak söz vermek” anlamındadır.²⁵³ Bu kelimeler Arapçada aynı anlamda kullanılan قَوْل sözcüğünden gelmiştir.

Kımil: Buğdaylara dadanan, tahtakurusuna benzer koku çıkaran kanatlı bir böcektir.²⁵⁴ Arapçada “bit” anlamına gelen قَمَل sözcüğünden gelmiş olmalıdır.²⁵⁵

Kıtlıyamut: “Ucu ucuna, zar zor” anlamlarında kullanılmaktadır. Saraç, sözcüğün Türkçe “kıt” sözcüğüyle Arapçadaki “mevt” sözcüklerinden meydana geldiğini ve “yoklukla ölüm arasında” anlamını taşıdığını ifade etmiştir.²⁵⁶ Bu ifadenin aslı Arapçada “ölmeyecek kadar azık sahibi olmak” anlamında olan ve Harran lehçesinde قُوت لَا يُمُوت (*kūt lā-ymūt*) şeklinde yaygın olarak kullanılan deyimdir.²⁵⁷ Ayrıca buradaki kelime *mevt* şeklinde isim değil, *yemūt* şeklinde muzari fiil formundadır.

Kurk/Gurk: “Kuluçka” anlamındadır.²⁵⁸ Kelimenin aslı Arapçada “tavuğun kuluçkaya yatması, kuluçkadayken çıkardığı ses” anlamındaki فَرَق ve “kuluçkaya yatan tavuk” anlamındaki فَرْقَة sözcüğüdür.²⁵⁹

Kutéz: “Kuyruğu kesik hayvan” anlamındadır.²⁶⁰ Bu kelime Urfa Arapçasında da aynı manada أَكْطَز şeklinde kullanılır.

Kutni: “Pamuklu kumaş” anlamındadır.²⁶¹ Kelimenin aslı Arapçada “pamuklu” anlamına gelen قُطْنِي sözcüğüdür.²⁶²

²⁴⁵ Saraç, *TUU*, 544.

²⁴⁶ ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1865.

²⁴⁷ Saraç, *TUU*, 545.

²⁴⁸ Dozy, *Tekmile*, 7/401.

²⁴⁹ Ergin, *UAS*, 98; Saraç, *TUU*, 547.

²⁵⁰ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1603.

²⁵¹ Saraç, *TUU*, 600.

²⁵² İbn Faris, *Mu‘cemu mekâyisi ‘l-luğa*, 5/157.

²⁵³ Saraç, *TUU*, 550.

²⁵⁴ Ergin, *UAS*, 101.

²⁵⁵ Ebû Nasr, *Sihâh*, 5/1805.

²⁵⁶ Saraç, *TUU*, 561.

²⁵⁷ Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalekti*, 359.

²⁵⁸ *DS*, 3/2199; Saraç, *TUU*, 573.

²⁵⁹ Dozy, *Tekmile*, 8/242; Ezherî, *Tehzibu ‘l-Luğa*, 8/228.

²⁶⁰ Saraç, *TUU*, 577.

²⁶¹ Kürçüoğlu, *UA*, 124; Ergin, *UAS*, 109.

²⁶² ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1840.

Külfet: “Külfet, geçindirmekle yükümlü olunan fert” anlamında kullanılır.²⁶³ Kelimenin aslı Arapçada “zahmet, masraf, meşakkat, emek” gibi anlamlara gelen كُفَّة sözcüğüdür.²⁶⁴ Kelimenin telaffuzunda kalb (harflerin yer değiştirmesi) meydana gelmiştir. “Aile geçindirmek” ile “zahmet ve masraf” birbiriyle ilişkilidir.

Küheyla: Gözüne sürme çekilmiş gibi bir görüntü veren, güzelliğiyle nam salan bir tür Arap atıdır.²⁶⁵ Küheyla kelimesinin aslı asıl Arap atı için kullanılan كُحَيْلَى sözcüğüdür.²⁶⁶

Lebbe: “Boyna takılan altın dizisi” anlamındadır.²⁶⁷ Kelime Urfa Arapçasında “kolye” anlamındadır. Kelimenin aslı Arapçada “kolye takılan yer, göğsün üst kısmı” anlamına gelen لَبَّة sözcüğüdür.²⁶⁸

Lebeni: “Ayran çorbası” anlamına gelmektedir. Yoğurt, dövme buğday ve nohutla yapılıdır.²⁶⁹ Bu kelimenin aslı Arapçada “süt, ayran” anlamına gelen لَبَن kelimesinin ism-i mensub formu olan ve “ayranlı” anlamına gelen لَبْنِي sözcüğüdür.²⁷⁰

Lehse: “An, lahza” anlamında kullanılır.²⁷¹ Sözcüğün aslı Arapçada aynı anlama gelen لَحْظَة sözcüğüdür.²⁷² Kelimenin telaffuzunda “z” sesi “s” sesine dönüşmüştür.

Lü‘üb/ Lö‘öp: “Oyun, hile” anlamındadır.²⁷³ Arapçada “oyun” anlamına gelen لُعْب / لُغْب sözcüğünden gelmiştir.²⁷⁴

Malhuta: Bir tür çorbadır.²⁷⁵ Kelimenin aslı Arapçada “karışık, karıştırılmış” anlamlarına gelen ve aynı zamanda bir yemek ismi olan مَخْلُوطَة sözcüğüdür.²⁷⁶ Kelimenin telaffuzunda kalb meydana gelmiştir.

Malluta: Daha çok Arap kadınlarının giydiği mantoya benzeyen bir tür ince üstluktur.²⁷⁷ Arapçada “kaftan” anlamına gelen مَلُوطَة sözcüğünden gelmiştir.²⁷⁸

Marhama: “Büyük mendil” anlamında kullanılmaktadır.²⁷⁹ Urfa’da konuşulan Arapçada da “başörtüsü, neçek” anlamındadır. Bu kelimenin aslı Arapçada “mendil” anlamında kullanılan مَحْرَمَة sözcüğü olup,²⁸⁰ kelimenin telaffuzunda kalb (harflerin yer değiştirmesi) meydana gelmiştir.

²⁶³ Saraç, TUU, 614.

²⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 9/307; er-Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, 272; Dozy, *Tekmile*, 9/131.

²⁶⁵ Saraç, TUU, 614.

²⁶⁶ Dozy, *Tekmile*, 9/42.

²⁶⁷ Ergin, UAS, 112; Kürkçüoğlu, UA, 124.

²⁶⁸ ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1987.

²⁶⁹ Ergin, UAS, 112; Saraç, TUU, 622.

²⁷⁰ ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1992.

²⁷¹ Saraç, TUU, 624.

²⁷² Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 20/270; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ebû’l-Feth Şemsu’d-Dîn el-Ba‘î, *el-Muṭṭali‘ ‘Alâ Elfâzi’l-Mukni‘*, thk. Maḥmûd el-Arnâvût, Yâsîn Maḥmûd el-Ḥatîb (b.y.: y.y., 1423), 415.

²⁷³ Ergin, UAS, 115; Saraç, *ŞADS*, 182; Saraç, TUU, 635.

²⁷⁴ Ebû Nasr, *Sihâh*, 1/219.

²⁷⁵ Saraç, TUU, 640.

²⁷⁶ Dozy, *Tekmile*, 4/173; ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/682.

²⁷⁷ Saraç, TUU, 640.

²⁷⁸ Ebû’l-Yumn ‘Abdurrahman b. Muhammed Ebû’l-Yumn el-‘Uleymî, *el-Unsu’l-Celîl bi Târîhi’l-Kuds ve’l-Halîl*, thk. ‘Adnân Yûnus ‘Abdulmecîd Nebâte (Amman: y.y., ts.), 1/371; Dozy, *Tekmile*, 10/108.

²⁷⁹ Ergin, UAS, 117; Özçelik, *UMA*, 264; Saraç, TUU, 643.

²⁸⁰ Dozy, *Tekmile*, 3/150.

Maslah ve Sallahana: “Hayvanların kesim ve soyum yeri” anlamındadır.²⁸¹ Bu kelimenin aslı Arapçada “kesim yeri, mezbahane” anlamına gelen مَسْلَحْ sözcüğüdür. Ayrıca Urfa ağzında “mezbaha” anlamında kullanılan *sallahana* kelimesi de kullanılmaktadır. Bu kelimenin aslı da Arapçada aynı anlamda kullanılan سَلْحَانَة sözcüğüdür.²⁸²

Masluka: Urfa’da “Yahudi Kiftesi” şeklinde bilinen yemeğin diğer adı *masluka*’dır.²⁸³ Arapçada “haşlanmış” anlamına gelen ve aynı zamanda bir yemek ismi olan مَسْلُوقَة sözcüğünden gelmiştir.²⁸⁴ Yemek pişirilirken haşlandığı için bu ad verilmiştir.

Mecanen: “Karşılıksız, ücretsiz, para ödemedi” anlamındadır.²⁸⁵ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen مَجَانًا sözcüğüdür.²⁸⁶

Mecrefe: Bu isim bir çeşit bahçe küreği veya uzun saplı çapa için kullanılır.²⁸⁷ Kelimenin aslı Arapçada “kazma, kürek, çapa, bel” anlamlarına gelen مَجْرَفَة sözcüğüdür.²⁸⁸

Meķet: “Divan, kanep, sedir” anlamında kullanılır.²⁸⁹ Kelimenin aslı Arapçada “oturulan yer, oturak, divan, kanep, sandalye, bank” gibi anlamlara gelen مَقْعَد kelimesidir.²⁹⁰ Meķet kelimesi müģe ‘et şeklinde “meclis” anlamında da kullanılmaktadır.²⁹¹

Mekir: “Kötü adam” anlamında kullanılan bu kelime,²⁹² Arapçada “kurnaz, hilekâr, sinsî” anlamındaki مَكِير sözcüğünden gelmektedir.²⁹³

Mespeķ: “Çarşı hamamı” anlamındadır.²⁹⁴ Saraç kelimenin aslının Arapçada “sabahlama yeri” yani مَصْبَح sözcüğünden geldiğini ifade etmiştir.²⁹⁵ Ancak kelimenin aslı Arapçada “yüzme yeri, havuz” anlamına gelen مَسْبَح sözcüğüdür.²⁹⁶

Meşrefe: “Su ibriği” anlamındadır.²⁹⁷ Kelimenin aslı Arapçada “çeşme, pınar, içme kabı” anlamlarına gelen مَشْرَبَة sözcüğü olmalıdır.²⁹⁸

Mét: “Ölüm, ölü, meyyit” anlamındadır.²⁹⁹ *Méti kaķa*³⁰⁰ özellikle beddualarda kullanılan ve “ölün çıksın, ölesin” anlamına gelen bir deyimdir.

²⁸¹ Ergin, *UAS*, 117; Saraç, *TUU*, 644-739.

²⁸² ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1091.

²⁸³ Saraç, *TUU*, 872.

²⁸⁴ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1096.

²⁸⁵ Özçelik, *UMA*, 264.

²⁸⁶ er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, 290.

²⁸⁷ Ergin, *UAS*, 118; Saraç, *TUU*, 1200.

²⁸⁸ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luĝa*, thk. Remzî Munîr Ba‘lebekkî (Beirut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâîyn, 1408), 1/462; ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/365.

²⁸⁹ Ergin, *UAS*, 119; Saraç, *TUU*, 651.

²⁹⁰ Dozy, *Tekmile*, 8/335; ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/1842.

²⁹¹ Saraç, *TUU*, 676.

²⁹² Ergin, *UAS*, 119; Saraç, *TUU*, 652.

²⁹³ er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, 296.

²⁹⁴ Saraç, *TUU*, 658.

²⁹⁵ Saraç, *TUU*, 658.

²⁹⁶ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1024.

²⁹⁷ Saraç, *ŞADS*, 182.

²⁹⁸ er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, 253; ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1182; Dozy, *Tekmile*, 6/283.

²⁹⁹ Saraç, *TUU*, 659.

³⁰⁰ Saraç, *TUU*, 659.

Mısallak: “Soyunmuş, çıplak” anlamına gelir.³⁰¹ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen مُسْلَخْ sözcüğüdür.³⁰²

Mıtrıp: “Çingene, cimri, müzik aleti çalan kimse” anlamında kullanılmaktadır.³⁰³ Kelimenin aslı Arapçada “çalıcı, şarkıcı” anlamına gelen مُطْرِبْ sözcüğüdür.³⁰⁴ Çingeneler genelde çalgı çalarak geçimini sağlar. Dolayısıyla iki kelime arasında ortak bir anlam ilişkisi mevcuttur.

Mider/Madar: Hayvan koşularak döndürülen değirmen anlamındadır.³⁰⁵ Kelimenin aslı Arapçada “döndürme yeri” anlamına gelen مَدَار sözcüğü olmalıdır.³⁰⁶

Mişmiş: “Kaysı” anlamındadır.³⁰⁷ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen مِشْمِش kelimesidir.³⁰⁸

Murğup: “Akşam” anlamındadır.³⁰⁹ Arapçada “güneş batım vakti, akşam namazı vakti, akşam” anlamına gelen مَغْرِب sözcüğünden gelmiştir.³¹⁰

Müdi: “Zararlı” anlamına gelmektedir.³¹¹ Saraç, bu kelimenin Arapçadaki muzır (مضر) sözcüğünün yerel söyleniş şekli olduğunu belirtir.³¹² Ancak kanaatimize göre kelime “eziyet veren, zararlı” manasına gelen مُؤْذِي sözcüğünden gelmektedir.³¹³ Zira kelimedede “r” sesi yoktur. Ayrıca مُؤْذِي kelimesi telaffuz olarak ta müdi kelimesine daha yakındır.

Mükebbe: Buzdolabının olmadığı dönemlerde artan yemek bozulması veya kedi yemesin diye yemeğin içine konulup tavana asıldığı büyük sepettir.³¹⁴ Kelimenin aslı “sandık veya tencere kapağı, sepet veya sandık gibi örtü” anlamına gelen مُكَبَّ/مَكَبَّ sözcüğüdür.³¹⁵

Müzevir: “Gammaz, söz taşıyan, ihbarcı” manasındadır.³¹⁶ Kelimenin aslı Arapçada “yalancı, sahtekâr, hileci, bir şeyin sahtesini ve taklidini yapan, yalanı süsleyip taşıyan” anlamına gelen مُزَوَّر sözcüğü olmalıdır.³¹⁷

Nacar: “Marangoz” anlamındadır.³¹⁸ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen نَجَّار sözcüğüdür.³¹⁹

³⁰¹ Saraç, TUU, 667.

³⁰² 'Umer, Mu'cem, 2/1091.

³⁰³ Ergin, UAS, 121; Saraç, TUU, 668.

³⁰⁴ 'Umer, Mu'cem, 2/1392.

³⁰⁵ Ergin, UAS, 116; Saraç, ŞADS, 182; Saraç, TUU, 638.

³⁰⁶ el-Ferâhidî, Kitâbu'l- 'ayn, 8/57.

³⁰⁷ Saraç, TUU, 1321.

³⁰⁸ İbn Manzûr, Lisân 'l- 'Arab, 6/348; 'Umer, Mu'cem eş-Şavâb el-Luğavî, 1/701.

³⁰⁹ DS, 4/3222.

³¹⁰ 'Umer, Mu'cem, 2/1603.

³¹¹ Saraç, TUU, 676.

³¹² Saraç, TUU, 676.

³¹³ 'Umer, Mu'cem, 1/80.

³¹⁴ Saraç, TUU, 677.

³¹⁵ Dozy, Tekmile, 9/20.

³¹⁶ Ergin, UAS, 123.

³¹⁷ Ahmed Rızâ, Mu'cemu Metni'l-Luga, 3/77.

³¹⁸ Ergin, UAS, 124.

³¹⁹ er-Râzî, Muhtâru's-Sihâh, 305.

Ne‘ere: “Nara, haykırış” anlamında kullanılmaktadır.³²⁰ Kelimenin aslı Arapçada “bağırma, ses çıkarma, hayvanın haykırması” anlamına gelen نَعَرَ sözcüğüdür.³²¹

Nefse: “Lohusa kadın” anlamındadır.³²² Kelimenin aslı Arapça “lohusalık” anlamına gelen نِفَاس ve “lohusa kadın” anlamına gelen نَفْسَاء/نَفْسَاء sözcükleridir.³²³

Nevir: “Yüz rengi, yüzdeki canlılık, parlaklık ve sıcaklık” anlamında kullanılmaktadır.³²⁴ Kelimenin aslı Arapçada “nur, ışık, parlaklık, aydınlık” anlamlarına gelen نُور sözcüğü olmalıdır.³²⁵

Nezrémaḥ: “Adamak” anlamına gelir.³²⁶ *Nezr* (نَزَرَ) de Arapçada “adak” anlamına gelir.³²⁷

Nişara/Nışara: Kereste biçerken çıkan ince toz anlamındadır.³²⁸ Kelimenin aslı Arapçada “tahtayı biçmek, testere ile kesmek” anlamına gelen نَشَرَ sözcüğüdür.³²⁹

Nişe: “Nişasta” anlamında kullanılmaktadır.³³⁰ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlamda kullanılan ve aslı Farsça olan نِشَا sözcüğüdür.³³¹

Nühset: “Uğursuzluk, yüz çirkinliği” anlamında kullanılır.³³² Kelimenin aslı Arapçada “uğursuzluk, kötü talih” anlamlarına gelen نُحُوسَة sözcüğüdür.³³³

‘Ölbe/‘Ülbe: Urfa ağzında genelde içine yoğurt katılan yuvarlak bir kap anlamındaki bu kelime,³³⁴ Arapçada “kova, kutu, paket” anlamına gelen غَلْبَة sözcüğüdür.³³⁵

Ratıp: “Nemli, rutubetli” anlamında kullanılmaktadır.³³⁶ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen رَطَب sözcüğüdür.³³⁷

Recul: “Usta, her zorluğun altından kalkabilen kişi” anlamında kullanılmaktadır.³³⁸ Kelimenin aslı Arapçada “adam” manasında kullanılan رَجُل sözcüğüdür.

Reşme: “Hasat zamanında harman görevlisinin taşıdığı tahta oymalı işaret damgası” anlamına gelir.³³⁹ *Reşme* kelimesinin aslı Arapçada “işaret koymak, göstermek, iz bırakmak, bir şeyin alameti”

³²⁰ Saraç, *TUU*, 685.

³²¹ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 14/257; ‘Umer, *Mu‘cem*, 3/2238; İbn Faris, *Mu‘cemu mekâyîsi’l-luğa*, 5/449.

³²² Ergin, *UAS*, 126.

³²³ İbn Faris, *Mu‘cemu mekâyîsi’l-luğa*, 5/460; ‘Umer, *Mu‘cem eş-Şavâb el-Luğavî*, 1/764.

³²⁴ Saraç, *TUU*, 688.

³²⁵ Cebel, *el-Mu‘cemu-l İştikâki*, 4/2174.

³²⁶ Saraç, *TUU*, 688.

³²⁷ er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, 308.

³²⁸ Kürkçüoğlu, *UA*, 127; Ergin, *UAS*, 127.

³²⁹ İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 5/208.

³³⁰ Saraç, *TUU*, 690.

³³¹ Ahmed Rızâ, *Mu‘cemu Metni’l-Luğa*, 5/467; Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 40/87.

³³² Ergin, *UAS*, 127; Saraç, *TUU*, 691.

³³³ Ahmed Rızâ, *Mu‘cemu Metni’l-Luğa*, 5/415; Neşvân el-Ḥimyerî, *Şemsu’l-‘Ulûm*, 10/6513.

³³⁴ Ergin, *UAS*, 130; Saraç, *TUU*, 704.

³³⁵ Dozy, *Tekmile*, 7/278; ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1536.

³³⁶ Saraç, *TUU*, 727.

³³⁷ İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 1/419.

³³⁸ Saraç, *TUU*, 729.

³³⁹ Saraç, *TUU*, 730.

anlamlarına gelen رَشْم kelimesidir.³⁴⁰ Aynı zamanda reşme sözcüğü “hayvan yuları” manasında da kullanılır.³⁴¹ Bunun aslı da Arapçada aynı anlama gelen رَشْمَة sözcüğüdür.³⁴²

Rıtl: 6 okkalık bir ağırlık ölçüsüdür.³⁴³ Kelimenin aslı Arapçada da bir ağırlık birimi olan رِطْل sözcüğüdür.³⁴⁴

Sehen: “Sahan, biraz derin kap” anlamına gelir.³⁴⁵ Kelimenin aslı Arapçada “tabak, tepsi” anlamına gelen صَحْن kelimesidir.³⁴⁶

Seķemet: “Arıza, kaza, kavga” gibi anlamlarda kullanılır.³⁴⁷ Kelimenin aslı Arapçada “hastalık, zayıflık” anlamına gelen سَقَامَة kelimesidir.³⁴⁸

Selle: “Geniş kubbemsi sepet” anlamındadır.³⁴⁹ Aslı Arapçada aynı anlama gelen سَلَّة sözcüğüdür.³⁵⁰

Sep: “Cumartesi” manasındadır. Saraç, kelimenin Arapçada “yedi” manasına gelen سَبْع sözcüğünden geldiğini ifade eder.³⁵¹ Ancak kelimenin aslı Arapçada “Cumartesi” anlamına gelen السَّبْت sözcüğüdür.

Serraf/Sarra: “Kuyumcu” manasında kullanılır.³⁵² Aslı Arapçada “sarraf, dövizci” manasına gelen صَرَّاف sözcüğüdür.³⁵³

Sırf: “Paydos, işi bırakma” anlamındadır.³⁵⁴ Arapçada “işten atmak, uzaklaştırmak, dönmek” anlamlarına gelen صَرَف veya “ayrılmak, bırakmak, gitmek, uzaklaşmak” anlamlarına gelen اِنْصَرَف sözcüğünden gelmiş olmalıdır.³⁵⁵

Sırsır: “Ağustos böceği” anlamındadır.³⁵⁶ Arapçada “hamam böceği, cırcır böceği” için kullanılan صُرْصُر / صُرْصُر sözcüğünden gelmiştir.³⁵⁷

Sıtara: Ev olarak kullanacak bir yer olamayıp zaruret dolayısıyla ev yerine kullanılan idarelik mekân için kullanılır.³⁵⁸ Bu kelime Arapçada “örtü, perde, paravan” anlamında kullanılan سِتَارَة kelimesinden gelmektedir.³⁵⁹

³⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 12/242.

³⁴¹ Ergin, *UAS*, 139.

³⁴² Abdurrahim, *Mu‘cemu’d-dahîl*, 112; Dozy, *Tekmile*, 5/150.

³⁴³ Saraç, *TUU*, 731.

³⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 11/285.

³⁴⁵ Saraç, *TUU*, 747; Ergin, *UAS*, 143.

³⁴⁶ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1273.

³⁴⁷ Ergin, *UAS*, 143; Saraç, *TUU*, 749.

³⁴⁸ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1080.

³⁴⁹ Ergin, *UAS*, 144.

³⁵⁰ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1098.

³⁵¹ Saraç, *TUU*, 753.

³⁵² Özçelik, *UMA*, 267; Saraç, *TUU*, 925.

³⁵³ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 24/19; Ebû’l-Kâsım Maḥmûd b. ‘Amr ez-Zemaḥşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, thk. Muḥammed Bâsîl ‘Uyûnu’s-Sevd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419), 1/545.

³⁵⁴ Saraç, *TUU*, 757.

³⁵⁵ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 24/21; er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, 175; İbn Faris, *Mu‘cemu mekâyîsi’l-luğa*, 3/343; ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1290.

³⁵⁶ *DS*, 5/3620; Ergin, *UAS*, 146; Saraç, *TUU*, 758.

³⁵⁷ el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘ayn*, 7/83; İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luğa*, 2/1163.

³⁵⁸ Saraç, *TUU*, 758.

³⁵⁹ Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 12/265; ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1033.

Sıtl: “Kova” anlamına gelen bu kelime,³⁶⁰ Arapçada aynı anlamdaki سَطْل kelimesinden alınmıştır.³⁶¹

Sini/Sını: “Büyük tepsi” anlamındadır.³⁶² Arapçada aslı aynı anlama gelen صِنِيَّة sözcüğüdür.³⁶³

Suhra: “Angarya iş, külfet” anlamına gelen bu kelime,³⁶⁴ Arapçada “zorunlu ve ücretsiz iş” anlamına gelen سُحْرَة sözcüğünden gelmektedir.³⁶⁵

Sühbe/Süpha/Süphe: “Düğün yemeği” anlamındadır.³⁶⁶ Kelimenin aslı Arapçada “kahvaltı, öğle yemeği öncesi atıştırma, düğün sabahı geline verilen şey” anlamına gelen صُبْحَة sözcüğüdür.³⁶⁷

Şadı: “Maymun” anlamındadır.³⁶⁸ Kelimenin aslı Urfa Arapçasında aynı anlama gelen شَاذِي sözcüğüdür.³⁶⁹

Şahna: “Harman nezaretçisi” anlamındadır.³⁷⁰ Kelimenin aslı Arapçada “zabıta, güvenliği sağlamakla görevli taraf, stoklanan gıda, gemiye yüklenen yük” anlamlarına gelen شَحْنَة sözcüğü olabilir.³⁷¹

Şakka: Şakka kelimesi Urfa’da “Beg şakkaşı”³⁷² ve “Harran Şakkaşı”³⁷³ şeklinde bölge adı olarak geçmektedir. Kelimenin aslı Arapçada “taraf, nahiye, parça, kısım” anlamlarına gelen شَقَّة/شَقَّة sözcüğüdür.³⁷⁴

Şatır: “Fırında ekmeği pişiren usta” anlamında kullanılmaktadır.³⁷⁵ Bu kelime Arapçada diğer anlamlarının yanı sıra “usta, yetenekli, çalışkan” anlamında kullanılan شَاطِر sözcüğünden gelmiş olmalıdır.³⁷⁶

Şaz: “Kimseye benzemeyen, aykırı” anlamında kullanılmaktadır.³⁷⁷ Kelimenin aslı Arapçada “kural dışı, istisnai, normal dışı, topluluktan farklı” gibi anlamlara gelen شَاذ sözcüğüdür.³⁷⁸

Şememe: “Küçük ve hoş kokulu kavun” anlamında kullanılır.³⁷⁹ Kelimenin aslı Arapçada “kavun” anlamına gelen شَمَام ve “kavun tanesi” anlamına gelen شَمَامَة sözcüğüdür.³⁸⁰

³⁶⁰ DS, 5/3649; Ergin, UAS, 146; Saraç, TUU, 759.

³⁶¹ el-Ferâhidî, Kitâbu ‘l-‘ayn, 7/212; ‘Umer, Mu‘cem, 2/1065.

³⁶² Özçelik, UMA, 267; Ergin, UAS, 145.

³⁶³ ‘Umer, Mu‘cem, 2/1342; Dozy, Tekmile, 6/491.

³⁶⁴ Saraç, TUU, 771; Ergin, UAS, 149.

³⁶⁵ Neşvân el-Himyerî, Şemsu ‘l-‘Ulûm, 5/3015; Ebû ‘l-Munzir Seleme b. Muslim b. İbrâhîm es-Şuhârî, el-İbâne fi ‘l-Luğati ‘l-‘Arabiyye, thk. ‘Abdulkerîm Hâlife vd. (Meskat: y.y., 1420), 3/224.

³⁶⁶ Özçelik, UMA, 268; Saraç, TUU, 777.

³⁶⁷ Ebû el-Hasan ‘Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, el-Muhassas, thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi ‘t-Turâsi ‘l-‘Arabî, 1417), 2/390; Dozy, Tekmile, 6/411.

³⁶⁸ Saraç, TUU, 780.

³⁶⁹ Önel, Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalekti, 188.

³⁷⁰ Saraç, TUU, 781.

³⁷¹ Dozy, Tekmile, 6/270; ‘Umer, Mu‘cem, 2/1172.

³⁷² Urfa’nın doğu tarafında bugün “Paşabağı” diye adlandırılan bölgedir.

³⁷³ Urfa’nın doğu tarafında vakıf tarım arazilerinin olduğu bölgedir.

³⁷⁴ Zebidî, Tâcu ‘l-‘Arûs, 25/515; Dozy, Tekmile, 6/331.

³⁷⁵ Saraç, TUU, 784.

³⁷⁶ ‘Umer, Mu‘cem, 1/462.

³⁷⁷ Saraç, TUU, 785.

³⁷⁸ Zebidî, Tâcu ‘l-‘Arûs, 9/424; er-Râzî, Muhtârû ‘s-Sihâh, 163.

³⁷⁹ Saraç, TUU, 789.

³⁸⁰ ‘Umer, Mu‘cem, 2/1238.

Şitil: “Fide” manasında kullanılır.³⁸¹ Kelimenin aslı, Arapçada aynı anlama gelen شَيْتَلَة (şetle) kelimesidir.³⁸²

Taça: “Pencere” anlamında kullanılan bu kelime,³⁸³ Arapçada aynı anlamda kullanılan طَاقَة kelimesinden gelmiştir.³⁸⁴

Takat: “Güç, derman” anlamında kullanılır. *Takatim yok* ifadesi “gücüm/mecalim/dermanım yok” anlamındadır. Bu kelimenin aslı Arapçada “güç, enerji, kudret, hal” anlamına gelen طَاقَة sözcüğüdür.³⁸⁵

Tandır: “Ufak ev fırını” manasındadır.³⁸⁶ Arapçaya başka dilden giren ve “fırın” anlamına gelen تَنْوَر sözcüğünden gelmiştir. *Tandırılık* ta “mutfak” anlamındadır.³⁸⁷

Tebe’e: Çocukları olmayan veya doğup yaşamayan ailelerin üzerlerinde var olduğunu sandıkları uğursuzluktur.³⁸⁸ Urfa Arapçasında aynı kelime aynı manada kullanılmaktadır. Arapçada “takip eden, peşinden gelen” anlamında تَابِعَة sözcüğünden alınmıştır.

Teberik: “Hatıra eşya” anlamına gelir.³⁸⁹ Kelimenin aslı muhtemelen Arapçadaki تَبْرُك kelimesidir. *Teberruk*, “bir şeyi uğurlu ve değerli kabul etmek” anlamına gelir.³⁹⁰ Hatıra eşyanın da bir değeri vardır. Bu değer sebebiyle saklanıp korunur. Dolayısıyla iki kelime arasında ortak bir anlam bağı mevcuttur.

Te’ede/Te’et: “Eziyet, zahmet” anlamındadır.³⁹¹ Bu ifadenin aslı Arapçada “haddi aşmak, zulmetmek, fazla yüklenmek” anlamlarına gelen تَعَدَّى fiilidir.³⁹²

Telata: “Salı” anlamında kullanılmaktadır.³⁹³ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlamdaki التَّلَاتَاء sözcüğüdür.³⁹⁴

Telefat: “Kayıplar” anlamına gelmektedir.³⁹⁵ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen تَلَف sözcüğüdür.³⁹⁶

Terefén: Cekette, ceketin iki tarafının üst üste gelecek biçimde, dört veya altı düğmeli olan, iki veya üç düğmenin ikiye defa iliklendiği ceket modelidir.³⁹⁷ Arapçada “iki taraf” anlamına gelen طَرَفَيْن sözcüğünden gelmiştir.³⁹⁸

³⁸¹ Saraç, *TUU*, 801.

³⁸² Dozy, *Tekmile*, 6/247; ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1164.

³⁸³ Kürkçüoğlu, *UA*, 135; Özçelik, *UMA*, 268; *DS*, 5/3807; Saraç, *TUU*, 807.

³⁸⁴ ‘Umer, *Mu‘cem eş-Şavāb el-Luğavī*, 1/502.

³⁸⁵ Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Huseyn el-Fârâbî Ebû İbrâhîm el-Fârâbî, *Mu‘cemu Dîvânî’l-Edeb*, thk. Ahmed Muhtâr ‘Umer (Kahire: y.y., 2003), 3/341; ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1424.

³⁸⁶ Kürkçüoğlu, *UA*, 135; Ergin, *UAS*, 156.

³⁸⁷ *DS*, 5/3821; Ergin, *UAS*, 156.

³⁸⁸ Saraç, *TUU*, 813.

³⁸⁹ Saraç, *TUU*, 814.

³⁹⁰ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/194.

³⁹¹ Ergin, *UAS*, 158; Saraç, *TUU*, 814; Özçelik, *UMA*, 268.

³⁹² Dozy, *Tekmile*, 7/162; ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/418.

³⁹³ Saraç, *TUU*, 818.

³⁹⁴ ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/323.

³⁹⁵ Saraç, *TUU*, 818.

³⁹⁶ Ebû Nasr, *Sihâh*, 4/1333.

³⁹⁷ Saraç, *TUU*, 823.

³⁹⁸ Saraç, *TUU*, 823.

Teşri‘am/Teşhir‘am: Urfa ağzında *teşri‘am olmaḥ*, “herkesin diline düşmek, dedikodu konusu olmak” anlamına gelir.³⁹⁹ Bu ifade, Arapçada “karalama, teşhir, sergileme, ilan etme, ünlü yapma” gibi anlamlara gelen تَشْهِير ve “genel, umumi” anlamına gelen عَام kelimelerinden oluşmuştur.⁴⁰⁰

Téşt: Urfa ağzında “büyük leğen” anlamına gelmektedir. Çamaşır yıkama, salça yapma, yemekleri koruma gibi birçok amaçla kullanılır.⁴⁰¹ Bu kelime, Farsçadan Arapçaya geçen ve aynı anlamda kullanılan طَشْت kelimesinden alınmıştır.⁴⁰²

Tıfıl: “Çocuk” anlamındadır.⁴⁰³ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen طِفْل sözcüğüdür.⁴⁰⁴

Tılfindır: Urfa’da “Tılfindır tepesi” adıyla bilinen bir yer bulunmaktadır. Bu tepenin asıl adı “iftar tepesi” anlamına gelen *Tel el-fuṭūr*’dur. Urfa, 640 yılında İyaz bin Ganem komutasındaki İslam ordusu tarafından fethedilmiştir. İslam ordusu kente girdiğinde Ramazan ayıydı. Ordu oruçlu olduğundan bu tepenin üzerinde konaklar ve iftarını burada açar. Bu hadiseden sonra tepeye, "iftar tepesi" anlamına gelen Arapça *Tel el-fuṭūr* adı verilmiştir. Bu isim, telaffuz değişikliğine uğrayarak günümüze "Tılfindır" olarak gelmiştir.⁴⁰⁵

Timin: Tahta kasnaktan yapılmış ölçü kabıdır. 184 kg gelen “kile”nin sekizde biri olan bir ağırlık ölçüsüdür.⁴⁰⁶ Kelimenin aslı Arapçada “sekizde bir” anlamına gelen ثَمَن / ثَمْن sözcüğüdür.⁴⁰⁷

Tirid/Tirit: “Haşlanmış et suyu” anlamındadır.⁴⁰⁸ Kelimenin aslı Arapçada “ekmek doğramak” anlamına gelen تَرَد fiilinden türeyen ve “tirit (bir yemek türü)” anlamına gelen تَرِيد sözcüğüdür.⁴⁰⁹ Bu yemekte tabakların altına küçük kareler şeklinde kesilmiş ekmek konulduğu için bu adı almıştır.

Urıp/Urup ve Urubiya/Urubiye: Urfa ağzında *urıp/urup* sözcüğü “çeyrek” anlamına gelmektedir.⁴¹⁰ *Urība véрмаḥ* te gelirin çeyreğini işletmeciye vermek üzere anlaşılmaktadır.⁴¹¹ Kelimenin Arapçada aynı anlamda kullanılan رُبْع sözcüğünden gelmiştir.⁴¹² Kelimede kalb meydana gelmiştir. *Urubiya/Urubiye* ise “Çeyrek altın” anlamına gelmektedir.⁴¹³ Bu kelime de Arapçanın Urfa ve çevresinde konuşulan Harran lehçesindeki رُبْعِي *rub‘iy* sözcüğünden alınmıştır. *Rub‘iy* ifadesi Urfa Arapçasında da cumhuriyet altının çeyreği için kullanılmakta olup standart Arapçadaki رُبْع kelimesinin ism-i mensup formudur. Urfa ağzındaki kullanım Urfa Arapçasından gelmiştir.

³⁹⁹ Özçelik, *UMA*, 269; Saraç, *TUU*, 826.

⁴⁰⁰ Saraç, *TUU*, 826.

⁴⁰¹ Saraç, *TUU*, 826.

⁴⁰² ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1400.

⁴⁰³ Ergin, *UAS*, 161.

⁴⁰⁴ el-Ferâhidî, *Kitâbu ‘l-‘ayn*, 7/428.

⁴⁰⁵ Ahmet Cihat Kürkçüoğlu-Selahaddin Güler, *Tarih ve Turizm Şehri Şanlıurfa* (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2010), 88.

⁴⁰⁶ Saraç, *TUU*, 832; Ergin, *UAS*, 162.

⁴⁰⁷ ‘Umer, *Mu‘cem eş-Şavâb el-Luğavî*, 1/282.

⁴⁰⁸ Ergin, *UAS*, 162; Saraç, *TUU*, 832.

⁴⁰⁹ er-Râzî, *Muhtâru ‘s-Sihâh*, 49; ‘Umer, *Mu‘cem*, 1/314.

⁴¹⁰ Saraç, *TUU*, 852.

⁴¹¹ Saraç, *TUU*, 851.

⁴¹² ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/850.

⁴¹³ Saraç, *TUU*, 851.

Zahar: “Sanki, herhalde, görünen o ki” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁴¹⁴ Örneğin *zahar gendi duymış* ifadesi “herhalde kendisi duymuş” anlamına gelmektedir. Bu kelime Arapçada “görünen, zahir, açık, anlaşılan” anlamındaki ظاهر sözcüğünden gelmiş olmalıdır.⁴¹⁵

Zebiye: “Kurbanlık hayvan” anlamındadır.⁴¹⁶ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen ذبيحة sözcüğüdür.⁴¹⁷

Zegel: “Tembel” anlamındadır.⁴¹⁸ Kelimenin aslı Arapçada “hile, aldatma” anlamına gelen زغل sözcüğü olmalıdır.⁴¹⁹ Zira tembel, hile yaparak ve bahane üreterek işten kaçmaya çalışır. Bu kelime “hilekâr” anlamında Urfa Arapçasında da kullanılır.

Zehre/Zehire: “Erzak, gıda, yiyecek” anlamında kullanılmaktadır.⁴²⁰ *Zehre damı* “erzak saklanan oda” anlamında kullanımı yaygındır. Kelimenin aslı Arapçada “erzak, stok” anlamına gelen ذخير / ذخيرة kelimesidir.⁴²¹

Zét: “Zeytinyağı” anlamındadır.⁴²² Kelimenin aslı Arapçada “sıvı yağ, zeytinyağı” anlamına gelen زيت sözcüğüdür.⁴²³

Zevzir: “Sığırcık kuşu” manasındadır.⁴²⁴ Kelimenin aslı Arapçada aynı anlama gelen زُرُور sözcüğüdür.⁴²⁵

Zibil: “Ahır süprütüsü, pislik” anlamında kullanılmaktadır.⁴²⁶ Kelimenin aslı Arapçada “gübre, hayvan pisliği” anlamına gelen زبل sözcüğüdür.⁴²⁷

Zubın: “Entari” anlamındadır.⁴²⁸ Urfa Arapçasında *zubūn* (زُبُون) kelimesi, kadınların pardesü şeklinde giydikleri bir kıyafettir.⁴²⁹ MSA’da ise زُبُون sözcüğü “bedene göre kesilip giyilen kıyafet” anlamındadır.⁴³⁰

Sonuç

Türkiye coğrafyasının güneydoğusunda yer alan Urfa, tarih boyunca Araplarla iç içe olmuş, uzun bir süredir de güneyinde Arapça konuşan toplulukların yaşadıkları bölgelerle komşu olmuştur. Özellikle İslamiyet’ten sonra Türkler ve Arapların uzun yıllar boyunca ortak tarih, coğrafya ve kaderi paylaşımları, bu iki halk arasında kökleri oldukça derinlere uzanan dil ve kültür etkileşiminin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bunun bir neticesi olarak Urfa ağızına Arapça kelimeler geçmiştir. Bu çalışma 212 kelimeyi incelemiş, ulaştığı bazı kelimeleri ise hacim sebebiyle elemiştir. Bu kelimeler incelendiğinde Urfa ağzının yapısına dair bazı veriler de ortaya çıkmıştır. Buna göre Urfa ağzı,

⁴¹⁴ Özçelik, *UMA*, 271; Ergin, *UAS*, 184; Saraç, *TUU*, 898.

⁴¹⁵ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/1443.

⁴¹⁶ Ergin, *UAS*, 184; Saraç, *TUU*, 901.

⁴¹⁷ Ebû Nasr, *Sihâh*, 1/362.

⁴¹⁸ Saraç, *TUU*, 901.

⁴¹⁹ Dozy, *Tekmile*, 5/333.

⁴²⁰ Saraç, *TUU*, 902.

⁴²¹ Dozy, *Tekmile*, 10/13-5/295.

⁴²² Saraç, *TUU*, 906.

⁴²³ Ebû Nasr, *Sihâh*, 1/250; el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘ayn*, 7/378.

⁴²⁴ Saraç, *TUU*, 906.

⁴²⁵ ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/980.

⁴²⁶ Kürkçüoğlu, *UA*, 145; Ergin, *UAS*, 185.

⁴²⁷ Ebû Nasr, *Sihâh*, 4/1715; ‘Umer, *Mu‘cem*, 2/972.

⁴²⁸ Kürkçüoğlu, *UA*, 145; Ergin, *UAS*, 186.

⁴²⁹ Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialekti*, 300.

⁴³⁰ Zebidî, *Tâcu’l-‘Arûs*, 35/135.

Arapçadan ve bölgede konuşulan bedevi lehçesinin karakteristik özelliklerini yansıtan Arap lehçesinden etkilenmiştir. Arapçadan Urfa ağzına geçen kelimelerin, büyük ölçüde fasih Arapçaya, bazen de bölgede konuşulan Arap diyalektine uygun bir biçimde telaffuz edildiği görülmüştür. Bazı kelimelerin de telaffuz farklılığına uğradığı tespit edilmiştir. Urfa'da konuşulan Arap lehçesinden alınan bazı kelimeler lehçedeki asli şekliyle alındığı için ibdal, naht, kalb, hazf, tahfif, imale, teshil ve terhim gibi Arap lehçelerinde görülen özellikleri de aynen yansıttığı görülmüştür. Ödünçlenen sözcükler büyük ölçüde asli anlamlarını muhafaza etmekle birlikte bazı sözcüklerin anlamlarında değişimler olduğu görülmüştür. Bunlar anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kayması olarak karşımıza çıkmaktadır. Urfa ağzında kullanılan Arapça kelimeler, Türkçenin diğer ağızlarında kullanılan Arapça kelimelere oranla oldukça fazladır. Bunun nedeni coğrafi yakınlık olduğu kadar aynı kentte Türklerle beraber Arapların da yaşıyor olmasıdır. Özellikle Türkçede kullanılmayıp Urfa ağzında kullanılan ح (h), خ (h), ع ('), غ (ğ) ve ق (k) seslerinin varlığını tamamen Arapçanın etkisine bağlamaktayız. Arapçadan ödünçlenen kelimelerin telaffuzunun Türkçedeki telaffuz şeklinden ziyade Arapçadaki telaffuzuna uygun kullanılması da bu etkinin bir sonucudur. Çalışmanın derlem sözlüklerine veya yöredeki ağız sözlükçülüğü çalışmalarına katkı sağlaması ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Abdurrahim, Fanyâmbâdi. *Mu'cemu'd-dahîl fî'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-hadîse ve lehecâtiha*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2011.
- Ahmed Rızâ. *Mu'cemu Metni'l-Luğa*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr Mektebetu'l-Hayat, 1958.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- el-Belâsi, Muhammed Ali. "Arap Dilinde Naht", çev. Mehmet Ali Şimşek, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 407-416.
- Cebel, Muhammed Hasan. *el-Mu'cemu-l İştikâki el-Muassıl li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-âdâb, 2010.
- Dozy, Reinhart. *Tekmiletu'l-me'âcimi'l-'Arabîyye*. çev. Muhammed Selim en-Ne'îmî. 10 Cilt. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1980.
- Ebû İbrâhîm el-Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Huseyn el-Fârâbî. *Mu'cemu Dîvânî'l-Edeb*. thk. Ahmed Muhtâr 'Umer. 4 Cilt. Kahire: y.y., 2003.
- Ebû Nasr, el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407.
- Ebû'l-Yumn el-'Uleymî, Ebû'l-Yumn 'Abdurrahman b. Muhammed. *el-Unsu'l-Celîl bi Târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*. thk. 'Adnân Yûnus 'Abdulmecîd Nebâte. 2 Cilt. Amman: y.y., ts.
- Emîn, Abdullah. *el-İştikâk*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1956.
- Ergin, M. Emin. *Urfa Ağzı Sözlüğü*. Şanlıurfa: Harran Yayınları, 1982.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fârisî, Ebu 'Ali. *et-Tekmile*. thk. Hasan Şazeli. Riyad: Câmîatu'r-Riyâd, 1981.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim Samerrâî. 8 Cilt. Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Fettenî, Muhammed Tâhir b. 'Alî eş-Şiddîkî el-Hindî el-Fettenî. *Mecma'u Bihâri'l-Envâr fî Ġarâ'ibi't-Tenzîl ve Leţâ'ifi'l-Aḥbâr*. 5 Cilt. b.y.: y.y., 3. Basım, 1387.
- Feyyûmî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-Munîr fî Ġarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhîr*. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 8. Basım, 2005.
- Hicâzî, Mahmud Fehmi. *'İlmu'l-luğati'l-'Arabîyye*. Dâru ġarîb, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Luma' fî'l-'Arabîyye*. thk. Semîh Ebu Muğlî. Amman: Dâru Mecdulâvî, 1988.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1408.
- İbn Faris, Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1991.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *Mucmelu'l-Luğa*. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.
- İbn Mâlik et-Tâ'î. *İkmâlu'l-İ'lâm bi-Teslîsi'l-Kelâm*. thk. Sa'd b. Ḥamdân el-Ġâmidî. 2 Cilt. Mekke: Câmî'atu Umîi'l-Ḳurâ, 1404.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî 'î. *Lisân 'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414.
- İbn Sîde, Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1417.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Kâsım. *ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*. thk. Hâtîm Şâlih eḍ-Ḍâmin. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1412.
- İbnu's-Serrâc, Ebu Bekr Muḥammed b. Sehl en-Nahvî el-Bağdâdî. *el-Usûl fî'n-nahv*. thk. Abdulhasîn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, ts.
- Koç, Havva. "Agel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/449-450. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Kürkçüoğlu, Ahmet Cihat-Güler, Selahaddin. *Tarih ve Turizm Şehri Şanlıurfa*. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2010.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip. *Urfa Ağzı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1991.
- M. Reşit Özbalıkcı. "Naht". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mar'aşlı, Nedim - Mar'aşlı, Usâme. *eş-Şihâh fî'l-Luğa ve'l-'Ulûm: Tecdîd Şihâh el-'Allâme el-Cevherî*. Beyrut: Dâru'-Hadâra el-Arabiyye, 1974.
- Muḥammed b. es-Seyyid Hasen, es-Seyyid Muḥammed b. es-Seyyid Ḥasan. *er-Râmûz 'Alâ's-Şihâh*. thk. Muḥammed 'Alî 'Abdulkerîm er-Rudeynî. Dimaşk: y.y., 1986.
- Neşvân el-Hîmyerî, Neşvân b. Sa'îd el-Yemenî. *Şemsu'l-'Ulûm ve Devâu Kelâmi'l-'Arab min el-Kulûm*. thk. Huseyn b. 'Abdullâh el-'Umerî v.dğr. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Oppenheim, Max Von. *Mine'l-bahri'l-mutavassıt ile'l-halîci'l-'Arabî*. çev. Muhammed Kîbû. London: Dâru'l-verrâk, 1986.
- Önel, Abdulhakim. "Harran Bölgesi Arap Diyalektinin Kelime Semantiğinde Bazı Anlam Değişmeleri ve Alternatif Kelime Kullanımları". *Artuklu Akademi* 9/2 (2022), 289-304.
- Önel, Abdulhakim. "*Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri*". Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Özçelik, Sadettin. *Urfa Merkez Ağzı (İnceleme, Metinler, Sözlük)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârû's-Sihâh*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1986.
- Saraç, Mehmet Adil. *Şanlıurfa Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Şanlıurfa: Dal Yayınları, 1987.
- Saraç, Mehmet Adil. *Tanıklarıyla Urfaca Urfalıca*. İstanbul: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Kütüphane Yayınları, 2018.
- Sibeveyh. *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetu'l-Hânci, 3. Basım, 1988.
- Şuhârî, Ebû'l-Munzir Seleme b. Muslim b. İbrâhîm. *el-İbâne fî'l-Luğati'l-'Arabiyye*. thk. 'Abdulkerîm Ḥalîfe vd. 4 Cilt. Meskat: y.y., 1420.
- Şahin, İlhan. "Osmanlı Klasik Dönemi Urfa'sı". *Uygarlıklar Kapısı Urfa*. ed. Filiz Özdem. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Şeker, Mehmet. "Hil'at". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/22-25. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Şemsu'd-Dîn el-Ba'î, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Ebû'l-Feth. *el-Muṭṭali 'Alâ Elfâzi'l-Mukni'*. thk. Maḥmûd el-Arnâvût, Yâsîn Maḥmûd el-Ḥaṭîb. b.y.: y.y., 1423.

Vilgenoğlu, Hacer. *Şer‘iyye Sicillerine Göre H. 1039- 1040 (M. 1629- 1631) Yıllarında Ruha (Urfa), Bursa ve Ankara Şehirlerinde Gündelik Hayat*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdurrezzâk. *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Ḳâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.

Zemaḥşerî, Ebû’l-Ḳâsım Maḥmûd b. ‘Amr. *el-Fâîk fî Ğarîbi’l-Ḥadîs*. thk. ‘Alî Muḥammed el-Bicâvî - Maḥmud Ebû’l-Faḍl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.

Zemaḥşerî, Ebû’l-Ḳâsım Maḥmûd b. ‘Amr. *Esâsu’l-Belâĝa*. thk. Muḥammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419.

‘Alî b. İsmail, İbn Sîde. *el-Muḥkem ve’l-muḥîtu’l-a‘zam*. thk. ‘Abdulfettâh es-Seyyid Selîm, Fayşal el-Hafeyân. 12 Cilt. Kahire: Ma‘hedi’l-Maḥtûâtî’l-‘Arabiyye, 1424.

‘Umer, Aḥmed Muḥtâr. *Mu‘cemu’l-luĝati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘âsıra*. Kâhire: ‘Âlemu’l-kutub, 2008.

‘Umer, Aḥmed Muḥtâr. *Mu‘cem eş-Şavâb el-Luĝavî*. Kahire: ‘Âlemu’l-kutub, 2008.

Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. 13 Cilt. Ankara: TDK Yayınları, ts.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayıncı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 | Haziran/June 2025

Hadis Kültüründe Fitne ve Etkileri

Fıtnah And Its Implications in The Hadith Culture

Ali KARAKAŞ

Doç. Dr. Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,
Hadis Bilim Dalı, Diyarbakır-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Dicle University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Hadith, Diyarbakır-Türkiye

ali.karakas@dicle.edu.tr

<https://ror.org/0257dtg16>

<https://orcid.org/0000-0002-7869-823X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:16/04/2025 • **Kabul Tarihi | Accepted:** 18/06/2025 • **Yayın Tarihi | Published:** 30/06/2025

Atıf | Cite As

Karakaş, Ali. "Hadis Kültüründe Fitne ve Etkileri". *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 209-233.
<https://doi.org/10.58852/dicd.1677822>

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Hadis Kültüründe Fitne ve Etkileri

Öz

Eşref-i mahlûkat olarak yaratılan insanoğlu aynı zamanda Yüce Allah'ın halifesi olarak tavsif edilmiştir. Akıl, irade ve düşünebilme nimetiyle donatılmış, haktan ve doğrudan ayrılmaması için çeşitli Peygamberlerle uyarılmıştır. Bu kıymetli varlık, kendisine tebliğ edilen vahyi kimi zaman dinlemiş, kimi zaman ise yüz çevirmiş ve isyan etmiştir. Tüm bunların neticesinde son peygamber olarak Hz. Muhammed (sav.) ve son kitap olarak da Kur'an-ı Kerim gönderilmiştir. O, yirmi üç yıl peygamberlik yapmış, Kur'an-ı Kerim'i hayatına uygulamış ve hadisleriyle de izah etmiştir. Sahabe, ondan çok şey öğrenmiş, onunla şeref bulmuş ve böylece Yüce Allah'ın övgüsüne mazhar olmuştur. Ondan duyduklarını ve gördüklerini birbirine nakleden sahabe Hz. Muhammed'in (sav.) vefatından sonra ise pek çok problemin çözüm mercii olmuştur. Hz. Osman'ın şehadetiyle beraber Müslümanlar arasında fitne diye isimlendirilen ayrılık tohumları ekilmiş ve ümmetin birliği zarar görmüştür. Abdullah b. Sebe gibi İslam düşmanları ve türevleri, bu birliğin derinleşmesinde önemli roller oynamışlardır. Fitne sonucu ortaya çıkan firkalar taraftar bulma düşüncesiyle çok sayıda hadis uydurmuşlardır. Buna karşılık sahâbe, tabiin ve tebe-i tabiin, fitneyle beraber sahih hadisleri korumak düşüncesiyle çeşitli tedbirler almışlardır. Öncelikle isnâd sorgulaması başlatmış ve zamanla bunu bir ilmi disipline dönüştürmüşlerdir. Adalet ve zabt kriterlerini tespit etmiş, râvilere uygulamış ve bunun sonucunda “cerh ve ta'dil” ilmi ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca sıhhatini tespit ettikleri hadisleri, daha sistemli bir şekilde büyük hacimli kitaplarda toplamak suretiyle, onların daha emin bir şekilde muhafaza edilmelerini sağlamışlardır. Hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadislerde fitne ve türevlerine genişçe yer verilmiştir. Çeşitli hadis kitaplarında konuyla ilgili müstakil başlıklar oluşturulmuş ve burada çok sayıda hadis zikredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, Hadis, Sahabe, isnâd, fitne.

Fitnah And Its Implications in The Hadith Culture

Abstract

Human beings, who are described as ashraf al-makhluqat (the most honorable of creation), have also been designated in Islamic theology as the khulafâ (vicegerents) of God on earth. Endowed with the blessings of reason, free will, and the ability to reflect, human beings have been sent various prophets to prevent them from deviating from truth and righteousness. Despite their honored status, these beings have at times listened to the divine revelation conveyed to them, while at other times they have turned away and rebelled. As a culmination of this process, the final prophet, Muhammad (pbuh), and the final divine book, the Qur'an, were sent. The Prophet Muhammad (pbuh) fulfilled his prophetic mission over a period of twenty-three years, embodying the teachings of the Qur'an in his life and explaining its meanings through his hadiths. The Sahabah (Companions) learned extensively from him, were honored by his presence, and thus attained the praise of Almighty God. After the Prophet's passing, the Sahabah became an important source of guidance, transmitting what they had heard and witnessed from him. However, following the martyrdom of Caliph Uthmân (may Allah be pleased with him), seeds of division referred to as fitnah were sown among the Muslim community, undermining the unity of the ummah. Adversaries of Islam, such as 'Abd Allâh ibn Saba' and his followers, played a significant role in deepening this discord. As a consequence of this fitnah, numerous sects emerged, many of which fabricated hadiths in an effort to attract followers. In response, the Sahabah, the Followers (Tâbi'ün), and the Followers of the Followers (Taba' al-Tâbi'in) took various measures to preserve the authenticity of hadiths in the face of such turmoil. They initiated the practice of scrutinizing isnâds (chains of transmission), which gradually evolved into a formal scholarly discipline. They established criteria for integrity (adâlah) and precision (dabt), applied these standards to transmitters, and thereby developed the science of “al-jarh wa al-ta'dil” (impugnment and validation). Moreover, they compiled authentic hadiths into comprehensive and systematically arranged collections, ensuring their more reliable preservation. Both the Qur'an and the hadiths contain extensive discussions on fitnah and its various forms. Numerous hadith compilations include dedicated chapters on the subject, citing a significant number of related narrations.

Keywords: Qur'an, Hadith, Sahabah, Isnâd, Fitnah

Giriş

Yüce Allah insanlara akıl, irade ve muhakeme gücü vermiştir. Bu özellikler sayesinde diğer varlıklardan ayrılmış ve “üsve-i hasene” olarak nitelendirilmiştir.¹ Dünyayı insanoğlunun istifadesine² sunan Yüce Allah aynı zamanda halifesi³ olduğunu da ifade etmiştir. İnsanlar, tarih boyunca akıllarını kullanmış, meraklarını gidermiş ve daha müreffeh bir hayat sürmeye gayret etmişlerdir.⁴ İnsanoğlu, dünyayla ilgili pek çok araştırmada bulunmuş, çalışmaları hür bir şekilde aklın süzgecinden geçirerek yapmış ve büyük gelişmeler kaydetmiştir.⁵ Yüce Allah insanlara akıl vermekle yetinmemiş ayrıca haktan ve doğruluktan sapmamaları için pek çok peygamber göndermiştir. İnsanlar arasından seçilerek gönderilen bu peygamberler, nazil olan ilahî vahyi önce kendi hayatlarına tatbik etmiş ve akabinde de onlara tebliğ etmişlerdir. Tüm peygamberlerin ve nazil olan ilahî öğretilerin temel gayesi, insanların maddi ve manevi değerlerinin korunması, huzur ve mutluluklarının sağlanması olmuştur.⁶ Kur'an-ı Kerimde konuyla ilgili bir ayet şöyledir:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

“Kesinlikle Biz, elçilerimizi çok açık delillerle/mucizelerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için de beraberlerinde kitabı ve mizanı da indirdik.”⁷

Aklın, vahyin ve peygamber uygulamalarının insanlar için tasavvur ettiği huzur ve mutluluk zaman zaman art niyetli insanlar tarafından sabote edilmiş, toplumsal huzur ve birliktelik çeşitli fitneler vesilesiyle tahrip edilmiştir. Bu fitneler neticesinde insanlar daha önce olduğu gibi bugün de birbirlerini öldürmekte, birbirlerine zulmetmekte, kaos ve gözyaşı ortamı oluşturmaktadırlar. Aslında barış ve huzur yurdu olması gereken dünyamız yaşanmaz hale gelmektedir. Bu gibi fitne olaylarının nihayete erdirilmesi, huzur ve barış ortamının sağlanması tamamen vahye ve sâlim akla başvurmakla mümkündür.

Tüm âlemlere rahmet olarak gönderilen son Peygamber Hz. Muhammed'dir (sav.). O, Peygamberliği süresince insanların hidayete ermeleri için çalışmış, toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması için mücadele etmiştir. Hz. Muhammed (sav.) bir hadis-i şerifinde şöyle buyurmuştur:

“Size iki şeyi miras olarak bıraktım. Siz, bu iki şeye sarıldığınız müddetçe asla sapıtmayacaksınız. Bunlar, Allah'ın kitabı olan Kur'an-ı Kerîm ve Resûlü'nün sünnetidir.”⁸ Hz. Muhammed'in (sav.)

¹ el-İsra 17/70; et-Tin 95/1 – 8.

² el-Mülk 67/15; el-Hicr 15/20.

³ el-Bakara, 2/30; el-En'am, 6/165.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 12.

⁵ Babanzâde Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, nşr. Cahid Şenel-M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 37; a. mlf., *İlmü'n-Nefs Tercümesi* trc. Fatma Yıldız-Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 18; Ahmet Aslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: BB101 Yayınları, 2017), 28.

⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzali, *el-Mustasfa* (Mısır: Basım yeri yok, 1937), 1/288; Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şatibi, *el-Muvafekat fi Usuli's-Şeria*, thk. Muhammed Hasaneyn Mahluf (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1975), 2/8; Seyfuddin el-Amidi, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm* (Mısır: Basım yeri yok, 1967), 3/252; Muhammed Ebu Zehra, *Kur'an Nizamı*, trc. Ali Arslan (Ankara: Elif Yayınevi, 1969), 61; Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1981), 177 vd; Osman Eskicioğlu, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996), 280 vd.

⁷ el-Hadîd 57/25.

⁸ Süleyman b. Eşas es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye. tsz.), “Menâsik”, 56 (No. 1905); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvîni. *Sünen*, (Mısır: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh. tsz.), “Menâsik”, 84 (No. 3074); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/26.

sözleri ve davranışları olan hadisler, Kur'an-ı Kerim'in izahı ve uygulaması demektir.⁹ Hayat, başta Müslümanlar olmak üzere tüm insanlık için bir imtihandır. İnsanoğlu, hak yol üzere yürümek, yasaklardan kaçınmak, dünya ve ahiret saadetine nail olmak için gayret etmek durumundadır. Kulluk için yaratılan insanlar, çeşitli imtihanlarla yüzleşmekte ve bu konuda büyük gelgitler yaşamaktadırlar. Bu hakikat, Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde dile getirilmektedir:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ

“Ant olsun ki Biz, sizi biraz korku ve açlık ile mallarınızda, canlarınızda ve ürünlerinizde uğrayacağınız kayıp ile deneyeceğiz. Sabredenleri müjdele.”¹⁰

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ

“Her canlı ölümü tadacaktır. Biz, sınamak üzere sizi kötü ve iyi şeylerle karşı karşıya getireceğiz. Sonunda bize döndürüleceksiniz.”¹¹

Kimi insanlar, imtihanda başarılı olup, dünya ve ahiret mutluluğuna nail olurken kimi insanlar ise sabretmeyip hüsrana uğrayacak ve böylece iki cihanda zarara uğrayacaklardır.

Fitne ve türevleri Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde yer almakta ve birbirlerinden farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Hiç şüphesiz, Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde bu kelimelere bu derece yer verilmiş olmasının çeşitli hikmetleri vardır. Ayrıca pek çok hadiste de fitne ve türevleriyle ilgili geniş bilgiler verilmektedir. Ayetlerde olduğu gibi hadislerde de bu kelimeler farklı anlamlar ihtiva etmektedir. İslam tarihinde Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan ve daha sonra çeşitli savaşlarla devam eden olaylar, ilk fitne olarak kabul edilmektedir. Bu olayların vukuundan önce hadis rivayetinde bir sistem olarak isnâd sorgulaması yapılmazken, bu olaylarla beraber insanlar arasında güvensizlik meydana gelmiş, her önüne gelen hadis rivayet etmeye başlamış ve böylece muhaddisler hadis rivayetinde kaynak sorgulaması yapmak suretiyle temkinli davranmaya başlamışlardır. Fitne olaylarıyla beraber art niyetli pek çok insan yalan yere hadis uydurarak İslam'ın saf yapısına zarar vermeye kalkışmıştır. Hadis âlimleri, bunun da önüne geçmek için çeşitli tedbirler almaya çalışmıştır. Fitne olaylarının açmış olduğu derin yaralar, Müslümanların birliğine zarar vermiş, çeşitli fırkaların ortaya çıkmasına neden olmuş ve çok sayıda yalan hadis tedavüle sokulmuştur. Bu olayların doğurduğu sonuçlar, halen çeşitli açılardan İslam âlemini etkilemeye devam etmektedir.

Bu çalışmamızda fitne kelimesinin filolojik ve ıstılahî tanımı, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde kullanım şekilleri ve hadis rivayetine etkileri üzerinde duracağız.

1. Fitne Kavramı

Fitne kelimesi, madeni herhangi bir cismi ateşte eritmek, herhangi bir insanı fikir düşünce ve inancından döndürmek için işkenceye tabi tutmak, saptırmak, ayırmak, bir kişiyi denemek düşüncesiyle zor işlere maruz bırakmak, sınamak, imtihana tabi tutmak, aklını çelmek, gönlünü çalmak, büyülemek, meftun etmek ve benzeri anlamlar ifade eden “fetene-yeftinu” fiilinden türemiş bir isimdir.¹² Bir isim olarak cemi “fiten” olan “fitne” kelimesi, imtihan, deneme, azap, sapıklık, delilik, hastalık, ibret, musibet, herhangi bir şeye tutkun olma, fikir karışıklığı, cazibe, çekicilik, entrika, hile, kargaşa, ayrılık

⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, tsz.), 1/32.

¹⁰ el-Bakara 2/155.

¹¹ el-Enbiya 21/35.

¹² Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, “fetene”, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3/300 vd; Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, “fetene”, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 2014), 11/125 vd; Mustafa b. Şemsuddin el-Karahisârî el-Ahterî, “el-Fitenu”, *Ahterî Kebîr* (Dersaadet: Basım yeri yok, 1310), 747.

ve ihtilaf gibi anlamlara gelmektedir.¹³ Fitne ile aynı kökten türemiş olan ve mübalağa sığasında kullanılan “fettân” kelimesi, büyüleyici, cazibeli, çekici, baştan çıkaran, muhbir, bozgunculuk yapan, fitne çıkaran ve benzeri anlamlar ifade etmektedir. Ayrıca bu kelime, insanları saptıran, haktan ve doğrudan ayıran şeytan anlamında da kullanılmaktadır.¹⁴ Yine İnsanı kabir âleminde zor, sıkıntılı ve çileli bir imtihana tabi tutacak olan Münker ve Nekir’e de “kabrin iki fettânı” denmiştir.¹⁵

Fitne kelimesiyle aynı kökten gelen “fetânet”, yaratılıştan gelen hızlı anlama yeteneği, zihin açıklığı, anlayışlar, kavrayış ve sür’at-i intikal anlamlarına gelmektedir. Anlama yeteneği çok olan, zihni açık ve zeki olan kişiye, “fetânetli” denmektedir.¹⁶ Ayrıca “fetânet”, peygamberlerde bulunması gereken beş önemli özellikten biridir.¹⁷ Altın ve gümüşün saflığını belirlemek için kullanılan mihenk taşına da “fetânet” denmektedir.¹⁸

İstilahî açıdan ise fitne, insanın tüm hayatı boyunca yaşadığı maddi ve manevi imtihan, iyi veya kötü şeylerle sınanma, manevi açıdan yaşanan çöküntü ve tahribat, din, toplum ve siyaset açısından yaşanan karışıklık gibi anlamlarda kullanılan geniş kapsamlı bir kavramdır.¹⁹ Diğer bir ifade ile fitne, hayır ve şer açısından insanın halini ortaya koyan her şeydir. Örneğin altının kalitesini belirlemek için onu ateşte eritmeye de “fitne” denmektedir. Bundan maksat, eritilen altının saflığını ve karışım özelliğini tespit etmektir.²⁰ İnsanoğlunun tıpkı altının eritilmesinde olduğu gibi sosyal hayatında çeşitli yönlerden sınanması, kalitesini ortaya çıkarmak içindir. Bu imtihan sonucu, insanoğlu ya nefesine yenilip mağlup olur ya da kalbinin sesine kulak verip galip olur. Olumlu anlamda fitne, insan iradesinin daha güçlü bir hale getirilmesine ve ahlâkî açıdan her türlü kötülükten arınmasına vesile olmaktadır. Yine fitne, imandaki kararlılık ve faziletli yaşantıyı kanıtlamaya vesile olabilecek bir imtihan ve deneme yolu olarak düşünülebilmektedir. Bu anlamda fitne, kişinin ve toplumun dinî ve ahlâkî gelişmesine katkı sunar.

2. Kur’an-ı Kerim’de Fitne

Fitne kelimesinin, sosyolojik bir kavram olarak fert, aile ve toplum üzerinde önemli etkileri bulunmaktadır. Hem maddi hem de manevi anlamda toplumsal düzeni derinden etkilemektedir. Bu kavram, bir taraftan kalb huzurunu zedelerken, diğer taraftan da insanlar arasındaki ilişkileri şekillendirmektedir. Böylesine önemli olan bu kavram, Kur’an-ı Kerim’de pek çok ayette yer

¹³ Halil b. Ahmed, “fetene”, 3/301; İbn Manzûr, “fetene”, 11/125 vd; Ahterî, “el-Fitenu”, 747; Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), “fitne”, s. 881; Mehmet Kanar, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Derin Yayınları, İstanbul 2003), “fitne”, 389 vd.

¹⁴ Halil b. Ahmed, “fetene”, 3/301; Mecdüddin Ebü’s-Sâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî b. Esîr, “fetene”, *en-Nihâye fî Ğaribi’l-Hadis ve’l-Eser*, thk. Halil b. Me’mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2011), 2/341; İbn Manzûr, “fetene”, 11/126.

¹⁵ Hüseyin b. Muhammed er-Rağîb el-İsfahânî, “fetene”, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 2011), 623; İbnü’l-Esîr, “fetene”, 2/342.

¹⁶ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lügati-Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2005), “fetânet”, 75.

¹⁷ Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Dini* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, tsz.), 86; İsmail Lütfi Çakan-N. Mehmed Solmaz, *Kur’an-ı Kerim’e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi* (İstanbul: Altınoluk, 1994), 16; Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/257-262.

¹⁸ Ebü’l-Hasan eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, “el-Fitnetu”, *Kitâbü’t-Ta’rifât* (Basım yeri ve yılı yok), 165.

¹⁹ Mustafa Çağrı, “Fitne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1996), 13/156-159.

²⁰ el-Cürcânî, “el-Fitnetu”, 165; el-İsfahânî, “fetene”, 623.

almaktadır. Örneğin fitne kelimesi türevleriyle birlikte toplam 60 yerde geçmektedir.²¹ Fitne kelimesi türevleriyle beraber Kur'an-ı Kerim'de birbirinden farklı pek çok anlamda kullanılmaktadır. Başta filolojik tefsirler olmak üzere pek çok tefsir kaynağında bu kelimelerin izahıyla ilgili çeşitli bilgiler verilmektedir. Fitne kelimesi ve türevleri Kur'an-ı Kerim'de imtihan, deneme, sınama,²² şirk, küfür,²³ sapma, sapıklık, saptırma,²⁴ işkence, ateşe atma,²⁵ düşman saldırısı,²⁶ Allah'ın kullarını imtihan etmesi,²⁷ günah,²⁸ nifak²⁹ ve benzeri daha pek çok anlamda kullanılmaktadır. Fitne kelimesinin yer aldığı ayetlerden bazıları şöyledir:

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى
يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

“Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı, adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, Mesçid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşımadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşlırlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir.”³⁰

Bu ayeti öncesine ve sonrasına bakarak bir bütünlük halinde değerlendirmek bir gerekliliktir. Önceki ayette Müslümanların bir savaş halinde haksız yere ilk saldıran taraf olmamalarının gerektiği ifade edilmemektedir. Çünkü ayetin devamında Yüce Allah'ın haksız yere saldıranları sevmediği bildirilmektedir. Üzerinde durduğumuz bu ayette ise, şayet müşrikler Müslümanlara haksız yere saldırırlarsa, Müslümanların da bu takdirde onları yakaladıkları yerde öldürmeleri emredilmektedir. Ayrıca bu ayette müşriklerin Müslümanları baskı ve şiddetle dinden döndürmeye çalışmaları fitne olarak isimlendirilmiş ve savaştan daha kötü olarak kabul edilmiştir. Burada fitne, Müslümanlar arasında bozgunculuk yapmak, vicdanlar üzerinde baskı yapmak ve insanların hürriyetini kısmak gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ondan dolayı Kur'an-ı Kerim'de insanları Allah'ın dinine davet etme konusunda Müslümanlara engel olan ve dolayısıyla insanların hürriyetlerini kısıtlayan kişilere karşı savaşmak, farz olarak kabul edilmektedir. Aslında Kur'an-ı Kerim'de hiçbir surette insanları zorla dine sokmak için savaşmak emredilmemektedir. Hatta böyle bir davranış içerisinde bulunmak, haksız bir saldırı olarak kabul edilmektedir. Nitekim “Dinde zorlama yoktur”³¹ mealindeki ayetle bu konu hükme bağlanmaktadır. Bu ayette yer alan “Fitne katlden şiddetlidir”³² mealindeki ifade, Müslümanları zorla dinlerinden döndürmeye çalışmak anlamına gelmektedir.³³

Aslında fitne, bir kavram olarak çok yönlü anlamlar ifade etmektedir. Bu anlamları, birkaç madde halinde özetlemek istiyoruz:

²¹ Muhammed Fuad Abdulkaki, “fetene”, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.), 511 vd.

²² el-Bakara 2/102; Tâhâ 20/40, 85, 90, 131.

²³ el-Bakara 2/191, 193, 217; en-Nisâ 4/91.

²⁴ el-Mâide 5/41, 49; es-Sâffât 37/162.

²⁵ el-Ankebût 29/10; ez-Zâriyât 51/13, 14; el-Burûc 85/10.

²⁶ en-Nisâ 4/101.

²⁷ el-En'âm 6/53; el-Furkân 25/20.

²⁸ et-Tevbe 9/49.

²⁹ el-Hadîd 57/14.

³⁰ el-Bakara 2/191.

³¹ el-Bakara 2/256.

³² el-Bakara 2/191.

³³ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid Abdulkaksûd b. Abdîrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 1/281; Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1969), 1/199; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 1/335.

a. Bir anlamda fitne, art niyetli insanların toplumun dini inançlarına saldırımları, toplumun huzur ve birlikteliğini temin eden olumlu örf, adet, gelenek ve göreneklerini tahrib etmeleri, ayrıca kökleri çok eskilere dayanan güzel ahlak değerlerini yıkmaya çalışmalarıdır.

b. Müslüman toplumların içinde ve dışında kötü niyetle kurulan çeşitli oryantalistik oluşumların toplumsal birliktelik, barış, huzur ve kardeşliği bozmaya yönelik faaliyetler içerisinde bulunmaları da fitne olarak değerlendirilmektedir.

c. Toplum içerisinde mal, can, ırz, namus, ilim ve milli kültüre zarar vermek, ayrıca bu değerleri planlı ve sistematik bir şekilde sulandırarak değersizleştirmeye çalışmak, iffet abidesi olarak kabul edilen kadınları birer meta olarak göstermek ve onları birer eğlence aracı haline getirmeye kalkışmak en büyük fitne şeklinde değerlendirilmektedir. Tüm bu ulvi değerleri yok etmeye çalışmak, bir toplumu kitle halinde öldürmekten daha yıkıcı, yok edici, üzücü ve ezici bir faaliyettir.

Kur'an-ı Kerim, tüm bu nedenlerden dolayı Müslümanların her türlü fitneye karşı uyanık olmalarını, bozgunculara fırsat vermemelerini, toplumsal huzurun, kardeşliğin ve birlikteliğin korunması için fitneye karşı tüm tedbirleri almalarını emretmektedir. Çünkü savaş, sadece insanların dünya hayatlarını yıkarken, fitne ise hem dini hem dünyayı hem de ahireti yıkmaktadır. Zaten bu kelimenin kök anlamı, yıkmak, zarar vermek, tahrip etmek, aslından uzaklaştırmak şeklindedir.³⁴

Bu tefsir ve yorumlardan anlaşıldığı gibi, çeşitli anlamlar ifade eden fitne kelimesi bu ayette Müslümanlara baskı kullanmak, zor ve şiddet yoluyla onları İslam dininden döndürmek gibi anlamlar ifade etmektedir. O dönemde olduğu gibi bugün de çeşitli art niyetli insanlar ve oluşumlar İslam toplumunu manevi değerlerinden uzaklaştırmak için çeşitli yollar denemektedirler. Televizyon programları, sinema, sosyal medya, internet, tiyatro, çeşitli kültür ve sanat etkinlikleri, moda ve benzeri yöntemler, başta gençlik ve kadın olmak üzere toplumun çeşitli kesimlerini kadim değerlerinden koparmak için kullanılmaktadır. Tüm bu yöntemler, bu ayette yer alan fitne kavramıyla ifade edilmektedir. Bu tür fitne faaliyetleri toplumun sosyal yapısına zarar verdiği gibi, o toplumu meydana getiren bireylerin psikolojik yapıları üzerinde de olumsuz etkiler meydana getirmektedir.

Aslında fitne çeşitli ayetlerde de haber verildiği gibi hem Allah'tan hem de kuldan kaynaklına bilmektedir. Allah'tan gelen her fitnenin mutlaka bir hikmeti vardır. Çünkü bu tür fitneler, birer imtihan vesilesidir. Yüce Allah, bu fitne karşısında kulun imanını, sabrını, şükrünü ve tevekkülünü sınamaktadır. Kuldan gelen fitne ise, Allah'tan bir imtihan olarak gelen fitnenin zıddı durumundadır. Bundan dolayı Yüce Allah, insan kaynaklı fitne çeşitlerini zemetmektedir. Çünkü bu tür fitneler, toplumun mutluluğunu, huzurunu, saadetini, birlik ve beraberliğini bozmaktadır.³⁵

Fitne kelimesi Kur'an-ı Kerim'de başka anlamlarda da kullanılmaktadır. Örneğin imtihan anlamı ifade eden ayetlerden bazıları şöyledir:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ

“Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz.”³⁶

³⁴ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1991), 1/520.

³⁵ el-İsfahânî, “fetene”, 624,

³⁶ el-Enbiyâ 21/35.

Bu ayette geçen “fitneden” kelimesi, deneme anlamındaki “ve neblûküm” kelimesiyle aynı kökten gelmemesine rağmen, anlam itibariyle onu te’kîd eden bir mastardır.³⁷ Ona göre fitne kelimesi bu ayette çok şiddetli bir imtihana tabi tutma anlamındadır.

Ayrıca bu ayette geçen imtihan anlamındaki fitne, hayır ve şerle beraber anılmaktadır. Hayır, ile şer, birbirlerine zıt olan iki kavramdır. Nitekim her şey, zıddıyla daha iyi anlaşılmakta ve gelişme kaydetmektedir. Bu ayette özellikle bu kurala dikkatlerimiz çekilmektedir. İnsan, dünya hayatında bazen hayır ve bazen de şer ile imtihan edilmektedir. Âdem’in (as.) İblis’le karşı karşıya getirilmesi, insanoğlunun ruh dünyasına nefis diye tanımlanan karşıt duygunun yerleştirilmesi ve faydalı ve zararlı şeylerin birbirini izlemesi, hep bu hikmete dayanmaktadır. Tüm bunların neticesinde insanoğlu bir ömür boyunca zıtlar âleminde, zıtlarla dolu bir yolda yürümektedir. İyilik ve kötülük, hak ile batıl, doğru ile yanlış gibi hususlar, bu zıtlıklardan bazılarıdır. İnsanoğlu bu dünya hayatında bu zıtlıklardan hangilerine daha çok yönelirse, onunla anılarak rengini alır. Netice itibariyle bir kul olarak insan, zıtlıklar diye tanımlanan ve aynı zamanda bir imtihan vesilesi olan bu hususlardan hangisinin rengini alırsa, onunla Allah’ın huzuruna döndürülür.³⁸

Bir de bu ayette her canlının bir gün mutlaka ölümü tadacağı anlatılmaktadır. Ayrıca Yüce Allah’ın bu dünya hayatında insanları bazen hayır, bazen de şer ile bazen belalarla, üzüntü verici olaylarla, bazen de nimetlerle ve sevindirici olaylarla imtihan edeceği bildirilmektedir. Tüm bunların sonucunda herkesin Allah’a döndürüleceği ve onun huzurunda tüm yaptıklarında hesaba çekileceği haber verilmektedir.³⁹

Fitne kelimesinin imtihan anlamında kullanıldığı diğer bir ayet de şöyledir:

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

“Mallarınız ve çocuklarınız ancak birer imtihandır. Allah katında ise büyük bir mükâfat vardır.”⁴⁰

Bundan önceki ayette bazı insanların eş ve çocuklarından bazılarının kendilerine düşmanca davranacakları ve onlardan sakınmanın gerekli olduğu haber verilmektedir. Ancak her şeye rağmen onlara iyi davranma ve affetme tavsiye edilmektedir.⁴¹ Ondandır gelen bu ayette ise, mal ve çocukların birer fitne olduğu anlatılmaktadır. Müfessirler bu ayette yer alan fitne kelimesini genel anlamda imtihan şeklinde yorumlamışlardır.⁴² Nitekim bazı müfessirler bu imtihanın şiddetli ve elem verici boyutta tezahür edebileceğini ve bazen de insanları içinden çıkılmaz girdaplara sürükleyerek büyük günahlara vesile olabileceğini ifade etmişlerdir.⁴³

Aslında sahip olduğumuz mallar, çocuklar ve eşler, bir taraftan Yüce Allah’ın bizlere bahşettiği birer nimet iken, diğer taraftan da elem verici birer imtihandır. Bunlar, dünya ve ahiret saadatinin temininde önemli bir vasıtadırlar. Onlar, dünyayı cennete veya zindana çevirmekte önemli rol oynamaktadırlar. Hem bir eş hem de bir baba olarak bunun farkında olmak ve onlara karşı görev ve sorumluluğumuzu yerine getirmek son derece önem arz etmektedir. Onları iyilik ve güzelliğe teşvik

³⁷ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camîu’l-Beyân an Te’vîli Ayi’l-Kur’ân*, thk. Mahmud Şakir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 17/34; Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1988), 3/78; Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988), 2/70.

³⁸ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri*, 8/3909 vd.

³⁹ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 5/504.

⁴⁰ et-Teğâbun 64/15.

⁴¹ et-Teğâbun 64/14.

⁴² el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, 2/500.

⁴³ en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, 4/263.

etmek, hata ve kusurları konusunda ise, affedici olmak bir mümin için fazilettir ve elzemdır. Fitne kelimesinin yer aldığı diğer bir ayet de şöyledir:

أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يُنْزَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ

“İnsanlar, ‘inandık’ demekle bırakılacaklarını ve imtihan edilmeyeceklerini mi zannederler.”⁴⁴

Bu ayette uyarı niteliğinde bir istifham vardır. Bu uyarıda yer alan “lâ yüftenûn” kelimesi, “imtihan edilmeyeceklerini mi zannederler” anlamındadır.⁴⁵ Buradaki imtihan, fitne kelimesiyle ifade edilmekte ve insan hayatını ilgilendiren her konuyla alakalı olabilmektedir. Ayrıca bu ayette, insanların “iman ettik demekle” bu imtihandan kurtulmayacakları açık bir şekilde ifade edilmektedir.⁴⁶ Bazı müfessirlere göre ise, bu ayette yer alan istifham edatı hem uyarı hem de kesinlik ifade etmektedir. Bu ayette geçen ve imtihan anlamı ifade eden “yüftenûn” kelimesi ise, “darebe-yadribu” babından “fetene-yeftinu” fiilindendir. Bu fiil, altının iyisini kötüsünden ayırt etmek için eritilmesi manasını ifade etmektedir. Yine bu fiil, bir şeyi birine cazibeli hale getirmek, ona meylettirmek ve netice itibarıyla de fitneye düşürmek anlamına da gelmektedir.⁴⁷ Bu ve benzeri ayetlerde haber verildiği gibi her insan, dünya hayatında hiç ummadığı anda çeşitli şeylerle imtihan edilecektir. İnanan kişilerin bu imtihandan beri tutulması söz konusu değildir. Sadece “inandık” demek, yeterli görülmemiştir. Aynı zamanda imanlarındaki doğruluk derecesinin ortaya çıkarılması için imtihan gerekli görülmüştür. Nitekim Kur’an-ı Kerim, peygamberlerin de imtihana tabi tutulduklarını haber vermektedir.

فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ إِلَّا مَنْ هُوَ صَالٍ الْجَحِيمِ

“(Ey müşrikler!) Ne siz ve ne de taptıklarınız, cehenneme gireceklerden başkasını kandırıp Allah’ın yolundan saptırabilirsiniz.”⁴⁸

Bu ayette yer alan “bifâtinîn” kelimesi, saptırmak, ifsâd ederek yoldan çıkarmak anlamındadır.⁴⁹ Bu ayette müşriklere hitap edilmekte ve onların asla inananları yoldan çıkaramayacakları haber verilmektedir. Sapıklar ve şeytanlar, ancak ve ancak sapkınlığa meyilli olan zafiyet sahibi düşüncesizleri kandırabilirler. Derin bir imana sahip olan gerçek müminler, sapkınların ve şeytanların sözlerine kanmaz, aldanmaz ve sapkınlığa düşmezler. Bu ayetlerden anlaşıldığı gibi inkârcılar daha önce olduğu gibi bugün de inananları manevi değerlerinden kopararak saptırmak için çeşitli çalışmalar yapmaktadırlar. Gerçek imana sahip olanlar, hiçbir zaman onların oyununa gelmemiş ve sapmamışlardır.

Kur’an-ı Kerim’de toplam 60 yerde geçen⁵⁰ fitne kelimesi ve türevleri daha pek çok anlamda kullanılmaktadır. Örneğin, yukarıda anlamları üzerinde durduğumuz ayetler dışında diğer bazı ayetlerde ise, insanların dünya hayatının geçici güzellikleriyle imtihan edildikleri,⁵¹ mal ve evlâdın birer imtihan

⁴⁴ el-Ankebût 29/2.

⁴⁵ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Dâru’s-Surûr, tsz.), 2/314.

⁴⁶ en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, 3/248.

⁴⁷ Muhyiddin ed-Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’ânî’l-Kerim ve Beyânuhu* (Humus: Dâru’l-İrşâd, 1988), 7/397 vd.

⁴⁸ es-Sâffât 37/161, 162, 163.

⁴⁹ en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, 4: 30; el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, 2/304.

⁵⁰ Abdulkâfi, “fetene”, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Kur’ânî’l-Kerim*, 511 vd.

⁵¹ Tâhâ 20/131

vasıtası olduğu,⁵² bol rızkın ve çeşitli nimetlerin de birer fitne olduğu haber verilmektedir.⁵³ Bununla beraber insanların kederle⁵⁴ ve çeşitli belâlarla da⁵⁵ imtihan edilecekleri de anlatılmaktadır.

3. Hadislerde Fitne

Hiz. Muhammed (sav.), peygamberlik yaptığı 23 yıl boyunca insanların hidayeti, ıslahı, huzuru ve mutluluğu için çalışmıştır. Bu hasletlere zarar verecek her türlü bozgunculuk, fitne, fesat, gıybet ve dedikodu gibi kötülük ifade eden kavramları şiddetle reddetmiştir. Bu tür davranışlarla toplumun huzurunu bozacak eylemlerde bulunmayı büyük bir günah olarak ifade etmiştir. Ayrıca o, bu tür kavramların ne kadar kötü olduğunu ifade eden pek çok hadis rivayet etmiştir. Nitekim fitne ve türevlerinin yer aldığı çok sayıda hadis, temel hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bazı hadis kitaplarında “Kitâbu’l-Fiten” gibi ana başlıklar kullanılmış ve burada konuyla ilgili çok sayıda hadis zikredilmiştir. Örneğin Buhârî’nin “el-Câmiu’s-Sahîh” adlı hadis kitabında “Kitâbu’l-Fiten” bölümünde 48 alt başlık altında 165 hadise yer verilmiştir. Müslim’in “el-Câmiu’s-Sahîh” adlı hadis kitabında ise, “Kitâbu’l-Fiten ve Eşrâti’s-Sâa” bölümünde 28 alt başlık altında 74 hadis ele alınmıştır. Ayrıca sünen türü eserlerden olan Tirmizî’nin “Sünen” adlı hadis kitabında “Kitâbu’l-Fiten” ana başlığı altında da 79 bab başlığı altında 111 hadis üzerinde durulmuştur. Ebû Dâvud’un “Sünen” adlı hadis kitabında “Kitâbu’l-Fiten”, “Kitâbu’l-Mehdî” ve “Kitâbu’l-Melâhim” başlıkları altında 25 bab ve bu bablar altında 111 hadis bulunmaktadır. İbn Mâce’nin “Sünen” adlı hadis kitabında “Kitâbu’l-Fiten” başlığı altında 36 bab ve bu başlıklar altında 173 hadis bulunmaktadır.

Nesâî’nin “Sünen” adlı hadis kitabında diğer muhaddislerin kullandıkları “Kitâbu’l-Fiten” başlığı yerine “Kitâbu’l-İstiâze” başlığını kullanmıştır. Bu başlık altında çeşitli baplara yer vermiştir. O, fitne kelimesinin yer aldığı “el-İstiâzetu min Şerri Fitneti’l-Kabri”, “el-İstiâzetu min Şerri Fitneti’l-Ginâ” ve “el-İstiâzetu min Fitneti’d-Dünyâ” olmak üzere üç bab başlığına yer vermiştir ve bu baplar altında birer hadise yer vermiştir.

Arent Jan Wensinck (1882-1939), “*el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Hadîsi’n-Nebevî*”, adlı kitabında “fetene”, “eftene”, “iftetene”, “fitnetun” ve “fettânun” gibi kelimeler altında konuyla ilgili çeşitli hadis kaynaklarında geçen çok sayıda hadis zikretmiştir.⁵⁶

“Fitne” ve türevlerinin yer aldığı çok sayıda hadis vardır. Bu kelimeler, bu hadislerde birbirinden farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Çeşit hadis kaynaklarında yer alan bu kelimelerle ilgili bazı hadisler aşağıdaki gibidir:

Buhârî’nin Müsedded’den, onun Abdulazîz b. Muhtar’dan ve onun da Halid el-Hazzâi’dan rivayet ettiğine göre İkrime şöyle demiştir: İbn Abbas bana ve oğlu Ali’ye Ebû Said’e gitmemizi ve ondan hadis dinlememizi tavsiye etti. Biz de ona gittik, o bir duvarı onarmakla meşguldü. Örtüsünü toplayarak bağdaş kurdu. Sonra bizimle konuşmaya başladı. Konu, Mescid-i Nebevî’nin inşasına gelince, şöyle söyledi: Biz, kerpiçleri tek tek, Ammâr ise ikişer ikişer taşıyordu. Ammâr’ı bu halde gören Hiz. Muhammed (sav.), üzerindeki tozu silkeleyerek şöyle buyurdu: “Vah vah Ammâr! Onu azgın bir topluluk öldürecek. O, onları cennete, onlar ise onu ateşe çağıracaklar.” Bunun üzerine Ammâr, “Fitnelerden Allah’a sığınırım” dedi.⁵⁷

⁵² el-Enfâl 8/28.

⁵³ ez-Zümer 39/49; el-Cin 72/17.

⁵⁴ Tâhâ 20/40.

⁵⁵ et-Tevbe 9/126; vel-Hac 22/11.

⁵⁶ Bkz. Arent Jan Wensinck, “Fetene”, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Hadîsi’n-Nebevî* (Leydın: Mektebetu Bril, 1936), 5/59 vd.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî. *el-Câmiu’s-Sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, tsz.), “Salât”, 63 (No. 447).

Hadiste yer alan “lebineteyni lebineteyni” ifadesi, Ammâr’ın iyilikte ne kadar istekli olduğunu ve hayırda çevresinde bulunanlarla büyük bir yarış içerisinde olduğunu göstermektedir. Hz. Muhammed’in (sav.) kerpiç taşımadan dolayı toz içinde kalan Ammâr’ın üstünü silkelemesi, ona olan sevgisini göstermektedir. Çünkü Ammâr, İslam’ın ilk şehidlerî Yasir ve Sümeyye’nin oğludur. Yine Hz. Muhammed’in (sav.) Ammâr’a bakarak “Veyhe Ammâr, taktuluğu’l-fietu’l-bâğıyetu” cümlesini kullanması, gelecekte onun azgın bir topluluk tarafından şehid edileceğine işaret etmiş ve bu durum onu derinden üzmüştür. Bu üzüntüsünü “veyhe Ammâr” diyerek dile getirmiştir. Hadiste yer alan “el-Fietu’l-Bağıyetu” ifadesi ise, dönemin Emîru’l-Mü’mîn’ine karşı çıkan, dinlemeyen ve dolayısıyla hâkim otoriteye isyan eden topluluk demektir. Azgın denmesinin nedeni ise, gösterdikleri itaatsizliktir. “Yedûhum ilel cenneti” cümlesi, Ammâr’ın o azgın topluluk içinde bulunan insanları hakka, doğruya ve hayırlı işlere tabi olmaya ve adil imama isyan etmemeye çağırdığını ifade etmektedir. “Ve yedûnehu ilen-nâri” ise, azgın topluluğun onu dinlemeyerek büyük bir sapkınlık içinde yanlış bir yol olan şerre ve batıla çağırdıklarını anlatmaktadır. Hz. Muhammed’in (sav.) Ammâr b. Yasir’in azgın bir topluluk tarafından şehid edileceğini önceden haber vermesi, onun peygamberliğinin hem bir ispatı hem de bir mucizesidir. Hz. Muhammed’in (sav.) Ammâr’la ilgili sarf ettiği sevgi, merhamet ve üzüntü dolu sözler, onun hayatının başlangıcından sonuna kadar bela ve musibetlere karşı ne derece sabırlı olduğunu göstermekte ve onun faziletine işaret etmektedir. Bu hadiste yer alan “azgın bir topluluğun Ammâr b. Yasir’i şehid edecek olmaları,” ilerde sahabe-i kiram arasında bir takım fitnelerin çıkacağı ve bazı insanların bunu alevlendirerek Müslümanların kanını akıtacaklarını haber vermektedir.⁵⁸

Buhârî’nin Ebû Nuaym’dan, onun İbn Uyeyne’dan, onun Zührî’den, Onun Urve’dan, onun Usâme b. Zeyd’dan naklettiğine göre Hz. Muhammed (sav.) Medine’nin yüksek evlerinden birine teşrif etmiştir. Hz. Muhammed (sav.) orada hazır bulunanlara hitaben, “Sizler, benim gördüklerimi görüyor musunuz?” diye sormuştur. Oradakiler kendisine, “Hayır” diye cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Hz. Muhammed (sav.), “Muhakkak ki, bazı fitnelerin evlerinizin arasına yağmur damlaları gibi yağdığını görüyorum” demiştir.⁵⁹

Buhârî, aynı metni Mahmud’dan, o Abdurrezzak’tan, o Ma’mer’dan ve o da Zührî’den nakletmiştir.⁶⁰ Buna göre Buhârî, bu hadisi iki farklı senetle Zührî’ye dayandırmıştır. Zührî’ye kadarki râviler birbirinden farklılık arz etmektedir. İlk senette Buhârî ile Zührî arasında iki râvi varken, ikinci senette ise üç râvi vardır. Ayrıca her iki senette de Zührî bu hadisi Urve’dan, ve o da Usâme b. Zeyd’dan nakletmiştir. Buhârî’nin aynı hadisi aynı metin içinde iki farklı senetle zikretmesi, “”tahvil” olarak isimlendirilmektedir. Kelime olarak tahvil, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek, değiştirmek, değişikliğe uğratmak, tebdil veya tahvil etmek demektir.⁶¹

Bir hadis ıstılahı olarak ise tahvîl, birden fazla isnâdı olan bir hadisin rivayeti sırasında isnâdları ardı ardına zikretmek ve bir isnâddan diğerine geçerken bu değişikliğe işaret etmek üzere aralarına bir

⁵⁸ Şemsuddin Muhammed b. Yusufel-Kirmânî, *Şerhu’l-Kirmânî alâ Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2010), 3/151; Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 2005), 2/705; Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2002), 3/474; Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed, el-Gürânî, el-Kevserü’l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi’l-Buhârî”, thk. Ahmed İzzu İnâye (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2008), 2/128; Şehâbuddin Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammedel- Kastalânî, *İrşâdu’s-Sârîli Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2012), 2/107 vd; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *eş-Şerhu’l-Muyesser li Sahîhi’l-Buhârî el-Musemma ed-Dureruve’l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 2014), 1/478 vd.

⁵⁹ Buhârî,, “Fiten”, 4 (No. 7060).

⁶⁰ Buhârî, “Fiten”, 4 (No. 7060).

⁶¹ Halil b. Ahmed, “havele”, *Kitabu’l-Ayn*, 1/374 vd; İbn Manzûr, “Havele”, 4/274 vd.

“hâ” harfi koymak anlamındadır. Bu harfe, “tahvîl hâ’sı” adı verilmektedir. Bu harf, birden fazla senedi olan bir hadisin senetleri aynı yerde verilmek istendiğinde bunların arasına konan bir işarettir.⁶²

Hadisin metninde yer alan “el-fiten” kelimesi, fitne kelimesinin cemidir ve imtihanlar anlamındadır. Bu hadiste yer alan “kevak’il-katri” ifadesi, aslında “kevak’il-matari” anlamındadır ve burada bir teşbihte bulunulmuştur. Burada “yağmurun aşırı derecede yağmasıyla” kastedilen gelecekte Müslümanlar arasında fitnenin çok fazla yaygınlaşacağı olayıdır. Pek çok muhaddis çeşitli şerhlerde Hz. Muhammed’in (sav.) başta Hz. Osman olmak üzere sahabe-i kiram arasında vuku bulacak savaşlara işaret ettiğini ifade etmişlerdir. Kanaatimizce Hz. Muhammed’in (sav.) bu işareti, o gün için sahabe arasında meydana gelen savaşları ilgilendirmekte ise de aslında kıyamet gününe kadar Müslümanlar arasında fitne kaynaklı çok sayıda savaşın cereyan edeceğine de bir işarettir. Bu da Hz. Muhammed’in (sav.) geleceğe dair bir haber olması hasebiyle hem bir mucizesi hem de peygamberliğinin bir ispatı durumundadır.⁶³

Buhârî’de farklı râvilerle yer alan başka bir hadiste “kevak’il-katri” kelimesi, “kemevâkii’l-katri” şeklindedir.⁶⁴ Bu iki ifadenin birincisinde yer alan “vakaa” kelimesi, “vakaa-yakau” fiilinin masdarıdır ve düşmek anlamındadır. İkinci ifadede yer alan “mevâki” ise, yer anlamındaki “mevki” kelimesinin cemidir ve yerler anlamına gelmektedir.⁶⁵

Bu hadisin metninde yer alan “kevak’il-katri” ifadesi, Buhârî’nin diğer râvileri olan el-Müstemlî ve el-Kuşmîhenî rivayetlerinde “kemevakii’l-matari” şeklindedir. O da “yağmurun aşırı derecede yağdığı yerler” anlamındadır.⁶⁶

Bu ve benzeri hadislerde yer alan fitne kavramı, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren meydana gelen dinî ve siyasî çalkantıları, toplumsal huzursuzlukları haber veren ifadeler içinde yer almıştır. Bu tür hadislerde geçen fitne kavramı, genel anlamda İslâm dünyasının birlik ve beraberliğini hedef alan, komploları, oyunları, planları ya da her türlü yıkıcı, bozucu ve ayrıştırıcı faaliyetleri ifade etmektedir.

Ayrıca Buhârî, “Babu Zuhûri’l-Fiteni” başlığı altında zamanla insanlar arasında meydana gelecek çeşitli kötülük ve olumsuzlukları anlatan bazı hadisleri bir araya getirmiştir. Bu hadislerde, zamanla Müslümanlar arasında bilginin ve dini duyguların zayıflayacağı haber verilmektedir. Ona göre insanlar, cehalette ve dinî konulardaki gevşeklikte birbirine benzeyecekler. Dini ve ahlaki ameller azalacak. Müslümanlar arasında fitne çoğalacak, öldürme olayları artacak ve can güvenliği kalmayacaktır. Bu fitne, her türlü dinî, ahlâkî, ilmî, edebi, iktisadi ve içtimâî çöküşü içine alacak şekilde geniş kapsamlı olacaktır.⁶⁷

Müslim’in Amr en-Nâkid, el-Hasen el-Hülvânî ve Abd b. Humeyd’dan, Onların da İbn İbrahim b. Sa’d olan Ya’kûb’dan, onun babasından, onun Sâlih’dan, onun İbn Şihâb’dan, onun İbnü’l-Museyyeb ve Ebû Seleme b. Abdurrahman’dan ve onun da Ebû Hureyre’den naklettiğine göre Hz. Muhammed (sav.) şöyle buyurmuştur:

⁶² Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 452; Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2012), 303.

⁶³ el-Kirmânî, *Şerhu’l-Kirmânî alâ Sahîhi’l-Buhârî*, 12/59; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 14/8740; el-Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 16/334; el-Gürânî, *el-Kevserü’l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi’l-Buhârî*, 11/11.

⁶⁴ Buhârî, *Sahîh*, “Fadâilü’l-Medîne”, 8.

⁶⁵ Halil b. Ahmed, “vakaa”, *Kitabu’l-Ayn*, 4/392; İbn Manzûr, “Vakaa”, 15/260 vd.

⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 14/8743; el-Gürânî, *el-Kevserü’l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi’l-Buhârî*, 11/11.

⁶⁷ Buhârî, “Fiten”, 5 (No. 7061-7067).

“Yakında fitneler meydana gelecektir. Böylesi bir durumda oturan ayakta durandan, ayakta yürüyenden, yürüyen koşandan daha hayırlıdır. Kim bu bu fitnelere bulaşırsa, helak olacaktır. Kim bu fitnenin şerrinden korunmak için sığınacak bir yer bulursa, oraya sığınsın.”⁶⁸

Müslim, bu hadisi Amr en-Nâkid, el-Hasen el-Hülânî ve Abd b. Humeyd olmak üzere üç farklı râviden nakletmiştir. Bunlardan Abd b. Humeyd bu hadisi tek başına Ya’kûb’dan, “ehberenâ” lâfzıyla rivâyet etmiştir. Diğer ikisi ise yine bu hadisi birlikte “haddesenâ” lafzıyla Ya’kûb’dan nakletmişlerdir. Dolayısıyla İbn İbrahim b. Sa’d olan Ya’kûb bu her üç râvinin ortak râvisidir. Müslim’in aynı metni üç farklı râviden dinleyerek nakletmesi, hadisin sıhhati açısından son derece değerlidir.

Bu hadiste yer alan, “Oturan ayakta durandan, ayakta yürüyenden, yürüyen koşandan daha hayırlıdır” ifadesi, hadiste işaret edilen fitnenin tehlikesinin büyüklüğüne, ondan sakınmanın ve özellikle kaçınmanın önemine işaret etmektedir. Nitekim bu hadislerdeki tavsiyeler nedeniyle selef-i sâlihîn ve daha sonra gelen Ehl-i sünnet uleması, dönem dönem meydana gelen siyasî ve dinî mahiyetteki karışıklıklar karşısında pasif bir tavır almalarında etkili olmuştur.⁶⁹

Hiz. Muhammed (sav.) bu hadiste, henüz vuku bulmamış çok büyük fitnelerin gelecekte ortaya çıkacağını önceden haber vermesi, peygamberliğinin bir ispatıdır. Ayrıca bu ifadeleri böyle bir fitne ortaya çıktığında Müslümanların nasıl bir tavır almaları gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Hiz. Muhammed’in (sav.) bu tavsiyeleri gereği, böylesine dehşetli bir fitne ortamında yaşayan her Müslüman, sığınacak bir yer arayarak fitneden uzak durmalıdır. Bu ve benzeri hadislerden anlaşıldığına göre, fitne meydana geldiğinde kişiler, böylesine yıkıcı ve zarar verici olaylardan uzak durmaları bir gerekliliktir. Uzak durmayıp bir şekilde fitneye bulaşan insanlar, hem sorumlu hem de günahkâr olurlar.

Ebû Dâvûd’un Müsedded ve Müslim b. İbrahim’den, ikisinin Hammad’dan, onun Ali b. Zeyd’den, onun el-Hasen’den, onun Ebû Bekre’den, ayrıca Ebû Dâvûd’un Muhammed b. el-Musenna’dan, onun Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî’den, onun el-Hasen’den ve onun da Ebû Bekre’den naklettiğine göre Hiz. Muhammed (sav.) Hasan b. Ali için şöyle söylemiştir:

“Muhakkak ki bu oğlum/torunum seyyiddir. Hiç şüphesiz Rabbim ’den onunla ümmetimden iki topluluğun arasında sulh sağlamasını diliyorum.”⁷⁰

Ebû Dâvûd, bu hadisin metnini birbirinden farklı iki senedle rivâyet etmiştir. Her iki senedinde ortak râvileri el-Hasen ve Ebû Bekre’dir. Ebû Dâvûd’un ilk senedinde ortak râviye varıncaya kadar dört ikincinde ise iki râvi bulunmaktadır. Ebû Dâvûd’un aynı hadisi iki farklı senedle nakletmesi hadisin sıhhati ve değeri açısından son derece önemlidir. Ebû Dâvûd’da tıpkı Buhârî gibi eserinde yer verdiği hadislerin senedindeki değişikliği ifade etmek için “tahvil” metodunu kullanmıştır.

Bu hadiste yer alan “seyyid” kelimesi, birilerinin veya bir şeylerin sahibi, lideri, efendisi ve başkanı olmak, hükmetmek, yönetmek, idare etmek, hüküm sürmek, şan ve şerefi artmak, büyümek ve benzeri anlamlar ifade eden “sâde-yesûd” fiilden türemiş bir isimdir. Cemi “sâdetün”, sâdâtün” ve “esyâdu” şeklinde olan “seyyid” kelimesi ise, mülk sahibi, hükümdar, lider, efendi, reis, şerefli, faziletli, kerîm, halîm ve başkan gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Diğer bir ifade ile “seyyid”, maddi ve manevi özellikleriyle diğer insanların önünde olan kişi demektir. Bu tür kişiler, öfkelerine yenilmeyen adil, âbid,

⁶⁸ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî. *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), “Fiten”, 10 (No. 2898, 2899).

⁶⁹ Muhyiddin Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslimi’bni’l-Haccâc*, thk. Rıdvan Câmî’ Rıdvân, (Kahire: el-Mektebetu’s-Sakâfi li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 2001), 18/12; es-. Sâbûnî, *Fethu İlâhi’l-Mun’im fî Şerhi Sahîhi Müslim* (Ankara: Kalkan Matbaacılık, tsz.), 4/465 vd.

⁷⁰ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 12 (No. 4662).

âkil, halim ve vera' sahibi insanlardır. Dini kültürde ise “seyyid”, Hz. Muhammed'in soyundan gelen kişiler için kullanılan bir kavramdır.⁷¹

Bu hadisin metninde fitne ve türevlerine yer verilmemiştir. Ancak hadiste yer alan “ve innî ercû en yuslihal'lahe bihi beyne fieteyni min ummetî” ifadesi gelecekte büyük bir fitnenin meydana geleceğine ve Hz. Muhammed'in (sav.) torunu Hz. Hasan'ın büyük bir erdem ve faziletle fedakârlık yaparak bu fitneyi engelleyeceğine işaret edilmektedir.

Hiz. Muhammed'in (sav.) bu hadiste torunu Hz. Hasan ile ilgili gelecekte yaşanacak bazı bilgilere yer vermiş olması hem peygamberliğinin bir ispatı hem de mucizelerindendir. Nitekim Hz. Ali'nin şahadetinden sonra Hz. Hasan Irak'ta halife olarak seçilmiş ve Muaviye de aynı dönemde Şam'da halifeliğini ilan etmiştir. Müslümanlar arasında savaşın meydana gelmemesi ve kanın akmaması için halim, fazıl ve vera' sahibi olan Hz. Hasan, hilafet hakkından feragat etmiştir. Hz. Hasan'ın bu fedakârlığı, Müslümanlar arasında büyük bir fitnenin meydana gelmesine engel olmuş, barış, huzur ve kardeşliği tesis etmiştir. Onun bu tavrı, Hz. Muhammed'in (sav.) yıllar önce kendisiyle ilgili söylemiş olduğu sözlerin gerçekliğini gün yüzüne çıkarmıştır. Hz. Osman'ın şahadetiyle başlayan ve daha sonra da devam eden bu tür fitne olayları Müslümanları birbirlerine düşürmüş ve çeşitli çatışmalara neden olmuştur. Selef-i sâlihîn, bu olayları sürekli gündeme getirmeyi, tartışmayı, bazılarını övmeyi ve bazılarını ise zemetmeyi doğru bulmamıştır.⁷² Dolayısıyla günümüz Müslümanları olarak bizlerin de o dönemde yaşanan meseleleri sanki bugün yaşanmışçasına tartışma konusu yapmak, geçmişte yaşanan acıları tazelemekten öteye geçmeyecektir. Bizler, geçmişte yaşanan bu olaylardan ders almalı ve benzer olayların günümüzde Müslümanlar arasında yaşanmaması için gayret etmeliyiz.

Tirmizî'nin Muhammed b. Abdi'l-A'lâ es-San'ânî'den, onun el-Mu'temir b. Süleyman'dan, onun babasından, onun Ebû Osmân'dan, onun Üsâme b. Zeyd ve Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nufeyl'den naklettiğine göre Hz. Muhammed (sav.) şöyle buyurmuştur:

“İnsanlar arasında erkekler için kadından daha zararlı büyük bir fitne bırakmadım.”⁷³

Hiz. Muhammed (sav.) bu hadiste temel olarak aileyi ve toplumu oluşturan kadın ve erkek figürlerini ele almaktadır. Ayrıca kadın ve erkek diyalogundaki sınırlara dikkat çekmektedir. Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de ilk insan olarak Hz. Âdem'i yarattığını ve ona bir nimet olarak Hz. Havva annemizi halk ettiğini ifade etmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla kadın erkek, erkek ise kadın için bir ihtiyaçtır. Ayrıca birbirlerinin tamamlayıcıları durumundadırlar. İnsanlık, kadın ve erkek neslinin birlikteliğiyle varlığını devam ettirmektedir. Aile, toplum ve milletler onlardan meydana gelmekte, birbirinden farklı kültürler onlarla oluşmakta ve büyük medeniyetler onlarla kurulmaktadır. Dolayısıyla ailenin, toplumun, kültür ve medeniyetin temelinde erkek ne kadar varsa hakeza kadın da o kadar vardır demek doğru olsa gerek. İlk insan Hz. Âdem'in (as.) yaratılışından günümüze kadar erkeğin aksine kadın sürekli tartışma konusu yapılmıştır. İnsanlık tarihinin bazı dönemlerinde kadın, insan olarak bile kabul edilmemiş, hor görülmüş, itilmiş, kakılmış, dışlanmış, bir meta olarak görülmüş, zulme ve haksızlığa maruz kalmıştır. Başta İslam olmak üzere tüm ilahi dinlerde kadın, değer verilmesi ve saygı gösterilmesi gereken bir varlık olarak

⁷¹ İbn Manzûr, “Sevede”, *Lisânu'l-Arab*, 7/294; el-Cürcânî, “es-Sâdetu”, 116; el-Ahterî, “es-Seyyidu”, 530.

⁷² Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Ebû Mus'a b. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk (Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, 2010), 3/527; Ebû Abdîrrahmân Şerefi'l-Hak Muhammed Eşref es-Sadîkî el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Dımaşk: Dâru'l-Feyhâi, 2013), 12/314.

⁷³ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî. *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937), “Edeb”, 31 (No. 2780).

⁷⁴ Alu İmrân 3/59; en-Nisa 4/1; el-A'râf 7/11-25.

ifade edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde ve Hz. Muhammed'in (sav.) pek çok hadisinde, kadının iffeti, saygınlığı ve Yüce Allah'ın bir emaneti olduğu dile getirilmektedir:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

“Kendilerinde huzur bulmanız için, kendi türünüzden eşler yaratması ve böylece aranızda derin bir sevgi ve şefkat var etmesi de, O'nun (varlığının) delillerindendir. Bunda, kuşkusuz, düşünen bir halk için çıkarılması gereken dersler vardır.”⁷⁵

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْزُيْهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

“Erkekler, kadınların koruyup koruyucularıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler, kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar. İyi kadınlar, (eşlerine karı) itaatkârdırlar; Allah'ın kendilerini koruması sayesinde, onlar da gaybı korurlar.”⁷⁶

“Cennet annelerin ayakları altındadır.”⁷⁷

“Bir adamın harcadığı paraların en değerlisi, kendi aile fertleri için harcadığı paradır.”⁷⁸

“Senin, hayır yollarında harcadıklarının en sevap olanı, kendi ailenin ihtiyaçları için harcadığın paradır.”⁷⁹

Bir adam, Hz. Muhammed'in (sav.) huzuruna gelerek, “Ya Resûlallah! Benim iyiliğime en layık olan insan kimdir?” diye sorar. Hz. Muhammed (sav.), “Annendir” diye cevap verir. Adam, “Ondan sonra kimdir?” diye sorar. Hz. Muhammed (sav.), tekrar “Annendir” diye cevap verir. Adam, yine “Ondan sonra kimdir?” diye sorar. Hz. Muhammed (sav.), yine “Annendir” diye cevap verir. Adam, dördüncü defa “Ondan sonra kimdir?” diye sorunca, Hz. Muhammed (sav.), bu sefer “Babandır” diye cevap verir.⁸⁰

Yukarıda yer verdiğimiz ayet ve hadisler, İslam'ın kadına verdiği değeri ve saygıyı açık bir şekilde ifade etmektedir. Bugün için yaşadığımız toplumlarda kadının hak ettiği değeri ve saygınlığı görmemesi Biz Müslümanların İslam'a olan yabancılaşmamızın bir sonucudur. Yukarıda ele aldığımız hadiste Hz. Muhammed (sav.) fitne kelimesine yer vermiş, kadının erkek için erkeğin ise kadın için bir imtihan olduğunu dile getirmiştir. Aslında kadın fitrat itibarıyla daha nazık, daha çekici, daha alımlı, daha tahrik edici ve daha fazla yoldan çıkarıcıdır. Dolayısıyla kadına bu açıdan bakıldığında erkekler için çok büyük bir imtihan olduğu muhakkaktır. Hadiste yer alan “erkekler için kadından daha zararlı büyük bir fitne bırakmadım” ifadesi kadını aşağılama değil aksine nefesine hâkim olmakta zorlanan erkekler için haktan ayıran bir imtihan vesilesi olarak zikredilmektedir.

⁷⁵ er-Rûm 30/21.

⁷⁶ en-Nisa 4/34.

⁷⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 3/429.

⁷⁸ Müslim, “Zekât”, 38 (No. 994); Tirmizi, “Birr”, 42 (No. 1965); İbn Mâce, “Cihad”, 4 (No. 2760); İbn Hanbel, *Müsned*, 4/277

⁷⁹ Müslim, “Zekât”, 39 (No. 995).

⁸⁰ Muhammed İbn Allan, *Delilu'l-Falihîn li Turuki Riyâdi's-Salihîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.), 2/150.

Birbirini tamamlayan, bir ve beraber olmayı sağlayan kadın ve erkek, fitneye sebep olacak her türlü söz ve davranıştan kaçınmalıdırlar. Nitekim Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de hem erkeklerle⁸¹ hem de kadınlara⁸² gözlerini haramdan sakındırmayı ve ırzlarını korumayı emretmektedir. Dolayısıyla kadın ve erkek arasında zaruri haller dışında halvet hali caiz değildir. İslâm dinine göre sosyal hayatta kadın ve erkek ilişkilerinin sınırları belirlenmiştir. Toplumsal fesadın oluşmaması, aile yapısının zarar görmemesi, fertler arasındaki sevgi ve saygının korunması ve sosyal huzurun temini, bu sınırlara riayet etmekle mümkündür. Birbiri için yaratılan kadın ve erkek, sınırsız bir özgürlük alanına sahip değildir. Toplumu oluşturan her ferd, özgürlük alanını bilmeli ve ona riayet etmelidir.⁸³ Modernizm ve çağdaşlık adı altında özellikle kadınlara sınırsız bazı özgürlük alanlarının tanınması, hem bireysel hem ailevi ve hem de toplumsal gelecek adına büyük tehlikeler arz etmektedir. Özellikle lgbt ve cinsiyetsizleştirme, hem İslâm'ın ruhuna hem insanlık fitratına ve hem de ailenin geleceğine dair büyük tehlikeler içermektedir.

İbn Mâce'nin Ebû Amir Abdullah b. Amir b. Berrâd b. Yûsuf b. Ebî Burde b. Ebî Mûsâ el-Eşarî'den, onun Zeyd b. el-Hubbâb'dan, onun Merv kadısı Hüseyin b. Vâkid'den, onun Abdullah b. Bureyde'den rivayet ettiğine göre babası şöyle söylemiştir:

“Ben Hz. Muhammed'i (sav.) hutbe okurken gördüm. Bu esnada torunları Hz. Hasan ve Hüseyin geldiler. Üzerlerinde iki kırmızı gömlek vardı. Küçük olmaları nedeniyle düşe kalka yürüyorlardı. Bunu gören Hz. Muhammed (sav.) minberden indi ve onları alıp kucığına koydu. Sonra, “Allah ve Resûlü doğru söyledi: ‘Muhakkak ki mallarınız ve evlatlarınız sizin için bir imtihandı.’⁸⁴ Ben bunları görünce sabredemedim” diye buyurdu ve sonra da hutbesine devam etti.⁸⁵ Bu hadiste, fitne kelimesi, hadiste Hz. Muhammed (sav.) tarafından zikredilen ayette yer almakta ve imtihan anlamında kullanılmaktadır.

Bu rivayette yer alan “üzerlerinde iki kırmızı gömlek vardı” ifadesi, kırmızı elbise giymenin caiz olduğuna delalet etmektedir. Bununla beraber kırmızı elbise giyme konusu, mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Kimileri kırmızı elbise giymenin mekruh olduğuna hükmederken, diğer bazıları ise, caiz olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Her halükarda kırmızı elbise giymenin yasak olup olmadığı ihtilaflıdır ve en doğrusu bu renkte elbise giymemektir. Ayette de ifade edildiği gibi hem dünya malı hem de evlatlar bir taraftan nimetken diğer taraftan da bir imtihan vesilesidir. Dünya malı ve evlatlar, kişiyi Allah'a ibadetten ve dini sorumlulukları yerine getirmekten alıkoymamalıdır. Hz. Muhammed'in (sav.) hutbeye ara vererek torunlarıyla meşgul olması, onu kalben Allah'tan gafil kılmamıştır. Ayrıca onun bu davranışı, fikhî bir mesele olarak ihtiyaç halinde hutbeye ara verebilmenin caiz olduğunu göstermektedir.⁸⁶

Ayrıca çeşitli hadis kaynaklarında “Fitnetu'd-Deccâli”, “Fitnetu'd-Dünyâ”, “Fitnetu's-Sadri”, “Fitnetu'l-Ğina”, “Fitnetu'l-Fakri”, “Fitnetu'l-Kabri”, “Fitnetu'l-Mesîhi”, “Fitnetu'l-Mahya ve'l-Memâti”, “Fitnetu'l-Mâli”, “Fitnetu'n-Nâri” ve benzeri daha pek çok fitne kelimesini içeren ifadeler yer almaktadır.⁸⁷

İlk dönem Müslümanları arasında özellikle ilk iki asırda yaşamış olanların şahit oldukları acı olaylar, Müslümanların ruh ve zihin dünyasında ürkütücü izler bırakmıştır. Bu tür fitneler, siyasi

⁸¹ en-Nûr 24/30.

⁸² en-Nûr 24/31.

⁸³ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdillâh el-Mâlik İbnu'l-Arabî, *Âridetu'l-Ahvezi bi Şerhi Sahîhu't-Tirmizî*, thk. Cemâl Mur'âşlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 10/170.

⁸⁴ el-Enfâl 8/28; et-Tegâbün 64/15.

⁸⁵ İbn Mâce, “Libâs”, 20 (No. 3600).

⁸⁶ Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 9/377 vd.

⁸⁷ Bkz., Wensinck, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, 5/61 vd.

çalkantılar ve zamanla oluşan mezhep ayrılıkları, İslam düşmanları ve onların etkilerinde kaynaklanan insanların çabaları sonucu meydana gelmiştir. Hassaten Hz. Osman'ın şehid edilmesi olayı Müslümanların dinî ve siyasî kamplara bölünmelerinde öncü rol oynamıştır. Ondan sonraki süreçte Sünnî-Şîî ihtilâfî kökleşmiş ve böylece gelecek nesilleri derinden etkileyecek fitneler gelişmeye devam etmiştir. Hz. Osman'ın şehid edilmesi İslam tarihinde “ilk fitne” olarak kabul edilmiştir. Çeşitli dini kaynaklarımızda yer alan “Fiten” kelimesi, genel olarak Müslümanlar arasında çıkan kavga, kargaşa, anarşi, çatışmalar ve iç savaş gibi olumsuz gelişmeleri de ifade etmiştir. Bilhassa Hâricîler, Şîa ve Mu'tezile gibi guruplar, “Emr-i bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker” gibi ilkeleri uygulama konusunda şiddete başvurmayı bir gereklilik olarak görmüşlerdir. Ancak büyük İslam âlimi Takıyyüddin b. Teymiyye (ö. 728/1328) ise, onların yaptığı gibi fitneyi ortadan kaldırmak için şiddete başvurmayı daha büyük bir fitne olarak kabul etmiştir. Ehl-i Sünnetin tutumu ise, bu hususta oldukça farklılık göstermiştir. Onlar, halifenin dokunulmazlığı ve cemaatin birliği fikrinden yana olmayı prensip olarak tercih etmişlerdir. Bu nedenle konuyla ilgili hadisleri ve ilk fitneleri yaşayan sahabe-i kirâm'ın tecrübelerini dikkate alarak fitneyi körüklemekten kaçınmışlardır. Ortaya çıkan ihtilâfları barışçı yollarla yatıştırmayı hedeflemişlerdir. Mümkün mertebe siyasî otoritenin varlığı ve ümmetin birliği için pasif kalmayı tercih etmişlerdir. Hiç şüphesiz kendilerini toplumun selametinden sorumlu tutan Ehl-i Sünnet, bu tutumu ile İslâm dünyasında daima çoğunluğu oluşturmuşlardır. Böylece onlar, fitneye karşı sert hareketlere girişerek boyutunu daha da genişletmekten ve netice olarak ümmetin birliğini büsbütün tehlikeye sokmaktan çekinmişlerdir. Onların bu yapıcı tavrı, daima ümmetin ve insanlığın faydasına olmuştur.⁸⁸

4. Fitnenin Hadis Rivayetine Etkileri

Hz. Muhammed'in (sav.) söz, fiil ve takrirleri, Kur'an-ı Kerim'in izahı durumundadır.⁸⁹ O, inen vahyi öncelikle hayatına uygulamış, akabinde sahâbe-i Kiram'a tebliğ etmiş ve her yönüyle rol model olmuştur. Tüm hayatı boyunca sahabe için örneklik teşkil eden Hz. Muhammed (sav.), Mescid-i Nebvî'nin bitişiğinde Dâru's-Suffe'yi inşa etmiş ve burada pek çok sahâbî yetiştirmiştir. Asrı saadet'in seçkin nesli olan sahabe de onun ilminden ve feyzinden istifade etmek için azami gayret sarf etmiş, onu adım adım takip ederek hadislerini hem ezberlemeye hem de yazmaya çalışmışlardır. Örneğin ilme son derece önem veren Hz. Ömer, hem Hz. Muhammed'e (sav.) nazil olan vahiyden hem de hadislerinden istifade etmek için sürekli yanında bulunmaya gayret etmiştir. Nitekim yanında bulunamadığı durumlar için ise, bir komşusuyla antlaşma yapmış ve münavebe yoluyla ondan yararlanma yoluna gitmiştir. Sahâbe, Hz. Muhammed'den (sav.) öğrendiklerini o gün için gelemeyen arkadaşlarına bildirmeyi, dini bir görev addetmişlerdir.⁹⁰ Hz. Muhammed (sav.) hayatta iken, ortaya çıkan tüm sorunların çözümü için başvuru kaynağıydı. Pek çok sahâbî, bireysel, ailevi, ticari ve sosyal hayatın doğurduğu problemleri ona sormuş ve nasıl çözüleceğini ondan öğrenmişlerdir.

Sahâbe, birbirine inanmış, itimat etmiş, öğrendiklerini hiçbir şüpheye mahal bırakmadan birbirlerine aktarmışlardır. Çünkü onlar arasında herhangi bir güvensizlik söz konusu değildi. Onlar birbirlerine sıkı sıkıya bağlıydılar. Ayrıca Onlardan hiçbiri, bir diğərinin yalan söyleyebileceğine ihtimal vermemiştir. Böylece tüm bunların bir sonucu olarak sahabe içerisinde Hz. Muhammed'in (sav.)

⁸⁸ Çağrı, “Fitne”, 13/156-159.

⁸⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, 1/32.

⁹⁰ Buhârî, “İlim”, 27 (No. 89); Bu hadisin şerhinde sahâbenin Hz. Muhammed'den (sav.) ilim öğrenme konusundaki çabaları hakkında verilen bilgiler için bkz. el-Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 12/97; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/244; el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 2/144; el-Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 1/196; el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî*, 1/279.

vefatından sonra tüm ümmete miras olarak bıraktığı vahyi, hadisleri ve fikhî birikimi⁹¹ derin bir şekilde öğrenen çok sayıda sahabe ön plana çıkmıştır. Sahabe, hem Hz. Muhammed (sav.) hayatta iken, hem de vefatından sonra, duydukları hadisler üzerinde hassasiyetle durmuşlardır. Sahabeden biri, hadis rivayetinde bir noksanlık gördüğü zaman, haberi nakleden sahâbî râviyi yalancılıkla suçlamamış, aksine sadece rivayeti yanlış veya eksik anladığını belirtmiştir. Bu nedenle onlar, daha çok hadisin metni ve konusu üzerinde değerlendirmede bulunmuşlardır. Bir rivayeti kabul veya reddetmek konusunda dikkatli davranmak, sahâbeden daha çok, sonraki nesillerde görülmeye başlanmıştır.⁹² Hz. Muhammed'in (sav.) vefatından sonra insanlar, sosyal hayatta karşılaştıkları problemlerin çözümü için ilmi açıdan ön plana çıkmış sahâbe-i kirama başvurmışlardır. Onlar da Hz. Muhammed'den (sav.) öğrendikleri ilmi disiplin çerçevesinde kendilerine sorulan problemlere çözümler üretmişlerdir. Sahabe, hadis rivayetinde Hz. Muhammed (sav.) hayattayken hassas davrandığı gibi vefatından sonra da hassas davranmışlardır. Örneğin Hz. Ömer, hadis rivayeti konusunda hassas davrandığı gibi, Sahabe-i Kirâm'ı da bu hususta hassas davranmaya teşvik etmiştir. Onlara, sadece Hz. Muhammed'den (sav.) duydukları hadisleri nakletmelerini söylemiştir.⁹³ Hadis rivayetinin sağlam temellere oturabilmesi için Hz. Ömer hadis rivayetinde şahit isterken,⁹⁴ Hz. Ali ise rivayette bulunanlara yemin ettirmiştir.⁹⁵

Hz. Osman'ın şahadeti, İslam dünyasında en büyük fitne olarak kabul edilmiştir. Çünkü bu talihsiz olay, Müslüman arasında derin tefrikaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu olayla beraber Müslümanlar arasında fikhî ve itikadî ayrılıklar baş göstermeye başlamıştır. Böylece İslam âlemi, Şii, Harici, mu'tezili ve Ehl-i sünnet olmak üzere bazı fırkalara bölünmüştür. O dönemde başlayan bu ayrılıkların etkileri halen tüm İslam dünyasında hissedilmekte ve etkileri görülmektedir. Bununla beraber ilk fitnenin hangisi olduğuyla ilgili hem Batılı çevrelerde hem de Müslüman âlimler arasında çeşitli tartışmalar yaşanmaktadır. Kimileri ilk fitnenin Hz. Osman'ın şahadeti olduğunu söylerken kimileri ise Hz. Osman'ın şehid edilmesinden seksen dokuz yıl sonra Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd'in (ö. 126/744) öldürülmesi olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca kimileri de ilk fitnenin Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 73/692) Emevî iktidarına karşı isyan etmesi olduğunu iddia etmişlerdir.⁹⁶

Her halükarda tüm bu fitneler Müslümanların birliğine zarar vermiş ve derin ayrılıkların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Başta oryantalist Joseph Schacht olmak üzere bazı oryantalistler ilk fitnenin, Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd'in öldürülmesi olduğunu söyleseler de⁹⁷ kanaatimizce bu yaklaşım tamamen ön yargılı ve isnâd kullanım tarihini çok sonraki tarihlere götürme çabasının bir sonucu olduğunu düşünmekteyiz. Müslümanların birliğine zarar veren tüm ayrılık olayları bir fitnedir ancak Tüm Ümmetin hafızasındaki ilk fitne hiç şüphesiz Hz. Osman'ın şehid edilmesi olayıdır. Nitekim bu meşûn olay, sahabe arasında çeşitli savaşların yaşanmasına vesile olmuş ve tamiri zor yaralar açmıştır.

⁹¹ Malik b. Enes, el-Muvatta, "Kader", 1; Bu hadis, aynı anlamda ancak farklı kelimelerle çeşitli kaynaklarda da yer almaktadır. Bkz. Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56 (No. 1905); İbn Mâce, *Sünen*, "Menâsik", 84 (No. 3074); İbn Hanbel, *Müsned*, 3/26; Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr* (Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, 1938), 3/240.

⁹² Mustafa Sibâî, *İslâm Hukukunda Sünnet*, trc. Edip Gönenç (İstanbul: Evs Yayıncılık, 1981), Mehmed Said Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* (Ankara: Otto, 2016), 262; Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi* (Ankara: Fecr, 2017), 54.

⁹³ Nevzat Aşık, *Sahabe ve Hadis Rivâyeti* (İzmir: Akyol Neşriyat, 1981), 250; Ali Çelik, "Hz. Ömer'in Hadisçiliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 253-275; Mustafa Fayda, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/44-53; H. Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu* (Ankara: İlâhiyât, 2004), 33.

⁹⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 2/179.

⁹⁵ Tirmizî, "İsti'zan", 3 (No. 2690).

⁹⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 177; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 168.

⁹⁷ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İslam Fıkhi ve Sünnet Oryantalist J. Schacht'a Eleştirisi*, trc. Mustafa Ertürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 203 vd.

Müslümanlar arasında siyasi ve itikadi ayrılıkların başlangıç noktası olarak kabul edilen bu fitne olayı aynı zamanda hadis rivayetinde bazı değişiklikleri beraberinde getirmiştir.

Muhammed Mustafa el-A'zamî, İslam tarihindeki ilk büyük fitnenin Hz. Osman'ın şehid edilmesi olduğuyla ilgili şu sözleri çok anlamlıdır:

“Bütün fitnelerin en büyüğü halâ bugüne kadar varlığını sürdüren Müslümanlar arasında bir gedik açan Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaştı. Taha Hüseyin haklı bir şekilde bu savaşı İslam tarihinin en acımasız ve en şiddetli çatışması olarak açıklamıştır.”⁹⁸ Aslında hem A'zamî'nin hem de Tâhâ Hüseyin'in Hz. Ali ile Muaviye arasında cereyan eden savaşın temel nedeni hiç şüphesiz Hz. Osman'ın şehid edilmesi idi.

Bu fitne olaylarının başlamasında ve derinleşmesinde hem Yemenli bir Yahudi olan Abdullah b. Sebe hem de henüz İslâm'ı içselleştirmemiş yeni Müslümanlar önemli roller oynamışlardır. Önemli tarihi kayıtlara göre Abdullah b. Sebe, İslâm dünyasında ilk fitnenin ve Şiîliğin ortaya çıkması için önemli çalışmalar yapmıştır. O, Sebeiyye, Sebâiyye veya Sâibe adı verilen Şiî mezhebinin aşırı bir kolunun da kurucusu kabul edilmektedir. Hz. Osman zamanında İslâm'ı kabul etmiş, ancak bir müddet sonra Müslüman beldelerde sapık fikirler yaymaya başlamıştır. Önce Hicaz'da iken sonra Basra'ya gelmiştir, Kûfe ve Dımaşk'a gitmiş, buralarda başarılı olamayınca Mısır'a geçmiştir. Abdullah b. Sebe gittiği her yerde Müslümanları birbirine düşürecek fikirler yaymaya çalışmış ve bu faaliyetlerini gizli sohbetler ve mektuplaşmalarla da devam ettirmiştir. İbn Sebe ile ilgili tek bilgi kaynağı Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Hârûn er-Reşîd'in (ö. 193/809) hilâfeti sırasında öldüğü kaydedilen Seyf b. Ömer'dir. Nitekim tüm ricâl âlimleri, onun zayıf ve metrûk bir râvi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Yine onunla ilgili, “rivâyetlerinin ekserisi itibar edilmeyecek ve uyulmayacak derecede münker hadislerdir, uydurduğu hadisleri sikâ râvilere isnâd ederek rivayet etmiştir, çok hadis uydurmuş ve rivayetleri boştur” şeklinde cerh edilmiştir.” İbn Sebe ile ilgili çeşitli şeyler söylenmiştir. Ancak ne söylenirse söylensin netice olarak Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye adı, o günün siyasî ve içtimâî şartları içinde, Müslüman çoğunluğunun veya siyasî ve ilmî otoritenin benimsediği görüşlerin dışında, Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında İsrâiliyat ile süslenmiş aşırı fikirler taşıyan ve İslâm ümmetinin birliğini bozmak ve fitne çıkarmak maksadıyla bozguncu faaliyetlerde bulunan şahıs ve zümreler için bir takma ad veya kötileyici yafta ve hatta muhalifler için kullanılan aşağılayıcı bir slogan olarak da ortaya konmuş olabilir.⁹⁹

Bilhassa fitne olayları yaygınlaştıktan sonra başta yalan yere hadis uydurmak olmak üzere hadis rivayetiyle ilgili çeşitli problemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu nedenle öncelikle sahabe ve hadisçiler arasında hadisleri koruma altına alma düşüncesiyle öncelikle isnâd sorgulaması başlamıştır. Bu sorgulamanın asıl gayesi, çeşitli nedenlerden dolayı ortaya çıkan mevzu hadislerle mani olmak ve Hz. Muhammed'in (sav.) İslam dünyasına miras olarak bıraktığı sahih hadisleri koruma altına almaktır.¹⁰⁰

Fitne olaylarından önce başta sahabe olmak üzere Müslümanlar arasında hadis rivayetinde sened pek fazla sorulmuyordu. Her kesin bir birine itimadı tamdı. Ancak fitneyle beraber isnâd sorgulaması başlamıştır. Bu konu Basralı meşhur hadis âlimi Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), tarafından şu sözlerle dile getirilmiştir:

⁹⁸ Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ Osman* (Kahire: Basım Yeri Yok, 1951), 5; el-A'zamî, *İslam Fıkhı ve Sünnet Oryantalist J. Schacht'a Eleştirisi*, 204.

⁹⁹ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 107; Ethem Ruhi Fığlalı, “Abdullah b. Sebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1988), 1/133-134.

¹⁰⁰ el-A'zamî, *İslam Fıkhı ve Sünnet Oryantalist J. Schacht'a Eleştirisi*, 190; a.mlf. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, trc. Hulûsi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 191 vd.

“Müslümanlar hadis dinlerken isnâd sormuyorlardı. Ancak fitne zuhur edince, ‘Bize râvilerin isimlerini söyleyin’ demeye başladılar. Böylece râvilerin sünnet ehli olduğu anlaşılınca bunların hadisi alınıyor, bid‘at ehli olduğu görülünce de hadisleri terk ediliyordu.”¹⁰¹

Önemli çağdaş bir hadis âlimi olan Muhammed Mustafa el-A‘zamî, İbn Sîrîn’in bu sözleriyle ilgili yorumda bulunmuştur. A‘zamî, isnadın nasıl başladığını anlatırken şu ifadelere yer vermiştir: “İbn Sîrîn’in, ‘Ben veya biz şöyle şöyle yapıyoruz’ sözleri yerine üçüncü şahıs kipiyle geçmişten söz etmesi, hadiste isnad kullanımının hicri 110 ve miladi 728 tarihinde vefat eden bu âlimin doğumundan önce başlamış olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle bazı oryantalistlerin esasen ilk fitneyi Hz. Osman’ın şehid edilmesinden daha sonraki tarihlere götürme çabaları, ilmi bir temele dayanmamakta ve isnadın erken dönemde kullanılmasıyla ilgili birtakım şüpheler ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Onların bu yaklaşımı, Müslüman âlimlerin isnad kullanımının daha erken dönemde başladığı düşüncesiyle çelişmektedir. Ayrıca hem Harre olaylarına hem de Velid b. Yezid’in öldürülmesiyle ortaya çıkan karışıklıklara fitne adının verilmesi, bunlardan önce meydana gelen karışıklıklara fitne denilmediği anlamına gelmemektedir.”¹⁰²

Yukarıda izah ettiğimiz gibi fitne olayları, yalan yere hadis uydurmak için uygun bir zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla art niyetli çok sayıda insan, çeşitli nedenlerle pek çok hadis uydurmuştur. Müslüman âlimler de sağlam hadisleri koruma altına alabilmek için bazı ilmi disiplinler geliştirmiş ve bu konuda muvaffak olmuşlardır. Ancak art niyetli insanlar yaptıkları bu zararlı çalışmalarla kısmen de olsa sağlam hadislerle uydurma hadislerin birbirine karışmasında başarılı olmuşlardır. Bu konuyla alakalı oluşan tabloyu bir oryantalist olan Nabi Abbott (1897/1981) şu sözlerle ifade etmiştir:

“İslâm’ın ilk döneminin herhangi bir aşamasını çalışan araştırmacı, başlangıçta, az okunan ama çokça mahkûm edilen İslâmî kaynak olan hadis külliyyatı ile karşılaşır. Mahkûmiyet büyüktür, ama tümüyle hak edilmemiştir. Hadis doğrudur ama buğday tarlasında yaban otu da yetişir. Zararlı otlarla dikkatli bir uğraşma sonucu açıktır ki, bunlar temizlenecektir. Seçici bir göz, geride bir veya iki yabani ot toplama tehlikesine karşın, güzelce hasat edilmiş altın buğday tarlalarını görecektir. İnsanlık tarihinin kaynaklarını derleme çabalarının hangisi tümüyle tehlikeden uzaktır ki? Bunların yanında bıktırıcı zararlı otları temizleme görevine karşılık, tedbirli biçici bir başka biçimde ödüllendirilir. Bu hadisler, konuşma ve anekdot damarından beslenen kayıtlar ile sıklıkla, tatsız, kuru, yavan yıllıklarda ve hacimli, düzenli hale getirilmiş derlemelerde kaybolan insani öğeleri korumuşlardır.”¹⁰³

Bu nedenle isnâd, fitne olaylarıyla beraber hadis rivayetinde kullanılmaya başlanmış, geliştirilerek ilmî disiplin haline getirilmiş ve sadece Müslümanlara has kılınmıştır. Böylece hadis rivayetinde önemli bir boşluğu doldurmuş ve hadislerin sağlam bir şekilde sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır.¹⁰⁴

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Yûsuf Zâhir Efendi (ö. 1376/1956), İslam dini açısından isnâdın değerini ve işlevini şu veciz sözlerle açıklamıştır:

“İslâm’da isnâdın yerleşmesi ve adeta dini bir mahiyet kazanması İslâm’ın genişlik ve ulviyetinden ve Cenâb-ı Azîm’in (as.) adalet ve insâfı ile donanmış bulunmasındandır ki din ile zıt

¹⁰¹ Müslim, “Mukaddime”, 5; Ahmed b. Ali Ebû Bekr el- Hatip el-Bağdâdî, *Kitâbu’l-Kifâye fî İlmi’r-Rivâye* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-İlmiyye, 1988), 122.

¹⁰² el-A‘zamî, İslam Fıkhi ve Sünnet Oryantalist J. Schacht’a Eleştiri, 204; .mlf. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 192; Çağırıcı, “Fitne”, 13/158 vd.

¹⁰³ Nabia Abbott, *Hz. Muhammed’in Sevgili Eşi Ayşe*, trc. Tuba Asrak Hasdemir (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1999), 18; Ali Karakaş, *Nabia Abbott ve Hadis’e Yaklaşımı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 60.

¹⁰⁴ Yusuf Zâhir Efendi, “İslâm Tarihinde İsnâd”, çev. Sadettin Gürman, *İstem Dergisi* 17/34 (2019), 507-525; el-A‘zamî, İslam Fıkhi ve Sünnet Oryantalist J. Schacht’a Eleştiri, 189 vd; a.mlf. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 191.

olmayanı, din ve millet için fayda ve iyilik olan güzel şeyler İslâm'a kabul edilmiştir. Bu da dinin ve Peygamber-i âlî-i şânın ne kadar büyük meziyetlere sahip olduğunu ve İslâm'da kat'î surette taassub ve zorlama bulunmadığına işaret eder. İslâm dinimizin ve faydalı hükümlerinin tahrif ve tağyir suretiyle değişim ve bozulmaya uğratılmayarak sağ salim ve korunmuş kalması bu sayededir. Eğer dinin başlangıcında isnâd saygı gösterilen ve müracaat edilebilir bir şey olma saydı geçmiş dinler ve onların ahkâmı gibi bozulmaya ve değişmeye maruz kalmasından korkulurdu. Cenâb-ı Hâk dinlerin sonuncusu olan İslâm'ı isnâd ile muhafaza buyurdu. İslâm'da yalnız Kur'ân-ı Kerim ve hadis değil, bunlardan istinbat olunan ahkâm-ı asliyye ve fer'ıyyede, istinbât eden imamlardan isnâd yolu ile nakledilmiştir.”¹⁰⁵

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi hadis uydurma faaliyetleri, daha çok Hz. Osman'ın şahadetiyle başlayan karışıklık döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır. Hadis uydurma faaliyetlerinin yaygınlaşmasının çeşitli sebepleri vardır. Sahabe döneminden itibaren ilerleyen süreçte Müslümanların çeşitli coğrafyalara yayılmaları neticesinde sosyolojik açıdan pek çok kırılma, ihtilaf ve bölünme meydana gelmiştir. Her şeyden önce özellikle Müslüman olan yeni toplumlarda İslâm'ı yeterli derecede özümsememiş insanların sayısı hızla artmıştır. Bunun neticesinde Müslümanlar arasında özellikle dini zayıflık nedeniyle çeşitli sosyolojik ve psikolojik problemler yaşanmaya başlamıştır. Bu durum, Müslümanlar arasında siyasi ihtilafların meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı bazı insanlar tamamen art niyetle hadis uydururken, diğer bazıları da Hz. Muhammed'in (sav.) hadislerini koruma düşüncesiyle ve iyi niyetle hadis uydurma cihetine gitmişlerdir.¹⁰⁶

İster iyi niyetle ister kötü niyetle yalan yere hadis uydurarak Hz. Muhammed'e (sav.) isnâd etme faaliyeti, tarih boyunca Müslümanlar tarafından çok kötü ve çok çirkin bir davranış olarak kabul edilmiştir. Aslında yalan yere uydurulan hadislerin İslâm coğrafyasında yaygınlaştırılması, akl-ı selim ve vicdan sahibi hiçbir Müslüman'ın yapabileceği bir iş değildir. Bu tür faaliyetler, İslâm'ın saf ve temiz yapısına zarar vermiş ve Müslümanlar arasında itikadî ve siyasi birliği bozmuştur. Bunun bir sonucu olarak İslâm âleminde çeşitli fırkalar ortaya çıkmıştır. Böyle bir tehlikeyle yüzleşen ilk dönem Müslümanları, hadis rivayetinin sağlam bir şekilde yapılabilmesi için çeşitli kıstaslar ortaya koymaya başlamışlardır. Böylece her önüne gelen rastgele hadis rivayet edemeyecek ve rivayet edilen her hadis de alınamayacaktı.

Müslüman ilim adamları hem hadisi korumak hem de bu alanda sağlam bir zemin oluşturmak için ravilerde “adalet” ve “zabt” gibi temel özellikler, tespit etmişlerdir. Bir hadisin sened açısından sağlam kabul edilebilmesi için, orada yer alan her bir râvinin adalet ve zabt özelliklerine sahip olması bir gereklilik olarak görülmüştür. Bu özelliklere sahip olan her râvi, “sika”, “sebt” ve “hüccet” gibi vasıflara haiz kabul edilmiştir. Diğer taraftan da senette yer alan tüm râviler, bir râvi eleştiri disiplini olan “cerh ve ta'dil” ilmi yoluyla adalet ve zabt vasıfları açısından tenkide tabi tutulmuş ve böylece taşıdıkları bazı kusurlar gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu tenkit, “el-metâinü'l-aşere” diye isimlendirilen on tenkit noktasına göre yapılmıştır. Nitekim bu kriterlerin beşi adalet ve diğer beşi ise zabt ile ilgilidir.¹⁰⁷

Talat Koçyiğit, fitne olaylarının hadis rivayetinde meydana getirdiği tahribata karşılık Müslüman ilim adamlarının aldıkları tedbirleri şöyle zikretmiştir:

¹⁰⁵ Zâhir Efendi, “İslâm Tarihinde Isnâd”, 17/34, 507-525.

¹⁰⁶ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 104; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü*, 113.

¹⁰⁷ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV, 1993), 93; Emin Aşıkkutlu, “Cerh ve Ta'dil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/394-401; Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV, 2012), 120 vd.

“İslam dininin en mühim kaynağı olan hadislerin büyük bir tehlikeyle karşı karşıya geldiğini daha başlangıçta fark eden hadisçiler, hadis vaz’ına karşı aldıkları ilk ve en mühim tedbir, hadis aldıkları râvilerin kimliklerini, hal ve meşreplerini araştırmağa ve onlara, rivâyet ettikleri hadisleri kimlerden aldıklarını sormak olmuştur. Aynı zamanda sıhhatini tespit ettikleri hadisleri, daha sistemli bir şekilde büyük hacimli kitaplarda toplamak suretiyle, onların daha emin bir şekilde muhafaza edilmelerini sağlamışlardır. Bu faaliyet neticesinde, bir taraftan hadisin rivâyet ve tahammül kaidelerini, râvilerin şartlarını, cerh ve ta’dilin hükümlerini tesbit eden yeni bir ilim teşekkül etmeğe başlarken, diğer taraftan her Müslüman’ın güvenle başvurabileceği sahih hadis kitapları te’lifine hız verilmiştir. Hicretin ikinci asrı, bu faaliyetlerin yoğunluk kazandığı bir asır olarak görülmüştür.”¹⁰⁸

Sonuç

İnsanoğlu akıl sahibidir ve dolayısıyla mükelleftir. Yüce Allah’ın emir ve nehiylerine uymak ve ibadet yapmakla sorumludur. Tüm peygamberler bu vazifeyi icra etmek için gönderilmiş ve kutsal kitaplarda da bu husus hassaten belirtilmiştir. Ancak ne yazık ki zaman zaman Aklın, vahyin ve peygamber uygulamalarının insanlar için tasavvur ettiği huzur ve mutluluk bazı art niyetli insanlar tarafından yok edilmeye çalışılmış, huzur ve kardeşlik ortamı pek çok fitneyle sabote edilmiştir. Böylece zülüm ve gözyaşı ortamı oluşmuş ve sonuç itibarıyla dünyamız yaşanmaz hale gelmiştir. İşte tüm bu problemlerin nihayete erdirilmesi, huzur ve kardeşlik ortamının oluşturulması ilahî vahye ve sâlim akla başvurmakla mümkün olmuştur. Son Peygamber Hz. Muhammed (sav.), tüm peygamberliği boyunca tevhid, huzur ve adalet için mücadele etmiştir. Vefatından sonra ise Kur’an-ı Kerim ve hadisi miras olarak bırakmıştır. Hz. Muhammed’in (sav.) sözleri ve fiilleri olan hadisler, Kur’an-ı Kerim’in tefsiri durumundadır. Sahâbe-i Kirâm, onu adım adım takip etmiş, ilminden istifade etmiş, duydukları hadisleri birbirlerine rivâyet etmişlerdir. Hz. Muhammed’in (sav.) hayatta olduğu dönemde hiçbir şekilde yalan yere hadis uydurulmamış ve sahabe arasında güvensizlik oluşmamıştır. Tüm sorunların çözümünde Hz. Muhammed’e (sav.) başvurulmuştur. Ondan sonraki dönemde ise bu görevi onun ahlakıyla yetişen Sahabe nesli devam ettirmiştir. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer döneminde, fetihler artmış, İslam coğrafyası genişlemiş ve yeni milletler İslam ile tanışmışlardır. Böyle bir ortamda, her önüne gelenin hadis rivâyet etmemesi için çeşitli tedbirler alınmıştır. Örneğin, Hz. Ömer hadis rivayetinde şahit isterken Hz. Ali ise yemin ettirmiştir. Hz. Osman’ın şahadetiyle beraber Müslümanlar arasında birlik ve beraberlik bozulmuştur. Yerini karışıklık, güvensizlik ve huzursuzluk almıştır. Abdullah b. Sebe gibi münafık ruhlu insanlar ve henüz İslam’ı yeteri derecede içselleştirmemiş Müslümanlar sayesinde siyasi kriz derinleşmiş ve içinden çıkılmaz bir hal almıştır. İslam Âleminin ilk büyük fitnesi olarak kabul edilen bu hadise, etkilerini günümüze kadar devam ettirmiştir. Bu acı olay sonucu, çeşitli itikadî ve siyasi fırkalar oluşmuştur. Ortaya çıkan bu fırkalar da taraftar bulma düşüncesiyle çok sayıda hadis uydurma faaliyetine girişmişlerdir. Dolayısıyla fitne olayları, hadis rivâyetini ciddi bir şekilde etkilemiştir. Bu tehlikeyi gören İlk dönem Müslümanları, sahih hadisleri koruma düşüncesiyle çeşitli tedbirler almaya çalışmışlardır. Bu tedbirlerden ilki hiç şüphesiz hadis rivâyetinde râvi sorgulaması olmuştur. İlk etapta basit bir şekilde başlayan bu sorgulama zamanla yerini önemli bir ilmi disipline bırakacak olan isnâd sistemi olmuştur. Akabinde râvi eleştirisi anlamına gelen “cerh ve ta’dil” ilmi ortaya çıkmış ve bununla ilgili çeşitli prensipler tespit edilmiştir. Adalet ve zabt kriterlerin den oluşan “el-metâin-i âşere” bu anlamda önemli bir tenkîd ölçüsü olmuştur. Hadis tüm özellikleriyle sağlam bir zemine oturmuş bir ilim dalı haline geldikçe sağlam hadisleri içine alan temel hadis kaynakları da o ölçüde te’lif edilmeye ve böylece koruma altına alınmaya başlanmıştır. Hicretin ikinci ve üçüncü asrı, bu te’lif faaliyetlerinin hız kazandığı önemli dönemler olarak kayıtlara geçmiştir. Kanaatimizce fitne olayları, hadis vaz’ını doğuran en önemli sebep olarak kabul edilse de diğer taraftan da isnâd sorgulama sistemini ortaya

¹⁰⁸ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 112.

çıkarmış, sahih hadis kaynaklarının içinde yer aldığı temel hadis kaynaklarının te’lifine vesile olmuş ve hadisin tüm detaylarıyla müstakil bir ilim dalı haline gelmesine katkı sunmuştur. Fitne kelimesi, Kur’an-ı Kerim’in altmış farklı ayetinde birbirinden farklı pek çok anlamda kullanılmaktadır. Çeşitli tefsir kaynaklarında bu kelimelerin izahıyla ilgili pek çok bilgi verilmektedir. Bu kelime ve türevleri Kur’an-ı Kerim’de imtihan, deneme, sınama, şirk, küfür, sapma, sapıklık, saptırma, işkence, ateşe atma, düşman saldırısı, Allah’ın kullarını imtihan etmesi, günah ve nifak gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Hz. Muhammed (sav.), pek çok hadiste toplumun, huzuruna, mutluluğuna, birliğine ve kardeşliğine zarar verecek her türlü söz ve davranışı fitne olarak nitelemiş, zem etmiş ve konuyla alakalı çok sayıda hadis ifade buyurmuştur. Bu tür davranışlarla toplumun huzurunu bozacak eylemlerde bulunmayı büyük bir günah olarak ifade etmiştir. Temel hadis kaynaklarında fitne ve türevleriyle ilgili çok sayıda hadis yer almaktadır. Örneğin çeşitli hadis kitaplarında, “Kitâbu’l-Fiten”, “Kitâbu’l-Fiten ve Eşrâti’s-Sâa”, “Kitâbu’l-Mehdî” ve “Kitâbu’l-Melâhim” gibi başlıklar altında fitneyle ilgili yüzlerce hadis zikredilmektedir. Bu da fitne kavramının gelecekte Müslümanlar arasında meydana getireceği tahribatı önceden haber verme anlamında son derece önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Abdulgani, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.
- Abbott, Nabia. *H. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*. trc. Tuba Asrak Hasdemir. Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 1999.
- Ahterî, Mustafa b. Şemsuddin el-Karahisârî. *Ahterî Kebîr*. Dersaadet: 1310.
- Akalın, Şükrü Halûk vd., *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *İslâm Dini*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, tsz
- Amidi, Seyfuddin. *el-İhkam fî Usuli'l-Ahkâm*. Mısır: Basım yeri yok, 1967.
- Aslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: BB101 Yayınları, 2017.
- Aşıkkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Aşık, Nevzat. *Sahabe ve Hadis Rivâyeti*. İzmir: Akyol Neşriyat, 1981.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, tsz
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lügati-Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2005.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. trc. Hulûsi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İslam Fıkhi ve Sünnet Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*. trc. Mustafa Ertürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Azîmâbâdî, Ebû Abdîrahmân Şerefi'l-Hak Muhammed Eşref es-Sadîkî. *Avnû'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Dimaşk: Darû'l-Feyhâi, 2013.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Ankara: Bilay Araştırma Yayınları, 2018.
- Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*. Ankara: İlâhiyât, 2004.
- Baktır, Mustafa. *İslam Hukukunda Zaruret Hali*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1981.
- Beydâvî, Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. tsz.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan eş-Şerîf Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Basım yeri ve yılı yok.
- Çağrı, Mustafa, "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/156-159. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 1993.
- Çakan, İsmail Lütfi- N. Mehmed Solmaz. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*. İstanbul: Altınoluk, 1994.
- Çelik, Ali. "Hz. Ömer'in Hadisçiliği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 253-275.
- Derviş, Muhyiddin. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyânuhu*. Humus: Dâru'l-İrşâd, 1988.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye. tsz.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Kur'an Nizamı*. trc. Ali Arslan. Ankara: Elif Yayınevi, 1969.
- Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi*. Ankara: Fecr, 2017.
- Eskicioğlu, Osman. *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996.
- Fayda, Mustafa. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/44-53. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr. Mısır: Dâru's-Surûr, tsz.
- Fıglalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/133-134. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Gazzali, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa*. Mısır: Basım yeri yok, 1937.
- Gürânî, Şemsuddîn Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed. "*el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*". thk. Ahmed İzzu İnâye. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2008.
- Halil b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. Ankara: Otto, 2016.
- Hatip el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekr. *Kitâbu'l-Kifâye fî ilmi'r-Rivâye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Meâlimü's-Sünen Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Ebû Mus'ab Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, 2010.
- Hüseyin, Tâhâ. *el-Fitnetü'l-Kübrâ Osman*. Kahire: Basım Yeri Yok, 1951.
- İbn Allan, Muhammed. *Delilu'l-Falihîn li Turuki Riyâdi's-Salihîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vdğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn. Kesîr, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. Mısır: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh. tsz.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 2014.
- İbnu'l-Arabî Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî. *Âridetu'l-Ahvezi bi Şerhi Sahîhu't-Tirmizî*. thk. Cemâl Mur'âşlî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddin Ebû's-Sâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. thk. Halil b. Me'mûn Şeyhâ, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Rağîb. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Karakaş, Ali. *Nabia Abbott ve Hadis'e Yaklaşımı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Kanar, Mehmet. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları, 2003.
- Kastalanî, Şehâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

- Kirmanî, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Said. *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Malik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. tsz.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nuketü ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid Abdülmaksûd b. Abdîrrahim, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf. *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*. Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, 1938.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- Naim, Babanzâde Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi Mukaddimesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1970.
- Naim, Babanzâde Ahmed. *İlmü'n-Nefs Tercümesi*. trc. Fatma Yıldız-Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Naim, Babanzâde Ahmed. *Felsefe Dersleri*. trc. Cahid Şenel-M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb. *Sünen*. Mısır: Şirketu Mektebe-Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslimi'bni'l-Haccâc*. thk. Rıdvan Câmî' Rıdvân. Kahire: el-Mektebetu's-Sakâfi li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2001
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *eş-Şerhu'l-Muyesser li Sahîhi'l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve'l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2014.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Fethu İlâhi'l-Mun'im fi Şerhi Sahîhi Müslim*. Ankara: Kalkan Matbaacılık, tsz.
- Sibâî, Mustafa. *İslâm Hukukunda Sünnet*, trc. Edip Gönenç. İstanbul: Evs Yayıncılık, 1981.
- Şatıbi, Ebû İshak İbrahim b. Musa. *el-Muvafekat fi Usuli's-Şeria*. thk. Muhammed Hasaneyn Mahluf, Mısır: Dâru'l-Fikr, 1975.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camîu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Şakir, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “peygamber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257-262. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1991.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Wensinck, Arent Jan. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*. Leydın: Mektebetu Bril, 1936.
- Zâhir Efendi, Yusuf. “İslâm Tarihinde İsnâd”. çev. Sadettin Gürman. *İstem Dergisi* 17/34 (2019), 507-525.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, tsz.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 | Haziran/June 2025

منهج محمد الخانجي في تفسير سورتي البقرة والنساء

Muhammed el-Hâncî'nin el-Bakara ve en-Nisâ Sûrelerinin Tefsirinde Takip Ettiği Metot

Muhammad Al-Khanji's approach to interpreting Surat Al-Baqarah and Surat An-Nisa

Rifka MANHAL

Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı
Selçuk University, Graduate School of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,

Qur'anic Exegesis (Tafsir)

alqaisidu@gmail.com

<https://ror.org/045hgzm75>

<https://orcid.org/0009-0007-3125-6980>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:12/11/2024 • **Kabul Tarihi | Accepted:** 11/06/2025 • **Yayın Tarihi | Published:** 30/06/2025

Atıf | Cite As

Manhal, Rifka. "Muhammed el-Hâncî'nin el-Bakara ve en-Nisâ Sûrelerinin Tefsirinde Takip Ettiği Metot". *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 234-268. <https://doi.org/10.58852/dicd.1583804>

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

منهج محمد الخانجي في تفسير سورتي البقرة والنساء

الملخص

إنّ فهم مراد الله تعالى في القرآن الكريم يُعدُّ أصلاً أصيلاً في استنباط الأحكام الشرعية التي تضمنها القرآن ونزل بها وتعبَّدنا الله بامتثالها أمراً ونهيّاً. وقد أدرك علماء المسلمين هذا الأمر منذ جيل الصحابة والتابعين، ثم تناقله العلماء في الأجيال التي تلتهم، ومن جملتهم الخانجي كان عالماً موسوعياً في العلوم الإسلامية، حتى قيل إنه بلغ رتبة الاجتهاد، أو على الأقل درجة الاجتهاد الجزئي؛ وما ذاك إلا لشدة تبحّره في العلوم وخاصة في القرآن الكريم. ومما يقوّي هذه الدعوى: الإرث العلمي الكبير الذي تركه في علوم شتى نafs في عددها المصيّفين الأوائل، حيث ناهزت مؤلفاته الثلاثمائة مؤلف بين مخطوط ومطبوع توزعت بين كتب ورسائل ومقالات كتبها في علوم مختلفة على الرغم من أنه توفي في سنٍّ لم تتجاوز الأربعين سنة، تولّت مكتبة الغازي خسرو بك جمع مؤلفات الخانجي كاملةً، وقامت بترتيبها وحفظها لضمان وصولها للأجيال القادمة. خصصنا في بحثنا هذا قسمًا موجزًا للتعريف بمجاء الخانجي، حيث كان التركيز الأساسي على دراسة منهجه في تفسيره لسورتي البقرة والنساء، وهاتان المخطوطتان تُعدّان من أهم أعماله التفسيرية، ودليل عناية الشيخ بالسورتين أنه ترجم تفسير سورة البقرة إلى اللغة البوسنية، لكن وافته المنية قبل أن يُتم تفسير سورة النساء. رغم كونه حنفي المذهب، لم يقتصر تفسيره على أقوال الحنفية فقط، بل استعرض آراء علماء السلف والخلف بمختلف مذاهبهم الفقهية.

الكلمات المفتاحية: الخانجي، البوسنة والهرسك، آيات الأحكام، المنهج، التأويل، البلاغة.

Muhammed el-Hâncî'nin el-Bakara ve en-Nisâ Sûrelerinin Tefsirinde Takip Ettiği Metot

Öz

Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'deki muradını anlamak, ilâhî kelâmın içerdiği hükümleri istinbat edebilmenin temel unsuru olarak kabul edilir. Zira müminler Allah'a kulluk vaziflerini Kur'ân'dan istinbat edilen emir ve yasaklara uyarak yerine getirirler. Sahâbe, tâbiûn ve ondan sonraki kuşaklardan bu yana âlimler, bu önemli hususun bilincinde olagelmışlerdir. Bu âlimlerden biri de ilmî derinliğiyle tanınan el-Hâncî'dir. Nitekim onun içtihat mertebesine ulaştığı veya en azından cüz'î içtihat seviyesinde olduğu ifade edilmiştir. Şüphesiz el-Hâncî'nin bu seviyeye ulaşmış bir âlim olarak görülmesi, İslâmî ilimlerdeki ve özellikle Kur'ân hakkındaki donanımından kaynaklanmaktadır. Onunla ilgili bu değerlendirmeyi destekleyen unsurlardan birisi de çeşitli ilim dallarında erken dönem âlimleri ile yarışacak kadar çok sayıda ilmî miras bırakmış olmasıdır. Nitekim henüz kırk yaşını aşmadan vefat etmesine rağmen bir kısmı matbu bir kısmı yazma halinde olmak üzere kitap, risale ve makalardan oluşan üç yüz'e yakın eser yazmıştır. Gazi Hüsrev Bey kütüphanesi, el-Hâncî'nin bütün eserlerini bir araya getirerek muhafaza etmiştir. Çalışmamızda, araştırmamızın ana konusunu el-Hâncî'nin el-Bakara ve en-Nisâ sûrelerinin tefsirinde takip ettiği metodu oluşturduğundan biyografisine kısaca değindik. Adı geçen iki sûrenin tefsirini içeren iki ayrı mahtuta el-Hâncî'nin en önemli tefsir eserleri arasındadır. Bu iki sûreye atfettiği önemden dolayı el-Bakara sûresinin tefsirini Boşnakça'ya çevirmiş; ancak en-Nisâ sûresini tamamlamadan vefat etmiştir. el-Hâncî, Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte tefsirinde sadece Hanefîlerin görüşlerini zikretmekle yetinmemiş, farklı mezheplere mensup halef ve selef âlimlerinin görüşlerine de değinmiştir.

Anahtar kelimeler: el-Hâncî, Bosna Hersek, Ahkâm Ayetleri, Metot, Te'vil, Belâgat.

Muhammad Al-Khanji's approach to interpreting Surat Al-Baqarah and Surat An-Nisa

Abstract

Understanding the intention of Allah in Quran is a principle in deriving the legal rulings contained therein. Scholars have realized this principle since Sahaba and who came after them, including Al-Khanji, was knowledgeable in many sciences, to the point that was said about him: He reached the level of ijtihad, at least partial ijtihad; This is due to his great immersion in the sciences, especially in Quran. What reinforces this claim is great scientific legacy he left in various sciences, to the point that he rivaled the first authors in number, as his works reached 300 works between manuscripts and printed, distributed between books and articles he wrote in various sciences, although he died at forty. (Ghazi Khusraw's) library, Al-Khanji's collected all his works and preserve them. This research talked briefly about Al-Khanji's life, because the title is (Sheikh's Methodology in Interpretations of Surat Al-Baqarah and An-Nisa), these manuscripts his most important works. Sheikh's interest in surahs reached the point that he translated the interpretation of Al-Baqarah into the Bosnian, and he died before completing An-Nisa. Despite being Hanafi, he didn't limit his interpretation to Hanafi sayings only, but he reviewed the opinions of scholars, despite their different schools of thought.

Keywords: al-Hanci, Bosnia and Herzegovina, Verses of Rulings, Method, Interpretation, Eloquence.

المدخل

لمع اسم الشيخ محمد الخانجي بين أسماء العلماء المسلمين، حيث ساهم في نشر الدين الإسلامي في بلده البوسنة خاصة، وبلاد المسلمين الأخرى. وساهم الشيخ في نشر القيم الإسلامية، من خلال ترجمة العديد من الكتب بين البوسنية والعربية والتركية والفارسية والعكس. نشأ هذا العالم الجليل في وقت يعتبر من الأوقات الصعبة والمساوية التي مرت بها بلاده البوشناق، ومع ذلك، عُرف بصراحته في آرائه وكتاباته. تمكن الشيخ الخانجي بسعة علمه من التبحر في العديد من العلوم الإسلامية، منها: الفقه، والحديث، والنحو، والتفسير وغيرها من العلوم الإسلامية الأخرى.

شهد علم تفسير القرآن الكريم في البوسنة والمهرسك تطوراً كبيراً في النصف الثاني من القرن العشرين، وكان الشيخ محمد الخانجي من أبرز رواده، ويُذكر أن أول من ترجم علوم القرآن من اللغة العربية إلى اللغة البوسنية هو الشيخ محمد الخانجي، وكتب كتاباً قيماً أسماه (مقدمة التفسير والحديث)، موجود في مكتبة (الغازي خسرو بك) في مدينة سراييفو، وهذا الكتاب مكتوب باللغة العربية، والتركية، والبوسنية، والفارسية.

اهتم الشيخ الخانجي بعلم التفسير، حيث نجد أن الكثير من مؤلفاته ترجع إلى التفسير، نذكر منها: تفسير آيات الاحكام من سورة البقرة، وتفسير آيات الأحكام من سورة النساء -وستحدث عن منهج الشيخ في كتابة هاتان المخطوطتان الجليلتان الموجودتان في مكتبة الغازي خسرو بك في مدينة سراييفو-، وتفسير سورة الغاشية، وتفسير سورة الماعون.

اعتمدنا في بحثنا هذا على ذكر أمثلة من مخطوطتين اثنتين، أحدهما: مخطوطة تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة -رقم المخطوطة في مكتبة الغازي خسرو هو (6976) وهي نسخة واحدة فقط-، حيث استعان فيها الشيخ الخانجي بتفسير الإمام الجصاص عند تفسيره لسورة البقرة، والمخطوطة الأخرى: هي تفسير آيات الأحكام من سورة النساء -رقمها في المكتبة هو (996) وهي نسخة واحدة-، وفي هذه المخطوطة فسّر فيها الشيخ الآيات باتباع منهج خاص به، وهذا ما سنورده فيما بعد.

يعتبر تفسير الخانجي لسورتي البقرة والنساء من أهم أعماله في علم التفسير، حيث اتسم تفسيره بجملة مميزات، منها: ذكره لتفسير آيات الأحكام، واهتمامه بها، كما استعرض آراء علماء الفقه، والتفسير، والنحاة. واهتم في تفسيره بذكر كتب التفسير بالمأثور، والتفسير بالمعقول، والتفسير اللغوي. وكان الشيخ يحرص على الاستشهاد بالأحاديث النبوية لتفسير الآيات عند توفرها.

اتبع الشيخ الخانجي في تفسيره منهجاً يجمع بين الأسلوب التقليدي والأسلوب العقلي، حيث كان يورد آراء الصحابة والتابعين ويضيف رأيه عند الحاجة.

يوجد الكثير من المقالات باللغة البوسنية، والقليل منها بالعربية التي تتحدث عن شخصية الشيخ محمد الخانجي، ومن خلال بحثنا عن مصادر حول منهج الشيخ وآراءه وجدنا أطروحة دكتوراه واحدة الموسومة باسم: (العلامة محمد بن

محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير) للحافظ خليل بن إبراهيم مهيتيش، التي تتحدث عن منهج الشيخ بشكل عام في تفسيره. والفرق بين بحثنا والأبحاث الأخرى، هو أننا تحدثنا بشكل خاص عن منهج الشيخ في تفسيره لسورتي البقرة والنساء، وما أشرنا له -أي عنوان بحثنا- لم نجده في الدراسات السابقة -سواء كانت أطروحة أو مقالة علمية-، ولعدم توفر نسخ إضافية لكل من هاتين المخطوطتين؛ اقتصر بحثنا على الحديث عن مخطوطتين لسورتين مختلفتين، مستفيدين من المقالات التي تتحدث عن حياة الشيخ وشخصيته، أما بالنسبة إلى منهجه فقد كان لجلّ اعتمادنا على دراستنا لمخطوطتي الشيخ في تفسيريه لسورتي البقرة والنساء المكتوبتان بخط يده، وكذلك استفدنا -بقدر قليل- من أطروحة الدكتوراه سابقة الذكر.

أما بالنسبة إلى ميزات المخطوطتين، فقد كتبها الشيخ الخانجي بخط جميل مرتب، سهل القراءة، واللغة التي استخدمها سهلة وبسيطة، وواضحة العبارة والأسلوب، وطريقة تفسيره للآيات تجذب المتعلم والقارئ على إكمال قراءة تفسيره، كما استخدم الشيخ جملاً وكلمات متنوعة، مع تجنبه للتكرار والإطالة في تفسيره، وهذا يجعل القارئ مستفيداً للمعلومات المقدمة له، وكذلك استخدم الشيخ الخانجي العناوين الرئيسية، مما جعل النصوص والفقرات أكثر تنظيماً واستيعاباً وسهولة للفهم.

1. الشيخ محمد الخانجي وحياته الشخصية:

1.1. اسمه ونشأته:

هو محمد بن محمد بن صالح بن محمد، وقيل: هو محمد بن محمد بن محمد، بينما عرّفه الباحثون باسم محمد أفندي، وهي كلمة من أصل تركي بمعنى سيد، وفي بلاد البوشناق يُطلق هذا اللقب على العلماء فقط، ولكنه يُعرف بلقب (الخانجي).¹ نجد أن الشيخ محمد الخانجي يُضيف إلى اسمه لقب البوسنوي، ويرجع نسبه إلى عائلة عريقة عُرفت بكونها محافظة ومتدينة، أصلها من سرايفو.² ويضيف بعض الباحثين إلى اسم الخانجي لقي (الأزهري والحنفي) وذلك لدراسته في جامعة الأزهر وليبان أنه يتبع المذهب الحنفي.³

ولد الشيخ الخانجي في سرايفو سنة 1906 م في 16 من كانون الأول. اشتهر والده باسم محمد آغا، وكان طبيباً شعبياً ذا ماهرة واسعة في صناعة المراهم الطبية، وتُعرف والدته باسم فاطمة سوجوكا. ويرجع نسب هذه الأسرة سبعة أجداد إلى الورا.⁴

¹ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 680/3؛ زكي محمد مجاهد، الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية (دار الغرب الإسلامي، 1994)، 396/1؛ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 1992)، 84/7.

² محمد بن محمد الخانجي، مقدمة في التفسير والحديث (سكوبيا: دار لغوس، 1997)، 28، 33، 91؛ خليل بن إبراهيم مهيتيش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير (بيروت: المكتب الإسلامي، 2017)، 61.

³ كحالة، معجم المؤلفين، 680/3.

⁴ حازم شعبانوفيتش، "شمس العلماء-الحاج محمد أفندي الخانجي"، الهداية 3-2 (1994)، 43.

نشأ الشيخ الخانجي في أسرة تهتم بالعلم وتتناز به، فتمكن من أخذ وتعلم العلوم الدينية الأساسية من أسرته، وبعدها استمر وتوسع في أخذ هذه العلوم من الكتاب والمدرسة. وفي المدرسة الابتدائية تعلم الخانجي كلاً من اللغتين العربية والتركية على معلمه في مادة التربية الدينية محمد أفندي حجيباماكوفيتش، الذي حبّبه بدراسة وتعلّم هاتين اللغتين. وفي المرحلة الثانوية درس الخانجي في مدرسة شرعية وتخرج منها بتقدير ممتاز، وكان الخانجي متعلّفاً بتعلم اللغة العربية، فصار كثيراً ما يذهب إلى المكاتب العامة في سرايفو مثل مكتبة (الغازي خسرو بك) لقراءة الكتب باللغة العربية، فيشرع بنسخ الكتب التي يريد أن يحتازها بخط يده. ولم يكن الخانجي يهتم بالعلوم الدينية فقط، بل كان يحب تعلم ومعرفة العلوم الأخرى كالترجمة إلى لغات عديدة، والأدب والتاريخ.⁵

بعد تخرجه من المدرسة الثانوية عُرض عليه منحة دراسية لدراسة الطب بجامعة بلغراد، ولكنه كان مهتماً بدراسة العلوم الإسلامية، ما جعله يلتحق بجامعة الأزهر في القاهرة. وفي جامعة الأزهر برز ذكاء الخانجي وتفوقه على زملائه، وكان أساتذته وشيوخه يهتمون به ويحترمونه، بسبب نجابته وحبّه للعلم، وهذا يظهر جلياً من مقالة زميله محمد فوتشاك الذي تحدث عنه قائلاً: "عندما كان أحدنا يُصرّح أنه من البوسنة، كان الأستاذ يجيب بقوله: هذا يعني أنكم من بلد الشيخ محمد".⁶

وأثناء تواجده في القاهرة كان الخانجي يقضي معظم وقته في الدراسة والقراءة، فجعل لنفسه مكتبة خاصة به في غرفته بسكن الطلاب، وكان دائم التردد على جميع مكتبات القاهرة، خاصةً (مكتبة القاهرة الكبيرة)، حيث كان ينسخ الكتب بخط يده ويضعها في مكتبته الخاصة.⁷

1.2. عمل الخانجي وشيوخه ومؤلفاته:

1.2.1. عمله:

بعد تخرجه من جامعة الأزهر، عمل الشيخ الخانجي ناظرًا ومدرّسًا في مدرسة الغازي خسرو بك الثانوية الإسلامية منذ عام 1932، حيث درّس موادًا مختلفة مثل العربية والتفسير والعقيدة.

أظهر الخانجي إبداعًا في مهنة التدريس، حيث كان يضع للمادة التي يدرّسها ملخصات وكتبًا، بشكل ملائم لسن التلاميذ من دون إطالة، حتى يسهّل على الطلاب دراستها بدون ملل وفهمها بشكل صحيح.⁸ طوّر محمد الخانجي الكتب

⁵ محمود تراليتش، "الخانجي الشخصية الاجتماعية والعامة"، (1996)، 71.

⁶ شعبانوفيتش، "شمس العلماء-الحاج محمد أفندي الخانجي"، 44؛ تراليتش، "الخانجي الشخصية الاجتماعية والعامة"، 72؛ مهيتش، العلامة محمد بن محمد

الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 65.

⁷ محمد فوتشاك، "الحياة الثانوية والجامعية للحاج محمد أفندي الخانجي"، (د.ت)، 51-52.

⁸ مهيتش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 69-70.

المدرسية التي تخصّ المدارس الثانوية الإسلامية، مثل إعداده لكتاب تكون من مجلدين (كتاب قواعد اللغة العربية)، بالاشتراك مع شاعر سيكريتش⁹ ومصطفى باشيتش¹⁰ وهذا الكتاب لا يزال يُدرس في المدارس والمعاهد الدينية.¹¹

وعمل أيضًا في مكتبة الغازي خسرو بك، وفي فترة عمله بها ساهم بالكثير من تقدمها وتطورها خلال هذه السنوات (1937 م إلى 1944 م). ويؤيد ذلك قول الحافظ محمود تراليتش: ¹² "سيسجل تاريخ المكتبة هذه الفترة القصيرة بحروف من ذهب".¹³

عمل الشيخ الخانجي أستاذًا في المدرسة الشرعية الإسلامية العليا، التي تلقب اليوم بكلية الدراسات الإسلامية في سرايفو، واستمر في وظيفته هذه حتى توفي سنة 1944 للميلاد. وكان الخانجي من أهم مؤسسي جمعية (الهداية)، وفيها ألقى الشيخ الخانجي خطبة قوية عن أهمية دور العلماء في المجتمع الإسلامي، فانتخب بعد هذه الخطبة عضوًا دائمًا في اللجنة الرئيسة لهذه الجمعية الكبيرة.¹⁴

2.2.1. شيوخه:

أخذ الشيخ الخانجي العلم على يد الكثير من العلماء والمشايخ، لكونه درس الكتاب ومرحلة المدرسة في مدينته البوسنة، وبعدها سافر إلى القاهرة ليدرس في جامعة الأزهر ومن هناك تعرّف على الكثير من العلماء، ودرس على أيديهم المذاهب الفقهية الأربعة فأصبح مُلمًا بها، ولكثرة مشايخه؛ سنورد أسماء بعض من هؤلاء العلماء الأجلاء الذين أحصاهم الأستاذ خليل مهيتش في كتابه:¹⁵

1. سيّد بن علي المرصفي الأزهري (ت. 1349 هـ)
2. محمد بخيت بن حسين الحنفي (ت. 1354 هـ).
3. أحمد بن محمد بن عبد العزيز الطهطاوي الحنفي (ت. 1355 هـ).

⁹ ولد شاعر سيكريتش سنة 1893 م، في مدينة تدعى فوينيتسا، وجده عبد الرحمن سرّيا مؤسس التكية النقشبندية في قرية من قرى هذه المدينة، تدعى قرية أوغلافك، كان شاعر سيكريتش كاتبًا وأستاذًا في اللغة العربية واللغة الفارسية في كلية الفلسفة والآداب، له العديد من الأبحاث العلمية في فقه اللغة وغيرها، وله أيضًا ترجمات من اللغات الشرقية. الحافظ محمود تراليتش، مشاهير البوشناق (زاغرب، 1994)، 162-168.

¹⁰ ولد مصطفى باشيتش سنة 1891 م، في مدينة روغانيتسا، كان مصطفى قاضيًا في مدينة فوتشا، ومدرّسًا في الثانوية الشرعية ومدرسة الغازي خسرو بك، من ثم أصبح مديرًا لها، شغل العديد من المناصب، توفي في مدينة هرسك نوفي عام 1916. تراليتش، مشاهير البوشناق، 140-144.

¹¹ تراليتش، مشاهير البوشناق، 47؛ مهيتش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 71-72.

¹² ولد محمود تراليتش في مدينة سرايفو، سنة 1918 م، كان كاتبًا في الصحف والمجلات، مثل مجلة الهداية والنهضة والمعلم، ودرس التراث الإسلامي الشرقي للبوشناق، وله مئات الآثار والأعمال في مجاله هذا، كان حافظًا للقرآن الكريم، وساهم في حفظ كثير من التلاميذ للقرآن الكريم، توفي سنة 2002 م، في مدينة سرايفو. مهيتش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 76.

¹³ الحافظ محمود تراليتش، "مكتبة الغازي خسرو بك تحت إدارة الحاج محمد أفندي الخانجي" 2-3 (1944)، 92.

¹⁴ مهيتش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 79-83.

¹⁵ مهيتش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 103-115.

4. محمد حسنين بن مخلوف العدوي المالكي (ت. 1355 هـ).
5. محمد أفندي حجيباماكوفيتش (ت. 1356 هـ).
6. علي محفوظ المصري الشافعي (ت. 1361 هـ).
7. محمد حبيب الله بن عبد الله الشنقيطي (ت. 1363 هـ).
8. محمد راغب بن محمد الطباخ الحلبي (ت. 1370 هـ).
9. شاکر أفندي سيکيريتش (ت. 1387 هـ).
10. محمد أفندي باشيتش (ت. 1400 هـ).

3.2.1. مؤلفاته:

كتب الشيخ محمد الخانجي الكثير من المؤلفات منها ما نُشر على شكل كتب ومنها ما تم نشره على شكل مقال، نظرًا لكثرة هذه المؤلفات سنستعرض هنا أهم المؤلفات والمقالات للخانجي، حيث أحصيناها ووجدنا أن عددها 322 مؤلف ومقال تقريبًا ما بين مخطوط ومطبوع.

1. تقرير العرب عن السلافين.
2. مؤسس القاهرة والأزهر (فكرة كونه سلافي).
3. أبو بكر بن الحسين البيهقي (حياة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين).
4. ابن تيمية (الكلم الطيب من أذكار النبي ﷺ).
5. الجوهر الأسنى في تراجم علماء وشعراء البوسنة (ترجم الشيخ هذا الكتاب إلى اللغة العربية والتركية والفارسية).
6. دور العرب في اكتشاف أمريكا.
7. روضات الجنات في أصول الاعتقاد.
8. من الألف إلى اللام ألف (معجم الإسلام الصغير).
9. أعمال مسلمي البوسنة والهرسك في ميدان الأدب.
10. علم الكلام (وهو كتاب دين إسلامي لتلاميذ الصف الثامن).
11. تفسير سورة الغاشية.
12. تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة.

13. تفسير سورة الماعون.
14. محمد ﷺ (حياة وعمل في أوجز العبارات).
15. المصطلحات الأساسية في التقويم الإسلامي.
16. تاريخ ابن خلدون.
17. مائة حديث قصير.
18. مقدمة الحديث والتفسير.
19. الجهاد والجرأة.
20. شرح تيسير الوصول إلى جامع الأصول.
21. تأثير الطبي الإسلامي على الطب الشعبي عندنا.
22. أصول الفقه (لم يُنشر).
23. أقوال الأئمة من أهل الفقه والحديث في الإمام الأعظم (لم يُنشر).
24. تفسير آيات الأحكام من سورة النساء (لم يُنشر).
25. مجمع البحار في تاريخ العلوم والأسفار (لم يُنشر).
26. رسالة الحق الصحيح في إثبات نزول سيدنا المسيح (لم يُنشر).
27. الإسلام دين التوحيد الكامل (لم يُنشر).
28. فضيلة ليلة الخامس عشرة من شعبان (لم يُنشر).

3.1. وفاته:

توفي الشيخ محمد بن محمد الخانجي يوم الأحد في 29 من تموز عام 1944 م، على إثر إجرائه عملية (التهاب في الزائدة الدودية) في مستشفى حكومي. وكان صاحب الشيخ الخانجي (مصطفى ساهاتشتيتش) الذي يشغل منصب إمام مسجد المشفى الذي أُجريت العملية فيه قد روى تفاصيل ما حدث مع الشيخ في مشفاه، فقال: إن الخانجي دخل المشفى في يوم الأربعاء، وتم إجراء العملية له في يوم الخميس، وبعد العملية تحدث الشيخ الخانجي معه وأخبره بأن يُخبر والديه، و (جمعية الهداية) أنه بخير وبصحة جيدة. ويخبرنا مصطفى ساهاتشتيتش أنه كان يزور الخانجي مرات كثيرة في اليوم الواحد، وكان بحال جيدة آنذاك، حتى أن الخانجي طلب من صديقه مصطفى الذهاب إلى بيته؛ فإنه لم يعد بحاجة إلى مساعدته بعد أن رأى في نفسه أنه قد تعافى وصار قادرًا على القيام بحاجاته، وبعد أن عاد ساهاتشتيتش إلى أهله يوم السبت، هاتفه

المشفي بأن محمد الخانجي قد توفي¹⁶، بدون ذكر تفاصيل توضّح سبب وفاته، حيث كانت غامضة ومبهمة؛ وكان هذا سبباً في اتّهام بعض العلماء ومن هنا اتّهم بعض العلماء من أصدقاء الشيخ الخانجي أنه تم اغتيال الخانجي في المشفى بعدما خرج من العملية بأيام، واتهموا الطبيب الجراح بقتله.

وقد اهتمّت (جمعية الهداية) في تشييع وتهيئة جنازة الشيخ الخانجي، وصُلّي عليه صلاة الجنازة يوم الإثنين الموافق 31 تموز سنة 1944 م، بعد صلاة الظهر في مسجد الغازي خسرو بك بحضور حشد كبير من المسلمين، وهذا يدل على اهتمام الناس وحبهم الشديد للشيخ الخانجي، بالرغم من أن الحرب كانت قائمة آنذاك في البوسنة، وكانت صقّارات الإنذار قد دوّت في ذلك اليوم. كتبت جمعية الهداية كلمة عن الخانجي فقالت: "لم يبقَ مسلم شريف في سرايفو إلا وخرج في جنازة المرحوم الكبير، كما حضرت الجنازة وفود عن مسلمي فيوسكو، وزينيتسا، وكونتيس، بينما لم يستطع الآخرون المشاركة فيها بسبب قصر المدة وصعوبة التنقل".¹⁷

2. منهج الشيخ محمد الخانجي في التفسير:

قبل أن نبدأ الحديث عن منهج الإمام محمد الخانجي في التفسير ينبغي أن نُبيّن معنى كلمتي المنهج والتفسير في اللغة والاصطلاح.

1.2. معنى كلمتي "منهج وتفسير" لغة واصطلاحاً:

معنى كلمة منهج في اللغة كما عرّفها ابن منظور:¹⁸ هي الطريق البين الواضح، قال تعالى في كتابه العزيز: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا).¹⁹ أما تعريفها في الاصطلاح: هو طريقة يصل بها الانسان إلى حقيقة أو معرفة.²⁰

التفسير في اللغة مأخوذ من مادة "فَسَّرَ" ومعناه: الإبانة والكشف،²¹ تقول العرب: فسّرت الشيء فسّراً، أي: أوضحتّه وبينته.²² أما في الاصطلاح، فقد اختلف العلماء في تعريفه، حيث عرّفه الذهبي بأنه: "علم يُبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"²³

¹⁶ المحافظ مصطفى ساهاتشيتش، "ذكرياتي عن الحاج الأفندي"، الهداية 2-3 (1944)، 102.

¹⁷ مهيتش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 99-100.

¹⁸ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 383/2.

¹⁹ القرآن الكريم، د.ت، المائدة 48\5.

²⁰ علي جواد الطاهر، منهج البحث العلمي (بغداد: مكتبة اللغة العربية، 1974)، 19.

²¹ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، 587.

²² أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب شرح الكبير (بيروت: مكتبة لبنان، د.ت)، 180.

²³ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (بيروت: دار القلم، د.ت)، 15/1.

عرّفه الأمام أبو حيان الأندلسي بأنه: " علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمت ذلك"²⁴

ولمزيد من الفائدة نذكر تعريف التأويل لأنه شديد القرب من التفسير حتى قال بعض العلماء بأنهما مترادفان، بينما يرى البعض الآخر مثل الإمام أبي منصور الماتريدي وجود فرق بين كلمتي التفسير والتأويل، فالتفسير عنده يفيد القطع إذا ثبت، وقال في تعريفه: هو ما نُقل عن النبي ﷺ وعن أصحابه رضوان الله عليهم. أما التأويل فهو لا يفيد القطع وعرّفه بأنه: ما يأتي به المفسر من بيان وشرح آيات الله تعالى معتمداً على عقله.²⁵ وهذا يتضح من خلال تفسيره "تأويلات القرآن" بأن كلمة "تأويلات" تدل على أن تفسيره يحتوي على المعقولات والآراء الاجتهادية.

أما بالنسبة إلى الشيخ محمد الخانجي فهو يرى أن كلمتي (التفسير والتأويل) مترادفتان، واستدل على ذلك بأن الإمام ابن جرير الطبري أطلق على تفسيره اسم "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، وقال: بأن العلماء المتقدمون لا يجدون فرقاً في استخدام كلمة التأويل بدلاً من التفسير؛ فهما بنفس المراد والمعنى.²⁶

2.2. أسلوب الشيخ ومنهجه في التفسير:

يظهر جلياً للمتأمل في كتب التفسير للشيخ محمد الخانجي: أنه كان ملتزماً بمذهب أهل السنة في أصول الدين والفقه. كما أنه كان يستفيد من كتب ومصادر كثيرة يرجع إليها ويأخذ منها، مثل: كتب التفسير بالمنقول وكتب التفسير بالرأي، ونلاحظ أيضاً اهتمامه بالفقه في تفسير الآيات التي تشتمل على أحكام؛ فكان كثيراً ما يرجع إلى كتب التفسير الفقهي -تفسير آيات الأحكام- وكذلك كان يرجع إلى كتب التفسير اللغوي وغيرها من المصادر التي استفاد منها في كتابة أعماله.

وبالرغم من أن الشيخ كان لديه اهتمام واسع وظاهر بعلم العقيدة، وذلك نجده في أعماله المخطوطة والمطبوعة والمترجمة - كترجمته لكتاب (المعراجية) لثابت البوسنوي من اللغة التركية إلى العربية - التي ترتبط بعلمي الكلام والحال، فنجد كتابه "علم الكلام" يُدرّس في المدارس البوسنية لتلاميذ الصف الثامن، وقد قرره مجلس العلماء في سرايفو، ووافقت عليه وزارة التربية والتعليم، إلا أنه لم يتطرق لهذا العلم في تفسيره لسورتي البقرة والنساء؛ ويمكن أن يكون السبب في ذلك كون هذان التفسيران يعتمدان على آيات الاحكام -التفسير الفقهي.²⁷

ولا ضرر في أن نذكر مثلاً قصيراً لتفسير الشيخ الخانجي في سورة الغاشية، قد استعرض في مقدمة تفسيره بيان أقسام الإيمان الأساسية؛ وهي: الإيمان بالله، واليوم الآخر، والإيمان بالأنبياء والرسول. وذكر الشيخ أنه توجد أقسام فرعية للإيمان، فقال: "تلك هي نقاط الإيمان الرئيسية في الإسلام، أما النقاط الباقية فيمكننا القول بأنها تتفرع عن هذه النقاط

²⁴ أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط (مطبعة السعادة، 1967)، 13/1-14.

²⁵ محسن دميحي، تفسير تاريخي (وقف كلية إلهيات جامعة مرمره، 2010)، 33.

²⁶ خليلوفيتش، الإمام أبو بكر الرازي الحصص ومنهجه في التفسير، 44-45.

²⁷ المحافظ خليل مهيتش، "مساهمة الخانجي في العقيدة" (د.ت)، قسم مجموعة الأعمال، 82-83.

الرئيسية الثلاث؛ لأن من يؤمن بالرسول، فسيؤمن بالكتب والملائكة والقضاء والقدر، وغيرها من الأمور التي يجب على المسلم أن يؤمن بها".²⁸ نظراً لصعوبة استعراض جميع المصادر التي رجع إليها الإمام الخانجي؛ سنحاول في هذا البحث إيراد بعض من هذه المصادر.

كان الشيخ الخانجي²⁹ يبدأ بتفسير الآية بذكر أسباب نزولها، وناسخها ومنسوخها إن كان موجوداً - ولم نجد خلال دراستنا لمخطوطتي الشيخ اهتمامه بذكر غريب القرآن، ومحكمه ومتشابهه، ووجوهه ونظائره-، ثم يُفسر الآية بآية أخرى من القرآن إن وجدت، ثم يفسرها بالسنة التي وردت عن الرسول ﷺ، ثم بأقوال الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين، ثم آراء المفسرين المجتهدين بمختلف آرائهم وأقوالهم، ويُبين معاني الكلمات، وأحياناً يذكر الاختلاف بين القراءات في الآية إذا ترتب عليه تغيير في معنى الآية. وكان الشيخ رحمه الله يتجنب ذكر الاسرائيليات والأحاديث الموضوعة في التفسير. وكان يذكر الخلاف الفقهي بين العلماء -إن وجد- عند تفسيره لآيات الأحكام، ويناقش المسائل الفقهية، مع ذكر أقوال الأئمة في المسألة التي تضمنتها الآية. وبذلك يكون الشيخ رحمه الله قد جمع بين التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول.

من خلال قراءة كتابه (مقدمة في الحديث والتفسير) نرى أنه يميل إلى التفسير بالمأثور؛ وذلك من خلال الشروط التي قد أوردتها في كتابه. والتي منها:³⁰

- أن يكون عارفاً بالقرآن؛ حتى يُفسر آية بآية.
 - أن يكون لديه علم في الحديث؛ حتى يرجع إليه أن لم يجد تفسير آية في القرآن.
 - أن تكون لديه معرفة بأقوال الصحابة والتابعين.
 - أن يكون عالماً باللغة العربية وقواعدها.
- ويقول بأن العلماء لا يأخذون بتفسير الباطنية؛ لأنهم لا يستندون في تفسيرهم على قواعد اللغة العربية ولا على أي أساس من أسس القرآن.

ومن الضروري أن نذكر هنا المراد من مصطلح التفسير بالمأثور: "هو التفسير الذي يعتمد على صحيح المنقول بالمراتب التي ذُكرت سابقاً في شروط المفسر، من تفسير القرآن بالقرآن، أو بالسنة؛ لأنها جاءت مبيّنة لكتاب الله، أو بما رُوِيَ عن الصحابة؛ لأنهم أعلم الناس بكتاب الله، أو بما قاله كبار التابعين؛ لأنهم تلقوا ذلك غالباً عن الصحابة".³¹

²⁸ محمد خانجيتش، الأعمال المختارة لمحمد خانجيتش البوسنوي، ترجمة عبد الرحيم ياقدي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت)، 135-140.

²⁹ محمد بن محمد الخانجي، تفسير آيات الأحكام في سورة النساء، (60).

³⁰ محمد بن محمد الخانجي، مقدمة في التفسير والحديث (سكوبيا: دار لوغوس، 1997)، 45-46.

³¹ مناع بن خليل القطان، مباحث في علوم القرآن (مكتبة المعارف، 2000)، 358.

1.2.2. اهتمامه بتفسير القرآن بالقرآن:

بدأ ظهور علم التفسير مع نزول القرآن الكريم، ويُعتبر تفسير القرآن بالقرآن من أبلغ طرق التفسير بالأثر وأصحها، حيث فسر رسولنا الكريم ﷺ القرآن بالقرآن؛ كما ورد في الحديث الذي أخرجه البخاري³² عن عبد الله بن مسعود عندما نزلت آية (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ)³³ فسرّها الرسول ﷺ بقوله تعالى: (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)³⁴.

القارئ لكتب التفسير لمحمد الخانجي يرى أنه كثيراً ما يجمع الآيات التي ترتبط ببعضها لبيان المعنى والمراد منها، فمثلاً قال في تفسير قوله تعالى: (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ)³⁵ أن معنى جملة (الابتغاء من فضل الله) هي التجارة، وكلمة (فضل) هنا تعتبر من غريب القرآن، ومعناها: "المال وما يُكتسب منه"³⁶ وهو التجارة، وذكر قوله تعالى: (وَأَخْرُوزَ يَصْرِيونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ)،³⁷ وذكر قول أبو مسلم الأصفهاني في بيان نوع هذه التجارة أنها التجارة التي تكون في أيام الحج، ففي قوله تعالى: (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)،³⁸ ويبيّن بأن التجارة التي ينشغل بها الإنسان عن أعمال الحج غير مأذون بها.³⁹

ونجد الخانجي يبين معنى لفظ (الصيام) في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)،⁴⁰ فيقول: "الصوم في اللغة الإمساك عن الشيء والترك له، (إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً)،⁴¹ وصامت الريح إذا سكنت وركدت، والتشبيه في وجوب الصوم، وقيل في مقداره، وقيل في كيفيته، والمطلعون على التاريخ يقولون لم تخلُ شريعة عن صوم".⁴²

³² أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (دمشق: دار ابن كثير، 1993)، 1694/4.

³³ الأنعام 82\6.

³⁴ لقمان 13\31.

³⁵ البقرة 198\2.

³⁶ الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي (دمشق - بيروت: دار القلم - الدار الشامية، 1412)، 139.

³⁷ المزمل 20\73.

³⁸ الجمعة 10\62.

³⁹ محمد بن محمد الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة وتفسيرها بعبارة مختصرة، 6967 (6967، 56)، 10 أ.

⁴⁰ البقرة 183\2.

⁴¹ مريم 26\19.

⁴² الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 5 أ؛ جمال صالح سباهيتش، "أعمال محمد الخانجي"، مجموعة أعمال من المؤتمرات العلمية عن محمد

الخانجي (جمعية علماء البوسنة والهرسك، سرايفو: الهداية، 1996)، 74/4.

ونراه يشرح لفظ (قد) بأنها تعني (ربما) في قوله تعالى: (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ)⁴³ وأيضا بين أن لفظ (نرى) استعمل في صيغة الماضي، أي بمعنى رأينا. ويؤشير الخانجي إلى أن لفظ (قد) جاء بنفس المعنى في عدة مواضع في القرآن الكريم، وذكر عدة آيات منها:⁴⁴

• قوله تعالى: (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ).⁴⁵

• وقوله تعالى: (قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ).⁴⁶

• وقال تعالى: (قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا).⁴⁷

وكذلك نجد أن الشيخ يستخدم تفسير القرآن بالقرآن من خلال حمل المجمل على المبين، ومثال ذلك تفسيره لقوله تعالى: (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ)،⁴⁸ فذكر أن المراد من جملة (الابتغاء من فضل الله) هو التجارة، واستدل على ذلك بقوله تعالى: (وَأَخْرُجُوا يَصْرَبُونَ فِي الْأَرْضِ يُبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ)،⁴⁹ وذكر الشيخ قول أبو مسلم⁵⁰ في أن المراد من هذه الجملة هو التجارة في وقت الحج، مثل قوله تعالى: (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ)،⁵¹ ويبيّن الشيخ أن الظاهر من آية سورة النساء هو التجارة في أيام الحج.⁵²

ومثال حمله العام على الخاص، فترى الشيخ يقول في تفسير قوله تعالى: (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ)،⁵³ إن المراد من لفظ (المشركات) هنا "يعمُّ كل الكافرات سواء كانت وثنية أم يهودية أم نصرانية، وعلى هذا فالآية إما باقية

⁴³ البقرة 144\2.

⁴⁴ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 2 ب؛ سباهيتش، "أعمال محمد الخانجي"، 59/4.

⁴⁵ الحجر 97\15.

⁴⁶ النور 64\24.

⁴⁷ الأحزاب 18\33.

⁴⁸ البقرة 198\2.

⁴⁹ المزمل 20\73.

⁵⁰ هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (ت. 322 هـ\934 م)، من مدينة أصفهان، وهو كاتب ومفسر ومحدث ومتكلم، معتزلي المذهب، عمل والياً على أصفهان في زمن الخليفة العباسي المقتدر، وتم عزله عندما قدم ابن بويه إلى أصفهان سنة 321 هـ، ألف كتباً عديدة؛ منها: "الناسخ والمنسوخ"، و "جامع التأويل" في علم التفسير، وله أيضاً كتاب في علم النحو. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (إسطنبول: وكالة المعارف، 1943)، 422\1؛ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، الأعلام (دار العلم للملايين، 2002)، 50\6.

⁵¹ الجمعة 10\62.

⁵² محمد بن محمد الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة وتفسيرها بعبارات مختصرة، 9 ب.

⁵³ البقرة 221\2.

على عمومها أو مخصصة بآية المائدة: (وَالْمُخَصَّنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ)⁵⁴ وذكر الشيخ أن هذا التخصيص يُسمى نسخاً عند الحنفية.⁵⁵

ومن صور حمله المطلق على المقتد، قول الشيخ الخانجي في تفسير قوله تعالى: (وَحَلَالٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ الَّتِي كَسَبُوا مِنْ قَبْلِكُمْ) ⁵⁶ "ذكر هذا القيد لإسقاط حليلة المتبنى، وفي حكم حلال المتبنين نزل قوله تعالى: (لَكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا)،⁵⁷ وقوله تعالى: (وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَائَكُمْ أُنْثَاءَكُمْ)⁵⁸.

2.2.2. تفسيره للقرآن بالسنة النبوية:

السنة هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، وقد استخدم النبي ﷺ وسائل متنوعة لتفسير الآيات، مثل الإجابة عن الأسئلة أو الاستشهاد بآيات أخرى لبيان المعاني؛⁵⁹ ولأن القرآن الكريم يُجمل الحديث أحياناً في الموضوعات التي يوردها؛ مثل: مسألة أوقات الصلاة وكيفيتها، فيبين رسول الله ﷺ ذلك الإجمال، ويُقيّد مطلق القرآن، ويخصّص عامّه وغير ذلك، قال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)⁶⁰. قال الشيخ الخانجي: "ولولا كون الحديث النبوي مصدراً دينياً، لما عرفنا عدد الصلوات في اليوم واللييلة... وكذلك الأمر بالنسبة لأحكام الزكاة، فالقرآن الكريم يأمر بإيتاء الزكاة ولكنه لا يفصل أحكامها".⁶¹ قال تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)،⁶² بل وجعل طاعة الرسول طاعة له فقال: (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا).⁶³

وقد اهتم الشيخ محمد الخانجي بهذين المصدرين في تفسير القرآن الكريم -أعني الكتاب والسنة- وقد بين ذلك في كتابه (مقدمة التفسير والحديث)،⁶⁴ حيث أنه يرى أن حديث الرسول ﷺ يُعد المصدر الثاني في الإسلام، وذكر أن المصدر الأول هو القرآن الكريم، ويأتي بعده مباشرة سنة الرسول ﷺ، والمصدر الثالث هو الإجماع، أما الرابع فهو القياس. ويرى أن المصدرين الأولين هما المصدران الأساسيان في الإسلام، أما الإجماع والقياس فهما يستندان للكتاب والسنة.

⁵⁴ المائدة 5\5.

⁵⁵ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 10 أ.

⁵⁶ النساء 4\23.

⁵⁷ القرآن الكريم، الأحزاب 33\37.

⁵⁸ القرآن الكريم، الأحزاب 33\4؛ محمد بن محمد الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة النساء، 30.

⁵⁹ دمججي، تفسير تاريخي، 60.

⁶⁰ النحل 16\44.

⁶¹ الخانجي، مقدمة في التفسير والحديث، 70-72.

⁶² الحشر 59\7.

⁶³ النساء 4\80.

⁶⁴ محمد بن محمد الخانجي، مقدمة في التفسير والحديث (سكوبيا: دار لوجوس، 1997)، 70-72.

على سبيل المثال، في تفسيره لقوله تعالى: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)، نرى أن الخانجي قد استعرض آراء واجتهادات الأئمة الأربعة في بيان حال المسافر، وبعدها رجع إلى ذكر حديث رسول الله ﷺ: "جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر. ويوماً وليلة للمقيم".⁶⁵

3.2.2. تفسيره للقرآن بأقوال الصحابة والتابعين:

أما تفسير القرآن الكريم بأقوال الصحابة، يُعدّ من ثالث مصادر تفسير القرآن الكريم بالمأثور. كان الصحابة من أحرص الناس على تعلم وفهم القرآن الكريم، وهم الذين شهدوا نزول الوحي وعلموا أسبابه، وهم فضلاً عن ذلك فصحاء بالطبع يدركون بسليقتهم معنى الآية؛ لأن القرآن نزل على أساليبهم في الكلام، فيعلمون حقيقته من مجازه، وصرائحه من كناياته، وكانوا عندما يُشكل عليهم فهم آية معينة، بحثوا عن تفسيرها وبيان معناها من القرآن الكريم، فإن لم يجدوا بياناً في القرآن الكريم فمن سنة النبي ﷺ، فإن لم يجدوا اجتهدوا في بيان وتفسير معناها.⁶⁶ وتبعهم بذلك التابعون على نفس منهجهم في التفسير بالمأثور. وبين ابن كثير فضيلة الصحابة لكونهم شاهدوا المشاهد والقرائن مما جعلهم أدرى بتفسيره من غيرهم، ووصفهم بأن لهم فهماً تاماً، وعلماً صحيحاً وعملاً صالحاً.⁶⁷

كان الشيخ الخانجي يهتم بالتفاسير التي تتعرض لأحاديث الرسول ﷺ وأقوال الصحابة والتابعين، فنجده يميل كثيراً إلى تفسير (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لشيخ المفسرين الطبري، وتفسير (القرآن العظيم) لابن كثير، وتفسير (المحرر الوجيز) لابن عطية الأندلسي، رغم أن الإمام الخانجي حنفي المذهب إلا أن ميله كان واضحاً لهؤلاء العلماء المفسرين الثلاثة. فالقارئ لكتابه "مقدمة في التفسير والحديث"⁶⁸ يرى بوضوح تعظيمه لهؤلاء العلماء، حيث كان يختار عبارات وجمل مصوغة بصياغة تدل على عظم شأن هؤلاء، وكانوا في نظره من أشهر كتّاب التفسير بالمأثور.

في تفسير قوله تعالى: (وَاللِّزْجَالِ عَلَيْهِمْ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)،⁶⁹ رجع محمد الخانجي إلى تفسير ابن عباس، ووصف قوله بأنه حسنٌ بارع. وذكر الشيخ بأن ابن عباس يرى أن المراد من لفظ (درجة) تشير إلى تشجيع الرجال على حسن معاشرته المرأة والتوسع في الخلق وفي إعطاءهن المال، وأن يترفق بهن.⁷⁰

⁶⁵ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 5؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955)، 232/1.

⁶⁶ فهد بن عبد الرحمن الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (بيروت: دار الرسالة، د.ت)، 30.

⁶⁷ أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة (الرياض: دار طيبة، 1999)، المقدمة/7.

⁶⁸ الخانجي، مقدمة في التفسير والحديث، 50.

⁶⁹ البقرة 228.

⁷⁰ محمد بن محمد الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة وتفسيرها بعبارات مختصرة، 18ب.

وفي تفسيره لأحكام المواريث في تفسير قوله تعالى: (لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا)،⁷¹ أوضح أن آيات الأحكام التي تخص المواريث نزلت مجملة ثم فصلت للتدريج في التشريع، وذكر أنه في بداية الأمر شرع وجوب الوصية للوالدين والأقربين ثم نسخ هذا الحكم بآيات المواريث. واستعرض رأي مجاهد الذي يقول: "كان الميراث للولد والوصية للوالدين والأقربين".⁷²

4.2.2. استخدام له لأساليب اللغة التي نزل بها القرآن الكريم:

لكون القرآن الكريم نزل باللغة العربية، ينبغي على المفسر أن يكون عالماً بعلومها وفنونها، ومتقناً للغة العربية، وهذا يعتبر من الشروط الأساسية للمفسر،⁷³ قال تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ).⁷⁴ لذلك كان محمد الخانجي عالماً مستوعباً لأساليب اللغة وفنونها من نحو وصرف واشتقاق وبلاغة بأقسامها (المعاني والبيان والبدیع) وكناية ومجاز وغير ذلك، وكان أيضاً يهتم بالإعراب ويستشهد بالشعر في بعض الأحيان. وستحدث هنا عن خلاصة استخدام الخانجي لبعض هذه العلوم من خلال تفسيره لسورتي البقرة والنساء.

1.4.2.2. النحو والإعراب:

فسر الخانجي قوله تعالى: (وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ)،⁷⁵ بأن لفظ (عهداً) جاء بمعنى: أمرناهما، وجملة (أن طهرا بيتي) حكم وأمر من الله تعالى وظاهره خير.⁷⁶

وفي بيان قوله تعالى في سورة البقرة: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ)،⁷⁷ نجد الخانجي يعرب كلمة (شهر) في هذه الآية فيقول إنه مبتدأ، وخبره (الذي)، لذلك يصبح المعنى "شهر رمضان هو الشهر الذي أنزل فيه القرآن"، وهذا التفسير يبين سبب كون الصيام في هذا الشهر. وفي تفسير آخر له يقول: أن شهر رمضان هو بدل من الصيام على حذف المضاف؛ أي: "كتب عليكم الصيام صيام شهر رمضان. وسبب تعريف الصيام بإضافته إلى رمضان هو نزول القرآن فيه وهذا يفهم من سياق الجملة".

وفي قوله تعالى: (هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ) نرى الخانجي يعرب كلمة (هُدًى) حال؛ "أي: أنزل وهو هداية للناس بإعجازه". وأعرب كلمة (وبيّنات) حال؛ "أي: وآيات واضحة مما يهدي إلى الحق ويفرق بينه وبين الباطل من الحكم والأحكام".

⁷¹ النساء 7\4.

⁷² محمد بن محمد الخانجي، تفسير آيات الأحكام في سورة النساء، 8.

⁷³ فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم (حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، 2003)، 169.

⁷⁴ يوسف 2\12.

⁷⁵ البقرة 125\2.

⁷⁶ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 2 أ.

⁷⁷ البقرة 185\2.

وفي تفسير نفس الآية السابقة نراه يذكر رأي أكثر المفسرين في بيان معنى (شَهِدَ) في قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) أي: حضر؛ أي كان في بلده. ونراه أيضاً يُعرب كلمة (الشَّهْرَ) بكونه منصوب على الظرف. وذكر رأياً آخر، بأن كلمة (شَهِدَ) جاءت بمعنى علم وتيقن بالرؤية، وكلمة (الشَّهْرَ) مفعول به، فيكون معنى الآية "إذا رأى بنفسه هلال شهر رمضان أو أخبر به وتيقن أن غيره رآه وجب عليه صومه".⁷⁸

2.4.2.2. الاشتقاق:

المتأمل في كتب التفسير للخانجي يرى أنه يهتم ببيان معاني الكلمات والألفاظ ويرجع إلى أصلها اللغوي -دون أن يتعرض لعلم الصرف-؛ حتى يصل إلى المراد منه، وسنذكر مثلاً على ذلك ونكتفي به. فمثلاً نراه يرجع إلى أصل كلمتي (الخمر والميسر) في قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا)،⁷⁹ فيقول: ⁸⁰ "مادة (خ م ر) تدل على الستر ومنه خمار المرأة، وسميت الخمر خمراً لأنها تستر العقل. (الميسر) من يَسِرَت الشيء؛ أي جَزَّأته والميسر ضربُ القِداح على أجزاء الجزور قماراً، وكل قمار ميسر حتى لعب الصبيان بالجوز".

3.4.2.2. البلاغة وأقسامها:

البلاغة: "هي مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال، فلا بد فيها من التفكير في المعاني الصادقة القيمة القوية المبتكرة منسقة حسنة الترتيب، مع توخي الدقة في انتقاء الكلمات والأساليب على حسب مواطن الكلام ومواقعه وموضوعاته وحال من يكتب لهم أو يلقي إليهم".⁸¹

وهذا العلم أيضاً يُعد من الشروط الأساسية التي يجب على المفسر أن يعلمها ويستوعبها، فهي تُعد وسيلة للوصول إلى معرفة الإعجاز القرآني، فإذا فاتته البلاغة ولم يعرفها، لم يستطع أن يدرك الإعجاز القرآني. فلا بد للمفسر أن يلتم بقواعد البلاغة لمعرفة الفائدة من تأويل أو معرفة ما يدل عليه التكرار في آية معينة، وغير ذلك. فيقول الزمخشري في أهمية علم البلاغة:

فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن برز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ والنحوي وإن

⁷⁸ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 5-6؛ خليل بن إبراهيم مهيتيش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير (بيروت: المكتب الإسلامي، 2017)، 344-347.

⁷⁹ البقرة 2/219.

⁸⁰ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 13 أ.

⁸¹ مجدي وهبة - كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب (مكتبة لبنان، د.ت)، 79.

كان أنحي من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحيه لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان.⁸²

وكذلك تحدث الخانجي عن أهمية الإمام باللغة العربية، فقال: إن المفسر يجب أن يستوعب اللغة العربية وقواعدها من نحو وصرف وبلاغة وغير ذلك من العلوم المتعلقة بها.⁸³ ولقد أدرك الخانجي هذه العلوم البلاغية واستوعبها ثم استعملها في تفسيره. ومن هذه الصيغ البلاغية التي استخدمها:⁸⁴

أ- الكناية.

ب- الحقيقة والمجاز.

وستحدث بإيجاز عن هذه الصيغ البلاغية التي استخدمها الخانجي في تفسير سورتي البقرة والنساء، وسنكتفي بذكر مثال لكل واحد من هذه الصيغ.

أولاً: الكناية:

الكناية لغة: هي التستر، وأصل الكناية: ترك التصريح بالشيء. وفي الاصطلاح: "هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب للدلالة به على معنى آخر لازم له، أو مصاحب له، أو يشار به عادة إليه، لما بينهما من الملازمة بوجه من الوجوه".⁸⁵

استخدم الخانجي هذا النوع من البلاغة -أي الكناية- في تفسير قوله تعالى: (نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَثُوا حَرْثَكُمْ أَثًى شَيْئُكُمْ)،⁸⁶ فعرف الحَرْث بأنه الأرض المَعْدَّة للزراعة، وقال: "هو هنا المكان المثمر ومكان الإخصاب".⁸⁷ فيكون المراد من كلمة (نساؤكم) هو مكان الزراعة.

ثانياً: الحقيقة والمجاز:

الحقيقة لغة: مشتقة من حق، بمعنى ثبت واستقر، وهو هنا ليس الحق الذي ضده الباطل.⁸⁸ وقال الجوهري: الحقيقة هي الراية.⁸⁹ وفي الاصطلاح: "ما بقي في الاستعمال على موضوعه"، أي بقي على معناه الذي وضع له في اللغة.⁹⁰

⁸² محمود بن عمر بن أحمد الزنجشيري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعبود الأقاويل في وجوه التأويل (القاهرة - بيروت: دار الريان للتراث - دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م)، المقدمة ٢.

⁸³ الخانجي، مقدمة في التفسير والحديث، 45.

⁸⁴ مهتيش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 349-350.

⁸⁵ عبد الرحمن بن حسن حبّكة، البلاغة العربية (دمشق: دار القلم، 1996)، 135/2.

⁸⁶ البقرة 223.

⁸⁷ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 14 ب.

⁸⁸ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 10\49-52.

⁸⁹ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 1\4/1461.

⁹⁰ الخطاب المالكي، قرة العين لشرح ورفقات إمام الحرمين، تحقيق ضرغام منهل محمد (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 2015)، 66؛ الجرجاني، التعريفات،

وأما المجاز ففي اللغة: هو مكان الجواز. وفي الاصطلاح: "ما يُجَوَّزُ به عن موضوعه".⁹¹

فسر الشيخ الخانجي كلمة الصلاة في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى)،⁹² بأن لها معنيين: المعنى الأول هو الموضوع الذي تؤدَّى فيه الصلاة، والمعنى الثاني هو الصلاة عينها. وذكر أيضاً أقوال المفسرين الذين يرون أن الصلاة هنا جاءت بكلا المعنيين؛ أي: "استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز في آن واحد، وهذا أمر معروف بشكل جيد".⁹³

ومن استعمالات الشيخ الخانجي للمجاز، شرحه لكلمة (وَأْتُوا) في قوله تعالى: (وَأْتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ)، فقال: إن كان معنى الأيتام الإنفاق في مدة الولاية فاليتم على حقيقته، وإن كان معه تسليم المال عند الرشد، فاليتم مجاز بمعنى: الذي كان يتيماً.⁹⁴

4.2.2.2. استشهاد بالشعر في تفسير القرآن:

اختلف العلماء في مسألة جواز الاستشهاد بالشعر في تفسير القرآن الكريم، حيث يرى بعضهم أنه لا يجوز، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: (وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ)،⁹⁵ بينما يرى البعض الآخر جوازه بوصفه وسيلة لفهم معاني القرآن، واستدل المجيزون بقول رسول الله ﷺ: " إِنَّ مِنْ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا".⁹⁶

استخدم الخانجي الشعر كوسيلة لتوضيح بعض المسائل الفقهية، ولم يتطرق الخانجي إلى ذكر أسماء الشعراء إلا الأشعث والكثير، وتوصل خليل مهيتش إلى أن الخانجي أخذ أبياتاً من شعر أبي تمام الطائي، وحستان بن ثابت.⁹⁷

شرح محمد الخانجي قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۖ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ)،⁹⁸ بأن المسلمين أرادوا معرفة ماذا يُنْفِقُونَ فسألوا هذا

⁹¹ شرف الدين يحيى الشافعي العمري، تنوير الشرفات في شرح تسهيل الطرقات في نظم الورقات، تحقيق ضرغام منهل محمد (عمان: دار النور المبين، 2019)، 73-77؛ المالكي، قرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين، 69.

⁹² النساء 4\43.

⁹³ الخانجي، تفسير آيات الأحكام في سورة النساء، 45.

⁹⁴ الخانجي، تفسير آيات الأحكام في سورة النساء، 2.

⁹⁵ الشعراء 26\224-226.

⁹⁶ عبد الرحمن بن معاذ الشهري، الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم أهميته وأثره ومناهج المفسرين في الاستشهاد به (الرياض: مكتبة دار المنهاج، 1431)، 46؛ أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، شرح السنة، تحقيق شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، 12\363.

⁹⁷ مهيتش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 356.

⁹⁸ البقرة 2\215.

السؤال، فاعلموا الجواب بنزول هذه الآية الكريمة، ويقول الخانجي: "وكأنه أُريد لهم أن يعلموا أن الأنفاق لا يُحدث الخير حتى يُصادف موقعة"،⁹⁹ واستشهد الخانجي بهذا البيت من الشعر:¹⁰⁰

إِنَّ الصَّنِيعَةَ لَا تَكُونُ صَنِيعَةً
حَتَّى يُصَابَ بِهَا طَرِيقُ الْمَصْنَعِ

ونفهم من ذلك أن الوالدين أولى الناس بالمعروف، ومن لوازم كونهم أولى الناس بالمعروف هم أولى الناس برّد الجميل وحفظه، فاستشهد الشيخ بهذا البيت من الشعر؛ لأنه يناسب المعنى.

وفي تفسير قوله تعالى: (وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)،¹⁰¹ بين الخانجي كراهة الإكثار من الحلف بالله، وقوى رأيه بذكره لهذا البيت من الشعر:¹⁰²

قليلُ الأَلَايا حافظٌ ليمينه
فإن سَبَقَتْ منه الأَلِيَةُ بَرَّتْ

5.2.2.2. اهتمامه بالفقه والتفسير الفقهي:

كان محمد الخانجي يهتم اهتمامًا بالغًا بالفقه وأصوله، وترك فيه مؤلفات ومحاضرات عديدة؛ مثل: السياسة الشرعية، ومحاضرات في أصول الفقه. وفي كتابه (السياسة الشرعية) استعرض الشيخ الخانجي أهم العناصر التي تقوم عليها الدولة المسلمة.

وفي كتابه الآخر (محاضرات في أصول الفقه)، تحدث فيه الخانجي عن التعريفات اللغوية والاصطلاحية المختلفة للفقه الإسلامي، وتحدث عن أقسام الأحكام الشرعية التي وضّحها العلماء، وهي خمسة أقسام: الإيجاب والتحريم والكراهة والإباحة والتخيير. وبعدها فصل الخانجي هذه الأحكام، وتطرق أيضًا إلى مسألة فهم المصادر الدينية وبينها.¹⁰³

الفقه لغةً: الفَهْم، واصطلاحًا: "هو معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد".¹⁰⁴ وقيل: "هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية".¹⁰⁵

بالنسبة للتفسير الفقهي نجد أن للشيخ الخانجي تفسيرين مهمين عن آيات الأحكام في القرآن الكريم، الأول: تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، والثاني: تفسير آيات الأحكام من سورة النساء. حيث فسّر فيها الآيات على حسب ترتيبها

⁹⁹ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 12 ب.

¹⁰⁰ عبد الرحمن بن معاذة الشهري، الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم أهميته وأثره ومناهج المفسرين في الاستشهاد به (الرياض: مكتبة دار المنهاج، 1431)، 254؛ أبو الوليد حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري، ديوان حسان بن ثابت، تحقيق وليد عرفان (بيروت: دار صادر، د.ت)، 493/1. البقرة 224\2.

¹⁰¹ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 16؛ كثير بن عبد الرحمن بن الأسود بن ملبخ الخزاعي، ديوان كثير (بيروت: دار الثقافة، 1971)، 325.

¹⁰² جمال صالح سباهيتش، "أعمال محمد الخانجي"، مجموعة أعمال من المؤتمرات العلمية عن محمد الخانجي (جمعية علماء البوسنة والهرسك، سرايفو: الهداية، 1996)، 499/5-602.

¹⁰³ ضرغام منهل محمد، أصول الفقه الشافعي سؤال وجواب (عمّان: دار النور المبين، 2019)، 17؛ جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي، شرح الورقات في أصول الفقه، تحقيق أحمد مصطفى الطهطاوي (القاهرة: دار الفضيلة، د.ت)، 30.

¹⁰⁴ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع (مصر: مطبعة المدني، د.ت)، 13.

في القرآن الكريم، وكان يذكر الآية ثم يفسرها ويشرحها. وكان يذكر آراء المذاهب الأخرى رغم كونه حنفي المذهب، ولم يكن متعصباً لمذهبه بدليل أنه أحياناً يُجيد إلى رأي الإمام الشافعي أو الإمام مالك ويترك رأي الإمام أبو حنيفة، بالإضافة إلى ذكره آراء العلماء المفسرين المشهورين، مثل ذكره لرأي الثوري والأوزاعي والطبري وابن كثير والقرطبي وغيرهم.

أما مراحل تفسيره فتبدأ بشرح وبيان معنى كلمة من الآية مع ذكر آراء العلماء، وبعدها يبين رأيه الخاص الذي يميل إليه، ويقوّيه بذكر آية من القرآن الكريم، وأحاديث الرسول ﷺ، ورأي الصحابة والتابعين -إن وجد-، ويستند أيضاً إلى بيان القواعد النحوية. وبعد شرح معنى الآية يبدأ الخانجي باستنباط الحكم الشرعي منها، وهذا يكون عادة في نهاية تفسيره للآية.¹⁰⁶ وسنستعرض في ذلك مثالين اثنين نكتفي بهما أحدهما من سورة البقرة، والآخر من سورة النساء.

ومثال ذلك تفسيره لقوله تعالى: ¹⁰⁷ (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)،¹⁰⁸ يبدأ الشيخ ببيان معنى لفظ (قُرُوء)، فقال: "هي جمع كلمة قرء أو قرء، وتطلق في اللغة العربية على الحيض والطمهر"، وذكر أقوال الأئمة من الشافعي ومالك وأحمد الذين يرون أن معنى (قُرُوء) هي الأطهار، ودليلهم على ذلك قوله تعالى: (إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ)،¹⁰⁹ فبينوا أن لفظ (عدتھن) هنا هو وقت عدتھن، ويرى أبو حنيفة والثوري والأوزاعي أن (قرء) هنا تعني: الحيض، ودليلهم أن كلمة (عدتھن) معناها: مستقبلات لعدتھن، وتبني الشيخ الخانجي رأي المجموعة الأولى فقال: "وعليه فإن طلاق النساء يجب أن يكون في الطهر"، واستدل الشيخ بحديث: "طلاق الأمة تطليقتان، وعدتھا حیضتان".¹¹⁰

وذكر الشيخ أقوال بعض العلماء -ولم يذكر من هم- في معنى قوله تعالى: (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) أن ما يكتمن في أرحام النساء هو الحمل، وقيل: هو الحيض. وقال الشيخ: "ولكن الأفضل هنا هو أن يفهم المعنى على العموم"، أي: الحيض والحمل. وبناء على ذلك استنبط الشيخ "أن المرأة مؤمنة بشأن الحيض والحمل، وأن القول قولها، وهنا تُهيم الزوجة عن كتمان الحيض أو الحمل؛ لحق الزوج بإرجاعها خلال فترة العدة، وكتمانها فيه اعتداء على حق الزوج، ويمكن أن يتسبب باختلاط الأنساب".

¹⁰⁶ جمال صالح سباهيتش، "أعمال محمد الخانجي"، مجموعة أعمال من المؤتمرات العلمية عن محمد الخانجي (جمعية علماء البوسنة والهرسك، سرايفو: الهداية،

1996)، 83/4-84؛ مهيتش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 359-372.

¹⁰⁷ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 18 أ-18 ب.

¹⁰⁸ البقرة 228.

¹⁰⁹ الطلاق 65\1.

¹¹⁰ أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا

- بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، الطلاق 2189؛ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، أبواب الطلاق واللعان عن رسول الله 1182.

وفي قوله تعالى: (وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا)، يُبَيِّنُ الشيخ الخانجي تفسير الآية من خلال استخدامه لعلم النحو، فقال: (بعولتهن) "هو مجاز مرسل باعتبار ما كان؛ أي: الذين كانوا أزواجهن"، وبين الشيخ أن لفظ "(أحق)" اسم تفضيل لم يُستعمل في معناه الحقيقي؛ والسبب أن من لديه الحق بإرجاع الزوجة هو الزوج لا غيره، وذكر أن اسم التفضيل هنا جاء بمعنى الفاعل. وذكر الشيخ رأي أبي حنيفة في بيان معنى (بردهن)، فقال: "استُخدمت بمعنى المجاز المرسل؛ أي: أن الزوج له الحق بمنعها عن الوصول إلى نهاية تخرج فيها عن الزوجية"، و (في ذلك): اسم إشارة، يُشير إلى العدة. ونجد أن الشيخ الخانجي ذكر أن المراد من ظاهر الآية هو أن الزوج يسقط عنه حق الرجعة إذا أراد الإضرار بالزوجة.

وفي تفسير الشيخ لقوله تعالى: (وَالرِّجَالُ عَلَىٰ نِصْفِهِنَّ دَرَجَةً وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)، نجد الشيخ يُبَيِّنُ أن هذه الآية فيها تقديم الزوج على الزوجة؛ وهذا هو سبب كون حق الرجعة للزوج بدون الرجوع إلى موافقة الزوجة.

والمثال الآخر تفسير الشيخ الخانجي لسورة النساء في قوله تعالى: ¹¹¹ (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا)، ¹¹² نجد الشيخ الخانجي يُبَيِّنُ أولاً معنى كلاً من الألفاظ التالية: (قيامًا)، و(ارزقوهم فيها)، وقولًا معروفًا)، ففي بيانه للفظ قِيَامًا يقول: معناه تقوم لمعاشكم، ومعنى ارزقوهم فيها؛ أي: أطعموهم منها، أو اتجروا فيها وأنفقوا عليهم من أرباح التجارة، ومعنى قوله تعالى: قولًا معروفًا؛ أي: عدوهم بإعطائهم أموالهم عند بلوغهم ورشدتهم.

وذكر أن في الآية نهي للرجل المكلف بأن يُعطي أمواله لأولاده السفهاء، فيُنفقونها في غير وجهها ويضيعونها، وبعدها استشهد بحديث رواه ابن أبي حاتم: "إن السفهاء النساء إلا التي أطاعت قيمها"، ¹¹³ وذكر أيضًا قول الطبري في معنى قوله تعالى: (أَمْوَالَكُمُ)، فقال: هي أموال البتامة التي تكون عندكم، وأضافها إلى الأولياء؛ لأنها تكون في أيديهم، وهم القائمون عليها، وقال الشيخ: "أو لأن الأموال مشتركة بين الخلق تنتقل من يد إلى يد، ويشبهه قوله تعالى: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ)" ¹¹⁴ معناه: لا يقتل بعضكم بعضًا"، وعليه يكون النهي في الآية للأولياء لئلا يُمكنوا ويُعطوا أموالهم للسفهاء.

وفي نهاية تفسيره للآية بيّن الشيخ أن المراد منها هو: "أمر للأولياء أن يرزقوا السفهاء من أموالهم، أو أمر للأباء بنفقة أولادهم". وقال الشيخ: إن الحجر على السفهاء أربعة أقسام؛ هي:

1. بسبب الصغر.
2. بسبب الجنون.

¹¹¹ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة النساء، 3-4.

¹¹² النساء، 5\4.

¹¹³ لم أقف على تخريج الحديث، ووجدته في تفسيري النعالي والرازي. أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النعالي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق أبو محمد ابن عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 3\205؛ فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين الرازي، التفسير الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 9\150.

¹¹⁴ النساء، 4\29.

3. بسبب سوء التصرف؛ لنقص العقل.

4. بسبب الإفلاس؛ لكثرة الديون وإحاطتها به.

وذكر الشيخ أقوال الأئمة الأربعة بأنه يتم دفع المال إلى اليتامى إذا رشدوا، وخالفهم بذلك الإمام أبو حنيفة، فقال: إن المال يُعطى لليتيم إذا بلغ خمسًا وعشرين سنة بأي حال كان عليه اليتيم، وإذا صار اليتيم سفيهاً بعد رشده يُحجر عليه عند الأئمة الثلاثة -الإمام مالك والشافعي وابن حنبل- وخالف أبو حنيفة رأي الأئمة الثلاثة فقال: "لا يُحجر عليه وإن كان مبدراً"، وكذلك خالف أبو حنيفة الأئمة في الحجر على المفلس، فقال: "لا يُحجر عليه، بل يحبس القاضي حتى يقضي الديون".

6.2.2.2. اهتمامه بذكر أسباب النزول والناسخ والمنسوخ في تفسيره:

معرفة علم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ تدخل ضمن شروط المفسر، ويؤكد ذلك العديد من العلماء المشهورين مثل ابن تيمية والواحدى وابن دقيق العيد، الذين يقولون إن معرفة أسباب نزول يُعتبر طريقاً قوياً في فهم الآيات، كما تساعد المفسر على تفسير الآيات بشكل دقيق.¹¹⁵

أما الشيخ الخانجي فقد ذكره في كتابه (مقدمة في التفسير والحديث) فقال: إن معرفة علم أسباب النزول أمر مهم في فهم القرآن الكريم، وكذلك الأحكام الشرعية في العموم. وذكر أن أشهر كتاب في سبب النزول هو كتاب (أسباب نزول القرآن) للواحدى. وسنكتفي بذكر مثال واحد في استخدام الشيخ لأسباب النزول في تفسيره.

ويرى الخانجي أنه من الضروري معرفة الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، فيقول في تعريف الآيات المنسوخة: "هي تلك الآيات التي تتضمن حكماً شرعياً تم تطبيقه فترة محددة من الزمن"، أما الآيات الناسخة: "هي تلك الآيات التي جاءت لتلغي تلك الأحكام المؤقتة الموجودة في الآيات المنسوخة".¹¹⁶ ونرى الخانجي يوضح في تفسيره الآيات المنسوخة، ويبيّن سبب كون قبولها منسوخة، وسنذكر ثلاث أمثلة -نكتفي بها- على ذلك.

ونلاحظ أن الخانجي كثيراً ما يذكر سبب نزول الآية إن وجدت، فمثلاً في تفسير قوله تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَاللَّا تِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً ۚ إِنَّ

¹¹⁵ أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدى، أسباب نزول القرآن، تحقيق عصام بن عبد المحسن الحميدان (الدمام: دار الإصلاح، 1992).

4؛ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، 1993)، 83/1.

¹¹⁶ الخانجي، مقدمة في التفسير والحديث، 39-42.

اللَّهُ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا¹¹⁷، يذكر الخانجي سبب نزول هذه الآية، وهو أن رجلاً شكاً إلى النبي ﷺ رجلاً آخر يضرب زوجته، فقال ﷺ: (ليس له ذلك)، فنزلت هذه الآية، وغيرها من الأمثلة كثير.¹¹⁸

وفي تفسير قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ) قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ¹¹⁹، نرى أن الخانجي يقول أن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة التي قال تعالى فيها: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ) فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ¹²⁰، وأوضح أن هذا التفسير يعتمد على فهم الآية باعتبارها تشير إلى الإنفاق الواجب، وهو الزكاة. وذكر أيضاً قولاً آخر، وهو أن هذه الآية غير منسوخة بل هي لبيان صدقة التطوع.¹²¹

ونذكر مثلاً آخر لتعرض الشيخ الخانجي للآيات المنسوخة في قوله تعالى: ¹²² (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ) قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ¹²³، قال الشيخ:

في الآية حرمة القتال في الشهر الحرام، فقال بعض العلماء -وهم الأكثرية-: إنها منسوخة بقوله تعالى: (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ)¹²⁴، إذ فيهما دعوة مفتوحة للقتال بدون استثناء لأي فترة زمنية، وقالوا: غزا ﷺ هوازن وثقيفاً في بعض الأشهر الحرم، وكان ذلك بعد فتح مكة، وقال البعض: إن هذا التحريم ما زال قائماً.

وذكر الشيخ الخانجي قول ابن العربي الذي استنبط إعطاء إذن للمسلمين بقتال مشركي مكة في الأشهر الحرم؛ بسبب عدم إيمانهم، وعدم تحريمهم ما حرم الله وغير ذلك من الأفعال التي تستوجب قتالهم. وقال الشيخ: "فالامر هنا إذن لا علاقة له بالقتال عموماً، إنما علاقته بقتال المشركين".

117 النساء 34\4.

118 سباهيتش، "أعمال محمد الخانجي"، 1996، 234/4؛ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة النساء، 24.

119 البقرة 215\2.

120 التوبة 60\9.

121 سباهيتش، "أعمال محمد الخانجي"، 1996، 108/4؛ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 12 ب.

122 الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 13 ب.

123 البقرة 217\2.

124 التوبة 29\9.

نلاحظ أن كلمة (الفتنة) في آية البقرة لها عدة وجوه، منها: العقوبة، والصد، والمرض، والإضلال، والشرك، والقتل.¹²⁵ نفهم من دراستنا لتفسير الشيخ لهذه الآية أنه اختار معنى كلمة (الفتنة) هنا هو الشرك، من خلال جملته الأخيرة التي أوردناها سابقاً.

أما المثال الثالث فهو في قوله تعالى: ¹²⁶ (وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذَنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا)،¹²⁷ ذكر الخانجي قول بعضهم -بدون ذكر من هو- أن هذه الآية ناسخة لقوله تعالى: (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ)،¹²⁸ ومن هذه الآية استنتج الشيخ أن الخلع ممنوع. وذكر الشيخ قولاً آخر؛ وهو أن آية سورة النساء منسوخة بآية سورة البقرة، وقال الشيخ: "والصواب أنهما محكمتان، والحكم في هذه الآية، هو إذا أخذ بغير طيب نفس". وذكر الشيخ الخانجي ارتباط الآية بما قبلها؛ أي: في قول تعالى: (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا)،¹²⁹ فقال: "إن في السابقة حكم الفراق الذي سببه المرأة، وأن للزوج أخذ المال منها، ثم عقب ذلك بذكر الفراق الذي سببه الزوج، وبين أنه إذا أراد الطلاق من غير نشوز وسوء عشرة، فلا حق له أن يطلب أو يأخذ منها شيئاً".

7.2.2.2. اهتمامه بذكر القراءات في تفسيره:

رغم أن الخانجي لم يذكر القراءات بشكل دائم في تفسيره، إلا أنه كان يهتم بذكر القراءات السبع والعشر المتواترة والشاذة في عدد ليس بقليل في تفسيره وخاصة في التفسير الفقهي لسورتي البقرة والنساء. وفي تفسيره لا يذكر الشيخ الخانجي أسماء الأئمة القراء بل يكتفي بقول: (وُتْقِرَأُ)، وبعدها يشرح القراءة ومميزاتها. مثال ذلك قوله تعالى: (وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ)،¹³⁰ يذكر الخانجي بأنه توجد قراءة أخرى وهي (الملكين) بكسر اللام، وهي قراءة شاذة، بدون أن يذكر ما هي القراءة الشاذة بنظره، ومن هو القارئ، وقال: إن هذه القراءة غير مقبولة؛ وسبب عدم القبول أن تفسير لفظ (الملكين) بكسر اللام؛ معناه: أنهما أحد الحكام الملوك من جنس بني آدم، وليس من جنس الملائكة، خلافاً لآراء بعض العلماء الذين يرون أنها قراءة صحيحة، مستدلين بأنها قراءة ابن عباس وابن أبيزى والضحاك والحسن.¹³¹

¹²⁵ الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق مصطفى ديب البغا (دمشق: دار العلوم الإنسانية، 1414)، 1-449.

¹²⁶ الخانجي، *تفسير آيات الأحكام من سورة النساء*، 25.

¹²⁷ النساء 21\4.

¹²⁸ البقرة 229\2.

¹²⁹ النساء 20\4.

¹³⁰ البقرة 102\2.

¹³¹ الخانجي، *تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة*، 1؛ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق أحمد البردوني - إبراهيم اطفيش

(القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م)، 2\52.

أما المثال الآخر فهو في قوله تعالى: ¹³² (فَإِذَا أُخْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ)، ¹³³ فقد ذكر الشيخ الخانجي أن في لفظ (أُخْصِنَ) قراءتان للقراء السبعة، فقال: إن بعضهم قرأه بالبناء للفاعل، والبعض الآخر قرأه بالبناء للمفعول، ونلاحظ أن الشيخ لم يذكر من هم القراء، ولم يُفَرِّق بينهم. ونوضح بأن من قرأ بالبناء للفاعل -أي: بضم الهمزة وكسر الصاد- من القراء السبعة هم: نافع المدني، وابن كثير، وأبو عمرو البصري، وابن عامر الشامي، وعاصم الكوفي، وحمزة، ومن قرأ بالبناء للمفعول -أي: بفتح الهمزة والصاد- هو: علي الكسائي. ¹³⁴

8.2.2.2. اهتمامه بالتفسير الاجتماعي أو الأدبي:

كان الشيخ الخانجي يهتم بالتفسير الاجتماعي -ويسمى أيضاً بالتفسير الأدبي-، الذي يرى أصحابه أن القرآن هو كتاب هداية عامة للبشر، تتغير بتغير الزمان، ولا يهتم بنواحي التفسير الأخرى؛ كالإعراب وغيره، وهو نوع جديد ظهر في العصر الحديث، وهدف هذا النوع من التفسير هو جعل رابط بين القرآن الكريم والناس. ¹³⁵ ونجد اهتمامه بهذا النوع من خلال دراستنا لمخطوطتي الشيخ الخانجي.

مثال ذلك يُبين الشيخ مسألة العدل في الحكم في قوله تعالى: ¹³⁶ (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا)، ¹³⁷ فقال الشيخ: "والعدل في الحكم أن يكون مطابقاً للأدلة الشرعية، وإلا فهو الحكم بالهوى". وذكر الشيخ قول الحسن البصري، فقال: "إن الله أخذ على الحكام ثلاثاً: أن لا يتبعوا الهوى، وأن يخشوه ولا يخشوا الناس، وأن لا يشترخوا بآياته ثمناً قليلاً، ثم قرأ: (يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)". ¹³⁸

ووضح الشيخ المراد من قوله تعالى: (أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا)، فقال: إن هذه الآية تدخل فيها عدة معانٍ؛ منها: "تولية المناصب لمستحقيها، والتحرز في الشهادات"، وذكر أن من علامات المنافق: "إذا أوْثَمَ خان"، ¹³⁹ وقال الخانجي في تفسير قوله تعالى: (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) "هم السلاطين، بدأ الله سبحانه بهم؛ فأمرهم بأداء

¹³² الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة النساء، 37.

¹³³ النساء 25\4.

¹³⁴ جمال الدين محمد شرف، القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرّة (طنطا: دار الصحابة للتراث، 2016)، 82.

¹³⁵ هارون أوكمش، محاضرات في علوم القرآن وتاريخ التفسير (إستانبول: وقف كلية الإلهيات في جامعة مرمره، 2015)، 119-120؛ علي ضيغم طاهر،

"التفسير الاجتماعي وأثره في تطبيق مفاهيم القرآن في الواقع المعاصر" 4/44 ب (2019)، 154.

¹³⁶ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة النساء، 38.

¹³⁷ النساء 58\4.

¹³⁸ ص 38\26.

¹³⁹ الحديث هو: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا أوْثَمَ خان، وإذا وعد أخلف". أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق

مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير - دار اليمامة، 1414)، الشهادات 28؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد

فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955)، 1/الإيمان 59.

الأمانة فيما لديهم من الفيء، وكل ما يدخل إلى بيت المال حتى يوصلوه إلى أربابه، وأمرهم بالحكم بين الناس بالعدل، وأمرنا بعد ذلك بطاعتهم. والأولى أن تكون الجملة الثانية عامة أيضاً، فأن كل مسلم حاكم ووالٍ"،¹⁴⁰ واستشهد بحديث النبي ﷺ: "كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته".¹⁴¹ ومن هذا الكلام نرى أن الشيخ الخانجي يهتم بالسياسة أيضاً؛ لكونه تحدّث عن الحكم واعتبر تولية الحاكم الصالح من العدل.

نذكر مثلاً آخر في سورة البقرة يوضّح اهتمام الشيخ بالتفسير الاجتماعي، فيقول في بيان قوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)،¹⁴² إن بعض القوانين التي تختص بالعقوبات تُظهر الرحمة والرأفة بالقاتل، فلا تعاقبه بالقتل، إذ يقول في تفسيره للآية: "ولكن الأولى والأحسن أن تُظهر الرأفة تجاه المقتول، فالشدّة والقسوة تجاه القاتل هي الرأفة بعينها، كما تؤكد على ذلك الآية".¹⁴³ وهذا يدل على أن القصاص يوفر الحياة الآمنة للأفراد؛ لأن كل من لديه نزعة شر إلى القتل إذا علم أنه سيقتل، سيرتدع ويكفّ عن سفك الدم الحرام.

نستنتج أن الشيخ الخانجي من رواد المهتمين بالتفسير الاجتماعي الذي يحاول جعل القرآن كتاب حياة يعيشه الناس يهتدون به ويحكمون إليه في أمور دنياهم وأخراهم، بحيث أنه جعل -استنبط- من آياته ما يربط الأحكام الشرعية بمقاصدها الاجتماعية والإنسانية. فقد قدّم في تفسيره للقصاص مثلاً واضحاً على إمكان فهم النصّ القرآني في سياق بناء مجتمع آمن تسوده العدالة، لا من خلال الاختصار على ظاهر الحكم فحسب، بل من خلال إبراز أبعاده الوقائية والإصلاحية. وهذا التوجه يدل على عمق نظره ووعيه بأهمية ربط النصوص الشرعية بواقع الناس ومشكلاتهم، ما يجعل تفسيره أداة لفهم الدين بوصفه منهج حياة شامل، لا ينحصر عن المجتمع بل يساهم في تهذيبه وتنظيمه.

النتيجة:

الشيخ محمد الخانجي من كبار المفكرين الإسلاميين، وله نتاج علمي في جميع العلوم الإسلامية وكذلك الترجمة، رغم أن عمره لم يتجاوز 38 سنة، وقد شكّ في وفاته فقليل إنه قد قتل، وسبب ذلك أنه كان منتقداً للنظام في البوسنة والهرسك آنذاك. وبعد الحرب العالمية الثانية لم يكن الحكماء راضين عنه لأن الشيوعيين استولوا على الحكم. بيّن لنا عصمت كاسوماغيتش التفاصيل بشأن وفاة الشيخ الخانجي، وهذا ما أورده في مقالته التي كتبها: "تمت العملية على يد الجراح البارع الأستاذ كوفاتشيفيتش، الذي كان في ذلك الوقت رئيس قسم الجراحة في مستشفى كوشيفو، فإن السُدج فقط يُصدّقون

¹⁴⁰ محمد بن عبد الله أبو بكر ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424)، 1\572؛ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة النساء، 47-48.

¹⁴¹ أبو عبد الله أحمد ابن حنبل، مسند أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد (مؤسسة الرسالة، 1421)، مسند المكثرين من الصحابة 4495؛ البخاري، 1414، النكاح 89.

¹⁴² البقرة 2\179.

¹⁴³ الخانجي، تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة، 4 أ.

إمكانية حدوث خطأ لجراح بهذه البراعة في عملية بسيطة كهذه. وبعد مرور أعوام كثيرة، وفي حفل التأبين الذي أقيم على قبر ذلك الجراح، قيل بأنه كان يُنفذ المهام الحزبية على طاولة الجراحة، والنبية تكفيه الإشارة".¹⁴⁴

يتضح من خلال مؤلفات الشيخ الخانجي أنه كان واسع الاطلاع في مختلف العلوم الإسلامية، ويظهر ذلك من استخدامه ورجوعه لمصادر مختلفة. وبلغ من سعة علمه وابداعه في التفسير أن فسر آيات من سورة النساء سكت عنها علماء كبار مشهورون؛ مثل: الإمام الجصاص، والكنيا الهراسي، والسايس، ومحمد صديق خان. فمن الآيات التي فسرّها الشيخ ولم يتطرق لها العلماء المذكورون آنفاً - في سورة النساء - هي: (61، 62، 63، 67، 68، 70، 80، 81).¹⁴⁵ ولعلّ عدم تفسير هؤلاء العلماء الكبار لهذه الآيات التي فسرّها الشيخ الخانجي؛ أنها لا تنطوي على أحكام بالمعنى الاصطلاحي للحكم، الذي هو الواجب والمندوب والمباح.. إلخ.

المتأمل في كتب التفسير للشيخ الخانجي يتنبّه إلى أن الشيخ كان بعيداً عن ذكر الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة، وكان يجتهد في تجنبهما. وكذلك كان بارعاً بالحديث النبوي الشريف، ونجد ذلك في وصف أستاذ الحديث (مرصاد محمودوفيتش) للشيخ الخانجي فعرفه بأنه "كان موسوعة حيّة في علم الحديث وكتاباً مفتوحاً لكل من يطلب العلم".¹⁴⁶ ومن آراءه الفقهية أنه كان يُعارض جميع أنواع الربا، وكان ضد جعل الحسابات الفلكية لتحديد بداية الشهور الهجرية، وكان أيضاً ضد الزواج المختلط إذا كان سبباً في خسارة عدد من المسلمين، وقام بتدوين آراءه في مقالة أسماها (شرح مسائل التشريع عندنا). وكانت آراؤه هذه سبباً في عدم رضا الحكومة البوسنية عنه آنذاك، لذا قامت الشرطة بمصادرة جميع نُسخ المقال الذي كتبه الشيخ الخانجي، ولكنه كان يعلم أنهم سيفعلون ذلك، لذا قام الشيخ بطباعة عدد أكبر من النسخ، وبهذا انتشر الكتاب بين طلاب العلم.¹⁴⁷

كان الشيخ محمد الخانجي يعرف لغات مختلفة، منها اللغة العربية والتركية والفارسية، فكان يترجم العلوم الإسلامية من هذه اللغات السابقة إلى اللغة البوسنية وبالعكس، وكان الشيخ يترجم بسهولة وسرعة فائقة، حتى قالوا فيه: إنّ الناظر إليه يظن أنه يقرأ لا يترجم.¹⁴⁸ فكان له فضل كبير في إرجاع علوم القرآن وعلم التفسير في بلاد البوشناق، ويُعد التفسير وعلومه الذي - كتبه الشيخ - أساساً في بلاد البوسنة والهرسك، كما أنها تُدرّس إلى يومنا هذا في المدارس والمعاهد والكلليات.

¹⁴⁴ عصمت كاسوماغيتش، مجموعة الأعمال (سرايفو: الهداية-جمعية علماء البوسنة والهرسك، 1996)، 19-20؛ مهيتش، العلامة محمد بن محمد

الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 98.

¹⁴⁵ مهيتش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 408.

¹⁴⁶ مرصاد محمودوفيتش، "إسهام الحاج محمد الخانجي في علوم الحديث"، الهداية، (1996)، 94-96.

¹⁴⁷ مهيتش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 154-155.

¹⁴⁸ محمد مؤذونوفيتش، "الأعمال الأخيرة للحاج محمد أفندي الخانجي"، الهداية 2-3 (1944)، 97.

وكذلك يعتبر الشيخ الخانجي أول من وضع المصطلحات الإسلامية في أصول الفقه والحديث والتفسير وعلم الكلام باللغة البوسنية.¹⁴⁹

¹⁴⁹ أثير فاتيتش، "التفسير في القرن العشرين مع منشورات مختارة"، المعلم الجديد 12 (2002)، 92-93؛ مهيتش، العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير، 160.

المراجع

- ابن العربي, محمد بن عبد الله أبو بكر. أحكام القرآن. تحقيق محمد عبد القادر عطا. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية, 3 الطبعة, 1424.
- ابن حنبل, أبو عبد الله أحمد. مسند أحمد. تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد. 50 مجلد. مؤسسة الرسالة, 1 الطبعة, 1421.
- ابن كثير, أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحقيق سامي بن محمد سلامة. الرياض: دار طيبة, 2 الطبعة, 1999.
- ابن منظور, أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. 15 مجلد. بيروت: دار صادر, 3 الطبعة, 1414.
- الأصفهاني, الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. تحقيق صفوان عدنان الداودي. دمشق - بيروت: دار القلم - الدار الشامية, 1 الطبعة, 1412.
- الأندلسي, أبو حيان محمد بن يوسف. البحر المحيط. مطبعة السعادة, 1967.
- الأنصاري, أبو الوليد حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي. ديوان حسان بن ثابت. تحقيق وليد عرفان. بيروت: دار صادر, د.ت.
- البخاري, أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه, د.ت.
- البخاري, أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير - دار اليمامة, 4 الطبعة, 1414.
- البغوي, أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء. شرح السنة. تحقيق شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي, 2 الطبعة, 1983.
- الترمذي, أبو عيسى محمد بن عيسى. الجامع الكبير. تحقيق بشار عوَّاد معروف. 6 مجلد. بيروت: دار الغرب الإسلامي, 1 الطبعة, 1996.
- الثعلبي, أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم. الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تحقيق أبو محمد ابن عاشور. 10 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي, 1 الطبعة, 2002.
- الجرجاني, علي بن محمد بن علي الزين الشريف. التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية, 1 الطبعة, 1983.
- الجوهري, أبو نصر إسماعيل بن حماد. تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين, 4 الطبعة, 1987.
- الخانجي, محمد بن محمد. تفسير آيات الأحكام من سورة البقرة وتفسيرها بعبارات مختصرة. مخطوط بخط المؤلف.
- الخانجي, محمد بن محمد. تفسير آيات الأحكام من سورة النساء. مخطوط بخط المؤلف.
- الخانجي, محمد بن محمد. مقدمة في التفسير والحديث. سكويا: دار لوغوس, 1997.
- الجزاعي, كثير بن عبد الرحمن بن الأسود بن مليح. ديوان كثير. بيروت: دار الثقافة, 1971.
- الذهبي, محمد حسين. التفسير والمفسرون. 2 مجلد. بيروت: دار القلم, 1 الطبعة, د.ت.
- الرازي, فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين. التفسير الكبير. 32 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية, د.ط., 2004.
- الرومي, فهد بن عبد الرحمن. اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر. بيروت: دار الرسالة, 3 الطبعة, د.ت.
- الرومي, فهد بن عبد الرحمن بن سليمان. دراسات في علوم القرآن الكريم. حقوق الطبع محفوظة للمؤلف, 12 الطبعة, 2003.

- الزركلي, خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين, 9 الطبعة, 1992.
- الزركلي, خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. الأعلام. دار العلم للملايين, 15 الطبعة, 2002.
- الزحشري, محمود بن عمر بن أحمد. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. 4 مجلد. القاهرة - بيروت: دار الريان للتراث - دار الكتاب العربي, 3 الطبعة, ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- السجستاني, أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي. سنن أبي داود. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. 4 مجلد. صيدا - بيروت: المكتبة العصرية, د.ط., د.ت.
- السيوطي, الحافظ جلال الدين عبد الرحمن. الإتيقان في علوم القرآن. تحقيق مصطفى ديب البغا. 2 مجلد. دمشق: دار العلوم الإنسانية, 2 الطبعة, 1414.
- السيوطي, عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. الإتيقان في علوم القرآن. تحقيق مصطفى ديب البغا. بيروت: دار ابن كثير, 2 الطبعة, 1993.
- الشهري, عبد الرحمن بن معاذ. الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم أهميته وأثره ومناهج المفسرين في الاستشهاد به. الرياض: مكتبة دار المنهاج, 1 الطبعة, 1431.
- الطاهر, علي جواد. منهج البحث العلمي. بغداد: مكتبة اللغة العربية, 3 الطبعة, 1974.
- الطيار, مساعد بن سليمان. فصول في أصول التفسير. الرياض: دار النشر الدولي, 1 الطبعة, 1993.
- العمرطي, شرف الدين يحيى الشافعي. تنوير الشرفات في شرح تسهيل الطرقات في نظم الورقات. تحقيق ضرغام منهل محمد. عمان: دار النور المبين, 1 الطبعة, 2019.
- الفيروزآبادي, مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تحقيق مكتبة تحقيق التراث مؤسسة الرسالة. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع, 8 الطبعة, 2005.
- الفيروزآبادي, محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة, 4 الطبعة, 1994.
- الفيومي, أبو العباس أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب شرح الكبير. بيروت: مكتبة لبنان, د.ت.
- القرطبي, محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق أحمد البردوني - إبراهيم اطفيش. 20 مجلد. القاهرة: دار الكتب المصرية, 2 الطبعة, ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
- القطن, مناع بن خليل. مباحث في علوم القرآن. مكتبة المعارف, 3 الطبعة, 2000.
- المالكي, الخطاب. قرّة العين لشرح وركات إمام الحرمين. تحقيق ضرغام منهل محمد. مصر: المكتبة الأزهرية للتراث, 1 الطبعة, 2015.
- الحلي, جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم. شرح الورقات في أصول الفقه. تحقيق أحمد مصطفى الطهطاوي. القاهرة: دار الفضيلة, د.ت.
- النجار, جمال مصطفى عبد الحميد. التفسير بالمأثور. مصر: الحسين الإسلامية, 1 الطبعة, د.ت.
- النيسابوري, أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه, 1955.
- الواحدي, أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي. أسباب نزول القرآن. تحقيق عصام بن عبد المحسن الحميدان. الدمام: دار الإصلاح, 2 الطبعة, 1992.

- أوكمش, هارون. محاضرات في علوم القرآن وتاريخ التفسير. إستانبول: وقف كلية الإلهيات في جامعة مرمرة, 2 الطبعة, 2015.
- تراليتش, الحافظ محمود. مشاهير البوشناق. زاغرب, 1994.
- تراليتش, الحافظ محمود. "مكتبة الغازي خسرو بك تحت إدارة الحاج محمد أفندي الخانجي" 2-3 (1944).
- تراليتش, محمود. "الخانجي الشخصية الاجتماعية والعامية".
- حبّكة, عبد الرحمن بن حسن. البلاغة العربية. 2 مجلد. دمشق: دار القلم, 1 الطبعة, 1996.
- خانجيتش, محمد. الأعمال المختارة لمحمد خانجيتش البوسنوي. ترجمة عبد الرحيم ياقدي. 1 مجلد. بيروت: دار الكتاب اللبناني, 1 الطبعة, د.ت.
- خلاف, عبد الوهاب. علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع. مصر: مطبعة المدني, د.ت.
- خليفة, حاجي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. 2 مجلد. إسطنبول: وكالة المعارف, د.ط., 1943.
- خليلوفيتش, صفوت مصطفى. الإمام أبو بكر الرازي الجصاص ومنهجه في التفسير. سرايفو: كلية الدراسات الإسلامية, 2004.
- دميرجي, محسن. تفسير تاريخي. وقف كلية إلهيات جامعة مرمرة, 7 الطبعة, 2010.
- ساهاتشيتش, الحافظ مصطفى. "ذكرياتي عن الحاج الأفندي". الهداية 2-3 (1944).
- سباهيتش, جمال صالح. "أعمال محمد الخانجي". مجموعة أعمال من المؤتمرات العلمية عن محمد الخانجي. 74/5. سرايفو: الهداية, 1996.
- سباهيتش, جمال صالح. "أعمال محمد الخانجي". مجموعة أعمال من المؤتمرات العلمية عن محمد الخانجي. 74/4. سرايفو: الهداية, 1996.
- شرف, جمال الدين محمد. القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرة. طنطا: دار الصحابة للتراث, 5 الطبعة, 2016.
- شعبانوفيتش, حازم. "شمس العلماء-الحاج محمد أفندي الخانجي". الهداية 2-3 (1994).
- طاهر, علي ضيغم. "التفسير الاجتماعي وأثره في تطبيق مفاهيم القرآن في الواقع المعاصر" 4/44 ب. (2019).
- فاتيتش, أمير. "التفسير في القرن العشرين مع منشورات مختارة". المعلم الجديد 12 (2002).
- فوتشاك, محمد. "الحياة الثانوية والجامعية للحاج محمد أفندي الخانجي".
- قاسم, محمد أحمد - ديب, محي الدين. علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني). طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب, 1 الطبعة, 2003.
- كاسوماغيتش, عصمت. مجموعة الأعمال. سرايفو: الهداية-جمعية علماء البوسنة والهرسك, 1996.
- كحالة, عمر رضا. معجم المؤلفين. بيروت: دار إحياء التراث العربي, د.ط., د.ت.
- مؤذينوفيتش, محمد. "الأعمال الأخيرة للحاج محمد أفندي الخانجي". الهداية 2-3 (1944).
- مجاهد, زكي محمد. الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية. دار الغرب الإسلامي, 1994.
- محمد, ضرغام منهل. أصول الفقه الشافعي سؤال وجواب. عمان: دار النور المبين, 1 الطبعة, 2019.
- محمودوفيتش, مرصاد. "إسهام الحاج محمد الخانجي في علوم الحديث". الهداية.
- مهيتش, الحافظ خليل. "مساهمة الخانجي في العقيدة" (د.ت), قسم مجموعة الأعمال.
- مهيتش, خليل بن إبراهيم. العلامة محمد بن محمد الخانجي البوسني وجهوده في التفسير. بيروت: المكتب الإسلامي, 1 الطبعة, 2017.
- وهبة, مجدي - المهندس, كامل. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. مكتبة لبنان, د.ت.
- القرآن الكريم, د.ت.

Kaynakça

- Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferâ', *Şerh es-Sünne*, tahkik: Şuayb el-'Arnavût - Muhammed Zuhayr eş-Şâviş, Beyrut: el-Mekteb el-İslâmî, 2. baskı, 1983.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *El-Câmi' es-Sahîh*, d.t.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Şahîh el-Buhârî*, tahkik: Mustafa Dîb el-Bugha, Şam: Dâr İbn Kesîr - Dâr el-Yemâme, 4. baskı, 1414/1994.
- Cerjânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf, *Et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâr el-Kutub el-İlmiyya, 1. baskı, 1983.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *Tâc el-Lugha ve Şihâh el-'Arabiyya*, tahkik: Ahmed Abdülgafûr 'Attâr, Beyrut: Dâr el-'İlm lil-Melâyîn, 4. baskı, 1987.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 7. baskı, 2010.
- Endelusî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf, *El-Baḥr el-Muḥîṭ*, Matbaat es-Sa'âde, 1967.
- Ensârî, Ebû'l-Velîd Ḥassân b. Sâbit b. el-Mundhir el-Hazrecî, *Dîvân Ḥassân b. Sâbit*, tahkik: Velid İrfan, Beyrut: Dâr Sâder, tarih yok (d.t.).
- Eşfahânî, Er-Râğib Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *El-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, tahkik: Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî, Şam-Beyrut: Dâr el-Kalem - ed-Dâr esh-Şâmiyye, 1. baskı, 1412/1991.
- Fatîç, Elmir, "et-Tefsîr fî el-Qarn el-'İshrîn ma' Manshûrât Mukhtaşara", el-Mu'allim el-Jedîd, 12, 2002.
- Fîrûzâbâdî, Mecd ed-Dîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'qûb, *el-Qâmûs el-Muḥîṭ*, tahkik: Mektebet Tehqîq et-Turâth, Müessese et-Risâle, Beyrut: Müessese et-Risâle lil-Ṭibâ'a vel-Nashr vel-Tawzî', 8. baskı, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'qûb, *el-Qâmûs el-Muḥîṭ*, Beyrut: Müessese et-Risâle, 4. baskı, 1994.
- Fûcâk, Muhammed, "el-Ḥayâh eth-Thânawiyya vel-Jâmi'iyya li el-Ḥâc Muhammed Efendî el-Hâncî".
- Füyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Mişbâḥ el-Munîr fî Ġarîb Şerḥ el-Kebîr*, Beyrut: Mektebet Lübnan, d.t.
- Habenneke, Abd er-Rahmân b. Hasan, *el-Balâğa el-'Arabiyya*, 2 cilt, Şam: Dâr el-Kalem, 1. baskı, 1996.
- Halîfe, Hâci, *Kashf ez-Zunûn 'an Asâmi el-Kutub vel-Funûn*, 2 cilt, İstanbul: Vekâlet el-Ma'ârif, basım tarihi yok, 1943.
- Haliloviç, Safvet Mustafa, *el-İmâm Ebû Bakr er-Râzî el-Cessâs ve Menhacuhu fî et-Tefsîr*, Saraybosna: Fakülte der-Dirâsât el-İslâmiyye, 2004.
- Hâncî, Muhammed b. Muhammed, *Mukaddime fî et-Tefsîr vel-Ḥadîth*, Skopje: Dâr Lûgôs, 1997.
- Hâncî, Muhammed b. Muhammed, *Tefsîr Âyât el-Aḥkâm min Sûret el-Bakara ve Tefsîriha bi'Ibârât Mukhtaşara*, müellifin hattı ile el yazması.

- Hâncî, Muhammed b. Muhammed, *Tefsîr Âyât el-Ahkâm min Sûret en-Nisâ*, müellifin hattı ile el yazması.
- Hancıç, Muhammed, *el-A 'mâl el-Mukhtâra li-Muhammed Hancıç el-Bosnevî*, tercüme: Abd er-Rahîm Yaqdî, 1 cilt, Beyrut: Dâr el-Kitâb el-Lubnânî, 1. baskı, d.t.
- Hılef, Abdülvehhâb, *İlm Usûl el-Fiqh ve Hulâşet Târîh et-Tashrî*, Mısır: Matba'at el-Medînî, d.t.
- Huzâ'î, Kathîr b. 'Abd er-Rahmân b. el-Aswad b. Melîh, *Dîvân Kathîr*, Beyrut: Dâr eth-Thaqâfa, 1971.
- İbn Arabî, Muhammed b. Abdüllah Ebû Bekr, *Ahkâm al-Qur'ân*, tahkik: Muhammed Abdulkadir Attâ, 4 cilt, Beyrut: Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 3. baskı, 1424/2003.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed, *Musnad Ahmed*, tahkik: Şuayb el-'Arnavût - Adil Mürşid, 50 cilt, Mekteb: el-Risâle, 1. baskı, 1421/2000.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîr al-Qur'ân al- 'Azîm*, tahkik: Sâmi b. Muhammed Selâme, Riyad: Dâr Tayyiba, 2. baskı, 1999.
- İbn Menfûr, Ebû'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mikram b. Ali, *Lisan al- 'Arab*, 15 cilt, Beyrut: Dâr Sâder, 3. baskı, 1414/1994.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddin, *Ulûm el-Balâğa (el-Badî' vel-Bayân vel-Ma 'ânî)*, Trablus: el-Mu'assassa el-Ĥadîtha lil-Kitâb, 1. baskı, 2003.
- Kasomağîç, İsmet, *Cem 'iyyet el-A 'mâl*, Saraybosna: el-Hidâye - Cem'iyet 'Ulemâ' el-Bosna vel-Hersek, 1996.
- Qattân, Men'â' b. Halîl, *Mabâhiṭ fî 'Ulûm el-Qur'ân*, Mektebet el-Ma'ârif, 3. baskı, 2000.
- Kehâle, Ömer Redâ, *Mu 'cem el-Mu 'allifîn*, Beyrut: Dâr İhyâ' et-Turâth el- 'Arabî, basım tarihi yok, d.t.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi ' li-Ahkâm el-Qur'ân*, tahkik: Ahmed el-Bardûnî - İbrâhîm Etfîş, 20 cilt, Kahire: Dâr el-Kutub el-Mişriyya, 2. baskı, 1384/1964.
- Mahmûdoviç, Mersad, "İs'hâm el-Hâc Muhammed el-Hâncî fî 'Ulûm el-Ĥadîth", el-Hidâye.
- Mâlikî, el-Ĥattâb, *Qurrat el- 'Ayn li-Şerḥ Vurqât İmâm el-Ĥaramayn*, tahkik: Durğâm Menhel Muhammed, Mısır: el-Mektebe el-Ezheriyye lil-Turâth, 1. baskı, 2015.
- Mecâhed, Zekî Muhammed, *el-A 'lâm esh-Sharqiyya fî el-Mi 'at el-Râbi 'a 'Ashar el-Hicriyya*, Dâr el-Gharb el-İslâmî, 1994.
- Mehtîç, el-Hafız Halîl, "Musâhame el-Hâncî fî el- 'Aqîde", d.t., *Kısım Cem 'iyyet el-A 'mâl*.
- Mehtîç, Halîl b. İbrâhîm, *el- 'Allâme Muhammed b. Muhammed el-Hâncî el-Bosnî ve Cuhûduh fî et-Tefsîr*, Beyrut: el-Mekteb el-İslâmî, 1. baskı, 2017.
- Mihlî, Celâleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Şerḥ el-Vurqât fî Usûl el-Fiqh*, tahkik: Ahmed Mustafa et-Tehtâvî, Kahire: Dâr el-Faḍîla, d.t.
- Mu'zezînoviç, Muhammed, "el-A 'mâl el-Ākhira li el-Hâc Muhammed Efendî el-Hâncî", el-Hidâye, 2-3, 1944.
- Muhammed, Durğâm Menhel, *Usûl el-Fiqh esh-Shâfi 'î: Su 'âl ve Cevâb*, Amman: Dâr en-Nûr el-Mubîn, 1. baskı, 2019.
- Najjâr, Cemâl Mustafa Abd el-Hamîd, *et-Tefsîr bel-Ma 'thûr*, Mısır: el-Ĥusayn el-İslâmî, 1. baskı, d.t.

- Nisâbü'rî, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Şahîh Müslim*, tahkik: Muhammed Fu'âd Abd el-Bâkî, Kahire: Matba'at 'İsâ el-Bâbî el-Halabî ve Şurakâh, 1955.
- Öğmü, Harun, *Muhadarat Fi Ulûmî'l-Kur'an ve Tarihi't - Tefsir*, İfav Yayınları, 2. baskı, 2015.
- Râzî, Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Et-Tefsîr el-Kebîr*, 32 cilt, Beyrut: Dâr al-Kutub al-'İlmiyya, basım tarihi yok (d.t.), 2004.
- Rûmî, Fehd b. 'Abd er-Rahmân b. Süleymân, *Dirâsât fî 'Ulûm el-Qur'ân el-Karîm*, telif hakkı müellifin, 12. baskı, 2003.
- Rûmî, Fehd b. 'Abd er-Rahmân, *Etticâhât et-Tefsîr fî es-Sağr er-Râbi' 'Ashar*, Beyrut: Dâr er-Risâle, 3. baskı, d.t.
- Sahahçıç, el-Hafız Mustafa, "Zikrîyâtî 'an el-Hâc el-Efendî", el-Hidâye, 2-3, 1944.
- Sebahçıç, Cemâl Şâlih, "A'mâl Muhammed el-Hâncî", *Cem'iyet A'mâl min el-Mu'tamarât el-İlmiyya 'an Muhammed el-Hâncî*, 5/74, Saraybosna: el-Hidâye, 1996.
- Sebahçıç, Cemâl Şâlih, "A'mâl Muhammed el-Hâncî", *Cem'iyet A'mâl min el-Mu'tamarât el-İlmiyya 'an Muhammed el-Hâncî*, 4/74, Saraybosna: el-Hidâye, 1996.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'at b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Emr el-Ezdî, *Sünen Ebû Dâvûd*, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abd el-Hamîd, 4 cilt, Seyda-Beyrut: el-Mektebe el-'Asriye, d.t.
- Suyûtî, Abd er-Rahmân b. Ebî Bekr Celâleddin, *el-İtkân fî 'Ulûm el-Qur'ân*, tahkik: Mustafa Dîb el-Bugha, Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 2. baskı, 1993.
- Suyûtî, el-Hafız Celâleddin Abd er-Rahmân, *el-İtkân fî 'Ulûm el-Qur'ân*, tahkik: Mustafa Dîb el-Bugha, 2 cilt, Şam: Dâr el-'Ulûm el-İnsâniyye, 2. baskı, 1414/1994.
- Şabanoviç, Hâzım, "Şems el-'Ulemâ - el-Hâc Muhammed Efendî el-Hâncî", el-Hidâye, 2-3, 1994.
- Şehrî, Abd er-Rahmân b. Mu'âda, *eş-Şâhid es-Şi'ri fî Tefsîr el-Qur'ân el-Kerîm: Ehemmiyyetuhu ve Atharuhû ve Menâhej el-Mufasssîrîn fî el-Istehshâd bih*, Riyad: Mektebet Dâr el-Minhâc, 1. baskı, 1431/2010.
- Şeraf, Cemâleddin Muhammed, *el-Qirâ'ât el-'İshr el-Mutavâtira min Tarîq esh-Şâtibîyya ved-Durra*, Tanta: Dâr es-Şahâba li-t-Turâth, 5. baskı, 2016.
- Tâhir, 'Alî Dayğam, "et-Tefsîr es-Sosiyî ve Atharuh fî Tetbîq Mafâhîm el-Qur'ân fî el-Vâqi' el-Mu'âşir", 44/4 B, 2019.
- Tâhir, Ali Cevad, *Menhaj el-Bağth el- 'İlmî*, Bağdat: Mektebet el-Lugha el-'Arabiyya, 3. baskı, 1974.
- Tayyâr, Mus'ad b. Süleymân, *Fuṣūl fî Usūl et-Tefsîr*, Riyad: Dâr en-Nashr ed-Dawlî, 1. baskı, 1993.
- Teralitç, el-Hafız Mahmûd, "Mektebet el-Gâzî Hüsrev Bey taht idâret el-Hâc Muhammed Efendî el-Hâncî", 2-3, 1944.
- Teralitç, el-Hafız Mahmûd, *Meşâhîr el-Buşnak*, Zagreb, 1994.
- Teralitç, Mahmûd, "el-Hâncî: el-Şakhsiyya es-Sosiyîye vel-'Âmma".

- Tha'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *El-Keşf vel-Beyân 'an Tefsîr el-Qur'ân*, tahkik: Ebû Muhammed İbn Âşûr, 10 cilt, Beyrut: Dâr İhyâ' et-Turâth el-'Arabî, 1. baskı, 2002.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *El-Câmi' el-Kebîr*, tahkik: Beşar Avvâd Ma'rûf, 6 cilt, Beyrut: Dâr el-Gharb el-İslâmî, 1. baskı, 1996.
- Umrîti, Şerafeddin Yahyâ eş-Şâfi'î, *Tenwîr esh-Şurafât fî Şerh Tes'hîl et-Turûq fî Nezm el-Vurqât*, tahkik: Durğâm Menhel Muhammed, Amman: Dâr en-Nûr el-Mubîn, 1. baskı, 2019.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî, *Asbâb Nuzûl el-Qur'ân*, tahkik: İssâm b. Abdülmuhsin el-Hemeydân, ed-Dammâm: Dâr el-İslâh, 2. baskı, 1992.
- Vehbe, Mecdî - el-Mühendis, Kâmil, *Mu'cem el-Muştalahât el-'Arabiyya fî el-Luğâ vel-Adab*, Mektebet Lübnan, d.t.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *Et-Tefsîr vel-Mufasssîrîn*, 2 cilt, Beyrut: Dâr el-Kalem, 1. baskı, d.t.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf 'an Haqā'iq Ġawāmiḍ et-Tenzîl ve 'Uyûn el-Aqāwîl fî Vücûh et-Ta'wîl*, 4 cilt, Kahire-Beyrut: Dâr er-Riyân lil-Turâth - Dâr el-Kitâb el-'Arabî, 3. baskı, 1407/1987.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâr el-'İlm lil-Melâyîn, 9. baskı, 1992.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâr el-'İlm lil-Melâyîn, 15. baskı, 2002.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayıncı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 28 • Sayı | Issue 1 | Haziran/June 2025

فقدان الوعي الفقهي لدى الشباب المسلم: دراسة حول اللامبالاة بالممارسات الدينية في سياق التحديث والعلمنة

Müslüman Gençlerde Fıkhî Bilinç Kaybı: Modernleşme ve Sekülerleşme Sürecinde Dinî Pratiklere İlgisizlik Üzerine Bir İnceleme

The Loss of Fiqh Consciousness Among Muslim Youth: An Analysis of Indifference to Religious Practices in the Context of Modernization and Secularization

İmran Hüseyin ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Dicle University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Islamic Law

imran47celik@hotmail.com

<https://ror.org/0257dtg16>

<https://orcid.org/0000-0002-2668-8187>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

İnceleme Makalesi / Review Article

Geliş Tarihi|Received:18/05/2025 • Kabul Tarihi|Accepted:28/06/2025 • Yayın Tarihi|Published: 30/06/2025

Atıf | Cite As

Çelik, İmran Hüseyin. “Müslüman Gençlerde Fıkhî Bilinç Kaybı: Modernleşme ve Sekülerleşme Sürecinde Dinî Pratiklere İlgisizlik Üzerine Bir İnceleme”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2025), 269-291. <https://doi.org/10.58852/dicd.1701653>

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Use of Artificial Intelligence: No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

فقدان الوعي الفقهي لدى الشباب المسلم: دراسة حول اللامبالاة بالممارسات الدينية في سياق التحديث والعلمنة

الملخص

في العصر الحالي، هناك اتجاه واضح لتباعد الشباب المسلم تدريجياً عن نط الحياة الإسلامي. إن تضائل الالتزام بالأوامر والنواهي الدينية بين الشباب المسلم، والذين يُتوقع منهم التمسك بهذه المبادئ، يمثل وضعاً مؤسفاً للأمة الإسلامية. يتأثر الأفراد الشباب المقيمون في المناطق الإسلامية بشكل متزايد بالثقافة والحضارة الغربية، ويتبنون هويات حديثة وعلمانية، مما يؤدي إلى اغترابهم عن تراثهم الإسلامي. تتجلى هذه الظاهرة بشكل خاص في مجال الممارسات الفقهية. فالعديد من التطبيقات الفقهية المحورية، بما في ذلك الفروض، والسنن، والآداب، والشعائر، يتم التحلي عنها أو تفقد أهميتها تدريجياً بين الشباب المسلم. تخد هذه الدراسة إلى فحص العديد من هذه الممارسات لتسليط الضوء على نقاط ضعف الشباب المسلم في العيش وفقاً للمبادئ الإسلامية. علاوة على ذلك، تسعى الدراسة إلى تحديد الآليات التي من خلالها يعانون من تراجع في الوعي الفقهي. من خلال لفت الانتباه إلى الإهمال واللامبالاة فيما يتعلق بالأوامر الدينية، تسعى هذه الأبحاث في نهاية المطاف إلى تعزيز الحس الديني المتزايد بين الشباب.

الكلمات الدالة: الفقه، الشباب المسلم، العبادات، التدين

Müslüman Gençlerde Fıkıhî Bilinç Kaybı: Modernleşme ve Sekülerleşme Sürecinde Dinî Pratiklere İlgisizlik Üzerine Bir İnceleme

Öz

Günümüzde Müslüman gençlerin İslami yaşayış biçiminden giderek uzaklaştıkları görülmektedir. Dinin emir ve yasaklarına uygun hareket etmesi beklenen Müslüman gençlerin dinî konulardaki hassasiyetlerini kaybetmeleri İslam ümmeti adına üzücü bir durumdur. İslam coğrafyasında yaşayan gençler batı kültür ve medeniyetinin etkisinde kalıp modernist ve seküler bir kimliğe bürünmekte ve İslami kimliğine yabancı hâle gelmektedir. Bu durum özellikle fıkıhî uygulamalarda kendini daha iyi göstermektedir. Farz, sünnet, âdâb ve şîâr gibi birçok önemli fıkıhî uygulama Müslüman gençler arasında terk edilmekte ve giderek önemini kaybetmektedir. Bu çalışmada söz konusu uygulamalardan birkaçı ele alınarak Müslüman gençlerin İslam'a uygun yaşama konusundaki zafiyetlerine değinmenin yanı sıra fıkıhî bilinç kaybına nasıl uğradıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylelikle dinî emirler konusunda yapılan ihmal ve tembelliğe dikkat çekilerek gençler arasında dinî hassasiyetin artırılması hedeflenmektedir.

Anahtar Sözcükler: Fıkıh, Müslüman gençlik, İbadet, Dindarlık

The Loss of Fiqh Consciousness Among Muslim Youth: An Analysis of Indifference to Religious Practices in the Context of Modernization and Secularization

Abstract

In contemporary times, there's a discernible trend of Muslim youth progressively distancing themselves from the Islamic way of life. The diminishing adherence to religious injunctions and prohibitions among young Muslims, who are expected to uphold such principles, represents a regrettable situation for the Islamic ummah. Young individuals residing in Islamic regions are increasingly influenced by Western culture and civilization, adopting modernist and secular identities, thereby becoming alienated from their Islamic heritage. This phenomenon is particularly evident in the realm of fiqh-related practices. Numerous pivotal fiqh applications, including fard (obligatory acts), sunnah (prophetic traditions), adab (Islamic etiquette), and sha'air (symbols of Islam), are being abandoned or are steadily losing their significance among Muslim youth. This study aims to examine several of these practices to highlight the vulnerabilities of Muslim youth in living in accordance with Islamic principles. Furthermore, it seeks to identify the mechanisms through which they experience a decline in fiqh consciousness. By drawing attention to the negligence and apathy concerning religious commands, this research ultimately endeavors to foster increased religious sensibility among young people.

Keywords: Fiqh, Muslim youth, Youth worship, Religiosity

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمةً للعالمين وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين، أما بعد، فإن الإسلام هو الدين الذي اختاره الله لعباده المؤمنين، وأمرهم بامتثال أوامره واجتناب نواهيه. فالإسلام هو نظام الله الذي تنظم به حياة المسلم، وشريعته التي يعرف بها الحلال والحرام ويميّز بها الأثم والثواب، فكل مسلم يجب عليه اتباع هذه الشريعة ومراعاة حدود الله، وهو مكلف بإنجاز ما فرض الله عليه من العبادات والمعاملات، والانتهاز عما نهاه عنه من المحرمات.

ومنذ أن بزغت شمس الإسلام ببعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتبليغه شريعة الإسلام وإرشاده الناس إلى الحق وإلى الطريق المستقيم وتبيينه أحكام الدين بوضوح وتفصيل، تمسك الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بهذا الدين وقاموا بتطبيقه في حياتهم أحسن تطبيق وفق ما تعلموه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم جاء التابعون من بعدهم وكانوا على تلك الحال، ولم يزل المسلمون متمسكين بدينهم مرتبطين بأحكام الفقهي إلى القرون المتأخرة، ولكن منذ نحو مئتي سنة قد ظهر ضعف ووهن بين المسلمين في جميع مجالات حياتهم. وفي عصرنا الحديث قد واجه الإسلام وشريعته مزيداً من المشاكل والصعوبات، وابتعد المسلمون عن كثير من القيم الإسلامية وبدأ الفساد بمختلف أنواعه في المجتمع الإسلامي، وهيمت عليه الثقافة الغربية، وغاب أثر الثقافة الإسلامية تحت سيطرة الثقافات الأخرى في كثير من المجالات، فضعفت همة المسلمين بسبب هذه التيارات و تأثروا بها وابتعدوا عن قيمهم المفضلة حتى تأخر المجتمع الإسلامي في شتى الأمور كالدين والتعليم والاقتصاد والتجارة والصناعة والإنتاج والدفاع والسياسة الداخلية والخارجية وغير ذلك، فأصبح المسلمون تحت ضغوط سياسية وثقافية من الخارج حتى تشبهوا بغير المسلمين وقلدواهم، وتركوا ممارساتهم التقليدية المميزة التي تمسكوا بها على مدى طويل.

والفساد الذي ظهر في المجتمع الإسلامي ليس منحصرًا في الأمور التي تتعلق بالدنيا فقط، بل يُرى أثره في الأمور الدينية أيضاً، وعلى رأسها تطبيق الأحكام الفقهية وما بيّنه الشرع من الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح،

ومما يظهر لنا أنّ المسلمين اليوم ليسوا مثل الأجيال السابقة في تمسكهم بدينهم، وعيشهم وفق أوامر الشريعة ونواهيها، بل وقع بينهم وهن وتكاسل وخمول في الأمور الدينية وفي حياتهم الاجتماعية، إنا نرى الشباب المسلم في عصرنا الحديث أكثر تعرضاً لهذه المشاكل في العصور الأخرى، وأثر غياب الوعي الفقهي والثقافة الإسلامية بين شباب المسلمين أصبح أكثر مقارنة بسائر أفراد المجتمع الإسلامي.

إن هذا واقع كثير من شباب المسلمين في هذا الزمن، فمن جهة يوجد هناك صحوة مباركة في صفوف الكثير من الشباب، فإنهم قد أقبلوا على حلقات تحفيظ القرآن وتراهم يرتادون المساجد ويحضرّون دروس العلماء والمحاضرات ونحوها. ومن جهة أخرى يدعوا حالهم إلى الأسى والأسف، فمنهم من لا همّ له إلا المتعة الرخيصة، ومنهم من لا همّ له إلا اللهو واللعب، بل إن البعض منهم تجاوزوا هذا الحد فأصبح لا همّ له إلا أذية الناس بأنواع من الأذى مع الأسف الشديد، وظهرت على بعضهم بعض المنكرات العقيدية والأخلاقية والسلوكية والاجتماعية وغيرها.

الشباب المسلمون ذكورا كانوا أو إناثا قد ابتعدوا عن كثير من القيم الإسلامية ووقعوا في فتور عن دينهم، فأصبحوا مخالفين للأحكام الشرعية والسنن النبوية شكلا ومنظرا وقولا وفعلًا وعلمًا وفكرًا ونشاطًا دون أن يخافوا لومة لائم، بل صار ذلك أمرا عاديا في المجتمع الإسلامي. وما زالت هذه الظاهرة مستمرة وتسوء يوما بعد يوم تحت ضغوط وتحديات ذاتية وأسرية واجتماعية وخارجية. فهذه التحديات والضغوط سواء كانت داخلية أو خارجية أبعد المسلمين عن بعض ممارساتهم الدينية وتسبب في مشاكل عديدة، منها ما يتعلق بالعقيدة كالتأليهية والعلمانية والاشتراكية والشيوعية، فهذه التيارات لها دور كبير سلبي على شباب المسلمين وخاصة على طلاب الجامعات ولا يخفى على خبير أثر هذه التيارات المضرة بين الشباب في حياتهم اليومية. ومن هذه المشاكل ما يتعلق بالأخلاق والثقافة والآداب الإسلامية والمعايشة بين المسلمين، ومنها ما يتعلق بفقه العبادات والمعاملات. ولا نتعرض للمشاكل الاعتقادية وما يتعلق بالخلق مع أهميتها البالغة، لأنه يوجد حول هذا الموضوع كثير من المقالات والموعظة والخطابات، بل نتعرض في مقالتنا هذه إن شاء الله تعالى لبعض المسائل الفقهية المرتبطة بالثقافة وفقدان الوعي الإسلامي الذي ازداد بين شباب المسلمين، ونبحث عن أثر غياب الوعي الفقهي عن شباب المسلم خلال هذه المسائل.

1. الوعي الفقهي والإلتزام بأوامر الدين

ينبغي على كل مسلم أن يلتزم بما أمره الله تعالى ورسوله في الكتاب والسنة، وأن يطيعهما، فيقول سبحانه وتعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ} ¹ ويجب عليه أن يتقي الله قدر طاقته، فيقول سبحانه وتعالى: {وَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} ² لكن التقوى من الله والطاعة له قد أصبح أمرا صعبا في عصرنا الحديث، بسبب الانحياز والتدهور بين المسلمين في أمور الدين. وخصوصا إن شباب المسلمين في هذا المناخ يواجه مزيداً من الصعوبات والتحديات أمام التزامه لأوامر الدين، فقد عسر عليه أن يلبس لباس التقوى ويحافظ على دينه. والمشكلة الرئيسية في هذه الحالة هي أن الشباب المسلمين يستسلمون لهذا التدهور والانحلال دون أن يقاوموا ضده، ولا يواظبون على أعمال البر، ولا يحافظون على الإلتزام بمقتضى الشريعة، والامتثال لأوامر السنة النبوية

وها نحن هنا نسلط الضوء على عدة مواد لكي نشير الى الخمود والكسول الواقع بين الشباب في أمور دينهم وفيما قد غاب عنهم من وعي الفقهي وفقدان اتباع الثقافة الإسلامية

2. ترك الفرائض والنوافل

اعني الصلوات الخمس: الشباب المسلمون قد انحازوا وابتعدوا عن أوامر الدين الى حد يسوقه الى ترك الفرائض، وعلى رأسها الصلوات الخمس التي جعلها الله على المؤمنين كتابا موقوتا، والصلوة هي أهم العبادات التي كلف بها العباد. فقد روي عَنْ غُمَرَ رضي الله عنه "جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، أي شيء أحب عند الله في الإسلام؟ قال الصلاة لوقتها،

1 سورة الأنفال 8/8

2 سورة التغابن 64/16

ومن ترك الصلاة فلا دين له، والصلاة عماد الدين".³ وفي ترك الصلاة وعيد شديد لا ينبغي لأحد أن يستهين به من التعزير بعد ما استتاب ودُعي لها فرفض، فضلا عن عقابه الأليم في الآخرة والعياذ بالله. وترك الصلاة بين شباب المسلمين تزداد يوما بعد يوم خصوصا في المجتمعات التي شاعت فيها فكرة العلمانية والدينيوية. نسبة قيام الصلاة بين المسلمين الذين يعيشون في بلاد الغرب أقل من 50 % وهذه النسبة أقل بكثير من بين الشباب. ونسبة ترك الصلوات في بلاد المسلمين أيضا مرتفعة. فعلى سبيل المثال الدولة التركية رغم أنها دولة مسلمة بنسبة 98% من مجموع نسبتها إلا أن عدد من يصلي صلوات الخمس ما بين 45-40%. وهذه النسبة لا يجاوز 25% بين الشباب، وهذه الإحصاءات حسب دراسة استطلاعية حققها الرئاسة الشئون الدينية حول موضوع "البحث عن الحياة الدينية في تركيا" عام 2014 في شهر تموز. وعلى حسب نتائج هذه الدراسة الاستطلاعية نسبة من يصلي صلوات الخمس بين الطلاب في المدارس الأئمة والخطباء كانت بين 20-25 %. مع أن هذه المدارس مخصوصة بالملتزمين والمتدينين، وطلابها يدرسون العلوم الإسلامية مع سائر العلوم، والمتخرجون منها يقومون بالوظائف الدينية.⁴ فهذا يكفينا في إلقاء صورة من التدهور والانحيار الديني والتكاسل بين الناس عاما والشباب خاصة، وعدم اهتمام المجتمعات والحكومات بالقضايا الدينية على وجه الذي ينقذ الشباب عن هذه الغفلة.

أما بخصوص ترك الجماعة فإن الشباب الذين يقيمون الصلاة المفروضة أكثرهم يهملون إقامتها جماعة، ويتكاسلون في الذهاب الى المساجد لإشتراك صلاة الجماعة في أول الوقت، مع أن صلوات الجماعة لها فضل كبير وثواب كثير. وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة"⁵ وفي رواية أخرى "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة"⁶ وما لا يخفى على أحد أنه إذا صلى الشخص صلاته فذا فرما يصليها بسرعة بحيث لا يتوفر الشروط ولا يراعي أركان الصلاة. واختلف الفقهاء في حكم صلاة الجماعة فهي فرض عين عند فقهاء الحنابلة، وفرض كفاية عند الشافعية والمالكية، وسنة عين مؤكدة لدى الفقهاء الحنفية.⁷ فإذا كانت صلاة الجماعة مهمة بهذه المسابة فتركها لا يليق بالشباب المسلم، فكيف ترك الصلاة كليا لمن يدعي أنه مسلم.

وإذا استهان الشاب المسلم في أمر صلاته مع أنها أهم العبادات، فلا يستغرب تركه سائر العبادات وتراخيه فيها. والمطلوب من الشباب المسلمين والجدير لهم أن يعتنوا بأمور دينهم وأن يحافظوا على صلواتهم ويلتزموا بالعبادات التي فرض الله عليهم. وهذا ما أشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم من تبشير الشاب الذي نشأ في عبادة الله في حديث رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه

3 عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، الجامع الكبير، (القاهرة: الأزهر الشريف، 2005) 14/715 .

4 للمزيد من التفاصيل راجع "البحث عن الحياة الدينية في تركيا" (Türkiye'de Dini Hayat Araştırması) Anakara: 2014 (Erş. tarihi: 21.06.2020) (<https://www.aa.com.tr/tr/yasam/turkiyede-dini-hayat-arastirmasi/141424#>)

5 مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦-٢٦١ هـ)، الجامع الصحيح، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، المساجد ومواضع الصلاة، رقم الحديث: 650.

6 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017)، "الأذان" 30 (رقم: 646).

7 عبد الرحمن الجزري، الفقه على المذاهب الأربعة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، الطبعة-2، ج-4، 369/1.

أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله، ورجل قلبه معلق بالمساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل دعتة امرأة ذات منصب وجمال فقال إني أخاف الله. ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه"⁸ والشاب الذي نشأ في عبادة الله ويهتم بأمر الدين أحد من هذه الأصناف التي يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، والشاب مسؤول عند الله من شبابه فيما أبلاه كما تبه على ذلك الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم في حديث رواه الترمذي⁹

أداء النوافل: ومن الأمور التي لا تهتم بها الشباب أداء النوافل، من صلاة وصيام وغيرها من العبادات التي واطب عليها النبي صلى الله عليه وسلم وأصبحت سنة مؤكدة، من كان يصلي من الشباب الصلاة المفروضة أكثرهم يقتصرون عليها دون أن يؤدّي السنن الرواتب التي قبل الصلاة المفروضة أو بعدها، يوجد من الشباب من يصلي المفروضة في المسجد لكن أكثرهم يحضرونها بعد الإقامة ويتركون المسجد فوراً بعد أن سلم الإمام وفرغوا من الصلاة، وإذا لم يصلوا في المسجد يكون صلاتهم سريعاً حتى يفوتهم كثير من السنن والهيئات في الصلاة، وربما يوجد من بينهم من لا يتوفر الشروط والاركان كالطمأنينات في الركوع والسجود والاعتدال والجلوس بين سجدين¹⁰.

صلاة النوافل لها أهمية ومكانة خاصة في الحياة الدينية، منها ما كان مؤكدة كالرواتب مثل ركعتي الفجر وركعتين قبل الظهر وبعده وركعتين بعد المغرب والعشاء، فهذه النوافل اكدها النبي صلى الله عليه وسلم ولم يتركها في الحضر ولا في السفر، وكصلاة الليل التي ورد في فضلها آيات وكثير من الأحاديث، قال الله تعالى: { تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ }¹¹ ومن الأحاديث ما رواه الطبراني عن أبي أمامة الباهلي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "عليكم بقيام الليل، فإنه دأب الصالحين قبلكم، وهو قرينة لكم إلى ربكم، ومكفرة للسيئات، ومنهارة عن الإثم"¹² وفي حديث آخر رواه المسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل"¹³.

ومن صلوات النافلة المؤكدة صلاة الضحى ووقتها تبدأ بعد ارتفاع الشمس مقدار رمح، وتستمر إلى استواء الشمس وقت الظهر، أقلها ركعتان وأكثرها ثمانية ركعات، وهي تجزئ عن التسبيح والتحميد والتهليل والتكبير، وتكون بمثابة الصدقة عن كل مفصل في أصابع الإنسان، كما روى عن أبو ذر الغفاري -رضي الله عنه- أن النبي -عليه الصلاة والسلام- قال: (يُصْبَحُ عَلَى كُلِّ

⁸ البخاري، الجامع الصحيح، "الزكاة"، 17، رقم: 1423.

⁹ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، (بيروت: دار الفكر، 2002) "صفة القيامة" رقم: 66.

¹⁰ لأنه كما أن الركوع والاعتدال والسجود ركن من اركان الصلاة كذلك الطمأنينة فيهم ركن مستقلة، ولا تصح الصلاة الا بها. (أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم الضبي، أبو الحسن ابن المحاملي، اللباب في الفقه الشافعي، (مدينة: دار البخاري، 1995)، ط. 1، ص. 99)

¹¹ سورة السجدة: 32/16. ويعني بذلك قيام الليل، وترك النوم والاضطجاع على الفرش الوطنية. قال مجاهد والحسن في قوله تعالى (تتجافى جنوبهم) يعني بذلك قيام الليل.

(عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار ابن الحزم، 2000)، ص. 1475)

¹² أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، المحقق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، (القاهرة: دار الحرمين، 1995)، ج. 10، 311/3.

¹³ المسلم، الجامع الصحيح، "الصيام"، 1163.

سَلَامِي مِنْ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ فَكُلُّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلُّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلُّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلُّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ صَدَقَةٌ وَيُجْزَى مِنْ ذَلِكَ رَكْعَتَانِ يَرْكَعُهُمَا مِنَ الضُّحَى¹⁴

ومن الصلوات النافلة المؤكدة صلوات الوتر و وقتها من بعد صلاة العشاء إلى طلوع الفجر، أقلها ركعة وأكثرها إحدى عشر ركعة، وحكمها عند بعض المذاهب الفقهية واجبة، وقال النبي صلى الله عليه وسلم في فضلها (إِنَّ اللَّهَ أَمَدُّكُمْ بِصَلَاةٍ هِيَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ خُمْرِ النَّعَمِ، قُلْنَا: وَمَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْوُتْرُ مَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ)¹⁵

ومنها صلاة التراويح التي يؤدي في شهر رمضان بعد صلاة العشاء، وتستمر وقتها إلى طلوع الفجر، وأكثر ركعاتها عشرون ركعة، وأقلها ركعتان، أداء صلاة التراويح في المجتمعات الإسلامية شائع ومروج حتى فيما بين الشباب، ولكن أداء الرواتب وصلاة الليل وصلاة الضحى بين الشباب قليل جداً مقارنة بأداء صلاة التراويح، مع أن ما وردت في فضل هذه الصلوات لا يقل عما وردت في صلوات التراويح، بل كان أكثر منها. وتوان الشباب في أمر هذه النوافل وتركهم إياها ولو كانت نافلة يشير إلى ضعف الإيمان لديهم وتكاسلهم في الأعمال الصالحة وعدم رغبتهم فيما يرضي الله ورسوله رغم ما وردت في فضل هذه النوافل وعظم قدرها، وقد روي عن ربيعة بن كعب الأسلمي رضي الله عنه قال: كنت أبيت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتيت به بوضوءه وحاجته، فقال لي: (سل)، فقلت: أسألك مرافقتك في الجنة، فقال: (أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ؟!)، قلت: هو ذاك، قال: (فأعني على نفسك بكثرة السجود)¹⁶ فهذا يدل على أن المسلم ينبغي له أن يكثر من السجود بقيام النوافل حتى يستحق الدرجات العلى من الجنة وينال مطلوبه من النعم في دار الخلد.

وأداء النوافل والمواظبة عليها من أسباب قرب العبد إلى ربه، ومن مسببات مرضات الله ومحبتة لعباده. وقد ورد في الحديث القدسي أن الله تعالى قال: {... مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَيَبْصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ}.¹⁷ إذا أراد الشاب المسلم أن يفوز بمحبة الله ورضاه فعليه أن يلتزم بالنوافل وأن يحافظ عليها، وللنوافل فوائد عظيمة مما يتيح للمرء فرصة الحصول على الدرجات العالية، فإنها تجبر النقص والخلل الذي يقع في الصلوات المفروضة، وتكسب الحسنات وتمحو الذنوب والسيئات، وتضاعف الاجر والثواب. ومن فوائدها أيضاً علو المنزل في الدنيا والآخرة وسمو النفس وصفائها وطهارة الروح ونقاء السريرة وتزكية النفس. ولذلك إذا ترك العبد النوافل وتكاسل في قيامها يحرم من هذه الفضائل ويقع في تشوش من أمر دينه.

¹⁴ المسلم، الجامع الصحيح، "صلاة المسافرين وقصرها" 720.

¹⁵ الترمذي، سنن الترمذي، "الصلاة" رقم 452.

¹⁶ المسلم، الجامع الصحيح، "الصلاة"، رقم: 489.

¹⁷ البخاري، الجامع الصحيح، "الرقاق"، رقم: 38.

3. عدم الالتزام بالمذاهب الفقهية

المذاهب الفقهية تولدت بعد عصر الثاني من الهجرة من الفقه الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وأتباعه، وفي نهاية العصر الثالث من الهجرة قد تم تشكل كثير من المذاهب الفقهية، وأربعة منها شاع بين الأمة الإسلامية وتمسك الناس بها، وهذه المذاهب الأربعة هي الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. فجمهور المسلمين خاصتهم وعامتهم من أهل السنة اتبعوا لهذه المذاهب الأربعة مدى قرون طويل، وما زال هذا الاتباع مستمرا الى يومنا هذا، لكنه في عصرنا الحديث بدأ بعض الشيوخ السلفية بالمعارضة ضد المذاهب الأربعة ويشجعون الناس بترك التمسك وعدم الأخذ بقول مذهب معين، يزعمون أن التمسك ليس أمر واجب بل هو بدعة، ويجب على كل مسلم أن يأخذ الفقه من الكتاب والسنة مباشرة دون أن يقلد أحداً من الأئمة الأربعة وغيرهم من علماء المجتهدين.¹⁸

نسبة الإلتزام بالمذاهب الأربعة قد نقصت بين شعوب العربية بسبب وجهة النظر تجاه التمسك لدى بعض الشيوخ السلفية، وهذا يؤدي الى شيوع تيار اللامذهبية بين الناس، وخاصة بين شعوب العرب، ولكن الأخطر من ذلك ما حصل عند الشباب العرب، فإن فكر اللامذهبية عندهم أكثر، وهم يأخذون الفقه والفتاوى الفقهية من طريق الفيديوها وأقوال العلماء السلفية المنشورة على صفحات الانترنت، دون أن يأخذوا الفقه من كتب علماء أهل المذاهب الأربعة، وفي هذا أثر سلبي على الشباب في الممارسات الفقهية كما لا يخفى على بصير. وهناك من تبه على خطر اللامذهبية ودافع عن التمسك بأحد من المذاهب الأربعة من علماء أهل السنة كالشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري¹⁹ والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي²⁰

وعلى رأس هذا الأثر السلبي تتبع الشباب للرخص والأخذ بالأقوال الضعيفة والآراء الغير المعتمد. الشاب المسلم إذا امتنع عن الإلتزام بالمذاهب الأربعة فهو يتابع الرخص في أكثر مسائل الدينونة دون أن يأخذ بالعزائم ويدع الاحتياط في الأمور الدينية. وهو يريد أن يتخلص فوراً مما يجب عليه بما هو أسهل وأيسر، دون أن يأخذ بما هو أقرب للتقوى. وربما يكون هذه الرخص لا يستند الى دليل صحيح من الأدلة الشرعية ولا إلى رأى معتمد، بل يستند الى اقوال ضعيف لبعض الشيوخ والى فتاوى من غير علم ولا دليل معتمد. ونمثّل هنا بمثال المسح على الجوارب الذي شاع في بلاد العربية وخاصة فيما بين الشباب العرب:

4. المسح على الجوارب

الوضوء شرط لصحة الصلاة، وأركان الوضوء هي غسل الوجه وغسل اليدين الى المرفقين ومسح الرأس وغسل الرجلين، هذا ثابت بالكتاب والسنة. يقول الله سبحانه وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

¹⁸ انظر: محمد سلطان المعصومي الحنجدي، "هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة؟" (مكة: جمعية إحياء التراث الإسلامي، 9-6).

¹⁹ وله رسالة مطبوع في هذا الموضوع بعنوان "اللامذهبية قنطرة اللادينية" (محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري المتوفى: 1371 هـ، اللامذهبية قنطرة اللادينية،

القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1998)

²⁰ ولقد ألف كتابا في هذا الموضوع باسم "اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية" وأجاب عما يدّعيه أهل اللامذهبية كالحنجدي. (محمد سعيد رمضان

البوطي، اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، (دمشق: مكتبة الفارابي 2005).

وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...} ²¹ وفي غسل الرجلين رخصة في المسح عليهما إذا لبس الخف. وهذه الرخصة ثابتة بالسنة النبوية، فقد روي عن صفوان بن عسالٍ المرادي أنه قيل له: هل سمعتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يذكرُ في المسحِ على الخُفَّينِ شيئاً؟ قال: نعم (أمرنا رسولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم إذا كنَّا سَفَرًا أو مسافرينَ ألا ننزعَ أو نخلعَ خِفَافَنَا ثلاثةَ أَيَّامٍ ولياليهنَّ من غائطٍ ولا بولٍ إِلَّا مِنَ الْجَنَابَةِ) ²²

وللمسح على الخفين شروط لكي يصح أن يكون بديلاً عن الغسل أحدها: أن يكون الخف ساتراً للقدم مع الكعبين، ثانيها ألا ينقص ستر الخف للكعبين. ²³ ثالثها: أن يمكن تتابع المشي فيه، وقطع المسافة به. رابعها: أن يكون الخف مملوكاً بصفة شرعية. ²⁴ خامسها: أن يكون طاهراً. سادسها: أن يلبسهما بعد تمام الطهارة، ثامنها: أن لا يكون على محل المسح المفروض حائل يمنع وصول الماء إلى الخف. ²⁵ وهل يكون الجوارب مثل الخف في أمر المسح عليهما؟ فقد ورد أحاديث في مسألة المسح على الجوارب. منها ما رواه الترمذي عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على الجوربين والنعلين. ²⁶ وحكم المسح على الجوارب عند أئمة الفقهاء على نحو التالي:

فعند الحنفية: لا يجوز المسح على الجورب إلا أن يكون منعلاً لأن الجورب لا يعتاد فيه المشي، فحل محل اللقافة، ولأن الأصل غسل الرجلين وإنما انتقلنا عنه بأخبار المسح وهي واردة في الخفاف، فما سواها على أصله. ²⁷ وعند الشافعية: قال الامام النووي في المجموع: "قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ الصَّحِيحَ مِنْ مَذْهَبِنَا أَنَّ الْجُورَبَ إِنْ كَانَ صَفِيحًا يُمَكِّنُ مُتَابَعَةَ الْمَشْيِ عَلَيْهِ جَازَ الْمَسْحُ عَلَيْهِ وَإِلَّا فَلَا، ²⁸ وعند الحنابلة: إِنَّمَا يَجُوزُ الْمَسْحُ عَلَى الْجُورَبِ بِالشَّرْطَيْنِ، أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ صَفِيحًا، لَا يَبْدُو مِنْهُ شَيْءٌ مِنَ الْقَدَمِ. الثَّانِي أَنْ يُمَكِّنَ مُتَابَعَةَ الْمَشْيِ فِيهِ. ²⁹ وعند المالكية: يقول ابن الرشد "وَاحْتَلَفُوا فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجُورَبَيْنِ فَأَجَازَ ذَلِكَ قَوْمٌ وَمَنَعَهُ قَوْمٌ وَمَنْ

²¹ سورة المائدة 6/5.

²² أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر بن سنان بن دينار النسائي، سنن النسائي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013) "كتاب الطهارة" 98.

²³ وهذا رأي الحنابلة، والشافعية وأما الحنفية قالوا: إذا لم يستر الخف جميع القدم مع الكعبين. كأن كانت بالخف الواحد خروق يظهر منها بعض القدم، فإن كانت تلك الخروق مقدار ثلاث أصابع من أصغر أصابع الرجل، فإن ذلك لا يضر، فيصح المسح عليه مع هذه الخروق، وإن كانت أكثر من ذلك فإنها تضر، وتمنع صحة المسح. والمالكية قالوا: إن كان بالخف الواحد خروق قدر ثلث القدم، فأكثر، فإنه لا يصح المسح عليه، وإلا صح. (عبد الرحمن الجزري، الفقه على المذاهب الأربعة 127/1-130)

²⁴ وهذا رأي الحنابلة، والمالكية الحنفية والشافعية - قالوا: يصح المسح على الخف المغصوب والمسروق ونحوهما، وإن كان يحرم لبسه، لأن تحريم لبسه وملكيته لا ينافي صحة المسح عليه، (عبد الرحمن الجزري، الفقه على المذاهب الأربعة، 128/1)

²⁵ عبد الرحمن الجزري، الفقه على المذاهب الأربعة، 130/1

²⁶ الترمذي، سنن الترمذي "الطهارة" رقم: 99.

²⁷ أبو الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القُدوري، التجريد، (القاهرة: دار السلام 2006). ط. 2، 1/ 326.

²⁸ أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب الناشر: (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي) هـ 1447.

²⁹ أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، كتاب المغني، تحقيق: طه الزيني - ومحمود عبد الوهاب فايد، (القاهرة: مكتبة القاهرة 1979)، ط 1 ج 10،

مَنْعَ ذَلِكَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَأَبُو حَنِيفَةَ، وَمَنْ أَجَاَزَ ذَلِكَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ صَاحِبَا أَبِي حَنِيفَةَ وَسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ. وَلِتَرْدُّ الْجَوْرَيْنِ الْمُجَلَّدَيْنِ بَيْنَ الْحُفِّ وَالْجَوْرِ عَنِ الْمُجَلَّدِ عَنْ مَالِكٍ فِي الْمَسْحِ عَلَيْهِمَا رَوَاتَانِ: إِحْدَاهُمَا بِالْمَنْعِ وَالْأُخْرَى بِالْجَوَازِ.³⁰

المسح على الخفين جائز باتفاق العلماء بينما المسح على الجوربين أمر مختلف فيه. فعلى القول بجوازه يشترط أن يكون الجوارب صفيقا سميكاً يمكن تتابع المشي عليه. ومحل الاشكال هنا أنه يوجد فرق بين الجوارب الذي استخدم في عهد انبي صلى الله عليه وسلم وبين الجوارب الذي يستخدم في يومنا هذا. ولا شك أن الجوارب الذي يجوز المسح عليها كانت صفيقا وسميك النسيج ويمكن تتابع المشي عليها كما هو ظاهر اقوال الأئمة من أهل المذاهب.

وأما الجوارب الحالي الذي يستخدم في عصر الحاضر بعيد عن هذه الشروط، فإن معظمها ليست صفيقة ولا يمكن تتابع المشي عليها ولا تمنعان وصول الماء الى البشرة. والجوارب الحالي لها أنواع كثير معظمها رقيق جدا، ومنها ما يرى تحته البشرة لكثرة رقتها، وهذه الجوارب بعد استخدامها لمدة قصير تضمر من تحتها ويرى البشرة، ومع ذلك كثير من الناس يستمرون استخدامها بهذا الحال. وهذه الجوارب يجمع العرق فورا ويؤدي الى رائحة كريهة، ويذهب بها الى الحمام والخلاء في شباشيب والخفاف المبلل ويتعرض للنجاسة ثم يأتي بها الى المساجد فيتسبب في تنجيس المساجد، وإذا لاحظنا هذا مع ان كثير من الناس في بلاد العرب وخاصة الشباب ينزعون الحذاء قبل الأماكن السجادات ويطئون برجلهم مع الجورب على المكان الملوث والمبلل الذي يطئونها بالنعال في نفس الوقت ثم يدخلون المسجد ويطئون السجادات، والناس يصلون على هذه السجادات سنوات عديدة. ولا شك أن هذا ينافي الطهارة والنظافة التي لها أهمية خاصة في الفقه الإسلامي. يقول الله سبحانه وتعالى: {فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ} ³¹

والمسح على الجوارب الحالي رغم انه لا يستند الى رأي فقهي معتمد بسبب أنه لا يتوفر شروط المسح قد شاع بين الناس في بلاد العربية وخاصة فيما بين الشباب، ولا يزال هذا التطبيق يستمر ويزداد يوما بعد يوم. ولا شك أن المسح على الخف رخصة مختصة بأمة الإسلام فيأخذ بها في حال العسر والضيق والبرد الشديد بدلا عن غسل الرجل، وليس من شأن الرخص أن يعم ويستوعب ما فيه اختلاف كالجوارب في أمر المسح عليهما مع أن الجوارب التي يستخدم في يومنا هذا لا يصلح للمسح عليه في كثير من أنواعه، لكن إذا عم الرخصة في أمر المسح على الجوارب فعامة الناس والشباب يأخذون بها دون أن يعلموا تفاصيله وشروطه، ظنا منهم على أن الجوارب يصلح للمسح عليه مطلقا مهما كان نوعها من رفته وشفافيته وعدم ستره محل الفرض ونحو ذلك مما نشاهده في كثير من البلاد وخاصة البلاد العربية.

³⁰ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث 2004). ج 4. 1. 26/

³¹ سورة التوبة 108/9

5. تغطية الرأس في الصلاة

ومما غاب عن الشباب في وعيهم الفقهية تركهم تغطية الرأس أثناء العبادة والصلوات خصوصاً. واختلف الفقهاء في حكم تغطية الرأس بالعمامة أو قلنسوة أو ما أشبه ذلك في كونها سنة، لكن الراجح عند أئمة المتقدمين كونها سنة. فالنبي صلى الله عليه وسلم كان يغطي الرأس ويلبس العمامة دائماً، وكذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم والتابعون وأئمة السلف رحمهم الله وعمامة المسلمين يلبسون العمامات والقلنسوات والطقيات اتباعاً للنبي صلى الله عليه وسلم وتزينة وخاصة بالمسلمين، وصار هذا عرفاً بين المسلمين وأمرًا مستحباً يريدون به وجه الله، وشعاراً لهم وعلامة تميزهم عن غيرهم منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى عصرنا هذا. وحكم ستر الرأس مستحب في الصلاة مطلقاً عند بعض الفقهاء كما جاء في "حاشية إعانة الطالبين" من كتب الشافعية: "كره كشف رأس؛ لأن السنة التجميل في صلاته بتغطية رأسه وبدنه".³² ويستدلون بقوله تعالى {يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ} ³³ وستر الرأس في الصلاة عند الحنفية من سنن الصلاة، ويكره عندهم ترك السنة عمداً أو فعل ما يُنافي الخشوع والكمال، كصلاة الرجل عاري الرأس، لأنها من الزينة المأمور باتخاذها حال الصلاة.³⁴ وفي حديث أخرجه الطبراني والترمذي في "العلل المفرد" وضعفه البخاري، وصححه الحاكم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "اعتموا تزدادوا حلماً" الدكتور نصر فريد واصل. مفتي مصر. يميل إلى رأي الحاكم في تصحيح الحديث، ويرى مع ذلك أن الصلاة مع كشف الرأس صحيحة، فيقول فضيلته:

دين الإسلام دين الهيبة والوقار، وقد حث أتباعه على أن يكونوا دائماً في أكمل وأتم زينة وأحسن لباس وخاصة عند الصلاة لقوله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ} ³⁵ تأسيساً على ما ذكر فإن حكم غطاء الرأس سنة عن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . بقوله وفعله، وإن الصلاة بغير غطاء الرأس جائزة إن كانت للتذلل والخشوع،³⁶

وقد يذكر في كثير من الكتب الفقهية في باب الشهادات أن كون الرجل عاري الرأس ومشيه بهذا الحال في الأسواق مما ينافي المروءة التي هي من شروط الشهادة. وعبارة المنهاج للنووي رحمه الله وشرحها نهاية المحتاج للرملي على النحو التالي: (فَالْأَكْلُ فِي سُوقٍ وَالْمَشْيُ فِيهِ (مَكْشُوفَ الرَّأْسِ)³⁷ أَوْ الْبَدَنِ غَيْرِ الْعَوْرَةِ أَوْ كَشْفُ ذَلِكَ فِيهِ وَإِنْ لَمْ يَمْشِ وَكَانَ مِمَّنْ لَا يَلْبَسُ بِهِ ذَلِكَ يُسْقَطُ الشَّهَادَةُ.³⁸

³² أبو بكر (البكري) عثمان بن محمد الدمياطي الشافعي (ت ١٣١٠هـ)، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، (بيروت: دار الفكر، 1998) 226/1.

³³ سورة الأعراف 31/7

³⁴ حسن بن عمار بن علي أبو الإخلاص الوفايي المصري الشرنبلالي، سبيل الفلاح والوشاح على نور الإيضاح ونجاة الأرواح، تعليق وشرح محمد محيي الدين عبد الحميد، (دمشق: دار البيروني للطباعة والنشر 2006) 190.

³⁵ سورة الأعراف 31/7

³⁶ كشف-الرأس-في-الصلاة- <https://fiqh.islamonline.net/>

³⁷ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، (بيروت: دار الفكر 2005)، 345.

³⁸ شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر 1984)، ج-8، 299/8.

نعم، تغطية الرأس في الصلاة ليست من الواجبات، وبعض العلماء لا يعدونه من السنن أيضاً، لكنه لا يليق بشأن المسلم تركه كلياً حتى الأئمة في المساجد لأنه أمر محمود ومن التزيّن في المساجد المأمور به في الآية الكريمة فيكون امتثالاً لها، وأخذاً بالاحتياط على تقدير انه سنة، وتعظيماً لشعائر الدين باعتبار انه أصبح شعاراً للمسلمين وعلامة فارقة بين المسلمين وغيرهم منذ قرون عديدة. وعلى المسلم المحافظة على شعائر الدين وعدم التهاون بها.

6. عدم الاهتمام بشكله ومنظره وملبسه

الشباب المسلم قد فقد من الوعي الفقهي ما قد أثر على شكله وملبسه بحيث لا يهتم بنفسه ولا بثيابه، فهو يقلّد الثقافة الغربية فيلبس كما يلبسون ويتشكّل بشكلهم ومنظرهم، شباب المسلمين يجعلون بعد رجال الغرب مثل لاعبي الكرة القدم والفنانين والممثلون قدوةً وأغودجاً في حياتهم، دون أن يتّبعوا للخصائل الحميدة في الإسلام ووصايا أهل الفضل والكمال من محافظته على ثقافته التقليدية وقيمه المفضلة. ولذلك أصبح الشباب المسلم في واقعنا اليوم لا يفرق بينه وبين غير المسلمين بحسب شكله ومنظره. ويتابعون أزياء التي منشئها الغرب. وصار أكثر الملابس التي يرتدونها من منتجات الغرب الذي أنتج موافقاً لهذا الزيّ، مثل بنطلون الجين وبنطلون القصير الذي فوق الركبة، وقميص التّوي التي يكتب عليها خطوط باللغات الأجنبية، وربما يكون هذه الخطوط لها معنى سيئاً، والبنطلون الجيني فيه خرق كثير بحيث يخل من لبسه شخص ذو مروّة مع أنه ثوب جديد، لكن الزيّ الغربي يقتضي أن يكون كذلك.

وشباب المسلمين يقلّدون رجال الغرب أسوأ تقليد ويجعلونهم أسوة في شعرهم ولحياتهم أيضاً رغم أن اللحية مثلاً من السنن النبوية، فيتركون السنة التي هي موافق لطبيعة الانسان من انتظام الشعر واللحية، فيجعلون منهما اشكالا عجيبة وربما كان مخوفة. ولأجل ارتداء هذه الملابس نجد كثيراً من الشباب في الصلاة أثناء الركوع والسجود يكشف من ظهره ما هو دون السرة، وهذا أمر خطير لأنه يبطل الصلاة، وربما لا يشعر الشاب بهذا، وكثير منهم يتناولون الحركات الكثيرة أثناء الصلاة لأجل تنظيم الثوب وجر القميص الى الأسفل، وهذا ينافي هيبة الصلاة ويبطلها إذا كان هذه الحركات كثيراً بحسب العرف كما سبق ذكره.

وشكل الشباب المسلم ومنظره أمر خطير من حيث أنه تشبه بالكفار وقد نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك حيث قال في حديث رواه أبو داود عن عبد الله ابن عمر: (مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ).³⁹ معظم الشباب اليوم في الشوارع والأسواق لا يميّز عن غير المسلمين لشبهه بهم في شكله وصورته، وما هذا الا بسبب سيطرة الثقافات الأجنبية على ثقافة الإسلامية بجميع الوسائل وعدم مقاومة المسلمين ضده، بل ينقادون له بسهولة ولا يرون بأساً باتباعهم. اكتراث الشباب المسلم ببعض الملاحه الذي لا يعنيه وشدة رغبته لها مما هو صعب فهمه، كمتابعته لمباراة الرياضة في بلاد الغرب والمسلسلات التي يشغل الناس مدة طويلةً فلذلك لا يستطيع الشباب المسلم ان يركز على شؤنه المهمة، كدراسته وتحصيله العلم الشريف وابتغائه لأعمال الخير.

³⁹ أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2013، ط-1،

الحجاب في الإسلام ليس مجرد غطاء للرأس، بل هو منظومة متكاملة لستر العورة وللمظهر المحتشم للمرأة والرجل على السواء. وقد اتفق فقهاء الأمة على وجوب الحجاب (بمعنى ستر بدن المرأة) أمام الرجال الأجانب. والعورة بالنسبة للمرأة أمام الأجانب في رأي جمهور العلماء تشمل جميع بدنهما عدا الوجه والكفين. أي أن المرأة المسلمة يجب أن تستر شعرها وسائر جسدها ولا يظهر منه للأجانب إلا الوجه والكفان فقط في الأحوال العادية التي تأمن فيها الفتنة.⁴⁰ وذهب الحنابلة وبعض الشافعية إلى أن الوجه والكفين عورة أيضًا يجب سترهما أمام الأجنبي، نظرًا لكونهما أشد ما يثير الفتنة من المرأة.⁴¹ أما أبو حنيفة فحَقَّق في مسألة القدمين، فقال إن قدمي المرأة ليستا بعورة كذلك، قياسًا على الوجه والكفين. وعلى كل حال فقد أجمع العلماء على مشروعية ستر المرأة المسلمة بدنهما بلباس واسع سابغ غير شفاف ولا يصف تفاصيل الجسم. وهذا هو جوهر الحجاب الشرعي الذي أمر الله به بقوله تعالى: ﴿يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَاسِهِنَّ﴾ [الأحزاب: 59]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: 31] على تفسير الجمهور لهذه الآية بأن ما ظهر منها هو الوجه والكفان.⁴² كذلك اتفق الفقهاء على وجوب أن يكون لباس المرأة ساترًا وألا يشبه لباس الرجال ولا لباس الكافرات الفاجرات، وألا يكون معطرًا تلفت به الأنظار في الطريق. وقد ورد في الحديث: «أما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية» (حديث حسن). فالحجاب إذن رمز العفة وحصن الوقار للمرأة المسلمة، وليس مجرد عادة أو تقليد يمكن تركه متى شاءت. وبالمقابل، عورة الرجل بالنسبة للمرأة الأجنبية ما بين سرته وركبته عند جمهور الفقهاء؛ فيجب عليه ستر هذه المنطقة على الأقل بلباس غير ضيق ولا شفاف. ويُندب له ستر ما فوق ذلك من بدن أيضًا لأنه أقرب إلى الوقار وأبعد عن الشبهة.

وفي واقعنا المعاصر، يشهد موضوع الحجاب تحديًا كبيرًا وتراخيًا ملحوظًا بين الشباب. فبعد حقبة كان الحجاب فيها شائعًا بين نساء المسلمين، جاءت موجات التغريب لتدعو لخلعه بدعوى التحرر. وقد ضعفت قناعة بعض الشابات بالحجاب نتيجة الدعاية الإعلامية والضغط الاجتماعي، فترى كثيرًا منهن يخرجن سافرات كاشفات عن الشعر والنحر والساقين. بل حتى المحجبات منهن لا يسلمن—في كثير من الأحيان—من ارتداء ملابس ضيقة تصف مفاتن الجسد أو وضع زينة ملفتة للنظر كالماكياج الصارخ على الوجه مع الحجاب. وهذا مما يُفْرِغ الحجاب من مضمونه الحقيقي. إذ المقصود بالحجاب الشرعي تحقيق الستر ومنع الإثارة؛ فإذا تحول الحجاب إلى مجرد غطاء رأس مع لباس فاتن وبهرجة، انتفى مقصوده. وقد فصل العلماء المعاصرون في شروط الحجاب الصحيح، ويبنوا أن كثيرًا مما ترتديه الفتيات اليوم لا يرى هذه الشروط. فمثلًا، لا يجوز شرعًا ارتداء البنطال الضيق مع غطاء الرأس فقط، لأن البنطال يفصل حجم الساقين والفخذين مما يثير الفتنة، حتى لو كان الرأس مغطى. وكذلك الثياب الشفافة أو القصيرة (كالتنورة فوق الركبة) لا تجوز أمام الأجانب. وللأسف انتشرت هذه الألبسة بين الفتيات المسلمات تحت مسمى “الموضة”، وانساق وراءها كثير من الشباب دون مراعاة للضوابط الشرعية. ونتيجةً لهذا التساهل، قلَّ الحياء العام وضعفت الحساسية تجاه

⁴⁰ تفصيل القول في عورة المرأة وحكم النظر إلى وجهها وكفيها/ <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/50794>

⁴¹ مذاهب العلماء في ظهور الوجه، والكف، والقدم، والذراع من المرأة/ <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/339667>

⁴² تفصيل القول في عورة المرأة وحكم النظر إلى وجهها وكفيها/ <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/50794>

مشاهد التبرج. فالشباب الذي نشأ معتاداً رؤية زميلاته كاسيات عاريات -بملايس ضيقة أو مكشوفة- سيخفّ في قلبه إنكار المنكر، بل وربما يستهين بعد ذلك بالنظر الحرام ويقع فيه بسهولة. وكذلك الفتاة التي تتساهل في اللباس والزينة ستري أنه لا بأس أن يراها الشباب ويشنون على جمالها، وقد يتطور الأمر إلى التباهي والإغراء المتعمّد والعياذ بالله. وهذا كله من علامات انعدام الحياء وضعف الإيمان. قال رسول الله ﷺ: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت» (رواه البخاري). أي أن الحياء إذا فُقد، فلا رادع للنفس عن فعل المنكر.

إضافةً إلى ذلك، فإن تفشي التبرج بين الفتيات المسلمات جلب نتائج خطيرة في المجتمع، مثل انتشار حالات التحرش والمعاكسات في المدارس والجامعات والأسواق. وقد بينت دراسات حديثة في بعض البلدان الإسلامية أن الأغلبية ترى في تبرج المرأة سبباً مباشراً في تعرضها للتحرش.⁴³ وهذا صحيح إلى حد كبير؛ فالشباب حين يرى أمامه مشهداً مثيراً أو فتنَةً باديةً، قد يضعف وتقوده غريزته لمحاولة الاعتداء أو المضايقة. ومن هنا ندرك الحكمة البالغة من فرض الحجاب والتستر على المرأة المسلمة؛ فهو حماية لها من الأذى قبل أن يكون قيداً عليها كما يصوّره أعداء الدين. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ... يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَلِكَ أَذْنًا أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ [الأحزاب: 59]، فبين أن الحجاب وقاية لمن من تحرش الفساق.

ومن المؤسف في مجتمعاتنا اليوم أن بعض الشباب أنفسهم صاروا لا يقدرّون الحجاب ويستهنّون بالمتحجبة أحياناً، ويشنون بالمقابل على “الأناقة” الغربية ولو خالفت الستر. فتجد الفتى يفضّل الزواج بفتاة غير محجبة بحجة أنها أكثر تحضراً وانفتاحاً! وهذه معايير مقلوبة نتيجة تغلغل المفاهيم العلمانية وانبهار الشباب بالإعلام المروج للتحرر من قيود الدين. ولا يدري المسكين أنه بذلك يتخلى عن أساس عظيم من أسس العفة والحياء في البيت المسلم. وكذلك بعض الفتيات المعاصرات بتأثير من دعايات “التمكين” و”التحرر” أصبحن يعتبرن الحجاب عقبة في طريق مشاركتهن العامة، أو علامة تخلف. وكل هذا من خدع الشيطان ووساوسه. فالحجاب لم يمنع المسلمات يوماً من الإنجاز والعمل الشريف؛ وها هي التجارب تثبت أن المرأة المحتشمة تُفرض باحترامها على الجميع ويمكنها النجاح في كل ميدان دون مخالفة أمر ربها.

7. التحلل في فقه العلاقات بين الجنسين

في الشريعة الإسلامية منظومة متكاملة من الآداب والأحكام لتنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة من غير الأقارب (الأجانب). وقد وضع الفقه الإسلامي ضوابط صارمة للتعامل بين الجنسين حفاظاً على الفضيلة ومنعاً للوقوع في الفتنة. إلا أن كثيراً من الشباب المسلم في العصر الحديث تماونوا في هذه الضوابط الشرعية تحت تأثير الثقافة المعاصرة والنزعة التحررية، فانتشرت ظاهرة التحلل (أي التفلت والتساهل) في أمور المحرمية، والخلوة، والمصافحة واللمس، والكلام بين الجنسين، والحجاب ونحوها. فيما يلي عرضٌ لهذه الموضوعات كما قررتها المذاهب الفقهية الأربعة، مع مقارنة ذلك بواقع الشباب اليوم، وبيان ما يترتب على هذا التحلل من آثار اجتماعية وأخلاقية ودينية.

⁴³ دراسة 55: بالمائة من المغاربة يرفضون حرية المرأة في التصرف بجسدها/ <https://ar.telquel.ma>

7.1. المحرمية (حدود الاختلاط الشرعي)

يقصد بالمحرمية نطاق الأشخاص الذين يحرم على الرجل الزواج بهم على التأييد (كالأم والأخت والعمة والحالة... إلخ)، وكذلك الأمر بالنسبة للمرأة مع محارمها من الرجال. وقد اتفقت المذاهب الأربعة على تحديد المحارم بناءً على ما ورد في القرآن الكريم (سورة النساء، الآية 23) من تحريم الزواج بالقربات القريبة وبالمصاهرة والرضاع. فهؤلاء المحارم يجوز الكشف أمامهم بقدر الحاجة، ويجوز الخلوة بهم والسفر معهم، نظرًا لانعدام الريبة في الغالب. أما من عدا المحارم من الرجال والنساء فهم أجنبى شرعًا، وتسري عليهم أحكام الشرع في منع الخلوة والنظر والمسن ونحو ذلك. وقد شدد الفقهاء على ضرورة التفريق بين الجنسين إذا كانوا غير محارم، ومن ذلك منع خلوة المرأة مع رجل أجنبي من غير حضور محرم معها، ومنع سفرها وحدها دون محرم لمسافة تعتبر سفرًا (وقد ضبطها بعض الفقهاء بيوم وليلة. جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «لا يخلون رجلًا بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم» (متفق عليه؛ رواه البخاري ومسلم). فوجود المحرم شرط لجواز الخلوة أو السفر الطويل للمرأة، دفعًا لمظنة الفتنة وحفاظًا على كرامتها وأمنها.

ورغم وضوح هذه الأحكام، نرى كثيرًا من الشباب والشابات اليوم يتساهلون في مسألة وجود المحرم. فمثلاً، تسافر الفتاة وحدها أو مع زميلات في بعثة دراسية دون مرافق، وتخرج الفتيات مع أصدقائهن في نزهات خاصة بدون وجود من يرافقهن من محارمهن، بحجة الثقة أو أن «الجميع يفعل ذلك». هذا التسبب في اعتبار شرط المحرم يخالف صريح وصايا النبي ﷺ ويعرض الفتاة والشباب معًا لخطر الانزلاق في علاقات محرمة. وقد اتفقت كلمة الفقهاء قديمًا وحديثًا على عدم جواز سفر المرأة بمفردها سفرًا طويلًا بلا محرم للحاجة أو الضرورة، إلا في حالات مستثناة نادرة (كالهجرة من بلد خوفًا على الدين أو نحوها، على أن يكون الطريق آمنًا). أما في الظروف العادية، فالسفر بلا محرم أو الخلوة في مكان منزلة بلا رقيب كلاهما ممنوع شرعًا. وفي واقعنا المعاصر، أدى تجاهل هذا الشرط إلى انعزال الفتاة مع الشباب في الدراسة والعمل والسفر لفترات طويلة، مما مهد الطريق لعلاقات غير شرعية في بعض الأحيان، أو على الأقل ولّد تعلقًا عاطفيًا وتبادلًا للمشاعر قد لا ينتهي بنهاية مسؤولة (كالزواج) بل قد يجر إلى مفاصل عديدة. ولا يخفى ما في ذلك من انتهاك لحدود الله ومنع لبركة التوفيق في علاقات ربما بنيت على معصية البداية.⁴⁴

7.2. الخلوة (انفراد الرجل والمرأة الأجنبيين)

المقصود بالخلوة المحرمة هو انفراد رجل وامرأة أجنبيين (أي ليس بينهما صلة زواج أو محرمية) في مكان لا يطلع فيه عليهما ثالث بحيث تؤمن المفسدة. وقد أجمع الفقهاء على تحريم الخلوة بين الرجل والمرأة الأجنبية إذا كانا بمفردهما؛ لقوله ﷺ: «ما خلا رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما». فهذا الحديث الشريف -الذي رواه أحمد والترمذي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه- يُبين أن الشيطان يغريهما بالوقوع في الحرام إذا انعدمت الرقابة الخارجية.⁴⁵ وقد حذر النبي ﷺ من ذلك أشد التحذير. وحكى الإمام النووي

⁴⁴ هل يخلو بامرأة ليصلي بها إماماً؟ - الإسلام سؤال وجواب/94019 <https://islamqa.info/ar/answers/94019>

⁴⁵ شبهة حول حديث النهي عن الخلوة بين الرجل والمرأة والرد عليها - إسلام ويب/254797 <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/254797>

إجماع العلماء على أن هذه الخلوة منهية عنها وفيها من الفتنة والفساد ما فيها⁴⁶. ومع هذا الاتفاق العام، ناقش الفقهاء مسألة ما إذا وُجد أكثر من رجل مع امرأة، أو أكثر من امرأة مع رجل: هل تنتفي الخلوة المحرمة في هذه الحالة أم لا؟ في المذهب المالكي والحنبلي نجدهم متشددين فيعتبرون اجتماع المرأة الواحدة مع عدة رجال أجنبين خلوة محرمة كذلك، وكذا العكس (رجل مع عدة نسوة أجنبيات) خشية التواطؤ على الفاحشة. أما الحنفية والشافعية فذهب جمهورهم إلى أن وجود عدة أشخاص يرفع حكم الخلوة؛ فقالوا إن وجود امرأة أخرى ثقة معهمما يزيل حالة الانفراد، وكذلك تعدد النساء أو الرجال يمنع تحقق الخلوة الشرعية المحرمة. وقد رجح الإمام النووي هذا القول في المجموع مستنداً بحديث رسول الله ﷺ: «لا يدخل رجلٌ بعد يومي هذا على مُغيبة (امرأة غاب زوجها) إلا ومعه رجل أو اثنان» (رواه مسلم). فمفهوم الحديث جواز خلوة رجلين أو أكثر بامرأة دون حصول انفراد تام. وعلة ذلك أن وجود العدد يبطل مظنة الفتنة عادةً، إذ الخلوة في اللغة تعني الانفراد. لكن استثنى العلماء حالة ما إذا كان الحاضرون أنفسهم معدومي الديانة والأخلاق؛ فوجود رفقة سيئة لا يرفع الخلوة بل ربما زاد الفساد (كأن تختلي مجموعة فتيان بفتيات وكلهم سيئو النية، فهنا المحذور قائم قطعاً).⁴⁷

وبناءً على ذلك، الأصل الشرعي منع كل خلوة بين رجل وامرأة أجنبيين إلا لحاجة مُلحة ومع وجود محرم أو مأمون يرافق. وفي وقتنا الحالي، مع تغيّر أنماط الحياة، شاع اختلاط الرجال بالنساء في الدراسة والعمل والأماكن العامة، وكثر وقوع الخلوات المحرمة بقصد أو بغير قصد. فكثيراً ما نرى شاباً وفتاة يجلسان على انفراد في مقهى أو حديقة بحجة الصداقة أو الزمالة، أو يجتلي مدرسٌ بطالبة في مكتب مغلق لمحادثة خاصة، أو يعمل شاب وفتاة في غرفة واحدة ساعات طويلة دون رقابة. كل هذه الصور تحقق الخلوة المنهية عنها شرعاً والتي حذر منها النبي ﷺ. وحتى الخلوة عبر وسائل الاتصال الحديثة - كالمحادثات الخاصة المطوّلة عبر الإنترنت (الشات) أو المكالمات الثنائية عبر الهاتف - تندرج في حكم الخلوة من حيث انعدام الرقيب وفتح المجال للشيطان. وقد نصّ الفقهاء المتقدمون على منع التكلم مع المرأة الشابة بلا حاجة خوف الفتنة، فكيف بما استجدّ اليوم من وسائل تجعل التواصل أسهل والوصول أكثر يسراً؟! إن تساهل الشباب في هذه الخلوات يؤدي في كثير من الأحيان - وقد شهد الواقع بذلك إلى تعلّق عاطفي آثم أو علاقات سرية محرمة قد تنتهي بالفاحشة وهدم الحياء، نعوذ بالله من ذلك. ومن الناحية الاجتماعية، انتشار هذه الظاهرة يهدم الثقة بين الأسر ويولد مشاكل أسرية ويزعزع بنيان الأسرة المسلمة القائمة على العفة. ومن الناحية الدينية، لا ريب أن انتهاك حرمة الخلوة يعتبر معصية كبيرة تهوي بالمرء في دركات الإثم وربما تقوده إلى الكبائر. قال ﷺ: «فاتقوا الدنيا واتقوا النساء؛ فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء» (رواه مسلم). فهذا تنبيه نبوي عظيم على خطورة التهاون في أمر النساء والخلوة بهن، وأنه باب أول للفتن ينبغي سده حفاظاً على دين المرء.⁴⁸

7.3. المصافحة واللمس بين الجنسين

⁴⁶ حكم الخلوة بأكثر من رجل - إسلام أون لاين/ <https://fiqh.islamonline.net/>

⁴⁷ أقوال العلماء في حكم خلوة المرأة بأكثر من رجل والعكس/ <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/31014/>

⁴⁸ مذاهب العلماء في محادثة الشابة ابتداءً أو عبر النت/ <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/78561/>

من الآداب الشرعية المعلومة تحريم المصافحة أو أي تماس جسدي بين الرجل والمرأة الأجنبية (غير المحرم) من غير ضرورة. وقد اتفق الفقهاء على تحريم مصافحة المرأة الأجنبية الشابة التي ليست من محارم الرجل⁴⁹. فكما يحرم النظر بشهوة إلى الأجنبية، وكذلك أو أشد حرمة لمس بشرتها أو مصافحتها باليد. والأدلة على ذلك واضحة؛ فقد قال رسول الله ﷺ -فيما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها-: «والله ما مست يد رسول الله يد امرأة قطّ (يعني في البيعة)، ما كان يبایعهن إلا كلاماً». وثبت عنه ﷺ أيضاً أنه قال: «إني لا أصافح النساء» (رواه النسائي وابن ماجه). وجاء في حديث آخر: «لأنّ يُطعنَ في رأس أحدكم بمخيطٍ من حديد خيّر له من أن يمسّ امرأة لا تحلّ له»⁵⁰. وهذا وعيد شديد يدل على مدى حرمة الملامسة بين الجنسين من غير حاجة.

وقد فصل العلماء في هذه المسألة بذكر اختلاف بسيط حول مصافحة العجوز التي لا تُشتهى عادةً؛ فذهب بعض الحنفية والحنابلة إلى جواز مصافحة المرأة الكبيرة في السن إذا أمنت الفتنة، بينما منع المالكية والشافعية ذلك أيضاً احتياطاً. أما المرأة الشابة فلا يُجيز أحدٌ من العلماء مصافحتها لغير محرم بحال، إلا للضرورة (كالعلاج الطبي الذي يستدعي اللمس ونحو ذلك). وقد نقل ابن نجيم الحنفي قوله في البحر الرائق: «ولا يجوز له أن يمسّ وجهها ولا كفّها وإن أَمِنَ الشهوة، لوجود المحرم ولانتفاء الضرورة». وقال العلامة عليش المالكي في منح الجليل: «ولا يجوز للأجنبي لمسّ وجه المرأة الأجنبية ولا كفّها». وكذلك قرر النووي الشافعي في المجموع: «ولا يجوز مسّها في شيء من ذلك». وشدّد أحمد بن حنبل في هذه المسألة حتى قال حين سُئل عن مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية: «لا»، وقيل له: يصافحها بثوبه؟ قال: «لا». وقد علّل ابن تيمية ذلك بأن اللمس أبلغ وأخطر من النظر من حيث إثارة الشهوة. وخلاصة القول: يحرم على الرجل ملامسة المرأة الأجنبية من غير ضرورة، وكذلك العكس؛ والمصافحة باليد داخلية في ذلك قطعاً. وقد نقل بعض العلماء الإجماع على هذا الحكم. فإذا كان هذا في مجرد المصافحة باليد، فما بالك بما هو أشدّ تماساً من ذلك كالعنق ونحوه؟ فهو بلا شك محرم وقبيح شرعاً.⁵¹

ورغم وضوح هذا الحكم الشرعي، فإن الواقع المشاهد أن مصافحة النساء الأجنبية باتت أمراً شائعاً بين كثير من الشباب والفتيات المسلمين في عصرنا، تقليدًا للعادات الغربية أو مجاملةً في اللقاءات. فكثير من الشباب لا يجد حرجاً في مدّ يده لمصافحة زميلته أو جارّتهم أو زميلة عمل... بل ربما يعدّ ترك المصافحة إهانةً للمرأة في نظره! وهذا لا ريب من تأثير المفاهيم الاجتماعية الدخيلة؛ إذ غيَّب الحياء الشرعي الذي كان يمنع الفتاة حتى من مجرد التواجد مع رجل أجنبي في مكان واحد دون حاجة. وقد تبدأ العلاقة بين الشاب والفتاة بالمصافحة والسلام في محيط العمل أو الجامعة، ثم لا يلبث الشيطان أن يزين لهما تكرار اللقاء والاقتراب الجسماني شيئاً فشيئاً حتى يقع المحذور الأكبر. ولهذا سدّ الإسلام هذا الباب من أساسه بحظر المصافحة ولمس الأجانب. يقول العلماء: إذا كان النظر إلى الأجنبية بلا شهوة جائزاً للحاجة بضوابطه، فإن اللمس يحرم حتى دون شهوة إلا لضرورة قاهرة. وفي عصرنا، ومع وجود البدائل (كإيماء الرأس للتحية أو وضع اليد على الصدر سلاماً)، لا تبقى أي ضرورة معتبرة للمصافحة. فالواجب

⁴⁹ هل أجاز أحد من العلماء مصافحة المرأة الشابة؟ - الإسلام سؤال وجواب/360044/ <https://islamqa.info/ar/answers/360044>

⁵⁰ شرح حديث لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط - إسلام ويب/50530/ <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/50530>

⁵¹ حكم مصافحة النساء - الإسلام سؤال وجواب/21183/ <https://islamqa.info/ar/answers/21183>

على الشباب المسلم امتثال أمر الله ورسوله في هذا الباب وعدم التنازل بدعوى المجاملة؛ فإن من ترك شيئاً لله عوضه الله خيراً منه. وعلى الفتاة المسلمة خاصة أن تتحلى بالشجاعة الأدبية في الامتناع عن مصافحة الرجال الأجانب، اقتداءً بنساء السلف الصالح. وفي هذا صيانة لها ولغيرها.

7.4. التحدّث والكلام بين الجنسين

الأصل الشرعي أنه لا حرج في الكلام بين الرجل والمرأة الأجنبية عند الحاجة وبالضوابط الشرعية من العفاف والاحتشام. فقد كانت النساء يخاطبن النبي ﷺ ويسألنه، وكان الصحابة يُفَاتِحُون أمهات المؤمنين رضي الله عنهن في أمور الدين من وراء حجاب. إذاً لم تمنع الشريعة الكلام بين الجنسين بإطلاق؛ وإنما حرّمته أو منعت في حال الخوف من الفتنة أو عدم وجود حاجة معتبرة. قال الله تعالى مخاطباً نساء النبي ﷺ وموجهاً لكل مؤمنة من بعدهن: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾، ﴿وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾؛ أي على المرأة إذا تكلمت مع رجل أجنبي أن يكون كلامها بالمعروف، بلا لين ولا تكسّب في نغمة الصوت. كما عليها تجنّب كل ما يحرّك غرائز الرجال من قول أو فعل، مثلما نهى الله المؤمنات عن الضرب بالأرجل ليُسْمِعْنَ زينتهن المخفية. وعلى الرجال كذلك غضّ البصر عما لا يحلّ لهم من النساء أثناء التخاطب. فهذه الآداب توجبها الشريعة لضبط التخاطب بين الجنسين عند الحاجة. أما إذا لم تكن هناك حاجة فلا يجوز الانخراط في أحاديث عابثة أو علاقات كلامية لمجرد الأُنس والتسلية؛ فهذا ممّظنة واضحة للانزلاق. وقد نصّ فقهاء الحنفية مثلاً على «أن التكلم مع الشابة الأجنبية لا يجوز بلا حاجة، لأنه مظنة الفتنة». وقال علماء الحنابلة في كشف القناع: «إن سلّم الرجل على الشابة لم تردّ عليه دفعاً للمفسدة». بل صرح فقهاء الشافعية بأن ابتداء المرأة الشابة بالسلام على الرجل الأجنبي أو ردّها لسلامه عليه محرّم، وكريها أن يبدأها الرجل بالسلام، وعلّلوا ذلك بأن في تبادل السلام بينهما وبينه إثارةً لطمعه فيها.⁵² فهذه أقوال أئمة المذاهب واضحة في المنع من أي محادثة بين شاب وفتاة بلا ضرورة، ولو كانت محادثة بريئة في ظاهرها. وذلك سدّاً لذريعة الفتنة؛ لأن كثيراً من العلاقات المحرمة تبدأ بكلام عابر أو تعارف بسيط ثم تتطور إلى ما لا تُحمد عقباه. ولهذا أفق العلماء المعاصرون أيضاً بتحريم المحادثات الخاصة بين الشباب والفتيات عبر ما يُسمّى الشات أو مواقع التواصل، إذا لم تكن هناك حاجة ماسّة.⁵³ وكل ذلك تأكيد على منهج الشرع في ضبط التواصل بين الجنسين.

لكن المتأمل في واقع شباب اليوم يجد انفلاتاً كبيراً في هذا الجانب. فقد أصبحت العلاقات الكلامية والصداقات بين الجنسين أمراً عادياً لدى الكثير من الشباب، خصوصاً مع انتشار التعليم المختلط ووسائل التواصل. فتجد الشاب يمازح زميلاته ويحادثهن مطوّلاً في أمور شتى دون ضرورة، وربما يتبادلون الضحكات والنكات، وهذا يجزّي القلوب وينزع الحياء. وكثيراً ما تبدأ علاقات محرمة بين شاب وفتاة عبر الدردشة الإلكترونية التي تستدرج الطرفين إلى تبادل العواطف وحتى الصور وغير ذلك مما لا يرضي الله.⁵⁴ وقد

⁵² صير الفتى عمن يحبها حين القدرة على الزواج - إسلام ويب <https://www.islamweb.org/ar/fatwa/print.php?id=113302>

⁵³ التحدّث مع الجنس الآخر عن طريق "المانسجر" - "دار الإفتاء" <https://aliftaa.jo/research-fatwas/310/>

الأحكام الشرعية لوسائل التواصل الاجتماعي - شبكة المعارف الإسلامية <https://www.almaaref.org/maarefdetails.php?id=13512>

⁵⁴ المحادثة بين الرجال والنساء عبر برامج المحادثة (الشات -) الإسلام سؤال <https://islamqa.info/ar/answers/34841/>

يبرر بعض الشباب ذلك بنية الزواج والتعارف الحلال، لكن الطريقة غير الشرعية تفسد النية الصالحة؛ فالشرع الحكيم رسم طريق الزواج العفيف عبر الخطبة والمجالس بحضور الأهل، ولم يبح أبداً إقامة علاقة خاصة مسبقة بين الشاب والفتاة ولو بدعوى الزواج. فإن وقع إعجاب أو ميل فعلاجه أن يطرق بابها بالحلال رسمياً. أما استحلال المحادثات الخاصة الطويلة بدعوى أنها “بريئة” فهو استدراج من الشيطان، وكثيراً ما رأينا عواقبه المؤسفة من تعلقات مرضية أو انتهاك لحدود الله. وعلى المستوى الاجتماعي، هذه العلاقات الخفية -إضافة إلى ما فيها من إثم- تهدد الثقة المتبادلة وتسبب مشاكل بين العائلات حين تنكشف، فضلاً عما قد تجرّه من انخداع الفتاة ووقوعها ضحيةً لكلام معسول وربما تلاعب بمشاعرها ثم هجرانها بعد إرواء الشهوة، مما يترك آثاراً نفسية مدمرة عليها وعلى ثقة أهلها بها. ولك أن تتخيل مجتمعاً تنتشر فيه هذه العلاقات بلا ضابط؛ إنه حتماً مجتمعٌ مفككٌ متعدّد العلاقات كالمجتمعات الغربية التي فقدت طعم العفاف الحقيقي والاستقرار الأسري. ولهذا جاءت شريعتنا الغراء لتقطع دابر الفتنة قبل حصولها. فليت شبابنا وشاباتنا يعون الحكمة وراء هذه الضوابط، ويلتزمون بها طاعةً لله وصوناً لأنفسهم ودينهم

وهناك مشاكل أخرى بشأن الشباب المسلمين حيث يزداد فيما بينهم كتحسينهم، واستخدامهم بعض أنواع المخدرات، واستماعهم للموسيقى والأغاني ورفع صوتهم بها، واعتداء بعضهم على بعض وشتّم بعضهم بعضاً، وأذية ومعاكسة النساء في الأسواق، وعلاقتهم بالفتيات في الكليات والمدارس. وغيرها من المظاهر التي أقلقنا المجتمع الإسلامي. لا شك أن للآباء والأمهات دور في غياب وعي الفقهي بل للمدارس والمساجد ودور التربية نصيب من هذه المسؤولية. نسأل الله أن يصلح شباب المسلمين وأن يوفّقهم جميعاً لما يحبه ويرضاه، والحمد لله رب العالمين.

خاتمة

يعطي الإسلام أهمية كبيرة للشباب. وهو يشجع الشباب على الالتزام بدقة بأوامر الدين ونواهيه، وأن يعيشوا حياتهم وفق أوامر الله ورسوله. شباب المسلمين اليوم الذين هم تحت تأثير الثقافات الأجنبية يفقدون وعي الإسلامية والفقهية ويتجاهلون العمل وفق الفقه الإسلامي. يرى أن الشباب يتصرفون بفتور عكس السنة النبوية في العديد من القضايا الفقهية التي تعتبر من شعائر الإسلام. هذا الفتور لدى الشباب ربما يمنع أحياناً صحة الفرائض. والشباب لهم شأن؛ لأنهم عصب الأمة وقوتها بعد الله، ويرجى فيهم الخير العظيم والنصر لدين الله في مستقبل الزمان إذا استقاموا وتفقهوا في الدين كما يرجى فيهم النفع للأمة والرفع من شأنها وإعلاء دين الله. وعلى الشباب واجب كبير في نصر الحق وأهله ومكافحة الباطل والدعاة إليه، فالواجب على كل شاب مكلف أنه يهتم بدينه وأن يعتني به وأن يتفقه فيه من طريق الكتاب والسنة بواسطة العلماء وسلف الصالحين بالعلم والفضل وحسن العقيدة والإمتثال بالأمور الفقهية، حتى يستقيم على دينه ويدعو إليه على بصيرة، وحتى يدع ما حرم الله عليه في وعي. وطريق ذلك العناية بالقرآن الكريم حفظاً وتدبراً وتعقلاً والإكثار من تلاوته؛ لأنه صراط الله المستقيم وحبله المتين ولأنه الهادي إلى كل الخير، وعلى الشباب أيضاً وغيرهم من المسلمين أن يعتنوا بسنة رسول الله ﷺ وهي أحاديثه وسيرته ويتفقهوا فيها ويحفظوا ما تيسر منها ويدعوا الناس إلى ذلك؛ لأنها الوحي الثاني والأصل الثاني من أصول الشريعة بإجماع أهل العلم، فجدير بأهل العلم من الشباب وغيرهم أن يعضوا على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ بالنواجذ وأن يتفقهوا فيهما وأن يهتدوا بهما إلى صراط الله المستقيم الموصل إليه وإلى دار

كرامته وجنته وأن يسيروا على ذلك في المدارس والجامعات وفي الحلقات العلمية وغير ذلك من مجالس العلم مع سؤال علماء الحق عما أشكل عليهم في الأحكام، ومن الواجب على الشباب وغيرهم العمل بالعلم وذلك بأداء الواجبات والاجتناب من المحرمات؛ لأن هذا هو المقصود من العلم ومن أسباب رسوخه وثباته في القلوب ومن أسباب رضا الله عن العبد وتوفيقه له. ومن المصائب العظيمة أن يتعلم الشاب المسلم علماً ولكنه لا يعمل به، ولا شك أن ذلك مصيبة كبيرة وتشبه بأعداء الله. لذلك يجب على الشباب المسلم التصرف بمسؤولية والتعامل بجدية مع الأمور الدينية والفقهية في الأمور التي ذكرناها أعلاه وما شابه ذلك. ونرجو من الله تعالى أن يحفظنا وشباب المسلمين من جميع الآفات والبلبات الدينية وأن يعيننا على طاعته والشكر على نعمه. وخلاصة القول في هذا المبحث: إن ظاهرة التحلل والتساهل في العلاقات بين الجنسين تمثل تحدّيًا كبيرًا أمام شباب المسلمين اليوم. وقد تبين لنا من خلال العرض السابق مدى تهاون الكثيرين في الضوابط الشرعية المتعلقة بالاختلاط والحشمة، سواء ككان ذلك عن جهل أو تجاهل. وبيّنا آراء أئمة المذاهب الأربعة في هذه المسائل، ورأينا أنهم جميعًا متفقون على سدّ أبواب الفتنة وتحريم ما يؤدي إليها، وإن اختلفت تفاصيل فتاواهم في بعض الجزئيات. كما لمسنا حجم الفجوة بين ما تقرّره الشريعة في هذه الأبواب وبين واقع الممارسات الشبابية اليوم. ولا شك أن لهذه الهوة انعكاسات خطيرة: فقد أدت إلى ضعف الفضيلة وانتشار الرذيلة، وإلى زعزعة الثقة والأسس الأخلاقية في المجتمع، فضلًا عن سخط الله تعالى وعقوباته المعنوية والمادية. وإننا ندعو شباب المسلمين وفتياتهم إلى إعادة النظر في سلوكهم على ضوء تعاليم دينهم السمحة، وإلى الاحتكام للشرع في العلاقات الاجتماعية. فعفة المجتمع وطهارته مسؤولية مشتركة، تبدأ بالتزام الأفراد بالحدود التي رسمها الله. وإننا وإذ نشخص الداء ونبيّن الدواء، نخبب بالمؤسسات التربوية والإعلامية في بلاد المسلمين أن تقوم بدورها في توعية الشباب بقضايا الحياء والحجاب وضوابط الاختلاط، بدلًا من ترسيخ المفاهيم الغربية المخالفة لديننا. فالتجارب أثبتت أن الانفلات الجنسي ليس دليل تقدم أبدًا، بل هو سبب شقاء وتفكك حتى عند المجتمعات التي جرّته. والعفاف هو الذي يبني أسرًا متينةً ومجتمعًا سليمًا. نسأل الله أن يهدي شباب المسلمين وفتياتهم إلى سواء الصراط، وأن يرزقهم البصيرة والتقوى في كل أمورهم، إنه سميع مجيب

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، القاهرة: دار الحديث، 2004. ج 4

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، *المغني*، تحقيق: طه الزيني - ومحمود عبد الوهاب فايد، القاهرة: مكتبة القاهرة، ط-1، ج-10، 1979.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت: دار ابن الحزم، 2000.
ابن المحاملي، أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم الضبي، *اللباب في الفقه الشافعي*، مدينة: دار البخاري، ط. 1، 1995.
ابو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، *سنن أبي داود*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، بيروت: دار الرسالة العالمية، 2013.

البخاري، محمد بن إسماعيل، *الجامع الصحيح*، تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة-9، 2017.

البكري، أبو بكر عثمان بن محمد الدمياطي الشافعي، *إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين*، بيروت: دار الفكر، 1998.

البوطي، محمد سعيد رمضان، *اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية*، دمشق: مكتبة الفارابي، 2005.
الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، *سنن الترمذي*، بيروت: دار الفكر، الطبعة-1، 2002.
الجزري، عبد الرحمن، *الفقه على المذاهب الأربعة*، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة-2، ج-4، 2003.
الحججدي، محمد سلطان المعصومي، *هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة؟* مكة: جمعية إحياء التراث الإسلامي، ؟.

الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين، *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*، بيروت: دار الفكر، ج-8 1984.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، *المعجم الأوسط*، المحقق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، القاهرة: دار الحرمين، ج-10 1995.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، *الجامع الكبير*، القاهرة: الأزهر الشريف، الطبعة-3، 2005.
الشرنبلالي، حسن بن عمار بن علي أبو الإخلاص الوفاي المصري، *سبيل الفلاح والوشاح على نور الإيضاح ونجاة الأرواح*، تعليق وشرح محمد محيي الدين عبد الحميد، دمشق: دار البيروتي للطباعة والنشر، 2006.

القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي التجريد، القاهرة: دار السلام، ط-2، 2006.
الكوثري، محمد زاهد بن الحسن بن علي، *اللامذهبية قنطرة اللادينية*، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1998.
المسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري، *الجامع الصحيح*، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة-6، 2011.
النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر بن سنان بن دينار، *سنن النسائي*، بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، بيروت: دار الفكر، 2005.

.....، المجموع شرح المذهب الناشر: القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي. 1324.

يمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2013، ط-1، ج-7، 144/6.

<https://www.aa.com.tr/tr/yasam/turkiyede-dini-hayat-arastirmasi/141424#>

<https://fiqh.islamonline.net/في-الرأس-كشف>

الأحكام الشرعية لوسائل التواصل الاجتماعي شبكة المعارف

<https://www.almaaref.org/maarefdetails.php?id=13512> الإسلامية

التحدث مع الجنس الآخر عن طريق " الماسنجر - " دار الإفتاء <https://aliftaa.jo/research-fatwas/310/>

دراسة 55: بالمائة من المغاربة يرفضون حرية المرأة في التصرف بجسدها <https://ar.telquel.ma/>

حكم الخلوة بأكثر من رجل - إسلام أون لاين <https://fiqh.islamonline.net/>

حكم مصافحة النساء - الإسلام سؤال وجواب <https://islamqa.info/ar/answers/21183>

المحاذرة بين الرجال والنساء عبر برامج المحادثة (الشات -) الإسلام سؤال

<https://islamqa.info/ar/answers/34841/>

هل أجاز أحد من العلماء مصافحة المرأة الشابة؟ - الإسلام سؤال وجواب

<https://islamqa.info/ar/answers/360044/>

هل يخلو بامرأة ليصلي بها إماماً؟ - الإسلام سؤال وجواب <https://islamqa.info/ar/answers/94019/>

تفصيل القول في عورة المرأة وحكم النظر إلى وجهها وكفيها <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/50794/>

مذاهب العلماء في ظهور الوجه، والكف، والقدم، والذراع من المرأة

<https://www.islamweb.net/ar/fatwa/339667/>

تفصيل القول في عورة المرأة وحكم النظر إلى وجهها وكفيها <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/50794/>

شبهة حول حديث النهي عن الخلوة بين الرجل والمرأة والرد عليها - إسلام

ويب <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/254797/>

أقوال العلماء في حكم خلوة المرأة بأكثر من رجل والعكس <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/31014/>

مذاهب العلماء في محاذرة الشابة ابتداء أو عبر النت <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/78561/>

شرح حديث لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط - إسلام ويب <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/50530/>

صبر الفتى عمن يحبها لحين القدرة على الزواج - إسلام ويب

<https://www.islamweb.org/ar/fatwa/print.php?id=113302>

Kaynakça

- Bekrî, Ebû Bekr Osman b. Muhammed ed-Dimyâtî eş-Şâfiî, *İ'ânetü't-Tâlibîn alâ Halli Elfâzı Fethi'l-Muîn*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr, Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, 9. Baskı, 2017.
- Cezerî, Abdurrahman, *el-Fıkhu alâ'l-Mezâhibi'l-Erbâa*, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabulut, Beyrut: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 2013.
- el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân, *el-Lâmezhebiyye Ekhteru Bid'atin Tuhaddidu's-Şerî'a el-İslâmiyye*, Dimaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 2005.
- Hacendî, Muhammed Sultân el-Ma'sûmî, *Heli'l-Müslimu Mülzemun Bi't-Temezhübi Bi-Mazhebin Min el-Mezâhibi'l-Erbâa?*, Mekke: Cem'iyet İhyâi't-Türâs el-İslâmî, t.y.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2000.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, thk. Tâhâ ez-Zeynî – Mahmûd Abdülvehhâb Fâйд, 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1. Basım, 1979.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbnü'l-Muhâmilî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. el-Kâsım ed-Dabbî, *el-Lübâb fi'l-Fıkhi's-Şâfiî*, Medine: Dârü'l-Buhârî, 1. Basım, 1995.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen b. Ali, *el-Lâmezhebiyye Kanteretü'l-Lâdîniyye*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1998.
- Küdûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer el-Bağdâdî, *et-Tecrîd*, Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Müslim, İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, 6. Basım, 2011.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Minhâcü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn*, thk. Avad Kâsım Ahmed Avad, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-'Abbâs Ahmed b. Hamze Şihâbüddîn, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüddîn, *el-Câmiu'l-Kebîr*, Kahire: el-Ezher eş-Şerîf, 3. Basım, 2005.
- Şurunbulâlî, Hasan b. Ammâr b. Ali Ebü'l-İhlâs el-Vefâi el-Mısırî, *Sebîlü'l-Felâh ve'l-Vüşâh alâ Nûri'l-İdâh ve Necâti'l-Ervâh*, şerh ve ta'lik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dimaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2006.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Ebû Muâz Târiq b. Avadullah b. Muhammed, 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 2002.

“من المغاربة يرفضون حرية المرأة في التصرف بجسدها 55%”, TelQuel Ar, <https://ar.telquel.ma/>

- “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması”, Anadolu Ajansı, <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/turkiyede-dini-hayat-arastirmasi/141424>
- “...أقوال العلماء في حكم خلوة المرأة بأكثر من رجل”, İslam Web, <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/31014/>,
الأحكام الشرعية لوسائل التواصل الاجتماعي, شبكة المعارف الإسلامية,
<https://www.almaaref.org/maarefdetails.php?id=13512>
- التحدث مع الجنس الآخر عن طريق الماسنجر, دار الإفتاء الأردنية,
<https://aliftaa.jo/research-fatwas/310/>
- “المحادثة بين الرجال والنساء عبر الشات”, İslam Sual ve Cevap, <https://islamqa.info/ar/answers/34841/>
- “...تفصيل القول في عورة المرأة”, İslam Web, <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/50794/>
- “حكم الخلوة بأكثر من رجل”, İslam Online, <https://fiqh.islamonline.net/>
- “حكم مصافحة النساء”, İslam Sual ve Cevap, <https://islamqa.info/ar/answers/21183/>
- “...شبهة حول حديث النهي عن الخلوة”, İslam Web, <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/254797/>
- “...شرح حديث لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط”, İslam Web, <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/50530/>
- “صبر الفتى عمن يحبها لحين القدرة على الزواج”, İslam Web,
<https://www.islamweb.org/ar/fatwa/print.php?id=113302>
- “كشف الرأس في الصلاة”, Fiqh Islam Online, <https://fiqh.islamonline.net/>
- “...مذاهب العلماء في ظهور الوجه والكف والقدم”, İslam Web, <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/339667/>
- “مذاهب العلماء في محادثة الشابة ابتداء أو عبر النت”, İslam Web, <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/78561/>
- “هل أجاز أحد من العلماء مصافحة المرأة الشابة؟”, İslam Sual ve Cevap,
<https://islamqa.info/ar/answers/360044/>
21. “هل يخلو بامرأة ليصلي بها إماماً؟”, İslam Sual ve Cevap, <https://islamqa.info/ar/answers/94019/>