



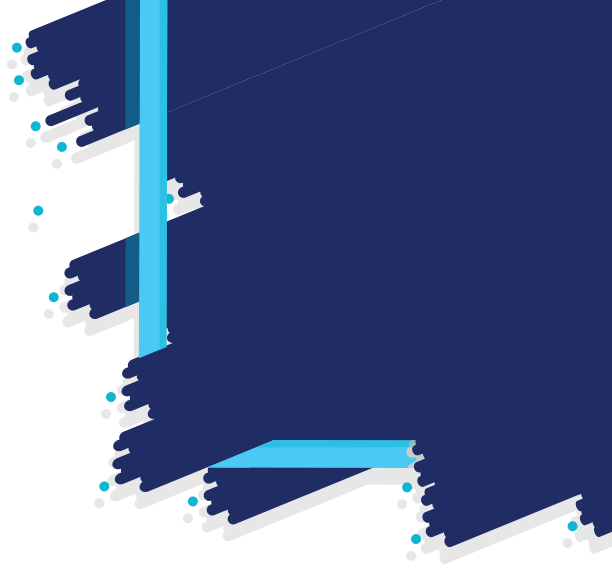
İlahiyat

Alanında Yeni Ufuklar

2019

Editör

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER



İlahiyat

Alanında Yeni Ufuklar

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Gece Kitaplığı
Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Doç. Dr. Atilla ATİK
Editör / Editor • Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Didem S. KORKUT
Sosyal Medya / Social Media • Arzu Betül ÇUHACIOĞLU

Birinci Basım / First Edition • ©EKİM 2019

ISBN • 978-605-80229-5-9

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Gece Akademi Gece Kitaplığının yan kuruluşudur.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.

Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing

ABD Adres/ USA Address: 387 Park Avenue South, 5th Floor,
New York, 10016, USA

Telefon / Phone: +1 347 355 10 70

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak
Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR

Telefon / Phone: +90 312 384 80 40
+90 555 888 24 26

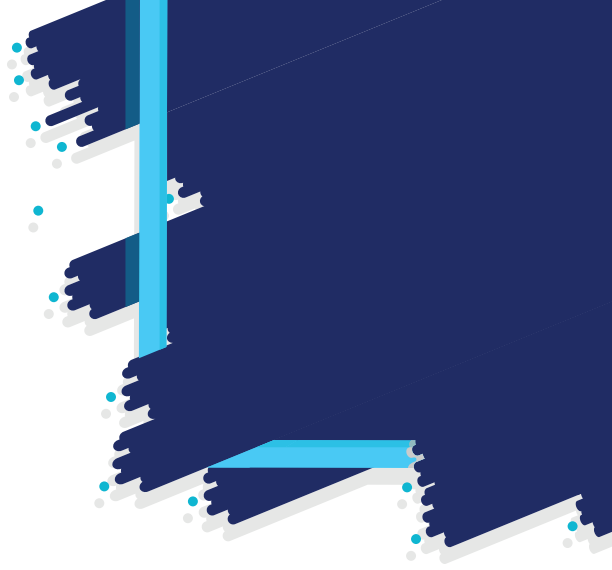
web: www.gecekitapligi.com

e-mail: geceakademi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No:29377



İlahiyat

Alanında Yeni Ufuklar

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

الحلول الشرعية في محاربة العجز والبطالة في الفقه الإسلامي

Adnan ALGÜL, Hezha NAJIMALDİN..... 7

BÖLÜM 2

آثار العدالة في الفقه الإسلامي

Adnan ALGÜL, Hezha NAJIMALDİN..... 33

BÖLÜM 3

“HİLÂFETNÂME-İ OSMÂNÎ VE İTTİHATNÂME-İ İSLÂMÎ” ESERİ BAĞLAMINDA AHMET MECBUR EFENDİ’NİN (ö. 1919) HADİS (KAYNAKLARI/TELİF METODU) ANLAYIŞI

Hikmetullah ERTAŞ 67

BÖLÜM 4

FUAT SEZGİN’İN İSLAM’DA BİLİM VE TEKNİK ADLI ESERİNE GÖRE EYYÜBÎLER DÖNEMİNDEKİ İLMÎ FAALİYETLER

Bedrettin BASUĞUY, Esra DURGUN..... 107

BÖLÜM 5

SEHL ET-TÜSTERÎ’DE NEFİS VE NEFİSLE MÜCAHEDE

Fatma GEDİK 135

BÖLÜM 6

EBÛ İSHÂK ez-ZECCÂC’IN “ME‘ÂNÎ’L-KUR’ÂN”INDA TENKİD YÖNTEMİ

Hekim TAY 177

BÖLÜM 7

ZİYA GÖKALP'E GÖRE İSLAMLAŞMA VE DİN- MEDENİYET İLİŞKİSİ

Murat KOBYA 209

BÖLÜM 8

ARAP DİLİ VE BELÂGATİ PERSPEKTİFİNDEN KUR'ÂN-I KERÎM'İ SATIR ARASI OKUMA-I

(Dilbilim, Me'ânî, Beyân)

Hasan UÇAR 225

BÖLÜM 9

ARAP DİLİ VE BELÂGATİ PERSPEKTİFİNDEN KUR'ÂN-I KERÎM'İ SATIR ARASI OKUMA-II

(Tümelden Tikele, Farklı Kullanımlar)

Hasan UÇAR 277

BÖLÜM 10

ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA KİMLİK SORUNLARI VE DİN EĞİTİMİNDEN BEKLENTİLER (Hollanda Örneği)

İrfan SEVİNÇ 335

الحلول الشرعية في محاربة العجز والبطالة في الفقه الإسلامي

Adnan ALGÜL

Hezha NAJIMALDIN

BÖLÜM I

Dr. Öğr. Üyesi(1) أستاذ في كلية الآليات جامعة غازي عنتاب

adnanalgul47@hotmail.com

(2) طالب دكتوراه في كلية الآليات جامعة غازي عنتاب



الحلول الشرعية في محاربة العجز والبطالة في الفقه الإسلامي

Adnan ALGÜL¹

Hezha NAJIMALDIN²

ملخص:

يتعلق هذا البحث باستعراض الحلول الشرعية لرعاية فئتي العجز والبطالة في الفقه الإسلامي، حيث إن الله سبحانه وتعالى خلق الموجودات كلها، وأبدع في تصميمها وهندستها، بما في ذلك الإنسان، وفي الوقت نفسه هناك من ابتلاه الله ببلاء جسمي أو عقلي، كلي أو جزئي، وهذا لا يعني بالضرورة فصلهم وحرمانهم عن المجتمع بسبب إعاقة ما فيهم، بل أن من إحدى المعايير المهمة لتقدم المجتمعات والدول هي مراعاة المعاقين وذوي الاحتياجات الخاصة، وقد اهتم الإسلام اهتماماً بالغاً من السمو والرفعة بالمعاقين وأولاهم رعاية وعناية خاصة، وكذلك اهتم برعاية وعناية أصحاب البطالة حيث يتعرضون إلى البطالة لفترة معينة، لذلك فإن البحث يسعى إلى استخدام الوسائل الموجودة في الفقه الإسلامي، يحاول الباحث أن يقتصر على مشكلة العجز والبطالة ويأتي بالحلول الشرعية لهما. وقد اعتمد الباحث في دراسته على المنهج الاستقرائي، وذلك باستخدام هذا المنهج لاستقراء الآراء الشرعية في محاربة العجز والبطالة في الفقه الإسلامي، وكذلك لتتبع القرارات واللوائح الخاصة بها، بغية الاطلاع على المعلومات الكافية حول هذا الموضوع. كما اعتمد على المنهج التحليلي، وذلك بعرض آراء الفقهاء وتحليلها، واختيار الرأي المعزز بالدليل الشرعي بما يحقق مصلحة المواطن في ضوء الفقه الإسلامي. وقد توصلت الدراسة إلى أن الزكاة والوقف والضرائب لها دور كبير في رعاية المجتمع ومحاربة الفقر وخاصة لها دور كبير في رعاية العجز وأصحاب البطالة.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الزكاة، الوقف، العجز، البطالة.

(1) Dr. Öğr. Üyesi) الأستاذ في كلية اللاهيات جامعة غازي عنتاب

adnanalgul47@hotmail.com

(2) طالب دكتوراه في كلية اللاهيات جامعة غازي عنتاب

LEGAL SOLUTIONS IN FIGHTING DISABILITY AND UNEMPLOYMENT IN ISLAMIC JURISPRUDENCE

Abstract

This research deals with the review of the legal solutions for the care of the categories of disability and unemployment in the Islamic jurisprudence. God Almighty created all the universe in great design and engineering, including the human, and at the same time there are those who have physical or mental disorder, in whole or in part. It does not necessarily mean separating them and depriving them of society because of their disability. Indeed, one of the important criteria for the advancement of societies and countries is the consideration of the disabled and people with special needs. Islam has paid great attention to the highness and welfare of the disabled. Hence, the research seeks to use the attending tools in Islamic jurisprudence, the researcher is trying to be limited to the problem of deficits and unemployment and legitimacy comes with solutions for them. The researcher relied on the inductive method, using this method to extrapolate the legitimate views in the fight against disability and unemployment in Islamic jurisprudence, as well as to follow the decisions and regulations of their own, in order to obtain sufficient information on this subject. The study concluded that Zakat, Waqf and taxes have a great role in the care of society and fighting poverty, especially with large role in the care of the deficit and the unemployed.

Keywords: *Jurisprudence\Fiqh ‘Zakat ‘Mortmain ‘disability ‘unemployment.*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الذي أنار قلوب عباده المتقين، بنور كتابه المبين، وتنزله المنير، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، أما بعد:

إن المشرع الحكيم لم يوجب التكافل الاجتماعي في الإسلام وبطالبه به ويحرص عليه نظرياً فحسب، بل شرع الأبواب لمواجهته، وأوجب الأحكام لتطبيقه عملياً، ولا ينكر فضل الشريعة الإسلامية إلا كل جحود، حيث لم نجد شريعة من الشرائع السماوية ولا قانوناً من القوانين الوضعية قد وضعوا حلاً لأي مشكلة من المشكلات في المجتمع، أو معضلة من المعضلات إلا وافقتهم الشريعة الإسلامية، ومن ثم فقد وضعت الشريعة الإسلامية حلولاً لأي مجتمع يعاني من مشكلات اجتماعية^[1]؛ لذا يحاول الباحث أن يقتصر على مشكلة العجز والبطالة ويأتي بالحلول الشرعية لهما، وهذه الحلول كثيرة، والباحث سيوزعها على المطالب الآتية.

مشكلة البحث:

إن الله سبحانه وتعالى خلق الموجودات كلها، وأبدع في تصميمها وهندستها، بما في ذلك الإنسان، وفي الوقت نفسه هناك من ابتلاه الله ببلاء جسمي أو عقلي، كلي أو جزئي، وهذا لا يعني بالضرورة فصلهم وحرمانهم عن المجتمع بسبب إعاقة ما فيهم، بل أن من إحدى المعايير المهمة لتقدم المجتمعات والدول هي مراعاة المعاقين وذوي الاحتياجات الخاصة، وقد اهتم الإسلام اهتماماً بالغاً من السمو والرفعة بالمعاقين وأولاهم رعاية وعناية خاصة، وكذلك اهتم برعاية وعناية أصحاب البطالة حيث يتعرضون إلى البطالة لفترة معينة، لذلك فإن البحث يسعى إلى استخدام الوسائل الموجودة في الفقه الإسلامي.

(1) ينظر: محمد الزحيلي، موسوعة قضايا فقهية معاصرة، (دمشق: دار المكتبي، ط1)،

1430هـ/2009م)، ج2، ص641؛ أسامة السيد عبد السميع، مشكلة البطالة في المجتمعات العربية

والإسلامية، (الاسكندرية: دار الفكر الجامعي، ط1)، ص189.

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على منهجين:

أولاً: المنهج الاستقرائي: يستخدم هذا المنهج لاستقراء الآراء الشرعية في محاربة العجز والبطالة في الفقه الإسلامي، وكذلك لتتبع القرارات واللوائح الخاصة بها، بغية الاطلاع على المعلومات الكافية حول هذا الموضوع.

ثانياً: المنهج التحليلي: وذلك لعرض آراء الفقهاء وتحليلها، واختيار الرأي المعزز بالدليل الشرعي بما يحقق مصلحة العجز وأصحاب البطالة في ضوء الفقه الإسلامي.

وهيكل البحث يتكون من: مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: دور الزكاة في معالجة مشكلة العجز والبطالة

المبحث الثاني: الوقف ودوره في حل مشكلة العجز والبطالة

المبحث الثالث: الضرائب ودورها في حل مشكلة العجز والبطالة

الخاتمة: تتكون من أهم النتائج والتوصيات

المبحث الأول: الزكاة ودورها في حل مشكلة العجز والبطالة

إن فريضة الزكاة وهي ركن ثالث من أركان الإسلام، ومعلم من معالم المجتمع الإسلامي، ومقوم من مقومات النظام المالي والاقتصادي الإسلامي، إذ تمثل المصدر الأساس في تمويل الضمان الاجتماعي، كما تساهم في تحقيق التنمية الاقتصادية، وقد فرض الله سبحانه وتعالى على المسلمين أدائها من المزكين؛ لذا صار لازماً على الحاكم تنظيمها وإدارتها.

وقد قام عدد من البلدان الإسلامية في هذا العصر بإنشاء مؤسسات زكوية تتكفل بتحويل الزكاة وتوزيعها، وأصدرت بشأنها قوانين خاصة لتنظيم أحكامها، وكل هذه المحاولات إنما جاءت لتحقيق مقاصد الزكاة الاقتصادية والاجتماعية، والروحية؛ لذلك لا بد لنا من بيان معنى الزكاة لغة وشرعاً.

المطلب الأول: الزكاة لغة:

الزكاة لغة: النماء، والبركة، والزيادة، وأصله من زكا يزكو زكاء وزكوا، فيقال: زكا الزرع يزكو زكاء، إذا نما وزاد¹. وقوله تعالى: {وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبٍّ لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوَ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغَفُونَ} [الروم: ٣٩].

فالزكاة في هذه الآية تزيد المال وتنميته وتزيد الأجر والثواب لمن يخرجها وهو يقصد وجه الله تعالى، وقد استعملت الزكاة في القرآن الكريم في عدة معان منها: التطهير قال الله سبحانه وتعالى: {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا} [الشمس: ٩]، أي طهرها من الذنوب والأفاس. وتطلق أيضاً على المدح قال الله تعالى: {فَلَا تَرْكُؤُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى} [النجم: ٣٢]، أي لا تمدحوا. وكذلك تطلق على معنى الصلاح، ومنه زكى الرجل يزكو إذا صلح، والرجل زكي²، ومنه قوله سبحانه وتعالى: {فَارْزُقْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا} [الكهف: ٨١]، وقال ابن تيمية: "نفس المتصدق تزكو، وماله يزكو، يطهر ويزيد في المعنى"³.

ويقال زكا فلان: بمعنى صلح، ووصف الأشخاص بالزكاة، يرجع إلى زيادة الخير فيهم، فيقال: رجل زكي، أي زائد الحد من قوم أذكباء. ويستعمل هذا المعنى في تزكية الشهود، وزكى القاضي الشهود بين زيادتهم في الخير، ومدى صلاحيتهم في أداء الشهادة⁴.

وكذلك يتضمن تعريف الزكاة معاني: النماء والزيادة، والطهارة، والبركة، والمدح، والتطهير، والطهر، والتزكية والصلاح،

(1) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم، ط4،

1407هـ/1987م)، ج6، ص2368؛ الرازي، مختار الصحاح، ص115.

(2) أبو حبيب سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، (دمشق: دار الفكر، ط2، 1408هـ/1988م)، ص159.

(3) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز وغيره، (دم، دار الوفاء، ط3، 1426هـ/2005م)، ج8، ص25.

(4) قاسم يوسف، خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة في الفقه الإسلامي، (القاهرة: دار النهضة العربية، دط، 1400هـ/1980م)، ص9.

والثناء، وقد اجتمعت هذه المعاني اللغوية في قوله تعالى: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [التوبة: ١٠٣]. فالزكاة تطهر مؤديها من الذنب وتنمي أجره.

المطلب الثاني: الزكاة في الاصطلاح:

الزكاة اصطلاحاً: "اسم لأخذ شيء مخصوص من مال مخصوص على أوصاف مخصوصة لطائفة مخصوصة"¹. وقال الدسوقي بأنها: "الجزء المخصوص المخرج من المال المخصوص، إذا بلغ نصيباً، المدفوع لمستحقه، إن تم الملك، وحول غير المعدن"². وكذلك قال السيد سابق بأنها: "اسم لما يخرج من الإنسان من حق الله تعالى إلى الفقراء"³.

إن العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي تظهر من عدة وجوه: من جهة المال الذي تجب فيه الزكاة، والمخرج وهو المزكي، والأخذ وهو الفقير، فالجزء المخصوص سبب في تنمية المال وتطهيره من الدنس في الدنيا والآخرة، وهو ينمو عند الله سبحانه وتعالى بسبب الإخراج وبسبب دعاء الآخذ، وينمو أيضاً في الدنيا بحفظ الله له من الآفات ولوثات الحرام، كما ينمو بالأرباح المباركة. والمزكي يتطهر بإخراج الزكاة، والفقير يتطهر بأخذه للزكاة، فهي سبب في تطهيره من الحسد والحقد والعدوان على الأغنياء.

المطلب الثالث: دور الزكاة في معالجة مشكلة العجز والبطالة

تعتبر الزكاة أول فريضة نظامية في التاريخ الاقتصادي منذ أربعة عشر قرناً، حيث كانت تسود الجاهلية والضياع، ومؤسسة الزكاة مستقلة، والتي تعتبر في العصر الحديث مؤسسة الضمان الاجتماعي في الإسلام، إذ لها كياناً مستقلاً في بيت مال المسلمين، وتعتبر حرب الخليفة أبي بكر

(1) النووي، المجموع، (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1997م)، ج 5، ص 288.

(2) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد عlish، (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت)، ج 1، ص 430.

(3) السيد سابق، فقه السنة، (القاهرة: دار الفتاح، ط 3، 1428هـ/2008م) ج 1، ص 389.

الصادق رضي الله عنه لماعني الزكاة منذ أربعة عشر قرناً أول حرب في التاريخ تخوضها دولة من أجل الضمان الاجتماعي. لم يقف دور الزكاة على مجرد سد حاجة الفقير العاجز، بل إعطاء فرصة العمل للقادر عليه، فكثيراً ما أعطى الفقير ما يمكن تسميته برأس مال لبيدأ تجارة ينميها، أو يشتري آلات لصناعة يعرفها، كما لعبت الزكاة في العهد الإسلامي الأول دورها في تخفيف الأعباء العائلية، من ذلك ما قرره سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بإعطاء كل مولود مائة درهم، ويزيد العطاء كلما نما الولد¹.

ففريضة الزكاة وأول مصارفها كما بين الله تعالى في القرآن الكريم وقوله: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: 60].

هذه هي الآية الوحيدة في القرآن الكريم التي جمعت كل الأصناف التي تصرف لها الزكاة، وهنا دليل في الآية على أن الأصناف الثمانية المذكورين، وهم وحدهم أصحاب الحق في الزكاة، ولا يجوز أن تعطى لغيرهم إلا بتوسع في فهم بعض الأصناف، وهذا الدليل هو أسلوب القصد المعروف في العربية بأنه يثبت المذكور وينفي ما عداه²، وهذه الآية تشير إلى أن الهدف الأول للزكاة هو القضاء على الفقر والعوز، وليست الزكاة هي العلاج الوحيد لمشكلة الفقر، وإن كانت أكثرها تأثيراً، فهناك العمل الذي يجب أن يسعى له الأفراد، وهناك نفقات المقتدرين من الأقارب والصدقات المندوبة، والمستحبة وعطايا الدولة الإسلامية، وكل هذه تعمل على علاج الفقر، واستئصال جنوره، بجانب فريضة الزكاة³.

وتقوم الزكاة بعلاج مشكلة الفقر، ولكي تؤدي دورها فينبغي أن يعرف سبب الفقر لهذا الفرد أو ذاك، ولهذه الفئة أو تلك، ولهذا الإقليم، أو غيره، ويرى القرضاوي أن الفقراء والمساكين أنواع:

(1) إبراهيم محمود عبد الراضي، حلول إسلامية فعالة لمشكلة البطالة، (الإسكندرية: المكتب الجامعي

الحديث، ط1، 1428/2008م)، ص119.

(2) إبراهيم محمود عبد الراضي، حلول إسلامية فعالة لمشكلة البطالة، ص131.

(3) فؤاد عبد الله العمر، نحو تطبيق معاصر لفريضة الزكاة، (الكويت: دار السلاسل، د.ط،

1404هـ/1984م)، ص97.

النوع الأول: فقير عاجز عن اكتساب ما يفي به، وعجزه هذا لأحد سببين:

السبب الأول: يكون لضعف جسماني يحول بينه وبين الكسب لصغر السن وعدم العائل كما في اليتامى، أو لكبر السن كما في الشيوخ والعجائز، وقد يكون لنقص الحواس أو بعض الأعضاء، أو مرض معجز، وغير ذلك من تلك الأسباب البدنية التي يبتلى المرء بها، ولا يملك إلى التغلب عليها سببلاً، فهذا الفقير يعطى الزكاة ما يغنيه جبراً لضعفه، ورحمة بعجزه. على أن عصرنا الحديث قد استطاع أن يبسر بواسطة العلم لبعض ذوي العاهات، كالمكفوفين، والصم، والبكم وغيرهم، من الحرف والصناعات ما يلبق بهم، ويناسب حالتهم، ويفهم هوان السؤال، ويضمن لهم العيش الكريم. وهنا نستطيع الإنفاق على تعليمهم وتدريبهم من مال الزكاة.

والسبب الثاني للعجز عن الكسب هو انسداد أبواب العمل الحلال في وجه القادرين عليه من الفقراء، برغم طلبهم له، وسعيهم الحثيث إليه، وبرغم محاولة ولي الأمر إتاحة الكسب لهؤلاء. فهؤلاء في حكم العاجزين عجزاً جسمانياً مقعداً، وإن كانوا يتمتعون بالقوة؛ لأن القوة الجسدية وحدها لا تطعم ولا تغني من جوع، ما لم يكن معها اكتساب.

النوع الثاني: الفقير الذي سبب فقره البطالة، سواء كانت بطالة جبرية، أم بطالة اختيارية¹.

النوع الثالث: ومن الفقراء مستور الحال، ليس عاطلاً عن العمل، ولا عاجزاً عنه، ولكنه يعمل ويكسب بالفعل، ويدر عليه كسبه دخلاً ورزقاً، ولكن دخله لا يفي بخرجه، ومكسبه لا يسد كل حاجاته، ولا يحقق تمام كفايته، ككثير من العمال والمزارعين، وصغار الموظفين والحرفيين، ممن قل مالهم وكثر عيالهم، وثقلت أعباء المعيشة عليهم².

(1) الوافي الطيب، بهلول لطيفة، البطالة في الوطن العربي: أسباب وتحديات، تاريخ المراجعة،

2015/9/28 عبر الموقع الإلكتروني: <http://www.hrdiscussion.com/hr18783.html>.

(2) القرضاوي، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية وشروط نجاحها، (القاهرة: دار الشروق،

ط1، 1422هـ/2001م)، ص23-24.

وقد اختلف الفقهاء في مقدار ما يصرف للفقير والمسكين من مال الزكاة من مضيق وموسّع، حسيما تراءى لكل منهم من الدليل، فمنهم من يرى جواز أن يصرف للمحتاج ولكل واحد من عياله نصاب الزكاة، أو دونه بقليل، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة. ومنهم من يرى أن يأخذ المحتاج ما يتم كفايته من وقت أخذه إلى سنة، وهو مذهب المالكية وجمهور الحنابلة، وبعض الشافعية، وهو الذي رجحه الإمام الغزالي. ومنهم من يرى أن يعطى الفقير والمسكين "كفاية العمر" الغالب لأمثاله، وهذا هو الذي نص عليه الشافعي في (الأم) واختاره جم غفير من أصحابه، ومعنى هذا أن يعطى ما يستأصل شأفة فقره، ويقضى على أسباب عوزه وفاقته، ويكفيه طول عمره كفاية تامة، بحيث لا يحتاج إلى طلب المساعدة من الزكاة مرة أخرى، ما لم تطرأ عليه ظروف غير عادية¹.

والأرجح أن يصرف للفقير الكفاية، واستدل الإمام أبو سليمان الخطابي حين قال في شرح حديث قبيصة؟ الذي فيه إباحة المسألة لنوي الجائحة وذوي الفاقة، حتى يصيب قواماً في عيش، أو سداداً من عوز، " أن الحد الذي ينتهي إليه العطاء في الصدقة: هو الكفاية التي تكون بها قوام العيش وسداد الخلّة، وذلك يعتبر في كل إنسان بقدر حاله، ومعيشتة ليس فيه حد معلوم يحمل عليه الناس كلهم مع اختلاف أحوالهم"²، ونستطيع تقسيم الزكاة من حيث الكفاية إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: الرواتب الشهرية:

وتعطي للعاجزين عن الكسب، كالمريض المزمن، والشيخ الكبير، والأرملة، والأيتام، وضعيفي الدخل، وذوي العاهات، وغيرها من الفئات التي يكون عجزها دائماً.

(1) فؤاد عبد الله العمر، نحو تطبيق معاصر لفريضة الزكاة، (الكويت: دار السلاسل، د.ط، 1404هـ/1984م)، ص99؛ القرضاوي، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية وشروط نجاحها، ص26-30.

(2) أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، (حلب: المطبعة العلمية، ط1، 1351هـ/1932م)، ج2، ص68.

ويمكن إذا اتسعت أموال الزكاة، وقلت حاجة الأصناف الأخرى، وأمكن إعطاء الفقراء والمساكين ما يغنيهم غنى دائماً، عن طريق تمليكهم عقارات، أو نحوها مما يدر عليهم دخلاً.

ثانياً: الرواتب المؤقتة:

وتعطي للفئات التي يكون سبب حاجتها مؤقتاً، مثل المطلقات إلى زواجهن، وأسر المفقودين إلى عودتهم، والطلبة إلى تخرجهم، وأسر السجناء إلى انتهاء مدة سجنهم عدة محكوميتهم، وأسر المرضى إلى شفائهم، وأسر العاطلين إلى أن يعملوا.

ثالثاً: المبالغ المقطوعة:

وتعطي لفئات الغارمين والمدينين والمجاهدين في سبيل الله، وابن السبيل، وكما يمكن تهيئة آلات العمل لمن يكون انقطاعه بسبب البطالة، والإفلاس، فهذا يعطى ما يكفي لشراء ما يزاوِل به حرفته، أو تجارته، وتمليكه إياه، استقلالاً، أو اشتراكاً على قدر ما تسمح به حصة الزكاة، بحيث يكون له دخل منتظم تتم به كفايته وكفاية من يعول من غير إسراف ولا تقتير¹.

والذي ينبغي الالتفات إليه هو: أنه يجب أن يكون تحديد مقدار المعطى من الزكاة للفقير، أو المسكين بناء على بحث اجتماعي لكل حالة على حدة، حتى يتبين من ذلك البحث الحالة المعيشية، وعدد أفراد الأسرة للفقير، والمسكين؛ لأن مستوى المعيشة للشخص لا يمكن تحديده تحديداً جامداً صارماً؛ لأنه يختلف باختلاف العصور والبيئات، واختلاف ثروة كل أمة، ومقدار دخلها القومي، ورب شيء يكون كمالياً في عصر، أو بيئة، يصبح حاجياً، أو ضرورياً في عصر آخر، أو بيئة أخرى، وبناء على ذلك يتحدد مقدار الاستحقاق للفقير والمسكين من الزكاة².

أما الفقير الذي سبب فقره البطالة الجبرية، تتوجه الزكاة لسد حاجة هؤلاء الضرورية التي تعينهم على الحياة من المسكن والملبس والمطعم، ومن ثم فإن ذي البطالة، سواء كان من المتعلمين الذي حصل

(1) فؤاد عبد الله العمر، نحو تطبيق معاصر لفريضة الزكاة، ص99-100.

(2) ينظر: إبراهيم محمود عبد الراضي، حلول إسلامية فعالة لمشكلة البطالة، ص139؛ فؤاد عبد الله العمر، نحو تطبيق معاصر لفريضة الزكاة، ص100.

على مؤهله، ثم عجز عن الحصول على فرصة للعمل، وليس عنده ما يسد حاجته إلى الضروريات السابقة استحق في هذا السهم إعانة له على بطالته¹، أما إذا كان ذو البطالة تاجرًا، أو خبازًا، أو عطارًا، أو صرافًا أعطي بنسبة، ومن كان خياطًا، أو نجارًا، أو غيرهم من أهل الصنائع أعطي ما يشتري به الآلات التي تصلح لمثله، وإن كان من أهل الضياع -المزارع- يعطى ما يشتري به ضيعة، أو حصة في ضيعة تكفيه غلتها على الدوام، فإن لم يكن محترفًا، ولا يحسن صناعة أصلًا، ولا تجارةً، ولا يملك شيئًا من أنواع المكاسب، أعطي كفاية العمر لأمثاله في بلاده، ولا يتقدر بكفاية سنة، ومثلوا ذلك بأن يعطى ما يشتري به عقارًا يكرهه، ويستغل منه كفايته. هذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي وأصحابه، ومن ذهب مذهبه، وقد روي عن الإمام أحمد أيضًا: أنه أجاز أن يأخذ الفقير تمام كفايته دائمًا، بمتجر وآلة صناعة، أو نحو ذلك، واختار هذه الرواية بعض علماء مذهبه².

وأما الفقير العاطل الذي سبب فقره البطالة الاختيارية، أن هؤلاء لا حظ لهم في مال الزكاة، ولا يجوز لهم أن يجري عليه رزق دائم، أو راتب دوري من أموال الزكاة؛ لأن في ذلك تشجيعًا للبطالة، وتعطيلًا لعنصر قادر على الإنتاج من جانب، ومزاحمة لأهل الزكاة الحقيقيين من الضعفاء والزمنى، والعاجزين عن الكسب في خاصة حقوقهم من جانب آخر³، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: "لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي"⁴.

ومن خلال ما ذكر أعلاه، أنّ دور الزكاة في صد الكثير من الأعراض الاجتماعية السلبية، كال فقر، والبطالة لا يمكن انكاره بأي شكل من الأشكال. حيث إن توزيع أموال الزكاة على مستحقيها يُسهم بشكل فعال بإنهاء الفقر وسلبياته على المجتمع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى

(1) محمد عبد الله مغازي، البطالة ودور الوقف والزكاة في مواجهتها، (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ط1، 2005م)، ص150.

(2) إبراهيم محمود عبد الراضي، حلول إسلامية فعالة لمشكلة البطالة، ص141.

(3) القرضاوي، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية وشروط نجاحها، ص15.

(4) أبو داود، سنن أبي داود، باب من يعطى من الصدقة وحد الغني، ج2، ص514، رقم الحديث:

فإن الزكاة لها أثرها على إنهاء البطالة من خلال توفير الدعم المادي للعاطل عن العمل برأس مال أولي يكون بداية لإنشاء مشروع يكون بالنتيجة سبباً لتخلصه من البطالة وتخصه بمهنة، أو حرفة معينة. كما أن الزكاة تترأى لكثير من الناس على أنها الحل الشرعي الوحيد للتقليل من الأمراض الاجتماعية المشخصة سابقاً كال فقر والبطالة وما سواها، بل على العكس من ذلك، حيث أن الإسلام جاء بكل مبادئه ليحث الأفراد القادرين على العمل بما يضمن سد الحاجة الفعلية لهم ولأسرهم مما يشير إلى أن الدعوة إلى العمل هو أحد الحلول التي يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار عند التحديث عن تعزيز مسألة التأمين الاجتماعي.

المبحث الثاني: الوقف ودوره في حل مشكلة العجز والبطالة

يسعى هذا المبحث إلى بيان معنى الوقف في اللغة والاصطلاح، وبيان حل مشكلة العجز والبطالة على الوجه الآتي:

المطلب الأول: الوقف في اللغة:

أصله وَقَفَ يَقِفُ وَقُوفًا، يعني الحبس عن التصرفات مطلقاً سواء كان حبساً، أو معنوياً، يقال: وقفت كذا: أي حبسته، ويجمع على أوقاف ووقوف¹. وجاء في مختار الصحاح، بمعنى الحبس والوعد، ويقول: الوَقْفُ سوار من عاج، ووَقَفَتِ الدابة تَقِفُ وَقُوفًا، ووَقَفَهَا غيرها من باب وعد، ووَقَفَهُ على ذنبه أطلعاه عليه، ووَقَفَ الدار للمساكين، وبابهما وعد أيضاً، وأوقفت الدار بالألف لغة رديئة².

المطلب الثاني: الوقف في الاصطلاح:

عرف الوقف عند الفقهاء بعدة تعريفات، نتناول بعضها فيما يلي:

(1) الفيروز آبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ/2005م)، فصل الواو، ص1112.

(2) الرازي، مختار الصحاح، ص740.

الوقف هو: "حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة، ولا يلزم إلا أن يحكم به حاكم، أو يقول: إذا متّ فقد وقفته"¹. وعرفه به الصحابان تلميذا أبي حنيفة وهما: أبو يوسف، ومحمد بن الحسن بأنه: "إزالة العين عن ملكه إلى الله تعالى، وجعله محبوساً على حكم ملك الله سبحانه وتعالى على وجه يصل نفعه إلى عباده"². وعرفه بعضهم بأنه: "حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود"³.

ويستفاد من هذه التعاريف: أن الوقف هو حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء أصله، سواء كان عقاراً، أو منقولاً، وأن الموقوف عليه قد يكون جهة بر كالمساجد، والفقراء، والمساكين، وغيرهم، وكذلك أن الوقف أخص من الصدقة، ذلك أنه صدقة جارية، يحبس الواقف أصلها ويتصرف بالريع⁴.

المطلب الثالث: دور الوقف في حل مشكلة العجز والبطالة

الوقف نظمته الفقه الإسلامي باعتباره سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "أصاب عمر أرضاً بخير فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال يا رسول الله! إني أصبت أرضاً بخير لم أصب مالا قط هو أنفس عندي منه فما تأمرني به؟ قال: (إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها)، قال: فتصدق بها عمر أنه لا يباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يورث ولا يوهب، قال: فتصدق عمر في الفقراء، وفي القرى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم

(1) أبو الحسن برهان الدين، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت)، ج3، ص15؛ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، الاختيار لتعليل المختار، (القاهرة: مطبعة حلبي، دط، 1356هـ/1937م)، كتاب الوقف، ج3، ص40.

(2) أسامة السيد عبد السمیع، مشكلة البطالة في المجتمعات العربية والإسلامية، ص217.

(3) محمد عبد الله مغازي، البطالة ودور الوقف والزكاة في مواجهتها، ص77.

(4) محمد عبد الله مغازي، البطالة ودور الوقف والزكاة في مواجهتها، ص79.

صديقاً غير متمول فيه"¹، والوقف حبسٌ للأصول، وصرفٌ للمنافع على الوجه الذي يحدده الواقف في شروطه للوقف. وحين ننظر إلى هذا الوقف من حيث علاقته بمواجهة العجز والبطالة التي تعاني منها المجتمع، والإدارة العامة المعاصرة، نجد أن هناك دوراً كبيراً يمكن أن يسهم به، من خلال الاستخدام المباشر له لتوفير فرص عمل للمتطلين، أو التصديق بريعتها على المحتاجين كالفقراء، والعاجزين عن الكسب والعمل، ونوعي الاحتياجات الخاصة، وكبار السن، والأيتام، وغيرهم².

ويعد الوقف مصدرًا لتمويل كثير من جهات البر والخير، من إنشاء للمساجد، والمدارس، وغيرها من دور العلم، ومشروعات المياه، وإنشاء الطرق وتعبيدها، وإنشاء دور الرعاية الاجتماعية لرعاية الأطفال، والأيتام، ونوعي الاحتياجات الخاصة، وغير ذلك من الأغراض التي يمكن أن يقوم بتحقيقها في ميدان التنمية الاقتصادية، والاجتماعية، فلفقد لمس الدور الاجتماعي الذي يمكن أن يلعبه الوقف في مواجهة المشكلات الاجتماعية، منها رعاية ذوي الاحتياجات الخاصة، والبطالة، ومن ثم فقد اختص الوقف بخصائص منها:

1. عدم تحديد مصرف معين للوقف.

فالفقه الإسلامي، وهو يتحدث عن مصارف الوقف، لم يحدد مصرفاً معيناً له، وترك للواقف حرية تحديد هذا المصروف، طالما أنه لم يكن معصية، وبالتالي فيمكن للواقف أن يشترط في وقفه الصرف على المتطلين من أبناء بلده، وفقاً للضوابط التي يحددها لذلك، وهذا يحقق لنا عدة مزايا منها واقعية المصروف؛ لأن الواقف أدري بأهل بلده، وأعرف بحاجة كل منهم، وبناء عليه يصرف عائد الوقف لهؤلاء في ظل رقابة اجتماعية منطبقة عليهم.

ولذا جاز الوقف على الفقير والغني، وذلك حتى يكون للواقف الحرية في تحديد مصرفه، والأولى يجب أن يكون للفقراء والمساكين، وثبت عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: "أن عمر رضي الله عنه وجد مالاً بخبير فأتى النبي ﷺ فأخبره، قال: (إن شئت تصدق بها)،

(1) الإمام مسلم، صحيح مسلم، كتاب الوقف، ج3، ص1255، رقم الحديث: 1632.

(2) محمد عبد الله مغازي، البطالة ودور الوقف والزكاة في مواجهتها، ص83؛ إبراهيم محمود عبد الرازي، حلول إسلامية فعالة لمشكلة البطالة، ص183.

فتصدق بها في الفقراء والمساكين وذوي القربى والضعيف"¹، ووجه الاستدلال من هذا الحديث، أن الوقف من بين أغراضه الاجتماعية رعاية الفقير، والقريب صاحب الحاجة، وفي سبيل الله وهي عبارة عامة شاملة لكل وجه من وجوه الخير، ومنها رعاية العاجزين عن العمل، بتقديم إعانات لهم عائدة من الوقف على هؤلاء.

المصدر والعائد في تمويل إعانات البطالة.

الموقوف هو كل عين معلومة يمكن الانتفاع بها دائماً مع بقاء عينها عرفاً، سواء كان من العقارات أو من المنقولات، ومن ثم فهو مصدر دائم يتم استثماره فيما هو معدله، بحيث يكون عائد هذا الاستثمار متجديداً على الدوام. ولما كانت المجتمع والإدارة العامة تعاني من العجز في تمويل مشروعاتها الاجتماعية، نظراً لضعف مواردها، فإن الوقف يستطيع أن يسهم بدوره في القيام بجانب من جوانب الرعاية الاجتماعية للمتعطلين إلى جانب ما يمكن أن تسهم به الإدارة العامة في هذا الصدد².

وهناك مصدر آخر من مصادر الضمان الاجتماعي في الفقه الإسلامي، وهي الوصية، وعرفها الفقهاء بأنها تبرع مضاف لما بعد الموت، وغالباً ما تكون لجهات الخير، والنفع العام، وترادف الوقف في هذا الخصوص، ولكنها محصورة في حدود الثلث، ولغير الورثة؛ إلا أن يجيز الورثة³.

والذي يبدو لنا: أن عملية تنظيم مجتمع يقوم على مبادئ التأمين الاجتماعي الواقعي والجاد يجب أن تبدأ باصلاح كل قوانين الوقف لتكون منبراً لتحقيق الاستقرار الاجتماعي، ومواجهة وإنهاء المشكلات الاجتماعية. إن قوانين الوقف إذا ما تم تفعيلها فإن لها كل التأثير كنظام شرعي في مواجهة الآفات الاجتماعية المذكورة في نطاق هذا البحث بشكل خاص كالبطالة والفقر، وما إلى ذلك.

(1) البخاري، صحيح البخاري، باب الوقف للغني والفقير والضعيف، ج3، ص1020، رقم الحديث: 2621.

(2) ينظر: محمد عبد الله مغازي، البطالة ودور الوقف والزكاة في مواجهتها، ص 85-94.

(3) محمد الزحيلي، موسوعة قضايا فقهية معاصرة، ج2، ص642.

المبحث الثالث: الضرائب ودورها في حل مشكلة العجز والبطالة

من المعلوم أنه يجوز لأي دولة أن تفرض الضرائب على المواطنين، وعلى المنشآت في المجتمع أيًا كان نوعها: ضرائب عقارية، دخل، مبيعات، من أجل النهوض بمرافق المجتمع، وإقامة منشآت جديدة، وإصلاح الطرق وتمهيدها، وإقامة الجسور والقناطير، وبالجملية سد حاجات المجتمع من تعليم، وصحة، وحفظ أمن داخلي وخارجي، ورعاية ذوي الاحتياجات الخاصة، وإيجاد فرص عمل للشباب العاطل، وهو ما نعني به محاربة البطالة، وهذا هو الهدف من فرض الضرائب، ومن ثم يجب أن تكون ضريبة عادلة لا ظلم فيها، ولا شطط، ولا أن يرهق المواطن بسببها¹، ولذلك لا بد لنا أن نوضح مفهوم الضريبة لغة واصطلاحًا، وما المراد بها:

المطلب الأول: تعريف الضريبة لغة:

قال ابن منظور: الضريبة واحدة الضرائب، والتي تؤخذ في الجزية ونحوها، والضريبة ما ضريبته بالسيف، والضريبة المضروب بالسيف. ومنه ضريبة العبد وهي غلته. والضريبة ما يؤدي العبد إلى سيده من الخراج المقرر عليه. وهي فعيلة بمعنى مفعولة، وتجمع على ضرائب². قال ابن حجر: الضريبة جمعها ضرائب، ويقال لها خراج وغلة بالغين المعجمة وأجر³.

المطلب الثاني: تعريف الضريبة اصطلاحًا:

وقد عرف العلماء بأنها: ما تقوم الدولة بوضعه بنسبة معينة على الأفراد، والمنشآت، والمبيعات. أو ما تقوم الدولة باستقطاعه بنسبة معينة

(1) أسامة السيد عبد السميع، مشكلة البطالة في المجتمعات العربية والإسلامية، ص 207-208.

(2) ابن منظور، لسان العرب، (قم: أدب الحوزة، د. ط، 1405 هـ/1363 ق)، ج 1، ص 550.

(3) ابن حجر، فتح الباري، (بيروت: دار المعرفة، ط 2، د. ت)، ج 4، ص 458.

على دخول الأفراد¹. وقال الجويني: "ما يأخذه الإمام من مياسير البلاد، والمثربين من طبقات العباد، بما يراه ساداً للحاجة"²

وتعد الضرائب نوعاً من أنواع الخراج³ في الفقه الإسلامي، وكان الإمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه، هو أول من وضع الضرائب في الشريعة الإسلامية، ويقول الإمام الماوردي: "فأما قدر الخراج المضروب، فيعتبر بما تحتمله الأرض، فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين وضع الخراج على سواد العراق في بعض نواحيه على كل جريب⁴ قفيزاً⁵، ودرهماً⁵، وجرى في ذلك على ما استوقفه من رأي كسرى بن قباد، فإنه أول من مسح السواد⁶، ووضع الخراج وحد الحدود،

(1) السيد عبد السمیع، مشكلة البطالة في المجتمعات العربية والإسلامية، ص207.

(2) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: فؤاد عبد المنعم وغيره، (الاسكندرية: دار الدعوة، دط، 1401هـ)، ص275.

(3) الخراج له أكثر من معنى معين، فهو يطلق على الأجرة، والجزية، والحصّة المعينة من المال، ويراد بالخراج هنا: الوظيفة أي الضريبة المعينة التي توضع على أرض كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق. ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص132.

(4) جريب: عبارة عن جزء من مساحة الأرض، فهو عشرُ قصبات في عشر قصبات، والقصبّة عبارة عن ست ذراع مكسرة، فيكون الجريب 3600 ذراع مكسرة، والذراع في العصر الحديث ما يعادل (46.2سم)، والجريب ما يعادل (1592متر)، وأما القصبّة ما يعادل (99.3متر). ينظر: أسامة السيد عبد السمیع، مشكلة البطالة في المجتمعات العربية والإسلامية، ص208؛ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة: دار الحديث، دط، دبت)، ص235؛ أبي العباس نجم الدين بن رفعة الأنصاري، الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان، تحقيق: محمد أحمد إسماعيل الخاروف، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1400هـ/1980م)، ص78؛ عارف الشيخ، الأوزان والمقاييس، جريدة دار الخليج الإماراتية، تاريخ المراجعة: 2015/2/16م، عبر الموقع الإلكتروني: <http://www.alargam.com/measures/mizan/18.htm>

(5) القفيز: عبارة عن عشر قصبات في قصبّة أي بمعدل 360 ذراع مكسرة. أي ما يعادل في العصر الحديث (2159 متر مربع) ينظر: أسامة السيد، مشكلة البطالة في المجتمعات العربية والإسلامية، ص208؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص235؛ عارف الشيخ، الأوزان والمقاييس، جريدة دار الخليج الإماراتية، تاريخ المراجعة: 2015/2/16م، عبر الموقع الإلكتروني:

<http://www.alargam.com/measures/mizan/18.htm>

(6) مسح السواد: أي قام بتقدير الخارج من الأرض لفرض الضريبة عليها. ينظر: أسامة السيد عبد السمیع، مشكلة البطالة في المجتمعات العربية والإسلامية، ص209.

ووضع الدواوين¹، وراعي ما تحتمله² الأرض من غير حيف بمالك، ولا إجحاف مزارع".

وتتبين عدالة الضريبة المفروضة باختلافها من مكان إلى مكان آخر حسب المقدار الخارج من الأرض، وهذا ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يقول الإمام الماوردي: بعد ما ذكر الضريبة كما سبق على سواد العراق³.

وقد قرر فقهاء الشريعة الإسلامية، أنه إذا لم تكف الزكاة وغيرها من الموارد المالية لسد حاجات المجتمع، ولم يكن في بيت المال ما يقوم بتلك الحاجات، فقد انتقل واجب القيام بها إلى أموال الناس، بحيث يؤخذ منها ما يسد تلك الحاجة مهما استنفدت من تلك الثروات، ومن ثم يعد من تلك الحاجات، رعاية ذوي الاحتياجات الخاصة، وتشغيل العاطلين، والذي من الممكن أن تلعب فيه الضرائب بدور فعال، وأساسي؛ لأن هذا التشغيل يؤدي إلى تنمية موارد المجتمع، وحل المشكلات، ومحو البطالة⁴، ويقول الإمام ابن حزم في كتابه المحلى: "وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر، والشمس، وعيون المارة⁵.

ومن ثم يقول الإمام القرطبي: "واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة فإنه يجب صرف المال إليها. قال مالك رحمه الله: يجب على الناس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم"⁶،

(1) الدواوين: هي مبانى الوزارات، والهيئات التابعة للدولة. ينظر: المصدر نفسه، ص209.

(2) ما تحتمله، أي ما تخرجه الأرض من غلة. ينظر: المصدر نفسه، ص209.

(3) أسامة السيد عبد السميع، مشكلة البطالة في المجتمعات العربية والإسلامية، ص209.

(4) المصدر نفسه، ص210.

(5) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، (بيروت: دار

الفكر، دبط، دبت)، ج4، ص281.

(6) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي، الجامع لأحكام

القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري الرياض، (دار عالم الكتب، دبط، 1423هـ/2003م)، ج2،

ص242.

سواء كانت هذه الحاجة التي نزلت بالمسلمين أي الدولة عسكرية، أو غير عسكرية، مستندي في ذلك إلى ما فعله الصحابي الجليل أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه في عهد رسول الله ﷺ حينما كان يجاهد مع ثلاثمائة من أصحاب الرسول ﷺ ففني زادهم، فأمرهم أن يجمعوا أزواجهم في مزودين، وجعل بقوتهم إياها على السواء¹. ووجه الاستدلال: فقد دل فعل الرسول ﷺ بجمع ما معهم من زاد وخلطها ببعضها البعض، ثم تقسيمها بينهم على السواء، على جواز قيام الإمام بإجبار أغنياء المجتمع بدفع جزء من ثرواتهم غير الزكاة لإعانة الفقراء منهم، وهو ما نسميه حالياً بالضرائب، لكي تسد حاجات المجتمع، سواء كانت حاجات عسكرية، أو غيرها، ومن هذه الحاجات غير العسكرية، مشكلة رعاية ذوي الاحتياجات الخاصة، ومشكلة البطالة التي تمر بها معظم البلدان إن لم يكن جميع البلدان، ومن ثم يجب على الدولة توظيف جزء من هذه الضرائب لرعاية ذوي الاحتياجات الخاصة، ولمحاربة البطالة، والقضاء على هذه المشكلات، وإلا فإنها ستزداد وتتفاقم جيلاً بعد جيل إن لم تكن قد تفاقمت بالفعل².

هذا وقد قررت المجامع الفقهية جواز فرض الضرائب من قبل الدول الإسلامية على رعاياها إن لم تكف مواردها لسد حاجاتها، فقد جاء في النذرة الرابعة لقضايا الزكاة المعاصرة والمنعقدة في دولة البحرين في الفترة من 17-19 شوال 1414 هـ الموافق 29-31 مارس 1994م مايلي:

"الأصل أن يكون تمويل ميزانية الدولة من إيرادات الأملاك العامة، وغيرها من الموارد المالية المشروعة، فإذا لم تكف هذه الموارد جاز لولي الأمر أن يوظف الضرائب بصورة عادلة لمقابلة النفقات التي لا يجوز الصرف عليها من الزكاة، أو لسد العجز في إيرادات الزكاة عن كفاية مستحقيها"³.

(1) ابن حزم، المحلى، ج4، ص283.

(2) أسامة السيد عبد السمیع، مشكلة البطالة في المجتمعات العربية والإسلامية، ص211-212.

(3) الفتاوى والتوصيات للندوة الرابعة لقضايا الزكاة المعاصرة، المنعقدة في دولة البحرين، في الفترة من 17-19 شوال 1414 هـ الموافق 29-31 مارس 1994م، تاريخ المراجعة 2015/1/15 عبر الموقع الإلكتروني: <http://www.zakat.org.lb/Library/BookPages.aspx?BookID=125>

إن سد احتياجات المجتمع ودرء المخاطر الاجتماعية يكون في اتباع سلسلة منهجية من الأساليب، مثل فرض الضرائب على الأشخاص الطبيعيين، أو المعنويين، وبكل أنواعها وصورها. وإن مسألة فرض الضرائب لطالما اعتبرت مصدرًا من مصادر الدخل القومي لأية دولة، لما تحققه من إيرادات يمكن الاستفادة منها في حل مشاكل المجتمع، منها مشكلة البطالة، ومسائل تأمين العجز والشيخوخة. لذا فإن تفعيل الضريبة هو أحد الحلول التي يجب أن تستخدمها الحكومة من خلال توعية المواطنين بتسديدها لتحقيق أغراض تسهم بالدفع قدمًا نحو المزيد من التأمين والكفالة الاجتماعية.

وقبل فرض الضرائب، فقد أورد الفقه الإسلامي بعض الحلول الأخرى كالنفقة، والنذور، والكفارات، والأضاحي، وصدقة الفطر، والصدقات، ومبدأ الإخاء والتعاون، والجمعيات الخيرية وغيرها، والتي بمجملها لا يمكن أن تكون المصادر الوحيدة لتحقيق التوازن الاجتماعي، والرعاية للأفراد. بل إن كل الحلول يجب أن تكون أمام نظر الجهات القائمة بتطبيق نظام الرعاية لتحقيق نتائج واقعية وملموسة.

الخاتمة

توصّل الباحث في ختام هذا البحث إلى أهم النتائج الآتية:

لقد اهتم الإسلام اهتمامًا كبيرًا بكل فئات المجتمع وحرص المسلمون على الرعاية للضعفاء وذوي الاحتياجات الخاصة، وتظهر عناية الشريعة الإسلامية بذوي الاحتياجات الخاصة زيادة على توفير الإعانة المادية لهم، الاهتمام بهم من ناحية مشاعرهم، والنهي عن الاستهزاء بهم والسخرية منهم، وقضاء حوائجهم، والتخفيف عليهم.

1. بغض النظر عن مسببات البطالة، فإن السبيل إلى مكافحتها تتم بالالتزام بشرع الله تعالى؛ لأنها الشريعة الكاملة التي تعمل على سد الاحتياجات الاجتماعية بمختلف أنواعها، ولأن الشرع وقع أطرًا مقبولة لتوفير العمل بما يضمن الخلاص من كوارث البطالة ومختلف الاختلالات الاقتصادية.

2. دور الزكاة يقوم على صد الكثير من الأعراض الاجتماعية السلبية، كالفقر، والبطالة. حيث إن توزيع أموال الزكاة على

مستحقها يُسهم بشكل فعال بإنهاء الفقر وسلبياته على المجتمع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الزكاة لها أثرها على إنهاء البطالة من خلال توفير الدعم المادي للعاطل عن العمل برأس مال أولي يكون بداية لإنشاء مشروع يكون بالنتيجة سبباً لتخلصه من البطالة.

3. إن سد احتياجات المجتمع ودرء المخاطر الاجتماعية يكون في إتباع سلسلة منهجية من الأساليب يأتي منها فرض الضرائب على الأغنياء. إن مسألة فرض الضرائب لطالما اعتبرت مصدرًا من مصادر الدخل القومي لأي دولة، لما تحققه من إيرادات يمكن الاستفادة منها في حل مشاكل المجتمع، منها مشكلة البطالة، ومسائل تأمين العجز والشيخوخة. وقد أورد الفقه الإسلامي حلولاً أخرى قبل ذلك، كالنفقة، والنذور، والكفارات، والأضاحي، وصدقة الفطر، والصدقات، ومبدأ الإخاء والتعاون وغيرها، لتحقيق التوازن الاجتماعي، والرعاية للأفراد. وينبغي أن تكون كل الحلول متاحة لدى الجهات القائمة بتطبيق نظام الرعاية لتحقيق وإيجاد نتائج واقعية وملموسة.

قائمة المصادر والمراجع:

- الزحيلي، محمد، (1430هـ/2009م). موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، دمشق: دار المكتبي، ط1.
- عبد السميع، أسامة السيد، (2007م). مشكلة البطالة في المجتمعات العربية والإسلامية، الاسكندرية: دار الفكر الجامعي، ط1.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، (1407هـ/1987م). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم، ط4.
- أبو حبيب، سعدي، (1408هـ/1988م). القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، دمشق: دار الفكر، ط2.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، (1426هـ/2005م). **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز وغيره، دم، دار الوفاء، ط3.

قاسم يوسف، (1400هـ/1980م). **خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار النهضة العربية، د.ط.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، (1997م). **المجموع**، بيروت: دار الفكر، د.ط.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، (د.ت). **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، تحقيق: محمد عليش، بيروت: دار الفكر، د.ط.

سابق، السيد، فقه السنة، (1428هـ/2008م)، القاهرة: دار الفتح، ط3.

عبد الراضي، إبراهيم محمود، (2008م). **حلول إسلامية فعالة لمشكلة البطالة**، الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ط1.

العمر، فؤاد عبد الله العمر، (1404هـ/1984م). **نحو تطبيق معاصر لفريضة الزكاة**، الكويت: دار السلاسل، د.ط.

القرضاوي، يوسف، (1422هـ/2001م). **دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية وشروط نجاحها**، القاهرة: دار الشروق، ط1.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، (1351هـ/1932م). **معالم السنن**، وهو شرح سنن أبي داود، حلب: المطبعة العلمية، ط1.

مغازي، محمد عبد الله، (2005م). **البطالة ودور الوقف والزكاة في مواجهتها**، الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ط1.

الفيروز آبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب، (1426هـ/2005م). **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8.

المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، (د.ت). **الهداية في شرح بداية المبتدي**، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.

الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، (1356هـ/1937م). **الاختيار لتعليل المختار**، (القاهرة: مطبعة حلبي، د.ط.

النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، (د.ت). **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.

البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي، (1407هـ/1987م). **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط3.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري، (1405هـ/1363ق). **لسان العرب**، قم: أدب الحوزة، د.ط.

العسقلاني، شهاب الدين ابن حجر، (د.ت). **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، ط2.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، (1401هـ). **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم وغيره، الاسكندرية: دار الدعوة، د.ط.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، (د.ت). **الأحكام السلطانية**، القاهرة: دار الحديث، د.ط.

أبو العباس، نجم الدين بن رفة الأنصاري، (1400هـ/1980م). **الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان**، تحقيق: محمد أحمد إسماعيل الخاروف، دمشق: دار الفكر، ط1.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، (د.ت). **المحلى بالآثار**، بيروت: دار الفكر، د.ط.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري
الخرجي، (1423هـ/2003م). **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام
سمير البخاري الرياض: دار عالم الكتب، د.ط.

المواقع الإلكترونية:

الطيب، الوافي، بهلول لطيفة، (2015). **البطالة في الوطن
العربي: أسباب وتحديات**، تاريخ المراجعة، 2015/1/8م عبر الموقع
الإلكتروني: <http://www.hrdiscussion.com/hr18783.html>

الشيخ، عارف، **الأوزان والمقاييس**، جريدة دار الخليج الإماراتية،
تاريخ المراجعة: 2015/2/16م عبر الموقع الإلكتروني:
<http://www.alargam.com/measures/mizan/18.htm>

الفتاوى والتوصيات للندوة الرابعة لقضايا الزكاة المعاصرة،
المنعقدة في دولة البحرين، في الفترة من 17-19 شوال 1414هـ الموافق
29-31 مارس 1994م، تاريخ المراجعة 2015/1/15م عبر الموقع
الإلكتروني:

<http://www.zakat.org.lb/Library/BookPages.aspx?BookID=125>

آثار العدالة في الفقه الإسلامي

Adnan ALGÜL

Hezha NAJIMALDIN



BÖLÜM 2

* أستاذ في كلية اللاهيات قسم الفقه الإسلامي جامعة غازي عنتاب Dr. Öğr. Üyesi Gaziantep

üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim

Dalı adnanalgul47@hotmail.com

آثار العدالة في الفقه الإسلامي

Adnan ALGÜL*

الملخص:

إن مسألة العدالة في الفقه الإسلامي مسألة في غاية الأهمية حيث شغلت قسماً جيداً في أبواب الفقه المختلفة لدى كتب المذاهب الفقهية الأربعة المعتمدة؛ وذلك لتعلقها بمصالح العباد في عباداتهم ومعاملاتهم وأحوالهم الشخصية الأسرية وفي قضائهم وجنباياتهم وقضاياهم المختلفة الأخرى، ولما يترتب عليها من التحري والتثبت في طريق إيصال الحقوق لأصحابها وتنظيم العلاقات بينهم، ومنع الظلم والتجاوز، وكونها تساهم في وضع الأشياء والأشخاص في المكان الذي يوافق القدرات المتوفرة وفق معايير دقيقة مفصلة لتحقيق عمارة الأرض وفق المنهج الرباني. هذا فضلاً عن تعلقها الكبير في الدراسات الحديثة للسنة النبوية المطهرة فيما يتعلق بالرواة وأحوالهم والآثار المترتبة على ذلك بقبول الأحاديث والاعتماد عليها في بناء الأحكام الفقهية، أو تضعيفها أو ردها، وهو أحد الأسباب في اختلاف الفقهاء في القضايا الفقهية المتنوعة، وهذا يؤكد الأثر الكبير المترتب على قضية العدالة بأنواعها.

كل ما سبق يظهر الأهمية الكبيرة لدراسة العدالة وآثارها في الفروع الفقهية المتنوعة؛ لذلك حاول الباحث في هذا البحث المتواضع بيان معناها وأركانها وأقسامها ومقوماتها وشروطها وطرق إثباتها، ودراسة آثارها وفق ترتيب أبواب الفقه المختلفة ابتداء من العبادات التي حوت آثار العدالة المتعلقة بالطهارة والتيمم والصلاة والزكاة والحج والصيام، والمعاملات التي ضمت آثار العدالة في البيع والوقف والوصايا، والأحوال الشخصية والتي تضمنت آثار العدالة المتعلقة بكفاءة الزوجين وولي النكاح وشهوده والحاضن والقائف، والجنايات والحدود التي شملت الآثار المتعلقة بالشهود والقاضي وأعوانه، وذلك على

* أستاذ في كلية اللاهيات قسم الفقه الإسلامي جامعة غازي عنتاب Dr. Öğr. Üyesi Gaziantep
üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim

Dalı adnanalgul47@hotmail.com

المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، بدراسة أقوالهم وأدلتهم دراسةً مختصرة موجزة، من غير تطويل ممل ولا اختصار مخل؛ لكي تتحقق الغاية المنشودة والهدف المقصود منها، مع ترجيح أحد الأقوال وفق أدلة مختصرة، ليستفيد منها طلاب العلم، ولتكون مساهمة متميزة في مشروع المختصرات الفقهية الدقيقة الذي يعد من المشروعات المهمة في زماننا تيسيراً وتسهيلاً لطلاب العلم الشرعي.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين الذي أرسى دعائم هذا الدين على العدل، والصلاة والسلام على سيدنا محمد عبده ورسوله خاتم الأنبياء والمرسلين، الذي جاء بالشرعية الغراء الشاملة لكل قضايا الحياة، والمنظمة لأمورها وفق نظام متزن قوامه العدالة وإحقاق الحق، محققاً بذلك المقصد العظيم من هذه الشريعة، وهو ما بينه قوله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} ¹. وهو ما أكدت آيات وأحاديث كثيرة؛ نظراً لعظيم أثر موضوع العدالة وأهميته، ومنها: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ} ². وقوله ﷺ: «اتَّقُوا الظُّلْمَ، فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» ³. ولا بد لمن يتول تحقيق هذه المقصد- أن يتصف بصفات تؤهله لذلك، ومن أبرز هذه الصفات العدالة، والتي تقسم الناس بالنسبة إليها- إلى قسمين: العدول وغير العدول. وكل هذا يؤكد أهمية العدالة التي يسعى الناس في الارتقاء إليها تحقيقاً لمكارم الأخلاق التي جاءت رسالة النبي ﷺ داعية إليها. ولقد اهتم علماء الشريعة في العدالة اهتماماً كبيراً فألفوا فيها الكتب، محررين مسائلها في كافة الأبواب، مبينين آثارها وفق الفروع الفقهية المختلفة. وهذا البحث يظهر تلك الجهود الكبيرة التي بذلها فقهاء الأمة لتجلية آثارها.

أهمية الموضوع: تتجلى قيمة هذا الموضوع من خلال تعلق مصالح الناس به؛ حيث إن تطبيقه يساهم في إيصال الحقوق لأصحابها

1 سورة الحديد، من الآية:25.

2 سورة النحل، من الآية:90.

3 مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (2578)، دار إحياء التراث

العربي- بيروت، ج4، ص1996.

وينظم العلاقات بينهم في مختلف مجالات الحياة بما لا يدع مجالاً للشك والنزاع، وبالتالي فيتحقق الأمن والاستقرار في ربوع البلاد الإسلامية.

منهج البحث: إن المنهج المتبع هو المنهج الاستقرائي التحليلي، ويتلخص وفق النقاط الآتية: أ- بيان مواضع الاتفاق، ثم تحرير محل الخلاف. ب- ذكر الأقوال وفق المذاهب الأربعة فقط. ج- بيان بعض أدلتهم مختصرة. د- اختيار المذهب الراجح وفق الأدلة. هـ- عزو الآيات لسورها. و- تخريج الأحاديث مع بيان درجتها إن كانت في غير الصحيحين. ز- التوثيق من كتب المذاهب المعتمدة.

تمهيد: العدالة وأقسامها وكيفية ثبوتها

المطلب الأول: بيان معنى العدالة:

1- لغة: مصدر عَدَلَ، ويعني: استوى واستقام. ومنه: رجل عَدْلٌ، أي: مَرْضِيٌّ في قوله وحكمه (كجواز شهادته)¹. ومنه قوله تعالى: {الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ}². ويمكن القول بأن معنى العدالة: ما يتصف به الإنسان من صفات سوية مرضية تجعل تصرفاته مقبولة لدى الآخرين.

2- اصطلاحاً: سأذكر تعريفات المذاهب الأربعة مرتبة بالمعنى الجامع بينها:

- أ- الحنفية: صلاح الحال بالتزام الطاعات وترك الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر³.
- ب- المالكية: فعل الطاعات وترك المنهيات والتزام محاسن الأخلاق⁴.
- ت- الشافعية: صفة مستقرة في نفس الإنسان تجعله تقياً ملازماً للمروءة بشكل غالب¹.

1 ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر-بيروت، ط3/1414، ج11، ص430.

2 سورة الانفطار، الآية:7.

3 ما ذكرته من تعريف للعدالة بجمع تعريفات عديدة عندهم، ومن أراد التوسع فليرجع إلى المصادر الآتية: ابن الهمام، محمد بن الكمال، فتح القدير، دار الفكر - بيروت، ج7، ص421، والجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/1983م، ص152. وغيرهما من كتب الحنفية المعتمدة.

4 ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2/1400، ج2، ص892. وليرجع للكتب المعتمدة في الفقه المالكية للتوسع فيه.

ث- الحنابلة: استقامة في حياة الإنسان المكلف تجعله موافقاً لما شرعه الله تعالى². ويمكن القول بأن العدالة هي: هيئة تحمل المكلف على التزام الاستقامة وفق منهج الله ورسوله تجعله مرضياً عنه في أقواله وأفعاله.

المطلب الثاني: بيان شروط العدالة:

لا بد لتحقيق العدالة من شروط، وهي كالآتي: الفرع الأول- العقل: لأنه مناط التكليف، ولأن الله إذا أخذ ما وهب أسقط ما أوجب، فلا تقبل أقوال وأفعال المجنون؛ لانعدام اختياره³.

الفرع الثاني- البلوغ: وذلك لأن تصرفات المكلف تكون به منضبطة نوعاً ما فتقبل ويعتد بها. هذا بخلاف المميز وإن كان بعض أهل العلم اعتبر عدالته بضوابط وشروط محددة لضرورة حفظ الحقوق⁴.

الفرع الثالث- الإسلام: تكاد تكون تعريفات الفقهاء والمحدثين في العدالة متفقة على اشتراط الإسلام لتحقيق العدالة؛ لأن ما يجمعه التعريف من استقامة تقود صاحبها لتنفيذ أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه لا يمكن أن يصدر إلا من المسلم.

المطلب الثالث: أركان العدالة:

تتجلى أركانها في أمرين: الاستقامة الدينية والاستقامة الدنيوية (المروعة). الفرع الأول- الاستقامة الدينية: تتمثل في امتثال الطاعات (الفرائض والسنن)، واجتناب المنهيات (الكبائر⁵ والصغائر وفق الرأي

1 محمد بن محمد، المستصفى، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/1413هـ، ت: محمد عبد السلام، ج1، ص125.

2 ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، بلا طبعة/1968م، ج10، ص148.

3 ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الإجماع، دار المسلم، ط1/2004م، ت: فؤاد عبد المنعم، ص68. ذكر فيه إجماع العلماء على رد شهادته حال جنونه.

4 القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ت: محمد حجي وآخرون، ط1/1994م، ج10، ص202-209.

5 الكبائر: المعاصي التي يترتب عليها حدٌ في الدنيا أو عيّد في الآخرة لعظم مفسدتها.

الراجح عند أهل العلم في تقسيم الذنوب لصغائر وكبائر¹. ومن الأهمية بمكان بيان أثر ارتكاب الكبائر والصغائر على العدالة من خلال الفرعين الآتين: الأول- أثر ارتكاب الكبائر: نظرًا للتغليظ في أمر الكبائر فقد اتفق العلماء على سقوط عدالة المكلف بمجرد ارتكابه كبيرة واحدة عامدًا عالمًا مختارًا².

الثاني- أثر ارتكاب الصغائر: للعلماء في تأثيرها أقوال، ومنها:

أ- تأثيرها بالغلبة والكثرة: وحدُّ الغلبة يرجع إلى العرف وفق ما يظهر من حال الشخص.

ب- تأثيرها بالإصرار والإدمان: ويتجلى أثرها في العزم على الاستمرار عليها إضافة إلى ارتكابها فعليًا. ج- باقتراف صغائر الخسة. د- بالمجاهرة فيها. ومما سبق يمكن القول بأن تأثير الصغائر في العدالة يرجع إلى العرف في ذلك فما كان منقصًا للدين فإنه يعد قاذحًا في العدالة³.

الفرع الثاني- الاستقامة الدنيوية (المروءة): للفقهاء في بيان معنى المروءة تعريفات عدة يمكن جمعها في التعريف الآتي: التخلي عما يذم من الأخلاق السيئة والتخلي بما يمدح من الأخلاق الحسنة⁴. ومن خلال تتبع أقوال الفقهاء فيها يتقرر القول بالراجح باعتبار المروءة في العدالة أنها مؤثرة فيها وفق ما يعتبره العرف قاذحًا للعدالة بالغلبة أو الظهور أو التكرار؛ لأن من يرتكب خوارم المروءة يتسبب في نقصان دينه وحياته⁵.

1 ينظر: البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، مكتبة الرشد- الرياض، ت: د. عبد العلي حامد، ط2003/1م، ج1، ص463.

2 البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2003/3م، ت: محمد عبد القادر عطا، ج10، ص315.

3 الرازي، محمد بن عمر، المحصول، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1997/3م، ت: طه العلواني، ج4، ص399.

4 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1990/1م، ص384، والقرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، عالم الكتب-بيروت، بدون طبعة وتاريخ، ج1، ص122، وأمير باد شاه، محمد بن أمين، تيسير التحرير، مصطفى البابي الحلبي-مصر، 1932، ج3، ص44.

5 لمن أراد التوسع فليرجع للمصادر أعلاه وغيرها من كتب الفقه المعتمدة في كل مذهب.

المطلب الرابع: أقسام العدالة:

تنقسم إلى الأقسام الآتية: 1- ظاهرة: وهي التي يحدد مقوماتها معاملات الإنسان أو تركيته وتعديله.

- 2- باطنة: وتحدد بالإسلام والعقل مع وجود مقومات العدالة. 3- عدالة شهادة: وهي التي تثبت للإنسان بشرط انتفاء موانع الشهادة. 4- عدالة رواية: وهي التي يشترط لتحقيقها وجود المقومات والشروط التي مر ذكرها. 5- مطلقة: وهي التي تنطبق على من تحققت فيه شروط ومقومات العدالة. 6- نسبية: وهي التي ينقص فيها شيء من الشروط أو المقومات¹.

المطلب الخامس: طرق إثبات العدالة²:

وتثبت العدالة بأمر عديده، ومنها: 1- اختبار تشخيصي لأحواله ومعاملاته: وذلك في سفره وجواره ومعاملته التي تكشف عن معدنه الحقيقي في أمانته الدينية³. 2- الاشتهار بين الناس: وذلك بأن يكسب القبول والتزكية من جموع كثيرة من الناس حيث يشتهر بينهم بالعدالة، وهذه تغني عن كل بيعة تنص على عدالته⁴. 3- اعتبار عدالته عند من لا

1 لمزيد من التوسع فليراجع: الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى، ص128. والزحيلي، محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر - دمشق، ط1/2006م، ج1، ص357.

2 للتوسع يرجع إلى: الزليعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق، المطبعة الأميرية-القاهرة، ط1/1313هـ، ج3، ص165، وابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد، دار الحديث- القاهرة، 2004م، ج4، ص253، والهيتمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج، المكتبة التجارية الكبرى-مصر، 1983م، ج10، ص156، وابن قدامة، المغني، ج10، ص50؟.

3 ينظر: الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/1999م، ص269، والشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، دار الكتاب العربي-بيروت، ط1/1999م، ت: أحمد غناية، ج1، ص177.

4 الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2/1986م، ج6، ص266، وابن قدامة، المغني، ج14، ص141، والغزالي، الوسيط في المذهب، دار السلام-القاهرة، ط1/141هـ، ت: أحمد إبراهيم وغيره، ج2، ص251. وابن جزوي، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، دار النفائس-بيروت، ت:

محمد مولاي، ط1/1425هـ، ص528.

يقبل إلا العدول: كقاضي لا يقضي إلا بشهادة عدول¹. وقريب من هذا رواية العدل عن شخص ما فإنه يعد تعديل له وفق شرط الراوي أنه لا يروي إلا عن العدول².

4- التزكية بالقول: وهو من أشهر طرق إثبات العدالة، بأن يشهد عدلان لشخص ما بالعدالة مع بيان أسباب تعديلها له³.

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى الأمور الآتية: 1- شروط المزكي أو المعدّل⁴، وهي: أ- كونه عدلاً. ب- الفطنة. ج- انتقاء العداوة والمصلحة بينه وبين المزكي. د- العفة في النفس. هـ- العلم بوجوه الترجيح والتعديل. و- المعرفة التامة بالمزكي. 2- العدد الذي تثبت فيه العدالة: وتحصل بشخص واحد إذا كانت من باب الإخبار والرواية، وإن كانت من باب الشهادة فلا بد من مزكّيين. وهذا هو القول الراجح في المذاهب الأربعة⁵.

3 - ذكر أسباب التعديل والجرح: وفيه أقوال عديدة عند أهل العلم، والراجح منها قول جمهور الفقهاء بأنه لا بد من ذكرها في الجرح دون التعديل؛ لأن العدالة هي الأصل، وأسباب الجرح مختلف فيها⁶.

1 أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج3، ص50.

2 الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي-بيروت، ط2/1402هـ، ت: عبد الرزاق عفيفي، ج2، ص899، والإسنوي، نهاية السؤل، ج1، ص270. ولا بد من التنبيه أن فيها أقوالاً عدة فلتراجع ثَمَّ، ومنهم من اعتبر حمل العلم الشرعي يعد تعديلاً لحامله، وفيه تفصيل وكلام طويل فليراجع لمن أراد التوسع.

3 الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص88. وللتوسع في الطرق الأخرى فليرجع للمراجع السابقة.

4 للتوسع ينظر: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق، دار الكتاب الإسلامي-القاهرة، ط2، ج7، ص67، والدسوقي، حاشية الدسوقي، ج4، ص171، دار الفكر-بيروت، دون طبعة، والهيتمي، تحفة المحتاج، ج10، ص159، وابن قدامة، المغني، ج10، ص60.

5 الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص11، والقرافي، الذخيرة، ج10، ص207، والهيتمي، تحفة المحتاج، ج10، ص158، والمرداوي، علاء الدين، الإنصاف، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط2، ج11، ص293-296.

6 الهيتمي، تحفة المحتاج، ج10، ص160-161، والمرداوي، الإنصاف، ج11، ص288.

المبحث الأول: آثار العدالة في باب العبادات

المطلب الأول: آثار العدالة في كتاب الطهارة:

وينحصر الكلام فيها وفق الفرعين الآتيين: الفرع الأول: آثار العدالة في الإخبار عن طهارة ماء أو نجاسته: يكثر الفقهاء من استخدام الإخبار عن نجاسة الماء فقط؛ لأن الأصل في الماء الطهورية، وبناء على ذلك اتفق الفقهاء على ما يأتي: 1- لو شك شخص في ماء، ثم أخبر بأنه طهور فيعمل بهذا الخبر- دون اشتراط العدالة- لموافقه للأصل في الماء وهو الطهارة. 2- لو أخبر عدل بنجاسة ماء مع بيان سبب النجاسة الذي يقتضي التنجيس فإنه يعمل بخبره. وهذا ما ذكره في المجموع: «إِذَا أَخْبَرَهُ ثَقَّةٌ بِنَجَاسَةِ مَاءٍ أَوْ ثَوْبٍ أَوْ طَعَامٍ وَغَيْرِهِ، فَإِنْ بَيَّنَّ سَبَبَ النَّجَاسَةِ وَكَانَ ذَلِكَ السَّبَبُ يَقْتَضِي النَّجَاسَةَ حُكْمَ بِنَجَاسَةٍ بِلَا خِلَافٍ؛ لِأَنَّ خَبْرَهُ مَقْبُولٌ، وَهَذَا مِنْ بَابِ الْخَبَرِ لَا مِنْ بَابِ الشَّهَادَةِ...»¹. 3- لو أخبر فاسق أو كافر عن ماء بخلاف ما هو عليه في الأصل في الماء فلا يقبل قوله.

ثم اختلفوا فيما يأتي: 1- إخبار غير العدل بنجاسة الماء أو طهارته: أذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة: خبره مردود مطلقاً؛ وبالتالي لا يقبل في الماء نجاسة أو تطهيراً. ودليلهم قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»²؛ لأن الفسق يبطل الأمانة التي يستلزمها الخبر³. ب- مذهب الحنفية⁴: إن غلب على الظن صدقه بأن أخبره بنجاسة الماء فإنه يتيمم ولا يتوضأ بالماء، وإن غلب على الظن كذبه فيتوضأ به؛ لإيجاب التثبت والاحتياط في أمور العبادات. ودليلهم الآية السابقة حيث أمر الله تعالى بالتثبت قبل رد خبر الفاسق، لتعارض حاله مع دينه الذي يلزم التثبت والاحتياط والذي يظهر للباحث -والله أعلم- أنه لا يرد خبره مطلقاً بل لابد من الاحتياط والتثبت؛ للشك الحاصل من خبره، فلو اقترنت به بعض القرائن فيؤخذ بها. 2- إخبار مستور أو مجهول العدالة

1 النووي، يحيى بن شرف الدين، المجموع، دار الفكر-بيروت، بلا طبعة وتاريخ، ج1، ص176.

2 سور الحجرات، الآية: 6.

3 الخرشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، دار الفكر-بيروت، بدون طبعة، ج1، ص112،

والهيتمي، تحفة المحتاج، ج1، ص115، وابن قدامة، المغني، ج1، ص86.

4 ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار، دار الفكر-بيروت، ط1992/2م، ج6، ص346.

بنجاسة ماء أو طهارته: أ- قول الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة: يقل خبره طالما أنه حقق العدالة الظاهرة ولم يعلم فسقه؛ لأنها شرط لزوم العمل بالخبر¹.

ب- الحنفية: اشترطوا العدالة الباطنة، وبالتالي فإن خبر مستور الحال كالفاقد لا بد من التثبت فيه². والذي **يظهر للباحث**: هو رجحان القول الأول نظرًا لصعوبة تحري وتتبّع الأخبار الكثيرة، ولأن المشقة تجلب التيسير. والله أعلم.

المطلب الثاني: آثارها في كتاب التيمم³:

لقد اختلف الفقهاء في آثار العدالة المتعلقة بالتيمم في المسألتين الآتيتين: 1- إخبار غير العدل بوجود ماء أو عدمه: لقد انقسم الفقهاء فيها على قولين: الأول- الحنفية: بأنه يقبل قوله إذا غلب على الظن صدقه. الثاني- الجمهور القائلين بعدم قبول خبر غير العدل. 2- إخبار مجهول أو مستور العدالة بوجود الماء أو عدمه: اتجه الفقهاء فيها اتجاهاين: الأول- الجمهور: القائلين بلزوم العمل بعدالته الظاهرة مع عدم ظهور فسقه؛ وبالتالي يقبل خبره في وجود الماء أو عدمه. الثاني- الحنفية: القائلين بأنه لا بد من تحقق العدالة الباطنة ولا يقبل خبره إلا بعد التثبت. وتجدر الإشارة إلى أن الأدلة هي نفسها في المسألتين السابقتين.

المطلب الثالث: آثار العدالة في كتاب الصلاة:

الفرع الأول: آثارها في الأذان والإقامة: لقد اتفق الفقهاء على استحباب العدالة الباطنة والظاهرة في المؤذن. وإنما اختلفوا في المسائل الآتية: 1- اشتراط العدالة لصحة الأذان وفق الأقوال الآتية: الأول- يصح أذان غير العدل، ولا تشتراط العدالة لصحة أذانه بل تسن، وتشتراط لتولي

1 الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي، ج1، ص47، والهيتمي، تحفة المحتاج، ج1، ص115، والمرداوي، الإنصاف، ج1، ص126.

2 ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج1، ص370.

3 الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق، ج1، ص41، والخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1994م، ج1، ص246، والمرداوي، الإنصاف، ج1، ص276.

المؤذن الراتب؛ لتحقيق المصلحة العامة للمسلمين. وهو قول الشافعية¹. الثاني- تشترط العدالة الظاهرة، ولا يعتبر أذان الفاسق؛ لأن المؤذن مؤتمن، وهو قول المالكية والحنابلة². الثالث- لا تشترط العدالة وإنما تسن؛ فيصح الأذان من غير العدل مع الكراهة؛ لأن الفاسق واحد من المسلمين. وأما الكراهة فلأن العدل أمين على عورات الآخرين وعلى الوقت. وهو قول الحنفية³. والذي يظهر للباحث -والله أعلم- هو اشتراط العدالة في صحة الأذان؛ نظرًا لأن الأذان من شعائر الله تعالى التي تقتل الأمة جميعًا فيما لو تركته، وهذا التشديد يستلزم العدالة، كما أنه في زماننا يتم تعيين مؤذن راتب غالبًا. 2- اعتبار عدالة المؤذن في اعتماد أذانه لدخول الوقت وترتب الأحكام عليه⁴: فعند جمهور الفقهاء لا بد أن يكون عدلاً لقبول أذانه والاعتماد عليه. وعند الحنفية وبعض الشافعية يعتمد أذانه إذا غلب على الظن صدقه.

الفرع الثاني- آثارها في صلاة الجماعة: لقد اتفق الفقهاء⁵ على أن الإمام العدل مقدم على غيره في الإمامة ولو كان غيره أقرأ منه؛ لأن الإمامة ميراث النبوة وبها يقتدي الآخرون. واختلفوا في المسألتين الآتيتين:

الأولى- اشتراط العدالة في الإمام: ذهب الحنفية والشافعية ورواية عن الإمام أحمد ومتأخري المالكية إلى عدم اشتراطها؛ فتصح من الفاسق مع الكراهة، إلا أن متأخري المالكية قيدوها بما إذا كان لا يؤثر في الصلاة أو طهارتها⁶. أدلة هذا الفريق: أ- قول النبي ﷺ لمن يؤخرون الصلاة عن وقتها من الأمراء: «صَلِّ الصَّلَاةَ لَوَقْتِهَا، فَإِنْ أَدْرَكَتْهَا مَعَهُمْ

1 الهيثمي، تحفة المحتاج، ج1، ص473.

2 القرافي، الذخيرة، ج2، ص64، والمرداوي، الإنصاف، ج1، ص409-419.

3 الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص150.

4 الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج1، ص197، والرملي، محمد بن أحمد، نهاية المحتاج، دار الفكر-بيروت، 1984م، ج1، ص413.

5 الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص156، والماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/1999م، ت: علي محمد عوض وغيره، ج2، ص352.

6 الكمال بن الهمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، ج1، ص350، والقرافي، الذخيرة، ج1، ص238-239، والشربيني، مغني المحتاج، ج1، ص485.

فَصَلِّهٖ، فَإِنَّهَا لَكَ نَافِلَةٌ»¹. وجه الدلالة: صحة الصلاة خلف الفاسق- لتأخير الصلاة عمداً- رغم فسقه. ب- اقتداء بعض الصحابة كعبد الله بن عمر وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما بمن ثبت فسقهم². ج- إن صلاة الفاسق صحيحة لنفسه فتصح لغيره.

الفريق الثاني: فقد ذهبوا إلى اشتراط العدالة في الإمام مكتفين بأن يكون مستورا لا يظهر منه الفسق، وهم الحنابلة-الذين نصوا على صحة صلاة الجمعة والعيدين خلف الإمام الفاسق الراتب- والمشهور عن الإمام مالك رحمه الله ومتقدمي المالكية³. وأدلتهم: أقوله تعالى: {أَقْسَنَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ}⁴. حيث دلت الآية على أن الأصل هو التفرقة بين المؤمن والفاسق، وفي صحة إمامة الفاسق مخالفة للأصل بالنسوية بينهما. ب- قوله تعالى: {وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ}⁵. فالآية اشترطت العدالة لمن كان في محل الإمامة⁶. ج- أن الإمام العدل يؤمن فيما يتحملة عن المأمومين، بينما غير العدل لا يؤمن⁷.

ومما تجدر الإشارة إليه أن عامة العلماء قد أجازوا إمامة الفاسق في الجمعة؛ لفعل الصحابة ومن بعدهم، ولخوف تعطلها فيما لو لم تؤدّ خلفه.

والذي **يظهر للباحث** - بعد تأمل الأدلة- أن اشتراط العدالة أو عدمه يتنوع بتنوع الأئمة: أ-إذا كان والياً أو نائبه فتصح إمامته ضرورة؛ خوف تعطيل الجمعة والجماعة. ب- من كان فسقه يؤثر على صلاته بالتهاون فيه-بغلبة الظن- فهذا لا يصح الاقتداء به. ج- من كان دون السابقين فالراجح جواز إمامته والصلاة خلفه- مع العلم أن العلماء أجمعوا على

1 مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب كراهية تأخير الصلاة عن وقتها المختار (648)، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ج1، ص448.

2 وهو ما ثبت في صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الخمر (1707)، أن الوليد بن عقبة بن أبي معيط أتى به وقد صلى الصبح أربعاً إماماً بعدد من الصحابة وهو شارب للخمر، ج3، ص1331.

3 القرافي، الذخيرة، ج2، ص238. والمرادوي، الإنصاف، ج2، ص252-255.

4 سورة السجدة، الآية: 18.

5 سورة البقرة، الآية: 124.

6 الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي-بيروت، 1405هـ، ت: محمد القحايي، ج1، ص85-86.

7 ابن قدامة، المغني، ج2، ص139.

كراهتها-لأن أدلة هذا الفريق أصح وأقوى، ولأن الأصل صحة العبادة إلا بورود دليل البطلان. ومما سبق يمكن القول بالاكْتفاء بالإمام مستور الحال؛ تجنباً لمشقة تتبع أحوال الأئمة مع الاحتياط قدر الاستطاعة في اختيار الإمام العادل.

الثانية- اشترط العدالة في الشخص الذي ينبه على خطأ الإمام¹: وتتجلى هذه المسألة في حالتين: أ- أن يكون الإمام جازماً غير شاك بفعله: فهنا يحكم يقينه ولا يلتفت لمن أخبره بالخطأ؛ لتيقنه وظن غيره. إلا في رواية عند المالكية والحنابلة ووجه عند الشافعية فإنه إذا كثر عدد المنبهين جداً فإن الإمام يرجع لقولهم لتيقن خبرهم كمجموع. وهذا ما **يرجحه الباحث**؛ لأن يقين الجمع الكثير يفوق يقين فرد واحد، إلا إذا كان يقينه متعلق بركعة باطلة بسبب خفي لا يعلمه إلا هو. ب- أن يكون الإمام شاكاً: فعند الشافعية يعمل بخبر عدلين إذا غلب على ظنه صدقهما، بينما عند الجمهور يأخذ بخبرهما ولو غلب على ظنه خطؤهما، وهو الراجح لغلبة يقين خبرهما على شك الإمام.

الفرع الثالث: آثارها في باب الجنائز: وسيكون الكلام عنها في ثلاثة محاور: الأول- **تغسيل الميت** وتكفينه: إن غالب الفقهاء متفقون على أن العدالة ليست شرطاً في المغسّل والمكفّن؛ لأن الغسل والتكفين حكم تكليفي، وغير العدل من المكلفين فيصحان منه، ولكنها مستحبة؛ لأن العدل يغلب عليه ستر ما يرى من عيوب عند الغسل، إلا قولاً عن بعض الحنابلة باشتراطها².

وتجدر الإشارة إلى اتفاق الفقهاء في أن يتولى تغسيل الميت أقرب الناس إليه إلا إذا أوصى، وقيد الحنابلة قبول الوصية بالعدل فقط. **الثاني-** **الصلاة على الميت:** فأولى الناس بالصلاة عليه عند الحنفية السلطان ثم الأولياء، وعند المالكية والحنابلة الوصي إن كان عدلاً. واستثنى المالكية فيما لو كان سبب الوصية كراهة العاصب. بينما ذهب الشافعية إلى أن

1 ابن نجيم، ج2، ص118، وابن عبد البر، الكافي، ج1، ص234، والنووي، المجموع، ج4، ص239، والمرداوي، الإنصاف، ج1، ص125-126.

2 ابن نجيم، البحر الرائق، ج2، ص188، وابن عبد البر، الكافي، ج2، ص15، والهيتمي، تحفة المحتاج، ج3، ص184، والمرداوي، الإنصاف، ج2، ص469.

أولى الناس بالصلاة عليه العصابات¹. الثالث- دفن الميت: يقدم عند الشافعية القرابات ثم أهل الصلاح، وعند الحنابلة الوصي إذا كان عدلاً. وتجدر الإشارة إلى اشتراط العدالة الظاهرة في أمور الجنائز من غير الأولياء حفظاً لحق الميت؛ لأنه ربما يظهر منه بعض العيوب، بينما الأولياء فلا تشترط؛ لحرصهم على مصلحة وليهم، إلا الإمام فيما أجاز به الجمهور من تقديم الحاكم في الصلاة لأحقيته.

المطلب الرابع: آثار العدالة في كتاب الزكاة:

وينحصر الكلام فيها وفق الفرعين الآتيين: الفرع الأول: العدالة في أدائها وأخذها:

1- المسألة الأولى: اشتراط عدالة الوكيل في دفعها: باتفاق الفقهاء يجوز التوكيل بدفعها مع تفضيل الجمهور دفعها بالنفس دون الوكيل. ولا تشترط العدالة في الوكيل عند الحنفية والشافعية، ووجه عن الحنابلة؛ لأن المعبر في الأداء نية الأمر فقط والمأمور وسيلة لذلك، وقياساً على التوكيل في الأضحية. بينما اشتراط الحنابلة العدالة والإسلام في الوكيل؛ لكونها عبادة لا تتحقق من الكافر، ولا يؤمن غير العدل عليها². والذي **يبدو للباحث** رجحان القول الأول؛ لقوة أدلتهم، ولأن المزكي يعلم بوصول زكاته لمستحقيها، والمال في ذمته إلى حين وصوله.

2- المسألة الثانية: اشتراط عدالة الإمام المدفوع إليه الزكاة: لقد اتفق الفقهاء على جواز وإجزاء دفعها للإمام العدل، لكنهم اختلفوا في وجوب دفعها إليه إن كان عدلاً، وفي جواز وإجزاء دفعها لغير العدل؟

فأما بالنسبة لوجوب دفعها للعدل فالفقهاء على ثلاثة أقوال: الأول- للحنفية، والشافعية في القديم، وقول للمالكية، ورواية للحنابلة إذا طلبها الإمام: وهو الوجوب في الأموال الظاهرة (زروع ومواشي وثمار

1 المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ت: طلال يوسف، ج1، ص90، والمواردي، الحاوي، ج3، ص45، الدردير، الشرح الكبير، ج1، ص427.
2 الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص40، والمواق، محمد بن يوسف، التاج والإكليل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1994/1م، ج3، ص237 النووي، المجموع، ج6، ص139، والمرداوي، الإنصاف، ج3، ص191.

ومعادن) وعدم وجوبها في الأموال الباطنة (الذهب والفضة والعروض والركاز)¹.

وأدلتهم: أ- قوله تعالى: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا}². وجه الدلالة أن الآية تلزم الإمام بأخذها، وهذا يقتضي لزوم دفعها. وردَّ هذا الاستدلال بأنها تدل على أحقية الإمام بالأخذ دون عدم الإجزاء بالدفع لغيره. ب- قوله ﷺ: «فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُوْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ، فَإِذَا أَقْرَأُوا بِذَلِكَ فَخَذْ مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ»³. ووجه الدلالة نفس وجه دلالة الآية. الثاني- قول المالكية: وجوب دفعها للإمام العدل المطلق فلا تجزئ لغيره، وإن كان عدلاً مقبلاً بأخذ الزكاة وصرفها فيكره دفعها إليه⁴. ويتوجب على المزكي دفع ماله الناض-الدرهم والدنانير- للإمام، وغير الناض على الإمام إرسال سعاته لأخذه. وأدلتهم أدلة القول الأول بشكل عام. الثالث- قول الشافعية في الجديد ومذهب الحنابلة: هو عدم وجوب دفعها للإمام، وإجزاء توزيعها بنفسه⁵. وأدلتهم: أ- قوله تعالى: {إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ}⁶. وجه الدلالة: أن إظهارها وإخفاءها جزئ، وإخفاءها يتحقق بأدائها من المزكي نفسه. ب- قياس الزكاة في الأموال الظاهرة على الزكاة في الأموال الباطنة، فكما يجوز إخراجها من المالك في الأولى يجوز في الثانية بجامع العبادة. والذي **يظهر للباحث** هو عدم وجوب دفعها للإمام ولا سيما في زماننا حيث لا توجد لجان لجباية الزكاة وتوزيعها، وجواز دفعها من المالك نفسه؛ لأنها عبادة شخصية لا تبرأ ذمة المالك إلا بأدائها، والله أعلم.

1 الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص35-37، وابن شاس، عبد الله، بن نجم عقد الجواهر الثمينة، دار الغرب الإسلامي، ط1/1995م، ت: محمد أبو الأحقان، ج1، ص351، والمورد، الحاوي، ج8، ص478، والمرداوي، الإنصاف، ج3، ص191.

2 سورة التوبة، الآية: 103.

3 البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ إلى توحيد الله تعالى (7372)، دار طوق النجاة، ط1/1422هـ، ت: محمد زهير الناصر، ج9، ص114.

4 ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، ج1، ص351.

5 النووي، المجموع، ج6، ص165، والمرداوي، الإنصاف، ج3، ص191.

6 سورة البقرة، من الآية: 271.

وأما جواز وإجزاء دفعها لغير العدل فاتجه الفقهاء عدة اتجاهات:
الأول- جواز دفعها له وإجزاؤها سواء صرفت لمستحقها أو لا، ويفضل أن يفرقها المالك بنفسه للتأكد من وصولها لمستحقها. وهو مذهب الشافعية والحنابلة¹. وأدلتهم: أما روي عن جمع من الصحابة من دفعها للولاة بالرغم من صرفهم لها في غير محلها. ب- الإمام هو نائب عن مستحقي الزكاة؛ فيجوز دفعها إليه ولو كان فاسقاً.

الثاني- قول الحنفية²: وهو عدم الجواز ابتداءً، فإذا أخذها قهراً فإنها تجزئ عن الأموال الظاهرة، وكذلك في الأموال الباطنة إذا نوى الصدقة على الإمام عند أخذها، إلا أن بعضهم نص على أن المقتى به عدم الإجزاء لعدم صحة النية بذلك. وأدلتهم: أن عدم الجواز بسبب إضاعة مقصد الزكاة. والإجزاء في الظاهرة لما للإمام من حق أخذه، وجواز التصديق في الباطنة عليه بسبب كثرة التزاماته على حساب أملاكه.
الثالث- عدم الجواز وعدم الإجزاء في دفعها اختياراً للإمام غير العدل، ويجب التهرب من ذلك، فإذا أخذها قهراً ودفعت في مصارفها أجزأت، وإن لم تدفع في مصارفها فإنها تجزئ في الأشهر أيضاً. وهذا قول المالكية³. ودليلهم هو تضييع مقاصد الزكاة بذلك.

الفرع الثاني: العدالة في مصارف الزكاة: وينحصر الكلام في عدالة العاملين عليها، حيث اختلف الفقهاء في اشتراط العدالة على ثلاثة أقوال: **الأول-** قول الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة الذين اشترطوا تحقق العدالة في العاملين على الزكاة؛ لذلك لا يجوز تولية الفاسق⁴. وأدلتهم: أ- قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا}⁵. وذلك أن الفاسق لا يقبل قوله وخبره وكذلك عمله؛ لذلك فلا يؤمن على الزكاة حفاظاً ودفعاً. ب- العمل على الزكاة من باب الولاية،

1 النووي، المجموع، ج6، ص165، وابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1/1997م، ج2، ص392.

2 الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص36.

3 محمد بن عيش، منج الجليل، دار الفكر - بيروت، دون طبعة، 1989م، ج2، ص100.

4 ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج2، ص309، والخطيب الشرييني، مغني المحتاج، ج4، ص192، والمرداوي، الإنصاف، ج3، ص109، 225.

5 سورة الحجرات، من الآية:6.

والفاسق لا ولاية له. الثاني- قول المالكية: لا تشتترط عندهم العدالة المطلقة في العاملين عليها وإنما فقط المقيدة بجمعها وتوزيعها.

الثالث- رواية في مذهب الحنابلة وهو عدم اشتراط العدالة مطلقاً¹. وأدلتهم: أ- عموم قوله تعالى: {وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا}². فيشمل كل العاملين ولو كان فاسقاً. ب- صحة استتجار الفاسق، وما يأخذه هو أجره. والذي يظهر للباحث: هو رجحان القول باشتراط العدالة في العاملين عليها، إلا إذا فقد العدول فيعمل بالعدالة المقيدة كالمالكية؛ لأن الزكاة عبادة مالية لحق الفقراء فلا بد فيها من الاحتياط والتثبت لإيصال الحقوق كاملة لأهلها. والله أعلم.

المطلب الخامس: آثار العدالة في كتاب الصيام:

الفرع الأول - أثرها في دخول شهر رمضان: إن العلماء قد اتجهوا اتجاهين- في اعتبار القول بدخول شهر الصيام شهادة أو إخباراً بعد اتفاقهم على اشتراط العدالة وفق الآتي: الاتجاه الأول- اعتباره من قبيل الإخبار؛ فيقبل قول كل من العبد والمرأة، بدون إلزام بلفظ الشهادة. ومن أدلتهم: كما يقبل خبر المؤذن في دخول وقت الفريضة، وفي بداية الصيام في اليوم فكذلك يقبل خبر دخول شهر رمضان. وأصحاب هذا الاتجاه اختلفوا في نوعية العدالة على قولين: الأول- قبول خبر العدل الظاهر الواحد ولو كان مستور الحال إذا كانت السماء ليست صحواً، ولا يقبل إلا إذا كان جمعاً عظيماً فيما إذا كانت السماء صحواً. وهذا قول الحنفية³؛ لأنها إذا كانت صحواً ولم يره إلا واحد فهذا يؤكد خطأه أو كذبه. وأما إذا كانت ليست صحواً فإنه يمكن أن يراه دونهم لفرجة ظهرت له. الثاني- قبول خبر العدل غير المستور الحال، ولكن يقبل خبره احتياطاً. وهو قول الحنابلة⁴. وأدلتهم: أ- ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما: «تَرَأَى النَّاسُ الْهَلَالَ، فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنِّي رَأَيْتُهُ فَصَامَ، وَأَمَرَ النَّاسَ

1 ابن قدامة، المغني، ج2، ص488.

2 سورة التوبة، من الآية: 60.

3 الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص80.

4 لمردادي، الإنصاف، ج3، ص273.

بِالصِّيَامِ»¹. ب- الإخبار بروية الهلال يشبه الإخبار بدخول شخص ما للإسلام والذي يكفي فيه الواحد، بخلاف الإخبار بخروج رمضان فإنه يشبه الإخبار برودة شخص ما فلا بد له من اثنين.

الاتجاه الثاني- اعتباره من قبيل الشهادة: ويلزم منه عدم قبول قول العبد والمرأة، وأن يكون بلفظ الشهادة. وأصحاب هذا الاتجاه اختلفوا في عدد الشهود فيها على قولين: الأول- يلزم شهادة رجلين عدلين فأكثر؛ فيترتب على شهادتهما صيام الناس بشرط رؤية غيرهما الهلال في ليلة الواحد والثلاثين من رمضان أو قبله.

وهذا المشهور من قول المالكية²، وهو رواية عن أبي حنيفة، وأحد قولي الشافعي، ورواية عن أحمد بن حنبل، دون تعليق قبول شهادتهما على شيء³. ودليلهم قول النبي ﷺ: «صُومُوا لِرُؤُوسِهِ، وَأَفْطِرُوا لِرُؤُوسِهِ، وَأَنْسَكُوا لَهَا فَإِنَّ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا ثَلَاثِينَ، فَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ فَصُومُوا، وَأَفْطِرُوا»⁴. ووجه الدلالة: أن الحديث نص على شهادة اثنين. الثاني- قبول شهادة العدل الواحد ذي العدالة الظاهرة، وهو قول الشافعية، وأدلتهم هي أدلة أصحاب الاتجاه الأول في قبول خبر الواحد⁵. **والذي يظهر-** والله أعلم- قبول العدل الواحد؛ احتياطاً في العبادة، وللأدلة القوية المتقدمة في ذلك.

الفرع الثاني- أثرها في خروج شهر رمضان ودخول سائر الشهور: لقد اختلف الفقهاء في عدد وجنس العدول الذين يقبل قولهم في

1 أبوداود، سليمان بن الأشعث، سننه، كتاب الصوم، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان (2342)، دار الرسالة العالمية-بيروت، ط1/2009، ت: شعيب الأرنؤوط، ج4، ص29. وجاء في نصب الراية للزليعي: "رَوَاهُ الْحَاكِمُ فِي "مُسْتَدْرَكِهِ"،... وَقَالَ: حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ، وَلَمْ يُخْرَجْهُ". مؤسسة الريان-بيروت، ط1/1997م، ت: محمد عوامة، ج2، ص442.

2 ابن عثيمين، منج الجليل، ج2، ص109.

3 الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص80، والشربيني، مغني المحتاج، ج3، ص143، والمرداوي، الإنصاف، ج3، ص274.

4 النسائي، أحمد بن شعيب، السنن، كتاب الصيام، باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان (2116)، مكتب المطبوعات الإسلامية-حلب، ط2/1986م، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ج4، ص132. وجاء في تلخيص الحبير، لا بن حجر: "ورواه الدارقطني وقال: إسناده متصل صحيح" مؤسسة قرطبة-مصر، ط1/1995م.

5 الشربيني، مغني المحتاج، ج3، ص143، والهيتمي، تحفة المحتاج، ج3، ص379.

ثبوت الشهور على قولين: الأول- قول الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة، وهو اشتراط عدلين رجلين¹. وأدلتهم: أ- قوله ﷺ المتقدم: «صُومُوا لِرُؤُوسِهِ...، فَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ فَصُومُوا، وَأَفْطِرُوا». ب- أنه من باب الشهادة. ج- لنفي التهمة عن الشاهد الواحد بثبوت هلال شوال لانتقاعه بذلك، فلا بد من شاهدين. د- في ثبوت هلال شوال ينتهي فرض الصيام فلا بد فيه من الاحتياط.

الثاني- قول الحنفية²: قبول قول رجلين أو رجل وامرأتين إذا كانت السماء ليست صحواً، ولا بد من عدد كبير فيما إذا كانت صحواً. وقد تقدمت أدلتهم، وبالنسبة لقبول رجل وامرأتين فقياساً على سائر الأحكام. والذي يبدو للباحث هو رجحان قول الجمهور باشتراط عدلين في ثبوت باقي الشهور عدا رمضان؛ لقوة أدلتهم وضعف أدلة غيرهم. والله أعلم.

المطلب السادس: آثار العدالة في كتاب الحج:

وسيكون الكلام فيه وفق الفروع الآتية: الفرع الأول- آثارها في محرم أو رफقة المرأة: لقد اتفق الفقهاء على عدم وجوب حج المرأة حتى تأمن على نفسها في سفرها. وأما بالنسبة لعدالة المحرم أو رفقتها فسيتم توضيحه في المسائل الآتية: المسألة الأولى- اشتراط عدالة المحرم: للعلماء فيها قولان: الأول- قول الشافعية³: لا يشترط فيه العدالة ولا عدم فسقه؛ نظراً للوازع الطبيعي والغيرة لدى المحرم على المرأة، والتي تغني عن اشتراط العدالة. الثاني- قول الحنفية⁴: اشتراط عدم فسقه؛ لعدم أمانة الفاسق فلا يحقق حفظ المرأة. المسألة الثانية- اشتراط عدالة رफقة المرأة: لقد اشترط من أجاز خروج المرأة مع جمع من الرجال أو النساء- عدالة الرفقة لجواز خروجها معهم؛ حفظاً وحماية لها⁵. الفرع الثاني- آثارها في النائب في الحج أو العمرة: لقد اشترط بعض الشافعية والحنابلة عدالة من

1 ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ج1، ص334، والمورد، الحاوي، ج3، ص450، والمرداوي، الإنصاف، ج3، ص275.

2 المرغيناني، الهداية، ج1، ص119.

3 الهيثمي، تحفة المحتاج، ج4، ص24.

4 المرغيناني، الهداية، ج1، ص133، وابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج2، ص464.

5 النووي، يحيى بن شرف، منهاج الطالبين، دار الفكر - بيروت، ط2005/1م، ت: عوض عوض، ج1، ص83.

يختاره الولي أو الوصي في الحج عن وليه أو وصيه؛ لأنه تصرف للغير فيلزم فيه الاحتياط¹. أما الوكالة عن النفس فلم يشترطوا العدالة في التوكيل فيما وقف الباحث عليه-لأن الإنسان مؤتمن في عبادته وله أن يوليها من شاء قياساً على سائر الحقوق. الفرع الثالث- آثارها في الحكمين في جزاء الصيد: لقد اتفق الفقهاء² على اشتراط عدالة الحكمين في جزاء الصيد الذي قتله المحرم أثناء إحرامه أو في الحرم. وقد ورد النص على هذا الشرط في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعَدًّا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْغُلَبَةِ}³. ولأن في حكمهما ترتب أثر مالي على المرء فاشبهها الشاهدين. والعدالة المشروطة هنا هي العدالة الظاهرة.

المبحث الثاني: آثار العدالة في باب المعاملات

المطلب الأول: آثار العدالة في كتاب البيع:

وفيه فرعان: الفرع الأول-اشتراطها في وسيط التسليم في البيع: وصورتها: تم عقد البيع لكن امتنع البائع والمشتري عن تسليم ما في أيديهما للآخر؛ فالشافعية والحنابلة نصّا على أن الإمام يستلم منهما أو يعين وسيطاً عدلاً ليستلم منهما ويسلم للآخر؛ لأن هذا الوسيط يتصرف في مال غيره فلا بد من عدالته حفظاً لأموال الغير. الفرع الثاني- اشتراطها في الذي بيده الرهن: وصورتها: اتفق المتعاقدان على رهن شيء ما ووضعه عند شخص معين، فالجمهور من الأئمة الأربعة اتفقوا على اشتراط كون هذا الشخص عدلاً⁴.

1 الهينمي، تحفة المحتاج، ج2، ص235، وابن قدامة، المغني، ج3، ص235.

2 المرغيناني، الهداية، ج1، ص165، وابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ج1، ص394، والشرينبي، مغني المحتاج، ج2، ص304، والبهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب- القاهرة، ط1/1993م، ج1، ص560.

3 سورة المائدة، من الآية: 95.

4 ابن نجيم، البحر الرائق، ج8، ص290، والخرشي، شرح مختصر خليل، ج5، ص248، والنووي، منهاج الطالبين، ج1، ص116، والمرادوي، الإنصاف، ج5، ص163.

المطلب الثاني: آثار العدالة في كتاب الوقف:

لقد اختلف الفقهاء في اشتراط العدالة في ناظر الوقف وفق الأقوال الآتية:

القول الأول- تشترط العدالة لتولية ناظر الوقف وينعزل بفسقه. وهو قول الشافعية وبعض الحنفية¹. ودليلهم هو: أن تحقق المنفعة من الوقف واستمرارها يكون بتعيين العدل دون غيره ممن سيؤثر سلبًا على الوقف والهدف منه. القول الثاني- لا تشترط العدالة فيما إذا الموقوف عليهم راشدين جميعًا. وهو قول المالكية². ودليلهم أن الموقوف عليهم إذا كانوا راشدين فإنهم يمنعون الناظر من التصرف عكس مصلحتهم.

القول الثالث- لا تشترط العدالة في تولية الناظر، بل هي شرط أولوية، ولا يعزل بسبب فسقه، بل يعزله الواقف أو الحاكم. وهو قول أكثر الحنفية³. ودليلهم أن العدالة في القاضي شرط أولوية مع أن ولايته أعظم خطرًا وأكثر أهمية- فتكون كذلك في الناظر من باب أولى.

القول الرابع- تشترط العدالة في تولية الناظر، إلا إن كانت النظرة للموقوف عليهم أو لمن يعينه الواقف. وهو قول الحنابلة⁴. ودليلهم أن الغاية من تعيين الناظر هي حفظ حقوق الموقوف عليهم وهذا متحقق فيما لو كان الناظر منهم؛ فلا حاجة لاشتراط العدالة حينئذٍ. والذي **يظهر للباحث**- والله أعلم- رجحان قول الحنابلة وذلك لأن فيه جمعًا بين الأقوال وحفظًا لمصلحة الموقوف عليهم، إضافة لمراعاته تغيير الزمان.

المطلب الثالث: آثار العدالة في كتاب الوصايا:

الفرع الأول- حكم اشتراطها في الوصي ونوعها: فقد اختلف الفقهاء في اشتراطها لصحة تولية الوصي على ثلاثة أقوال: الأول- قول جمهور العلماء باشتراطها؛ فلا تصح لفاسق. وهم الشافعية (ونوعها عدالة باطنة) والحنابلة (ونوعها عدالة ظاهرة) وقول الإمام مالك وبعض

1 ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 244، والنووي، منهاج الطالبين، ج 1، ص 170.

2 الحطاب الرعيني، محمد بن محمد، مواهب الجليل، دار الفكر جبروت، ط 1992/3م، ج 6، ص 37.

3 ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 244، وابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج 4، ص 380.

4 المرادوي، الإصناف، ج 7، ص 67.

المالكية (ونوعها من الأمانة التي ولي عليها وليس المراد بها العدالة الاصطلاحية) وقول محمد بن الحسن من الحنفية¹. وأدلتهم: أ- قوله تعالى: {أَقْمَنُ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ}². فالله تعالى لم يساو بينهما؛ فيمنع تساويهما في الأحكام. ب- نظراً لتعلق حقوق الموصى لهم في الوصية؛ فلا بد من تعيين العدل الثقة حفظاً لأموال الغير.

الثاني- عدم اشتراط العدالة؛ فيصح تعيين غير العدل، وينزعها عنه الحاكم فيما لو كان مخوفاً. وهو قول الحنفية ورواية عن الإمام أحمد³. ودليلهم: أن الفاسق من أهل الائتمان في الجملة، وهو من أهل الولاية في نفسه؛ فتصح الوصية إليه بناء على ذلك. **الثالث-** يصح تعيين غير العدل ويضم إليه عدل. وهو رواية عن الإمام أحمد⁴. ودليلهم هو الجمع بين حفظ المال وبقاء الوصية. والذي **يبيو للباحث** - والله أعلم - هو التفصيل في ذلك فإن كانت الوصية لحظ الموصي-كالوصية في حدود الثلث- فلا تشترط العدالة، وإن كانت لحظ غيره- كالوصية على مال المحجور عليه من الأبناء- فتشترط العدالة؛ حفظاً للحقوق وتنفيذاً للوصية، ونوعها ظاهرة لأن بها يؤمن صاحبها ويتحقق الهدف منها في الوصية، ونظراً لتعسر التحقق من الباطنة.

الفرع الثاني- الوقت المعتبر لاشتراطها وأثر طروء الفسق على الوصي:

المسألة الأولى: الوقت المعتبر لاشتراط عدالة الوصي: نقل عن الشافعية والحنابلة في ذلك أربعة أوجه: الأول- من وقت الوصية إلى وقت الوفاة؛ لأن كل وقت بعد الوصية يصح التصرف فيه لو حدث فيه الموت. وهو قول الشافعية⁵. الثاني- وقت الوصية ووقت الوفاة؛ لأن وقت الوصية هو وقت التقليد، ووقت الوفاة هو وقت التصرف. وهو مذهب

1 ابن عليش، منح الجليل، ج9، ص580، والهيتمي، تحفة المحتاج، ج4، ص86، والمرداوي، الإنصاف، ج7، ص285، والمرغيناني، الهداية، ج4، ص538.

2 سورة السجدة، الآية: 18.

3 ابن نجيم، البحر الرائق، ج8، ص522، والمرداوي، الإنصاف، ج7، ص288.

4 المرادوي، الإنصاف، ج7، ص288.

5 الماوردي، الحاوي، ج8، ص331.

الحنابلة¹. الثالث- وقت الوفاة؛ لأن التصرف لا يكون إلا بعده. الرابع- وقت الوصية؛ لأنه وقت التولية. وهذا الوجه عند الحنابلة فقط. المسألة الثانية: أثر طرء الفسق على الوصي: إن الحنفية-الذين لا يشترطون العدالة- ينفذون تصرفاته ريثما يصدر عزله من الحاكم. وأما جمهور الفقهاء الذي اشترطوها فقد اختلفوا فما لو طرأ الفسق على الوصي بعد ثبوت الولاية له في الوصية على أقوال: الأول- أنه يعزل بمجرد فسقه، وليس لتوبته أثر رجعي. وهو قول الشافعية والحنابلة². وأدلتهم: أ- أن الفسق يمنع من توليته ابتداءً، فكذا يمنع من استمرارها. ب- العدالة تشترط للدوام بشكل أولى من اشتراطها للابتداء؛ لأن الميت رضي له عدالته، فإذا تغير حاله لزم عزله صيانة لحق الميت. الثاني- لا يعزل إلا بعزل الحاكم، لأن في ذلك قطعاً للتنازع. وهو قول المالكية³. والذي **يظهر للباحث** رجحان القول الثاني بانعزاله بحكم الحاكم؛ تجنباً لاضطراب المعاملات والحقوق، ومنعاً من التنازع المحتمل وقوعه. والله أعلم.

المبحث الثالث: آثار العدالة في باب الأحوال الشخصية:

المطلب الأول: آثار العدالة في كفاءة الزوجين:

لقد اعتبر عامة الفقهاء⁴ أن الكفاءة شرط لزوم في النكاح بين الزوجين، والدين هو أول اعتبار لها؛ وذلك لقوله تعالى: {أَقْمَنُ كَأَنِّ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ قَابِغًا لَا يَسْتَوُونَ}⁵، ولأن التفاخر في الدين مقدم على التفاخر بالنسب، والفاسق لا تؤمن المرأة عنده بسبب الآثار المترتبة على فسقه، كما أنها تتعير بفسقه أكثر من أي شيء آخر، ولأن الفاسق مردود الشهادة ولا يؤمن على النفس والمال.

1 المرادوي، الإنصاف، ج7، ص289.

2 الماوردي، الحاوي، ج8، ص335، وابن قدامة، المغني، ج6، ص247.

3 ابن عليش، منح الجليل، ج9، ص583.

4 ابن نجيم، البحر الرائق، ج3، ص142، والدردير، الشرح الكبير، ج2، ص249، والماوردي،

الحاوي، ج9، ص101، والمرادوي، الإنصاف، ج8، ص107.

5 سورة السجدة، الآية:18.

المطلب الثاني: آثار العدالة في ولي النكاح:

لقد اتفق العلماء على ثبوت ولاية مستور الحال في النكاح، كما اتفقوا على عدم ثبوت ولاية الفاسق الذي لا يبالي في هتك ستره إن زوج وليته من غير كفاء. واختلفوا في اشتراط عدالة ولي النكاح وفق الأقوال الآتية: الأول-الشافعية والحنابلة وبعض المالكية¹: القائلين باشتراط العدالة في ولي النكاح: وينبني على هذا القول عدم جواز ولاية الفاسق، ويستثنى الإمام؛ لأن ولايته عامة ولا ينعزل بالفسق. وأدلتهم: أ- {أَقَمْنَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ}². فالفاسق لا يوثق بتصرفاته. ب- قياس ولاية النكاح على ولاية المال في عدم ثبوتها للفاسق بجامع كلاهما من باب الولاية التي تحتاج إلى شيء من النظر والروية وهذا لا يتحقق في الفاسق. ج- بعض الأحاديث التي تدل على عدالة الولي والشهود وفيها بعض المقال. فليرجع إليها في كتب المطولات للوقوف عليها. الثاني قول الحنفية والمالكية (عندهم شرط كمال) ورواية عند الحنابلة³: القائلين بعدم اشتراطها مطلقاً؛ فتصح ولاية الفاسق. وأدلتهم: أ- {وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ}⁴. وجه الدلالة العموم الذي لم يفرق بين فاسق وغيره. ب- ما أجمعت عليه الأمة من تزويج الناس لبناتهم من غير إنكار. ج- الولاية في النكاح لا يؤثر فيها الفسق؛ لأنها ولاية نظر وأداته العقل الذي يدعو إلى تغليب مصلحة البنت من باب الشفقة والرحمة.

الثالث قول الغزالي: قبول ولاية الفاسق إذا كان الشخص الذي ستنتقل إليه فاسق مثله. كما توجد عدة أقوال في المذهب الشافعي، ومنها اشتراطها في الولي المجرر، وعكسه، ومنها قبول المستتر بفسقه بخلاف المعلن. والذي **يظهر** هو رجحان القول بعدم اشتراطها في الولي القريب؛ لتوافر الشفقة وعدم الرضا بالعار والهوان، وسعيه الحثيث في تحقيق

1 القرافي، الذخيرة، ج4، ص245، والنووي، منهاج الطالبين، ص207، والمرداوي، الإنصاف، ج8، ص73.

2 سورة السجدة، الآية:18.

3 الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص239، والمواق، التاج والإكليل، ج5، ص71، وابن قدامة، ج7، ص22.

4 سورة النور، من الآية:32.

مصلحة موليته، وهو ما يوافق هذا الزمان الذي كثر فيه الفسق والفساق. والله أعلم.

المطلب الثالث: آثار العدالة في شهود النكاح:

لقد اختلف الفقهاء في عدالة الشهود وفق الأقوال الآتية: الأول- تشترط عدالة الشهود. وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة¹. وأدلتهم: أ- قوله تعالى: {فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ فَامْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارْقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ}². وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بالإشهاد على الرجعة؛ فمن باب أولى الإشهاد على النكاح لكونه ميثاق عظيم. ب- {مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ}³. فالآية أكدت على أهمية عدالة الشهود والرضا بهم في الأموال فيكون في الأيضاع أولى. وتجدر الإشارة -عند الشافعية والحنابلة- إلى أن العدالة المرادة هي الظاهرة؛ فيقبل بشهادة مستورين، وعند بعضهم أن المرادة هي الباطنة، وعند المالكية يشهد باطناً فإن لم يوجد فظاهراً. الثاني- عدم اشتراط العدالة في الشهود وانعقاد النكاح بشاهدين فاسقين. وهو قول الحنفية ورواية عن الإمام أحمد⁴. وأدلتهم: أ- عقد نكاح الفاسق مقبول فيفاس عليه قبول شهادته فيه. ب- أن الغاية من الشهود تتحقق بحضور الفاسقين، وهي نفي تهمة الزنا. ج- الفاسق هو من أهل الولاية فيكون من أهل الشهادة. د- قبول شهادته عند التحمل -وهو ما يحصل في النكاح- وردها عند الأداء. والذي **يبين** **للباحث** هو رجحان القول بعدم اشتراط العدالة ولا سيما في زماننا هذا حيث يعسر الوقوف على الشهود العدول، ولأن أدلة هذا الفريق قوية الدلالة. والله أعلم.

1 ابن عليش، منح الجليل، ج3، ص258، والماوردي، الحاوي، ج9، ص60، والمرداوي، الإنصاف، ج8، ص102.

2 سورة الطلاق، من الآية: 2.

3 سورة البقرة، من الآية: 282.

4 الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص255.

المطلب الرابع: آثار العدالة في الحاضن:

للفقهاء في هذه المسألة قولان: الأول- اشتراط العدالة الظاهرة. وهو قول الشافعية والحنابلة¹. وأدلتهم: أ- أن الحضانة ولاية، ومن شرط الولاية العدالة. ب- عجز الفاسق عن إصلاح نفسه يؤكد عدم قدرته على إصلاح وليه. الثاني- عدم اشتراط العدالة في الحاضن؛ فتصح حضنته إن كان مأموناً، ولا يحق له الحضانة إذا كان فسقاً يضيع الطفل. وهو قول الحنفية وظاهر قول المالكية²؛ وذلك لوفور الشفقة والعناية بأولادهم، والروية في اختيار الأصلح لهم، ونظرًا لترتب الحرج على رفع الولاية عن أبناهم لكثرة في زماننا.

المطلب الخامس: آثار العدالة في القائف:

لقد اشترط معظم الفقهاء-الذي أخذوا بثبوت النسب بالقيافة (إلحاق الأولاد بأبائهم لوجود علامات شبهة)- العدالة في القائف. وهو قول الشافعية (ويقصدون بها الظاهرة) والحنابلة، وظاهر الرواية عند المالكية³. وذلك لأن القائف بمثابة حاكم أو قاسم أو شاهد وكلهم يتطلب العدالة.

المبحث الرابع: آثار العدالة في باب الجنایات والحدود:

المطلب الأول: آثار العدالة في الشهود:

تتشرط العدالة في الأداء لا في التحمل باتفاق الفقهاء، كما اتفقوا على اشتراطها لوجوب العمل بالشهادة. ثم اختلفوا في كونها شرطاً في أصل قبول الشهادة أم أنها شرط في القبول المطلق المجرد عن القرائن

1 الهيثمي، تحفة المحتاج، ج8، ص357، والمرداوي، ج9، ص423.

2 الكاساني، بدائع الصنائع، ج4، ص43، وابن نجيم، البحر الرائق، ج4، ص181، والدردير، الشرح الكبير، ج2، ص528.

3 الهيثمي، تحفة المحتاج، ج10، ص348، والمرداوي، الإنصاف، ج6، ص459، والقرافي، النخيرة، ج1، ص141.

وفق الأقوال الآتية: الأول- المالكية والشافعية والحنابلة¹: اشترطها في أصل القبول؛ وبالتالي لا تعتمد شهادة غير العدل. ومن أدلتهم: أ- قوله تعالى: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ}². الذي يرضى هو العدل فقط. ب- {وَاسْأَلُوا نَوِيَّ عَدْلٍ مِنْكُمْ}³. ويفهم منه أن غير العدل لا تقبل شهادته. ج- الحنفية⁴: اشترط العدالة لحفظ الأموال والدماء. الثاني- عدم اشتراط العدالة في قبول الشهادة، لكن ليس على الإطلاق. ومن أدلتهم: أ- قوله تعالى: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ}⁵. وجه الدلالة: أن الآية قسمت الشهاد إلى مرضيين وغير مرضيين، وهذا يدل على أن الشاهد الفاسق من الشهود في الأصل. ب- صحة ولاية الفاسق تدل على صحة شهادته. الثالث- نسب لأبي يوسف من الحنفية⁶: قبول شهادته إذا كان وجيهاً صاحب مروءة؛ لأنه لا يجرؤ على الكذب لمكانته بين الناس.

والذي يظهر -والله أعلم- رجحان القول بعدم اشتراطها في أصل قبول الشهادة؛ إذ يجوز قبول شهادة غير العدل بعد التحري، ولتعسر تطبيق قول الفريق الأول في زماننا. ولا بد من الإشارة إلى أن الفقهاء اتفقوا على أن العدالة الباطنة هي المطلوبة لقبول الشاهد قبولاً مطلقاً في القصاص والحدود؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وفي حالة طعن المشهود عليه بالشاهد، والذي ينتج عنه تعارض ظاهرين: عدالة الشاهد، والأصل عدم الطعن في المسلم كذباً؛ ولذلك يكون حال الشاهد مرجحاً.

ثم وقع الاختلاف فيما دون ذلك على قولين: الأول- اشترط العدالة الباطنة، وهو قول الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وذلك قياساً على طلبها في الحدود والقصاص بجامع ترتب حكم الحاكم عليها، ولعموم الأدلة التي اشترطت العدالة والتي حملت على الباطنة.

1 المواق، التاج والإكليل، ج8، ص162، والمورد، الحوي الكبير، ج16، ص181، والمرداوي، ج12، ص43.

2 سورة البقرة، من الآية: 282.

3 سورة الطلاق، من الآية: 2.

4 الكاساني، بدائع الصنائع، ج6، ص268-270.

5 سورة البقرة، من الآية: 282.

6 الزيلعي، تبیین الحقائق، ج4، ص210.

والثاني- اشترط العدالة الظاهرة فقط وهو قول أبي حنيفة والفتوى بخلاف قوله؛ لتعلق الحكم بالظاهر وعدم إمكان الوصول إلى حقيقة العدالة؛ لعدم الاطلاع على جميع الأحوال¹. **والرابع** في ذلك أن المراد بها هنا العدالة الباطنة؛ حفظاً للحقوق واحتياطاً في الأعراس والحدود، لترتب أحكام الحكام عليها. والله أعلم.

المطلب الثاني: آثار العدالة في القاضي وأعوانه:

الفرع الأول- آثارها في عدالة القاضي تعييناً أو عزلاً: الفقهاء في اشترط العدالة لتولية القاضي على قولين: الأول- اشترط العدالة لصحة توليته، أخذاً بالأدلة التي استدلو بها على اشترط عدالة الشاهد، وهنا من باب أولى نظراً لعظيم المهمة التي سيتولاها، وينبني عليه انزاله بالفسق الطارئ. وهو قول الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة ورجحه بعض الحنفية². والذي يظهر أن العدالة المرادة هنا هي الباطنة؛ نظراً لعظيم أثر هذه الوظيفة. الثاني- العدالة شرط أولوية أي: يقدم على غيره، لكن يصح تولية الفاسق. وهو قول الحنفية في ظاهر المذهب³؛ لأن الصحابة قد تولوا القضاء من أئمة جور، إذ الحاكم هو المسؤول عن القضاء ابتداءً، وعند عامتهم لا ينعزل بطرء فسق عليه. والذي **يظهر للباحث**- والله أعلم- هو اشترط العدالة في تولية القاضي، ويحرم تولية الفاسق، وإذا عين وجب عزله، ويستثنى ما إذا تم الإجماع على توليته بقوة سلطان، أو انعدم وجود العدول.

الفرع الثاني- آثارها في أعوان القاضي: نظراً لعظم هذه المهمة وصعوبتها وتشعبها استعان القضاء بأعوان عليها، ومنهم: الكاتب، والمترجم، والمزكي، والرسول، وغيرهم. ومما لا خلاف فيه بين المذاهب الأربعة أنه يجب على القاضي اختيار العدول ليكونوا أعواناً له؛ لأنهم يطلعون على أسرار الخصوم، ويخشى منهم أخذ الرشوة، وغيرها من المشاكل التي يمكن أن تترتب على تعيين غير العدل. واشترط

1 الكاساني، بدائع الصنائع، ج6، ص270، والقرافي، الذخيرة، ج10، ص198، والماوردي، الحاوي، ج16، ص179، وابن قدامة، المغني، ج10، ص57.

2 ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج5، ص356، والقرافي، الذخيرة، ج10، ص16، والماوردي، الحاوي الكبير، ج16، ص158، وابن قدامة، المغني، ج10، ص37.

3 ابن نجيم، البحر الرائق، ج6، ص283، وابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج5، ص355.

العدالة في الأعوان هي فرع عن اشتراطها في القاضي، وهذا هو ظاهر عبارات المذاهب الثلاثة من المالكية والشافعية والحنابلة¹.

نتائج البحث:

وفي نهاية هذه الرحلة الطيبة بين ربوع العدالة يطيب للباحث أن يقدم نتائج هذا البحث ثماراً يانعة ليسهل قطفها والاستفادة منها، وفق النقاط الآتية:

- 1- تعريف العدالة هي: هيئة تحمل المكلف على التزام الاستقامة وفق منهج الله ورسوله، وتجعله مرضياً عنه في أقواله وأفعاله.
- 2- للعدالة شروط ثلاثة: إسلام وعقل وبلوغ، وبفقد واحد منها تصبح عدالة نسبية لا مطلقة.
- 3- للعدالة مقومان: أولهما- استقامة دينية بامتنال الأوامر واجتناب النواهي. وثانيهما- استقامة دنيوية بالالتزام الآداب المرعية في المروءة.
- 4- الحكم المعتمد على العدالة أمر اجتهادي يسوغ فيه الخلاف؛ لأنه يبنني على غلبة الظن.
- 5- للعدالة قسمان فيما تنبني عليه الأحكام: الأول- الباطنة وصاحبها مقدم على غيره؛ لأنه أوثق وأرضى. والثاني- الظاهرة.
- 6- اشتراط العدالة حتم لازم في الأخبار والولايات والشهادات؛ لارتباط مصالح العباد بها.
- 7- الغاية من اشتراطها -فيما اشترطت- هو تنظيم معاملات الناس وحفظ حقوقهم من الضياع.
- 8- مذهب الشافعية أشد المذاهب اشتراطاً للعدالة؛ لاشتراطهم العدالة الباطنة في كثير من القضايا، بينما مذهب الحنفية أوسعها، حيث يقبلون غير العدل في قضايا كثيرة بعد التحري والتنثبت.
- 9- اتفق الفقهاء على لزوم العمل بخبر العدل عدالة باطنة، واختلفوا فيما سواه.

1 الزيلعي، ج4، ص212، والقرافي، الذخيرة، ج10، ص62، والشربيني، مغني المحتاج، ج6، ص282-283، وابن قدامة، المغني، ج10، ص64.

- 10- في الوكالة للشأن الخاص لا تشترط العدالة في الوكيل؛ لدراية الموكّل بمن وكله.
- 11- تشترط العدالة الباطنة للحكم بشهادة الشاهد في الحدود والقصاص باتفاق الفقهاء.
- 12- قسما العدالة الباطنة والظاهرة يفيدان الظن، إلا أن الظن في الباطنة راجح على الظاهرة.
- 13- ضرورة التحري والتثبت في اختيار العدل، ولا سيما فيما يترتب عليه أحكام تمس مصالح الناس في أموالهم وأعراضهم.
- 14- ضرورة تقنين الآثار المتعلقة بالعدالة في جميع الأبواب الفقهية وفق نظام قانوني فقهّي.

الخاتمة

وفي آخر المطاف في رحاب هذا البحث المتواضع- يمكن القول بأن الحمد لله رب العالمين على تمامه، ثم صلاة الله مع سلامه على سيدنا الهادي البشير، وعلى آله وأصحابه الغر الميامين حاملي لواء العدل والحق، الذين رسموا لنا طريقاً آمناً في تنظيم أمورنا وعلاقاتنا الدنيوية وما يضمن الحقوق من الضياع ويحفظ المصالح من الانتهاك؛ والذين ارتقوا في مدارج السالكين لتحقيق مراتب العدالة حتى نالوا سهم سبق في خير القرون، داعين من جاء بعدهم إلى التمسك بالعدالة والسعي لتحقيقها بكل صبر وروية؛ لكي ترتقي الأمة بأبنائها الأكفاء العدول، وتقدم للبشرية نموذجاً حضارياً فريداً يعمر دنياه من أجل آخرته؛ فكان لزاماً علينا السير وفق منهج الحبيب المصطفى ﷺ وأصحابه بتحري الأشخاص العدول وتقديمهم في كل قضية تحقق مصالح المسلمين، وفق البوصلة -التي وضع أسهم التوجيه فيها فقهاء أمتنا- لتحقيق مراد الله في أرضه بإحقاق الحق والعدل، ورفع الظلم والتجاوز في كل جزئيات الحياة. هذا فما كان في البحث من خير وصواب فمن الله تعالى وتوفيقه، وما كان غير ذلك فمن نفسي ومن الشيطان، راجياً من كل أخ قارئ له إن وجد فيه ملاحظة تسهم في رقيه أو تصحيح خطأه ألا يبخل في تقديمها والنصح بها. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر

- 1- القرآن الكريم.
- 2- الإسني، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/1999م.
- 3- ابن الهمام، محمد بن الكمال، فتح القدير، دار الفكر-بيروت، بلا طبعة.
- 4- ابن جزيء، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، دار النفائس - بيروت، ت: محمد مولاي، ط1/1425هـ.
- 5- ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد، دار الحديث- القاهرة، 2004م.
- 6- ابن شاس، عبد الله بن نجم، عقد الجواهر الثمينة، دار الغرب الإسلامي، ط1/1995م، ت: محمد أبو الألفان.
- 7- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2/1400هـ.
- 8- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، بلا طبعة/1968م.
- 9- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/1997م.
- 10- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق، دار الكتاب الإسلامي-القاهرة، ط2.
- 11- أبوداود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية-بيروت، ط1/2009، ت: شعيب الأرنؤوط.
- 12- الأمدى، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي-بيروت، ط2/1402هـ، ت: عبد الرزاق عفيفي.
- 13- أمير باد شاه، محمد بن أمين، تيسير التحرير، مصطفى البابي الحلبي-مصر، 1932.
- 14- البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب- القاهرة، ط1/1993م.
- 15- البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية- بيروت، ط3/2003م، ت: محمد عبد القادر عطا.
- 16- البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، مكتبة الرشد- الرياض، ط1/2003م، ت: د. عبد العلي حامد.
- 17- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/1983م.

- 18- الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي-بيروت، 1405هـ، ت: محمد القمحاوي.
- 19- الخرشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، دار الفكر-بيروت، بدون طبعة.
- 20- الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/1994م.
- 21- الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير للدردير، دار الفكر-بيروت، بلا طبعة.
- 22- الرملي، محمد بن أحمد، نهاية المحتاج، دار الفكر-بيروت، 1984م.
- 23- الزحيلي، محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر-دمشق، ط1/2006م.
- 24- الزيلعي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية، مؤسسة الريان-بيروت، ط1/1997م، ت: محمد عوامة.
- 25- الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق، المطبعة الأميرية-القاهرة، ط1/1313هـ.
- 26- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/1990م.
- 27- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، دار الكتاب العربي-بيروت، ط1/1999م، ت: أحمد عناية.
- 28- القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط1/1994م، ت: محمد حجي وآخرون.
- 29- القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، عالم الكتب-بيروت، بدون طبعة وتاريخ.
- 30- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2/1986م.
- 31- محمد بن عlish، منج الجليل، دار الفكر-بيروت، دون طبعة، 1989م.
- 32- الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/1999م، ت: علي محمد عوض وغيره.
- 33- المرداوي، علاء الدين، الإنصاف، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط2.
- 34- المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ت: طلال يوسف.

- 35- مسلم، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ت: محمد فؤاد عبد الباقي.
- 36- المواق، محمد بن يوسف، التاج والإكليل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1/1994م.
- 37- النووي، يحيى بن شرف الدين، المجموع، دار الفكر-بيروت، بلا طبعة وتاريخ.
- 38- الهيثمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج، المكتبة التجارية الكبرى- مصر، 1983م.
- 39- الغزالي، محمد بن محمد، المستصفي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/1413هـ، ت: محمد عبد السلام.
- 40- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر-بيروت، ط3/1414هـ.
- 41- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط1/1422هـ، ت: محمد زهير الناصر.
- 42- ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار، دار الفكر-بيروت، ط2/1992م.
- 43- ابن حجر، أحمد بن علي، تلخيص الحبير، مؤسسة قرطبة- مصر، ط1/1995م.
- 44- الرازي، محمد بن عمر، المحصول، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط3/1997م، ت: طه العلواني.
- 45- ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الإجماع، دار المسلم، ط1/2004م، ت: فؤاد عبد المنعم.
- 46- النووي، يحيى بن شرف، منهاج الطالبين، دار الفكر -بيروت، ط1/2005م، ت: عوض عوض.
- 47- الغزالي، محمد بن محمد، الوسيط في المذهب، دار السلام-القاهرة، ط1/1417هـ، ت: أحمد إبراهيم وغيره.
- 48- الحطاب الرعيني، محمد بن محمد، مواهب الجليل، دار الفكر- بيروت، ط3/1992م.
- 49- النسائي، أحمد بن شعيب، السنن، مكتب المطبوعات الإسلامية- حلب، ط2/1986م، ت: عبد الفتاح أبو غدة.

**“HİLÂFETNÂME-İ OSMÂNÎ VE
İTTİHATNÂME-İ İSLÂMÎ” ESERİ
BAĞLAMINDA AHMET MECBUR
EFENDİ’NİN (Ö. 1919) HADİS
(KAYNAKLARI/TELİF METODU)
ANLAYIŞI**

Hikmetullah ERTAŞ¹



1 Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler



**“HİLÂFETNÂME-İ OSMÂNÎ VE
İTTİHATNÂME-İ İSLÂMÎ” ESERİ
BAĞLAMINDA AHMET MECBUR
EFENDİ’NİN (ö. 1919) HADİS
(KAYNAKLARI/TELİF METODU) ANLAYIŞI**

Hikmetullah ERTAŞ¹

GİRİŞ

Allah (c.c.) tarafından 610 yılından itibaren Hz. Muhammed’e (s.a.s.) indirilen Kur’an-ı Kerim’in, 23 yılda inzâl sürecini tamamladı. Vahyin ilk muhatabı olan Hz. Muhammed (s.a.s.) vahyin gereğini bizâtihi yerine getirmiş, onu tebliğ ve tebyin ederek Peygamberlik görevini icra etmiştir. “İlk Vahiy”den sonra her geçen gün müslümanların sayısı artarak çoğalmış, hicretin akâbindeki gazve ve seriyyelerle birlikte Hz. Peygamber (s.a.s.) liderliğinde bir İslâm Devleti kurulmuştur. 632’de Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vefâtı sonrası dört halife dönemine geçilmiştir. Önce Hz. Ebu Bekir (r.a.), daha sonra Hz. Ömer (r.a.), Hz. Osman (r.a.) ve Hz. Ali (r.a.) önderliğinde dört halife dönemi yaşanmıştır.

Tarihsel süreç içerisinde müslümanlar Kur’an-ı Kerim ve Sünnet temelinde 23 yıllık Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemini baz alarak, Dört Halife’nin yönetim/yönetiş biçimleri tahlil etme suretiyle “Yönetme Biçimlerini” tesbit/tesis etmeye çalışmışlardır. Binân aleyh “Hilâfet ve Keyfiyeti”i, Hz. Ali (r.a) döneminde savaş sebebi sayılacak kadar farklı anlamlandırmaya/anlaşılmaya başlanmış,

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. hiktas@hotmail.com.

bu durum müslümanların daha sonra kurduğu değişik coğrafyalardaki devletlerin yönetimlerine yansımıştır. Konu ile ilgili rivayetler ise daha çok “Kitâbu’l-İmâre”lere² derc edilmiş, farklı zamanlarda bu bağlamda çok sayıda eser meydana getirilmiştir.³

Bu minvâl üzere çalışmamızın konusu Ahmet Mecbur Efendi, (Osmanlı Devleti özelinde “Hilâfet ve İslam Birliği”ne konulu “Hilâfet ve Keyfiyeti”i bağlamında) *Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî* adlı eseri telif etmiştir. 1269/1853 Çankırı doğumlu olan Ahmet Mecbur Efendi dedesine nispetle Zaîmzâde olarak da bilinir. Rüştîye mektebinden mezuniyeti yanında Çankırı’daki dönemin hocalarından Mumcuizâde Hacı Mehmed Efendi, Müftü Hacı Mustafa Hâzım Efendi gibi alimlerden okumuş Hâzım Efendi’den icâzet almıştır. Ahmed Mecbur Efendi, Çankırı’daki Hâzimiye (Buğday Pazarı) Medresesi ile Rüştîye ve Ertuğrul İdâdisi’nde uzun yıllar ders vermiştir. Müderris vasfının yanısıra Tasavvuf yönü de güçlü olan Mecbur Efendi, aynı zamanda Çankırı Mevlivîhânesi’de Mesnevîhan olarak da görev yapmıştır. 1335/1919’da Çankırı’da vefat eden Mecbur Efendi’nin çalışmamızın konusu olan eser dışında *Divân-ı Mecbur*, *İmamet ve Hilâfet*, *Ferâiz*, *Hutbe*, *Mevlid-i Nebî*, *Arabî ve Fârisi Lügât* isimli eserleri de bulunmaktadır.⁴

² Detaylı bilgi için bk. Ahmet Taha İmamoğlu, “*Hadis Edebiyatında Kitabu’l-İmâreler ve Sahih-i Müslim Örneği*” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013).

³ Hilâfet ile ilgi detaylı bilgi için bk. Casim Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 539-546; Halife/Devlet başkanının yetkileri ile ilgi bilgi için bk. Cemil Liv, “İslam Fıkhi Zâhiri-Bâtini İrade Ayırımının Hukukî İşlemlere Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 181-200.

⁴ Burhan Çonkor, “Ahmet Mecbur Efendi ve Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*

Çankırı'nın yetiştirdiği son dönem Osmanlı âlimlerinden olan Ahmet Mecbur Efendi, (1853-1919 yılları aralığında) Osmanlı Devleti'nin çöküş ve tarih sahnesinden çekilme sürecini bizzat yaşamıştır. “Hürriyet/Bağımsızlık” nâralarının en yüksek sesle atıldığı, Meşrutiyet denemelerinin yapıldığı, rengi/dini/dili farklı milyonlarca insanı asırlarca huzur içinde yaşatan Osmanlı Devleti şahsında İslâm ve onun “Yönetim Biçimine” dâir “Hilâfet” sisteminin tartışıldığı bir ortamda⁵ Ahmet Mecbur Efendi, Osmanlı Hilâfeti ile İslam Birliği hususunda ki “*Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî*” isimli eserini kaleme almıştır.

Bu çalışmada biz Ahmet Mecbur Efendi'nin “*Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî*” adlı eserindeki hadisleri tespit ve tahlil ederek değerlendirmek istiyoruz. Önce, eserin telif amacı ile metodu ele alınacak akabinde kaynaklarına işaret edilerek, eserin telifteki tasnif sistemi çerçevesinde hadis muhteviyâtı (sıhhat durumlarına dipnotlarda işaret edilerek) ele alınacaktır. Müellif'in hadis yönü/eserdeki hadisçiliği ile eserin (ihtiyaç duyuldukça) Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin

Dergisi, 5/1 (2017), 64-77; Çonkor, “Çankırlı Bir Âlim, Mutasavvif ve Şâir: Zâimzâde Ahmet Mecbûr Efendi (1853-1919)”, *Çankırı'nın Manevi Mimarları Sempozyum Bildirileri*, (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, 2017), 251-270.

⁵ “Hilâfet”e dâir Osmanlı dönemi çalışmalarından bazıları şunlardır. Lütü Paşa'nın (ö.1564) *Halâsu'l-Ümme fi Marifeti'l-Eimme*'si (Neşir ve değerlendirme, Hulusi Yavuz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993), 37-54; Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin (ö.1833) *Hulâsatu'l-Burhân fi İâati's-Sultân* (nşr. Ahbduallah Taha İmamoglu-Veli Karataş, *Artuklu Akademi* 3/1 (2016),21-54) adlı risalesi Seyyid Bey'in (ö.1925) *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*'si (Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, ts.), Halil Hulki-İlyas Sami-Hoca Rasih'in *Hâkimiyet-i Milliye ve Hilâfet-i İslâmî* (Ankara: Yenigün Matbaası, 1341) gibi.

(ö.1833) *Hulâsatu'l-Burhân fî İtâati's-Sultân* (ö.1833) ve Seyyid Bey'in (ö.1925) *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* adlı akran risalelerine mukayesesi yapılarak çalışma nihâyetle erdirilecektir.

A-Eserin Telif Amacı

Ahmed Mecbur Efendi, Müslümanların Dört Hali-fe'den sonra kurduğu küçük/ büyük devletlerdeki huzur, itibar ve gücün; İslâmî ahkâmını yeterince/gereğince önemseme/uygulama, ilim ve irfan sahiplerine gösterilen hürmetle eş değer olduğunu söyler. Ona göre, hicri altıncı asırda kurulan Osmanlı Devleti bu ilkelere/esaslara sahip çıkarak büyüyüp genişlemiştir. Günümüze geldiğinde (yaşadığı dönemi kastederek), gerçek anlamda adalet ve medeniyet sahibi olan Müslümanların artık vahşi barbar gibi gösterilerek İslâm'ı ve hükümlerini gelişme-ye/ilerlemeye engel bir din, Osmanlılar'ı da bu ilkelere göre hareket ettiği için sahip olduğu toprakları gasbeden bir ülke gibi gösterme algısı oluşturulduğundan bahsederek bu durumdan yakınır. Bununla birlikte o, dönemin yöneticilerinde de hatalar olduğunu kabul ederek, özellikle II. Abdülhamit'in uygulamalarını sert bir şekilde tenkit eder. Ahmet Mecbur Efendi, bu yanlış uygulamalara rağmen, ruh ve beden gibi ayrılmaz bir bütün olan devlet ile milletin dâima bir ve beraber kaldığını; hürriyet ve meşveret/meşrutiyet anlayışının ise mutlak surette önemsenmesi ve muhafaza edilmesi gerektiğini yüksek sesle dile getirir.

İslam hakkında oluş(turul)an yanlış algı, Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum ve ortaya yeni çıkan hürriyet ve meşveret/meşrutiyet anlayışı zemininde Mecbur Efendi,

“Hilâfet” ile ilgili farklı eserlerdeki dağınık bilgileri birleştirerek eserini telif etmiştir.⁶

B-İzlenen Metod

Her müellif, eserini telif ederken farklı motodlar izler. Bizde burada tespit edebildiğimiz kadarıyla Mecbur Efendi’nin “*Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî*” eserinde izlediği hadis metodu ortaya koymak istiyoruz. Müellifin, ele aldığı konuları işlerken delil olarak getirdiği rivayetlerde izlediği motod hakkında şunları söylemek mümkündür.

1-Müellif eserini telif ederken konuyu “Makale” diye isimlendirdiği on adet alt başlık şeklinde, işlenen konular ile ilgili ayet ve hadisleri delil olarak zikreder. Ona göre “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ”⁷ ayetindeki “فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ” ifadesi “Kitâbullah ve Sünnet-i Resûlullâh” demek olup “Sünnet” dinin temel referansıdır.⁸ Ahmet Mecbur Efendi bu çalışmasında zikrettiği rivayetleri ifade etmek üzere

⁶ Zaimzâde, Ahmet Mecbur Efendi, *Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî*, (Mahtût), Çankırı 1327/1909, Mukaddime, 2a-4b.

⁷ “Eğer bir konuda ihtilâfa düşerseniz, Allah’a ve ahiret gününe inanmışsanız o meseleyi Allah’a ve Peygamber’e götürün. Bu, hem daha hayırlı hem de netice itibarıyla daha güzeldir” Nisâ, 4/59.

⁸ “Nizâ’ ve ihtilaf vukûunda Allâh u Teâlâ ve Resûlüne yani Kitâbullah ve Sünnet-i Resûlullâh’a mürâaat ile ihkâk-ı hakk olunmak üzere emr u fermân buyurulmuş ise Resûlullâh aleyhi’s-selâmdan sonra yine kitab ve sünnet ahkâmına tevfikân kat’ı husûsât ve fasl-ı hukûmât için mansûb-ı kâdir u kâhir bir insanın yani fevkinde beşerden hüküm olmayan ve cümle üzerine hükmü nâfiz olan bir sultân-ı adâlet-nişânın vücûdu vâcibdir.” Bk. Mecbur Efendi, İkinci Makale, 9b.

“Hadis” ve “Asâr” kavramlarını eş anlamlı olarak⁹ kullanılmaktadır.¹⁰

2- *Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî*’deki hadisler, bazen ana metine derc edilmiş şekilde parantez içerisinde koyu harflerle yazılarak¹¹ bazen de konunun sonunda “Ehâdis/Ehâdis-i Nebvî”¹² başlıkları açılarak zikredilmiştir.

3- Müellif konuları işlerken zikrettiği hadislerin bir tanesi hariç¹³ Arapça metinleri vermektedir. Önce rivayetin orjinal hâli Arapça’sını zikreder. Sonra rivayetin ele alınan konu ile irtibatı/konuyu isbatı, yapılan Türkçe’ye çeviri ve yorumlama ile sağlamaya çalışır.

Meselâ, Halife’nin/İmâm’ın gerekliliği konusunda kalemeye aldığı Makâle-i sâniye’de;

⁹ Hadis kelimesi tahdîs mastarının ismi olup sözlük anlamı; “haber verme”, “haber verilen, anlatılan şey”, “haber”, “söz” demektir. Ayrıca “hudûs” mastarının sıfatı olarak, “Eski, kadim” ifadesinin zıddı, yani “sonradan meydana gelen, yeni” olan anlamındadır. Kavram olarak ise “Rasûlullah’a (s.a.s.) ait olduğu söylenen her türlü söz “kavl”, iş “fi’l”, onaylama “takrir” ve durum “hal” ile ilgili haber”dir. Eser ise, Rasulullah’ın (s.a.s.), sahabe ve tabiîn’in söz fiil ve takrirlerine denir. “Eser”kelimesinin çoğulu olarak “Asâr”; merfu, mevkûf ve maktu’ hadislerle eş anlamlı kullanılmıştır. Bununla birlikte “Asâr” kelimesini Horasan fakihleri, sahabe ve tabine matuf söz-fiil-takrirler; Ebû Yûsuf ise, Hz. Peygamber’in (s.a.s) ve sahabenin söz-fiil-takrirleri biçiminde anlamıştır. Detaylı bilgi için bk. (İbn Manzûr), Ebu’l Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu’l-Arab*, (Beyrut: Daru Sâdir, 1414), “h-d-s/ حدث” mad. Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, “Eser” ve “Hadîs” maddeleri (İstanbul: İFAV Yay., 2009).

¹⁰ Mecbur Efendi, Dördüncü Makale, 16b; Onuncu Makale, 41a.

¹¹ Mecbur Efendi, Birinci Makale, 6a.

¹² Mecbur Efendi, İkinci Makale, 9b; Beşinci Makale, 17a.

¹³ Uzun olan bu rivayetin Arapça’sını vermeksizin sadece Türkçe tercümesini aktarmaktadır. Bk, Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 39b.

“Sultân-ı iklîm levlâke aleyhi salavâtü'l-arz ve'l-eflâk efendimiz hazretleri İmâmü'l-Müslimînün vücûdunun vücûbu hakkında (“ من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية) buyurmuşdur ki “Bir kimse İmâm-ı zamanı bilmediği halde vefât eylese anın mevti mevt-i câhiliyye üzere olur” demek olub İmam-ı Müslimin'in nasbında olan hikmeti tenbih ve reâyâ hakkında der-kâr olan menfaati teşbih tarikiyle dahi (السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل) (مظلوم) buyurmuşdurki Sultân-ı Müslimîn Allahu Teâlâ Hazretlerinin rûy-ı arzında gölgesidir. Yani âsâr-ı inayettidir ki cemî'-i mazlum one ilticâ ve ihkâk-ı hukuku ondan recâ ederler. İmdi Sultânü'l-Müslimîn hakkında ta'bir olunan “Zıll” lafzının tefsirinde ve daha makâma münâsib nüktenin tasvîri... burada teşbihe mahmuldür. Zira bir şey'in zıllı o şey'e fî'l-cümle münâsib olub onu mahkî olmaktadır. Sultân dahi kezâlik vücûduyla umûr-ı memleket ve me'âd ve ma'âşe dâir ekser maslahat kesb-i intizâm eder. Nitekim silsile-i mümkinât Vâcibu'l-Vücûd sâhibu'l-feyz ve'l-cûd olan Hakk Sübhânehu ve Teâlâ Hazretlerinin vücûdu ve âsâr-ı feyz-i cûduyla mevcûd ve mendûd olmuştur. Şu münâsebetden dolayı teşbîh u şeref “İmâmete” tenbih olunmuştur. Zira pek çok biçimde zıllından istifâde hâsıl olur kezâlik şerâre-i nâire-i fesâd ve şurûrun zuhurunda himâyet-i sultâna ilticâ kılmakla fâide-i saltanat cümleye şâmil olur ve Fahru'l-enâm aleyhi's-selâm Efendimizin (يأوي إليه كل مظلوم) kelâm-ı hikmet-i ittisâmları da bu manâsını teyid eder.”¹⁴ demektir.

Burada Ahmet Mecbur Efendi, evvelâ “Hali-fe/İmam”ın varlığı ve onanması bağlamından “ من مات و لم ” “يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية” hadisini “Bir kimse imâm-ı

¹⁴ Mecbur Efendi, İkinci Makale, 9a-9b.

zamanı bilmediği halde vefât eylese anın mevti mevt-i câhiliyye üzere olur” şeklinde tercüme eder. Bu bağlamda “Halife/İmam” olgusun hikmeti, toplumsal faydalarına işaret etmek üzere “السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم” rivayetini etraflı biçimde şerhe geçer. Hadisteki “يأوي إليه كل مظلوم” ifadesinin Halife ile ilişkisini kurarak “السلطان ظل الله” ifadesinin rivayetin bütünü çerçevesindeki ifade- de ettiği anlama işaret eder. Böylece makalenin konusu “Halife’nin/İmâm’ın gerekliliği”ni hadis zemininde ispa- ta çalışır.

4-Müellif eserinde yer verdiği rivayetlerin merfu, mevkuf veya maktu olduğuna¹⁵ işaret eder.

Mesela, Birinci makalenin sonuç bölümünde yer alan aşağıdaki rivayetin merfu olduğunu belirterek şöyle aktarır.

“Mu’ciz-i kâinât aleyhi’s-salât efendimiz”, “من أنكر إمامة السلطان فهو زنديق” buyurmuştur.¹⁶

Benzer şekilde Ahmet Mecbur Efendi, Selmân-ı Fârisî’den naklettiği habere “فقال سلمان رضي الله عنه: “:الخليفة الذي يعدل في الرعية، ويقسم بينهم بالسوية، “ويشفق عليهم شفقة الرجل على أهله، ويقضي بكتاب الله تعالى” ifadesi

¹⁵ Hz. Peygamber’e (s.a.s) izâfe edilen habere merfu, sahabeye atf edile- ne mevkûf, tabiine matûf olan ise maktu’ denilir. Bk. (İbnü’s-Salâh) Ebu Amr Takıyyüddîn Osman b. Salahiddin Abdurrahman b. Musa eş-Şehrezûrî, ‘*Ulûmü’l-hadîs*, thk. Nurettin İtr, (Suriye: Dâru’l-fikir, 1986), 45-47; (İbn Hacer) Ebü’l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetu’n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti’l-fiker*, (Dimaşk: Mat- ba’atu’s-Sabâh, 2000), 114; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Said b. Kâsım ed-Dimâşkî, *Kavâi’dü’t-tahdîs min fûnûni mustalahi’l- hadîs*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 64.

¹⁶ Mecbur Efendi, Birinci Makale, 7b.

ile nihayete erdirir. Böylece bu rivayetin mevkuf olduğunu belirtir.¹⁷

Üçüncü makalede ise, “İbnü’l-Mübârek Rahmetullahi Teâlâ aleyhi “لولا الخلافة لم تأمن لنا سيل وكان أضعفنا نهياً” demiştir şeklinde bu rivayetin “maktu” olduğuna işaret eder.¹⁸

5-Müellif rivayetleri aktarırken, rivayetin konu ilgili kısmını alır, gerisini hazf eder.

Altıncı makalede “السلطان ظل الله في الأرض فمن أكرمه” hadisininde “فمن أكرمه أكرمه الله ومن أهانه أهانه الله” ifadesi hazfedilmiştir.¹⁹

C- Refefans Kaynakları

Ahmet Mecbur Efendi eserini telif ederken, faydalandığı eserlerin bir kısmını belirtmektedir.²⁰ Bu çerçevede o, Zemahşeri’nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf* ile *Rebiu’l-ebrâr* ve Nüsûsu’l-ahbâr’ı, Fahreddin Râzi’nin (ö.606/1209) *et-Tefsîru’l-kebîr*, İsmail Hakkı Bursevî’nin (ö.1062/1650) *Rûhu’l-beyan*, Âlûsî’nin (ö.1270/1853) *Rûhu’l-meânî* adlı tefsirlerinden; Hanefî fıkına dâir Haskefî’nin (ö.1088/1677) *ed-Dürri’l-Muhtâr*’ı, el-İbşîhî el-Mahallî’nin (ö.854/1450) antoloji niteliğindeki *el-Müstetraf* eseri, Gazzâlî’nin İhyâ’sı, Dihlevî’nin *Hucce-tullâhi’l-bâliğa*’sı, Seyyid Şerif Cürcânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf fî ilmi’l-keîâm*’ı, Ahmet Cevdet Paşa’nın *Târîhi Cevdet*, Mustafa Naîmâ’nın *Naîmâ Târîhi*, İbn Haldun’un

¹⁷ Mecbur Efendi, Birinci Makale, 7a.

¹⁸ Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 20a.

¹⁹ Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 20b.

²⁰ Mecbur Efendi, Mukaddime, 5a.

Mukaddime'si, Sadî Şirâzî'nin *Bostan ve Gülistân*'ı, İsmail Hakkı Bursevî'nin *Kitâbü'l-Hitâb*'ı Sûfîzâde Seyyid Hulûsî'nin *Mecmeu'l-âdâb*, Seyyid Eyüb b. Sıddık'ın *Menâkıb-ı cihâr-ı yâr* (Dört Halife'nin Menkıbeleri), Seyyid Ali Reis'in *Mirâtü'l-kâinât*, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274)'nin *Risâletü'l-İmâme*'si (İmâmiyye Şîası'nın imâmet anlayışı ile ilgili), Kadî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ bi-(fî)ta'rîfi huhukî (fî şerefi)* 'l-*Mustafâ*'sı ile İmamzâde Muhammed b. Ebû Bekir'in (ö. 573/1177) *Şir'atü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm*'ı refans olarak zikreder.

Ahmet Mecbur Efendi'nin faydalandığını belirttiği yukarıdaki eserler Hadis ilmi bakımından kaynak değildir. Tefsir, tarih, akâid, ahlâk gibi alanlara dâir bu çalışmalarda elbette hadisler geçmektedir. Özellikle Gazzâlî'nin *İhyâ*'sı, Kadî İyâz'ın *eş-Şifâ*, İmamzâde Muhammed b. Ebû Bekir'in *Şir'atü'l-İslâm* adlı çalışmalarda pek çok rivayet bulunmaktadır. Nevar ki söz konusu bu eserlerdeki rivayetler genelde müsned (senedli) olmayıp, sıhhat bakımından problemler ihtivâ etmektedir.²¹ Bu

²¹ Kadî İyâz (ö. 544/1149) tarafından kaleme alınan *eş-Şifâ* Müslümanların Hz. Peygamber'e (s.a.s.) olan sevgisini arttırmak, sünnete ittiba ve imanlarını takviye amacıyla telif edilmiştir. Eserde konular âyet, hadis, İslâm hukuku, dil ve edebiyat, siyer ve megazi, kelâm ve tasavvuf gibi pek çalışmadan faydalanılarak işlenmiştir. Konu bağlamındaki ilk rivayet senetle diğer rivayetler ise senetsiz biçimde verilmiş olup rivayetlerin hadis kaynağı Küttüb-i Sitte, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Bezzâr, Taberânî, Ebû Süleymân el-Hattâbî, İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû'l-Velid el-Bâcî'dir. İmamzâde'nin, *Şir'atü'l-İslâm* eseri ise, ibadetler ile gündelik işler hakkındaki sünnet ve âdâba dair bilgiler içeren ilmi ve ahlak kitabıdır. Osmanlı âlimleri arasında oldukça rağbet görmüş, çeşitli şerh ve tercüme yapıları eserinde çok sayıda münker hadisle asılsız haberler vardır. (Bk. Yaşar Kandemir, "eş-Şifâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39:134-138; Recep Cici, "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 210-211).

sebeple Mecbur Efendi'nin eserini telif ederken hadisler bağlamında kaynak eserleri kullandığı söylenemez. Benzer şekilde müellif, aktardığı rivayetleri hangi eserden naklettiğini de belirtmez. Onun bu tutumu tenkit edilecek yönünü oluşturmaktadır.

D- Eserdeki Rivayetlerin Temâtik Özellikleri

Müellif eserini makale diye isimlendirdiği bölümlere ayırarak ele almaktadır. Mukaddime, On Makale, Hatime (sonuç) ve Zeyl (ek) şeklindeki eserin rivayetler bağlamında tematik özellikleri şu şekildedir.

Mukaddime: Müellifin çalışmasına girişi olan mukaddime herhangi bir rivayete işaretini tespit edemedik.

Makâle-i ûlâ: Halife/Sultan için kullanılan lakab ve ünvanlardan bahseden bu bölümde müellif, şu üç rivayete işaret eder.

1-“İyiliği emredip Kötülükten sakındıran kişi, Allah'ın (c.c) Kitabı'nın, Rasûlü'nin (s.a.s) ve yeryüzünün halifesidir”²²

2-“Sultanın imametini/yöneticiliği ret eden kişi zındık olur.”²³

²² Mecbur Efendi, Birinci Makale, 6a.) Rivayet temel hadis metinlerinde geçmeyip mürseldir. Bk. Zeyla'î, Cemâ'ud'Din Ebû Mahmmmed Abdullah b.Yûsuf b. Muhammed, *Tahrîcû'l-ehâdis ve'l-âsâr el-vâkı'a fî Tefsîri'l-Keşşâf*, (Riyad: Daru İbn Huzeyme, 1993),1:213.

²³ Bu rivayeti Gazzâlî *İhyâ*'da 'Sehl'in sözü olarak, İmamzâde ise *Şir'atü'l-İslâm*'da söyleyenini belirtmeden hadis diye nakleder. Rivayetin sıhhatine dair herhangi bir bilgiye rastlamadık. (Bk. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ ulûmi'd-din*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 4:99; İmamzâde Muhammed b. Ebû Bekir, *Şir'atü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm*, (Lübnan: Dâru'l-Marife, ts.), 649; Mecbur Efendi, Birinci Makale, 7b

3- ““Halife, halkın arasında adâleti gözeten, (İslâm’ın getirilerini) eşit şekilde bölüştüren, bir babanın aile fertlerine gösterdiği şefkati onlara gösteren, Allah’ın kitabı ile hükmedendir.”²⁴

Kavram olarak “Halife” ile ilgili çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bunların bir kısmı sıhhat bakımında problemler taşımasına rağmen sahih olanları da vardır.²⁵ Müellif ise burada sadece sıhhatı meşkûk üç rivayetle yetinmiştir.

Makâle-i sâniye: Müslümanlar için Halife/İmâm’ın gerekliliği ile İcma konularına ayırmıştır. Müellif burada pek çok ayet ile dört rivayeti zikreder.

4-“Sultanın yasalaştırdığı hükümler Kur’an’ın koyduğu hükümlerden fazladır”²⁶

²⁴Bu rivayet Hz. Ömer ile Talha, Selmân, Zübeyr, Ka’b arasında geçen bir konuşmadır. Ancak Mecbur Efendi burada, Selman’ın (r.a) Hz. Ömer’e (r.a) hitaben ‘Sen ki, halkın arasında adâleti gözetiyor, İslâm’ın getirilerini eşit şekilde bölüştürüyor, bir babanın aile fertlerine gösterdiği şefkati onlara gösteriyor, Allah’ın kitabı ile hükmediyorsun’ ifadelerindeki formu değiştirerek vermiştir. Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-Tefsîr bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts), 7:169; Mecbur Efendi, Birinci Makale, 7b.

²⁵Detaylı bilgi için bk. Harun Reşit Demirel, *Yönetimle İlgili Hadis ve Haberlerin Bilimsel Değerlendirmesi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1998); İlyas Canikli, *Hilâfet Kavramı İle İlgili Hadislerin Tetkiki* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

²⁶Rivayetin hem Hz. Ömer (r.a.) hem de Osman’a ait iki formu vardır. Hz. Ömer (r.a) formu yukarıdaki gibidir. (Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 2001),4:107) Hz. Osman’a (r.a.) izâfe edilen şeklinde ise “السلطان” yerine “الامام” ifadesi yer almaktadır. (Bk. İbni Abdi'l-Ber. Temhîd. thk. Mustafa b. Ahmed-Muhammed Abdulkерim, (Mağrib: Vizâretu Umûmî'l-Evkâf ve Şuûnî'l-İslâmiyye: 1387), 1:118; Mecbur Efendi, İkinci Makale, 8a

5- “İslam ile Sultan ikiz kardeş gibidir. Her biri ancak diğeri sayesinde iyi olur. İslam emir, Sultan ise onun koruyucusudur.”²⁷

6- “Yaşadığı zamandaki imama biat etmeden ölen kişi sanki cahiliye ölümü ile ölmüş olur.”²⁸

7- “Sultan Allah’ın (c.c.) yeryüzündeki gölgesidir. Her mazlum ona sığınır.”²⁹

Hadis kaynaklarında “Halife’nin gerekliliği ve icma hususunda” çok sayıda sahih rivayet bulunmasına rağmen³⁰ müellif yukarıda bir kısmı sıhhat bakımından problem taşıyan mezkûr rivayetleri eserine almıştır.

Makâle-i sâlise: Hükümet-i İslâmiyyenin meşveretle meşrûtiyet ve meşrûiyyeti ile ilgilidir. Burada müellif konuya delil olarak hadislerle başvurmuştur. Onun başvurduğu rivayetler şunlardır.

8-“Kuşkusuz ne Allah’ın (c.c.) ne de Peygamberi’nin (s.a.s.) danışmaya ihtiyacı vardır. Ancak iştişareyi ümmetim için rahmet kıldı. Kim istişârede bulunursa o,

²⁷ Rivayet zayıftır. Bk. Süyûtî, Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Câmiu’l-Kebîr*, (Mısır: Muessese-tu’s-Süleyman. 2005), 3:555; Mecbur Efendi, İkinci Makale, 8a.

²⁸ Rivayet bu lafızlarla değilde benzer lafızlarla gelmiştir. Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî: ts.), İmâret, 53. Mecbur Efendi, İkinci Makale, 8b.

²⁹ Rivayet sahih değildir. Bk. Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletu’l-ehâdisi’d-daîfe ve’l-mevzûa ve eseruha’s-seyyiu fi’l-umme*, (Riyad: Dâru’l-Marife, 1992), 4:162; Mecbur Efendi, İkinci Makale, 8b.

³⁰Bk., Demirel, *Yönetimle İlgili Hadis ve Haberlerin Bilimsel Değerlendirmesi*, 67-84.

doğruya ulaşmaktan mahrum kalmaz. Kim de onu terk ederse mutlaka sapıklığa düşer.”³¹

9-“İstişare ne güzel dengedir. Kendi görüşünü direktme ise ne kötü bir huydur.”³²

10-“ İstişare eden doğru yoldan ayrılmaz.”³³

11-“Akıllı kişi ile istişare etki doğruyu bulasın. Ona/istişare sonucuna göre hareket etki pişman olmayasın.”³⁴

12-“Yapacağı işi istişare ederek yapan kişiyi Allah (c.c.) en doğru yola iletir.”³⁵

13- “Eğer idarecileriniz seçkinleriniz, zenginleriniz merhametlileriniz, işleriniz aranızda istişare ile ise yerin üstü yerin altından hayırlıdır. Yok eğer idarecileriniz şerliniz/kötünüz, zenginleriniz cimri ve işlerinizi de kadınlara danışıyorsanız yerin altı üstünden hayırlıdır.”³⁶

³¹Elbânî, *Silsiletu'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-umme*, 12:789; Mecbur Efendi, Üçüncü Makale, 11a.

³² Hz. Ali'ye (r.a) atfen bu rivayete yer verilmiştir. Bk., Mecbur Efendi, Üçüncü Makale, 12b.

³³ İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman, *Edeb*, thk. Muhammed Rıza el-Kahvecî, (Lübnan: Dâru'l-Beşâir, 1999), 148; Bk. Mecbur Efendi, Üçüncü Makale, 12b.

³⁴ Rivayet mevzudur. Bkz. Elbânî, *Silsiletu'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-umme*, 2/84; Mecbur Efendi, Üçüncü Makale, 12b.

³⁵ Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Şuabu'l-imân*, thk. Abdu'l-Ali Abdu'l-Hamid Hâmid, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 10:39; Elbânî, *Silsiletu'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-umme*, 3/508; Mecbur Efendi, Üçüncü Makale, 12b: 13a.

³⁶Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Yezîd. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrahim İvâd. (Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arebî, ts), Fiten, 78. Tirmizî bu rivayete “Gârib” derken Elbânî ise ona “Zayıf” hükmünü vermektedir. Doktora tezinde Harun Reşit Demirel, bu rivayetin sened bakımından zayıf metin bakımından ise asılsız olduğunu ifade eder. Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu*

14- Hasan el-Basri: "İstişare eden toplum mutlakka en doğru yolu bulur."³⁷

15-“Ümmetimin alimleri istişare etsin icma da bulunsunlar, bir kişinin görüşüne göre hüküm vermesinler.”³⁸

Müellif bu makalede sekiz rivayet aktarmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmı mevkûf geneli ise merfu rivayetlerden oluşmakta olup sıhhat bakımında bir çoğunu sıhhatı tartışmalıdır.

Makâle-i râbia: Hilafet ve İmâmetin şeref ve meziyetlerini ele aldığı bu makalede müellif şu üç rivayeti peş peşe verir.

16-“Bana itaat eden Allah’a (c.c) itaat etmiş, bana isyan eden ise Allah’a (c.c.) âsi olmuş demektir. Âdil emire itaat eden bana itaat etmiş, ona isyan eden de bana isyan etmiştir.”³⁹

17- “Allah’a (c.c.) karşı sorumluluk bilinci içerisinde olun. Başınıza (yönetici olarak) Habeşli bir köle bile getirilmiş olsa onu dinleyin ve ona itaat edin.”⁴⁰

18-“Başınıza Habeşli bir köle dahi sultan olsa ona itaat edin.”⁴¹

fi'l-umme, 14/1098; Demirel, *Yönetimle İlgili Hadis ve Haberlerin Bilimsel Değerlendirmesi*, 174-176; Mecbur Efendi, Üçüncü Makale, 13a.

³⁷İbn Ebi Şeybe, El-Edeb, 149; Mecbur Efendi, Üçüncü Makale, 13a.

³⁸ Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-Tefsîr bi'l-me'sûr*, 7:357; Mecbur Efendi, Üçüncü Makale, 13a.

³⁹Bu rivayet (العادل) ifadesi hariç benzer lafızlarla Buhârî'de geçmektedir. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî (1422/2001), *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. (Yy: Dâru Tûkî'n-Necât, 2001), Ahkâm 1; Mecbur Efendi, Dördüncü Makale, 16b.

⁴⁰ Buhârî, Ahkâm 3; Mecbur Efendi, Dördüncü Makale, 16b.

Burada üç rivayete yer verilmiştir.

Makâle-i hâmise: Müellif burada Hilâfet ve imâmetin şeref ve meziyeti konusunu ela alarak “Ehâdis” başlığını açmış⁴² akabinde şu yedi hadisi zikretmiştir.

19-“ Kıyamet günü, Allah'a (c.c.) en sevimli gelen ve ona en yakın olan kişi imâmdır/devlet reisidir. Allah'ın (c.c.) en çok sevmediği ve ona en uzak olan ise, zalim imâmdır." Buyurur.”⁴³

20- “(Sadece) Bir gün bile adaletle hükmetmek, yetmiş sene nafilâ ibadet'ten hayırlıdır.”⁴⁴

21- “Nefsimi kudret elinde bulunduran Allah’a (c.c.) yemin olsun ki; Allah (c.c.), adaletli sultanın amelini halkının ameli derecesine yükseltir. Adaleti müddetince kıldığı her namazın sevabı yetmiş bin rekaat namaza denktir.”⁴⁵

22- Hiç kimse Allah (c.c) katında doğru ve adil imamdan üstün değildir.”⁴⁶

⁴¹Bu rivayetin metninde “السلطان” kelimesi hariç tutulursa bir önceki rivayetle aynıdır. “السلطان” kelimesi geçen rivayeti tespit edemedik. Bk. Mecbur Efendi, Dördüncü Makale, 16b.

⁴² Mertebe-i sâmiye-i imâmet ve hilâfet-i islâmiyyenin şeref ve faziletini hâkimi ve âmir taraf-ı risâlet-penâhiden şeref-sâdir olan ehâdis-i nebeviye çok ise de burada senedât-ı sahîha ve delâlat-ı sarîhayı hâiz olan yedi hadîs-i münîf zikriyle iktifâ olunmuştur” Bk. Mecbur Efendi, Beşinci Makale, 17a.

⁴³Tirmizi, Ahkâm, 4; Tirmizî rivayete “garib” Elbânî ise “zayıf” hükmünü vermektedir. Bk., Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-umme*, 3/297; Mecbur Efendi, Beşinci Makale, 17a.

⁴⁴Gazzâlî, *Ihyâu Ulûmi'd-din*, 1:173; Mecbur Efendi, Beşinci Makale, 17a.

⁴⁵Gazzâlî, *et-Tibru'l-mesbûk fi nasîhati'l-mülûk*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 15; Mecbur Efendi, Beşinci Makale, 17b.

⁴⁶ Mecbur Efendi, Beşinci Makale, 17b.

23-“Her kim yönettiği insanlara (adaletle davranır) zulm etmez, onlara yalan söylemez ve sözünden de dönmese O, mürüeti tam, adaleti zahir, kardeşliği vacip giybeti de haram olan Mümin bir yöneticidir.”⁴⁷

24-“Âdil imâmın/hükümdarın bir günü Abîd’in yüz/elli yıllık ibadetinden üstündür.”⁴⁸

25-“Üç kişinin duası geri çevrilmez. Âdil yöneticinin, iftar edinceye kadar oruçlunun ve mazlumun duası. Mazlumun duası bulutların üstünde taşınır ve semâ kapıları onun için açılır.”⁴⁹

26-“Âlimin veya adaletli sultanın elini öpmek sünnettir.”⁵⁰

Ahmet Mecbur Efendi bu bölümde ise bir kısmının sıhhatı problemlili sekiz rivayete yer vermiştir.

Makâle-i sâdis: Müellif bu bölümde ise İmâm /Halife’nin yönettiği kimseler üzerindeki haklarından bahseder.

27- “Hilâfet makamı olmasaydı (ne dünya nede ahirette) kurtuluş yolu kalmazdı.”⁵¹

⁴⁷ Elbânî, bu riayetin mevzu olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-dâife ve'l-mevzûa ve esruha's-seyyiu fi'l-umme*, 7: 215; Mecbur Efendi, Beşinci Makale, 17b-18a.

⁴⁸ Bk. Zeyla'î, Cemâlüd'-Din Ebû Mahmmed Abdullah b.Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avâme, (Beyrut: Muessesetu'r-Reyyân, 1997), 4:67; Mecbur Efendi, Beşinci Makale, 18a.

⁴⁹ Bk. Tirmizi, Davat 129; Mecbur Efendi, Beşinci Makale, 18a.

⁵⁰ Bu ifade Süfyan es-Sevri'ye atf edilir. Zeyla'î, *Tebyîn-ül-hakâik fî şerhi Kenzu'd-dekâkik*, (Bulak: Matbaatu'l-Kubrâ, 1313), 6: 25; Mecbur Efendi, Beşinci Makale, 19a.

⁵¹ Abdullah b. Mübarek'in sözüdür. Bk. Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 20a.

28-“Sultan Allah’ın (c.c.) yeryüzündeki gölgesidir. Her mazlum ona sığınır.”⁵² Daha önce geçen bu rivayet (burada) altıncı bölümde iki⁵³ kez tekrarlanmıştır.

29- “Sultana sövmeyiniz, zira o Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir.”⁵⁴ Bu rivayet iki tekrarla burada yer almıştır.

30- “Eğer kabul edilecek tek bir duam olsa, (bunu) devlet başkanı (imam) için yapardım. Zira İmam salih olduğunda kullar da memleket de güvende olur.”⁵⁵

31- İkinci makalede geçen “Sultanın yasalaştırdığı hükümler Kur’an’ın koyduğu hükümlerden fazladır.” ifadesine burada da yer verilmiştir.⁵⁶

32- “Hayra sebep olan/aracılık eden hayrı işlemiş gibidir.”⁵⁷

33- “Din samimiyettir.”⁵⁸

34- “Allah (c.c.) bir emîr için hayır dilediğinde ona doğru sözlü bir vezir nasib eder. Vezir, emire unuttuklarını hatırlatır, hatırladığı zaman da ona yardım eder. Al-

⁵² Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 20b.

⁵³ Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 21a.

⁵⁴ Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, 9:478; Rivayet zayıftır. Bk. Elbânî, *Silsiletu'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-umme*, 5: 289; Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 21a-21b.

⁵⁵ Fudayl b. İyaz'ın sözüdür. Bk. Zeynü'd-din Muhammed el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Camii's-sağîr*, (Mısır: el-Mektebetü'l-Ticarîyye, 1356), 6:398; Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 21a.

⁵⁶ Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 22b.

⁵⁷ Müslim, İlim, 6; Cihâd, 11; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, Sünen, thk. Şuayb Arnavût, (Y.y: Dâru'r-Risâleti'l-Alemîyye, 2009), Edeb, 124; Tirmizî, İlim, 14; Muhammed b. Abdillâh Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 1: 72; Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 22b.

⁵⁸ Müellif rivayetin sadece ilk kısmını vermiştir. Bkz. Müslim, İman 95; Ebû Dâvûd, Edeb 59; Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 22b.

lah (c.c) emîre hayır dilemezse, kötü bir vezir musallat eder. Bu vezir, ona unuttuğunu hatırlatmaz, hatırlayınca da ona yardımcı olmaz.⁵⁹

35- “Kim sultanı zorbalığa teşvik ederse ateşte (Cehennem’de)Hâman ile birlikte olur. O ve sultan en şiddetli azaba uğrayan insan olurlar.”⁶⁰

36- “Alimler sultanla içli dışlı olmadıkları ve dünyaya dalmadıkları müddetçe Peygamberlerin emini olup güven içerisinde olurlar. Eğer sultanlarla içli dışlı olur, dünyaya dalarlar ise onlara dikkat edin ve onlardan sakının.”⁶¹

Müellif bu makalede ise on rivayet çerçevesinde konuyu ele almıştır.

Makâle-i sâbi’a: Tebânın, İmâm/Halife’ye karşı hak ödevleri konusunu burada ele almaktadır.

37-“Bir saat(gün) adaletle hükmetmek altmış yıllık (nafile) ibadette hayırlıdır.”⁶²

38- “Kıyamet gününde elleri bağlanmış halde (hesaba çekilen) yöneticileri ancak dünyada gösterdikleri adalet ellerini çözecek, onları kurtarabilecektir.”⁶³

⁵⁹ Ebû Dâvûd, Harâc 4; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu‘ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, (Haleb: Mektebu’l-Metbû’âtî’l-İslâmî, 1986), Beyat 33; Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 22a.

⁶⁰ Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 23b.

⁶¹ Suyûtî, *Fethu’l-kebîr fî dami’z-ziyâdeti ile’l-Câmîi’s-sağîr*, thk. Yûsuf Nebhânî, (Beyurt: Dâru’l-Fikr, 2003), 2: 239; İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve müzîlu’l-ilbâs amme’s-tehera mine’l-ehâdisi alâ elsineti’n-nâs*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî, (Y.y: Mektebetu’l-Asrî, 2000), 2: 75; Mecbur Efendi, Altıncı Makale, 23a.

⁶² Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsât*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed Abdulmuhsin b. İbrahim Hüseyinî, (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1415), 5: 92; Zeyla’î, *Nasbu’r-râye li ehâdisi’l-Hidâye*, 4:67; Mecbur Efendi, Yedinci Makale, 24a.

39-“Yönettiği toplumda için ehli /en lâıyk olanı var-ken görevi başkasına vern yönetici Allah’a (c.c.) Rasü-lü’ne (s.a.s) ve bütün Müslümanlara ihanet etmiştir.”⁶⁴

40-“Heppiniz yöneticisiniz ve yönettiklerinizden so-rumlusunuz.”⁶⁵

41-“Elbette ben, zimmetimde/yönetimimde bulunanla-rın hakkına almaya en layık kimseyim.”⁶⁶

42-“Onlar cizyeyi malları ve kanları (canları) bizimki-ler gibi korunsun diye veriyorlar.”⁶⁷

Bu bölümde müellif altı rivyete yer vermiştir.

Makâle-i sâmine: Osmanlı Devleti’nde Saltanat ve Hilafeti’nin kıyamete kadar sürmesi hususunu konu alan bu makalede sadece şu rivayeti aktarmaktadır.

⁶³ Mellif bu rivayeti Ebu Zer (r.a.) ile Selmân el-Fârîsî’ye (r.a.) atfetmek-tedir. Rivayetin aynı formunu tespit edemedik. Benzer manâdaki rivayet-ler Ebu Hüreyre (r.a) kanalıyla gelemekte olup, müellifin aktardığı rivayetteki “وَالْ” kelimesi “وَالْ” şeklinde yer almaktadır. Bk. Beyhakî, *Sünenu’l-kübrâ*, thk. Muahmmmed Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 3: 184; Nureddîn Âli b. Ebî Bekr el- Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid ve menbeu’l-fevâid*, thk. Husâmuiddîn Kudî, (Kahire: Mektebetu’l-Kutî, 1994); 4:192-193: Mecbur Efendi, Yedinci Makale, 24a.

⁶⁴ Taberânî, el-Mu’cemu’l-kebîr, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, (Kâhire: Mektebet’u İbn Teymiye, 1994), 11: 114; Hâkim en-Nîsâbüri, el-Mustedrek ale’s-Sahihayn, 4: 104; Zeyla’î, *Nasbu’r-râye li ehâdisi’l-Hidâye*, 4: 62; Mecbur Efendi, Yedinci Makale, 28a.

⁶⁵ Buhârî, Ahkâm, 1; Müslim, İmâret, 5; Mecbur Efendi, Yedinci Ma-ka-le, 25b.

⁶⁶ Ebu’l-Hasen Âli b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mesud b. Numan b. Dinâr Bağdâdî ed-Dârekutnî, *Sünenu’d-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnavût, (Beyrut: Müessesetur’Risâle, 2004), 4:157; Mecbur Efendi, Yedinci Makale, 29a.

⁶⁷ Hz. Âli’nin (r.a.) sözü olarak aktarılmaktadır. Bk. Dârekutnî, *Sünenu’d-Dârekutnî*, 4: 179; Zeyla’î, *Nasbu’r-râye li ehâdisi’l-Hidâye*, 3: 381; Mecbur Efendi, Yedinci Makale, 29a.

43-“Gökler ile yer adalet sayesinde ayakta durmaktadır.”⁶⁸

Makâle-i tâsi‘a: Osmanlı Sultanlarının biyografilerine yer verdiği bu makalede ise iki rivayet aktarmıştır.

44-“Konstantiniyye elbette fethedilecektir. Onu fetheden emir ne güzel emir, ordusu da ne güzel bir ordudur.”⁶⁹

45-“Her nimet sahibine hased duyulur.”⁷⁰

Makâle-i ‘âşira: Burada askerlik ve önemi konusu ele alan müellif bu hususta çok sayıda hadise yermiştir.

46- “Bir gün nöbet tutmak gündüzü oruç gecesi ibadetle geçirilen bir aydan daha hayırlıdır. Nöbet esnasında ölen kişinin nöbet ecri ve sevabı kıyamete kadar kesilmeksizin devam eder ve o kabir sorgusundan güvende olur.”⁷¹

47-“Allah (c.c.) yolunda tutulan bir günlük nöbet gündüzü oruç gecesi ibadetle geçirilen bin günden hayırlıdır.”⁷²

⁶⁸ Bu ifadenin merfu müsned halini hadis kaynaklarında tespit edemedik. Bu ifade tefsir, ahlâk gibi başka ilim dallarına dâir çalışmalarda geçmektedir. Bk. Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî‘a ilâ mekârimi‘ş-şerî‘a*, thk. Ebu'l-Yezîd Ebu Zeyd, (Kahire: Dâru'l-İslâm, 2007), 249; Nâsirüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 5: 170; Mecbur Efendi, *Sekizinci Makale*, 31a.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût, (Y.y: Muesssestu'r-Risâle, 2001), 4: 335; Mecbur Efendi, *Dokuzuncu Makale*, 34a.

⁷⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 20: 94; Mecbur Efendi, *Dokuzuncu Makale*, 35b.

⁷¹ Nesâî, *Sünen*, Cihad 39; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 2: 177; Mecbur Efendi, *Onuncu Makale*, 37b.

⁷² Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tenbihü'l-gafilîn*, (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 2000), 499.

48-“Allah (c.c.) yolunda bir saat (an) ayakta durmak Kadir Gecesi'ni Hacerü'l-Esved yanında geçirmekten daha hayırlıdır.”⁷³

49- “İnsanların hayırlısı insanlara faydalı olanıdır.”⁷⁴

50- “Kıyamet gününde şu üç göz hariç bütün gözler ağlayacaktır. Allah (c.c.) korkusundan dolayı ağlamış göz, Allah'ın (c.c.) yasaklarına karşı kapalı göz ve nöbet bekleyen göz.”⁷⁵

51- “Savaşta kuvvet, atmadır.”⁷⁶

52- “Cennet kılıçların gölgesi altındadır.”⁷⁷

53-“Kılıçlar Cennet'in anahtarıdır.”⁷⁸

54- “Anam babam sana feda olsun ya Sad, durma at. Allah'ım (c.c) atışımı doğrult, duasını kabul et.”⁷⁹

⁷³Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, thk. Abdu'l-Âli Abdu'l-Hamîd Hâmid, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 6: 140; Müellif “موقف” yerine “لِمَقَام” kelimesini kullanmıştır. Ancak bu şekilde her bir rivayeti tespit edemedik. Bk. Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 37a.

⁷⁴ Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 16: 128; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*, 1:62; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 37a.

⁷⁵Aynı anlamdaki benzer lafızlarla aktarılan rivayetler için bk. Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Âtâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1990), 2: 92; Ebû Muhammed Muhy-işşünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvud- Muhammed Zühêyr, (Dimaşk: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 14.365; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 37a.

⁷⁶ Müslim, *İmâre* 167; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 38b.

⁷⁷ Buhârî, *Cihâd*, 22; Müslim, *Cihâd*, 6; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 38b.

⁷⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1988), 4: 204; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 38b.

55- “Çocuklarınıza yüzme, atıcılık ve biniciliği öğretin.”⁸⁰

56- “Allah (c.c.) yolunda ok atan köle azat etmiş gibidir.”⁸¹

57-“Allah (c.c.) size ülkeleri fethettirecektir. Savaş zorluğundan siz kurtaracaktır. Oklarınızla uğraşmaktan korkmayın.”⁸²

58- İki hedef arası (nişangâh) Cennet bahçelerinden bir bahçedir. Nişangâh’a ot atmak düşmana atmak gibidir. Ok atmak üzere atılan her adım köle azat etmek gibidir.”⁸³

59-“Kim Allah (c.c.) yolunda bir gazinin (askerin) techizatını hazırlarsa gaza (cihat) etmiş gibidir.”⁸⁴

60- “Bir değnek/sopa ilede olsa askere yardımcı olma, bana peş peşe yapılan Hac’dan daha sevimli geliyor. .”⁸⁵

⁷⁹ Buhârî, Megâzî,18; Müslim, Fedailu’s-Sahabe, 41. Bu hadisin “Allah’ım (c.c.) atışını doğrult, duasını kabul et.” ifadesi Buhârî ve Müslim’de yer almayıp diğer çalışmalarda tespit edilmiştir. Bk. Süyutî, *Cemu’l-cevâmi’*, thk. Muhtar İbrahim-Abdulhamid Muhammed-Hasan İsa, (Kahire: Nşr. Ezeheru’s-Serîf, 2005), 14: 327; 812; 18: 605; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 38b.

⁸⁰ Hz. Ömer’in (r.a) Şam’a gönderdiği mektupte ifadeler yer vermiştir. Bkz. Hz. Ömer’e (r.a.) atfen aktarılan bu rivayet için bk., Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihü’l-ğafilîn*, 502; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 38b.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, Sünen, thk. Şuayb Arnâvût, (Y.y: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 2009), Cihâd, 19; Tirmizî, Fedâilu’l-Cihâd 11; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 39a.

⁸² Tirmizî, Tefsîr 9; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 39 a.

⁸³ Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihü’l-ğafilîn*, 503; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 39a.

⁸⁴ Buhârî, Cihâd ve Siyer 38; Müslim, İmaret 135; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 39a.

⁸⁵ Bu rivayeti ayna anlamdaki benzer lafızlarla Taberânî nakletmektedir. Bk. Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, 9: 11; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 39b.

61- “Bir kimse fî sebilillâh gaza edenlere bir at verse o kimse nefsiyle malıyla bi’z-zât fî sebilillâh mücâhede ecri verilir. Ve eğer kılınç verse o kılınç yevm-i kıyâmetde bir lisân ile nidâ ederki ben filan kimsenin seyfiyim onun için bugüne kadar mücâhede eyledim der ki sâhib-i seyf bu nisbetde me’cûr olacağından kinâyedir ve eğer ki bir ok verse fazl-ı hakla mezkûr ok yevm-i kıyâmetde alâ ruûsu’l-halâik cebel-i Uhuddan a’zam olarak zuhûr ya’ni o derece me’cûr olur ve eğer bir kalkan verse Cenâb-ı Hak onu yevm-i kıyâmetde sahibi için nâr-ı azâbdan siper kılar bir kimseki fî sebilillâh gazada mecrûh olsa Cenâb-ı Hakk’ın feyz u keremiyle o cerha bütün nûr u misk gibi râyiha zuhuruyla yevm-i kıyâmete geldikde cümle halâik ondan safâ bulur. Eğer bir kimse fî sebilillâh bir gâzî karındaşını iskâ eylese Cenâb-ı Hak yevm-i kıyâmetde rahîk-i mahtûm denmekle ma’lûm olan şarabla iskâ eder. Eğer bir kimse bir gâzî karındaşını fî sebilillâh ziyâret eylese her hatvesi adedince hasene ihsân ve o nisbetde terfî’-i derece-i âlî-şân ve o mikdar seyyiesi mazhar-ı gufrân olur. Bir kimse bir gece serhadde fî sebilillâh gaza için bir at besler ise Cenâb-ı Hak onun her bir tüyü adedince hasene tahrîr ol vechile derecesini tevkîr ve terfî ve o mertebe seyyiesini imhâ ve taksîr eder, demektir.”⁸⁶

Müellif sadece bu rivayetin Türkçe tercümesini vermiştir.⁸⁷

62-“Mücahidlerin eşleri Cihada katılmayanlara anneleri gibi haramdır. Cihada katılmamış bir erkek mücahidlerden birinin işlerini onun adına yürütürken ailesine

⁸⁶ Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 39b.

⁸⁷ Ebü'l-Leys Semerkandî, *Tenbihü'l-ğafilîn*, 496.

metânlele kamu maslahatını gözetmesi gerektiğini ifade eder⁹³.

67- “İşte bu ümmet İslam şerîatı üzerinde bulundukça düşmanlarını kahretmeye, onlara üstün gelmeye devam edecektir...../”⁹⁴

68-“Namaz dinin direğidir.”⁹⁵

69- “Bir kişi (Abdullah b. Mes’ud), Hz. Peygamber’e (s.a.s) gelir ve şöyle bir soru sorar:

-Allah’ın katında en sevimli ibadet hangisidir?

-Vaktinde kılınan namazdır.

⁹³“*Münker olan emre itâat lazım değilse de yine hakîmâne hareket ve kemâl-i teenni ve metânlele idâre-i maslahata riâyet elzemdir*” bk. Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 41b.

⁹⁴ Rivayetin bu formunu hadis metinlerinde tespit edemedik. Müellifin hadis olarak aktardığı bu rivayeti Serâhsî *Şerhu Siyer’il-kebîr*’de aktarmaktadır. (Serâhsî, *Şerhu Siyer’il-kebîr*, 13) Rivayetin Türkçe çevirisi yapılan kısmını destekleyen sahih rivayetler çoktur. Bk. Buhârî, İ’tisâm 10 “لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين، حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون” Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 41a.

⁹⁵ Bu anlamda nakledilmiş zayıf olmayan (“رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامُ، وَعُمُودُهُ الصَّلَاةُ” bkz. İbn Mâce, Fiten, 12; Tirmizî, İman, 8) rivayetler vardır. Ancak müellifin burada zikrettiği ve toplumda sıkça zikredilen yukarıdaki “الصلاة عماد الدين” formu (Beyhakî, Şuabu’l-İmân, 4: 300) zayıftır. İbnu’s-Salah, bu rivayetin bilinen bir hadis olmadığını, Nevevi ise bu rivayetin münker ve batıl olduğunu aktarmaktadır. Bk. Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, el-Mekâsîdu’l-hasene fî beyâni kesîrin mine’l-ehâdisi’l- muştehire ale’l-elsine, thk. Muhammed Osman Hist, (Beyrut: Dâru’l-Kitâb, 1985), 427; Ebû Abdillâh (Ebû Abdurrahmân) Muhammed b. Dervîş b. Muhammed el-Hût el-Beyrûtî el-Alevî, Esne’l-matâlib fî ehâdis muhtelifeti’l- merâtib, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1991), 176; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî, Fevâidu’l-mecmûa fî’l-ehâdisi’l-mevdûa, thk. Abdurrahman b. Yahya Muallimî Yemânî, (Beyrut: Matbaatu’s-Sunneti’l-Muhammediyye, 1987), 27; Aclûnî, Keşfu’l-hafâ ve müzîlu’l-ilbâs amme’ştehera mine’l-ehâdisi alâ elsineti’n-nâs, 2: 34; Elbânî, Silsiletu’l-ehâdisi’d-daîfe ve’l-mevzûa ve eseruha’s-seyyiû fî’l-umme, 8: 276; Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 42b.

-Namazdan sonra hangisi en sevimlidir?

-Ana ve babaya iyilik yapmak. -Sonra hangisidir? - Allah yolunda cihad etmektir.”⁹⁶

Bu bölümde bir kısmının sıhhat derecesini tespit edemediğimiz çok sayıda rivayeti aktarmaktadır.

5. Mehmet Reşâd Han ve Hilafeti’ni ele aldığı **Hâtime**’ile Mısır valisi Abdullah’a yazdığı bir mektubun yer aldığı **Zeyl**’de hadisler tespit edilememiştir.

Ahmet Mecbur Efendi’nin makaleler şeklinde detaylı başlıklar açarak telif ettiği *Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî* temelde şu dört hususu ihtivâ etmektedir.

a-Yönetici (Hâlife-Sultan-Emir) hak görevleri: Eserde ilk dört makale ile altıncı makale bu bağlamda kaleme alınmış yirmi sekiz (28) rivayet zikredilmiştir.

b- Yönetilen (Teb’a)Sorumluluk ve ödevleri: Beş ile yedinci makale bu çerçevede oluşturulmuş ondört (14) rivayete yer verilmiştir.

c- Osmanlı Devleti (Bekâsı ve Padişahları- 5. Sultan Reşâd): Sekizinci, dokuzuncu makale ile sonuç kısmından oluşan bu konu üç rivayet eşliğinde irdelenmiştir.

d- Askerlik hizmeti ve önemi. Konu onuncu makalede yirmidört (24) rivayetle müdellel olarak aktarılmıştır.

Bu veriler Mecbur Efendi’nin tema olarak seçtiği hususlarda yeteri kadar hadis malzemesine yer verdiğini göstermektedir. O en fazla rivayeti yönetici ve askerlik

⁹⁶ Ahmet Mecbur Efendi hadisin tamamını değil de “ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ ” الصَّلَاةُ لَوْفَتَيْهَا: ” ثُمَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ” şeklinde belirli bölümlerini nakleder. Bk. Mecbur Efendi, Onuncu Makale, 42a. Hadisin tamamı için bk. Buhârî, Cihâd, 1; Edeb, 1; Müslim, İman, 137.

hizmetleri temalarında kullanır. Özellikle tek bir makale olmasına rağmen askerlik hizmetlerine ayırdığı onuncu makalede çok sayıda rivayet aktarmaktadır. Bu durum onun askerlik hizmetlerine verdiği önemi göstermesinin yanı sıra yaşadığı parçalanma dönemi Osmanlı Devlet'inin asker ihtiyacına da işaret etmektedir.

E-Değerlendirme

Hız. Peygamber'in (s.a.s) vefatı sonrasında ortaya çıkan "Hilâfet/İslam'da Yönetim Biçimi" meselesi müslümanların geçmişten beri tartışa geldikleri bir konu olmuştur. Her ne kadar konunun teorik zemini aynı olsada, çoğunluğunu hadislerin oluşturduğu referansların konjektörel şartlar muvacehesinde değerlendirilmesi farklı anlamalara/yorumlamalara götürmüştür. Önceleri din ve devlet işleri "Halife" de toplanmış sonraki dönemlerde din işleri "Halife" devlet işleri ise "Sultan/Padişah"a verilmiştir. Osmanlılar döneminde ise bu tekrar birleştirilmiştir. Öte yandan söz konusu yöneticilerin iş başına geçme usulleri de Dört Halife dönemi dâhil yeknesâk olmayıp farklı olmuştur. Teorisi ve tarihsel gerçekliği bu şekilde olan "Hilâfet/İslam'da Yönetim Biçimi", âlimlerin de ilgi konusu olmuş aynı dönemde yaşayan kişiler konuyu bir birine zıt biçimde değerlendirebilmiştir. Meselâ çalışmamızın konusu olan Ahmet Mecbur Efendi ile aynı dönemde yaşamış olan Seyyid Bey (ö.1925) *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* adlı risalesinde Ahmet Mecbur Efendi'nin aksine "Hilâfet" mevzusunun dinî itikâdî yönünün bulunmadığını bunun dünyevî ve siyâsî bir mesele oldu-

ğunu söyler.⁹⁷ Seyyid Bey'den bir asır evvel bu hususta *Hulâsatu'l-Burhân fî İtâati's-Sultân* eserini telif eden Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi (ö.1833) ise böyle bir ayırım yapmaz, Sultana mutlak itaatın gerekliliğini deliller eşliğinde zikreder⁹⁸.

Ahmet Mecbur Efendi *Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî* 'de konuları işlerken hadisi sünneti temel kaynak olarak görmüştür. Bu sebeple bütün konularda mutlakla hadislere (ya metin bütünlüğünü bozmadan koyu harflerle paranteze alarak yada “Ehâdis/Ehâdis-i Nebevî” başlıkları ile) yer vermiştir. Ona göre kaynak olması bakımından merfu, mevkuf ve maktu haber arasında fark yoktur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ahmet Mecbur Efendi “*Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî*”de açtığı başlıklar çerçevesinde altmış dokuz (69) rivayet kullanmıştır. En fazla rivayete askerlikle ilgili onuncu makalede yer verirken en az rivayeti ise Osmanlı Devlet'inin ve Hâlifelik/Sultanlık kurumunun devamlığı konusunda kullanmıştır. İşlenen tema olarak (yukarıda işaret edildiği üzere) ise en fazla rivayet Yönetici (Hâlife-Sultan-Emir) konusundadır.

⁹⁷ “Hilâfet” meselesi hadd-i zatında mesâil-i fer'iyye ve fıkhiyyedendir, millete ait hukûk ve mesâlih-i 'âmme cümlesindendir. İtikada taalluku yoktur, binâenaleyh mesâil-i 'itikadiyyeden değildir. Vâkıâ 'itikadiyâta dâir olan âsâr-ı İslâmiyye'de dahi bu meseleden uzun uzadıya bahsolenur. Fakat bu hilâfet meselesinin akâid-i İslâmiyye'den ma'dud olduğu için değil, belki mesele etrafında bilâhere toplanmış olan bi takım hurâfât ve eşkâr-ı bâtılâyı cerh ve ibtâl içindir.” Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 3-63. Benzer çalışmalar için bk. Sami Erdem, “Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2 (1996):119-146.

⁹⁸ Yâsincizâde, *Hulâsatu'l-Burhân fî İtâati's-Sultân*, 21-54.

Bu bağlamda eser veren müelliflerden Yâsincizâde, 35 sayfalık eserinde⁹⁹ yirmibeş (25) hadis'e yer vemişken Seyyid Bey ise 78 sayfalık çalışmasında 12 rivayetle yetinmiştir.¹⁰⁰ Yâsincizâde'nin eseri ile Ahmet Mecbur Efendi'nin içerik bakımından son derece benzerlik gösterirken Said Bey'in eserinde ise diğerlerine göre Osmanlı Devleti (Bekâsı ve Padişahları- 5. Sultan Reşâd) konusu eksiktir. Rivayet sayısı ve muhteva bakımından en zengin çalışma Ahmet Mecbur Efendi'nin çalışmasıdır.

Sonuç

1853-1919 yılları aralığında Çankırı'da yaşamını sürdürmüş son dönem Osmanlı âlimlerinden Ahmet Mecbur Efendi'nin "*Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî*" isimli çalışmasının hadis özellikleri hakkında şunları söylemek mümkündür.

Osmanlı Devleti'nin çöküş ve parçalanma dönemini şartlarında hayat süren meüellif, devlet ve milletin karşı karşıya kaldığı parçalanma/yok olma durumlarına kayıtsız kalmamış, bir âlim olarak sarsılan devlet otoritesinin sağlanması ve dünya müslümanların birliğinin temini hakkında bu eserini telif etmiştir. Toplumun bir ferdi olarak üstüne düşen görevi yapması takdire şâyândır. Bu amaçla eserini "Yönetici (Hâlife-Sultan-Emir) hak görevleri," "Yönetilen (Teb'a) Sorumluluk ve ödevleri", "Osmanlı Devleti (Bekâsı ve Padişahları- 5. Sultan Reşâd) ve "Askerlik hizmeti/önemi" temelinde dört ana temâ çerçe-

⁹⁹ Arapçası 15 Türkçe'si 16 sayfadan oluşmaktadır. Bk. Yâsincizâde, *Hulâsatu'l-Burhân fî Itâati's-Sultân*, 21-54.

¹⁰⁰ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 3-63.

vesinde giriş, on makale, sonuç ve ekleri şeklinde tasnif ederek kaleme almıştır.

Müellife göre sünnet ve hadisler merfu mevkuf ve maktu farketmeksizin temel referanstır. Bu sebeple bütün konularda mutlaka rivayetler zikretmiştir. İrtibatlı gördüğü rivayetleri delil olarak getirirken ya direk metne yerleştirmiş yada “Ehâdis/Hadîsler” şeklindeki başlıklardan sonra peş peşe sıralamıştır. O, tespit edebildiğimiz kadarıyla altmış dokuz (69) rivayete eserinde yer vermiştir. Aktardığı rivayetlere sıhhat açısından bakıldığında; onun, rivayetin sıhhatinden çok (dipnotlarda işaret edildiği üzere zayıf ve mevzu rivayetler de aktarmıştır) rivayetin konu ile irtibatı ve fonksiyonel değerini göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Bundan olsa gerek aktardığı rivayetlerin geneli sahih olsa da zayıf hatta mevzu rivayetlere de yer vermiştir. Eserine aldığı rivayetlerin kaynaklarını belirtmeyen müellif, kendisinin ifade ettiği kaynaklar arasında temel hadis metinleri yoktur. Teker teker kaynaklardan yaptığımız taramalar neticesinde rivayetlerin çoğunun (aslî) kaynakları tespit edilmiş bir kısmının ise kaynaklarına ulaşamadığımızdır.

Konuları aynı olması sebebiyle Ahmet Mecbur Efendi’nin “*Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî*” çalışması, Seyyid Bey’in *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*’si ve Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi’nin *Hulâsatu’l-Burhân fî İtâati’s-Sultân*’ı ile mukayese edilmiştir. Rivayet sayısı ve muhteva bakımından “*Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî*”nin daha zengin olduğu kanaatine varılmıştır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed el- Aclûnî. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsine-ti'n-nâs*. thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. Y.y: Mektebetu'l-Asrî, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. thk. Şuayb Arnavût. Y.y: Muesses-tu'r-Risâle, 2001.
- Alî el- Müttakî, Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el- Müttakî el-Hindî. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1981.
- Avcı, Casim Avcı, "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 18: 539-546.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yay. 2009.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî. Şerhu's-sünne. thk. Şuayb el-Arnâvud- Muhammed Züheyr. Dimaşk: Mek-tebetü'l-İslami, 1983.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *Sünenu'l-kübrâ*, thk. Mu-ahmmmed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *Şuabu'l-imân*. thk. Abdu'l-Ali Abdu'l-Hamîd Hâmid. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Yy: Dâru Tûki'n-Necât, 2001.

- Canikli, İlyas. *Hilâfet Kavramı İle İlgili Hadislerin Tetkiki*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi,
- Cici, Recep, “İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22: 210-211.
- Çankor, Burhan, “Ahmet Mecbur Efendi ve Hilâfetnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2017), 64-77.
- Çankor, Burhan, “Çankırlı Bir Âlim, Mutasavvif ve Şâir: Zaîmzâde Ahmet Mecbûr Efendi (1853-1919)”, *Çankırı'nın Manevi Mimarları Sempozyum Bildirileri*, (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, 2017), 251-270.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mesud b. Numan b. Dînâr Bağdâdî, *Sünenu'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetur-Risâle, 2004.
- Demirel, Harun Reşit. *Yönetimle İlgili Hadis ve Haberlerin Bilimsel Değerlendirmesi*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1998.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. Sünen, thk. Şuayb Arnavût. Y.y: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletu'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-umme*. Riyad: Dâru'l-Marife, 1992.
- El-Hut, Ebû Abdillâh (Ebû Abdirrahmân) Muhammed b. Dervîş b. Muhammed el-Hût el-Beyrûtî el-Alevî. Esne'l- matâlib fi ehâdis muhtelifeti'l- merâtib. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Erdem, Sami. “Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisi-ne Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği”, *Dîvân: İlmi Araştırmalar* 2 (1996):119-146.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *et-Tıbrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Halil Hulki-İlyas Sami-Hoca Rasih. *Hâkimiyet-i Milliye ve Hilâfet-i İslâmî*. Ankara: Yenigün Matbaası, 1341.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecmeu'z-zevâid ve men-beu'l-fevâid*. thk. Husâmuddîn Kudsi. Kahire: Mektebetu'l-Kutsî, 1994.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *Edeb*. thk. Muhammed Rıza el-Kahvecî. Lübnan: Dâru'l-Beşâir, 1999.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1988.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*. Dımaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. Sünen. thk. Şuayb Arnavût. Y.y: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sâdır, 1414.
- İbni Abdi'l-Ber. *Temhîd*. thk. Mustafa b. Ahmed-Muhammed Abdulkerim. Mağrib: Vizâretu Umûmi'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye: 1387.
- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Takıyyüddîn Osman b. Salahiddin Abdurrahman b. Musa eş-Şehrezûrî. *'Ulûmü'l-hadis*. thk. Nurettin İtir. Suriye: Dâru'l-fikir, 1986.

- İmamoglu, Abdullah Taha-Karataş, Veli. “İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve Hulâsatu’l-Burhan fî İtaati’s-Sultan Adlı Risalesi”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2016, C. 3 Sayı: 1, 21-54.
- İmamoglu, Ahmet Taha. “*Hadis Edebiyatında Kitabı’l-İmâreler ve Sahih-i Müslim Örneği*”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- İmamzâde Muhammed b. Ebû Bekir. *Şir‘atü’l-İslâm ilâ dâri’s-selâm*. Lübnan: Dâru’l-Marife, ts.
- Kandemir, Yaşar, “eş-Şifâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 39:134-138.
- Liv,Cemil, “İslam Fıkında Zâhiri-Bâtını İrade Ayırımının Hukukî İşlemlere Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 181-200.
- Lütfi Paşa. *Halâsu’l-Ümme fî Marifeti’l-Eimme*. (Neşir ve değerlendirme, Hulusi Yavuz). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993): 37-54.
- Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dimâşkî. *Kavâi’dü’t-tahdîs min fûnûni mustalahi’l-hadîs*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.
- Münâvî, Zeynü’l-din Muhammed. *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Camii’s-sağîr*. Mısır: el-Mektebetü’l-Ticarîyye, 1356.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî: ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu‘ayb. *Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Haleb: Mektebu’l-Metbû’âtü’l-İslâmî, 1986.

- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. el-Mustedrek ale's-Sahîhayn. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1990.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a. thk. Ebu'l-Yezîd Ebu Zeyd. Kahire: Dâru'l-İslâm, 2007.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. el-Mekâsidu'l-hasene fî beyânî kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-muştehire ale'l-elsine. thk. Muhammed Osman Hist. Beyrut: Dâru'l-Kitâb, 1985.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. Tenbîhü'l-ğafilîn. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2000.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. Şerhu Siyer'il-kebîr. Y.y: Şirketu's-Şarkîyye, 1971.
- Seyyid Bey. *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Cemu'l-cevâmi'*. thk. Muhtar İbrahim-Abdulhamid Muhammed-Hasan İsa. Kahire: Nşr. Ezeheru's-Şerîf, 2005.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürru'l-mensûr fi't-Tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Câmiu'l-Kebîr*. Mısır: Muessesetu's-Süleyman. 2005.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Fethu'l-kebîr fî dami'z-ziyâdeti ile'l-Câmiî's-sağîr*. thk. Yûsuf Nebhânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fevâidu'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*. thk. Abdurrahman b. Yahya Muallimî Yemânî. Beyrut: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, 1987.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-evsât*. thk. Târik b. Ivazullah b. Muhammed Abdulmuhsin b. İbrahim Hüseyinî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebet'u İbn Teymîye, 1994.

Tebrizî, Muhammed b. Abdillâh Hatîb et-Tebrizî. *Mişkâtul-Mesâbih*. thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1985.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Yezîd. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrahim İvâd. Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arebî, ts.

Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi. *Hulâsatu'l-Burhân fî İtâati's-Sultân*. (nşr. Ahbdullah Taha İmamoglu-Veli Karataş). *Artuklu Akademi* 3/1 (2016): 21-54)

Zaîmzâde, Ahmet Mecbur Efendi, *Hilâfêtnâme-i Osmânî ve İttihatnâme-i İslâmî*, (Mahtût), Çankırı 1327/1909.

Zeyla'î, Cemâlüd'din Ebû Mahmmmed Abdullah b.Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avâme. Beyrut: Muessesetu'r-Reyyân, 1997.

Zeyla'î, Cemâlüd'din Ebû Mahmmmed Abdullah b.Yûsuf b. Muhammed. *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsâr el-vâkı'a fî Tefsîri'l-Keşşâf*. Riyad: Daru İbn Huzeyme, 1993.

FUAT SEZGİN'İN İSLAM'DA BİLİM VE TEKNİK ADLI ESERİNE GÖRE EYYÛBÎLER DÖNEMİNDEKİ İLMÎ FAALİYETLER

Bedrettin BASUĞUY¹, Esra DURGUN²



1 Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı. bedricanan@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7655-7559

2 Lisans Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

FUAT SEZGİN'İN İSLAM'DA BİLİM VE TEKNİK ADLI ESERİNE GÖRE EYYÛBÎLER DÖNEMİNDEKİ İLMÎ FAALİYETLER

Bedrettin BASUĞUY¹, Esra DURGUN²

GİRİŞ

Fuat Sezgin, 1982 yılında, Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi bünyesinde Arap-İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü'nü (Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften) kurmuş, bir yıl sonra enstitü bünyesinde, yazma eserlerde tasvir edilen âlet ve cihazların modellerini sergilediği bir müze kurmuştur. Sezgin, İslam bilimine ilişkin bilgi eksikliklerinin ve bu eksikliklerden kaynaklanan önyargıların düzeltilmesi amacıyla bu müzede sergilenen nesnelerin tanıtılması için 2003 yılında *Wissenschaft und Technik im Islam (İslam'da Bilim ve Teknik)* isimli beş ciltlik katalog eserini yayınlamıştır. 2007'de *İslam'da Bilim ve Teknik* adıyla Türkçe'ye çevrilen bu eser İslam dünyasının bilim ve teknoloji alanlarında insanlığın gelişmesine yaptığı katkıları bilimler tarihinin bütünlüğü içerisinde incelemektedir. İnsanlığın ortak bilimsel mirasının değişken bir hızda da olsa sürekli olarak büyüdüğünü ifade eden Sezgin'in bu eseri İslam biliminin insanlığın ortak bilimsel mirasına sunduğu katkıları âletler, cihazlar ve muhtelif çizimlerle araştırmacıların ilgisine sunmaktadır (Sezgin, 2008: I, 15).

Sezgin'in *İslam'da Bilim ve Teknik* adlı eseri beş ciltten oluşmaktadır. Eserin birinci cildi Arap-İslam Bilimle-

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7655-7559

² Lisans Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

ri Tarihi'ne giriş mahiyetindedir. İkinci cilt Astronomi'ye, üçüncü cilt Coğrafya, Denizcilik, Saatler, Geometri ve Optik olmak üzere beş farklı alana tahsis edilmiştir. Dördüncü ciltte Tıp, Kimya, Minareller ve Fosil oluşumlar, beşinci ciltte Fizik, Mimari, Savaş Tekniği ve Antik Objeler ele alınmıştır.

Giriş mahiyetinde yazılan birinci cilt kendi içerisinde üç bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümde İslam dünyasında yüzyıllar boyunca gerçekleşen bilimsel gelişme aşamaları kronolojik olarak ele alınmıştır. İkinci bölümde Arap-İslam bilimlerinin Avrupa'da resepsiyonu ve özümsemesi başlığı altında Arap-İslam bilimlerinin Avrupa'ya transfer süreci anlatılmıştır. Arap-İslam bilimlerindeki duraklamanın değerlendirildiği üçüncü bölümde XVI. yüzyılın ortalarında başlayan bilimsel alandaki duraklamanın nedenleri irdelenmiştir (Sezgin, 2008: I, 168).

Astronomiye tahsis edilen kitabın ikinci cildinde müslüman bilim adamları tarafından geliştirilen planetaryum, gök-küreler, rasathaneler ve astronomi âletleri hakkında detaylı bilgiler verilmiş, bu âletlerden usturlap, kadran ve diğer âletlerin modelleri tanıtılmıştır. Sezgin, Abbasi halifesi Me'mûn döneminde yoğunlaşan tercüme faaliyetlerinin bilimsel astronominin gelişmesi bakımından önemli sonuçlar doğurduğunun altını çizdikten sonra (Sezgin, 2008: II, 5) el-Me'mun tarafından Bağdat'a ve Şam'da kurulan rasthanelerin astronomiye katkılarını detaylı bir biçimde irdelemektedir (Sezgin, 2008: II, 11). Sezgin'e göre Astronomi alanında özgün çalışmalar yürüten müslüman astronomlar hem trigonometrik formüllerin kullanımında hem de âletlerin sayısı, kalitesi ve gözlem teknikleri bağlamında öncülleri Yunanlıları kayda değer bir biçimde aşmaya başlamıştır (Sezgin, 2008: II, 8).

Kitabın üçüncü cildi Coğrafya, Denizcilik, Saatler, Geometri, ve Optik olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. Coğrafya biliminin İslam medeniyet havzasındaki gelişim evreleri hakkında ayrıntılı bilgiler veren müellif, II/VIII yüzyıldan itibaren beşeri coğrafya ve tarihsel coğrafya alanında İslam Coğrafya yazının özgün formlarıyla ortaya çıktığını, IV/X. yüzyıldan itibaren kartografik tasvirlerle yeni bir karakter kazandığını belirtmektedir (Sezgin, 2008: III, 3-4). Bu bölümde Avrupa'ya ulaşan ilk Arapça haritaların tanıtımı yapıldıktan sonra bu haritaların Avrupa'ya aktarım süreci incelenmiştir (Sezgin, 2008: III, 18). Denizcilik bölümünde müslümanların denizcilik alanındaki faaliyetleri irdelenmiştir. Buna göre müslümanlar, denizcilik alanında I./VII. yüzyılın sonlarında kendi filolarıyla fetihler yapmaya çalıştıkları dönemde oldukça güçlü bir konumdaydılar. (Sezgin, 2008: III, 35). Sezgin'in eserinde denizcilikle ilgili en dikkat çeken husus ise tanıtılan pusulalardır. Bu bağlamda Resûlîlerin Yemen sultanı e-Melik el-Eşref'in yüzer pusulası, Peregrinus'un yüzer ve iğne pusulası, Hint okyanusunda kullanılan pusulalar, denizcilik bilgini olan İbn Macid'e ait pusulalar, ilk gerçek gemi pusulası, Osmanlı pusulası ve diğerleri modelleriyle birlikte tanıtılmıştır. (Sezgin, 2008: III, 57-83). Saatlere tahsis edilen bölümde namaz vakitlerini belirlemek için yapılan pergel tanıtıldıktan sonra el Melik el-Eşref'in güneş saati, silindirik güneş saati, Ümeyye Camii güneş saati, İbnü'l-Muhallebi'nin güneş saati, su saati, mumlu saatler ve el-Cezerî'nin kupa saati tanıtılmıştır (Sezgin, 2008: III, 83-123). Arap-İslam kültürü çevresinde matematiğin oluşumundan bahsedilen bölümde Müslüman matematikçilerin geometriyle ilgili düşünceleri irdelenmiş, Cebirsel Geometri, Trigonometri ve Geometri âletleri üzerinde durul-

muştur. Optik alanındaki gelişmelere tahsis edilen son bölümde ise optik âletler ve deney düzenekleri ele alınmıştır.

Kitabın dördüncü cildi tıp, kimya, fosil ve mineraller olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Tıp bölümünde tıbbi âletler başlığı altında tıbbın gelişiminde etkili olan unsurlar ve kişiler sıralanmış, çok sayıda tabip ve tıbbî âlet tanıtılmıştır. İslam tıbbından VIII. yüzyıla ait iskelet sistemi, kas sistemi, toplardamar ve ortadamar sistemlerinin günümüze ulaşan tasvirleri bu bölümde ele alınan konular arasında yer almaktadır (Sezgin, 2008: IV, 7). Görme organı olan göze ait çizimler ve Huneyn b. İshak’a ait göz çizimi tıbbi gelişmeler bağlamında üzerinde durulan diğer konuları teşkil etmektedir. Günümüzde halk arasında alternatif tıp olarak kabul edilen hacamat ve tarihi ile kan ölçümünde kullanılan âletler bu bölümün dikkat çeken diğer konularını oluşturmaktadır. Kimya ile ilgili gelişmelerin değerlendirildiği bölümde Müslümanlarda kimya ve simya bilimi ile uğraşan ilk kişinin Halid b.Yezid olduğunu ve Müslümanların erken dönemde kimya ile tanıştığını söyleyen müellif Arap-İslam biliminin kimya ile tanışmasında etkili olan kişileri kısaca tanıtır Cabir b. Hayyan’ın bu alana katkılarından bahsetmektedir (Sezgin, 2008: IV, 97). Sezgin, kimyasal laboratuvar, araç ve gereçleri konusunda detaylı bilgiler verdiği kısımda kimya ve simyaya ait Arapça yazmalarda âletlere ait resimlerin çok nadir olduğunu ve en eski resimlerin el-Kındi’nin eserinde bulunduğunu ifade etmektedir (Sezgin, 2008: IV, 109). Gül suyunu dağıtmak için ez-Zehravi’nin tarif ettiği düzenek, gül suyu elde etmek için el-Mizze’de kullanılan distilasyon âleti ve imbik çeşitleri bu bölümde tanıtılan diğer âletler arasında yer almakta-

dır. Dördüncü cildin son bölümünde minareller ve fosil oluşumlar ele alınmıştır. Arap-İslam biliminin mineroloji ile ilk karşılaşmalarının ve bazı örneklerinin tasvir edildiği bu bölümde elmas, zımpara, Süleyman taşı, yakut, akik, zümrüt vb. taşların özellikleri tanıtılmıştır.

Beşinci cilt fizik, mimari, savaş tekniği ve antik objeler olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Fizik ve teknik bölümü teraziler, ölçüm âletleri, pompa düzenekleri, değirmenler, muhtelif aparatlar, otomotlar, kilitler ve perpetua mobilia konularından oluşmaktadır. Bu bölümde Arap-İslam kültüründe terazinin gelişim evreleri, terazi çeşitleri ve ölçüm âletleri örnekleri ile birlikte gösterilmiş, pompalar ve çeşitleri ele alınmıştır. Yazar daha sonra değirmenlerden bahsedip gemi ve yel değirmenini tanıtmış, muhtelif aparatlar, otomatlar ve kilitleri de kısaca tanıtp mimari bölümüne geçmiştir. Mimari bölümünde yüksekokullar, hastaneler ve camiiler konu edilmiştir. Bu bölümde Mustansırıyye medresesi hakkında detaylı bilgiler verilmiştir. Nureddin hastanesi, Adil Melike Turhan hastanesi, Kalavun Hastanesi ve Sultan II. Beyazıt darüşşifası tanıtılan hastaneler arasında yer almaktadır. Savaş tekniği bölümü mancınıklar, büyük ok atarlar, bombalar ve roketler, ateşli silahlar ve savaş makineleri olmak üzere beş ana başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde mancınık çeşitleri, ok atar çeşitleri ve ateşli el silahlarının modelleri ve çizimleri gösterilmiştir. Antik objelerin tanıtıldığı bölümün birinci kısmı metal, cam, seramik, ahşap ve taş objelere; ikinci kısmı orientleştirici stilde Avrupa camı ve seramiğine tahsis edilmiştir. Ateşleme çeliği, cam keser, mühür, hacamat çekmenleri, pense, altın terazi seti, huni, cam mühür, damga çeşitleri bu bölümde tanıtılan âletler arasında yer almaktadır.

İslam'da Bilim ve Teknik adlı eserinde Eski Dünya ile Batı arasındaki temel bağlantı noktasının Arap-İslam dünyası olduğunu savunan Fuat Sezgin, Haçlı Seferleri'ni bu bağlantının merkez noktası olarak ele almaktadır. Müslüman bilim adamlarının kaynaklarını ve öncüllerini göstermesi bakımından önemli bir boşluğu dolduran eser İslam kültür çevresinin bilimler tarihindeki yaklaşık 800 yıllık yaratıcı dönemini görmezden gelen ve böylece modern insanın bilim tarihine bakışını manipüle eden Batı merkezli bilim anlayışına somut bir cevap mahiyetindedir.

***İslam'da Bilim ve Teknik* Adlı Esere Göre Eyyûbîler Dönemindeki İlmî Faaliyetler**

Eyyûbî Devleti, XII. yüzyılın son çeyreğinden XIII. yüzyılın ortasına kadar Mısır, Suriye, Filistin, Ürdün, Lübnan, el-Cezire'nin önemli bir bölümü ve Yemen'de hüküm süren büyük bir devlettir (Eddé, 2007: 191). Frenklerin İslâm dünyasını tehdit ettiği bir dönemde kurulan Eyyûbî Devletinin hâkimiyeti altında bulunan bölgeler Üçüncü, Beşinci, Altıncı ve Yedinci Haçlı seferlerinin ilk hedefi olmuştur. İslâm tarihinin nispeten kısa fakat önemli bir dönemini kapsayan Eyyûbîler devri, yoğun siyasî ve askerî faaliyetlerin yaşandığı bir dönem olmasının yanında İslâm medeniyeti ve kültür hayatı bakımından da canlı bir dönemi teşkil etmektedir (Ofıaz, 2016: 37).

Eyyûbî hanedanına mensup hükümdarlar, Sultan Selâhaddîn'den itibaren âlimleri himâye ederek ilmi faaliyetleri desteklemişlerdir. Selâhaddîn'in Şii Fatımî hilafetine son vererek siyasî birliği sağlaması ve Haçlılara karşı önemli başarılar elde etmesi ilmî sahada da önemli gelişmelere neden oldu. Bu dönemde Mısır, Şâm ve el-

Cezîre âlimlerin ilmî faaliyetlerini rahatlıkla sürdürebilecekleri önemli birer câzibe merkezi idiler (Şeşen, 1997: 337). Selâhaddîn'in âlimleri himâye etmesi sonucunda oluşan olumlu atmosferin etkisiyle din, düşünce ve edebiyat sahalarında çağını aşan önemli ilim adamları yetişti (Selâm, 1990: 303-306). İlmî hayattaki bu canlılık Selâhaddîn'den sonraki dönemlerde de varlığını korudu. Selâhaddîn'den sonra tahta geçen Eyyûbî sultanları el-Melikü'l-Âdil ve el-Melikü'l-Kâmil, hem âlimleri himâye ettiler hem de dînî ilimlere, dil-edebiyat ve tasavvufa rağbet göstermeye devam ettiler. Bu gelenek büyük oranda Eyyûbîlerin son büyük sultanı el-Melikü's-Sâlih döneminde de varlığını korumuştur (Basuğuy, 2017: 312).

I. Silah Teknolojisi Alanındaki Faaliyetler:

Eyyûbîler döneminde silâhlarla ve ordu donanımıyla ilgili iki önemli eser yazılmıştır. Bunlardan ilki Ali b. Ebû Bekir el-Herevî'nin (ö. 611/1215) Eyyûbîlerin Halep hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir'e ithaf ettiği *et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-Hiyeli'l-Harbiyye* adlı eserdir (Dündar, 2017: 268). Savaşlarda başarı kazanmanın ülkenin ve halkın kudret ve refahına, devletin iyi yönetilmesine bağlı olduğunu belirten el-Herevî, eserinin yarısına yakın bir kısmını siyâsî meselelere, hükümdar ve vezirlerin niteliklerine, hâciblerin, valilerin, kadıların nasıl olması gerektiğine dair konulara ayırmış, daha sonra savaş aletleri hakkında bilgi vermiş, savaş taktiklerini ve bunlara karşı alınacak önlemleri anlatmıştır (İzgi, 1998: 221). Diğer eser ise Alî bin Mardî'nin *Tabsıratu Erbâbi'l-Elbâb fî Keyfiyyeti'n-Necât fî'l-Hurûb* adlı kitabıdır. (Şeşen, 1995:

26). Fuat Sezgin çalışmasında bu iki eserden *Tabsıratu Erbâbi'l-Elbâb* üzerinde durmuştur.

Eserin müellifi Alî bin Mardî (Murdâ), Mardî bin Alî el-Tarsûsî olarak da tanınmaktadır. Hayatı hakkında fazla malumat bulunmayan Tarsûsî'nin XII. yüzyılda İskenderiye'de yaşadığı, ve Tarsus asıllı olduğu bilinmektedir (Long, 2000: 307). Tarsûsî, *Tabsıratu Erbâbi'l-Elbâb* adlı eserini 1189'da başlayan Akka Kuşatması'ndan önce Sultan Selâhaddîn'e sunmuştur (Fulton, 2016: 15). İki bölüm hâlinde tertip edilen eserin ilk bölümü silahlara tahsis edilmiş, diğer bölümü ise taktik, strateji ve askerî organizasyon konularına ayrılmıştır (Göksu, 2010: 291-307). Ortaçağ'daki silah teknolojisi ile ilgili araştırmalara önemli katkılar sağlayan *Tabsıratu Erbâbi'l-Elbâb* ilk olarak 1947 yılında Claude Cahen tarafından ilgili uzmanların alakasına sunulmuş daha sonra 2004 yılında Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır.

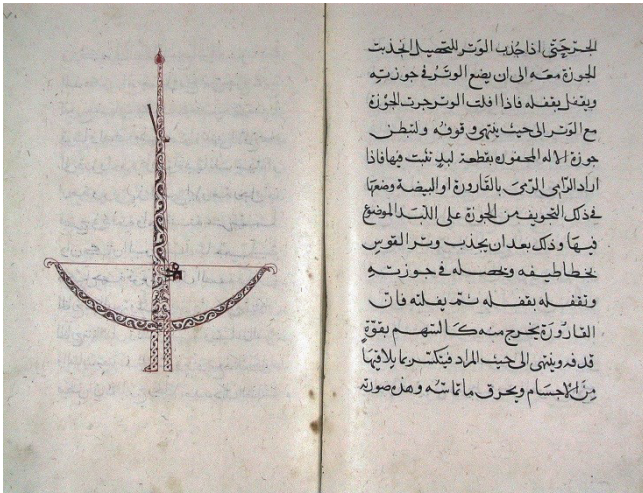


Ali b. Mardî tarafından tasvir edilen denge ağırlıklı mancınık

(<https://howlingpixel.com/i-en/Trebuchet>)

Sezgin, denge ağırlıklı bir mancının günümüze kadar gelen en eski tasvirini barındıran eserin önemiyle ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır: “Konunun uz-

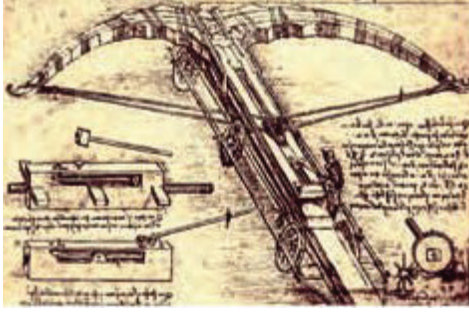
manı tarihçilerin bir kısım tezlerinin savunulamaz olduğunu ortaya koyan bu eserde çok sayıda silahın yanı sıra büyük bir tatar oku da (arbâlet) (kavsü'z-ziyâr) tanıtılmaktadır. Bu âletin o döneme kadar yapılmış olanların en büyüğü, en uzun menzillisi ve en etkilisi olduğu rivayet edilmektedir. Okun, birbirine yapııştırılmış çok sayıdaki ahşap ve boynuz plaka katlarından oluşan devasa yayı, yirmi kişilik bir kuvvet sağlayan bir çark kullanılarak bir ya da iki kişi tarafından gerilebiliyordu. İslâm dünyasında XII. yüzyılda geliştirilen bu arbâlet Avrupa'da bir asır sonra, XIII. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır. Leonardo da Vinci, bu tarz bir fırlatma âletinin dev bir modelini çizme denemesini muhtemelen bu eserdeki çarka dayanarak yapmıştır” (Sezgin, 2008: I, 15).



Müslümanlar tarafından icad edilen yay ve okun tasviri

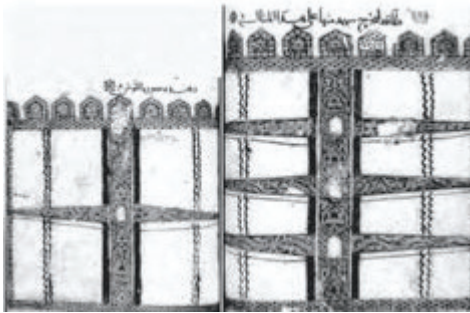
Tarsûsî, Tabsîratu Erbâb, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu, nr. 2848

(<http://muslimheritage.com/article/first-useful-archery-manual>)



*Leonardo da Vinci'nin Kavşu'z-Ziyâr'dan esinlenerek çizdiği arbâlet
(Sezgin, 2008: V, 95)*

Bu eser, Kalervo Huuri'nin Moğolların 13. yüzyılda Çin tarzı büyük atış yayını İran'a getirdikleri ve Müslümanların bu yayı Moğollardan aldıkları iddiasını da çürütmektedir (Huuri, 1941: 123). Vakıa bunun tersi olup Moğollar bu geliştirilmiş silahı Müslümanlardan almışlardır. Yayın kalınlığı, yaklaşık 35 cm, orta büyüklükteki-lerde yaklaşık 24 cm ve küçüklerde 12 cm kadardır. Bu düzenekte yayların sayısı aşağıdaki çizimde görüldüğü gibi üçe kadar arttırılabilmektedir.



(Sezgin, 2008: V, 94-95)

Avrupalılar Haçlı seferleri esnasında çok sayıda araç-gereç ve teknolojiyi Araplardan alarak ülkelerine

götürmüşlerdir. Bilhassa İslam dünyasında bulunmuş veya geliştirilmiş olan silahlar, olabildiğince hızlı bir şekilde Haçlılar tarafından alınmış, benimsenmiş, kullanılmış ve aynı bağlantı yolu üzerinden kayda değer bir gecikme yaşanmadan Avrupa'ya ulaşmıştır. Yunanların ve Romalıların da çok basit halini bildikleri arbâletin (tataroku) çarklı tipi Eyyûbîler döneminde gerçekleşen Yedinci Haçlı Seferi esnasında Eyyubi ordusu tarafından Haçlılara karşı kullanılmış, daha sonra Haçlılar tarafından Avrupa'ya götürülmüştür. (Joinville, 2016: 120-123). Bu türün ayırt edici yeni unsuru, çok büyütülmüş olan yayın bir çark yardımıyla çok daha kolay gerilebilmesidir. Bu türdeki tatar okunun Yedinci Haçlı Seferi sırasında, 647/1249 yılında Mısır'ın Mansûra kentinde Haçlılara karşı kullanılmış olduğu belgelenmiştir (Sezgin, 2008: I, 150).

II. Astronomi Alanındaki Faaliyetler:

Eyyûbîler döneminde diğer kadim ilimlerde olduğu gibi Astronomi biliminde de önemli çalışmalar yapılmıştır. İbn Meymûn, Müeyyedüddîn el-'Urdî, 'Alemüddîn Kayser, İbn Vâsıl, Mühezzibüddîn ed-Dahvâr, İbnü's-Sâ'âtî, Abdurrahmân b. Sinân el-Ba'lebekkî, 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr et-Tibrîzî, Sehl el-Asturlabi, Abdülkerim el-Mısrî gibi alimler bu dönemde yaşayan ve Astronomi ile ilgili çalışmalar yapan alimler arasında yer almaktadır.

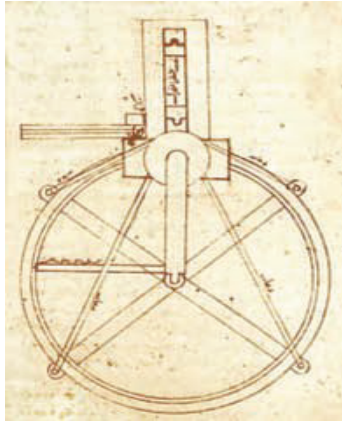
Sezgin'in eserinde Eyyûbîler döneminin astronomlarından Müeyyedüddîn el-'Urdî, Abdurrahmân b. Sinân el-Ba'lebekkî, 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr et-Tibrîzî, Sehl el-Asturlabi ve Abdülkerim el-Mısrî'nin astronomi

alanındaki faaliyetleri hakkında tanıtıcı bilgiler yer almaktadır.

XIII. yüzyılın önde gelen astronomlarından biri olan Müeyyedüddîn el-‘Urdî el-‘Âmirî ed-Dımaşkî, 1200 yılı civarında Tedmür ile Resefa arasındaki ‘Urd köyünde doğdu. 1239’dan bir süre önce Eyyûbîlerin hâkimiyeti altında bulunan Dımaşk’a taşınan el-Urdî burada hende-se, geometri ve astronomiyle ilgili dersler vermiş ve çalışmalar yapmıştır. 1250’lerde Nâsirüddîn Tûsî’nin daveti üzerine Merâğa’ya giderek Halâgü’nün desteği ile İslâm coğrafyasında o güne kadar yapılan en büyük rasathânenin yapımında görev aldı ve rasathane için özel âletler yaptı. 1266’da Merağa’da vefat etti (Petra, 2007: 1161-1162).

Müeyyededîn el-‘Urdî on tane âlet tanımlamış ve bunlardan “çift kadranlı âlet”, “çift bacaklı âlet” ve “mükemmel âlet”in kendi icatları olduğunu vurgulamıştır. Bu âletlerden bazıları, Danimarkalı Matematikçi ve Astro-nom Tycho Brahe’nin üç yüzyıl sonra Hven adasındaki rasathanesi için inşa ettiği âletler için model olarak kullanılmıştır (Sezgin, 2008: II, 33). İcatlarının önemli bir kısmını Merâğa Rasathanesi’nde yapan el-Urdî, Eyyûbîler döneminde Suriye’de yıldızların yüksekliğini ve azimutunu belirlemek amacıyla “el-âletü’l-kâmile” adlı astronomi âletini yapmıştır. el-Urdî, kendi buluşu olarak nitelediği bu âleti, 650/1252 yılında Eyyûbîlerin Hıms hükümdarı el-Melikü’l-Mansûr için yaptığını ifade etmektedir. (Sezgin, 2008: II, 50)

“el-Âletü'l-kâmile” dört gök istikametine uygun olarak dikilmiş ve yere sabitlenmiştir. 7. sırada bahsedilen âlet gibi bu âlet de genişletilmiş bir paralaks cetvelidir: Dikey olarak döndürülebilen payanda, herhangi bir azimut için ayarlanabilir. Buna uygun olarak bu âletin kullanım alanı daha büyüktür. Bu araç, bir yıldızın yüksekliğini ve azimutunu belirleme işine bağlı bir dizi astronomi probleminin çözümünde kullanılmıştır (Sezgin, 2008: II, 50-51).



*el- 'Urđi'nin Âletler kitabındaki çizim
(Sezgin, 2008: II, 50-51).*

Usturlaplar:

Astronomide çeşitli problemlerin grafik olarak gösterilmesi, yıldızların yükseklik açılarının ölçülmesi, enlemlerin belirlenmesi, zamanın ölçülmesi, burçlarla ilgili bilgilerin elde edilmesi gibi alanlarda kullanılan usturlap, 18. yy.a kadar denizcilerin açık denizde yer bulmada yararlandıkları bir araçtı. Bir tür kadran askı sistemi ile gözlemde dik olarak kullanılan, taşınabilir bir araç olan usturlap ile ana konumlarda bulunan yıldızların ve güne-

şin ufuk üzerindeki yükseklik ve azimutları doğrudan ölçülerek konum belirlenirdi (Koca, 2015: 11).

İslam'da Bilim ve Teknik'in Astronomi'ye tahsis edilen II. cildinde Eyyubi hükümdarları için yapılmış 3 usturlap tanıtılmıştır. Eserde tanıtılan ilk usturlap 619/1222 yılında Dimaşk'ta Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Îsâ için yapılmıştır. Bu usturlap, 1000/1600 yılından önceki dönemden bize ulaşan en büyük usturlap olup İstanbul Deniz Müzesi'nde 264 envanter numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır (Sezin, 2008: II, 101). Yapımcısı Abdurrahmân b. Sinân el-Ba'lebekkî en-Neccâr'dır. Usturlabın matematiksel-astronomik değerleri, Abdurrahmân b. Ebî Bekr et-Tibrîzî tarafından yapılarak eklenmiş, Gümüş kakma işleri ise Sirâc ed-Dimaşkî tarafından yapılmıştır. Bu âlet, birisi 30° ve 35° enlemleri için, diğeri 40° ve 41° enlemleri için olan iki iç diske sahiptir. Ekliptik eğimi olarak 23°51' lık bir değer taşımaktadır. Ağ kısmen az sayılabilecek yıldız konumları taşımaktadır, bunlar toplam yirmi adettir (Sezin, 2008: II, 101).

David King, bu usturlabın en önemli niteliğini, ağın güney ekliptik içerisinde daha uzun ve kuzey ekliptiğin altında bulunan bir köprücük karşısında kısa bir ekvator köprücüğü taşıması olarak göstermiştir (King, 1996: 725). Bu özellik, ilk olarak bir Arap usturlabın ağında ortaya çıkmakta ve Orta Çağ Fransız âletlerinden bazılarını anımsatmaktadır. Böylece, “temelde bulunan ağ modelinin Haçlı Seferleri sırasında Eyyûbî Devleti'ne getirilmiş olan bir âletten kopya edildiği” düşüncesi ortaya çıkmışsa da Burkhard Stautz'un konuya ilişkin tespiti bunun aksini ortaya koymaktadır. Stautz'a göre yıldız göstergelerinin şekli ve alt tarafta bulunan ekvator köprücüğü ve α CMA yıldızı (Sirius/Akyıldız) için olan ibrenin

yanında ağı döndürmeye yarayan topuz, erken dönem İslam usturlaplarının özelliklerini yansıtmaktadır. Burkhard Stautz'un bu tespiti, bu modelin Suriyeli Arap usturlaplar yoluyla ve Haçlılar aracılığıyla Fransa'ya ulaşmış olduğunu göstermektedir (Sezin, 2008: II, 101).



*Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam İsâ için yaptırılan usturlap
(Koca, 2015: 16).*

Sezgin'in modelini sunduğu İkinci usturlab Eyyûbîlerin Hama hükümdarı el-Melikü'l-Muzaffer Mahmud için yapılmıştır. Astronom Sehl el-Asturlabi en-Nisaburi tarafından yapılan bu usturlab Alman Astronomi ve Matematik bilgini Regiomontanus tarafından 1460 yılından önce İtalya'dan Nürnberg'e getirilmiş ve 42° 45° , 48° ve 51° enlem dereceleri için olan bir ek iç diskle donatılmıştır. Regiomontanus, muhtemelen orijinalinde 30° nin güneyindeki yerler için öngörülen iki diski, üç Avrupa kentinin ek disklerine yer açabilmek için çıkarmıştır (Sezin, 2008: II, 104). Usturlabın orijinali Alman Ulusal Müzesi'nde bulunmaktadır.



Sehl el-Asturlabi'nin Alman Ulusal Müzesi'nde bulunan usturlabı

([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Astrolabe,_Al-](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Astrolabe,_Al-Sahl_al_Nisaburi,_Syria,_1180-1280_AD,_brass,_silver_-)

[Sahl_al_Nisaburi,_Syria,_1180-1280_AD,_brass,_silver_-](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Astrolabe,_Al-Sahl_al_Nisaburi,_Syria,_1180-1280_AD,_brass,_silver_-)

[_Germanisches_Nationalmuseum_-_Nuremberg,_Germany_-_DSC03769.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Astrolabe,_Al-Sahl_al_Nisaburi,_Syria,_1180-1280_AD,_brass,_silver_-))

Eyyubiler döneminde ait üçüncü usturlab Abdülkerim el-Mısri tarafından yaptırılmıştır. Eyyubi hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Musa için yaptırılan bu usturlab 650/1252 yılında Mısır'da imal edilmiştir (Sezgin, 2008: II, 103).



Abdülkerim el-Mısri'nin The British Museum'da Bulunan Usturlabı,
(https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=239436&partId=1; <https://www.bmimages.com/preview.asp?image=00008075003&itemw=4&itemf=0001&itemstep=1&itemx=3>)

III. Tıbbî Faaliyetler:

Eyyûbiler döneminde tıbbî faâliyetler önemli mesafeler kat etmiştir. Dımaşk'ta Nûreddîn Zengi'nin inşâ ettiği el-Bîmâristânü'n-Nûri (Büyük Hastane) ile Kahire'de Salâhaddîn'in inşâ ettiği el-Bîmâristânü'n-Nâsırî (Salâhiyye Hastanesi) Eyyubiler döneminin iki önemli tıp merkezi olarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu iki tıp merkezine dünyanın çeşitli bölgelerinden müslüman, hristiyan ve yahudi tabipler gelmiş, teoriye ve pratiğe dayanan kuvvetli bir tıp ekolü doğmuştur. Bu hastanelerde yapılan tıbbî araştırmalar ile verilen tıp eğitimi sayesinde klinik tıp ortaya çıkmıştır (Şeşen, 1995: 221; Basuguy, 2009: 195-196).

Bu dönemde çağını aşan önemli tabipler yetişmiştir. Sultan Selâhaddîn'in ve oğlu el-Melik el-Efdal'in özel doktoru, meşhur Yahudi hekim ve filozof İbn Meymûn (Maimonides, ö. 601/1204) bu dönemde yaşamıştır. Eserlerinde Galen'in fikirlerini tenkîd etme kudretini gösterebilen İbn Meymûn, bir saray hekîmi olması hasebiyle koruyucu tıbbâ dâir risaleler yazmış ve bu risaleler daha sonraki tıbbî neşriyata örnek olmuştur (Wilkinson, 2006: 143-144). Dönemin önde gelen tabîp ve filozoflarından biri olan Abdülatîf el-Bağdâdî şeker hastalığının karaciğerle ilgisinin olduğunu ilk defa tesbit eden tabip olması hasebiyle tıp bilimine önemli bir katkı sağlamıştır (Basuguy, 2009: 220-221).

Fuat Sezgin eserinde Eyyûbiler döneminde yaşamış iki tabip hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Bunlardan ilki Abdülatîf el-Bağdâdî, diğeri ise İbn Ebû Usaybia'dır.

Çok yönlü bir tabip ve doğa tarihçisi olan Abdullatîf b. Yûsuf b. Muammed el-Bağdâdî (ö. 629/1232) Kahi-

re'deki ikameti esnasında, 598/1202 yılında veba salgısından ve kıtlıktan ölen insanların iskeletlerini inceleme fırsatı bulmuştur. Gözlem sonuçlarını Mısır hakkında yazdığı *el-İfâde ve-el-İ'tibâr* isimli eserinde yazmıştır. *el-İfâde ve-el-İ'tibâr*, sadece gözlemlerden oluşan bir kitap olmayıp eserde bölgenin taşları, bitkileri, hayvanları, eski eserleri, binaları ve bölgeye özgü yemek türleri hakkında da bilgiler verilmektedir (Can, 2018). el-Bağdâdî, binlerce iskelet üzerinde yaptığı anatomik incelemelerinde öncülerinin ve özellikle Galen'in hatalarını ve belirsizliklerini ele almış ve bunların üzerine gitmiştir. O, insan alt-kafatasının Galen'in söylediği gibi, çene bölgesinde birbirine bağlı iki kemikten değil tek kemikten oluştuğunu tespit etmiştir. el-Bağdâdî, Galen'in sahasındaki üstünlüğünü kabul etse de insanın kendi gözlemlerine dayanan kanıtlarının Galen'in öğretisinden daha güvenilir olduğunu söylemektedir (Sezgin, 2008: I, 51)

Sezgin'in eserinde tıbbî faaliyetleri hakkında bilgi verdiği diğer hekim İbn Ebî Usaybia'dır. Eyyûbîler döneminin önde gelen tabiplerinden biri olan İbn Ebû Usaybia '*Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*' adlı evrensel tıp tarihinin müellifidir (Sezgin, 2008: I, 51). Tıp tarihçisi Edith Heischkel, İbn Ebî Usaybi'a'nın dönemini hatalı bir şekilde "Arap bilimlerinin yaratıcı olmaktan çok, artık sadece var olanların yeniden ele alındığı geç dönem" olarak tanımlamış olsa da, '*Uyûn el-Enbâ*' ve müellifi hakkında önemli tesbitler yapmaktadır. Heischkel'e göre tıbbın doğuşuna ilişkin her milletin kendine özgü bir tarihi olduğunun farkında olan İbn Ebî Usaybi'a, kendisini Antik ve İbrani dünyası efsanelerinin tek yanlılığından koparmayı başarabilmiştir. Yine ona göre, her millet kendine özgü bir tıba sahiptir. Böylece bir tıp, yüzlerce

yl içerisinde diğlerinin yerini alır. İbn Ebî Uşaybi'a, bir milletin tıbbı hakkında 'Bu en eski tıptır.' denilebileceği konusunda kuşkuludur. Batı ve Doğu'nun farklı milletlerinin kültürlerinin bir potada eridiği Mısır ve Suriye'de yaşayan bu Arap tabip, ondan önce hiçbir hekimin sahip olamadığı dünya çapında tarihsel bir bakış açısı elde etmiştir. İlk defa '*Uyûn el-Enbâ*'da tıbbın geçmişi evrensel tarih bakış açısıyla ele alınmıştır. Avrupalı tıp tarihçileri bu seviyeye ulaşmak için uzun br yol takip etmek zorunda kalmış, İbn Ebî Usaybia'nın bakış açısına ancak Antik dönemin ve İncil'in otoritelerini aştıktan sonra ulaşabimşlerdir" (Sezgin, 2008: I, 51).

IV. Eyyûbî sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in Alman Kayseri II. Frederick'le İlmî Münasebetleri

Haçlılar'ın Üçüncü ve Beşinci Haçlı Seferleri'nde uğradığı hezimet, Kudüs'ün ele geçirilememesi ve bunun sonucunda Roma Kilisesi'nin saygınlığını yitirmeye başlaması, Altıncı Haçlı Seferi'nin düzenlenmesine yol açmıştır. Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick'in öncülüğünde gerçekleşen Altıncı Haçlı Seferi, tarafların sıcak bir savaşa yanaşmamaları sebebiyle anlaşmayla sonuçlanmıştır. (Cahen, 2010: 262).

Altıncı Haçlı Seferi esnasında II. Frederick, el-Melikü'l-Kâmil'e çözümünü istediği bazı sorular göndermiştir. Suriyeli bilginler tıp ve felsefeyle ilgili soruları yanıtlamış, matematik sorularını ise cevaplayamamışlardır. Bunun üzerine el-Melikü'l-Kâmil matematik sorularını Musul'da ikâmet eden Mufaddal b. Ömer el-Ebherî'ye göndermiştir. Geometri alanında uzmanlığıyla tanınan el-Ebherî de bu soruları çözemeyince

Kemâleddîn b. Yûnus’a göstermiştir. İbn Yûnus, “Verilen bir yayın kirişi dışarı çekilip uzatılırsa uzantısı üzerine yayın yüzeyiyle eşit olan bir kare çizilebilir mi?” sorusunu kafasından geçirerek kısa süre zarfında çözmüştür. Daha sonra el-Ebherî bu çözümün ispatını bir risale halinde el-Melikü’l-Kâmil’e göndermiştir (Sezgin, 2008: I, 147).

II. Frederick’in el-Kâmil’e yönelttiği sorulardan yedisi doğa bilimleri hakkındadır. Bu soruların bir kısmı Mısırlı fakih Şehâbeddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî (ö. 684/1285) tarafından çözümlenerek *Kitâb el-İstibâr fî mâ Tudrikuhu el-Ebsâr* adlı risalede muhafaza edilmiştir. “Kürek, mızrak vb. düz cisimlerin bir bölümü berrak bir suya sokulduğunda neden su yüzeyine doğru kırılmış gibi görülür?” ile “Süheyl Yıldızı (Konopus) doğarken, neden en yüksek durumunda bulunduğundan daha büyük görünür? Halbuki bu olayın açıklaması olarak ileri sürülen nem güneyde yoktur, çünkü güney bölgeleri kurak çölllerdir.” II. Frederick’in el-Kâmil’e yönelttiği sorular arasında yer almaktadır (Sezgin, 2008: I, 148).

II. Frederick’in Eyyûbî hükümdarları ile münasebetleri yukarıdaki ilmî müzakerelerle sınırlı kalmamıştır. II. Frederick’in tarihçileri, Eyyûbîlerin Dımaşk hükümdarı el-Melikü’l-Eşref’in 629/1232 yılında imparatora aralarında değerli astronomi âletlerinin de yer aldığı 20.000’i aşkın parça hediye ettiğinden uzun uzadıya bahsetmektedirler. Bu hediyeler büyük bir heyetin önünde sergilendikten sonra Venosa’daki Apulia hazinesine nakledilmiştir. (Lohrmann, 2012: 297). Bu hediyelerin içindeki en değerli âlet ise güneş, ay ve yıldızların gizemli bir harmoni içinde hareket ettiği mekanik bir planetaryumdu. II. Friedrich daha sonraları önemli ziyaretçilerine eşsiz bir

değere sahip bu planetaryumunu gösterdiğinde, bunu Eyyûbî sultanı dostunun hediyesi ve kendisi için oğlu ve varisi Kral Konrad’dan sonra dünyadaki en değerli varlık olarak takdim etmiştir (Sezgin, 2008: I, 149-150).

Sonuç

Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik* adlı eserinde İslam medeniyet havzasında yapılan bilimsel faaliyetleri incelemiştir. Muhtevası ve savunduğu fikirlerle Batı merkezli bilim tarihi yazımına önemli eleştiriler getiren bu eser, 800 yıl boyunca İslam kültür coğrafyasında gerçekleştirilen başarılarla yönelen küçümseyici kanaati değiştirmeyi amaçlamıştır. Müslüman bilim adamlarının muhtelif sahalardaki bilimsel faaliyetlerini irdeleyen *İslam’da Bilim ve Teknik*, Haçlılarla yoğun askerî, siyasi ve kültürel ilişkilerin yaşandığı Eyyûbîler dönemindeki bazı ilmi faaliyetleri de içermektedir. Bu bağlamda silah teknolojisi, astronomi ve tıp alanlarında yaşanan gelişmeler ile Eyyûbî sultanı el-Melikü’l-Kâmil ile Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick arasındaki bilimsel ilişkiler değerlendirilmiştir.

Alî bin Mardî’nin Akka savunmasından önce Selâhaddîn-i Eyyûbî’ye takdim ettiği *Tabsıratu Erbâbi’l-Elbâb* adlı eseri Ortaçağ’da silah teknolojisi ve savaş aletleri alanında yazılmış en önemi kitaplardan biri olarak kabul edilmektedir. Dönemin savaş âletlerinin günümüze kadar gelen en eski tasvirlerini de barındıran bu eser, müslümanların kimi savaş âletlerini Moğollar’dan aldıkları tezini de çürütmüştür. Eserde çizilen âletlerin daha sonra Avrupa’da görülmesi, Sezgin’in, “Avrupalılar’ın Haçlı Seferleri esnasında çok sayıda araç-gereci ve tekno-

lojiyi müslümanlardan alarak ülkelerine götürdükleri” tezini doğrulayan önemli bir kanıttır.

Sezgin’in, Eyyûbîler dönemindeki bilimsel faaliyetler bağlamında irdelediği diğer bir konu Astronomi alanındaki çalışmalarıdır. Buna göre Müeyyedüddîn el-‘Urdî, Abdurrahmân b. Sinân el-Ba‘lebekî, ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr et-Tibrîzî, Sehl el-Asturlabi ve Abdülkerim el-Mısırî dönemin önde gelen astronomlarından. el-Urdî’nin, kendi buluşu olarak nitelediği ve Eyyûbîlerin Hıms hükümdarı el-Melikü’l-Mansûr’a sunduğu “el-âletü’l-kâmile” ile Abdurrahmân b. Sinân el-Ba‘lebekî’nin Dımaşk Eyyûbî hükümdarı el-Melikü’l-Muazzam için yaptırdığı usturlap bu dönemde yapılan astronomik âetlerin başlıcalarıdır. Ba‘lebekî’nin yaptığı usturlap 1000/1600 yılından önceki dönemden günümüze kadar ulaşan en büyük usturlap olarak kabul edilmektedir.

Sezgin, eserinde Eyyûbîler döneminde yaşayan hekimlerden ikisinin hayatı ve çalışmaları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu hekimlerden Abdüllatif el-Bağdâdî, binlerce iskelet üzerinde yaptığı anatomik incelemeleri sonucunda insan alt-kafatasının Galen’in söylediği gibi, çene bölgesinde birbirine bağlı iki kemikten değil tek kemikten oluştuğunu ispatlamıştır. ‘*Uyûnü’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etibbâ* adlı evrensel tıp tarihinin müellifi olan İbn Ebî Usaybia ise Antik ve İbrani dünyasındaki tıbbî efsanelerin etkisinde kalmadan kendisinden önce hiçbir hekimin sahip olamadığı dünya çapında tarihsel bir bakış açısı elde etmiştir.

Eyyûbî sultanı el-Melikü’l-Kâmil ile Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick arasında gerçekleşen ilmî münazaralar Haçlı Seferleri’nin kültürel boyutuna ışık tuttuğu

gibi dönemin bilimsel seviyesini göstermesi açısından önemlidir. II. Frederick'in el-Kâmil'e yönelttiği ve önemli bir kısmı doğa bilimleriyle alakalı olan soruların büyük bir bölümünün Mâlikî fakihî Şehâbeddîn el-Karâfî tarafından çözülmesi, dönemin âlimlerinin entelektüel seviyesini göstermesi bakımından dikkate eğerdir. II. Frederick, Eyyûbî hükümdarının kendisine hediye ettiği planetaryumu ise kendisi için oğlu ve varisi Kral Konrad'dan sonra dünyadaki en değerli varlık olarak takdim etmiştir.

Bibliyografya

- Basuğuy, Bedrettin. *Haçlılar Karşısında İslâm'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyûbîler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Basuğuy, Bedrettin. *Selahaddin-i Eyyûbi Devrinde İlmi Faaliyetler*. İstanbul: Hivda İletişim, 2009.
- Bosworth, C. E. "al-Tarsûsî", *EF*², X: 307. Leiden: Brill, 2000.
- Cahen, Claude. *Haçlılar Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Cahen, Claude. "Un traite d'armurerie compose pour Saladin", *Bulletin d'etudes orientales* 12 (1947):103–163.
- Can, Hakan. *Abdullâtîf el-Bağdâdî'nin el-İfâde ve'l-İ'tibâr Adlı Eserinin İçerik Analizi*. Yüksek Lisans Tezi. Dicle Üniversitesi. 2018.
- de Joinville, Jean. *Bir Haçlının Hatıraları*. çev. Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016.
- Lohrmann, Dietrich. "Das „Himmelszelt“ des Sultans al-Kamil von 1232 für Kaiser Friedrich II." *Historische Zeitschrift* 294/2 (2012): 297-327.
- Dündar, Mahmut. *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. İstanbul: Çıra Akademi, 2017.
- Eddé, Anne-Marie. "Ayyubids", *EI Three*, Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Fulton, Michael S. "Anglo-Norman Artillery in Narrative Histories, from the Reign of William I to the Minority of Henry III.". *Journal of Medieval Military History* 14 (2016): 1-31.
- Göksu, Erkan. "Mardî et-Tarsûsî'nin "Tabsıratu Erbâbi'l-Elbâb Fî Keyfiyyeti'n-Necât Fî'l-Hurûb" Adlı Eseri ve Ortaçağ İslâm Tarihçiliği Bakımından Önemi". *Atatürk Üniver-*

sitesi *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17/43 (2010): 291-307.

Humphreys, R. Stephen. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*. New York: Suny Press, 1977.

Huuri, Kalervo. "Zur Geschichte des mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen". *Studia Orientalia Electronica* 9 (1941): 1-260.

İbn Mardî. *Tabsîratü Erbâbi'l-Elbâb fî Keyfiyyeti'n-Necât fî'l-Hurûb*. (Facsimile Editions-Edited by Fuat gin). Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science. 1425/2004.

İzgi, Cevat. "Herevî, Ali b. Ebû Bekir". *DİA*. XVII: 221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

King, David. "The Monumental Syrian Astrolabe in the Maritime Museum, İstanbul". *Erdem* 9/26 (1996): 729-736.

Koca, Yasemin Nemlioğlu. "Yıldızları Yakalamak: Usturlabın Denizcilikte Kullanımı ve Günümüze Ulaşan Örnekleri". *Journal of ETA Maritime Science* 3/1 (2015): 11-22.

Landrus, Matthew. *Leonardo da Vinci's Giant Crossbow*. Springer Science & Business Media, 2010.

Long, Matthew. "Tarsusi, Ali ibn Mardi". *War and Religion: An Encyclopedia of Faith and Conflict*, I: 788-789. California, 2017.

Oflaz, Abdulhalim. "Eyyûbî Ailesinin İlk Dönem Tarihleri". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(2016): 37-60.

Petra G., Schmidl. "'Urdî: Mu'ayyad (al-Milla wa-) al-Dîn (Mu'ayyad ibn Barîk [Burayk]) al-'Urdî (al-'Âmirî al-Dimashqî)". *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. II: 1161-1162. New York: Springer, 2007.

Sezgin, Fuat. *İslâm'da Bilim ve Teknik*. İstanbul: İBB Yayınları, 2008.

Şeşen, Ramazan. "Eyyûbîler", *DİA*, XII: 20-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Şeşen, Ramazan. "Eyyûbîler Devrinde Tıp Eğitimi". *İTED* 9 (1995): 243-268.

Wilfinson İ. *Mûsâ b. Meymûn*. Beyrut, 2006.

<https://howlingpixel.com/i-en/Trebuchet> (18.02.2019).

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Astrolabe,_Al-Sahl_al_Nisaburi,_Syria,_1180-1280_AD,_brass,_silver_-_Germanisches_Nationalmuseum_-_Nuremberg,_Germany_-_DSC03769.jpg (05.02.2019).

https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=239436&partId=1 (05.02.2019)

<https://www.bmimages.com/preview.asp?image=00008075003&itemw=4&itemf=0001&itemstep=1&itemx=3> (05.02.2019)

<http://muslimheritage.com/article/first-useful-archery-manual> (20.01.2019).

SEHL ET-TÜSTERÎ'DE NEFİS VE NEFİSLE MÜCAHEDE

Fatma GEDİK ¹



¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ta-sav-vuf A.B.D.

SEHL ET-TÜSTERÎ'DE NEFİS VE NEFİSLE MÜCAHEDE

Fatma GEDİK¹

GİRİŞ

Bu yazıda tasavvuf ve işârî tefsir tarihinin önde gelen simalarından biri olan Sehl et-Tüsterî'nin nefis ve nefisle mücahede hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.²

Abbâsîler devrinde hicrî 3. asırda yaşamış, 203/818 senesinde İran'ın Tüster şehrinde doğup 283/896 senesinde Basra'da vefat etmiş olan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Kur'an ve sünnet merkezli bir tasavvuf anlayışı benimsemiş, tefsir, hadis, kelam ilimlerinde nüfuz sahibi olmuş, felsefe birikimine de sahip bir muhakkik alimdir.³

¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf A.B.D.

² Çalışma, yazarın 2019 yılında Prof. Dr. Vâhit Göktaş danışmanlığında hazırlamış olduğu “*Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*” isimli doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

³ Tüsterî'nin biyografisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. İsbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Beyrut 1405, 4. Baskı, 10/189; Sülemî, Ebû Abdurrahman, *İlk Zâhid ve Süfiler Tabakâtu's-Süfiyye*, tercüme: Abdürrezzak Tek, Bursa Akademî, 1. Baskı, Bursa 2018, Attâr, Feridüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 2014, s. 392; Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (tah. Ma'rûf Zirîk, Ali Abdülhamîd Baltacı), Beyrut 1413/1993, s. 268 [*Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, (ter. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999, s. 355]; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fî Tezhibi'l-Ensâb*, Beyrut, ts., 1/216; İbn Hallikân, Ebû Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebûbekir, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, Beyrut, ts., 2/429; Cafer, Muhammed Kemal İbrahim, *mine't-Türâsi's-Sûfî liSehli'bnî Abdillâh et-Tüsterî*, Kâhire 1974; Cafer, Muhammed Kemal, *mine't-Türâsi'l-İslâmî Sehlübnü Abdillâh et-Tüsterî*, Kâhire, 1980; Furat, A. Subhi, “Sehl-üt-Tüsterî”, *İA*, İstanbul, 1966, X/322; Öztürk, Mustafa, *Sehl*

Sözlerinde *nefis* ve *nefisle mücahede* konularına sıklıkla değinen Tüsterî, nefsin tanımı ve mahiyetinden ziyade tabiatı, isim ve hallerinden bahsetmiştir. Nefsin kötülüğü emredici ve şerrin kaynağı oluşuna dair âyet ve hadislerdeki uyarıları dikkate alarak nefisle mücahede benimsenmiştir. Diğer bazı sufiler gibi tasavvufu, bir yönüyle nefis terbiyesi olarak telakki etmiş; nefsi terbiye etmek için gösterilen tüm gayretleri Allah'a yapılan en üstün ibadet olarak kabul etmiştir. Yine sonraki dönemlerde kılet-i taâm, kılet-i kelâm, kılet-i menâm ve halvet şeklinde ifade edilen dört riyazet ilkesinden Tüsterî, "ihmâs-ı butûn/cû", *samt*, *seheru'l-leyl*, *i'tizâl anî'n-nâs* tabirleriyle söz etmektedir. İbn Sâlim ve Ebû Tâlib el-Mekkî başta olmak üzere bir çok sûfî nefisle mücahede ve riyazet konusunda onun takipçisi olmuşlardır.

1. Sehl et-Tüsterî'ye Göre Nefis ve Özellikleri

Nefs, sözlükte can, benlik, ruh gibi anlamlara gelir. Kur'ân-ı Kerim'de, *nefs* kelimesi ruh⁴ ve beden;⁵ kişilik, zât⁶ gibi muhtelif mânâlarda kullanılmıştır. "**Şüphesiz ki nefis sürekli kötülüğü emreder.**" (Yusuf 12/53) âyetinde ise tasavvuf erbabının kastettiği, insanda gazap ve şehvet gibi menfî kuvvetleri toplayan cevher;⁷ şerrin, kötülüğün kaynağı; ruh gibi bedene tevdi edilmiş bulunan ayn veya

et-Tüsterî, DİA, 36/321-323; Tuğba Başer, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin* (ö. 283/896) *Tasavvuf Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

⁴ Zümer: 39/42.

⁵ Âl-i İmrân: 3/135.

⁶ Bakara: 2/284.

⁷ Altuntaş Hayrânî, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara, 1991, s. 116.

sıfattır.⁸ İster cevher, ister ayn, isterse sıfat olsun nefsin, kötü huyların ve çirkin fiillerin ortaya çıkma sebebi olduğunda ulema ittifak etmiştir. Resûlullah aleyhisselâm “Kişinin en azılı düşmanı, iki yanı arasındaki nefsidir” buyurmuştur.⁹

Tüsterî, nefsin iki farklı yönünden söz eder. Birinci yönü *nefsin zirvesidir*. Nefsin zirvesi, kendisinde ruhla bağlantı kurmasını sağlayan bir latîfeye sahip olan ve bu latîfe vesilesiyle ruhtan yayılan nur vasıtasıyla korunup beslenen yönüdür. Bunu Tüsterî, “*Nefsü’r-rûhun da, kesîf tab’ın da latîfesi vardır. Nefsü’t-tab’ latîfinin hayatı, nefsü’r-rûhun latîfinin nûru iledir*” sözüyle ifade eder.¹⁰ Yani nefis sahip olduğu bu meleke sayesinde, melekler gibi kıyâmı ve hayatı zikirle olan rûhtan istifade edebilir. Nefsi zirveye ulaştıran ve bir küll olarak ruhla birleştiren de bu latif unsurdur.

Diğer yönü ise *kesîf nefistir*. Tüsterî, nefsin insanın düşmanı olan bu yönü için *nefsü’t-tab’, nefsü’t-tabî, et-tab’u’l-kesîf, nefsü’t-tab’il-kesîf* gibi ifadeler kullanır. Kesîf tab’ın yaşamı ise yeme, içme ve zevk alma ile olur.¹¹ O’na göre nefsin en alt (*esfel*) yönü olan yoğun yapı (*et-tab’u’l-kesîf*) dört habîs meyli içinde barındırır. Bunlardan ilki karın ve fercde, şehvânî arzulara temessül eden hayvânî meyil ve tab’dır. İkincisi, oyun ve eğlencede temessül eden şeytanî tab’dır. Üçüncüsü, tuzak ve aldatma gibi şeyleri ifade eden sihrî meyiller, dördün-

⁸ Hücvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2014, s. 309.

⁹ Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru’t-Tüsterî*, tah. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, 2007 Beyrut, s. 144.

¹⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 134.

¹¹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 134.

cüsü ise kibirlenmede temessül eden İblisî meyillerdir. Tüsterî, nefsin salaha ermesi için yukarıda zikredilen her bir meyle karşı korunma yolları tavsiye eder. Buna göre hayvanî meyilden korunma yolu iman ile mukayyed ve mühezzeb olmaktır. Şeytânların tab'ından namaz, tesbîh ve takdîs ile korunulur ki bu, meleklerin tabiatıdır. İblisvârî meyiller Allah'a sığınma (*ilticâ*) ile tedavi edilirken, sihirbazların meyillerinden ise selâmet, doğruluk, nasihat ve tefadül ile korunmak mümkündür.¹²

Tüsterî *nefsü't-tab'* kavramını sıkça kullanmakla birlikte, nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mutmainne ve nefs-i râziyeden ilgili ayetleri açıklarken bahseder. Nefsin mertebeleriyle ilgili, sonraki dönemlerde yapılan tasnifleri yapmaz. Onun *nefsü't-tab'* ile kastı, alabildiğine kötülüğü emreden nefistir (*en-nefsü'l-emmâre bi's-sû'*). **“(Bununla beraber) nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder”** (Yusuf 12/53) âyetinin izahında, “Şüphesiz nefs-i emmâre şehvetin ta kendisidir ve tab' mevziidir” der.¹³ “Allah'a ortak koşulan şeylerin en büyüğü, kötülüğü emreden; hazlardan doğan nefs-i emmâredir. Bu nefis, insanın hidâyete ermesine engel olur.”¹⁴ Tâğutların başı ve en büyüğü nefs-i emmâredir. Çünkü kendisi de bir tâğut olan şeytan, nefs-i emmâre vasıtasıyla insana ilişir ve onu ayartır. Aksi takdirde şeytanın insana güç yetirmesi mümkün olamazdı.¹⁵

¹² Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Kelâmu Sehl*, Köprülü Ktp. 727, 35b, 36a; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 82; İsbehânî, *Hilye*, 10/206-207.

¹³ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 81.

¹⁴ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 27.

¹⁵ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 37, 54.

Tüsterî, nefis-i levvâmeyi de hırsa ve tûl-i emele yakınlığı sebebiyle nefis-i emmâreye yakın bulur. Kıyâme sûresinde nefis-i levvâmeyi nefis-i emmare olarak tefsir eder.¹⁶ Bu durumda nefis-i levvâme ve nefis-i emmâreden kasdı nefsü't-tab'dır.

Diğer bir nefis mertebesi olan *nefs-i mutmainne*, Allah'ın sevabını ve ikâbını tasdik eden nefis demektir.¹⁷ Bu nefis iman ve yakîn nurlarıyla nurlanmış, marifete mazhar olmuştur.¹⁸ *Nefs-i râziye* ise, Allah ile Allah'tan hoşnut ve razı olan; kendisinde sükûn bulması sebebiyle Allah'ın hoşnutluğunu ve rızâsını kazanmış nefistir. Bu nefsin yeri Allah dostlarının cümlesinin yanıdır.¹⁹

İnsanın iki düşmanından biri kabul edilen nefis-i emmârenin özellikleri şu şekildedir: Nefis, her belânın, derdin, musîbetin ve felâketin sebebi olması hasebiyle kulu Rabbisinden engelleyen yedi hicaptan biridir.²⁰ Dünya ve içindekilere karşı aşırı istekli ve tutkun olması sebebiyle şehvetin ta kendisidir.²¹ Dünyaya karşı aşırı hırsı onu şer emredicisi durumuna düşürür. Yapısı cehâlet üzerine kurulu olduğu için kişinin birçok konuda hataya düşmesine sebep olur.²² Nefiste kâfirlik, münâfıklık, mürâilik sıfatları bulunur.²³ Allah'ın emirleri konusunda isteksiz, tembel ve gevşek davranırken, yasaklanan şeyleri yapma

¹⁶ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 182.

¹⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 194.

¹⁸ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 81.

¹⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 194. Tüsterî, başka bir sözünde ise nefis-i emmâreyi şehvet, nefis-i levvâmeyi akıl, nefis-i mutmainneyi kendisiyle hayır ve şerrin bilindiği imanın marifeti olarak değerlendirir. bkz. Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 77b.

²⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 110.

²¹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 81.

²² Tüsterî, *Tefsîr*, s. 149.

²³ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 352.

hususunda oldukça hevesli, hızlı ve cevvaldir. Kendisinin güç ve kuvvetinin bulunduğu inanır, bu konuda iddiada bulunur. Bu havl ü kuvvetiyle de aldanır.²⁴

Bu sayılan özellikleri sebebiyle Tüsterî nefsi süflî, şer kaynağı bir varlık olarak görmüş, nefsi zelil kılınması ve boyun büktürülmesi açısından arza, önemsizliği bakımından da dünyaya benzetmiştir.²⁵ Nefsin şerrinden güvende olabilmek için ise mücâdele ve mücâhede etmek gerektiğini, insanın mâsivânın tahakkümünden ancak nefsiyle mücâdele edip onu terbiye etmek suretiyle kurtulabileceğini savunmuştur.²⁶ Yine nefisten Allah’a doğru sefer zor ve onunla cihad çetin olduğu için nefsi terbiye etmeyi, Yüce Allah’a yapılan ibâdetlerin en üstünü olarak kabul etmiş,²⁷ nefsin isteklerinden birini terk etmeyi bir yıl nafil oruç ve ibadetten hayırlı görmüştür.²⁸

Dünyada nefis, kulun imtihan vesilelerinden biridir. Ona karşı göstereceği mücâdelede zafer kazanan kul ebedî saadeti kazanır. Allah Teâlâ nefisle baş edilmesi için kuluna iki kolaylık bahşetmiştir. İnşirah sûresinde zikredilen bir zorluğun karşılığındaki iki kolaylık, nefsin karşısında kalbin fitnatı ve akıldır. Bu ikisi nefsü’t-tab’a gâlip gelirler. Çünkü Hz. Peygamber “Bir zorluk, iki kolaylığa gâlip gelemes” buyurmuştur. Tüsterî bu durumu Muhammed (a.s.) ile ilgili olarak şu şekilde açıklar: “*Kuşkusuz biz senin kesif nefsü’t-tab’ın üze-*

²⁴ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 67.

²⁵ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 54.

²⁶ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 67.

²⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 401; Kuşeyrî, *Risâle*, 152 [239].

²⁸ Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-kulüb fî Muâmeleti'l-Mahbûb* I-III, tah. M. İ. Muhammed Rıdvânî, Mektebetü dâri't-türâs Kâhire 2001, [*Kütü'l-Kulüb: Kalblerin Azığı*, 1-4, çev. Dilaver Selvi, İstanbul 2014, 3/592].

rine nefsü'r-rûhun, aklın, kalbin ve fehmin letâifini otoriter kıldık. Bu letâif mahlukatın zuhûrundan bin yıl evvel mevhibe-i celîle ile sebkât etmiş ve nefsü't-tab'a gâlip gelmiştir."²⁹

2. Tüsterî'de Nefis Terbiyesi: Mücâhede ve Riyâzet

Nefisle mücadele dediğimiz zaman Tüsterî'nin kastı nefsin esfel yönünün tabiatı icabı sahip olduğu mezmûm sıfatlarla mücadeledir. Şehevi arzulara, oyun eğlenceye düşkünlüğü, tuzak ve hile kurma becerisi, kibirlenmesi, nefsin bu esfel yönünde hayvanî, şeytanî tabiatların cem olduğunu göstermektedir. İnsanın iki düşmanından biri ve Allah ile kul arasında bir hicap olan *nefis* bu sayılanların dışında *küfür*, *riya*, *nifak* gibi olumsuz sıfatları yapısında barındırır. Dünyaya karşı düşkündür. Güç ve kuvvet iddiasında bulunur. Nehiy dairesinde hareket eder, emirleri yerine getirmede gevşeklik gösterir, daima kötülüğü emreder. Dolayısıyla *nefis* ve *şeytan* mübtedînin aşması gereken akabelerin en önemlilerindendir. Bu akabeleri geçebilen, Allah'tan hayırlara nail olabilir.³⁰ Şeytandan gelecek kötülükler bile insana nefis aracılığıyla geldiği için öncelikli mücadelenin nefse karşı yapılması gerekir. Allah Teâlâ da "***Bizim uğrumuzda mücâhede edenleri elbette ki, doğru yollarımıza ulaştıracağız,***" (Ankebût 29/69) âyetiyle mücâhede edenlere vaadde bulunmuştur.

Tüsterî'nin ve görüşlerinin takipçisi olan Sehliyye'nin tasavvuftaki usûlü, *nefisle mücâhede*, *riyâzât ve çile çekme* olarak belirtilmiştir. Nefisle mücâhedeyi red-

²⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 198.

³⁰ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 40b.

deden bazı sufilerin aksine Tüsterî “mücâhedeyi, müşâhedenin illeti ve sebebi” olarak görmüş; Hakk’ı idrâk ve O’na kavuşmak için talebin büyük tesiri olduğundan bahsetmiştir.³¹

Tüsterî nefisle mücadele konusunda *muhâsebe*, *muhâlefet*, *mükâbede* ve *mücâhede* kavramlarını kullanmıştır. Nefsin kötü huylardan mucâhede ile arındırılması esnasında, güzel huylarla bezendirilmesi ve yüce makâmlara eriştirilmesi için verilen uğraşı ifade eden *riyâzet* ve nefsin kir ve paslardan temizlenmesi anlamında kullanılan *tezkiye*, anlam olarak bulunmakla birlikte kavram olarak Tüsterî’nin sözleri içinde yer almamaktadır. Bununla birlikte Sülemî onun riyâzet ilimleri hakkında konuşan sûfî imam ve alimlerinden olduğunu söyler.³²

Tüm hallerinde nefsin ayıplarını bilmek için şart koşulan *muhâsebe*³³ nefis ile hesaplaşmayı ifade eder. Tüsterî’ye göre *muhâsebe* ilm-i kıyâmdan sonra kulun memur olduğu ilk şeydir. Bu yüzden bu yolun yolcuları nefislerini muhâsebeyi kendilerine gerekli görmüşler ve Allah Teâlâ’nın kendilerine nâzır olduğu bilgisini elde edinceye kadar *muhâsebe* üzere olmuşlardır. Bu ilmi elde ettiklerinde ise muhâsebenin yerini *murâkabe* alacağı belirtilmiştir.³⁴

Muhâlefet, Allah’ı, emrini ve eyyâmullahı bilen âlimlerin ilk mertebesi olup³⁵ Allah’ın nehyettiklerini terk etme hususunda nefse karşı gelmek, aykırı davranmaktır.

³¹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, s. 314-315.

³² Sülemî, Ebû Abdurrahman, *İlk Zâhid ve Sûfîler Tabakâtı’s-Sûfîyye*, s. 119.

³³ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 29b.

³⁴ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 71a, 187a.

³⁵ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 65a.

Mükâbede, emirleri edâ etme hususunda nefse katlanma, tahammül ve sabırdır. Muhalefetle nefis kaybolup giderken, mükâbede ile hevâ yok olur ve şehvetin yerini tâatlar alır.³⁶ **Mücâdele** ise sözlükte, “vuruşmak, dövüşmek, harb etmek” anlamlarına gelir. *Muhasebe*, *muhâlefet* ve mükâbedeye göre daha kapsamlı olup onların anlamlarını da içeren bir kavramdır. Allah, peygamber, din düşmanlarıyla savaş meydanlarında yapılan cihad için kullanıldığı gibi şeytan ve nefisin istek ve arzularına muhalefet etmek de mücâhededir.

Hiz. Peygamber’in “*Küçük cihaddan büyük cihada döndük*”³⁷ ve “*Mücâhid, nefsiyle cihat edendir*,”³⁸ gibi hadisleri nefisle yapılan mücâdelenin daha zor olduğunu ifade etmektedir. Tüsterî de hadis-i şeriflerde ifade edilen bu hakikati, “*Allah’a yapılan bütün tâatlar nefsin cihadıdır. Kılıç cihadından daha kolay bir cihad yoktur. Nefse muhalefetten daha çetin, zorlu bir savaş yoktur*,”³⁹ sözüyle dile getirmiştir. Yine “Benim malım var. Gücüm de var, cihad etmek istiyorum. Bana ne buyurursunuz?” diyen bir kimseye Sehl, “*Mal dediğin ilimdir. Kuvvet dediğin niyettir. Cihad dediğin nefisle mücâhededir*,” diye karşılık vermiştir.⁴⁰

Tüsterî’nin nefisle mücâdele anlayışının temelinde nefsi ve tabiatını tanımak; insana verebileceği zararları bilmek yani *ilim* yer almaktadır. Zira kişinin düşmanını tanıması, mücadelesinin sağlıklı ve başarılı olmasını sağ-

³⁶ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 162, 167.

³⁷ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-ilbâs ame’s-tehera mine’l-Ehâdis alâ Elsineti’n-Nâs*, Beyrut 1988, s. 424-425.

³⁸ Tirmizî, *es-Sünen*, Fezâilül-cihâd, 2.

³⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 72.

⁴⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 93.

layacaktır. Müfessirimiz, “*marifetü’n-nefs*” olarak ifade ettiği nefsi bilme ve tanıma hadisesinin şeytanı bilmekten daha gizli, daha zor olduğuna işaret etmektedir. Nefsini tanıyan düşmanı yani şeytanı tanır. Yine nefsin tanıyan, tanıdığı nisbette Rabbini de tanır.⁴¹ Nefsi bilip tanıyan aldanmaz. Yani onunla konuşmaz ve onu dinlemez. Böylelikle hadîsü’n-nefisten de selâmet bulur. Ayrıca ondan bir şey kabul etmez.⁴² Nefsini bilmekten yoksun olan kimseyi ise nefsi, tedbiri altına alır.⁴³

Kişinin nefsiyle mücadelesi hakikatte ruh, akıl ve kalbin, nefis, hevâ ve şehvetle mücadelesidir. Yani kulun öncelikle akli olmadan nefsiyle mücadele etmesi mümkün değildir. Yine bu uğraşısında kalbin ve ruhun da büyük rolü vardır. Bu cihad murâkabe kılıçlarıyla ve muvâfakat nurlarıyla gerçekleştirilmelidir. Yani ruh, akıl ve kalbin savaşı kazanabilmesi için nefs ü hevâyı kontrol altında tutmaları, bazen karşılıklı anlaşıp uygun bir yol takip etmeleri, yeri geldiğinde de zor kullanmaları gerekir.⁴⁴ Bu konuda Tüsterî kendisinin başlangıçta nefsiyle yaptığı mücadelesine dair şu örneği verir: “*Ben ilk günlerimde Allah için bazı işler yapması konusunda nefsimden talebde bulundum; o âcizlik ve gevşeklik gösterdi. Ben de bir sene su içmeyeceğime, bir sene hiç uyumayacağıma kesin karar verince, bu isteklerimi yerine getirdi.*”⁴⁵

⁴¹ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr.57b, 124b; Sicillî, Ebû Abdurrahman, *eş-Şerh ve'l-Beyân limâ Eşkele min Kelâmi Sehl*, Köprülü Ktp. 727, 153a-205a, vr. 189a.

⁴² Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, s. 48a.

⁴³ Sicillî, *eş-Şerh ve'l-Beyân*, vr. 194a-b.

⁴⁴ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 195.

⁴⁵ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, , 2/1134-1135 [3/294-295].

Tüsterî, nefsin eğitilip nefs-i emmâre iken nefs-i mutmainne derecesine getirme sürecine katkıda bulunacak önerilerde bulunur. Nefise muhalefet etmek,⁴⁶ taatlere sarılmak,⁴⁷ kendi güç ve kuvvetine itimad etmekten vazgeçip Allah'a güvenmek, Rab Teâlâ'nın ahlâkıyla ahlaklanmak, nefsi boş bırakmayıp meşgul etmek,⁴⁸ sünnet üzere yaşamak, Allah'ın onun üzerinde kâim olduğu, kendisini koruyup kolladığı bilgisine sahip olmak ve hakkındaki hükmüne rızâ göstermek,⁴⁹ edeb ve ihlâsa yapışmak,⁵⁰ zikri değil de mezkûru müşahede ederek Kur'ân-ı Kerîm okumak,⁵¹ ilim öğrenip, nefsi cehalet girdabından kurtarmak,⁵² dünya konusundaki düşünceleri bırakıp ahiret işlerine yönelmek⁵³ bunlardan bazısıdır. Tüsterî'nin nefis mücadelesinde önerilerinden biri de nefsin peşinden gitmemek, yani onu öne geçirmemek, arkada bırakmaktır. O, bunu nefsi gölgeye benzeterek anlatır. Gölgeyi izler, gölgen önünde olduğu halde yürürsen asla ona yetişemezsin. Ama gölgeyi arkada bırakırsan o gölge seni takip edecektir.⁵⁴

Yine bu mücadelede nefsin zebh/kurban edilmesinden söz eder. Zaman zaman yaşadığı dönem hakkında bilgi veren, o dönem insanlarını eleştiren Tüsterî, kurtuluşun ancak nefsi kurban edip onu *vera*' ve *cehd* ile öldürmek suretiyle mümkün olduğunu söyler.⁵⁵ Tüsterî'nin ve diğer

⁴⁶ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 173-174.

⁴⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 72.

⁴⁸ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 181.

⁴⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 165.

⁵⁰ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 116a, 125b; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 70, 73, 78.

⁵¹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 108.

⁵² Tüsterî, *Tefsîr*, s. 98.

⁵³ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 195.

⁵⁴ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 70b.

⁵⁵ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 64a.

sûfilerin nefsi öldürmekten kasıtları onu yok etmek değildir. Zira nefsin öldürülmesi ve yok olması mümkün değildir. Bu mecazî bir anlatımdır. Kurban edilmesinden maksat ahlâk-ı habîseyi bünyesinde barındıran emmâre ve levvâme nefsin, mutmainne ve sâfiye nefse dönüşüm macerasıdır. Aslında ölen ve kurban edilen, nefisteki olumsuz yönlerdir.

Mücadele ile birlikte ele alınan *riyâzet* de nefis terbiyesi vasıtasıdır. Riyâzet, nefsin kötü huylardan mücâhe-de ile arındırılması esnasında, güzel huylarla bezendirilmesi ve yüce makâmlara eriştirilmesi için verilen uğraşı ifade eder. Tasavvuf literatüründe kabul edilen ekser görüşe göre riyâzetin dört esası vardır: Açlık-az yemek (*cû' /killet-i taâm*), az konuşmak (*samt /killet-i kelâm*), az uyuyup geceyi ibâdetle geçirmek (*killet-i menâm*), halvet (*çile, erbaîn*).⁵⁶

Tüsterî, aşağıda izahlarını yapacağımız bu esaslardan “riyâzet usûl ve yöntemleri” olarak söz etmez. “Bütün hayırların bünyesinde cem olduğu, kendileriyle abdâl ve sıddık mertebelerine ulaşılan dört şey” olarak bahseder. *İhmâs-ı butûn* ya da *cû'* şeklinde ifade ettiği açlık, *i'tizâl anî'l-halk* olarak ifade ettiği halvet, *seheru'l-leyl* olarak ifade ettiği gece ibadeti ve uykusuzluk; *samt* olarak ifade ettiği az konuşmaya mübtedî en az iki yıl süreyle devam etmelidir.⁵⁷

⁵⁶ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmiddîn*, Beyrut ts., 3/76.

⁵⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 77. Tüsterî, *Kelâmü Sehl*'de bu dört esası açıkladığı iki sözünde ise “açlık” yerine şehvetleri terk (*terkü's-şehvât*) ifadesini kullanmış ve bu dört esastan her birinin sâlike kazandıracığı faydaları sıralayıp bu şekilde bedîl ve sıddık makamına ulaşabileceğini, çünkü bu kimse-

2.a. Killet-i Taâm (Cû‘)

Dünyada *hayat, akıl ve kuvvetin* ikâmesi yeme ve içmeye bağlanmıştır. Yani insanın yaşaması, akıl sağlığının yerinde olması, güç ve tâkat toplaması için yemesi içmesi gerekir. Diğer mutasavvıflar ve Tüsterî’nin tercih ettiği görüşe göre, hayatı ve akli tehlikede olan bir kimsenin yiyip içmesi, oruçluysa orucunu açması, fakirse gıdasını temine çalışması gerekir.⁵⁸

Öte yandan yemekte ölçüyü kaçırıp hadd-i itidalden çıkmanın da birçok zararı tesbit edilmiştir. Bu zararlardan en önemlisi hiç kuşkusuz nefsin güçlenmesine, azgınlığının artmasına neden olmasıdır. Bu yüzden Tüsterî ile takipçilerinden İbn Sâlim ve Ebû Tâlib el-Mekkî de dâhil olmak üzere birçok sûfî *karnı boşaltmak (ihmâs-ı butûn), yemeği azaltmak (killet-i taâm)* ve *açlık (cû‘)* gibi tabirlerle ifade ettikleri açlığı, nefis terbiyesinin temel esaslarından biri olarak kabul etmişler, nefsi güçsüzleştirmek ve dünyaya olan meylini azaltmak için nefse açlık duygusunu tattırmayı önemli ve gerekli görmüşlerdir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık, ... ile deneriz. (Ey Peygamber!) Sabredenleri müjdele!*” (Bakara 2/155) buyrularak insanın imtihan ve kazanç sahalarından birinin de açlık olduğuna işaret edilmiştir. Allah Teâlâ’nın kula yönelmesinin açlık, hastalık ve belâ ile olduğunu belirten Tüsterî, açlığın faziletine, nefis terbiyesinde açlığın önemini birçok sözünde vurgulamıştır. Nefsini açlıkla tedib etmeyen kimsenin necât bulamayacağını söylemiştir. O’na göre din ve dün-

ye kendisinin menfaatine ve zararına olan din ilmi ve türlü türlü ilimlerin verileceğini söylemiştir. Bkz. Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 54a, 91a.

⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/89.

ya için açlıktan daha menfaatli bir şey yoktur. İnsanoğluna gelecek tüm afet, belâ ve fîsk ü fücûrun başında tokluk; gökten yere inen bütün iyiliklerin, hayırların başında ise açlık bulunmaktadır. Açlık, kulu vesveselerden kurtarır. Ayrıca Allah'ın teveccühünü kazanmaya vesile olur.⁵⁹ Açlık, *sabır, rızâ, kanaat, tevekkül, fakr* gibi kavramlarla irtibatlı olup bu makamlara ulaşmak ve onları aşmak için gereklidir. Amelin hâlis, ibâdetin sahih olmasında da rolü vardır.

Açlıktan (*cu'*) maksat hiçbir şey yememek değil, insanın akıl, ruh ve kalb sağlığını tehlikeye düşürmeyecek miktarda, ölçülü yemektir. Zira mideyi tıka basa doldurmak da gıdasız kalmak gibi zarar vericidir. Peygamber Efendimiz bunun ölçüsünü, “Midenin üçte birisi yemek içindir. Binaenaleyh bundan fazlasını yiyen kişi ancak sevaplarından yemiş olur,” sözünü vermiştir.⁶⁰

Tüsterî'yi ve diğer tasavvuf erbabını açlığı prensip edinmelerine; oruç ibadetiyle birlikte yemeği azaltma konusunda titiz davranmalarına iten pek çok sebep vardır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- ✓ Öncelikle ilim ve hikmetten mahrum olmamak. Tüsterî'nin “*Allah Teâla dünyayı yarattığı zaman isyan ve cehaleti tokluğun içine, ilim ve hikmeti de açlığın içine yerleştirmiştir,*”⁶¹ ifadeleriyle anlatmaya çalıştığı hikmet ve açlık ilişkisini hocası Zünnûn el-Mısri “Yemek ile dolu bir mideye hikmet yerleşmez,”⁶² sözüyle ifade etmiştir. İşte sûfiler eşyanın hakikatini

⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/83.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/83.

⁶¹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 65; Kuşeyri, *Risâle*, s. 141 [230].

⁶² Kuşeyri, *Risâle*, s. 433 [98].

bilmek anlamına gelen hikmetten mahrum kalmamak için karnı tıka basa doldurmayı uygun bulmamışlardır.

- ✓ Vesveselerden kurtulmak. Tüsterî'ye göre açlıkla noksanlaşan kanı miktarınca kişinin kalbinden vesvese kesilir.⁶³
- ✓ Nefsin düşüncesizliklerinden ve zararlarından emniyette olmak. Aç kalan nefis güçsüzleşecek, dünyaya meyli azalacaktır.⁶⁴
- ✓ Allah'ı zikir ve O'na ibadetten mahrum kalmamak. Çok yiyen kişinin kendisinde meydana gelecek tembellik ve rehavet sebebiyle uykusu gelecektir. Bu durumda da Allah'ı zikir ve ibadet konusunda tembellik gösterecektir.⁶⁵
- ✓ İlâhî lezzetleri tatmak ve evliyanın gönüllerinde buldukları vecdi bulmak. Dünya lezzetlerinden uzaklaşan kimseye melekût aleminin kapıları açılacaktır. Kırk gün yemek yemeden oruç tutan kimse varlık aleminde tasarruf gücü elde edecek yani kendisinden zuhûru'l-kudret diye ifade edilen kerametler sadır olacaktır.⁶⁶
- ✓ Bünyede huzur ve istikrarı sağlamak. Bedende *kalb, rûh, nefis, akıl* ve diğer *organlar* birbirleriyle irtibatlıdır. Nefisten kaynaklanan bir huzursuzluk diğerlerini de etkiler. Kalbin huzur ve sükûnu için organların

⁶³ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 90b; Sicillî, *eş-Şerh ve'l-Beyân*, vr. 160b.

⁶⁴ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, s.409.

⁶⁵ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr.32a, Tüsterî, *Tefsîr*, s. 103.

⁶⁶ Sühreverdî, Şihâbeddîn Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-maârif*, Beyrut 2005, s. 135 [*Avârifü'l-Maârif: Tasavvufun Hakikatleri*, (terc. Abdülvehhab Öztürk), İstanbul 2010, s. 271].

sekînetine, nefsin itâatine ihtiyaç vardır. Organların harekâtında da mide merkezî rol oynar.⁶⁷

- ✓ Hastalıklara karşı korunmak ya da tedavi olmak. Az yemeği ve acıkmadan yemek yememeyi birçok hastalığa şifa sebebi olarak gören Sehl b. Abdullah, nefsinin aç bırakmak sûretiyle delinin bile iyileşip sağlığına kavuşabileceğini ifade etmektedir.⁶⁸
- ✓ Az yemek Hz. Peygamber'in sünnetidir. Yani az yiyen kişi nefsinin terbiye ettiği gibi sünnete ittibâ etmiş, birden fazla ibadeti cem etmiş olmaktadır.
- ✓ Yeme içmede edebe riayet etmek. Allah Teâlâ, "**Yeyin, için, fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez** (A'râf 7/31), "**Ey Peygamber! Temiz olan şeylerden yeyin; güzel işler yapın,**" (Mü'minûn 23/51) gibi ayetlerde kullarına ikram ettiği rızık, belli edeblere riayet ederek yemelerini istemektedir. Sûfiler yeme içme adabına dair belli kurallar tesbit etmişler ve bu edebleri gözetme konusunda hassas davranmışlardır. Tüsterî'nin de değindiği bazı edebler şu şekildedir: Nimeti değil nimet vereni görüp O'na şükretmek ve verdiği nimetle nimet verene isyan etmemek,⁶⁹ şüpheli şeyleri yememek,⁷⁰ rızık helâlinden, vera' ile yemek, mideyi tıka basa doldurmamak, mümin yiyişi ile yemek,⁷¹ nefsi ayakta tutabilecek, kalbi hıfzedebilecek miktarda

⁶⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 3/1391 [4/123].

⁶⁸ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 90b-91a; Sicillî, *eş-Şerh ve'l-Beyân*, vr. 160b; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 103.

⁶⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 110.

⁷⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 3/1491 [4/207].

⁷¹ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr.32a; *Tefsîr*, s. 103; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, [4/102,103].

yemek,⁷² hayatı ve akli tehlikeye düşürecek açlık uygulamalarından uzak durmak,⁷³ hem sabra hem de şükre sebep olması için belli süre aç kalmak sonra yemek. Zira sürekli aç kalan nefis belli bir süre sonra açlığa alışacaktır.⁷⁴

Tüsterî'nin yeme tarzı

Tasavvufî tecrübeye henüz üç yaşlarında dayısı Muhammed Sevvar'ın, "*Allah benimledir, Allah nâzırımdır, Allah şahidimdir,*" şeklindeki zikir telkiniyle başlayan Tüsterî, yine dayısının, "*Ey Sehl! Allah bir kimseyle birlikte bulunur, ona nazar kılar ve yaptıklarına şahit olursa, acaba o kişi Allah'a âsî olabilir mi? Gûnahtan sakın!*" şeklindeki nasihati üzerine halvete girmiş ve nafilâ orucu tutmaya başlamıştır. Altı yaşından on iki yaşına kadar arpa ekmeğiyle iftar ettiğini ifade etmiştir. Abadan dönüşü yani on altı yaşlarındaki riyâzet hayatını şu cümlelerle anlatır: "*Sadece bir dirhemlik bir farak arpa ile iktifa edecek kadar gıdamı azalttım. Bu arpa öğütülüyor ve benim için pişiriliyordu. Her gece seher vakti bir ukıyye⁷⁵ katıksız saf arpa ekmeği ile tuzsuz ve katıksız iftar ederdim. Bu bir dirhem bana bir sene kâfi gelirdi. Sonra sırasıyla üç, beş, yedi, yirmi beş gecede bir iftar yapmaya azmettim. Yirmi sene böyle yaptım.*"⁷⁶

Tüsterî'nin manevî hayatının teşekkülünde tutmuş olduğu bu oruçların ayrı bir yeri vardır. Beş yaşlarında başladığı nafilâ oruçları ömrü boyunca devam ettirmeye

⁷² Tüsterî, *Tefsîr*, s. 65, 110; Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 1a, 19a.

⁷³ Mekki, *Kütü'l-Kulûb*, 2/660, [2/405, 4/125].

⁷⁴ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 65.

⁷⁵ Bir, bir buçuk kilogram arası.

⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 401 [108]; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 339.

özen göstermiştir. Kaynaklar O'nun doğduğu gün de vefat ettiği gün de oruçlu olduğu, orucunu Cenâb-ı Hakk'ın huzurunda açtığı şeklinde bilgi vermektedir.⁷⁷

Tüsterî'nin oruç ibadetinde gözettiği şu hususlar dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki iftar ve sahurda yediği yiyecek miktarına ölçü koyup, zamanla azaltmasıdır.⁷⁸ Tüsterî'nin takipçileri İbn Sâlim ve Ebû Tâlib el-Mekkî de aynı metodu benimsemişlerdir. Örneğin İbn Sâlim, talebelerine alıştıkları yemek miktarından her gün bir kedi kulağı kadar azaltılmasını önermiştir.⁷⁹

İkinci husus, üç, beş, yedi gecede bir iftar etmek suretiyle öğünlerin arasını açmasıdır. Bu şekilde beden in yavaş yavaş açlığa alıştırılması söz konusudur.

Diğer bir husus ise, Tüsterî'nin nefsin hoşuna gitmeyecek türden yiyecekler tercih etmesidir. Örneğin katıksız ve tuzsuz arpa ekmeği, Arabistan kirazının yaprakları, saman yediği dönemler olmuştur. Başlangıçta şebk (se-dir) denilen ağacın yapraklarını, üç sene müddetle incirle-rin kırıntılarını yediğini belirtirken sonradan sınırlama olmadan, hudutsuz ve vakitsiz yediğini ifade etmiştir.

⁷⁷ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, s. 384.

⁷⁸ Bu konuda Cüneyd-i Bağdadî de Tüsterî'ye benzer bir görüş benimsemiştir. Nitekim Sehl'in vefatından sonra Basralı sûfiler Ebû'l-Kasım Cüneyd'in yanına geldiklerinde, Cüneyd (r.a.) onlara: "Oruç konusunda nasıl bir yol takip ediyorsunuz?" diye sordu; Basralı sûfiler: "Gündüzlerimizi oruçlu olarak geçiriyoruz, akşam olunca da küfelerimizi dolduruyoruz!" cevabını verdiler, o zaman Cüneyd: "Ah, ah! Keşke küfeleri doldur-masaydınız, yani iftar vakti olarak bilinen vakte bağlı kalmasaydınız manevi terbiyedeki haliniz çok daha iyi olurdu!" dedi. Bkz. Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 3/1378 [4/101].

⁷⁹ Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, Beyrut 2001, s. 369 [*el-Lüma'* - *İslâm Tasavvufu* (çev. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul: Erkam, 2012, s. 501]; Kuşeyrî, *Risâle*, 141 [230].

Alimler onun “*Hudutsuz ve vakitsiz yerim*” sözüyle açlık neticesinde bulduğu vecd ve gönlüne gelen varidatları kastettiğini kaydetmişlerdir.⁸⁰

Tüsterî’nin tuttuğu oruçlarda dikkat çeken başka bir husus, üç, beş, yedi, yirmi beş günde bir iftar etmesine hatta ramazanda diğer ayın hilali görününceye kadar yemek yememesine rağmen Sünnet’i ihlal etmemek için her akşam su ile orucunu açmasıdır.⁸¹

Açlıkla ilgili üzerinde durulan hususlardan bir diğeri de uzun süre oruç tutup nefsi sürekli açlığa alıştırmamaktır. Çünkü sürekli oruç tutan bir bünyeye belli süre sonra oruç tutmamak zor gelmeye başlayacaktır. Sehl b. Abdullah’ın, “*Karnınızı doyurunca sizi toklukla sınavandan açlık isteyiniz. Aç olduğunuz zaman da sizi açlıkla imtihan edenden tokluk isteyiniz. Değilse bunlardan birine alışır ve tuğyana düşersiniz,*” sözü de bu konuya işaret etmesi açısından dikkat çekicidir.⁸² Bu yüzden bazı sûfiler Dâvud orucunu tercih etmişlerdir.

Ebu Tâlib el-Mekkî, kırk gün açlığa dayananlar arasında İbrahim et-Teymî ve Haccâc el-Ferâfisa’yı zikrederken Tüsterî ve çok sayıda zevâtın yirmi-otuz gün aç durabildiklerini kaydetmiştir.⁸³ Tüsterî de dâhil olmak üzere sûfiyyeden bazı zevâtın açlık konusunda bu şekilde bir yol tutmalarını, bu zâtların kendi şahıslarına mahsûs bir durum olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. İbn

⁸⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1389-1390 [4/120-121, 144]; Gazzâlî, *İhyâ*, 3/97; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1405/1985, s. 255.

⁸¹ Sühreverdî, *Avârîf*, s. 193 [414]; Kuşeyrî, *Risâle*, 141 [230]; Serrâc, *Lüma'*, 152 [184].

⁸² Serrâc, *Lüma'*, s. 153 [185].

⁸³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 3/1377 [4/99].

Sâlim ile Serrâc arasında geçen şu diyalog da bu düşüncüyü desteklemesi açısından önemlidir: “Serrâc diyor ki, açlıkla ilgili olarak İbn Sâlim: “Açlığı prensip edinenin yemek miktarını iki tavşan kulağından daha aza indirmemesi gerekir,” diye konuşunca ben: “Dün sen bize Sehl b. Abdullah’ın yemek yemediğini söylemiştin” diye itiraz ettim. Dedi ki: “Sehl yemeyi terketmemişti. Aksine yemek onu terketmişti. Çünkü kalbine doğan vâridat, kendisini yemek yeme düşüncesinden alıkoyuyordu.”⁸⁴

İbn Sâlim’in bu açıklamaları Tüsterî ve onun durumundaki zevâtın, rızk-ı manevî ile doyum içinde oldukları için rızk-ı sûrîye ihtiyaç hissetmediklerine işaret etmektedir. Nitekim Tüsterî’ye göre gıda “ölümsüz diriye zikretmektir.” Bir defasında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’ye “Mü’minin azığı yani zaruri gıdası nedir?” diye sorulunca; Hazret: “Allah Teâlâ’dır!” diye cevap verdi. Soruyu soran: “Ben bedeni ayakta tutan azığı sormuştum!” deyince, Sehl: “Zikir” dedi. Soru sahibi: “Ben bedenim gıdasını soruyorum!” deyince, Sehl: “ilimdir!” diye karşılık verdi. Bu sefer soran kişi: “Yani bedenim yiyeceği yemek nedir? diye soruyorum!” deyince, Sehl: “Bedenden bana ne! Bırak onu, eskiden beri onun ihtiyaçlarını gideren şimdi de onunla ilgilenir!” demiştir.⁸⁵

Açlık konusunda müteşeddid oldukları ileri sürülen bu zevât, açlık sürelerini çok uzatmalarıyla, temelde sünnete uymadıkları gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Bu uygulama peygamber ve sahabe hayatı delil gösterilmek suretiyle, teyid-i ilâhî ve keramet düşünceleriyle meşru zemine taşınmaya çalışılmıştır. Örneğin Tüsterî hakkında “her on

⁸⁴ Serrâc, *Lüma*’, s. 185 [232].

⁸⁵ Mekki, *Kütü’l-Kulüb*, [4/103].

beş günde bir defa yemek yedi. Ramazan ayı gelince, bayrama kadar hiçbir şey yemezdi,” diye bilgi veren Hücvirî, “Bu, beşer tâkatının imkânı haricindedir. İlahî bir meşrep (ve destek) olmadan bu işi yapmak mümkün değildir. Bu bir te’yiddir ki, bunun kendisi gıdanın aynı-sıdır (te’yid-i gıda). Birinin gıdası dünyanın taâmı, diğerinin gıdası Mevlâ’nın te’yididir,” der ve bu şekilde uzun süre yemeyen zevâtla ilgili örnekler verir.⁸⁶

Ayrıca Tüsterî de açlığı Allah Teâlâ’nın yeryüzündeki sırlarından bir sırrı olarak görmüş ve onu ifşa eden ya da zayı eden kimseye emanet edilemeyeceğini belirtmiştir.⁸⁷ Tüsterî’nin yediği zaman zayıflayıp yemediğinde şişmanlaması; uzun süre bir şey yemeden vecd ile kuvvet bulması⁸⁸ işte bu sır sebebiyle olsa gerektir. Yine Hüc-vürî’nin yukarıdaki düşüncesini desteklemektedir. Bu şekilde yaşamak Allah’ın has kullarına mahsustur. Diğer bir ifadeyle sûrî gıdaya fazla ihtiyaç hissetmeden rızk-ı manevî ile yaşam sürdürmek sıddıklara ait bir yaşımdır.

Bu durumda, kişinin maddi gıdaya ihtiyacı, derecesiyle ilişkilidir. Bu yolda mertebe yükseldikçe yeme içmeye ihtiyacı azalmaktadır, diyebiliriz. Nitekim Tüsterî, mü’minlerin öğünden öğüne, salihlerin ayakta duracak kadar, sıddıkların da zarureten yemek yediklerini belirtmiştir.⁸⁹ Ona göre, sıddıkların hakikatte maddi gıdaya

⁸⁶ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, s. 385.

⁸⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 65

⁸⁸ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 88; Nebhânî, Yûsuf bin İsmâîl, *Câmiu Kerâmâtî’l-Evliyâ*, Beyrut 1329, s. 35; Kuşeyri, *Risâle*, 140; Serrâc, *Lüma’*, 185 [232].

⁸⁹ Mekki, *Kütü’l-Kulûb*, 3/1379 [4/103]. Yine Tüsterî’ye, “Günde bir kez yemek yiyen kişi hakkında sorulduğunda; “*Bu sıddık olanların yeme şeklidir*” diye cevap vermiştir. Günde iki kez yiyen kimse hakkında sorul-

hiç ihtiyaçları olmadığı halde az, zaruret miktarı yemele-
rinin sebebi, doğabilecek tehlikeleri bertaraf etmektir.
Çünkü kişinin açlıkla şöhret bulup halk içinde bilinir hale
gelmesi, kerametın yayılması hem kendisini riya tehlike-
sine düşürebilir hem de toplumda fitneye sebep olabilir.
Bu konu ile ilgili Serrâc Basra'da, savm-ı dehr (yıl orucu)
tutan, cuma gecelerinin dışında ekmek yemeyen, aylık
yiyeyeceği bir dirhemın altında olan Ebu'l-Hasan Mekki
isminde bir kimseye İbn Salim'in küsüp onu şu sözlerle
eleştirdiğini aktarır: "Orucunu bozup ekmek yemedikçe
ona selam vermeyeceğim. Çünkü o, artık iyice ye-
meği terketmekle meşhur oldu."⁹⁰

Sonuç olarak ifade edebiliriz ki sufilerin ye-
meği azaltmak suretiyle yaptıkları nefsi terbiye uygu-
lamaları vardır. Bu konuda en temel ölçüleri, şariat daire-
sinde, akli ve bedeni muhafaza edecek şekilde yemektir.
Kur'an ve Sünnet'in sınırlarını aşan; insanın aklına, ya-
şamına, ibadetına zarar verecek yeme şekilleri hakiki
sufilerce kabul görmemiştir. Tüsterî'nin kendisinin yet-
miş gün kadar yemeyip vecd ile kuvvet bulurken arkadaş-
larına ve müridlerine zayıf düşüp ibadetten geri kalma-

duğunda "Bu mü'minlerin yeme şeklidir" demiş ve günde üç öğün yemek
yiyen kişi hakkında sorulduğunda ise, "Söyleyin, ailesine ona bir yemlik
yaptırsınlar," demiştir. bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 142.

⁹⁰ Serrâc, *Lüma'*, 155 [187].

maları için her cuma et yemelerini emretmesi;⁹¹ kendi iradeleriyle nefislerini açlıkla terbiye etmek isteyen kimselere “Aklınızı korumaya özen gösterin; onları yağ, et (yağlı et) ve güzel yiyeceklerle buluşturun! Çünkü Allah Teala’nın veli kulları eksik akıllı değildir!”⁹² demesi kişinin manevi derecesine göre maddi gıdaya ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Çok fazla yiyeceğe ihtiyaç duymadan yaşam sürmek Allah’ın has kullarına mahsus olup, sıddıklara ait yaşam türüdür. Bunu umumileştirmek ya da taklid yoluyla uygulamaya kalkmak isabetli olmayacaktır.

2.b. Killet-i Kelâm (Samt)

“Dilini tutmak, diline sahip olmak” gibi deyimlerle de ifade edilen susmanın (*samt*) nefis terbiyesinde önemli rolü vardır. Tüsterî, herhangi bir konuda görüş beyan etmeyip susmak için “*sükût*”; nefsi terbiye etmek amacıyla susma için “*samt*” kavramını kullanmıştır.

Hazret-i Peygamber, “*Kim Allah’a ve âhiret günene inanırsa hayır söylesin yahut sussun!*” buyurmuştur. Tüsterî, hayır söylemeyi “dünya ve ahirette her şerefın aslı” olarak görür. O’na göre *hayır söz*, Kelâm-ı İlâhîden ve hadislerden, itâat etmek ve amel niyetiyle öğrenilen ilmin, fikir dünyasından süzülerek dilden dökülmesidir.

⁹¹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 88. Tüsterî ve bazı müridleri et yemezken gelen misafirlerine et pişirildiğine dair şu bilgi mevcuttur. bkz. Deylemî, Ebu’l Hasan Ali b. Muhammed, *Sîretü’ş-Şeyhi’l-Kebîr Ebî Abdillâh Muhammed b. Hafîf eş-Şirâzi*, Kahire 1977, s. 205-208.

⁹² Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, [4/125].

Bunu şöyle izah eder: “*Kelamın aslı zihne gelen fikirlerdir. Fikirlerin aslı ilim; ilmin aslı Allah’tan Resûlüne gelen vahiydir, o da Kitap ve Sünnet’tir. Her kimin amel-leri bunun dışında ise o cahildir, cahiller ise ölüdür.*”⁹³ Asılla, yani Kitap ve Sünnet’ten elde ettiği geniş ilimle söz söyleyen kişi ise Allah’ın edebi ile edeblenmiş firaset ehlidir.⁹⁴

Tüsterî’ye göre insanların konuşmaları farklı farklıdır. En hayırlısı ehl-i sıdkın konuşmasıdır ki dört türlüdür: Allah hakkında, Allah ile, Allah için ve Allah ile birlikte (*fillâh, billâh, lillâh, meallâh*) konuşurlar. Masivâ ve mâlâyânî onların kelimalarına girmez.⁹⁵ Sıddıkların öyle konuşmaları vardır ki hem kendileri hem de dinleyenleri bir çok afetten kurtuldukları gibi onların kafa ve gönülleri hakaik nurları ile dolar. Tüsterî sıddıkların hem insanlarla hem Cenâb-ı Hakla konuşmalarına dair şu bilgileri verir: “*Allah azze ve celle Sıddıklara nutuktan öyle bir şey vermiştir ki şayet konuşsalar deniz onların nutkundan tükenir. Hiçbir kul yoktur ki onun marifet üzere Allah ile konuştuğu bir dili (lisani) olmasın. Sıddıklar dünyada selâmetten efdal bir şey elde etmezler.*” Tüsterî’nin bu sözündeki “*Onlara nutuktan vermiştir,*” ifadesinin Abdurrahman es-Sicillî’ye göre anlamı “ilm-i kulûbdan, hikmet-i guyûbdan, tertib-i ahvâlden, marifet-i makâmat ve derecâtan, hakâik-ı maâriften, merâtib-i ehl-i yakîn ve’t-tevhîdden, ilm-i nüfus ve’l-âfât ve’l-adüvv ve’d-dünyâdan” vermiştir demektir. Halk ile nutukları bunlardır. Cenâb-ı Hak ile olan nutukları ise temellük, tezel-lül, iftikâr ve huzû dili iledir. Yine Sicillî’nin ifadesiyle

⁹³ Tüsterî, *el-Muâraz ve’r-Red*, vr. 225b.

⁹⁴ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr.82a.

⁹⁵ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 73; Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 37a.

onlar, sapmaktan (zeyğ), ru'yet-i ahvâlden, da'vâdan; nefis, düşman ve dünya ile aldanmaktan selâmettedirler.⁹⁶

Ehl-i sıdkın dışında başka bir grup vardır ki kendi içlerinde (kendi kendilerine) konuşurlar. Böylelikle dedikodu, iftira, yalan gibi dilin afeti olan günahlardan kurtulurlar. Diğer bir grup daha vardır ki bunlar kendilerini unuturlar, başkaları hakkında konuşurlar. Bid'ate dalıp hem saparlar hem de saptırırlar. Halkın günlük konuşmalarının çoğu bu türdendir. Bu yüzden konuşmanın afeti ile yüz yüze gelirler. **Samt** işte bu tür konuşmalar konusunda susarak dili terbiye etmektir. Dilin bu tür afetlerinden korunmaları için Tüsterî talebelerine “sözü ilme bırakmalarını, zaruret miktarı konuşmalarını” tavsiye eder bu şekilde hicabın da kaldırılacağını müjdeler.⁹⁷ “Sözü ilme bırakmak”, Hz. Peygamber’in “hayır söyle” ifadesindeki hayrın ne olduğunu bilmek demektir. Yine bu tabir nereden, ne kadar, nasıl konuşacağını bilmeyi ifade ettiği gibi, “sözü ehline ve ilmî eserlere bırakın, siz susun!” anlamına da gelmektedir.

Hakîkî sûfiler de ya hayır söylemeyi ya da *killet-i kelâm* olarak ifade ettikleri sükûtu özellikle sülûkün başlangıcında sâlik için gerekli görmüşlerdir. Az konuşmayı kalbin saflığıyla, çok konuşmayı da kasvetiyle irtibatlandıran Tüsterî,⁹⁸ bu yola giren mübtedîye tevbeden sonra *samtı* gerekli görür. O’na göre tevbesinin sıhhati ve kabul edilmesi için susmak gerekir. Kendisini susmaya zorlamayan kimsenin tevbesi kabul olmaz.⁹⁹ Çünkü tevbe her şeyi geride bırakıp Allah’a dönüşü ve sürekli hu-

⁹⁶ Sicillî, *eş-Şerh ve 'l-Beyân*, vr. 188b-189a.

⁹⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 73; Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 37a.

⁹⁸ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 15b.

⁹⁹ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 104b, Tüsterî, *Tefsîr*, s. 74.

zurda oluşu ifade eder. İnsanlarla konuşmak ise masivayla tekrar bağlantı kurmaktır. Sülûke başlayan kimsenin bu aşamada susarak kendi halini keşfetmesi gerekir. Bu noktada samt-halvet irtibatı da ortaya çıkar. Çünkü susmayı hakkıyla icra edebilmek için de halvete girmek gerekir ve ancak bunlarla kemâl-i edeb kazanılır.¹⁰⁰

Tüsterî, killet-i kelâmı, *zikir* ve *tefekkün* ile de irtibatlandırır. Talebelerine, “Sözünüz *zikir*, susmanız *tefekkün* olsun,”¹⁰¹ şeklindeki tavsiyesi Hz. Peygamber’in “Ya hayır söyleyin yahut susun!” buyruğunu izah eder mahiyettedir. Yani Tüsterî’nin sözü *en hayırlı sözün*, *zikir* olduğunu ifade ederken, bir sene ibadetten hayırlı olan *tefekkün*ün *samt* ile hâsıl olacağına; *samtın* ise *tefekkün* ile anlam kazandığına işaret etmektedir.

Sûfiler harama düşme endişesiyle helâli ve çok yemeyi terkettikleri gibi zaruret olmadıkça konuşmayı da terkemişlerdir. Tüsterî onların ilmî meseleleri bile konuşmaktan uzak durduklarını, zarûreten konuştuklarını, bu şekilde sözün âfetlerinden emin olduklarını belirtir.¹⁰² Abdurrahman es-Sicillî ise Tüsterî’nin ilgili sözünü şu şekilde açıklar: “Durum susmayı gerektiriyorsa sustular, konuşmaları icâb eden yerde konuştuılar, yarın (âhirette) sorguya çekilmekten kurtuldular.”¹⁰³

Tüsterî’ye göre bu sûfilerin, ilmî meselelerde bile konuşmaktan çekinmelerinin sebebi, kendilerini ehliyetli görmemeleridir. Çünkü dini konularda konuşulduğunda, konuşan ehil olmadığına münakaşa ve cedel ortaya çı-

¹⁰⁰ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 94a, 213b.

¹⁰¹ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 68b.

¹⁰² Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 36 b. 22a.

¹⁰³ Sicillî, *eş-Şerh ve ’l-Beyân*, vr. 187b.

kacak bunun sonu husumete kadar varacaktır. Bu da gönlüllerdeki ilmin zâyî olmasına, kitap ve Sünnetten uzak konuşmalara, hevâlarının peşine düşmelerine sebep olmaktadır. Fakat hakiki *alim* ya da *sıddık* konuştuğunda onun gönlüne hikmet pınarları açılacak; Hak ile ve Hakk'ı murâkabe ile konuşacaktır. Çünkü onlar için dünya-ahiret, boş-dolu, övgü-yergi hepsi birdir. Bu alimin insanlarla konuşması, onun Allah'ı murâkabe etmesine engel olmaz. *“Otuz yıldır Allah'la konuşurum, ama insanlar benim kendileriyle konuştuğumu zannetmektedirler,”* diyen Tüsterî'nin durumu da bunun güzel bir örneğidir.¹⁰⁴

Netice olarak ifade edebiliriz ki, kaynakların “zikri, şükürü, tefekkürü çok, konuşması az kimse” diye hakkında bilgi verdikleri Tüsterî,¹⁰⁵ nefse muhalefet yolunu anlatırken dilini tutmaktan da söz eder. Sıddıklık ve abdallık makamlarına erebilmek için müste'nife gereken dört şeyden biri samttır. Mürid asgari iki yıl susarak kendi halini keşfeder. Zikir ve tefekkür ile mesafe kateder.

2.c. Killet-i Menâm (Seheru'l-leyl)

Sûfiler *killet-i menâm* yani az uyumayı da nefsi terbiye yöntemi olarak benimsemişlerdir. Tüsterî bunu “seheru'l-leyl” şeklinde ifade eder. Ona göre uyku kişiye ya sû-i edebinden ya da halini az fehminden gelir.¹⁰⁶ Talebelerine *“Yemeniz geceleyin, uykunuz gündüzleyin olsun!”*¹⁰⁷ şeklindeki tenbihi ile oruç ve gece ibadetine işaret etmiştir.

¹⁰⁴ Sicillî, *eş-Şerh ve'l-Beyân*, vr. 188b.

¹⁰⁵ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 77; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns: Evliyâ Menkıbeleri*, s. 213.

¹⁰⁶ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 108a.

¹⁰⁷ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 68b, 91a; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 68.

Kur'ân-ı Kerîm'de, **“Gecelerini Rablerine secde ederek ve kıyâm durarak geçirirler.”** (Furkan 25/64) âyetinde Rahman'ın has kullarının; **“Geceleri pek az uyurlardı.”** (Zâriyât 51/17) âyetiyle de müttakîlerin özelliklerinden söz edilmektedir. Sûfiler bu ve benzeri ayetleri geceyi ibadetle geçirmek ve az uyku için delil getirmişlerdir. Ayette de ifade edildiği gibi uykusuzluktan maksat tembellik ve rehâveti bir tarafa atıp namaz, zikir, tesbih ve tefekkürle geceyi ihya etmektir. Müfessirimiz, son ayeteki müttakîlerin az uyumalarını, *zikirden gâfil olmazlar, zikirsiz uyumazlar*, diye tefsîr eder.¹⁰⁸ Allah Teâlâ, Hz. Peygamberden de, **“Gecenin bir kısmında ve yıldızların batışından sonra da O'nu tesbih et,”** (Tûr 52/49) âyetiyle kendisini sürekli koruyan ve lütuflarda bulunan zâtın zikrinden gafil olmamasını istemiştir.¹⁰⁹ Bu âyetin işaret ettiği gibi uykusuzluk (*seheru'l-leyl*) uygulaması gecenin tamamını kapsayan bir riyazet usulü değildir. Bir kısmının ibadete, bir kısmının uykuya tahsis edilmesi gerekir. İnsanın uykuya da ihtiyacı vardır ve uyuyabilmek de ayrı bir nimettir. Zira Tüsterî şükür türlerini sayarken aralarında *uykuya şükürü* de saymaktadır.¹¹⁰ Yine uyuyan ve namaz vakitlerinde uyandırılan zâtlardan bahsetmiştir.¹¹¹

“Birazı hariç, geceleri kalk namaz kıl....Şüphesiz gece kalkışı, (kalp ve uzuvlar arasında) tam bir uyuma ve sağlam bir kıraata daha elverişlidir.” (Müzzemmil 73/2,6) âyetiyle de gecenin kendisi ve gece ibadetinin önemine işaret edilmiştir. Musa (a.s.) Allah Teala ile gece konuşmuş ve ona vahiy gece inmiştir. İbrahim (a.s.) Al-

¹⁰⁸ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 153.

¹⁰⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 155.

¹¹⁰ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 22a, 96a.

¹¹¹ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 140a.

lah hakkındaki tefekkürüne gece başlamıştır. Muhammed (a.s) Rabbisiyle gece görüşmüş, Kur'ân'ı Kerim Kadir gecesinde indirilmiştir. Zira gece ibadet ve zikir için olduğu kadar âyetle ifade edilen Kur'an kıraatı için de en uygun vakittir. Gece, sessizliği ve sakinliği sebebiyle kulağın işittiği kırâatı kalbin fehmetmesi için en uygun vakittir. Ayrıca gece ibadeti, gündüz ibadetine göre riyâ konusunda daha emniyetlidir.¹¹²

Peygamber (a.s.)'in hadislerinde de geceye ve gece ibadetine vurgu yapılmıştır: Tüsterî, “Allah Teâlâ her gece hicabı kaldırır ve buyurur: Var mı isteyen isteğini vereyim, var mı istiğfar eden onu bağışlayayım, yok mu duâ eden duâsına icabet edeyim. Kadir gecesi olunca Allah Teâlâ bu şartı kaldırır ve buyurur: Benden bağış istemeseniz de bağışladım sizi, istemeseniz de ben size verdim. Bana duâ etmenizden evvel size icabet ettim,” hadisini nakleder ve ekler: *“İşte bu, keremin son haddi yani zirvesidir.”*¹¹³

Meşhur Hârise hadisinde Hz. Peygamber'in, Hârise'nin gece ibadetini onayladığını görmekteyiz. Hârise'nin kalbinin nurlanıp müşahede makamına geçişine vesile olan şey ise zühd ve gece ibadetidir. Şöyle ki; “Resûlullah, ‘İmanın hakikatı nedir?’, diye sorduğu vakit Hârise, ‘Dünyadan el-etek çekince gündüzlerim susuz, gecelerim uykusuz hale geldi. Rabbimin arşını açıkça görür gibi oldum. Birbirini ziyaret eden cennet ehli ile yekdiğerine düşman kesilen cehennem ehlini görür gibiyim,’ demişti. Hârise, “Dünyadan el-etek çekince Allah kalbimi nurlandırdı da daha evvel bana gâib olan hususlar gözle görünür gibi bir vaziyete geldi,” diye durumunu

¹¹² Tüsterî, *Tefsîr*, s. 180.

¹¹³ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 40.

haber vermiştir. Bu konuda Resûlullah, ‘Bir kimse Allah’ın kalbini nurlandırdığı bir şahsı görmek isterse Hârise’ye baksın’ buyurmuştur.”¹¹⁴

Tüsterî, üç türlü gece uyanıklığından söz eder. Allah Teâlâ, salih kullarını uykusuzlukla dener. Bu durumu bilen kulun geceleri kendi iradesi ve gayretiyle uyanık kalması birinci tür seherdir. Bunu Allah için, geceyi ibadetle ihya etmek ve ubûdiyet niyetiyle yapmalıdır. Çünkü Allah Teâlâ kullarına, yemelerinin, giyimlerinin uyumalarının, uyanık ve aç kalmalarının, kısacası bütün hareket ve sekenatlarının kendisi için olmasını farz kılmıştır. Ancak bu durumda, Cenâb-ı Hak’tan sevaba nail olur ve bereket bulurlar.¹¹⁵

İkincisi, “kıyâmullâhi aleyh” bilgisine sahip kişinin uykusuzluğu. Yani Tüsterî’nin ifadesiyle *Allah’ın kendisini gözetip kolladığını (kıyâmını) bildiği vakit kişinin uykusu kaçır.*” Sicillî bu uyku kaçma hadisesini kulun kalbine gelen ilhamlara bağlar. Bu kullar Allah’tan kendilerine gelen ile şeytandan geleni bilebilirler. Dolayısıyla en doğru marifet bilgisini elde edebilmek için uykuları kaçır.¹¹⁶

Üçüncüsü ise Tüsterî’nin bir şiirinin şerhinde işaretten yer alan müştakların uykusuzluğudur. *Tefsîr*’de Bilâl-i Habeşî ve Suheyb-i Rumî’nin örnek verildiği bu müştâkları ne gece, ne gündüz uyku tutar. Anlatıldığına göre Suheyb’i bir kadın satın alır, onun bu halini görünce,

¹¹⁴ Kelâbâzi, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *et-Taarruf li Mezhebi Ehl-i’t-Tasavvuf*, Beyrut 2001, s. 14-15 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, (hz. Süleyman Uludağ), İstanbul 2013, s. 57-58].

¹¹⁵ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 25b, 30 b, 119a; Tüsterî, *el-Muâraza ve’r-Red*, vr. 239b-240a.

¹¹⁶ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 134b, Sicillî, *eş-Şerh ve’l-Beyân*, vr. 192a-b.

“Gece uyumadıkça senden razı olmam. Zira sen uyumayınca zayıf düşüyorsun, işlerimle ilgilenmeye mecâlin kalmıyor,” der. Bu sözleri dinleyen Suheyb ağlar ve Suheyb cehennemini andığında uykusu kaçır, cenneti hatırladığında şevki gelir, Allah’ı andığında şevki uçar gider,” diye karşılık verir.¹¹⁷

Tüsterî’ye göre salihlik ve siddıklık mertebesine ermek için uygulanan gece uykusuzluğu sayesinde nefis, tabiatına meyletmez olur.¹¹⁸ Yani nefsü’t-tab’a değil nefsü’r-rûha yönelir ve ondan istifade etme yoluna gider. Nefsin tabiatı olan cehâlet yok olur gider. Bununla birlikte kalbi ilim ile hayat bulur. Sâdık ve siddıkların mezhebinin usulüne göre, kıllet-i nevm ile bu faydaların hâsıl olması için sâlikin dikkat etmesi gereken hususlar vardır. Bunlardan birincisi gece kalkışı ve ibadeti, beynehû ve beynallâh olmalıdır. Çünkü nafilâ ibadetlerde esas olan gizliliklerdir. Açıkta yaptığında kişi riya tehlikesi ile karşı karşıya kalabilir. Başka bir husus, halka eziyetten el çekmeli onlara eliyle diliyle zarar vermemelidir. Yani insanlar kendisinden emniyette olmalıdır. Bu konuda Tüsterî şöyle der: “*Gündüzünü oruçlu, gecesini uykusuz geçiren ve (fakat) bu halka eziyet edip kötü davranmaktan nefsinin korumayan herkimseinin kalbi (doğruya) hidâyet edilmez, ibadetinin tadını alamaz ve (ibadetinin) çoğundan faydalanamaz.*”¹¹⁹ Diğer önemli husus ise dava illetine yakalanmaktan sakınmalı ve bu konuda Allah’ın yardımını istemelidir. Çünkü bütün amelleri iptal ettiği gibi, dava iddiası, geceyi ibadetle geçirmenin de hayrını bırakmaz. Davayı en büyük hicap olarak gören Tüsterî,

¹¹⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 40.

¹¹⁸ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 54a, 91a; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 211.

¹¹⁹ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 14b.

Kudüs'te yaşayan, sayıları binleri bulan sıddıklardan söz eder. Geceleri onların zikir seslerinden Beyt-i Makdis'te mizablardan akan su sesleri duyulmazken, muhabbet ve tevekkül davaları onları öldürmüştür. Yani yüreklerinde taşıdıkları dava hastalığıyla onların nefisleri ölmek yerine hayat bulmuş, kalbleri ölmüştür.¹²⁰

Açlık ve uykusuzluğun *havf*, *recâ*, *muhabbet* ve *marifet*le irtibatı vardır. Zira yaşamlarında, helake düşmekten sakındıracak *havf* ve onları hüdâya teşvik edecek *recâ*, ahireti tercih ettirecek *muhabbet* ve kendilerine lütfen verilmiş bir *marifet* olan kimseler için açlık ve gece uykusuzluğu çok basit gelir.¹²¹ Tüsterî korku, ümit ve aşkın uykuyu kaçırdığını başka bir sözünde de şu şekilde açıklar: “*Nüâs beyinden iner kalb bu arada diridir. Nevn ise kalbe zahirden hulûl eder. Havf, recâ, muhabbet ve şevk uykuyu giderir. Düşünce ve tedbir de nüâsı giderir. Çünkü nevmin hükmü nefsin hükmüdür. Nüâsın hükmü ruhun hükmüdür.*”¹²² Peygamberlerin ve sıddıkların durumu ise daha farklıdır. Peygamberlerin (salevatullahi aleyhim) gözleri uyur, fakat onların vahiy mevzileri olan kalpleri uyumaz. Sıddıklar da aynı şekilde gözleri uyur, hâllerinin mevzii uyumaz.¹²³

Netice olarak, geceleri zikir ve ibâdetle geçirip sabah namazını yatsının abdesti ile kıldığı ifade edilen Tüsterî'ye göre¹²⁴ gece uykusuzluğu nefsin ölüm; kalbin diriliş vesilesidir.

¹²⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 117.

¹²¹ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 9a.

¹²² Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 107b-108a.

¹²³ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 108a.

¹²⁴ Nebhânî, *Câmiu Kerâmâtî 'l-Evliyâ*, s. 35.

2.d. Halvet (İ'tizâl anî'n-nâs)

Zaman zaman eş anlamlı kullanılan *halvet*, *uzlet*, *inzi-va*, *vahdet* gibi kavramlar aralarında küçük nüanslar bulunmakla birlikte *yalnız yaşamak*, *tek başına olmak*, *insanlardan uzaklaşmak* gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise “Ne bir meleğin ne de diğer herhangi bir kimsenin bulunmadığı bir halde ve yerde Hak ile sırren (manen) konuşmak, sohbet etmek, masivadan ilgiyi kesip tamamen Allah’a yönelmek ve kendini ibadete vermek” gibi manaları ifade etmektedir.¹²⁵ Sonraki dönemlerde *çile çıkarmak*, *erbeîne girmek*¹²⁶ gibi tabirler de halvet uygulamaları için kullanılmıştır.

Halvet, zor bir yaşam tarzı olduğu için yakîni güçlendikten sonra kişinin bu uygulamaya girişmesi gerekir. Bununla birlikte müride bu yolda vazifelerini ifasında birçok yönden kolaylık sağlayacaktır. Bu yola giren müriden halkın içinde bulamadığı haz ve lezzeti Hakk’ın yanında bulması beklenmektedir. Başlangıçtaki bir mübtedi için lüzumlu olduğu kadar velâyet erbabı için de gereklidir. Tüsterî’nin görüşüne göre bir velînin halk içinde bulunup onlarla muhalata etmesi zillet, tek başına yaşaması izzettir.¹²⁷

Tüsterî, kendisinin halvet hayatının başlangıcı ile ilgili olarak şunları söyler: “*Bir gün dayım bana, “Sehl! Allah*

¹²⁵ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2001, s. 156.

¹²⁶ Eraydın, tasavvufun sonraki dönemlerinde yaygınlaşan *erbaîn* kavramından ilk defa İbn Hafîf ve Tüsterî’nin bahsettiklerini fakat uygulama şeklinin olmadığını belirtir. (bkz. Eraydın, Selçuk, “Çile”, *DİA*, 11/270) Tüsterî’de *erbaîn* kavramı geçmektedir. Fakat o, bu kavramı halvetten ziyade bir amele, bir fiile kırk gün devam edip alışkanlık haline getirme konusunda kullanmıştır. Örneğin kırk gün tevbe etmek gibi.

¹²⁷ Uludağ, Süleyman, “Uzlet”, *DİA*, 42/257.

bir kimseyle birlikte bulunur, ona nazar kılar ve yaptıklarına şahit olursa, acaba o kişi Allah'a âsî olabilir mi? Günahtan sakın!" dedi. Böylece ıssız, sessiz sedasız yerlerde halvete çekilmeye başladım,"¹²⁸ Tüsterî'nin sözünü ettiği bu hadise hünüz küttaba başlamadan önce beş-altı yaşlarında gerçekleşmiştir.

Tüsterî, iki türlü halvetten söz eder. Birincisi *bedenen halvettir* ki kişinin insanlardan uzaklaşması şeklindedir. Bu tür halvette sâlik kendisi ile başbaşa kalır, cem-‘i himmet fırsatı bulur. Tevbenin sıhhati sükûta; sükûtun sıhhati de halvete bağlıdır. Halvetin sıhhati ise Allah'ın yardımı, organları muhafaza ve Cenâb-ı Hakk'ın hukukuna riayetle gerçekleşir.¹²⁹

Bu tür halvetin, sayılanlar dışında sâlike sağlayacağı pek çok faydası vardır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

- ✓ Halvet ile kul sadece kendisi ile başbaşa kalır. Böylece dinî ve dünyevî hususta başına gelebilecek afetlerden ve insanlarla meşgul olmaktan kurtulur.¹³⁰
- ✓ Tevbe ile yola giren bir kulun kemâl-i edebî¹³¹ kazanmasında halvetin büyük rolü vardır.¹³²

¹²⁸ Kuşeyri *er-Risâle*, s. 401 [108]; Mahmûd, Abdulhalîm, *Şeyhü'l-Emîn Abdullah Tüsterî*, Kahire 1984, s. 15-18.

¹²⁹ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 140b; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 74; Gazzâlî, *İhyâ*, 4/4.

¹³⁰ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 91a-b.

¹³¹ Sicillî'ye göre evliyâ ve siddıkların edebî Allah'ı yüceltmek, O'ndan hayâ etmek, halvette ve halkın arasında Allah'ın hakkını yerine getirmek ve saygı göstermek suretiyle gerçekleşir. Müridlerin terbiyesi ise açlık, susuzluk, susma, uykusuzluk, halvet ve nefse nusreti terk suretiyle gerçekleşir. Kırk yaşına kadar nefsinin terbiye edemeyen kimsenin tevbe etmesi zorlaşır, tevbe etse bile tekrar yapma konusunda zaafa düşer. Ancak Allah

- ✓ Halvet Hz. Peygamber'in Sünnet'i olması sebebiyle halvete giren Sünnet'e ittibâın semerelerini hak eder.
- ✓ Allah Teâlâ, kendisiyle kulu arasındaki hususlarda, kulunun kalbine ilim açar.
- ✓ Kişi kendisini ve amellerini gözden geçirme ve tefekkür fırsatı bulur.¹³³
- ✓ Halvet, Cenâb-ı Hak ile hullet, ünsiyet ve marifetullah kesbine katkı sağlar.¹³⁴

İkinci halvet türü ise *kalbin halveti* olup kalbin ilm-i kıyam bilgisine sahip olmasıdır. Müşâhede ile hicaplardan halâs olmak anlamına gelen *ihlâsın* gerçekleşmesi şeklinde neticelenir. Tüsterî'nin ifadesiyle, “*Kalbin halveti –ki (kalbin) selâmeti ondadır– Allah Teâlâ'nın onun üzerinde kâim olduğunu (kıyâmını/onu koruyup gözettiğini, kolladığını, yani gördüğünü) kalbin bilmesidir. Kul bu bilgiye sahip olunca (veya bu bilgi kula eşlik edince) onun nazarında boş dolu müsavi olur ve kalbi ihlâsı müşâhede eder ki o, perdelerden kurtulmak demektir (hicaplardan halâs bulmak demektir).*”¹³⁵ Yani kalbin halveti, keşif ve ihlâs teverrüs etmektedir.

Teâlâ'nın kendilerine ilm-i hâlini bildirmek suretiyle yardım ettiği ve bağışlamak suretiyle imdadına yetiştiği kimseler hariçtir. Bkz. Sicillî, *eş-Şerh ve'l-Beyân*, vr. 164b-165a.

¹³² Tüsterî, *el-Muâraza ve'r-Red*, vr. 213b.

¹³³ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 139b.

¹³⁴ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 114.

¹³⁵ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 151b, 152a.

Sonuç

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (203-283) tasavvuf ve işârî tefsir tarihinin önde gelen simalarından biridir. Nefsin hem zirvesinden hem de süflî kesif yönünden bahseden Tüsterî, Kur'an ve sünnet çizgisinde oluşturduğu tasavvuf anlayışında nefisle mücadele ve riyazât usulünü benimsemiştir. Bu konuda talebesi ve Salimiyye ekolünün kurucusu İbn Sâlim ve Ebû Tâlib el-Mekkî onun takipçisi olmuştur.

Tüsterî'ye göre mücadele ve riyâzetin amacı, nefsi bedenî ve dünyaya ait istek ve arzulardan arındırıp mânevî lezzetlere yönelmek olup *marîfet*, *muhâsebe*, *muhâlefet* ve *mükâbede* ile sağlıklı bir şekilde yürütüldüğünde öncelikle kulluk kolaylaşır, ibadetler ağır gelmez. Ardından kişi âbidlerin makamlarına, daha sonra velayet dairesine girer. Allah Teâlâ ona evliyâ ve asfîyasına tattırdığını tattırır.

Tüsterî, sonraki dönemlerde killet-i taâm, killet-i kelâm, killet-i menâm ve halvet şeklinde ifade edilen dört riyazet ilkesini, riyazet kavramını kullanmadan *ihmâs-ı butûn/cû'*, *samt*, *seheru'l-leyl*, *i'tizâl anî'n-nâs* tabirleriyle dillendirip uygulamıştır.

O'na göre tasavvuf yoluna girip sülûkünün başlangıcında az yemek, az uyumak, az konuşmak ve halvete girmek suretiyle nefsini terbiye eden kimse büdelâdan bir bedîl olabilir veya sıddıklık makamına yükselebilir.

Mutasavvıfların benimsedikleri bu dört ilke, özellikle az yeme, obezite başta olmak üzere birçok sağlık problemi yaşayan günümüz insanına da reçete olabilir. Fakat Tüsterî başta olmak üzere tasavvuf ricalinin, insan takatini aşan hususî uygulamalarını taklit etmek kabul edilebilir ve makul bir davranış olmayacaktır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-ilbâs amme'stehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut 1988.
- Altuntaş Hayrânî, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara, 1991.
- Attâr, Feridüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2014.
- Başer, Tuğba, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Cafer, Muhammed Kemal, *mine't-Türâsi'l-İslâmî Sehlübnü Abdillâh et-Tüsterî*, Kahire 1980.
- _____, *mine't-Türâsi's-Sûfî liSehl'ibn-i Abdillâh Tüsterî*, (Ja'far, Muḥammad Kamāl Ibrāhīm. *Min al-turāth al-Tustarî al-şûfî: dirāsa wa taḥqīq*. Cairo, 1974—.)
- Deylemî, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed, *Sîretü'ş-Şeyhi'l-Kebîr Ebî Abdillâh Muhammed b. Hafîf eş-Şirâzî*, Kahire 1977.
- Eraydın, Selçuk, “Çile”, *DİA*, 11/270.
- Furat, A. Subhi, “Sehl-üt-Tüsterî”, *İA*, İstanbul, 1966, X/322.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmiddîn*, Beyrut ts
- Hücvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2014.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1405/1985.
- İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fî Tezhîbi'l-Ensâb*, Beyrut, ts.
- İbn Hallikân, Ebû Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebûbekir, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, Beyrut, ts.

- Kelâbâzi, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *et-Taarruf li Mezhebi Ehl-i't-Tasavvuf*, Beyrut 2001 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (hz. Süleyman Uludağ), İstanbul 2013].
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin (v.465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (tah. Ma'rûf Zirîk, Ali Abdülhamîd Bal-tacî), Beyrut 1413/1993 [*Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, (ter. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999].
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb* I-III, tah. M. İ. Muhammed Rıdvânî, Mektebetü dâri't-türâs Kâhire 2001, [*Kûtü'l-Kulûb: Kalblerin Azığı*, 1-4, çev. Dilaver Selvi, İstanbul 2014].
- Öztürk, Mustafa, *Sehl et-Tüsterî, DİA*, 36/321-323.
- Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, Beyrut 2001, [*el-Lüma' - İslâm Tasavvufu-* (çev. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul: Erkam, 2012].
- Sicillî, Ebû Abdurrahman, *eş-Şerh ve'l-Beyân limâ Eşkele min Kelâmi Sehl*, Köprülü Ktp. 727, 153a-205a.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *İlk Zâhid ve Süfîler Tabakâtü's-Süfîyye*, tercüme: Abdürrezzak Tek, Bursa Akademi, 1. Baskı, Bursa 2018,
- Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, Köprülü Ktp. 727, 1a-152b.
- _____, *Kitabü'l-Muâraza ve'r-Red alâ Ehli'l-Firak ve Ehli'd-Deâvî fî'l-Ahvâl min Kelâmi Sehl eydan*, Köprülü Ktp. 727, 205a-242a.
- _____, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl, 283/896 *el-Muaraza ve'r-red ala ehli'l-firak ve ehli'd-daavi*; thk. Muhammed Kemal İbrâhim Cafer. -- Kahire : Dârü'l-İnsan, 1980.
- _____, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, tah. Mahmud Cîretullâh, 2002 Kahire.

_____, *Tefsîru't-Tüsterî*, tah. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, 2007 Beyrut.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2001.

_____, “Uzlet”, *DİA*, 42/257.

EBÛ İSHÂK EZ- ZECCÂC'IN “ME‘ÂNİ’L- KUR’ÂN”INDA TENKİD YÖNTEMİ

Hekim TAY ¹



¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, hekintay@hotmail.com

EBÛ İSHÂK ez-ZECCÂC'IN “ME‘ÂNİ’L-KUR’ÂN”INDA TENKİD YÖNTEMİ

Hekim TAY¹

GİRİŞ

230/844 yılında Bağdat’ta doğan Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî ez-Zeccâc, filolojik tefsirin önde gelen temsilcilerindendir. Cam mesleğiyle uğraştığı için “camcı” anlamında “Zeccâc” lakabıyla meşhur oldu. Eğitim hayatına Kûfe dil ekolü ileri gelenlerinden Sa’leb’in (ö. 291/904) yanında başlayan Zeccâc, eğitimine daha sonra Bağdat’a yerleşen Basra dil ekolünün ileri gelenlerinden Müberred’in (ö. 286/900) yanında devam etti. Müberred, Zeccâc’ın parlak zekâsını fark etmede gecikmedi. Kaynakların bildirdiğine göre ders için toplanan öğrencilerini “*Ebû İshâk içinizde yoksa dağılın*” şeklinde uyarırdı. Zeccâc’ın vezir Abdullâh b. Süleymân’ın (ö. 289/901) oğlu Kâsım’a müderris olması sarayla yakın ilişki kurmasına vesile oldu. Babasının vefatından sonra vezir olan Kâsım, hocasına oldukça cömert davrandı ve ona çeşitli hediyeler takdim etti. Ayrıca Halife Mu‘tezid’in (ö. 289/902) güvenini kazanan Zeccâc, ilmi konularda kendisine danışılan önemli şahsiyetlerden oldu. Rivâyetlere göre Zeccâc, ölüm döşeğindeyken “*Allah’ım beni Ahmed b. Hanbel mezhebi üzerinde haşret*” diye dua etmiştir. İbnu’s-Serrâc (ö. 316/929), Nahhâs (ö. 328/939), Hasen b. Bişr el-Âmidî (ö. 370/980) ve Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) gibi seçkin talebeler yetiştiren Zeccâc, geride

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, hekimgay@hotmail.com

ilim dolu bir biyografi ve pek çok eser bırakarak, 311/923 yılında Bağdat'ta vefat etti.²

Zeccâc, pek çok âlimin haklı övgüsüne mazhar olmuştur. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Zeccâc'ı “*Faziletli, mütedeyyin, müttaki ve üstün meziyetlere sahip bir şahsiyet*” olarak tanıtır.³ Hiç şüphesiz Zeccâc'ın en önemli uzmanlık alanı Arap diline olan hâkimiyetiydi. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277) onu “*Arap dilinde öncü*”;⁴ İbn Hallikân ise (ö. 681/1282) “*Arap edebiyatında yetkin bir şahsiyet*”⁵ olarak tanıtmıştır. Bu sözler Zeccâc'ın ilmi birikimine ve Arap dilinde mahir bir şahsiyet olduğuna işaret etmektedir.

Âlimler geride bıraktıkları eserlerle bilinirler. Zeccâc'ın en önemli eseri *Me'âni'l-Ḳur'ân* isimli tefsiridir. Zeccâc'ın “*Sahibu Kitâbi Me'âni'l-Ḳur'ân*”⁶ olarak

² Zeccâc'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşâr İvâd (Beyrut: Marûf, Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 2002), 1: 413; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1993), 1: 51-63; Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-lugât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2:170-17; İbn Hallikân, *Vefâyatu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâr Sadr, ts.), 1:49-50; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed ez- Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefâyatu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşâr İvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 2003), 7:232; Ahmed b. Muhammed el- Adnevî, *Ṭabaḳātu'l-müfesssîrîn*, thk. Süleyman b. Salih (Suudi Arabistan: Mektebetu'l-'Ulûm, 1997), 1:52; Selahaddîn b. Halil b. Aybek es- Safdî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, thk. Ahmed Arnavut vdğr. (Beyrut. Dâru İhyâu't-Turâs, 2000), 5:228-229; Şemsuddîn Muhammed b. Alî ed- Dâvûdî, *Ṭabaḳātu'l-müfesssîrîn* (Beyrut. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1:9-12; Muhammed Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-'İlm lil Melâyîn, 2002), 1:40.

³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 6:613.

⁴ Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-lugât*, 2: 170-171.

⁵ İbn Hallikân, *Vefâyatu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, 1: 49-50.

⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 6: 613.

meşhur olması bunun göstergesidir. Tefsir usûlü çalışmalarıyla tanınan Zerkeşî (ö. 794/1392) onun bu te'lifini “*eşsiz bir eser*”⁷ olarak tanıtır. *Me'âni'l-Kur'ân*'ın muhakkiki Abdulcelîl Abduh Şelbî'ye göre hicri üçüncü yüzyılın son çeyreğinde tefsirini yazmaya başlayan Zeccâc, eserini yaklaşık on altı yılda tamamlamıştır.⁸ Rivâyete göre Zeccâc, tefsirini dönemin halifesine ithaf etmiş, oldukça hüsni kabul görmüştür.

Zeccâc'ın tefsiri dil ve belâgat ağırlıklı olup, eserin başta gelen kaynakları Halîl b. Ahmed (ö. 175/791),⁹ Sîbeveyhi (ö. 180/796)¹⁰ ve hocası Müberred'in¹¹ te'lifleridir. Tefsir dil ve belâgat ağırlıklı olup, âyetlerde geçen belli başlı kelimelerin isticlak bilgisi verildikten sonra, ihtilaflı kısımların i'râbı yapılmıştır.¹² Müfessir kendi görüşünü “el-ceyyid” tabiri kullanılarak verilmiştir.¹³ Eserde Basra ve Kûfe dil mekteplerinin görüşlerine yer verilmiş, çoğunlukla Basra dil ekolünün görüşleri tercih edilmiştir. Kıraat farklılıkları zikredilirken, Arap dil kaideleri değil, kıraat imamının tercihleri muteber sayılmıştır.¹⁴ Arap dil kaidelerine uygun olsa dâhi, kıraat

⁷ Bedrüddîn ez- Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1957, 2: 147.

⁸ Abdulcelîl Abduh Şelbî, “Zeccâc”, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, tahk. Abdulcelîl Abduh Şelbî, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1988, 1: 21.

⁹ Ebû İshak İbrahim b. es- Surrî ez- Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, tahk. Abdulcelîl Abduh Şelbî, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1998, 1:48, 71, 78, 82, 98, 124, 160, 161, 228, 241, 309, 334, 414, 472, sadece ilk cildinde Halîl b. Ahmed'in adı zikredilerek yapılan atıflardır.

¹⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, 1: 41, 42, 50, 52, 59, 61... ilk ciltte onlarca atıf yapılmıştır.

¹¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, 2: 43, 167, 172, 427.

¹² Örneğin “besmele”de geçen “i s m” sözcüğünün izahı için bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, 139-43.

¹³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, 1: 211; 2: 285; 3: 287; 4: 127, 383.

¹⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, 5:352.

imamlarından nakledilmemiş okuyuş vecihlerini caiz görülmemiştir.¹⁵ Tefsirde yaygın bir şekilde şahid olarak şiiire başvurulmuştur. Zeccâc'ın eseri, kendisinden sonra yazılan tefsirlerin temel referanslarından biri olmuştur.

Zeccâc'ın tefsirinde en önemli hususlardan biri de eleştirel bir dille yazılmış olmasıdır. Bu bağlamda kritik ettiği hususların başında Arap dil kaideleri gelmektedir. O, ihtilaflı konularda Kûfe dil mektebini eleştirirken, yeri geldiğinde mensubu olduğu Basra mektebini de eleştirmiştir. Zeccâc'ın öne çıkan eleştirilerinden biri de kıraat farklılıklarıdır. Bununla birlikte tefsir mahiyetinde zikredilen çeşitli rivâyetler, fıkhi çıkarımlar ve kelâm ile ilgili çeşitli konuları eleştirmekten geri durmamıştır.

Zeccâc, katılmadığı veya yanlış gördüğü fikirleri genellikle “زعم” kavramıyla ifade etmiştir. Bunun dışında isabetli bulmadığı düşünceleri “غلط”, “خطأ”, “مخطئ”, “أخطأ” vb. kavramlarıyla eleştirmiştir. Bu çalışmada Zeccâc'ın eleştirileri iki başlık altında aktarılacaktır.

1. Dil ve Belâgat Bilgisi

Yukarıda ifade edildiği gibi Zeccâc'ın tefsiri dil ve belâgat ağırlıklı olduğu için âyetler daha çok gramer kaideleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bunlar içerisinde öne çıkan konulardan biri kelimelerin isticlak bilgisidir. Eserinde âyetlerde geçen özellikle kök yapısı itibarıyla ihtilaflı sözcüklere yer vermiştir. Bunlardan kritik ettiği bazı örnekler aşağıda zikredilmiştir.

¹⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuh*, 1:127, 180, 205; 2: 379; 3: 364; 5: 149, 264.

Örnek 1:

“بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” Zeccâc, bu âyette geçen “بِسْمِ” kelimesinin “وَسَمْتُ”dan türediği şeklindeki görüşü hatalı olduğunu savunmuştur.¹⁶ Bunun gerekçesini ise vasıl elifi aldığı halde, ilk harfî hazfedilen bir kelimenin var olduğu bilgisine sahip olmadığını belirterek ifade etmiştir.¹⁷

Örnek 2:

Zeccâc, “وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ” (“Hıttâ!” –Ya Rabbi bizi affet- deyin ki, biz de sizin hatalarınızı bağışlayalım)¹⁸ âyetinde geçen “خَطَايَا” kelimesinin iştikakı ile ilgili iki farklı görüş zikretmiştir. Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) savunduğu birinci görüşe göre bu kelimenin aslı “خَطَائِي” şeklindedir. İki hemze peş peşe geldiği için ikinci hemze “ي” harfine dönüştürülerek “خَطَائِي”; “ي” ve kesre zorunu olarak fetha ve elife dönüştürülerek “خَطَاءُ”; daha sonra kural gereği “ء”, “ي” harfine dönüştürülerek “خَطَايَا” yapılmıştır. İkinci olarak Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/791 “خَطَايَا” kelimesinin aslını “فَعَالٌ” olduğu yönündeki görüşünü “زَعَمَ” şeklinde niteleyerek isabetsiz bulmuştur.¹⁹ Zeccâc burada tercihini birinci görüşten yana kullanmıştır.

Örnek 3:

“وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” (Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali –hayız veya temizlik müddeti- beklerler)²⁰ Zeccâc, bu âyette geçen “طَلَّقَ” kelimesin-

¹⁶ Karşılaştırma için bk. Begavî, *Me’âlimü ’t-tenzîl*, 1: 71.

¹⁷ Zeccâc, *Meani’l-’Kıur’ân ve i’râbuhu*, 1: 40.

¹⁸ el-Bakara 2/58.

¹⁹ Zeccâc, *Meani’l-’Kıur’ân ve i’râbuhu*, 1: 139-140.

²⁰ el-Bakara 2/228.

den müenneslik “ة”sının düştüğünü savunan görüşünü isabetli bulmamıştır. Ona göre Arap dilinde hem müzekker, hem de müennes anlamında kullanılan müşterek kelimeler vardır. Bu kelime de müzekker ve müennes varlıklarda müşterek olarak kullanılır. Aynı şekilde Sîbeveyhi’nin “طَلَّقَ” kelimesini sıfat olarak müennes, lafzen müzekker bir sözcük olarak nitelemesini doğru bulmamıştır.²¹

Örnek 4:

Zeccâc, el-Bakara 2/271’inci âyetinde geçen “فَنِعْمًا هِيَ” ifadesiyle ilgili farklı kıraatleri zikretmiştir. Buna göre “ن” ve “ع” harflerinin “فَنِعْمًا” şeklinde kesre okunuşunu; Kûfe’lilerin “نِعْمًا” şeklinde “ن” harfini fetaha ve “ع” harfini kesre okunuşunu sahih olarak kabul ettiği halde üçüncü görüş olarak zikrettiği “نِعْمًا” şeklinde “ع” harfinin idgamlı okunuşunu sahih kabul etmemiştir.²² Aynı şekilde ona göre Basrîlerin âyetinde geçen “نِعْمًا هِيَ” ifadesini takdire “نَعْمَ الشَّيْءُ هِيَ” şeklinde olduğu yönündeki görüş isabetli değildir.²³

Örnek 5:

“فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ” (-Çocuklar sadece- ikiden fazla kız iseler, -ölenin geriye- bıraktığının üçte ikisi onlarındır)²⁴ âyetinde geçen “ثُلُثًا” kelimesi ile ilgili olarak damme harekesinin telaffuzu zor olması ne-

²¹ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 1: 302.

²² Farklı kıraatler ile ilgili rivâyetler için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et- Taberî, *Câmi'u'l beyân fî te'vili'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 2000), 5: 582-583.

²³ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 1: 354.

²⁴ en-Nisâ 4/11.

deniyle tahfif yapılarak “ثَلَاثٌ” şeklinde okunmasının caiz olduğunu beyan eden Zeccâc, bu kelimenin aslı hafif (ثَلَاثٌ) olduğu halde sakîl (ثَلَاثٌ) yapıldığı şeklindeki görüşleri isabetli bulmaz. Ona göre dilde asıl olan kelimelerin kolay telaffuz edilmesidir.²⁵

Örnek 6:

“حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا” (Sonunda kendilerine melek elçilerimiz...) ²⁶ Zeccâc, âyetinde geçen “حَتَّىٰ” ifadesinde *imâle* ²⁷ olmadığını savunan Sibeveyhî ve Halîl b. Ahmed’in bu görüşlerinde yanıldıklarını (زعم) belirtmiştir.²⁸

Örnek 7:

“وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ” (Üstlerinde cehennem ateşinden örtüler var) ²⁹ âyetinde “غَوَاشٍ” kelimesinin aslı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Zeccâc, Sibeveyh ve Halîl b. Ahmed’in “غَوَاشٍ” kelimesinde, tenvinin “ي” harfî yerine (ived tenvini) getirildiği görüşünü doğru bulmaz. Zira ona göre kelimenin aslı olan “غَوَاشِي” gayr-ı munsarıftır. Bilindiği gibi gayr-ı munsarîf kelimeler tenvin ve cer kabul etmez. Zeccâc’a göre kelimenin aslı “ي” harfî sakîn olarak “غَوَاشِي” şeklindedir. Damme harekesi götürülüp yerine tenvin konulmuştur.³⁰

²⁵ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 2: 20.

²⁶ el-A'raf 7/37.

²⁷ İmâle, fetha ve peşinden gelen elifte ortaya çıkan telaffuz farklılığı anlamında sarf ve kıraat terimidir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Sarı, “İmâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 177.

²⁸ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 2: 335.

²⁹ el-A'raf 7/41.

³⁰ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 2: 338.

Örnek 8:

وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ
 الْعَالَمِينَ (Lut'u da Peygamber olarak gönderdik. Hani o
 kavmine şöyle demişti: “Sizden önce âlemlerden hiçbir
 kimsenin yapmadığı çirkin işi mi yapıyorsunuz?”)³¹ âye-
 tinde geçen “لُوطًا” kelimesinin “çamurlu su birikintisi”
 manasında olduğu şeklindeki görüşü yanlış (غلط) bulur.
 Bunun gerekçesini ise “لُوطًا” isminin Arapça kökenli
 olmaması olarak zikretmiştir.³²

Örnek 9:

”كَأَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ فِي سِجِّينَ“ (Hayır, günahkârların yazı-
 sı, muhakkak “Siccîn” dediler)³³ âyetinde geçen “سِجِّينَ”
 kelimesinin “فِعِيل” vezninde olduğu yönündeki görüşü
 isabetsiz (زعم) bulur.³⁴

Kelimenin istikakıyla ilgili örnekleri çoğaltmak müm-
 kündür. Ancak bu örneklerle yetinilecektir.

Eserde zikredilen önemli konulardan biri nahiv konu-
 sudur. Bu bakımdan dil ekollerinin farklı bakış açıları
 âyetler bağlamında kritik edilmiştir. Bu bağlamda özel-
 likle Sîbeveyh ve Halîl b. Ahmed isimleri sık sık zikre-
 dilmiştir.

Örnek 1:

”وَلَنْ أَتِيَتَ الدِّينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبْعُوا قِبَلَتَكَ“
 (Andol-
 sun, sen kendilerine kitap verilenlere her türlü mucizeyi

³¹ el-A‘râf 7/80.

³² Zeccâc, *Meani'l-Kur‘ân ve i‘râbuhu*, 2: 351.

³³ el-Mutaffifîn 83/7.

³⁴ Zeccâc, *Meani'l-Kur‘ân ve i‘râbuhu*, : 5: 298.

getirsen de, onlar yine senin kıblene uymazlar)³⁵ İçerisinde Ahfeş'in de bulunduğu bir grup âlime göre bu âyette geçen “لَنْ” ifadesi “لو” şart edatı anlamındadır. Ancak Zeccâc, bu görüşü “زعم” şeklinde niteleyerek doğru bulmamıştır. Aynı şekilde o, Sîbeveyhi ve takipçilerinin, “لَنْ” ifadesini “لو” manasında kabul etmediklerine işaret etmiştir. Onlara göre şayet ifade “لو” manasında alınırsa cümlelerin anlamı mâzi olur. Örneğin “لَوِ اتَيْنِي لِأَكْرِمُكَ” ifadesi “لَمْ تَأْتِنِي فَلَمْ أَكْرِمُكَ” şeklinde mâzi anlamındadır. Ancak “إِنْ” şart edatının gelecekte gerçekleşecek bir şeyi ifade etmesi bakımından “إِنْ تَأْتِنِي أَكْرِمُكَ” örneğinde olduğu gibi ikram etme eylemi gelme şartına bağlanarak, gelecek zaman manasında kullanılır.³⁶ Burada Zeccâc, Sîbeveyhi'nin görüşünü tercih etmiştir.

Örnek 2:

وَالَّذِينَ يَتُوفُّونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا (İçinizden ölenlerin geride bıraktığı eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün –iddet- beklerler)³⁷ âyetinde sayıların müzekker ve müennes kullanımlarıyla ilgili olarak Sîbeveyhi ve diğer bazı âlimlerin görüşlerini isabetli bulmadığını “زعم” ifadesiyle belirtmiştir.³⁸

Örnek 3:

“قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ” (“...Allah yolunda niye savaşmayalım?”)³⁹ Bu âyette “أَلَّا” ifadesiyle ilgili olarak farklı görüşlere yer verilmiştir. Zeccâc, Ebu'l-Hasen el-

³⁵ el-Bakara 2/145.

³⁶ Zeccâc, *Meani'l-Ķur'ân ve i'râbuhu*, 1: 224.

³⁷ el-Bakara 2/234.

³⁸ Zeccâc, *Meani'l-Ķur'ân ve i'râbuhu*, 1: 316.

³⁹ el-Bakara 2/246.

Ahfeş'in ifadede geçen "أَنْ" edatının zâid olması nede- niyle takdire "وَمَا لَنَا لَا نَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" anlamında olduğu şeklindeki görüşünü isabetli bulmamıştır. Kendi görüşü- nü ise âyette geçen "أَنْ" edatının ilga edilmediği şeklinde ifade etmiştir. Buna göre âyet takdire "وَأَيُّ شَيْءٍ لَنَا فِي أَنْ لَا " "نَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" şeklindedir.⁴⁰

Örnek 4:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ "مُتَشَابِهَاتٌ" (O, sana Kitab'ı indirendir. Onun –Kur'an'ın- bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir)⁴¹ Zeccâc, bu âyette geçen "أُخَرُ" ifadesi- nin benzerlerinden farklı olduğu şeklindeki Sibeveyhi ve Halîl b. Ahmed'in görüşünü isabetli bulmamıştır. Ona göre "أُخَرُ" ifadesi "الصُّغَرُ" ve "الكِبَرُ" örneklerinde olduğu gibi "ال" ile sıfat yapılır. Aynı şekilde her ne kadar "أُخَرُ" ifadesinde "ال" zikredilmemişse de gayr-ı munsarîf bir sıfattır.⁴²

Örnek 5:

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ "تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ" (De ki: "Ey mül- kün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsın. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz eder- sin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir")⁴³ âye- tinde geçen "اللَّهُمَّ" ifadesiyle ilgili olarak çeşitli gramer izahatları yapılmıştır. Zeccâc "اللَّهُمَّ" ifadesinin aslını "يَا اللَّهُمَّ" şeklinde "يَا" harfiyle birlikte kullanıldığını savunan

⁴⁰ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 1: 327.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/7.

⁴² Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 1: 377.

⁴³ Âl-i İmrân 3/26.

görüşü doğru bulmaz. Aynı şekilde buna delil olarak gösterilen şiirlerde⁴⁴ yer alan benzer kullanımları da itibar edilmeyen örnekler olarak nitelemiştir. Ona göre Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi görüşüne itibar edilen dilciler “اللَّهُمَّ” ifadesinin aslı “يَا اللَّهُ” şeklinde olduğuna ittifak etmiştir. Buna göre “يَا” harfîne karşılık olarak “اللَّهُ” lafze-i celâlin sonunda “م” harfî getirilerek “اللَّهُمَّ” şeklinde ifade edilmiştir.⁴⁵

Örnek 6:

وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ لَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ “يَبْخُلُونَ الْبَخْلُ” şeklinde olduğunu savunduklarını aktarmıştır. Ona göre “يَبْخُلُونَ” ifadesinin “الْبَخْلُ”e delalet eder. İbarede geçen “هُوَ” fasıl zamiridir. Zeccâc, bununla ilgili daha önce çeşitli izahatta bulunduğunu, ancak unuttuğu bir hususu hatırlatmak istediğini belirterek şunları kaydetmiştir: Sîbeveyh’i “هُوَ - هُمَا - هُم - انا - انت - نحن” gibi zamirlerin fillerin ihtiyaç duydukları isim ve haberlerle birlikte fasıla olarak geldiği şeklinde görüşünü beyan ederken mübteda ve haberle birlikte zamirlerin fasıl yapıldığından bahsetmemiştir. Zeccâc, her ne kadar Sîbeveyhi bunu zikretmemiş olsa da mübteda ve haberin bu

⁴⁴ Bununla ilgili zikredilen şiir örneği “ . . . صَلَّيْتُ أَوْسَبَّحْتَ ” وما عليك أن تقولِي كلما . . . ” şeklinde Burada nida harfî “يَا” ve onun yerinde kelimenin sonuna getirilen “م” harfî “يَا اللَّهُمَّ” şeklinde birlikte kullanılmıştır.

⁴⁵ Zeccâc, *Meani 'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 1: 394.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/180.

zamirlerle fasıla yapılmasının önünde bir engel olmadığını savunmuştur.⁴⁷

Örnek 7:

“أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ” (“...O mucizeler geldiği vakit de inanmayacaklarını siz ne bileceksiniz?”)⁴⁸ Zeccâc, Sîbeveyhi’nin Halîl b. Ahmed’den aktardığına göre âyetin anlamının “لَعَلَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ” şeklindeki olduğu yönündeki görüşünü yanlış olarak nitelemiştir. Bu âyette “أَنَّهُ” ibaresi ile ilgili olarak farklı kıraat tercihleri olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹ Aynı şekilde âyette geçen “لَا” edatının lağıv (anlamsız) olarak nitelenmesini isabetsiz (زعم) bulmuştur.⁵⁰

Örnek 8:

“قُلْ هَلَمْ شُهَدَاءُكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا” (De ki: “Haydi, Allah şunu karam kıldı” diye tanıklık yapacak şahitler getirin)⁵¹ Zeccâc, âyette geçen “هَلَمْ” ifadesiyle ilgili olarak çeşitli açıklamalara yer vermiştir. Ona göre Sîbeveyhi’nin “هَلَمْ” ifadesinin “هـ” ve “لَمْ”nin birleşmesinden meydana geldiği yönündeki açıklamalarını isabetsiz (زعم) bulur. Çoğunluk nuhâtın görüşüne göre “هَلَمْ” tekil, ikili ve çoğul varlıklar içi kullanılır.⁵²

⁴⁷ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 1: 493.

⁴⁸ el-En'âm 6/109.

⁴⁹ “أَنَّهُ” ifadesiyle ilgili olarak farklı kıraat tercihleri için bk. Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'an*, 1: 310; Taberî, *Câmi'u'l beyân fî te'vili'l-Kur'an*, 12: 43-44.

⁵⁰ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 2: 282.

⁵¹ el-En'âm 6/150.

⁵² Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 2: 303.

Örnek 9:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا
 (Andolsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklere “Adem için saygı ile eğilin” dedik. İblisten başkası hepsi saygı ile eğildi-
 ler)⁵³ Bu âyitte geçen “ثُمَّ” bağlacıyla ilgili olarak Ahfeş’in
 “و” bağlacı manasında olduğu şeklindeki görüşünü doğru bulmaz.⁵⁴ Zeccâc’a göre Ahfeş’in bu düşüncesi Sîbevey-
 hi, Halîl b. Ahmed ve tüm güvenilir âlimlerin cevaz ver-
 mediği bir görüştür. Zira “ثُمَّ” edatı öncesinde zikri geçen
 bir şeye işaret etmesi gerekir.⁵⁵

Örnek 10:

“وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِيَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ”
 (Dediler ki: “Bizi büyülemek için her ne getirirsen getir, biz sana inanacak değiliz”)⁵⁶ Zeccâc, âyette geçen “مَهْمَا”
 kelimesini aslını “مَا تَأْتِيَا بِهِ” olduğunu savunan dilcilerin
 görüşünü isabetsiz olduğunu savunmuştur.⁵⁷

Örnek 11:

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ
 (eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ı kelâmını
 işitebilmesi için ona sığınma hakkı verin. Sonra da onu
 güven içinde olacağı yere ulaştırın. Bu, onların bilmeyen

⁵³ el-A’râf 7/11.

⁵⁴ Karşılaştırma için bk. Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Kara’a (Kahire: Mektebetu’l-Hânicî, 1990), 1: 321.

⁵⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, 2: 321.

⁵⁶ el-A’râf 7/132.

⁵⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, 2: 369.

bir kavim olmaları sebebiyledir).⁵⁸ Bu âyette “أَحَدٌ” ifadesinin i‘râbıyla ilgili olarak âlimler arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Zeccâc’a göre bu kelimenin ref’ olması-
nın nedeni “إِنْ” edatından sonra gizli bir fiilin olmasıdır. Buna göre ifade takdiren “وإن استجارك أحد” şeklindedir. Böylece “أَحَدٌ” kelimesi gizli fiilin fâili olması nedeniyle ref’ olarak okunur. Bu kelimenin mübteda olması nedeniyle merfu olduğunu savunan görüşleri isabetsiz olarak nitelemiştir.⁵⁹

Örnek 12:

“فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ” (...ona da İshak’ı müjdeledik; İshak’ın arkasından da Yakub’u)⁶⁰ Zeccâc, bu âyette “يَعْقُوبَ” kelimesinin takdiren cerre olduğunu savunan görüşleri isabetsiz (زعم) bulur. Bunun gerekçesini ise cer ve mecrur arasında fasıla olması gerektiği şeklinde ifade etmiştir. Ona göre “مررت بزيد في” şeklindeki bir cümle doğru değildir. Zira cer ve mecrur arasına fasıla girmemesi gerekir.⁶¹

Yukarıda zikredilen örneklerde görüldüğü gibi Zeccâc, nahiv ile ilgili konuları âyetler bağlamında izah etmeye çalışmıştır. Genel olarak dilde mensubu olduğu ekolünün görüşlerini savunurken, diğer görüşleri de bazı yönlerden eleştirmiştir.

2. Rivâyet ve Dirâyet Tefsir Bilgisi

Her ne kadar Zeccâc’ın tefsiri dil ağırlıklı ise de tefsir mahiyetinde bilgilere de yer verilmiştir. Ancak âyetlerin

⁵⁸ et-Tevbe 9/6.

⁵⁹ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 2: 431.

⁶⁰ Hüd 11/71.

⁶¹ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 3: 62.

tefsiri ile ilgili verilen bilgiler muhtasar olarak ifade edilmiştir. Özellikle rivâyetler senet kısmı hazfedilerek aktarılmıştır. Ulûmu'l-Kur'ân'ın muhtelif konuları eserde inceleme konusu yapılmıştır.

Tefsir mahiyetindeki bilgiler içerisinde öne çıkan konuların başında kıraat gelir. Eserin lügavî mahiyette olması hasebiyle kıraat konuları ayrıntılı bir şekilde eserde yer almıştır. Tefsirin özgün yanlarından biri de kıraat ve gramer bağlantısının dil bağlamıyla birlikte ele alınmasıdır. Ancak sahîh rivâyetle gelen kıraat vecihleri gramer kaidesiyle çeliştiğinde Zeccâc, tercihini kıraat rivâyetinden yana kullanmıştır.

Örnek 1:

Zeccâc, Âl-i İmrân 3/31'inci âyetinde geçen “وَيَغْفِرْ لَكُمْ” ifadesiyle ilgili olarak “ر” ve “ل” harfinin idgam yapılmadan okunması gerektiğini belirtmiştir. Buna mukabil “ر” harfinin “ل” harfiyle birlikte idgamlı olarak okunmasını büyük bir hata olarak nitelemiştir. Bu okuyuş tarzının Ebû Amr b. el-‘Alâ’ dışında kimse tarafından tercih edilmediğine dikkatleri çekmiştir.⁶²

Örnek 2:

“فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ” (Artık siz de ne yapacağınıza ortaklarınızla birlikte kararlaştırın)⁶³ âyetinde geçen “وَشُرَكَاءَكُمْ” ifadesinin kıraat vecihleriyle ilgili olarak çeşitli görüşleri zikredilmiştir. Zeccâc, Kurrâların âyetin manasını “فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ” şeklinde olduğunu

⁶² Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 1: 398.

⁶³ Yûnus 10/71.

beyan etmelerine karşı çıkmıştır.⁶⁴ Ona göre bu çıkarım doğru değildir. Çünkü bu tercih cümleye herhangi bir anlam katmaz. Buna mukabil âyetin “فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ مَعَ” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bunun dışında “وَشُرَّكَاءَكُمْ” kelimesi ile ilgili farklı kıraatlere yer vererek, bu doğrultuda meydana gelen anlam farklılıklarına işaret etmiştir.⁶⁵

Örnek 3:

“كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا” (Bütün bu sayılanların kötü olanları Rabbinin katında sevimsiz şeylerdir)⁶⁶ Bu âyette geçen “سَيِّئُهُ” kelimesinin Ebû Amr tarafından “سَيِّئَةً” şeklinde okunmasını hatalı bulan Zeccâc, bunu kötü hikâye anlatıcısı olduğu gibi, iyi hikâye anlatıcısı olmasına bağlamıştır.⁶⁷ Zira “سَيِّئَةً” şeklinde okunduğunda anlam tamamıyla menfiye döner.

Örnek 4:

“فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا” (Artık onu ne aşabildiler, ne de delebildiler)⁶⁸ Zeccâc bazı kıraat vecihlerine göre, bu âyette geçen “اسْتَطَاعُوا” ifadesinin aslını “مَا اسْتَطَاعُوا” olduğunu belirtmiştir. O, “ط” ile aynı mahrece sahip “ت” harfinin kolay okunması için hazfedildiğine dikkatleri çekmiştir. Ancak Sîbeveyh, Halîl b. Ahmed ve Yûnus gibi dilcilerin “اسْتَطَاعُوا” ifadesinde “س” harfinin “ط” harfine katılarak yapıldığı şeklindeki görüşlerini isa-

⁶⁴ Daha geniş bilgi için bk. Taberî, *Câmi' u'l beyân fî te'vili'l-Î-Kur'ân*, 15: 148-150.

⁶⁵ Zeccâc, *Meani'l-Î-Kur'ân ve i'râbuhu*, 3: 28.

⁶⁶ el-Îsrâ 17/38.

⁶⁷ Zeccâc, *Meani'l-Î-Kur'ân ve i'râbuhu*, 3: 240.

⁶⁸ el-Kehf 18/97.

betli (زعم) bulmamıştır. Zeccâc, bu görüşü savunanların delilini “Sakin “سُن” harfî “ت” harfîne katıldığında (idgam) sakin “ط” harfîne döner” şeklinde olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Zeccâc bu delili Araplar arasında geçerli bir idgam yöntemi olarak sayılmadığını belirtmiştir.

Örnek 5:

“وَمَا تَزَلَّتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ” (O Kur’ân’ı şeytanlar indirmemiştir)⁷⁰ Zeccâc bu âyette geçen “الشَّيَاطِينُ” kelimesini “الشَّيَاطُونُ” şeklinde okunmasını nahivciler tarafından hatalı kabul edildiğini beyan etmiştir.⁷¹ Tefsirde kıraatle ilgili örneklerin sayısı oldukça fazla olup yukarıda zikredilen örneklerle yetinilecektir.

Kur’ân’ı Kerîm’de bazı sûrelerin başında yer alan harflerin, kelimeyi oluştururken okunduğu gibi değil, kendi sıfatlarıyla telaffuz edilmesi “bağımsız ve ayrı harfler” manasında “hurûf-ı mukattaa” olarak isimlendirilir.⁷² Zeccâc, tefsirinin girişinde bu konuya geniş bir şekilde değinmiş ve aşağıda ismi zikredilen âlimlerin görüşlerinin isabetli olmadığını belirtmiştir:

Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824) “الم”min kendisiyle söze başlanılan hece harfleri olduğunu belirtmesi,

Ebu’l-Hasen el-Ahfeş (ö. 215/830) öncesinde geçen sûrenin tamamlandığını delil göstererek bunun (الم) söze başlama olduğunu ifade etmesi,

⁶⁹ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 3: 312.

⁷⁰ eş-Şu‘arâ 26/210.

⁷¹ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 4: 103.

⁷² Geniş bilgi için bk. M. Zeki Duman – Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 401-408.

Kutrub (ö. 210/825) “الم”, “المص”, “المر”, “كهيعص”, “ق”, “يس”, “تون” ifadelerinin hece harfleri olduğunu, Kur’ân’ın hurûf-i mukataadan meydana geldiğine deilil sayılması,

Zeccâc, İbn Abbâs’ın hurûf-i mukattaa ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra bunların “ا، ب، ت، ث” şeklinde “hece harfleri” olduğunu; aynı şekilde bu harflerin gramer bakımından mebni olduğunu savunmuştur. O, bu konu ile ilgili görüşünü ise “Ebû İshâk şöyle dedi” ifadesiyle tercihini İbn Abbâs’ın “الم” ifadesi ‘Ben en iyi bilen Allah’ım’” şeklindeki açıklamasından yana kullanmıştır. Ona göre Kur’an’da geçen bu şekildeki her bir harfin anlamı vardır. Arapların tek bir harfle bütün bir kelimeyi kastetme şeklinde bir geleneğe sahip olduklarını hatırlatarak,⁷³ buna delil olarak bazı şiir örneklerini sunmuştur.⁷⁴

Esbâb-ı nüzûl rivâyetleri Zeccâc’ın tefsirinde yaygın bir şekilde yer almaz. Genellikle esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin farklı varyantları zikredilmeden, tercih edilen ri-

⁷³ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 1: 55-62. Karşılaştırma için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâne (Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâs, h. 1421), 1: 28-29; Taberî, *Câmi'u'l beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, 1: 208-213; ; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. As'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu'n-Nezâr, 1419), 1: 32-33; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünnet*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1: 370; Ebû Muhammed el-Hüseyn el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Abdürrezâk Mehdî (Beyrut: Dârü İhya, 1420), 1: 59.

⁷⁴ “قَالَ لَهَا قَفِي قَالَتْ قَافٌ . . لَا تَحْسَبِي أَنَّ نَسِينَا الْإِيْجَافَ” ifadesinin “قَاف” anlamında olduğunu delil olarak göstermiştir. Aynı şekilde “قَالُوا جَمِيعًا كَلِمَ لَا قَافًا” ifadesi ise “قَالُوا جَمِيعًا كَلِمَ لَا قَافًا” anlamında olduğunu delil olarak göstermiştir. Bk. Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 1: 62-63.

vâyet kısa bir şekilde belirtilmiştir. İsabetli görmediği bazı rivâyetlere de yer vermiştir.

Zeccâc, “ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ” (Allah’ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir. Böyleleri oralara –eğer girerlerse- anacak korka korka girebilmelidirler. Bunlar için dünyada rezillik, ahirette de büyük bir azap vardır)⁷⁵ âyeti ile ilgili olarak iki farklı sebep-i nüzûl rivâyeti zikreder. Birinci rivâyete göre âyet Beytü’l-Makdis’i tahrip eden Rûmlara işaret etmektedir. İkinci rivâyet göre ise âyetin hedef aldığı kesim, Müslümanları Kâbe’de ibadet etmekten men eden Mekke müşrikleridir.⁷⁶ Zeccâc, bazı dilcilerin bu iki rivayet dışında farklı bir görüşte olduklarını belirtmiştir. Bu dilcilere göre âyet, İslâm’a saldıran ve Müslümanların mescide gitmelerine engel olan tüm müşriklere işaret etmektedir. Bu görüşe göre âyetin anlamı “Zulümle İslâm milletini engelleyenler” şeklindedir.⁷⁷

Eserde tefsirin muhtelif konuları ile ilgili yapılan açıklamalardan bazı örnekler aşağıda sıralanmıştır:

Örnek 1:

Zeccâc, Âl-i İmrân 3/13’üncü âyetinde geçen “ يَرْوْنَهُمْ ” ifadesiyle ilgili olarak Ferrâ’nın “Onları üç katları

⁷⁵ el-Bakara 2/114.

⁷⁶ Karşılaştırma ve farklı rivâyet varyantları için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, 2: 519-526; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1: 210-211; Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûlü’l-Kur’ân*, thk. Usam b. Abdilmuhsin el-Humeydân (Dammam: Dârü’l-İslâh, 1992), 36.

⁷⁷ Zeccâc, *Meani’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, 1: 196.

olarak gördüler” şeklindeki görüşünü isabetli bulmamıştır. Ona göre bir şeyi “مَثْلِيهَا” şeklinde ifade edilmesi iki katına tekabül eder. Bilindiği gibi yukarıdaki âyet Bedir gününde karşı karşıya gelen Müslüman ile müşrik kuvvetlerinin durumu hakkında bilgi vermektedir. Zeccâc, “يَرَوْنَهُمْ مَثْلِيهِمْ” ifadesiyle ilgili olarak savaş için karşılaşılan iki kuvvetin sayısını karşılaştırarak, Ferrâ’nın yukarıda zikredilen görüşünün doğru olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.⁷⁸

Örnek 2:

“وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ” (Eğer karı-kocanın arasının acıkmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadını ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf – arayış- düzeltmek isterse Allah da onları uzlaştırır)⁷⁹ Zeccâc, bu âyette geçen “خِفْتُمْ” kelimesini “أَيَقْتُمْ” (bir şeyi kesin olarak bilmek) manasında olduğu şeklindeki görüşün hatalı olduğunu belirtmiştir. Ona göre sözcüğe bu şekilde mana verilirse âyetin işaret ettiği eşlerin arasını bulmak için “hakem tutma” önerisi anlamsız olur.⁸⁰

Örnek 3:

“كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا” (Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz)⁸¹ âyetinin tefsiri ile ilgili olarak Zeccâc “Günahkâr olanın derisi, günahkâr olmayan bir deriyle değiştirilmesi” şeklinde muhtemel bir düşüncelyi hatalı buldu-

⁷⁸ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 1: 381-382.

⁷⁹ en-Nisâ 4/35.

⁸⁰ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 2: 48.

⁸¹ en-Nisâ 4/56.

ğunu ifade etmiştir. Bunun gerekçesini eziyeti çekenin deri değil, insanın kendisi olduğu şeklinde açıklamıştır.⁸²

Örnek 4:

“وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ” (Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler)⁸³ âyeti ile ilgili olarak Zeccâc, Hristiyanların Hz. İsa’nın öldürülmesi hususunda ihtilaf içerisinde olduğuna dikkatleri çekmiştir. Zeccâc, Ehl-i Kitaptan bir grubun Hz. İsa’yı ilah olarak gördükleri için öldürülmesinden bahsedilemeyeceği düşüncesine sahip olmalarını “زعم” ifadesiyle eleştirmiştir.⁸⁴ Bu yönüyle “زعم” ifadesi burada “yalan söylemek, iftira etmek, batıl düşünce peşinden gitmek” anlamında olduğu söylenilebilir.

Örnek 5:

“وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ” (Allah’ın indirdiğiyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir)⁸⁵ Bu âyetin tefsiri çerçevesinde Zeccâc “Hz. Peygamber’in getirdiği Allah’ın hükümlerini batıl olduğunu iddia eden kimse kâfirdir” ifadesine yer vermiştir. Burada inkârcıların düşüncesi “زعم” kavramıyla ifade edilmiştir.⁸⁶

Örnek 6:

“إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ” (Şüphesiz inananlar –müslümanlar- ile Yahudiler, Sabiîler ve Hris-

⁸² Zeccâc, *Meani'l-Ķur'ân ve i'râbuhu*, 2: 65.

⁸³ en-Nisâ 4/158.

⁸⁴ Zeccâc, *Meani'l-Ķur'ân ve i'râbuhu*, 2: 128.

⁸⁵ el-Mâide 5/44.

⁸⁶ Zeccâc, *Meani'l-Ķur'ân ve i'râbuhu*, 2: 178.

tiyanlardan –her bir grubun kendi şariatında- “Allah’a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır” – diye hükmedilmiştir-)⁸⁷ Âyetinde Ehl-i kitapla birlikte Sâbiiler’den bahsedilmiştir. Zeccâc, Ali b. Hamza el-Kisâi’nin (ö. 189/805) “Sâbiiler, Yahudilere bağlı gibi yani Yahudiler Sâbiiler’dir” şeklideki açıklamasını hatalı bulur.⁸⁸

Örnek 7:

“إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ” (Şüphesizi Allah’ın rahmeti iyilik edenlere çık yakındır)⁸⁹ Zeccâc, âyette geçen “قَرِيبٌ” kelimesinin müzekker olarak kullanılmasıyla ilgili olarak “الرحمة” ve “الغفران” sözcüklerinin hakiki müennes olmamasına bağlamıştır. Aynı şekilde Ahfeş’in burda geçen “رَحِمَتْ” kelimesinin “yağmur” olarak anlaşılmasını cevaz verir.⁹⁰ Ancak bazılarının “القريب” kelimesinden elde edilen “القراية” ve “القُرْب” manalarının karışmaması için müzekker olarak kullanıldığı düşüncesini hatalı bulur. Zeccâc, bu kelime kökünden türetilen “akraba” veya “yakın olma” anlamlarının ikisinin de müzekker ve müennes olarak kullanılmasını cümle yapısına bağlı olduğunu ifade etmiştir.⁹¹

⁸⁷ el-Mâide 5/69.

⁸⁸ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 2: 194.

⁸⁹ el-A'râf 7/56.

⁹⁰ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 327.

⁹¹ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 2: 344-345.

Örnek 8:

“لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ” (Şüphesiz bunlar ahirette en çok ziyana uğrayanlardır)⁹² Müfessirlerin bu âyetin manasını “cezayı hak etmeleri” olarak ifade ettiklerini belirten Zeccâc, Sîbeveyhi’nin “جَرَمَ” kelimesini “حَق” anlamında kullanmasını “زَعَمَ” olarak nitelemiştir.⁹³

Örnek 9:

“فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ” (Mutsuz olanlara gelince; cehennemdedirler. Onların orada şiddetli bir soluyuşları vardır)⁹⁴ Zeccâc, âyette geçen “زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ” ifadesini şiddetli inilti olduğunu belirtmiştir. Ona göre bazı Basralı dilcilerin “زَفِيرٌ”i, merkep anırmasının başlangıç sesi; “شَهِيقٌ”i ise son sesi olarak tanımlamalarını hatalı (زَعَمَ) olarak nitelemiştir.⁹⁵

Örnek 10:

“(إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ”- Burada- ilk inananlar biz olduğumuz için şüphesiz Rab-bimizin, hatalarımızı bağışlayacağını umuyoruz”)⁹⁶ Zeccâc, âyetin ifadesinin “لأنَّ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ” şeklinde olduğunu belirtmiştir. Ferrâ’nın âyette geçen “أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ” şeklindeki ifadeyi kendi döneminin ilk mü’mini olarak belirtmesini yanlış (زَعَمَ) olarak nitelemiştir. Bunun gerekçesini ise tefsirde Hz. Musa’yla birlikte olanların sayısının altmış bin olarak zikredilmesi olarak verir.⁹⁷

⁹² Hûd 11/22.

⁹³ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 3: 45.

⁹⁴ Hûd 11/106.

⁹⁵ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 3: 79.

⁹⁶ eş-Su'arâ 26/51.

⁹⁷ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 4: 91.

Semerkindî ise Zeccâc'ın beyanını hatırlattıktan sonra âyetin manasını “o sürede (saatte) ilk iman eden” şeklinde vermiştir.⁹⁸

Örnek 11:

“فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ” (Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, “Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm” Düşün bakayım, ne dersin?”)⁹⁹ Zeccâc, Ferrâ'nın ayete geçen “مَاذَا تَرَى” ifadesini “مَاذَا تُرِينِي مِنْ” şeklinde izah etmesini “زعم” olarak itelemiştir.¹⁰⁰

Örnek 12:

“وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ” (Bir de, Allah'ın, hakkında kötü zanda bulunan münafık erkeklere ve münafık kadınlara, Allah'a ortak koşan erkeklere ve Allah'a ortak koşan kadınlara azap etmesi içindir. Kötülük girdabı onların başına olsun!)¹⁰¹ Zeccâc, bu âyette geçen “السَّوْءَ” kelimesini “الفساد” olarak açıklamasını “زعم” şeklinde niteleyerek isabetli bir tercih olarak görmemiştir.¹⁰²

Örnek 13:

“سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ” (Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ı tespih etmektedir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir)¹⁰³ âyetinin

⁹⁸ Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Baḥru'l-'ulûm*, (b.y.: ts.), 2: 554.

⁹⁹ es-Saffât 37/102.

¹⁰⁰ Zeccâc, *Meani'l-Ḳur'ân ve i'râbuḥu*, 4: 310.

¹⁰¹ el-Feth 48/6.

¹⁰² Zeccâc, *Meani'l-Ḳur'ân ve i'râbuḥu*, 5: 20.

¹⁰³ el-Hadîd 57/1.

tefsiri mahiyetinde “tesbîh”in mahiyeti hakkında yapılan “Yer, gök ve ikisi arasında var olan (ilahi) sanatın izleri” şeklindeki açıklamayı hatalı bulan Zeccâc, tesbîhi “Al-lah’ı övme ve her tülû kötülükten tenzih etmektir” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁴

Örnek 14:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ “ (Kadınlarınız sizin ekinliğiniziştir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın. Kendiniz için -geleceğe hazırlık olarak- güzel davranışlar takdim edin. Allah'a karşı gelmekten sakının ve her hâlde onun huzuruna varacağınızı bilin. -Ey Muhammed!- Mü'minler'i müjdele)¹⁰⁵ Zeccâc, bu âyette geçen “نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ” ifadesinin kinaye olduğunu savunan Ebû Ubeyde'nin görüşünü “زعم” olarak nitelemiştir. Kendi görüşünü ise “Kadınlarınız sizin için tarladır. Onlardan evlat ve lezzet elde edersiniz” şeklinde ifade etmiştir.¹⁰⁶

Örnek 15:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ (Allah, inkâr edenlere, Nûh'un karısı ile Lût'un karısını örnek gösterdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki salih kişinin nikâhları altında bulunuyorlardı. Derken onlara hainlik ettiler de kocaları, Allah'ın azabından hiçbir şeyi onlardan savamadı. Onlara, “Haydi, ateşe girenlerle beraber siz de girin!” denildi.)¹⁰⁷ âyetinde ismi ge-

¹⁰⁴ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 5: 121.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/223.

¹⁰⁶ Zeccâc, *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 1: 298.

¹⁰⁷ et-Tahrîm 66/10.

çen Hz. Nuh ve Hz. Lut'un hanımlarına hangi suçun isnat edildiği ile ilgili çeşitli görüşler iler sürülmüştür. Buna göre Hz. Lut'un hanımı misafirlerini ihbar ettiği için ihanetle suçlanmıştır. Hz. Nuh'un hanımı ise eşine “deli” dediği için ihanetle suçlanmıştır. Zeccâc, bunun dışında kötü fiil işleme gibi Peygamberlerin hanımlarını başka şeylerle suçlanmasını hatalı (مخطئ) bulmuştur.¹⁰⁸

Örnek 16:

Zeccâc, en-Nisâ 4/12'nci âyetinde geçen “كَلَالَةً” kelimesinin “Kendisine varis olabilecek evlat veya babasının olmaması” şeklinde tanımlanmasını “زعم” ifadesiyle isabetsiz bulmuştur. O, âyette geçen *kelâleyi* annibir kardeş olarak tarif etmiştir.¹⁰⁹

Örnek 17:

“فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ” (Onlardan –nikâhlanıp- faydalanmanıza karşılık...) ¹¹⁰ Zeccâc, Râfızîlerin bu âyette geçen “اسْتَمْتَعْتُمْ” kelimesini nikâhın geçerli olmasının şartı sayılmasını “büyük bir hata” olarak nitelendirir. Zira âyetin ifade etmek istediği hususun açık olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹

xZeccâc'ın tefsirinde başta dil ve tefsir olmak üzere çeşitli konulara eleştirel bakış açısı yukarıda seçilen bazı örnekler üzerinde ifade edilmeye çalışıldı.

¹⁰⁸ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 5: 195.

¹⁰⁹ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 2: 26.

¹¹⁰ en-Nisâ 4/24.

¹¹¹ Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 2: 38.

Sonuç

Arap dili ve belâgati kaideleri dikkate alınarak hazırlanan nadide tefsirlerden bir olan *Meani'l-Ḳur'ân ve i'râbuh*, temel referans kaynaklarından. Diğer filolojik tefsirlerden farklı olarak âyetlerin tamamına yakını incelenmiştir. Eserde sadece dil bağlamı değil, tefsir rivâyetleri, fikhî ve kelâmî meseleler başta olmak üzere pek çok hususa değinilmiştir.

Zeccâcc'ın tefsiri baştan sona incelendiğinde neredeyse her sayfasında eleştirel olarak ele aldığı bir konuyu görebilmek mümkündür. Ele aldığı konunun mahiyeti ne olursa olsun mutlaka kritik ederek incelemiştir. Bu konuların başında Arap dili ve belâgati gelir. Öncelikle sözcüklerin dil kaidelerine uygun olarak iştikakı yapılmasına dikkat etmiş, kurallara aykırı yapıldığını düşündüğü örnekleri eserinde belirtmiştir. Bununla birlikte nahiv kurallarını âyetler bağlamında incelemiştir. Nahiv konularında fikirlerine iştirak etmediği Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Ahfeş el-Avset gibi önde gelen dil âlimlerini eleştirmekten geri durmamıştır. Aynı zamanda ismi zikredilen âlimlerin isabetli olarak gördüğü çıkarımlarını eserinde aktardığı gibi, mensubu olduğu Basra dil ekolü kurallarına aykırı olsa dâhi daha doğru olarak gördüğü fikirleri belirtmekten kaçınmamıştır.

Eserde tefsir rivâyetleri çeşitli yönlerden ele alınarak incelenmiştir. Özellikle çelişkili olarak gördüğü rivâyetlere dikkatleri çekmiş, bunlara itibar edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Zeccâc tefsirinde kıraatlere ayrı bir önem vermiştir. Özellikle kıraat farklılıkları, bunların anlama etkisi ve Arap dil kaideleri ile olan münasebetini çeşitli yönlerden ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu

yönüyle her ne kadar rivâyetlerin senedi zikredilmemişse de kıraat bilgisi bakımından eser, erken dönemde kaleme alınmış temel kaynaklardan biri sayılabilir.

Başta fıkıh ve kelâm olmak üzere çeşitli konuları eserinde kritik eden Zeccâc, özellikle tartışmalı hususları farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Bu yönüyle herhangi bir mezheb görüşünü değil, kendisine ulaşan bilgilerden ilmi istidlallerle elde ettiği sonuçları itibara aldığı söylenebilir. Aynı şekilde tefsirinde yaptığı yorumlarda itikadi çizgisi, yeni oluşmaya başlayan Ehl-i Sünnet olmakla birlikte farklı düşündüğü hususları da ifade etmiştir.

Zeccâc'ın tefsirinde yukarıda zikredilen konular ihtiyatlı bir şekilde incelenmiştir. Eleştirel olarak yaklaştığı düşünceleri “زعم”, “غلط”, “خطأ” vb. şeklinde formülüle etmesi bunu bir sonucu olsa gerektir. Bu yönüyle eser III/IX. yüzyılda kendisine has eleştirel ilmi bir metotla kaleme alınmış, her döneme hitap eden özgün yapıtlardandır.

KAYNAKÇA

- Adnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakatu'l-müfessîrîn*. Thk. Süleyman b. Salih. Suudi Arabistan: Mektebetu'l-'Ulûm, 1997.
- Ahfeş el-Evsat. *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. Hüdâ Mahmûd Kara'a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hânicî, 1990.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Abdürrezâk Mehdî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l İhya, 1420.
- Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Alî. *Tabakâtu'l-müfessîrîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Duman, M. Zeki – Altundağ, Mustafa. “Hurûf-ı Mukattaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşâr İvâd Marûf. Beyrût: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 2002.
- İbn Ebû Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. As'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetu'n-Nezâr, 1419.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn el-İrbilî. *Vefâyatu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. Thk. İhsân Abbâs. 7Cilt. Beyrut: Dâr Sadr, ts.
- Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtu Ehli's-Sünnet*, thk. Mecdî Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîrü Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullâh Mahmûd Şehâne. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l İhyâü't-Türâs, h. 1421.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-lügât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Safdî, Selahaddîn b. Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, Thk. Ahmed Arnavut v.dğr. 29 Cilt. Beyrut: Dâru'l İhyâü't-Türâs, 2000.
- Sarı, Mehmet Ali. “İmâle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 177. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Baḥru'l-'ulûm*. 3 Cilt. b.y.: ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l beyân fi te'vili'l-Ḳur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzûlü'l-Ḳur'ân*. Thk. Usam b. Abdilmuhsin el-Humeydân. Dammam: Dârü'l-İslâh, 1992.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn. *Mu'cemu'l-udebâ'*. Thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, 1993.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es- Sırrî. *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Thk. Abdulcelil Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed. *Târîḫü'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşâr İvâd Marûf. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, 2003.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1957.
- Ziriklî, Muhammed Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm lil Melâyîn, 20002.

ZİYA GÖKALP'E GÖRE İSLAMLAŞMA VE DİN- MEDENİYET İLİŞKİSİ

Murat KOBYA

BÖLÜM 7

ZİYA GÖKALP'E GÖRE İSLAMLAŞMA VE DİN-MEDENİYET İLİŞKİSİ

Murat KOBYA¹

1. GİRİŞ

İkinci meşrutiyet ve Cumhuriyetin kuruluş döneminin önemli fikir adamı, Türkçülük ideolojisinin önde gelen ismi Ziya Gökalp'in Türkleşmek- İslamlaşmak-Muasırlaşmak sentezi ve özellikle bu sentezde İslamlaşmanın yeri tartışıla gelen bir husustur. Çalışmamız Gökalp'in İslamlaşma tasavvuru ile ilgili söz konusu tartışmalara katkı sağlama amacına matuftur. Onun din ve medeniyet ilişkisi ile ilgili görüşleri de İslamlaşma tasavvurunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle çalışmamıza dâhil edilmiştir. Konu ile ilgili literatüre kısa bir göz attıktan sonra, meseleyi birincil kaynaklara dayanarak ele alıp, konu ile ilgili kendi hükmümüzü vereceğiz.

Ziya Gökalp'in hayatı ve eserleri ile ilgili kapsamlı bir eser kaleme alan Uriel Heyd'e göre, Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak üçlemesi katı ve suni bir ayırımdır; tutarlı olmadığı için de tutmamıştır. Ona göre, Gökalp'in sisteminde dinin kendine has bir yeri yoktur. Onun sentezinde, Türk kültürü ve batı medeniyetinin yanında üçüncü bir unsur olarak İslam'a yer yoktur. İslam medeniyetinden bahsediliyorsa o, zaten yerini Batı medeniyetine terk etmek zorunda idi. İslam'ın kültürel unsurlarının çoğu da Arap ve İran kültürüne dayanmaktaydı ve dolayısıyla Türk kültürü ile telifi mümkün değildi. Ayrıca Gökalp'de İslam ümmetçiliğinin tarifi baştan

¹ Baibü İlahiyat Fakültesi, muratkoby@gmail.com

itibaren müphem ve tatmin edici olmaktan uzaktır. İslamlaşma, onun tasavvurunda Osmanlı Devletinin yapısı gereği var olan ve devlet çözüldükçe de yavaş yavaş önemini kaybeden bir kavramdır (Heyd, 1980: 111-112). O, 1919-24 arasındaki yazılarında meşruti monarşi, Osmanlıcılık, İslam'da reform gibi meşrutiyet döneminin prensiplerinden gittikçe uzaklaşmış, altı oka dayanan Kemalizm'in yolunu açmıştır (Heyd, 1980: 126-127).

Mustafa Doğanoglu da, Gökalp'in henüz Osmanlı devletinin resmen sona ermediği 1918 yılında yayınlanan Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserinde güçlü olan İslam vurgusunun, 1923'de Cumhuriyetin ilan edildiği sene yayınladığı Türkçülüğün Esasları adlı eserinde silikleştiği ve buna karşılık çağdaşlaşma vurgusunun artmış olduğuna dikkat çekmektedir (Doğanoglu, 2016: 1209).

Kerim Yavuz da, benzer bir tarzda Gökalp'in Türkçülüğün Esasları adlı eserinde İslamcılığın, diğer iki akımın yanında eski önemini ve yerini tam olarak koruyamadığı, hatta muğlâklaştığını ifade etmektedir. Yavuz'a göre bunun sebebi, onun yeni gelişen felsefi, siyasi ve sosyolojik fikirlerinin baskıları ve devrin siyasi ve sosyal hadiselerinin etkileridir (Yavuz, 1977: 221).

2. Gökalp'e Göre İslamlaşma ve Din-Medeniyet İlişkisi

Ziya Gökalp'in 1918 yılında yayınlanan "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" adlı eseri; daha önce Türk Yurdu dergisinde aynı adla, Mart 1913 ila Nisan 1914 tarihleri arasında seri halinde yayınlanmış sekiz adet makaleye dayanmaktadır.

¹Gökalp, 1913 yılında Türk Yurdu dergisinde yayınlanan “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-1” adlı makalesine, “Memleketimizde üç fikir cereyanı vardır” cümlesi ile başlamaktadır. Gökalp’e göre bu üç fikrin her birisi, hakiki toplumsal ihtiyaçlara dayanmaktadır, dolaşısıyla üçü de kabul edilmelidir. Her birinin mahiyeti ve nüfuz dairesi birbirinden farklı olduğu için de aralarında herhangi bir çelişki ya da çatışma söz konusu değildir. Günümüzde insanların vicdanları üzerindeki etkili güç milliyet ülküsüdür, asır milliyet asrıdır. Osmanlı’da millet ideali önce gayri Müslimlerde, sonra Müslüman Arnavut ve Araplarda ve nihayet Türklerde ortaya çıkmıştır. Türklerin en sona kalmasının sebebi, Osmanlı devletinin kurucu unsuru olmaları ve milliyetçilik duygusunun devleti yıkılışa sevk edeceği endişesi idi. Bunun için Türk düşünürleri, “Türklük yok, Osmanlılık var” diyorlardı ancak bu suni Osmanlı milleti söylemi diğer unsurların devletten ayrılmasını engelleyemedi. Esasen Türklük, Osmanlılığın muhalifi de değildir (Gökalp, 1913a: 331-332, 334, 336-337; Gökalp, 2018: 13-15, 17, 20).

¹¹ Bu sekiz makaleden yedisi 1918 tarihli kitapta yer almış; “Cemaat ve Cemiyet” alt başlıklı dördüncü makaleyi tenkit eden bir şahsa cevaben kaleme aldığı, “Cemaat Medeniyeti, Cemiyet Medeniyeti” alt başlıklı altıncı makale ise söz konusu kitapta yer almamıştır. Bu makale yerine, Şubat 1914’de İslam Mecmuası’nda “İslam Terbiyesinin Mahiyeti” (Gökalp, 1914a: 14-16) adıyla yayınlanan makale kitaba dâhil edilmiştir. Kitabın dokuzuncu bölümünde ise, yine Türk Yurdu dergisinde 28 Mayıs 1914 tarihinde yayınlanan “Millet ve Vatan” (Gökalp, 1914c: 2179-2182) adlı makale yer almaktadır. 11 bölümden oluşan kitabın son iki bölümü ise, söz konusu kitap için kaleme alınmış, kanaatimizce daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış iki makaleden oluşmaktadır. Kitapta, genellikle söz konusu makalelerin orijinallerine sadık kalınmakla birlikte bazı küçük tasarruflarda bulunulmuş ve az da olsa ilave ve çıkarmalar yapılmıştır. Makalemizde önemli görüldüğü ölçüde bu farklılıklara atıfta bulunulacaktır.

Sosyolog Gabriel Tarde, milliyet hissinin gazeteden, beynelmileliyyet (milletlerarasılık) hissinin ise kitaptan doğduğunu söylemektedir. Gazete, halkın duygularına hitap ettiği için, konuşma dilinin canlı kelimelerini kullanarak, aynı dili konuşan insanlar arasında bir kamuoyu inşa ederek onları ortak bir vicdan etrafında bir araya getirmektedir. Kitap ise, âlimlerin ve öğrencilerin soyutlayıcı düşünce güçlerine dayandığı için halkın canlı kelimelerine değil, yapay ve soyut olan terimlere ihtiyaç duyar. Bundan dolayı her millet, ıstılahlarını din kitabının yazılmış olduğu lisandan alır. Hristiyan milletler, dini kitapları Yunanca ve Latince yazıldığı için, ilmi terimlerini bu dillerden aldılar. Müslümanlar da, terimlerini Arapça ve kısmen Farsça'dan aldılar; çünkü bir millette önce din kitapları yazılır, sonra diğer bilgi şubeleri din-den ayrılarak teşekkül ettikçe onlara ait kitaplar da yazılmaya başlar. Böylece kitap, dinin ve ondan türeyen diğer ilim ve irfanın yani medeniyetin, ilke ve kurallarını soyut ve kesin bir üslup ile yazarak, milletler arasında ortak bir hayat, uluslar arası bir ruh yaratır. Sosyolojiye göre aynı dine mensup milletler, uluslar arası bir birlik oluşturur (Gökalp, 1913a: 331,334-336; Gökalp, 2018: 13, 17-19).

Burada Gökalp açıkça medeniyetin kaynağının din olduğunu söylüyor. Aynı dine mensup milletler arasında ortak bir duyuş, düşünüş, inanç ve ideal birliği olduğunu ve bu birliğin de, medeniyet dediğimiz olguyu tesis ettiğini vurguluyor.

Milliyet gazeteden, milletlerarasılık da kitaptan doğduğu gibi, çağdaşlaşma ihtiyacı da aletten doğar. Gökalp'e göre, 1913 yılı itibariyle, çağdaşlaşmak demek, Avrupalılar gibi zırhlı gemiler, otomobil ve uçaklar yapıp

kullanabilmek demektir. Yoksa, şekil ve yaşam tarzı bakımından Avrupalılara benzemek değil! Çağdaşlaşma ihtiyacı, bize yalnızca ilim ve teknolojinin batıdan alınmasını emrediyor, dinden ve maneviyattan doğan gereksinimlerimizin değil! (Gökalp, 1913a: 336-337; Gökalp, 2018: 19-20)

Ancak 1918 yılında yayınlanan kitapta, 1913'deki metnin sonuna bir paragraf eklendiği görülmektedir. Bu paragrafta, günümüzde, çağdaş teknolojinin gelişmesinden doğan modern medeniyetin din dışı, pozitif bilimlere dayalı yeni bir milletlerarası ruh oluşturduğu ifade edilmektedir. Gittikçe din ile medeniyet birbirinden ayrılmaktadır. Bugün Türk milleti Ural-Altay ailesine, İslam ümmetine, Avrupa uluslar arası birliğine mensup bir toplumdan ibarettir (Gökalp, 2018: 20).

Gökalp serinin “Lisan” başlıklı ikinci makalesinde cismin üç boyutu olduğu gibi, toplumsal vicdanın da, Milletçilik, Ümmetçilik ve Çağcılık (Asırcılık) adını verdiği üç boyutunun olduğunu ifade etmektedir. Toplumsal vicdanın tezahür ettiği olgulardan biri olan dilde de bu durum gözlenmektedir. Türkçemiz, batı dillerindeki terimlere Arapça ya da Farsça karşılıklar bulmaktadır. Bu durum bütün Müslüman milletlerin dillerinde gözlenmektedir. Hristiyan milletlerin terimleri Yunanca ve Latince kökenli olduğu gibi Müslüman milletlerinkilerin Arapça ve Farsça kökenli olması gayet normaldir, hatta Müslüman milletler arasında ıstılah kongreleri toplanmalı ve Arapça ve Farsça terimlerde birlik sağlanmalıdır, yoksa lisanın ümmetçiliği eksik kalır. Ancak terimler dışında Arapça ve Farsça kelimelerden kaçınmak gerekir. Dilimizi mana itibarıyla muasırlandırmak, ıstılah cihetinde İslamlaştırmak gerektiği gibi; gramer, sözdizimi ve imla

hususlarında Türkleştirmek de zorunludur (Gökalp, 1913b: 367-369; Gökalp, 2018: 21-24).

Bu makalede de, 1913 baskısında yer almadığı halde, 1918 de yayınlanan kitaba ilave edilen bir cümle grubu mevcuttur. Bu cümle grubunda, mümkünse bütün ıstılahların da Türkçe kelimelerden yapılmasının daha doğru olacağı, bütün Müslümanlar arasında olmasa da, en azından Türkler arasında ıstılahların ortak olması gerektiği vurgulanmaktadır (Gökalp, 2018: 24).

Serinin “Anane ve Kaide” başlıklı üçüncü makalesinde Gökalp, öncelikle Türklüğe sonra İslamlığa ait kurumlarımızın gelenek ve gelişim tarihlerini, Kelam, Fıkıh, Tasavvuf gibi İslami ilimlerin tarihlerini bilmemiz gerektiğini ifade ediyor. Ayrıca çağımızın bilim, teknoloji, metodoloji ve felsefesinden yararlanabilmek için bunların da gelişim tarihlerini, zamana ve toplumsal gerçekliğe uyum süreçlerini incelememiz gerektiğini ilave ediyor (Gökalp, 1913c: 483-484; Gökalp, 2018: 28-30).

Serinin beşinci makalesinde Gökalp, Türkçülerin gâyesinin “çağdaş bir İslam Türklüğü” olduğunu, bu meydana Türkçülerin ayrıca bir milletlerarası (medeniyet) programa sahip olması gerektiğini söylüyor. 1918’de yayınlanan kitapta ümmet programı olarak ifade edilen bu programın ilkeleri şunlardır:

1. Bütün Müslüman milletler arasında ortak olan Arap alfabesini değişmez kabul ederek korumak.
2. Bütün Müslüman milletler arasında Arapça ve Farsçadan ortak ilim terimleri tesis etmek için, ıstılah kongreleri toplamak.

3. Müslüman milletler arasında ortak bir eğitim tesisi için, uluslar arası eğitim kongreleri tertip etmek.
4. Müslümanlar arasında, güneş yılı esasına dayalı bir hicri (Hz. Muhammed'in hicreti ile başlayan) takvim tesis etmek.²
5. Bütün Müslümanların cemaat teşkilatları arasında daimi bir irtibat oluşturmak.
6. İslam medeniyetinin sembolü olan hilalin kutsallığını korumak (Gökalp, 1913e: 759-760; Gökalp, 2018: 46-47).

Gökalp'e göre bu ilkeler Türkçülüğün aynı zamanda İslamcılık olduğunu göstermektedir. Ancak Türkçüler, Müslümanlara milliyet duygusunu yasaklayan, doğal olmayan, siyasi anlamdaki bir İslam birliği fikrine karşıdır. Esasen böyle bir birliği bugün hiçbir Müslüman millet kabul edemez (Gökalp, 1913e: 760; Gökalp, 2018: 47).

1918'de yayınlanan kitapta, özellikle “beynelmileliyet” kelimelerinin ısrarla “ümme” kelimesiyle yer değiştirdiği görülüyor. Ayrıca, dördüncü makalede geçen “cemaat” kelimesi “hars (kültür) zümresi”; “cemiyet” kelimesi de “medeniyet zümresi” ibaresi ile başlıkta ve metin içinde geçtiği her yerde değiştirilmiştir. Yine birçok yerde “Türk-İslam medeniyeti” ibaresinin “Türk-İslam harsı” ibaresi ile değiştirildiği dikkat çekmektedir. Dördüncü makalenin sonundaki, “Biz Türkler, insaniyetin akıl ve ilmiyle mücehhez olduğumuz halde bir Türk-İslam hayatı yaşamak, bir Türk-İslam medeniyeti ibda etmek isteriz” cümlesinin; “Biz Türkler, asri medeniyetin

² 1918'de yayınlanan kitapta, bu dördüncü madde yer almamaktadır. Dolayısıyla program, kitapta beş maddeden oluşuyor.

akıl ve ilmiyle mücehhez olacağımız halde bir Türk-İslam harsı ibda etmeye çalışmalıyız” cümlesiyle değiştirilmiş olduğunu görüyoruz (Gökalp, 1913d: 570; Gökalp, 2018: 38).

Yine, “Türk milleti ve Turan” alt başlıklı makalede geçen, “Türklerin yalnız bir medeniyeti olmalı ve bu da kendilerinin yarattığı bir medeniyet olmalı” cümlesinin; “Türklerin yalnız bir harsı olmalı ve bu da kendilerinin yarattığı bir hars olmalı” şeklinde değiştirilmiş olduğu da dikkat çekmektedir (Gökalp, 1914b: 2057; Gökalp, 2018: 63). Bütün bu değişikliklerin birinci makalenin sonuna ilave edilen paragrafın gereği olduğu anlaşılmaktadır.

Gökalp’in 1923 yılında yayınlanan “Türkçülüğün Esasları” adlı eserinde 1918 yılındaki fikirlerini daha da geliştirdiğini gözlemliyoruz. Gökalp, söz konusu eserin “Hars ve Medeniyet” başlıklı bölümünde, kültür ve medeniyetin hem ortak hem de birbirinden ayrı olduğu yönleri olduğunu, ortak yönlerinin, ikisinin de toplumsal hayatın tüm veçhelerine şamil olması olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, toplumsal hayatın dini, hukuki, ahlaki, entelektüel, estetik, ekonomik, lisani ve teknolojik boyutlarının bütününe hem kültür hem de medeniyet adı verilir (Gökalp, 2017: 46). Kültür ve medeniyet arasındaki farklılıklara gelince; Gökalp’e göre öncelikle, kültür milli iken medeniyet milletlerarasıdır. Kültür, yalnız bir milletin dini, ahlaki, hukuki, estetik vb. toplumsal hayatının tüm boyutlarının ahenkli bir bütünü iken; medeniyet, aynı medeniyet dairesine mensup tüm milletlerin toplumsal hayatlarının müşterek bir bütünüdür. İkincisi, medeniyet yöntem aracılığıyla ve ferdi iradelerle vücuda gelen toplumsal olgular bütünü olmasına karşın; kültürü oluşturan unsurlar usul ile, fertlerin iradesi ile meydana gelmez

yani yapay değildir. Kültür daha çok duygulardan, medeniyet ise bilgilerden oluşur. Her milletin başlangıçta yalnızca kültürü vardır. Millet kültür yönünden yükseldikçe, medeniyet de doğmaya başlar. Medeniyet başlangıçta milli kültürden doğduğu halde, sonradan komşu milletlerin medeniyetlerinden birçok müesseseler alır. Kültürü güçlü medeniyeti zayıf bir milletle, kültürü bozulmuş fakat medeniyeti güçlü diğer bir millet karşı karşıya gelirse, kültürü güçlü olan daima galip gelir (Gökalp, 2017: 46-47, 55,57-58). Osmanlı medeniyeti, milli vicdanların uyanması ile tüm kozmopolit imparatorluk yapılarının yıkılmasının mukadder olması ve batı medeniyetinin hâkimiyetinin her yerde doğu medeniyetini mutlak bir yok oluşa zorlaması sebebiyle yıkılmaya mahkûmdur. Osmanlı medeniyeti zorunlu olarak ortadan kalkacak ve yerine, bir taraftan İslam dini ile birlikte Türk kültürü, diğer taraftan da Batı medeniyeti geçecektir (Gökalp, 2017: 59-60)

Gökalp, “Garba Doğru” başlıklı bölümde medeniyeti şöyle tanımlıyor: “Medeniyet, birtakım kurumların yani düşünüş ve davranış tarzlarının bütünüdür.” Yalnız bir millete mahsus olan kurumların bütününe kültür, bir ümmete mahsus olan kurumların bütününe ise ümmet adı verilir. Buna mukabil sosyolojiye göre, kültürleri ve dinleri farklı olan çeşitli toplumlar arasındaki ortak kurumların bütününe de medeniyet adı verilir. Demek ki, kültürleri ve dinleri farklı olan toplumların medeniyetleri ortak olabilir. Mesela Yahudiler ve Japonlar, din ve kültür bakımından Avrupalılardan farklı oldukları halde onların medeniyetine dâhil olabilmişlerdir (Gökalp, 2017: 68-69).

Her medeniyetin başka bir mantığı, sistemi ve hayat felsefesi vardır. Dolayısıyla medeniyeti bir bütün olarak

kabul etmek gerekir. Bir millet evriminin yüksek aşamalarına geçtikçe medeniyetini de değiştirmek zorunda kalır. Nitekim Türkler, kavim devleti aşamasında iken Uzakdoğu medeniyetine mensuptular. Sultan devleti aşamasına geçince Doğu medeniyetine girmeye mecbur kaldılar. Bugün milli devlet aşamasına geçtikleri sırada da Batı medeniyetine dâhil olmaya azmetmişlerdir (Gökalp, 2017: 69-70).

Türklerin İslam dinine girmesiyle, Doğu medeniyetine dâhil olması aynı zamanda vuku bulduğu için, çoğunlukla doğu medeniyeti İslam medeniyeti olarak adlandırılmaktadır ama bu doğru değildir, çünkü din ayrı medeniyet ayrı şeydir. Dinleri farklı olan toplumlar aynı medeniyete mensup olabilir. Din yalnız kutsal kurumlardan, yalnız inanç ve ibadetlerden ibaret olduğu için, hiçbir medeniyet hiçbir dine nispet edilemez. Bir Hristiyan medeniyeti olmadığı gibi bir İslam medeniyeti de yoktur. Batı medeniyetinin kaynağı Batı Roma medeniyeti olduğu gibi, Doğu medeniyetinin kaynağı da Doğu Roma medeniyetidir. Her iki medeniyetin kaynağı da Akdeniz medeniyeti olup, bu medeniyet eski Yunanlılarda olgunlaştıktan sonra Roma'ya geçmiştir. Daha sonra siyasi olarak Roma devletinin ikiye ayrılmasıyla bu medeniyet de ikiye ayrılmış oldu. Müslüman Araplar da Doğu Roma medeniyetine tabi oldular. Arap mimarisi ve musikisi Bizans'a dayanır. Yine Araplar mantığı, felsefeyi, doğa bilimlerini, matematik ve dil bilimlerini Bizans'tan almışlardır. Müslüman filozof ve mutasavvıflar da aynı kaynaktan beslenmişlerdir (Gökalp, 2017: 71-74).

Biz de bugün tıpkı Japonlar gibi milli kültürümüzü koruyarak batılılaşmalıyız. Türklüğümüzü ve Müslümanlığımızı muhafaza etmek şartıyla Batı medeniyetine kesin

olarak girmeliyiz. Sosyal inancımızın birinci ilkesi ş u olmalıdır: Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim (Gökalp, 2017: 81-83). Bu bilinç Türk milletinin milli vicdanında kökleştiği zaman bütün toplumsal hayatımız değişecektir. “Türk milletindeniz” dediğimiz için, dilde, estetikte, ahlakta, hukukta ve hatta din ve felsefede Türk kültürüne, zevkine, vicdanına göre bir farklılık yaratacağız. “İslam ümmetindenim” dediğimiz için Kur’an, Hz. Muhammed, Kâbe kutsallarımız olacaktır. “Batı medeniyetindeniz” dediğimiz için de, bilimde, fende, felsefede tam bir Avrupalı gibi davranacağız (Gökalp, 2017: 88-89).

İslam birliği ideali, teokrasi ve klerikalizm gibi ilerlemeye engel gerici akımlara sebep olduğu gibi, İslam dünyasında millet idealinin ve milli vicdanın uyanmasına engel olarak, Müslüman milletlerin bağımsızlığına da engel olmaktadır (Gökalp, 2017: 101).

Medeniyet topluluğu başlangıçta, dini bir ümmet halinde başlar ancak uzun süreli ilerlemelerden sonra yalnız bilimsel ve teknolojik karakterli din dışı bir medeniyet de ortaya çıkabilir (Gökalp, 2017: 104).

Gökalp’in “Lisani Türkçülüğün Umdeleri” adlı bölümdeki ş u ifadeleri dikkat çekicidir: “Yeni terimler üretileceği zaman, öncelikle halk lisanındaki kelimeler arasında aramak, bulunamazsa Türkçenin işlek edatlarıyla, tamlama ve çekim kurallarıyla yeni kelimeler yaratmak gerekir. Ancak bütün bu yollar tükendikten sonra Arapça ya da Farsça, tamlamasız olmak şartıyla yeni kelimeler kabul edilebilir” (Gökalp, 2017: 150-151).

Gökalp'e göre milli musikimiz de, ülkemizdeki halk müziği ile batı müziğinin kaynaşmasından doğacaktır (Gökalp, 2017: 161).

3. Sonuç

Çalışmamız, giriş bölümünde zikrettiğimiz Gökalp yorumcularının, onun eserlerindeki İslamlaşma vurgusunun giderek zayıfladığı ve muğlâklaştığı tezlerini doğrulamaktadır. Gökalp, 1913 yılında medeniyetin dine dayandığına, bir Hristiyan ve İslam medeniyetinin var olduğuna inanmakta ve yeni bir Türk-İslam medeniyetinin inşası gereğinden bahsetmektedir. 1918'de yayınlanan Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserinde ise, çağdaş dünyada din ile medeniyetin gittikçe birbirinden ayrılarak dinin bir kültür unsuru haline geldiğini belirtmektedir. 1923'de yayınlanan Türkçülüğün esasları adlı eserinde ise 1918'deki düşüncelerini daha da geliştirerek, tıpkı Japonlar gibi milli kültürümüzü koruyarak batılılaşmamız gerektiğini, Türklüğümüzü ve Müslümanlığımızı muhafaza etmek şartıyla Batı medeniyetine kesin olarak girmek zorunda olduğumuzu ifade etmektedir.

Gökalp'e göre, çağdaşlaşma 1913 yılında, yalnızca batının bilim ve tekniğini almakla sınırlıdır. 1923 yılına geldiğimizde ise o, çağdaşlaşmanın artık bir medeniyet meselesi olduğunu düşünmektedir. Her medeniyetin kendine ait bir mantığı, sistemi ve hayat felsefesi mevcut olduğu için, bir medeniyet toptan kabul ya da reddedilmelidir.

Gökalp, 1913 yılında yayınlanan, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-5” adlı makalesinde, yukarıda bahsettiğimiz üzere, altı maddelik bir uluslar arası İslam

medeniyeti programından bahsetmekte, 1918 yılında bu programı ümmet programı olarak adlandırarak beş maddeye indirgemekte ve nihayet 1923 yılında söz konusu programa hiç atıfta bulunmamaktadır.

Gökalp'in dil ile ilgili değişen görüşleri de konumuz bakımından ilgi çekicidir. O, 1913 yılında yukarıda geçtiği üzere, dilde İslamlaşmanın bir gereği olarak dilimize yeni giren terimlere Arapça ve Farsça karşılıklar bulmak gerektiğinden hatta bu terimlerin bütün Müslüman milletlerde ortak olması ve bu amaçla Müslümanlar arasında uluslar arası ıstılah kongrelerinin toplanması gereğinden bahsetmektedir. 1918 yılında ise, çıtayı düşürerek, bütün Müslümanlar arasında olmasa da en azından Türk toplulukları arasında ıstılahların ortak olmasının yeterli olacağından bahsederek, bu ıstılahların da Türkçe olmasının daha doğru olacağını eklemektedir. 1923 yılında ise o, "Yeni terimler üretileceği zaman, öncelikle halk lisanındaki kelimeler arasında aramak, bulunamazsa Türkçenin işlek edatlarıyla, tamlama ve çekim kurallarıyla yeni kelimeler yaratmak gerekir. Ancak bütün bu yollar tükendikten sonra Arapça ya da Farsça, tamlamasız olmak şartıyla yeni kelimeler kabul edilebilir" demektedir.

Sonuç olarak, Gökalp'in tasavvurunda başlangıçta bir medeniyet meselesi olan dinin öneminin giderek azaldığını, gittikçe milletin hafızasında yer tutan bir kültür mirası haline dönüştüğünü, üçlü sentezdeki İslamlaşmanın öneminin giderek azalırken, Çağdaşlaşmanın etkisinin arttığını ifade edebiliriz.

KAYNAKLAR

- Doğanoğlu, M. (2016), "Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak" tan "Türkçülüğün Esasları"na Ziya Gökalp ve Ulus Tasavvuru, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 71(4), s. 1195-1210.
- Gökalp, Z. (1913a), "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-1", *Türk Yurdu Dergisi*, 2(11), s. 331-337.
- Gökalp, Z. (1913b), "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-2", *Türk Yurdu Dergisi*, 2(12), s. 367-370.
- Gökalp, Z. (1913c), "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-3", *Türk Yurdu Dergisi*, 2(15), s. 480-484.
- Gökalp, Z. (1913d), "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-4", *Türk Yurdu Dergisi*, 2(17), s. 565-570.
- Gökalp, Z. (1913e), "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-5", *Türk Yurdu Dergisi*, 2(22), s. 753-760.
- Gökalp, Z. (1914a), "İslam Terbiyesinin Mahiyeti", *İslam Mecmuası*, 1(1), s. 14-16.
- Gökalp, Z. (1914b), "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak-8", *Türk Yurdu Dergisi*, 3(62), s. 2053-2058.
- Gökalp, Z. (1914c), "Millet ve Vatan", *Türk Yurdu Dergisi*, 3(66), s. 2179-2182.
- Gökalp, Z. (2017), *Türkçülüğün Esasları*, 6. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gökalp, Z. (2018), *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, 5. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Heyd, U. (1980), *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, (Çev.: C. Meriç), İstanbul: Sebil Yayınları.
- Yavuz, K. (1977), "Ziya Gökalp'in Dini Tutumu ve Din Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(2), s.211-222

**ARAP DİLİ VE BELÂGATİ
PERSPEKTİFİNDEN
KUR'ÂN-I KERÎM'İ SATIR ARASI
OKUMA-I
(DİLBİLİM, ME'ÂNÎ, BEYÂN)
Hasan UÇAR¹**



¹ Dr., Selçuk Ü. İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı.

ARAP DİLİ VE BELÂGATI PERSPEKTİFİNDEN

KUR'ÂN-I KERÎM'İ SATIR ARASI OKUMA-I

(Dilbilim, Me'ânî, Beyân)

Hasan UÇAR¹

GİRİŞ

Belâgatte önemli olan, sözün insan üzerinde bıraktığı tesirdir. Bu nedenle belâgat teorik bir bilim olmaktan ziyade uygulama esaslı bir ilimdir. el-Curcânî'den (ö. 471/1078) es-Sekkâkî'ye (ö. 626/1229) kadar hâkim olan zevk-i selim, ne yazık ki tarihsel seyir içerisinde edebî tahlil olmaktan da çıkmış, günümüzde ise tümüyle teorik bir disipline dönüşmüştür.

Kur'ân-ı Kerîm belâgat ilminin pratik alanıdır. Bir edebiyat kitabı değildir ancak edebî nitelikten de hâlî değildir. Hem sanatsal hem felsefî-mantıkî bakış açısından Kur'ân, muhatabını tatmin edici bir özellik arz eder. Kur'ân belâgati, edebiyata dair iki ekolün hangisi açısından bakılırsa bakılsın zirvededir.

Kur'ân'ın eşsiz îcâzı muhataplarının anlama kapasitelerini aşan bir yapıya bürünmesini gerektirmez. Kulluk ilkeleri için belirlediği sabiteler herkesin kavrayabileceği netlikte iken muârizlerinin itirazları konusundaki tehdidi, onları aciz bırakacak yüksek bir edebî yetkinliğe sahiptir. İlk bakışta ilgisiz gibi görünen konular arasında bağ kurma ve parçaları takip etme becerisi kazandırarak

¹ Dr., Selçuk Ü. İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Bilim Dalı.

bütünü görmeyi sağlayan Kur'ân, aniden değişen konuya adapte olma zevkini tattırarak muhatabını yer verdiği kıssalar ile sıkmadan içine çeken, diyalog kurarcasına sorduğu sorularla düşünce ve duygu sürecinde muhatabını aktifleştirerek metne canlılık katan, en küçük anlam halkasından en büyük halkaya kadar anlam örgüsünü zinde tutan ve kuraldışı kullanımlarla yer yer perde arkasını aralamayı ve satır arası okumayı gerekli kılan bir kitaptır.

Bu çalışmada öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'e dil bilimsel bir bakış atılmış, hangi perspektiften bakılırsa bakılsın derin anlamlara açılacak bir okumanın mümkün olduğu izah edilmek istenmiştir. Me'ânî ve beyân ilimleri üzerinden ilk bakışta görülmeyen örnekler dikkate alınarak satır arası bir okuma yapılmıştır. Hiç şüphesiz asırlardır bitmeyen anlam arayışı bu çalışma ile bitecek değildir. Bu sadece, harfinde dahi îcâz olduğunu iddia ettiğimiz kitabımızın perde arkasındaki derinliği bir nebze de olsa murat eden bir denemedir.

KUR'ÂN'A BÜTÜNCÜL BAKIŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in tamamına hâkim olmak, Kur'ân'ı doğru anlamının en önemli metotlarından. Kur'ân ayetleri birbiriyle bağlantısız, sureler birbirinden kopuk değildir. ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Kur'ân-ı Kerîm'i birbiriyle bağlantılı tek bir sure² veya ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) birbirine sıkı sıkıya bağlı ol-

² ez-Zemahşerî, Ebu Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidu't Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, Beyrut, Dâru'l Kitâbi'l Arabi, III, 1407.

masından dolayı tek bir kelime gibi³ görmesi, manaların birbiriyle iç içe girmesinden ve her bir anlamın diğerini takip etmesinden kaynaklanmaktadır.

Kur'ân'ın muhatabı olan her insanın hakkını teslim edeceği gerçeklerden biri, bir sureden diğerine üslubunun değiştiği, bazı sure ve ayetlerdeki mana derinliğinin kavranabilmesi için zihnen hazır bulunmak ve ifadelerin farklı anlamlarına karşı uyanık olmak gerektiği ve bu anlamların düşünceden yoksun okumalara kendini açmayacağı gerçeğidir.

Kur'ân-ı Kerîm, muhatapların durumunu ve psikolojilerini, indiği dönemin toplumsal yapısını ve konjonktürü değerlendirerek yerine göre yumuşak bir geçişle, yerine göre düşüncesizliklerini yüzlerini vururcasına bir ifade tarzı benimsemiştir. Her surenin kendine özgü üslubu olması, Kur'ân'ın yirmi üç yılda peyderpey inmesi ve dönemin insanı için anlamlı olması, bütünü görebilen bugünün insanı için bir engel değildir. Parçaya odaklanmak, tarihi atmosferi kaybetmek ve vakıayı o güne hapsetmek bu bağlamda yapılan en önemli hatalardandır.

Tevhit, Risâlet ve Ahiretin Kur'ân'ın üç temel konusu olduğu ve okumak için herhangi bir sayfayı açan muhatabının bu temalardan biriyle muhakkak karşılaştığı izah-tan varestedir. Bu bütüncül yapı dolayısıyla herhangi bir ayeti cımbızlamak bağlamdan kopuk, günübirlik ve şahsî yorumlamalara sebep olmakta, bazen tamamen aksi bir anlama evrilmektedir.

³ Bkz. ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah b. Abdullah b. Behhâr, *el-Burhân fî Ulûmi'l Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, İsa el-Babî el-Halebî vd.), Dâru İhyai'l Kutubi'l Arabiyye, 1957, I, 36.

Kur'an'a bütüncül bakış ile ilgili temel ilişkiler ağı aşağıdaki başlıklarda bazı örnekler üzerinden incelenecektir.

I. Lafız-Anlam İlişkisi

Kur'an-ı Kerim'i bütün olarak değerlendirme ameliyesinin en önemli aşaması, anlam merkezli düşünmedir. Kur'an'ın bir lafzının, bir de manasının dediği vardır. Manasının dediğini anlamanın zorluğu, lafzının dediğine takılıp kalanlara karşı Kur'an-ı Kerim'i müdafaa etmek durumunda kalındığında ortaya çıkmaktadır.

“Lafzı, anlamın kilidi veya kabı” olarak gören el-Curcânî'nin⁴ yaklaşımını İbn Kayyım (ö. 751/1350) maksad ile ilişkilendirerek şu sözlerle açıklamıştır: “Konuşmacının maksadını delile istinaden ifade eden bir kimse, maksadına bağlı kalmalıdır. Kelimeler kendilerini kastetmezler. Bilakis kelimeler, konuşmacının maksadını gösteren göstergelerdir.”⁵

el-Curcânî'nin belâgat ve fesahat eksikliğinin temel nedenlerinden biri olarak gördüğü lügat bilgisinin yetersizliği, lafzın önemsiz görülemeyeceğinin en önemli ifadesidir. Zira “kelamın özelliği olan belâgatın, kelimenin fesahatını kapsamına alması” ve “lafzın fasih olmasının, delalet özelliğinin lafza ait olmasıyla ilgisi”⁶ lafzın anlamdaki yerini göstermesi açısından kâfidir.

⁴ el-Curcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-Î'câz (Sözdizimi ve Anlambilim)*, (çev. Osman Güman), İstanbul, Litera Yay., 2008, s. 32, 60.

⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebu Bekir Eyyub b. Sad Şemseddin, *İlâmu'l Muvakkîin an Rabbi'l Âlemîn*, (thk. Taha Abdurrauf Sad), Kahire, Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriye, 1388-1968, I, 298.

⁶ el-Curcânî, *Delâilu'l-Î'câz*, s. 74.

Lafız ve anlam arasındaki ilişkiyi bir örnek üzerinden değerlendirmek gerekirse, Allah Teâlâ el-Kalem Suresinde peygamberimize hitaben der ki: Yemin edip duran, aşağılığa, (herkesi) kötüleyen, söz götürüp getiren, hayra engel olan, mütecâviz ve saldırgan günahkâr, kaba ve kötülükle damgalı, mal ve oğullar sahibi olmuş diye (yolunu şaşırmış) ve âyetlerimiz ona okunduğu zaman o, “öncekilerin masalları!” diyene itâat etme.”⁷ Bu ayetlerin muhatabı olan Hz. Muhammed’in (sav) bu konularda uyarılması gerçekten kendisine yönelik bir uyarı olduğu için midir? Elbette ki hayır... Lafızların anlamı, kelime-lerin ötesinde bir manayı muhatabına adeta peygamberin şahsında haykırmaktadır. Bu konuda pek çok örnek verilebilir ancak perde arkasındaki anlamı işaret eden bir örnek daha vererek iktifa edelim.

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ “Tat bakalım, sen ki çok şerefliydin, çok güçlüydün!”⁸ Geçmiş zamandan alınan yardımla tercüme edilen bu âyette “azîz ve kerîm” şeklinde anılan muhatap aslında Cehennemdeki azabı tatması murat edilen “zelîl ve hakîr” biridir.⁹ Zira anlama delalet eden en önemli karinelere biri olan siyak, söz konusu kişi hakkında ta’rîzi şamil kinayeli bir tahkîrin kaçırılmaması gerektiğini göstermektedir. Yani lafız “şerefli ve güçlü” derken, anlam tam tersi bir şekilde “Hani sen şerefli ve güçlüsün ya!” demektedir.

II. Anlam-Bağlam İlişkisi

Lafzın ulaştırdığı manayı doğru anlama basamaklarından bir diğeri bağlamla ilişkisidir. Bağlamdan kopuk

⁷ el-Kalem, 68/10-15.

⁸ ed-Duhân, 44/49.

⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 200-201.

bir anlam gayreti, hedefine ulaşmayacağı belli bir ok atmak gibidir.

قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

“De ki: “Eğer doğru söylüyorsanız, Allah katından bu ikisinden daha doğru yol gösteren bir kitap getirin de ben ona uyayım!”¹⁰ Bu ayeti okuyan kişi, muhataplarına meydan okurken iki kitap olan Tevrat ve Kur’ân’ı referans almasının Efendimize emredildiği sonucunu çıkarabilir ve elimizde mevcut bulunan Tevrat’ı, “Kur’ân evrenselse Tevrat da...” diye başlayan cümlelerle savunabilir. Zira “bu ikisinden daha doğru yol gösteren” ifadesi buna işaret etmektedir. Hâlbuki konjonktür -mukteza-ı hal- bu değildir. Çünkü bu ayetlerin muhatabı olan Yahudiler zaten “Musa’ya verileni de inkâr etmişler” ve Kur’ân’ı, Tevrat’ı niteledikleri gibi niteleyerek “Birbirini destekleyen iki sihir!” demişlerdi. “Rabbimiz! Ah, ne olurdu, bize bir peygamber gönderseydin de âyetlerine uysak ve müminlerden olsaydık!”¹¹ diyen bu insanlara Allah, pasajın öncesinde “Doğrusu biz hiçbirine inanmıyoruz.”¹² dediklerini hatırlatmakta ve aslında her iki kitabın da özünün aynı olduğunu vurgulamaktadır. Diğer bir ifadeyle temel ilkeler bakımından aynı olan inkâr ettiğiniz ve sihir dediğiniz bu iki kitaptan daha doğru yolu gösteren bir kitabın getirilmesinin meydan okuması olan hatta peygamberin de o kitaba uymaya hazır olduğu ifade edilen bu ayet bağlamdan kopuk, muktaza-ı hal gözetilmeden değerlendirildiğinde yanlış yorumlara açık hale gelmekte ve dinler arası diyalog çığırtaçlarının Müslümanlara karşı kullandığı bir argüman olmaktadır.

¹⁰ el-Kasas, 28/49.

¹¹ el-Kasas, 28/47.

¹² el-Kasas, 28/48.

Bağlamın ifade yapısına etkisi, aynı cümlelerin anlamlandırılması üzerinden değerlendirildiğinde bariz bir şekilde görülmektedir. Özellikle Kur’ân tercümelerinde anlamın bağlamdan kopuk bir şekilde verilmemesi gerektiğini gösteren benzer iki ayet üzerinden yapılacak olan bir değerlendirme, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Hûd Suresi 9. ayetteki *وَلَيْنُ آذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً* ifadesiyle el-Fussilet Suresi 50. ayetteki *وَلَيْنُ آذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا* ifadesi karşılaştırıldığında ilkinde câr ve mecrûrun takdîm, rahmetin ise te’hîr edildiği; ikincisinde ise rahmetin takdîm edilip, câr ve mecrûrun te’hîr edildiği görülecektir. Zira ilk ayette bağlam, rahmetin çekip alınması; ikinci ayette ise rahmetin, musibetten sonraki yansımasıdır.¹³ Yani Hûd Suresinde rahmeti gönderen ve elinde bulundurma yetkisi olduğu için çekip alan makama vurgu varken el-Fussilet Suresinde “Bu benim hakkımdı! Artık sanmıyorum ki kıyamet kopsun” ifadesini söyleme cüretinde bulunan kişiye bile musibetten sonra verilen, kapsamı imtihan olan rahmete vurgu vardır.

III. Lafız-Bağlam İlişkisi

Lafız teriminin bugüne kadar pek çok tanımı yapılmıştır. Her ne kadar tanımların ortak noktaları olsa da Martinet’in de ifade ettiği gibi genel geçer bir tanım¹⁴ mümkün görünmemektedir.¹⁵ Zira kelimenin kelimada anlam kazanmasını sağlayan asıl unsur bağlamdır.

¹³ es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Alâ Tarîki’t-Tefsîri’l-Beyânî*, Amman, Dâru’l-Fikr, 2013, III, 33-35.

¹⁴ Martinet, Andre, *İşlevsel Genel Dil bilim*, İstanbul-1998, s. 134.

¹⁵ Daha küçük anlamlı parçalara ayrılabilir oluşu nedeniyle dil bilim çalışmalarında sözcük yerine biçimbirimin kullanılması tercih edilmekte-

Arap dili belâgatinde fesahat, lafza; belâgat, anlama ait bir özelliktir. Lafız ve mananın ayrı ayrı ele alınması ikisi arasındaki bütünlüğün fark edilmesine engel olmaktadır.¹⁶ Zira kelimenin anlama delaleti kelimelerin içerisinde mümkün olduğu gibi lafzın delaleti de bağlamda mümkündür. Bu ilkenin ifade ettiği asıl tema, üzerinde düşünülmesi gerekenin bağlamda gerçek anlamını kazanan lafzın seçimidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Mekke ile ilgili olarak farklı lafızlar kullanılmıştır. Siyakında Hac konusu olduğu için Âl-i İmrân Suresinde kullanılan "Bekke" ismi, izdiham manasına gelen بَكَّة fiilini çağrıştırmakta; Fetih suresinde ise şehir olan Mekke kastedilmektedir. Kâbe'nin yeryüzünde inşa edilen ilk ev olduğu ifadesiyle örtüşen ve Tevrat'taki bilgilerle düşünüldüğünde içinde bulunduğu vadiyle, kastedildiği ayette kullanılan "Bekke" ifadesi,¹⁷ lafzın bağlamdan kopuk düşünülmemeyeceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca yeryüzündeki ilk evin yalnızlığını imleyen kelime kökünden hareketle, o yalnızlığın verdiği vakur duruşu ve içerisinde zorbalara boyunlarının vuruluşu satır arasının bize düşündürdüklerindendir.

IV. Bağlam-Bağlam İlişkisi

Kelimelerin parça içerisindeki küçük bağlamını kastettiğimiz birinci bağlam ile sure hatta Kur'ân bütünlüğünü kastettiğimiz ikinci bağlam arasındaki bağ, Kur'ân'ın

dir. Güler, İsmail, "Arapça'da Sözcük ve Biçimbirim" *ULUİFD*, (2005) C. 14, S. 1, s. 119.

¹⁶ Öznurhan, Halim, "Ebû Hilâl el-Askerî'ye Göre Lafız ve Anlam", *Sakarya Ü.İ.F.D.*, 2006, s. 157.

¹⁷ Râğıb el-İsfehâni, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Mufredatu Elfâzi'l-Kur'ân*, (thk. Safvan Adnan Davudî), Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 1412, s. 140.

eşsiz özelliklerinden biridir. Fatiha Suresinde dosdoğru yol talep eden kullarına Kur’ân-ı Kerîm bütününde o yolu göstermiş; gazaba uğramışların özelliklerini el-Bakara Suresinde, sapıtmış olanların özelliklerini ise Âl-i İmrân Suresinde anlatmıştır. el-Bakara Suresi, kendisinde şüphe barındırmayan kitabın “Müttakîler” için hidayet rehberi olduğu ifadesiyle başlayıp; Allah’a kulluğun,¹⁸ hukukun¹⁹ ve muamelatın²⁰ “takva” ilişkisine değinmiş ve öğüt içeren bir tarihi okuma ile müttakîler²¹ arasında bağ kurmuştur. Bu bağlamda Sure, neredeyse insana dair her şeyin takva ile münasebeti olduğunu işaret etmektedir.

Bir başka örnek olarak Âl-i İmrân Suresi 113-115. ayetlerden, Hristiyanların cennete gireceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Fakat 64. ve 81. ayetlerde ifade edilen mübâhelenin ve peygamberlerden alınan sözün anlamlı olması için kendilerinden istenilenin, sadece bulundukları yaşantı üzere güzel davranışlarda bulunmak olmadığı anlaşılmaktadır.

Bağlam-bağlam ilişkisi bir diğer yönüyle şöyle izah edilebilir: Hûd Suresi 44. ayetteki استوت failinin faili, müstetir müennes zamirdir. Zamir öznenin gemi olduğuna işaret etmekle birlikte, en yakın gemi sözcüğünün yaklaşık yüz kelime önce zikredilmiş olması,²² ayetler arasında kurulan küçük halkaların o halkaların da içinde bulunduğu büyük halkalardan bağımsız düşünülemeye-

¹⁸ el-Bakara, 2/21.

¹⁹ el-Bakara, 2/63, 180, 194, 241.

²⁰ el-Bakara, 2/183.

²¹ el-Bakara, 2/66.

²² Bayer, İsmail, “Kur’ân Üslubunda Kesitler Arası Bağlantılar Nûh Kıssası Örneği”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2017-Bahar, S. 60, s. 246.

ceğini ve parça-bütün arasındaki ilişkinin önemini göstermektedir.

DİL BİLİMSEL AÇIDAN SATIR ARASI OKUMA

1. Sentaks-Anlam İlişkisi

Cümlede kelimelerin yerleri bir yapbozun parçaları gibidir. Kastedilen anlamı ifade etmeye yetecek miktarda kelimenin yan yana dizilmesi, herhangi bir kelimenin yeri değiştirildiğinde anlamın değişmesi sentaksın önemini en güzel şekilde izah etmektedir.

Beşere ait ifadelerde yapbozun bütünü hakkında fikir sahibi olmamıza kâfi gelecek parça bütünlüğü veya birkaç parçanın yerinin değişmesinin bütünü kavramaya engel olmaması imkân dâhilindedir. Ancak mu‘cizu’l-kelam olan bir kitap söz konusu olduğunda bir harfın dahi yerli yerinde olmaması düşünülemez.

el-Curcânî’nin, أَقْلِعِي سَمَاءَ وَيَا مَاءَكَ ابْلَعِي أَرْضَ يَا وَقِيلَ (Sonra) “Ey toprak, suyunu yut! Ey gök sen de tut!” denildi. Su çekildi; hüküm yerini buldu.”²³ ayetiyle ilgili olarak, duyduğu zaman kulağın hayran kaldığı bu ifade üstünlüğünün, kelimelerin yan yana gelmesinden kaynaklandığı, tek başına kullanıldığı zaman hiçbirinin veremediği fesahatin, bütüne bakıldığında hissedilebileceği tespiti; sentaksın anlam üzerindeki etkisinin en açık şekilde izahıdır.²⁴

İfadenin mecâziliğini teşhîs sanatıyla gösteren münâdanın fiile takdim etmesi, tıbâk ve mukabele içerikli

²³ Hûd, 11/44.

²⁴ el-Curcânî, *Delâilu 'l-Î'câz*, s. 52.

cümlelerdeki peş peşe gelen meçhul sîgaların tenâsüb ve i'tilâfı, ayetin fasılasındaki bütün zalimleri kuşatan hâkimiyet vurgusu, emirleri veren Rabbin malum sîga olmasızın yerine getirilen hükmü ve وَقُضِيَ الْأَمْرُ ifadesinin akıbet vurgulu son noktayı koyan îcâzı, sentaksın cümledeki önemini göstermektedir. İtaat eden yerle göğse meçhul sîga ile emredilmesi²⁵ ve nida harfî olarak uzak için kullanılan ۛ'nın seçilmesi, tenbih harfî ve iyelik ekinin kullanılmaması ise satır arasında azameti ilahiye imlemektedir.²⁶ el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) naklettiği gibi “nazmının güzelliği, belâgatının mükemmelliği ve mânâlarının genişliği” itibarıyla hiçbir dilde bu âyet gibi bir ifade bulmak mümkün değildir.²⁷

Âyetin nazmının harikuladeliği ifadenin başında, teshîm ile sonuna işaret edilmesinde de kendini göstermektedir. Lafızların insicâm içerisinde bulunması, her bir fasılanın temkîn ile dizilmesi ve oluşan cümlelerin birbirlerine husnu'n-nesak ile bağlı olması, ilintili olan cinâs, ta'rîz, irdâf, ihtirâs, temsîl, talîl, ibdâ' vb. bedi' sanatlarını doğurmuştur.²⁸

Kur'ân-ı Kerim'deki söz diziminin muhatabın durumuna göre değişen belâgat ilkelerini gözettiği, münafıkların inkârî haber kullanımını gerektirmeyen, içlerinde

²⁵ er-Râcihi, Şerafeddin, *el-Mebniyyu li'l-Mechûl ve Terâkîbühü ve Delâletuhû fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, İskenderiye, Dâru'l-Ma'rife, 1999, s. 24.

²⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 398; er-Râzi, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fadl) Fahrudîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsiru'l-Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420, XVII, 353.

²⁷ el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Ahmet el-Berdûni vd.) Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1964, IX, 36.

²⁸ Alevân, Numan Şaban, “et-Tahlîlu'l-Beyânî li Eblâğı Ayetin fi Kitâbil-lah”, *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, 2010-Gazze, C. 18, S. 2, s. 495-499.

gizlediklerini açığa çıkaran ifadelerinde de görülebilir. Zira münafıkların, inanan bir müminin şehadete ek olarak muhatabını ikna etmek için gerek duymayacağı “inne” ve “lâm” ile tekit ettikleri إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ “(Ey Muhammed!) Münafıklar sana geldiklerinde, ‘Senin, elbette Allah’ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz’ derler.”²⁹ ayetindeki cümleleri, sentaksa dair perde arkası anlam arayışında olmak için haklı bir gerekçedir. Ayetin devamının وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ “Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah, o münafıkların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına elbette şahitlik eder.” şeklinde gelmesi, Kur’ân okuyucusuna iki şehadet arasında fark olmadığı halde münafıkların neden yalan söylemekle itham edildikleri sorusunu sordurmakta ve içine dönerek hakikat ifadesinin dilin değil kalbin eylemi olduğu cevabını bulmasına ve gerçeğe uygun olmayan her şeyin temelde yalan olduğu yargısına ulaşmasına yardımcı olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ancak inkâr sebebiyle tekidi gerektiren bir konuda muhataplarını ikna etmek için tekit unsurlarını kullanmaları, münafıkların gerçek yalancı olduklarını ikrar sadedindedir.

Söz diziminin hakiki anlama ulaşmada yetersiz kaldığı nokta belâgat alanına girmesiyle başlamaktadır. Konuyu yukarıyla irtibatlı bir örnek üzerinden açıklamak daha anlaşılır olacaktır. Her doğrunun doğru olmadığına dair meselenin acıklı bir diğer vechesi Lut’un (as) misafirlerini isteyen kavminin “Sen de biliyorsun ki bizim senin kızlarında bir hakkımız yok.” dediler.”³⁰ ifadesinde görülebilir. Ne kadar doğru bir

²⁹ el-Munafikûn, 63/1.

³⁰ Hûd, 11/79.

ifade olarak görülebilecek *مَا لَنَا فِي بَنَائِكَ مِنْ حَقٍّ* cümlesini *وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ* “Bizim ne istediğimizi pekâlâ biliyorsun” ifadesinin takip etmesi, sentaksa ilintilenmesi şart olan siyakı ve Kur’ân’a genel bakış ile tarihi arka plan okumasının bütünleştirilerek satır arasındaki ta’rız içerikli tehakkümü anlamayı gerekli kılmaktadır.

2. Etimoloji-Anlam İlişkisi

Kavramlar tarihi seyir içerisinde değişim gösterirler ve bugün dünden farklı anlamlar taşıyabilirler. Kavramları geliştikleri kültürün kodlarından bağımsız düşünmek mümkün değildir.

Kur’ân-ı Kerîm’deki sözcüklerin kökenlerini ve geçmişten bugüne Arapların diğer topluluklarla kültürel ilişkilerini değerlendirme bağlamında ilâhî kelamın analizi, anlamsal perspektifi genişleten bir katkı sunmaktadır.

Bir kelimenin ya da benzer kullanımlarının kökenini araştıran, ortaya çıkışından itibaren gelişim süreçlerini izleyerek kronolojisini çıkaran, akraba dillerde ne şekilde yayıldığını tespit edilerek parça ya da bileşenlerini rekonstrüksiyon yapan kökenbilim³¹ perspektifinden bakıldığında Kur’ân, Cahiliyede kullanılan kelimelere yüklediği farklı anlamlarla, kasten sabote edilmiş veya içi boşaltılmış kavramlara yeniden hayat kazandırmasıyla dilin korunması ve gelişmesine katkı sağlamış, her daim araştırmaya değer konular barındırmıştır.

Kavramları doğru anlamlandırmanın en önemli yapı taşlarından olan etimolojik yaklaşım, İzutsu’nun Kur’ân’ın devrimi kabul ettiği bakış açısında açıkça gö-

³¹ Özetlenerek tanımlanmıştır. Yılmaz, Emine, *Kökenbilim Sözlüğü ve Türkçenin Kökenbilim Sözlükleri*, Ankara, Grafiker yay., 2007, s. 619.

rûlmektedir. Zira Kur’ân Cahiliyede sadece asil ve cömert anlamlarında kullanılan “kerîm” kelimesini *إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ* “Allah katında en kerîm olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır”³² ayetinde takva ile ilişkilendirerek Arapların asla düşüneyecekleri bir noktaya taşımıştır.³³ Cahiliye döneminde şiirlere konu olan cennet, cehennem gibi kavramların³⁴ Mekke müşriklerinin hiç beklemedikleri anlamlara evrilmesi; içi boşaltılmış olan salat,³⁵ ibadet³⁶ vb. kavramların³⁷ ise Kur’ânî bir inşa sürecinden geçmesi veya Kur’ân’ın bir çöl kemirgeninin düşmanlarını aldatmak için kullandığı iki delikli yuvanın bir deliğine verilen “nâfika” kelimesini inanç konusunda insanları söz konusu kemirgenvari aldatanların eylemi olan nifak için kullanması³⁸ ilahi kelama dil bilimsel bakışta etimolojik yaklaşımın anlam üzerinde etkili olacağını işaret etmektedir.

Etimolojik yaklaşıma örnek olmak üzere Kur’ân-ı Kerîm’deki kabir anlamına gelen “kubûr” ve “ecdâs” kelimelerinden “ecdâs” kelimesinin geçtiği ayetler dikkatle incelendiğinde, insanların kabirlerinden çıktıklarında mahşere doğru hızla ilerlediklerini ifade eden ayetlerde³⁹ “kubûr” kelimesinden farklı olarak “belirlenen yere derhal gittikleri” vurgusu görülecektir. Aynı anlamda kullanılan iki kelime arasındaki bu fark, Kur’ân-ı

³² el-Hucurât, 49/13.

³³ Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Tanrı ve insan*, (Çev. M. Kürşad Atalar), İstanbul, Pınar Yayınları, 2012, s. 79, 80.

³⁴ Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve insan*, s. 138-141.

³⁵ el-Enfâl, 8/38.

³⁶ ez-Zümer, 39/3.

³⁷ Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve insan*, s. 139.

³⁸ Gündüzöz, Soner, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu Arap Dilbiliminin Felsefi ve İdeolojik Yapılanması*, Samsun, Etüt yay. 2011, s. 49.

³⁹ el-Meâric, 70/43; Yâsîn, 36/51; el-Hacc, 22/7; Fâtır, 35/22.

Kerîm'in kelime seçiminin, anlam arayışında etimolojik perspektiften irdelenmesi gerektiğini işaret etmektedir. Zira kelime kökeninde var olan cedese, “eti çiğnemek” anlamı ile bağlantılı olarak toprağın insanların etlerini çiğnedikten sonraki perişanlıklarına dair bir imge taşımaktadır.⁴⁰

3. Fonetik-Anlam İlişkisi

Kelimeleri oluşturan harfler yakın anlamlı kelimelere iştikâk bağı ile bağlıdır. Seslerin telaffuzu da bunda pay sahibidir. Harflerin telaffuzu sırasında ortaya çıkan sesler anlama yansıdığı gibi lüğavî manalara, ilave bir güç katmaktadır.

Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitabu'l-Ayn*'da harflerin terkinde fonetik ve semantik kombinasyonu gözetmesi Arap dili açısından fonetik biliminin ne denli köklü bir geçmişine sahip olduğunu göstermektedir.⁴¹ İbn Cinnî'nin ona ve öğrencisi Sîbeveyhi'ye dayandırdığı görüşe göre kelimenin sıfat ve mahrecine ilaveten, ritmik yapıyı gösteren morfolojisi de anlama katkı sunmaktadır.⁴²

وَالْعَاوُونَ هُمْ فِيهَا فَكَّكُوا “Onlar da, azgınlar da Cehenneme tepetaklak atılırlar”⁴³ âyetindeki كَبَكُوا kelimesi, müşriklerin Cehennemin alt tabakasına varıncaya kadar “paldır

⁴⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=LJP1pUP8TwM>; es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih, *Alâ Tariki't-Tefsîri'l-Beyânî*, II, 180.

⁴¹ Ahmet Muhtar Ömer, *el-Bahsu'l-Lugavî inde'l-Arab mea Dirasetin li Kadiyyeti't-Teysîr ve't-Teessur*, Kahire, 1997, s. 264.

⁴² İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, I/505; Asutay, M. Mücahit, “el-Hasâis Ekseninde, İbn Cinnî'de Ses-Anlam İlişkisine Bir Bakış”, *EKEV Akademi Dergisi Sosyal Bilimler*, 2012, C. XVI, S. 53, s. 315.

⁴³ eş-Şuarâ, 26/94.

küldür” cehenneme yuvarlanacaklarını; مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَىٰ (Münafıklar), arada bocalayıp duruyorlar; ne onlara, ne bunlara!”⁴⁴ âyetindeki مَذْبَذْبَذٍ kelimesi ise münafıkların içinde bulunduğu iman ve küfür arasındaki ikilemi, “zıpzip” bir oraya bir buraya gittiklerini çağrıştırmaktadır.⁴⁵ “Vesvese” kelimesi ve müştaklarının harflerinin sıfatı olan “hems” ile uygun olarak adeta vesveseyi yaşatmasını, Musa’nın (as) koyunlarına yaprak çırparken ve ağaç yaprakları yere düşerken çıkan hışırtının “ehuşşu” fiili telaffuz edilirken çıkan sesi andırmasını da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.⁴⁶

Genel olarak bir sureye bu perspektiften baktığımızda, örneğin Yusuf suresinde Yusuf’un (as) kuyuya atılmasını anlatan ayette kuyu anlamına gelen “cub” kelimesinin telaffuz edilirken içine atıldığı kuyudan gelen sese uygun bir ses çıkarması, “تَاللّٰهُ تَقْنًا تَذْكُرُ يُوْسُفُ”⁴⁷ diyen Yakup’un (as) evlatlarının Yusuf’u (as) çok andığını ifade eden ayette muadillerinin yerine tercih edilen yemin ve istimar fiilinde peş peşe gelen harflerin eylemi ve kızgınlıklarını îmâ etmesi, Züleyha’nın şehirdeki dedikoduların önünü almak için kurduğu tertibi anlatan ayette⁴⁸ harflerin ve fasılaların yaşanan olayı perde perde sahnelercesine ses perdelerine ayrılması, kardeşlerin kurdukları komployu ve babalarına söyleyecekleri yalanı planladıkları ayetlerde muradiferinin yerine seçilen رَتَعَ، التَّقَطَّ، رَتَعَ kelimelerinin dilde ve kulakta fonetik bir yorgunluk bırakması, Yusuf’un ve kardeşinin kardeşlerince aranması

⁴⁴ en-Nisâ, 4/ 143.

⁴⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 566.

⁴⁶ Dartma, Bahattin, “Kur’ân’ın Mana Zenginliği ve Fonetik Anlam Yanıması Üzerine Bazı Örneklemler”, *FSMIAD*, 2018-Bahar, s. 307-309.

⁴⁷ Yûsuf, 12/85.

⁴⁸ Yûsuf, 12/31.

babaları tarafından istenirken kullanılan “tehassesü” fiilinin “casusluk” için kullanılan تجسس kelimesi ile eş anlamlı olması ve el yordamıyla ses çıkarmadan “hisle aramak” manasına gelen⁴⁹ kelimenin anlamını çağrıştırması fonetik-anlam ilişkisi bağlamında değerlendirilebilir.

ME‘ÂNÎ İLMİ AÇISINDAN SATIR ARASI OKUMA

Me‘ânî, sözcüklerin anlama uygunluğunu, sözün hatalardan korunmak için yerindelik (muktezâ-ı hâle uygunluk) şartlarını, ifadeyi duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen ilim dalını ifade etmektedir.⁵⁰ Klasik olarak bu şekilde tanımlanan me‘ânî ilmi aslında dil bilgisinin imkânları kullanılarak cümle öğelerinin birbiriyle işlevsel ilişkilerini ve aslî fonksiyonlarına ek olarak anlam spektrumları içindeki değişimleri ve kazandıkları yeni anlamları belâgat bağlamında inceleyen ilimdir. Kazanılan yeni anlamların muktezâ-ı hâl -mütekellim, muhatap ve konjonktür- dikkate alınarak ifade edilmesi ve bunun şartlarının tespiti de me‘ânî ilminin temel meselesidir.

Me‘ânî ilmi, kelamın söz diziminden akseden lafzî karşılığın ötesindeki farklılıkların anlama yansımalarını

⁴⁹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sadır, 1414, VI, 50.

⁵⁰ et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Muhtasar alâ Telhîsî'l-Miftâh li'l-Hatîb el-Kazvînî fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, Mektebetu's-Sahâbe, Gaziantep tsz. I, 34; el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâgatü'l-Arabiyyetu Ususuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, Şam, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996, I, 138; Atîk, Abdulazîz, *İlmu'l-Me'ânî*, Beyrut, Daru'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1985, s. 28; Kızılkı, Zafer, *Arap Dilinde Belâgat Bilimi (Tarihsel ve Kavramsal Bir Çözümleme)*, Ankara, 2008, s. 135.

haber-inşa, takdim-tehir, hazif-zikr, fasl-vasl, icâz-itnab ve kasr gibi konular kapsamında ele almaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm muhatabının durumunu dikkate alan, kastedilen anlamı zengin varyasyonlarıyla en doğru şekilde sunan, muktezâ-ı hâli dikkate alarak cümlede kelimeyi, metinde cümleyi en doğru ve etkin şekilde kullanması yönüyle doğal olarak me'ânî ilminin temel kaynağıdır.

1. Takdim-Tehir

Takdim-te'hîr konusu söz üzerinde tasarrufta bulunmaya imkân veren, özgün bir ifadenin kapısını açan ve anlatıma güzel bir üslup kazandıran, sınırları çok geniş bir konudur.⁵¹

Kur'ân'da kelimeler ve terkipler alışlagelen sözdiziminden farklı olarak, ifadedeki yeri takdim iken te'hîr, te'hîr iken takdîm edilmektedir. Bu değişiklik daha ziyade, kelimelerde sözü özlü kılmak gibi bir takım hikmetlere dayanmaktadır.⁵²

“Onda (Cennet kadehlerinde) baş döndürme özelliği yoktur.”⁵³

Bu ayette car-mecur ل'nın ismi takdim edilmiştir. Dolayısıyla ifadede lagv olmama özelliğinin ahiret içeceklerine özgü olduğu ve bu özelliğin dünya içeceklerinde söz konusu olamayacağı anlamı vardır. Haberin öne geçmesi

⁵¹ el-Curcânî, *Delâilu'l-Îcâz*, s. 102.

⁵² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, IV/24; III/233-236; es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmu'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru İbni Kesîr, 2002, II, 671.

⁵³ es-Sâffât, 37/47.

dünya içeceklerine bir ta'rîz barındırmaktadır.⁵⁴ Bu durumda iki hayat arasındaki kıyasta ortaya çıkan üstünlüğe vurgu söz konusudur. لَا'nın isminin önce gelmesine örnek olarak verilen رَبِّ فِيهِ لَا örneği dikkate alınarak bir kıyaslama yapıldığında ifadenin gücü daha net anlaşılacaktır. Çünkü burada "nefy" ön plandadır.⁵⁵ Tersinden bir okuma yapıldığında bu örnekte car mecrur'un takdimi Kur'ân dışındaki bütün kitapları şüphe altında bırakacaktır. "Orada, (içilince) boş söz söyletmeyen, günah işletmeyen dolu bir kadehi elden ele dolaştırırlar."⁵⁶ ayetinde ise ifadenin makamı zaten müttekilerin cennetteki durumunu anlattığı için şarabın sebep olacağı boş bir söze yer olmayacağı nefy ön planda tutularak anlatılmıştır. Zira takdim ve tehirde ölçü, bir şeyin üstünlüğü (efdalîyet) değil önem (ehemmiyet) derecesidir.⁵⁷ Kur'ân-ı Kerîm siyak gereği bir yerde takdim ettiği bir lafzı başka bir yerde tehir etmiştir.⁵⁸ Bu ayetteki لَا'nın bir kıraate göre رَبِّ فِيهِ لَا تَأْتِيْم şeklinde cinsini nefyeden لَا olarak okunması ise şöyle izah edilebilir. "Bu kadeh kaynaklı **hiçbir** saçmalığa yer olmayacak"⁵⁹ ve bu

⁵⁴ es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, s. 235.

⁵⁵ İbnu'l-Esîr, Dıyâuddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed Abdülkerim, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir*, (thk. Ahmet el-Hüfî, Bedevî Tâbâne) Kahire, Dâru Nehzati Mısır, tsz. II, 179, 192.

⁵⁶ et-Tûr, 52/23.

⁵⁷ es-Sâmer râî, Fâdıl Sâlih, *Min Esrâri'l-Beyânî'l-Kur'ânî*, Dâru'l-Fikr, Amman, 2009, s. 115.

⁵⁸ Örnekler için bkz. Marangoz, İzzet, *Beyânî Tefsir Metodu -Fâdıl Sâlih es-Sâmer râî Örneği-* (Basılmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya-2015, s. 117.

⁵⁹ İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh, *Muğni'l-Lebib an Kutubi'l-E'ârib*, (thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Ali Hamdullah), Beyrut, Dâru'l Fikr, 1985, s. 241.

içeceği tadan müminler ne boş ve saçma sapan söz söyleyecekler ne de dünyevî içkilerin sebep olduğu günaha sokacak davranışlar yapacaklardır.

2. Haber-İnşâ

Muhataba, sözünde doğrudur veya yalancıdır, denilebilecek olan kelâma haber; sözü doğrudur veya yalancıdır, denilemeyecek olan kelâma ise inşâ denir.⁶⁰

“رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ” “Rabbim, doğrusu bana indireceğin her bir hayra muhtacım.”⁶¹

Bu âyet-i kerîme bir dua cümlesidir. İhbârî yapıda olmasına rağmen nice inşâ cümlesinden daha geniş anlamlara hâiz olan bu cümlede Musâ (as) açıkça bir talepte bulunmadan, sekiz günlük mesafenin ve yedi günlük açlığın vermiş olduğu ıstırapla her şeyden haberdar olan Rabbine münacatını sadece halini arz ederek yapmıştır.⁶² En ufak bir lütfâ, en küçük bir iyiliğe muhtaç hali, ihbârî yapının sunduğu latif üslup ile birleşmiş; ayakaltlarının soyulmasının verdiği bitkinlik,⁶³ patlamış dudaklarından dökülen duada nekra kullanılan “hayr” kelimesiyle ifadesini bulmuştur. Cevâmiu’l-kelim olan bu ifadede kullanılan خير kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’deki diğer anlamlarına bakıldığında Musa’nın (as) burada ibadetine devam edebilme imkânı,⁶⁴ yeme içme,⁶⁵ iş bulup para kazanma⁶⁶

⁶⁰ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 38.

⁶¹ el-Kasas, 28/24.

⁶² er-Râzi, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXIV/587, 589; es-Semerkandî, Seyyid Alaeddin Ali Bin Yahya, *Bahru’l-’Ulûm*, tsz. II, 603, 604.

⁶³ el-Kurtubî, *el-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIII, 267, 269.

⁶⁴ el-Enbiyâ, 21/73.

⁶⁵ el-Bakara, 2/180.

⁶⁶ el-Adiyât, 100/8.

ve o işi yapabileceği bir güce kavuşma⁶⁷ gibi konularının hepsine⁶⁸ bir kelimesiyle tarizde bulunduğu satır arasından okunabilmektedir. Ayrıca “fakîr” kelimesinin lâm harf-i cerrîyle müteaddi edilerek⁶⁹ harf-i cerrin sebebiyet anlamında değerlendirilmesi durumunda ifade, söz konusu bu hayırlara “hakkımda hayır olmak üzere verdiği risalet görevim sebebiyle muhtaç oldum.” anlamını da hâizdir.⁷⁰ Cümlelerin haberi olan “fakîr” kelimesinin en sonda gelmesi, peygamberin niyazındaki edebini; müteallakı olan harf-i cerrin takdim edilerek cümlelerin “bana katından her ne indirirsen” kısmına vurgu yapılması ise edebî gücünü göstermesi açısından önem arz etmektedir.

“Fakîr” kelimesinin muzârî fiil mânâsında kullanılarak⁷¹ sübut ve istimrara delâlet etmesi ve kelime seçiminin gurbette, kimsesiz, zayıf ve yalnız⁷² olduğu anlamlarını şamil olması anlama ayrı bir derinlik katmaktadır.

İhbârî yapının ufku açık okumalara kapı aralaması gereken yapısını, muamelat ile ilgili bir ayet üzerinden değerlendirmek konuyu daha güzel açıklayacaktır. Örneğin *وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ* “Anneler, çocuklarını iki tam yıl emzirirler.”⁷³ ayetinin “emzirsinler”⁷⁴ şek-

⁶⁷ ed-Duhân, 44/37.

⁶⁸ el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIII, 269.

⁶⁹ Vehbe ez-Zuhaylî, *Tefsîru'l-Munîr fi'l-Akîdeti ve's-Şerî'ati ve'l-Menhec*, Beyrut, Dâru'l-Fikrî'l-Muâsir, 1991, XX, 79-81.

⁷⁰ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIV/589; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Eser Kitabevi, V, 104.

⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 105.

⁷² Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrâhim, *Fî Zıllali'l-Kur'an*, Beyrut, Dâru's-Şurûk, 1985, IV, 109.

⁷³ el-Bakara, 2/233.

⁷⁴ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Zadu'l-Mesîr fi'l-İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422, s. 199; es-Suyûtî, *el-İtkân*, III, 258.

linde vücut ifade ettiği görüşünde olan âlimler olduğu gibi, buradaki ihbarî ifadenin emir anlamında mendûbiyet anlamı taşıdığını belirten alimler de olmuştur.⁷⁵ Nitekim çocukla anne arasındaki gönül bağının emzirme süresini belirleyecek olması ve beslenme, kültür, coğrafya vb. şarlar sebebiyle çocuğun süttan kesilme sürecinin değişme ihtimali ayetin muzari fiil kalıbında bir ihbârî yapıda kullanılmasıyla açıklanabilir.

3. Hazf-Zikr

Arap dilinde hazf, nükteli, olağanüstü ve sihir gibi bir konudur.⁷⁶ Yerine göre bir kelimenin hazfı, zikrinden daha fasihtir. Ancak delil olmadıkça Allah Teâlâ'nın kelimasında hazf iddia edilemez.

İfadenin en güzele hamledilerek tekellüften uzak durulması gerektiğini hatırlatan Ebû Hayyân (ö. 745/1344) bu konuda der ki: “Kelamın mümkün mertebe hazfe hamledilmemesi, hamledilmesinden daha evladır.”⁷⁷ Örneğin bazı müfessirler orucu farz kılan,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ
أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ
لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de

⁷⁵ el-Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes’ud, *Meâlimu’t-Tenzil fî Tefsîri l-Kur’an*, (thk. Muhammed Abdurrâzık el-Mehdî), Beyrut, Dâru İhyâi’t-Turâsî l-Arabî, 1420, I/312; er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI, 459.

⁷⁶ el-Curcânî, *Delâilu'l-Îcâz*, s. 134.

⁷⁷ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît fî t-Tefsîr*, (thk. Sıdkı Muhammed Cemil), Dâru’l Fikr, Beyrut, 1420, II, 61.

farz kılındı. Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (mesela fidyeyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.”⁷⁸ ayetindeki *يُطِيقُونَهُ* fiilinin başındaki nefy لا sının hذف olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁹ en-Nesefî (ö. 710/1310) bunu Hafsa kıraatına bağlamıştır.⁸⁰ el-Mâverîdî (ö. 450/1058) de İbn Abbas ve Mucâhid’in *وَعَلَى الَّذِينَ لَا يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ* şeklinde okuduğunu ifade etmiştir. لا’nın hذف görüşünü benimsemeyen İbn Ömer, İkrime, Alkame, Zuhri ve Dahhâk gibi bazı müfessirler de İslâm’ın başlangıcında oruç ile fidye arasında bir muhayyerlik olduğu ve bunun bir sonraki ayet olan *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* ayetiyle nesh olduğu görüşündedirler.⁸¹

İbn Abbas’tan da naklederek Katâde ve Atâ’nın burada kastedilen günlerin, Ramazan ayının günleri olmadığı ve Aşûre günü veya her ayın ilk üç günü tutulan orucun kastedilmiş olabileceği, bunun “Şüphesiz ramazan orucu, diğer bütün oruçları nesh etmiştir” hadisiyle nesh edildiği, ramazan orucu olsa bile başlangıçta bu orucun farz

⁷⁸ el-Bakara, 2/183, 184.

⁷⁹ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II/189; eş-Şirbîni, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafîi, *es-Sirâcu’l-Munîr*, Kahire, Matbaatu Bulak, 1285, I, 119; eş-Şinkitî, Muhammedu’l-Emin Muhammed el-Muhtâr, *Edvâu’l-Beyân fî İdâhi’l-Kur’âni bi’l-Kur’ân*, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1995, IX, 196.

⁸⁰ en-Nesefî, Ebu’l-Berekat Hafızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîru’n-Nesefî, Medâriku’t-tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, (thk. Yusuf Ali Budeyvi) Beyrut, Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998, I, 159.

⁸¹ el-Mâverîdî, Ali b. Muhammed el-Basrî el-Bağdadî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, (thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksud), Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, tsz. I, 238.

olmadığı ve yolcunun fidye vermekle oruç tutmak arasında muhayyer olduğu,⁸² dolayısıyla da 184 ve 185. ayetlerde teysîr konusunda tekrar olmadığı tartışmalarını bir tarafa bırakarak لا'nın hazine odaklanacak olursak öncelikle belirtilmesi gereken şey, nefy harfinin hazfiyle ilgili verilen örneklerin hiç birinin bu ayetteki ile kıyaslanamayacak nitelikte olmasıdır.⁸³ Zira söz konusu örnekler hafz şartları açısından yeterli kabul edilen kasekle ilgilidir. Nitekim el-Muberrred (ö. 286/900) gibi dil bilimcilerin de bu takdiri kabul etmemelerinin nedeni budur. Ayrıca "âmil takdir etmek harf-i nefy takdirinden evlâdir" ve "lafızda delil olmadıkça takdir caiz değildir."⁸⁴

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ifadesinde *mecâz-ı mürsel* olarak "itibar ma kâne" alakasıyla geçmişte oruca gücü yeten ihtiyarların kastedilmiş olması muhtemeldir. Zira İbn Abbas'tan burada kastedilenlerin oruç tutmakta çok zorlanan yaşlılar olduğu rivayet edilmiştir. Bu durumda bunlar öncekilerden -hastalar ve yolcular- farklı kişiler olduğu için ayetin neshi de söz konusu olmayacaktır. Zira İbn Mes'ûd ve İbn Abbas يُطِيقُونَهُ şeklinde tef'îl babının meçhul sîgası ile okumuşlardır. Hz Âişe يُطِيقُونَهُ şeklinde, İkrime ve Mücâhid ise تَفْعِلُ babından يُطِيقُونَهُ şeklinde okumuştur. Her durumda kelimenin kök anlamında zor-

⁸² er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, V, 242-246.

⁸³ el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semin, *ed-Durru'l-Mesûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (thk. Ahmed Muhammed el-Harrat), Dimaşk, Dâru'l-Kalem, tsz. II, 274, İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dimaşki, *el-Lubâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz) Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, III, 269.

⁸⁴ İbn Ebî'l-İzz, Sadruddîn Muhammed b. Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Tefsiru İbn Ebî'l-İzz*, Medine, Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1424, I, 36.

lanma vardır.⁸⁵ Nitekim *الإِطَاقَةُ* bir şeye en alt derecede güç yetirme, aşırı zorluk ve meşakkat içinde son derece zayıf olarak yapabilme,⁸⁶ “muhtemel son kertede, en son gayret ve çaba ile yapma”⁸⁷ anlamlarına gelmektedir.⁸⁸

Kelimenin bu “zorlanma” anlamı ile kök anlamı olan *الطُّوق* kelimesi arasında bağlantı kurulursa mecâzî olarak “orucu gerdanlık gibi takmakta zorlananlar” anlamına ulaşmak da mümkündür.⁸⁹ Ayrıca bu kelime “halatın iplerinden biri”ne⁹⁰ verilen isim olan *طَاقَة* kelimesinden türediği için hayata sadece tek bir iple bağlı olan ihtiyarlarla arasında bir benzerlik de kurulabilir. Nitekim *وَلَا نُحْمِلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ* ayetinde de bu kelime kullanılmıştır. *لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا*, “takat” kelimesindeki “aşırı güçlüğü” açıklamaktadır. Şayet kelime “tamamen güçsüzlük” anlamında kullanılmış olsa dua yersiz olur.⁹¹ Kaldı ki gücün yetmediği yerde mükellefiyet olmaz.⁹² Diğer taraftan *لا يطيقونه* şeklinde okunacak ve ona göre hüküm verilecek olsaydı ifadenin

⁸⁵ Râğıb el-İsfehânî, *Mufredatu Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 532; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 232, 233.

⁸⁶ Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsiru'l-Menar*, Kahire, el-Heyetu'l-Mısıriyye, 1990, II/126; Bk. es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Tefsiru Âyâtî'l-Ahkâm*, I, 139.

⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 233.

⁸⁸ Derviş, Muhyiddin, *İ'rabu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyânüh*, Humus, Muessesetu'l-Eyman, 1983, I, 268.

⁸⁹ el-Halebî, *ed-Durru'l-Mesûn*, II/273, İbn Adil, *el-Lubâb*, III, 269.

⁹⁰ İbn Faris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lugâ, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1979, III, 433.

⁹¹ el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2005, X/290, Derviş, *İ'rabu'l-Kur'ân*, I, 267.

⁹² el-Mâturidî, *Te'vilât*, II, 40; Derviş, *İ'rabu'l-Kur'ân*, I, 268.

olumlu veya olumsuz anlamda kullanıldığı konusunda zaten ihtilaf olmazdı.

Meselenin göz ardı edilen bir diğer yönü “güç yetiremeyenler” şeklinde yorumlanması durumunda ayetin devamındaki وَأَنْ تَصُومُوا حَتَّىٰ لَكُمْ ifadesinin son derece mantıksız olacağıdır.⁹³ Hâlbuki ayete *ma’kûs leffu neşr* perspektifinden bakılacak olursa “itaka” için “tatavvu”nun, hasta ve yolcu için ise orucun daha hayırlı olduğu anlamı çıkacak, bir sonraki ayette ise bu hayırdan dolayı müminlerin oruç ile kendilerini zorlamalarının önüne geçilerek, “Allah’ın zorluğu değil kolaylığı murad ettiği” vurgulanmış olacaktır.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir. Kur’ân’da hazfî karine ile sabit ayetler nasıl anlaşılmalı ve haziflere yaklaşım ne olmalıdır? Zira ilâhî kelamın her harfinin anlamlı olduğu iddiası, ispatını gerekli kılmaktadır. Bunu harfin hazfine verilecek bir örnekle açıklamak yerinde olacaktır.

3.1. Harfîn Hazfî

Kur’ân-ı Kerim’de karine ile sabit hazifler mevcuttur. Herhangi bir karine olmaksızın hazif takdirinde bulanmak keyfiliğe sebep olacağı gibi Kur’ân’a haksızlık anlamına da gelecektir.

يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا “Allah size sapıtmamanız için açıklama yapmaktadır.” ayetinde لَا تَضِلُّوا şeklinde takdirde bulunmak için يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ ifadesi yeterli bir karine olarak görülmüştür.⁹⁴ Benzer bir durum

⁹³ el-Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 40.

⁹⁴ et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vili’l-Kur’ân*, (thk. Ahmed Şâkir), Muessese-

اِنِّي اَعْطُكَ اَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ “Ben, sana cahillerden olmanımı öğütlerim.”⁹⁵ ayetinde de vardır.

Zikredilen ayetlerdeki aklî karineyi de ihmal etmemek gerekir. Zira açıklama ve uyarı kim tarafından yapılırsa yapılsın “sapıtmak” ve “cahillerden olmak için” yapılması mümkün değildir. Ayetteki hazfin satır arası ise muhabata bu beyân olmasa sapıtma, bu öğüt olmasa cahillerden olma ihtimali olduğunu imlemektedir. Bir diğer açıdan bakıldığında ayetlerin “sapıttırınız diye Allah açıklama yapıyor” ve “cahillerden olursun diye sana öğüt veriyorum.” şeklinde açıklanması mümkündür.

Konuyla ilgili bir diğer örnek olarak şu ayet zikredilebilir.

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُوهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ اَنْ تَنْكِحُوهُنَّ

“Senden kadınlar hakkında açıklama istiyorlar. De ki: “Onlara ait hükmü, Allah ve kitapta size okunan âyetler açıklıyor; onlar için yazılanı kendilerine vermediğiniz, nikâhlamak da istemediğiniz yetim kadınlar hakkında size okunup duran âyetler (açıklıyor).”⁹⁶

Bu ayetteki *رغب في* fiili, *harf-ceri* ile kullanıldığında “istemek”, *عن* *harf-i ceri* ile kullanıldığında ise “istemek” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ayet “mehir vermeden veya az bir mehirle güzelliği sebebiyle kendileriyle evlenmek istediğiniz” anlamına geleceği gibi “çirkin

tu’r-Risâle, 2000, IX, 128; el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyun*, II, 130; en-Nisabûrî, Nizameddin el-Hasan b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Kummî, *Garâibu’l-Kur’ân ve Regâibu’l-Furkân*, (thk. Zekerriyya Umeyrât) Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1416, III, 607.

⁹⁵ Hûd, 11/46.

⁹⁶ el-Bakara, 2/127.

oldukları için kendileriyle evlenmek istemediğiniz” anlamını da taşımaktadır.⁹⁷ Burada olduğu gibi hazfin müş-terek manaları şamil olması, aynı zamanda varlığı bakımından güzel bir gerekçedir.

3.2. Harfin (Ziyadesi) Zikri

Kur’ân-ı Kerîm’de benzerleriyle karşılaştırıldığı zaman herhangi bir kelimesi veya harfi hazfedilmemiş olan ayetler vardır. Muhataba adeta aradaki farkın üzerinde düşünmesi gerektiğini anımsatan bu ayetler satır arası okumanın kaldırım taşlarındandır.

Kur’ân-ı Kerîm’de *وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ* “Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakıным.”⁹⁸ ve *أَحْسَنُ* “Kullarıma söyle, (inanmayanlara karşı) sözün en güzeli-ni söylesinler.”⁹⁹ gibi ayetlerde “kullarım” anlamındaki *بَشَرٌ* kelimesindeki iyelik zamiri *الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ* *فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ* “Sözünü dinleyip de onun en güzeline uyan kullarımı müjdele!”¹⁰⁰ gibi bazı ayetlerde hazfedilmiştir. Zamirin zikri, yaratılmış olmak bağlamında bütün insan-lığa hitap edildiğini göstermektedir. Fâdıl es-Sâmerrâî’nin mütekellim zamirinin hazfinin zikrine yet-meyecek bir azınlık olduğu şeklindeki yorumu ayetin satır arası okuması açısından çok manidar bir tespittir.¹⁰¹ Örneğin söz konusu ayette “sözünü dinleyip de en güzeline uyan kimselerin azlığına “kullarım” kelimesindeki iyelik eksikliği ile -Allahu a’lem- işaret edilmiştir.

⁹⁷ el-Begavî, *Meâlimu ’t-Tenzil*, I, 563.

⁹⁸ el-Bakara, 2/186.

⁹⁹ el-İsrâ, 17/53.

¹⁰⁰ ez-Zümer, 39/17, 18.

¹⁰¹ <https://www.youtube.com/watch?v=fKKxUI7b6X0&list=PLT41Y2-D8TAFfnia241gl6wWUgPDaNaRl>

er-Rummanî'ye göre (ö. 384/994) Kur'an'ın yedi açından tezahür eden icazının en üstünü belâgat, belâgatının on kısmından biri de ayet fasılalarıdır.¹⁰² Âyet sonlarındaki fâsılalar, vakfın tespiti ve bir sonraki cümlelerin isti'nâfiyla da ilgilidir.¹⁰³ Örneğin, وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُفَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا “Rabbimiz!, derler. “Biz efendilerimize ve büyüklerimize itaat ettik. Onlar da bizi yoldan saptırdılar”¹⁰⁴ âyetinin sonundaki “السَّبِيلَا” kelimesinde nahiv kurallarıyla açıklanamayacak olan zâid bir “elif” bulunmaktadır. Bu durum âyet sonunu belirlemek ve bir sonraki âyetin isti'nâf olduğunu işaret etmektedir. Sibâk ve siyâk ile birlikte düşünüldüğünde sesteki uyumun anlam etkisinden hâlî olmadığı görülecektir. Bu anlam her zaman ait olunan cümlede değil etki alanındaki diğer cümlelerde tezahür edebilir.¹⁰⁵

4. Hasr-Kasr

Belâgatte birbirleri yerine kullanılan hasr ve kasr kavramlarını kelimelerin kök anlamlarını da içine alan bir şekilde terim olarak “özel bir yolla bir şeyi diğer bir şeye, başkasına geçişi olmayacak şekilde mahsus kılmak”¹⁰⁶ şeklinde tanımlamak mümkündür.

¹⁰² er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nuket fi l'câzi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeglûl Selâm) Mısır, Dârü'l-Me'ârif, 1976, s. 75.

¹⁰³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 545.

¹⁰⁴ el-Ahzâb, 33/67.

¹⁰⁵ Bayer, İsmail, “Zemahşerî'nin Keşşâf Adlı Tefsirinde Karşılaştırma Yöntemi”, DÜİFAD, (2016), s. 35.

¹⁰⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, III, 166; ed-Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiye alâ Şerhi's-Sa'd (Şurûhu't-Telhîs)*, Beyrut, Dârü'l-İrşadi'l-İslâmî, ty., II, 166.

Vaz‘î kasr en klasik şekliyle “إِنَّمَا” ve bazı atıf harfleri ile yapılır. Her kasr cümlesinde bir tahsisten söz etmek mümkündür. Zira mütekellim ve muhatabın muk-taza-ı hali bunu gerektirir. Kasr’da kelamın mutabakat delaletinden farklı olarak iltizami delalatine vurgu vardır.

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ

“İnsana çalıştığı vardır.” veya “İnsana çalıştığından başkası yoktur” şeklindeki ifadeleri de haiz olan bu ayet “İnsana sadece çalıştığıнын karşılığı vardır.”¹⁰⁷ vurgusuyla insanın karşılık bulacağını ancak çalışma olduğunu id-rake sunmaktadır. Satır arasında gelecek hayat ile ilgili gayret içerisinde olmayanların boş hayaller peşinde koş-muş oldukları belirtilmekte, bir diğer ifade ile gayretli olmanın dışındaki her şey karşılık beklentisi bakımından nefyedilmektedir. Kendi niyeti ve gayreti dışında bir karşılık veya ödül iddiasında olan muhatap, başka bir medet umudu konusundaki düşüncesine cevap bulmakta-dır. Bir önceki ayette başkasının negatif davranışlarını yüklenme konusunda insanlar talipkâr olmayacağı için genel bir ilke olarak “yük taşıyıcı hiçbir kimsenin başka-sının (günah) yükünü yüklenmeyeceği” ifade edilmiş; burada ise Allah’ın lütfu ve mükâfatı olmaksızın başkası-nın çalışmalarından beslenmeyi düşünmek bir diğer kasr metodu olan haber takdim edilerek kesin bir dille redde-dilmiştir.

Günah konusunda “başkasının yükünü taşımayacağı” sadedinde, negatif bir yükten bahsedilen kişiyle ilgili olarak “vâzıra” kelimesi kullanılmışken, sâlih amel gay-reti içerisinde olmayan hiçbir insanın bir başkasından pozitif anlamda bir getiri beklentisinde olamayacağı ken-

¹⁰⁷ en-Necm, 53/39, 40.

di cinsini ifade eden “insan” kelimesi ile ifade edilmiştir. Ayrıca “masdariye ma”sı, karşılığın gelecek zamanına; mastarın ism-i mef’ûl manasında kullanılması ve mâzî fiil seçilmesi ise sayü gayretin vaki olmuş geçmiş zamanına işaret etmektedir.¹⁰⁸

Kasr’ın kullanılmasından söz konusu ayetle ilgili anlaşılan bir diğer okuma ise genel olarak insanların âyetle ifade edilenin dışında bir düşünceye, iddiaya, şüpheyeye veya inkâra sahip olduklarıdır. Zira Belâgat alanına girdiği ilk dönemden itibaren var olan kasr’ın, muktaza-ı hali bunu gerektirir.¹⁰⁹

5. Vasl-Fasl

Vasl, bir cümleyi vâv veya herhangi bir bağlaç yardımıyla diğer bir cümleye bağlamaktır. Fasl ise lafız ve anlamında birliktelik bulunan veya bulunmayan iki cümlenin atfının terk edilmesidir.¹¹⁰ Bazı dilbilimciler harfler ve kelimeler arasında da vasl ve faslın söz konusu olduğunu belirtmişlerdir.¹¹¹

¹⁰⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX, 274-276.

¹⁰⁹ Kasr ve çeşitleri ile ilgili olarak bkz. ed-Desûkî, *Hâşiye alâ Şerhi's-Sa'd*, II, 175; Besyûnî, Abdulfettâh Feyûd, *İlmu'l-Me'ânî Dirâse Belâgiyye ve Nakdiyye li-Mesâili'l-Me'ânî*, Kahire, Muessesetu'l-Muhtâr, 2015, s. 286; Sibouker, İsmail, *Uslûbu'l-Kasr fi'l-Kur'ân ve Âsârûhu'n-Nahviyye*, Basılmamış Doktora Tezi, Cezayir, Kasıdı Merbah Üniv. 2014, s. 36-53; Bulut, Ali, *Belâgat Terimleri ve Sözlüğü*, İstanbul, İfav yayınları, 2015, s. 259.

¹¹⁰ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I/108; İsâ el-Âkûb, *el-Mufasssal fi Ulûmi'l-Belâgati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Kalem, Dabî, 1996, s. 297.

¹¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Özdoğan, Mehmet Akif, “Arap Belâgatinde Fasl ve Vasl Olgusu” *KSÜİİFD*, 2012, S. 19, s. 54.

Belâgatın, faslı vasl'dan ayırt etme bilgi ve becerisi olarak tanımlandığı klasik dönemden itibaren¹¹² bu konu Arap dili belâgatının en önemli konuları arasında sayılmıştır. el-Curcânî (ö. 471/1078) bu konuyu “karmaşık ve inceliklerle dolu” olarak nitelemiş; belâgat ilminin öğrenimini fasl ve vasl olgularının öğreniminde görmüş; belâgat âlimlerinin belâgatın ne olduğu sorusuna “fasl ve vasl konusunu bilmek” şeklinde cevap verdiklerini belirtmiştir.¹¹³

Kur'ân-ı Kerîm'deki fasl ve vasl üzerine pek çok eser kaleme alınmıştır. Burada değinilecek olan dikkati mûcip konu ise aynı yapıya sahip olan iki cümle öbeğinden birinde vaslın diğerinde faslın tercih edilmesidir. İki cümle arasında kemâl-i ittisâl, kemâl-i inkitâ vb. bir sebeple kullanılmayan vasl harfî vâv'ın bir ayette kullanılmazken diğerinde kullanılmasının sebebi satır arası okumaya değer bir konudur. Zira Kur'ân'da benzer iki ayet arasında sadece bir harfin farklı olması, mukarene uslûbunun açtığı îcaz kapısını aralamakta ve derin anlamlara ulaşılmasını sağlamaktadır.

Zümer Suresinin وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ رُمًّا حَتَّىٰ إِذَا وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا¹¹⁴ ile وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا¹¹⁵ arasındaki tek fark, “vâv” harfidir. Buradaki “vâv” şeklinde şerh edilerek mefûl-u me‘ah veya وَقد فتحت أبوابها¹¹⁶ şeklinde hal yapılmıştır.

¹¹² el-Curcânî, *Delâilu'l-Î'câz*, s. 132; el-'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, (nşr. Muhammed Bicâvî, Ebu'l-Fadl İbrahim), Matbaatu İsâ Halebî, Kahire, 1971, s. 458.

¹¹³ el-Curcânî, *Delâilu'l-Î'câz*, s. 133.

¹¹⁴ ez-Zümer, 39/71.

¹¹⁵ ez-Zümer, 39/73.

¹¹⁶ Dervîş, *İ'rabu'l-Kur'ân*, VIII, 449.

bunu, Cehennem kapılarının ehli oraya girdiğinde açılacağı; Cennetin kapılarının ise ehli oraya ulaşmadan önce onlar için hazırlanmış olacağı ile açıklamışlardır. “Onlar için Adn cennetlerinin bütün kapıları açılmıştır”¹¹⁷ ayeti ile de görüşlerini delillendirmişlerdir.¹¹⁸ Suçlu birinin cezaya çarptırılmasının akabinde zorla götürüldüğü izlenimi, Kâfirlerin azaba sevkinde, لَيْلٍ’in cevabı vâv olmaksızın sanki onları bekliyormuşçasına hemen kapılarını açmış olmasına imâ ile “cehennem kapılarının açılması” ifadesiyle verilmiştir. Ancak Cennete sevk edilenler için sanki kapılar birbiri ardınca açılıyormuşçasına cümleler vasl edilerek ve karşılaştıkları durumu tahayyüle bırakırcasına لَيْلٍ’in cevabı hazfedilerek sunulmuştur.

BEYÂN İLMİ AÇISINDAN SATIR ARASI OKUMA

Beyân ilmi “bir mananın, delâlette açıklık-kapalılık bakımından farklı yollarla ifade edilme bilgisi”dir.¹¹⁹ Beyân ilmini güzel kılan, sözün delâlet farkından çok, çeşitli varyasyonlarla ifade edilen cihet farkıdır.

Açıklık bakımından düz ifadeler satır arası okumaya tabi olmayacağı için kapalılığın hâkim olduğu mecâz ve kinaye bu başlığın temel konuları olacaktır.

el-Curcânî’nin “anlamın anlamı” dediği, lafızların yan yana gelmesinin değil,¹²⁰ seçilen lafızların satır arasında ifade ettiği mananın peşinde olan beyân ilmi, me’ânî

¹¹⁷ Sâd, 38/50

¹¹⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/147; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII, 480.

¹¹⁹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 329.

¹²⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-İcâz*, s. 162.

ilminden farklı olarak sadece anlama değil, anlamın ifade edilme şekline odaklanmıştır. Bir kimsenin “cömert” olduğunun ifadesi beyân ilminin alanı değilken, cömertliğini anlatmak için kullanılan “Hatemu’t-tâi gibi”, “Hatemu’t-tâi geldi.”, “Hatemu’t-tâi yanına bile yaklaşamaz”, “eli pek açık”, “ocağının külü çok” gibi teşbih, mecâz ve kinayeli cümleler beyân ilminin konularıdır.

1. Teşbîh

Teşbîh, bir şeyi (müşebbeh) bir amaç için ortak görülen herhangi bir vasıfta (vechu’ş-şebah) diğer bir şeye (müşebbeh bih) bir edat (edâtu’t-teşbîh) kullanarak benzetmektir.¹²¹ Dört unsurdan oluşan teşbihte asıl olan müşebbeh bihtir. Zira diğer unsurlar olmadan teşbih yapılabılır ancak bir müşebbeh bihe yaslanmadan ve ondan güç almadan teşbihte bulunmak mümkün değildir.

Kur’ân-ı Kerîm’in sanatsal kullanımın genel kuralları dışına çıktığı vakidir. Bu durumda arka planda daha derin bir sanatsal yapının olduğunu düşünmek işten bile değildir.

Örneğin **فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنَّ الذَّكَرَ كَأَلْأُنْثَىٰ** “Onu doğurunca dedi ki: “Rabbim! Onu kız doğurdum. -Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir- erkek de kız gibi değildir.”¹²² ayetinde ifade edildiği şekliyle çocuğunun erkek olmasını uman Hz. Meryem’in annesinin kızı olduğunda “ama kız erkek gibi değil ki?” demesi beklenirdi. Ancak muharar’ın sadece erkeklerden olması, müşebbehin değişmesi-

¹²¹ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II/8; Bolelli, Nusrettin, *Belâgat*, İstanbul, İFAV Yay. 1993, s. 85.

¹²² Âl-i İmrân, 3/36.

ne zemin hazırlamış; maklub teşbih ile kız çocuğu müşebbeh bih yapılarak, var olan adanmışlık algısı kırılmış; çocuğun kız olmasının yaradan katında bir fark ifade etmeyeceği vurgulanmıştır. Cümle tertibindeki takdîmin efdaliyet ifade etmediği, tertipte tehir olmuş olan müşebbeh bihin -kız çocuğunun- merkeze alınmasıyla aşikâr edilmiş; kız ve erkek arasında bu noktadan hareketle oluşturulan efdaliyat algısı kırılarak, bu konuda tartışmanın yersizliği satır arasında ilkâ edilmiştir.

2. Mecâzın Mecâzı

Mecâz, bir lafzın herhangi bir münâsebetle, hakiki manasını kastetmeye mâni bir karine ile birlikte sözlük anlamından başka bir anlamda kullanılmasıdır.¹²³ İki anlam arasında müşabehe alakası olması durumunda teşbihin iki ana unsuru olan müşebbeh ve müşebbeh bihten herhangi birinin hazfî ise istiare olarak isimlendirilmektedir.

Mecâzın bir başka mecâz için hakikat olarak kabul edilmesi ve aralarındaki alakadan dolayı ikinci mecâzın birinci mecâz üzerinden yapılmasına “mecâzın mecâzı” denir.

لَٰكِن لَّا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا “Sakın onlarla (iddet beklemekte olan kadınlarla) gizlice sözleşmeyin.”¹²⁴ ez-Zerkeşi, bu ayet-i kerimede mecâzın mecâzı olduğunu ifade eder. Aslında “Nikâh akdi konusunda sözleşmeyin.” anlamına geldiğini ifadede ettiği bu ayette “gizli sözleşme” nikâh akdinden mecâzdır. İki arasında sebebiyet alakası var-

¹²³ el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed, *Esrâru'l-Belâga*, Dâru'l-Medenî, Cidde, tsz. s. 350; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 61.

¹²⁴ el-Bakara, 2/235.

dır. “Cinsel ilişki” gizli olduğu için “gizli sözleşme” ifadesi de ondan mecâz olarak kullanılmıştır.¹²⁵

ez-Zerkeşi, İbnu’s-Seyyid’in (ö. 444/1052) “mecâzu’l-merâtib” dediği ve *يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاءَاتِكُمْ* “Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik.”¹²⁶ ayetiyle örneklenirdiği konu ile mecâzın mecâzının aynı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bu ayette de Allah, gökten yağmur yağdırdığı halde giysinin elde edildiği ürünü ve ona hayat veren yağmuru değil giysiyi zikretmiştir.¹²⁷ Ürün yağmurdan, giysi de artık hakikat olan üründen mecâzdır.

3. Mecâz-ı Aklî

“Bir fiili bir sebeple başka bir faile isnat etmek”¹²⁸ demek olan mecâz-ı aklî, Kur’ân’ın eşsiz edebi yönünü ortaya çıkaran bir başka belâgat inceliğidir.

Örneğin, İbrahim’in (as) *وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي* “Hastalandığımda da O bana şifa verir.”¹²⁹ duasında hastalığı veren Allah olmasına rağmen fiil muttasıl zamire (İbrahim’e (as), şifa verme ise müstetir zamir -Allah’a (cc)- isnad edilmiştir.

Siyak ile birlikte düşünüldüğünde sadece âyet fasılalarındaki fonetik uyumdan kaynaklı olmayan ve Allah sağlığına kavuşturmadığında insanın varlığını devam ettiremeceğini nefsi mütekellim harfinin hazfîyle îham eden bu

¹²⁵ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 298.

¹²⁶ el-A’raf, 7/26.

¹²⁷ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 299.

¹²⁸ el-Kazvîni, Ebu’l-Me’âlî Celaleddin el-Hatîb Muhammed, *el-İzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâga el-Me’âni ve’l-Beyân ve’l-Bedi’* (thk. Muhammed Abdulmun’im Hafacî), Beyrut, Dâru’l-Cil, tsz. I, 91.

¹²⁹ eş-Şu’arâ, 26/80.

üslup, İbrahim'in (as) isnadının arka planındaki edep¹³⁰ ve terbiyeyi tamamlar nitelikte, ifadeyi egodan uzak tutmaktadır. Nitekim benzer bir hassasiyet وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرُّ أَرِيدَ “Hakikaten biz bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü istendi, yoksa Rableri onlara bir hayır mı diledi?”¹³¹ ayetinde şerrin muradı ilâhîye bağlanmamasında görülebilir.

4. Kinaye-Ta'rîz

Bir sözü benzetme amacı gütmeyen, gerçek ve mecâz anlamları haiz bir şekilde kullanmak kinaye;¹³² bu sözün bir ucunun zarif ve titiz bir üslupla, kastettiği kişiyi iğnelemesi ise ta'rîz olarak isimlendirilmektedir.¹³³

Kur'ân-ı Kerîm'de çok farklı amaçlar için kullanımına şahit olduğumuz, zaten örtülü anlam barındıran bu sanatların satır arası okumalarda eşsiz derinlikte manalara kapılar araladığı görülmektedir.

قَالُوا أَلَّيْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا
فَأَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ

“İbrâhim getirilince, “Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın?” diye sordular. İbrâhim, “Hayır” dedi, “Bu işi şu

¹³⁰ el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIII, 110; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Sâmî b. Muhammed Selâme), Riyad, Dâru Taybe, 1999, IV, 146; el-Kuşeyri, Ebu'l-Kâsım Zeynulislam Abdülkerim b. Hevazin, *Letâifu'l-İşârât*, (thk. İbrâhim el-Besyûnî), Kahire, el-Hey'etu'l-Mısıriyye, 1981, III, 13.

¹³¹ el-Cin, 72/10.

¹³² et-Tefsîzânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 123.

¹³³ İbnu'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, *el-Misbâh fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'* (thk. Husnî Abdulcelîl Yusuf) Kahire, Mektebetu'l-Âdâb, 1989, s. 146-150; Durmuş, İsmail, “Kinâye”, *DİA*, XXVI, 36.

büyükleri yapmıştır. Eğer konuşabiliyorlarsa onlara sorun!”¹³⁴

İbrahim (as)’ın verdiği هَذَا كَبِيرُهُمْ cevabı, “konuşmayan putlar bu işi yapamayacağına göre tabi ki ben yaptım” anlamında alay ifade eden bir ta’rîz içerir.¹³⁵ Bu ta’rîzde büyük putun, diğerlerine tapınılmasına öfkelenmesi metaforu üzerinden, Rableri olan Allah’ın şirki asla kabul etmeyeceği îmâ edilmiştir.¹³⁶ Onların İbrahim’in (as) cüretini tahkir ederek “Ey İbrahim, bunu (bu halinle) sen mi yapabildin?” demiş olma ihtimalleri bu istihzayı gerekli kılmıştır. نعم veya لا ile cevap vermeyi gerektiren onaylatma (takrîr) amaçlı bir istifham olması durumunda¹³⁷ ise İbrahim’in (as) بَلْ diye karşılık verip, ifadeyi takrîr anlamından çıkarması ve müsnedin ihtiyaç olmasına rağmen zikri de muhatabın ahmaklığı sadedinde bunu teyit etmektedir.¹³⁸ İbrahim’in (as) cevabının hiçbir tekit unsuru taşımadan ibtidaî haber formatında gelmesi ise muhatabın bu konuda hiç akletmediğine (خالي الذهن) dair ayrı bir ta’rîz içermektedir. Ayrıca soru cümlesine cevap olarak kullanılmayan بَلْ harfiyle, idrab edilenin eylem değil, “ilahlarımız” ifadesi olduğu tevhîm edilmiştir. Bu nükte içerisine yerleştirilen هم zamiri ile de putlar

¹³⁴ el-Enbiyâ, 21/62, 63.

¹³⁵ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 123; İbnu'l-Esir, Diyâuddin Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed Abdulkerim, *el-Meselu's-Sâir*, (thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne), Dâru'n-Nehda, Kahire tsz. II, 199; III, 72.

¹³⁶ İbnu'l-Esir, *el-Meselu's-Sâir*, III, 72.

¹³⁷ el-Kazvînî, Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed Hamdullah Müstevfî, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, (thk. Muhammed Abdulmun'im Hafacî), Beyrut, Dâru'l-Cil, tsz. III, 71; es-Sa'îdî, Abdulmuteâl, Bugyetu'l- İzâh, Kahire, Mektebetu'l-Âdâb, 2005, I, 164; el-Merâgî, Ahmed Mustafa, *Ulûmu'l-Belâga el-Beyân ve'l-Me'ânî ve'l-Bedi'* Beyrut, Dâru'l-Kalem, tsz. s. 69.

¹³⁸ Muhammed Ebû Musa, *Hasaisu'l-Terâkib*, Kahire, Mehtebetü Vehbe, 1980, s. 290; Atîk, Abdulazîz, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 134.

akıllı varlıklar gibi gösterilerek akıllarını kullanmayan akıllılara üçüncü bir ta'riz yapılmıştır. İsmi işaretin sıfat olarak kullanılması ve cevapta yer alan iki cümle arasında fâu'l-fasiha'nın bulunması ise adeta muhatapların o esnada yaşadıklarını Kur'ân talebesinin zihninde canlandırma becerisine bırakıldığını işaret etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'e yukarıdaki örneklerde olduğu gibi beyân ilmi çerçevesinden bakılması şüphesiz Kur'ân talebesine pek çok katkılar sunacaktır. İfadeleri kurultan kurtarıp canlı ve hareketli bir tiyatro sahnesine dönüştüren, hatta muhatabını sahnesine çekerek senaryoyu yaşatan Kur'ân, bazı surelerde bunu bütünüyle sanatsal bir yapıya dönüştürmüştür. Bu bağlamda üç peygambere dair kıssaların anlatıldığı Sâd Suresi güzel bir örnektir.

Sâd Suresi'nde "Sana davacıların haberi geldi mi?" şeklinde başlayan ve duvarı aşarak mabede giren iki kişinin anlatıldığı bölümde doksan dokuz koyunu olan bir kişinin, bir tek koyunu olan kardeşini laf cambazlığı ile kandırıp elindekini alması ve mazlum durumda olanın haksızlık yapılmadan hüküm verilmesini istemesi üzerine kendisinin zulüm gördüğü şeklinde karar verilmiş olması ve iman edip salih amel işleyenlerin dışındaki insanların bu tür yanlışlar yaptığının ifade edilmesinin ardından Hz. Dâvûd'un (as), kendisinin imtihan edildiğini anlamasına değinilmiştir. Kur'ân'ın bütünü göze alındığında istiğfârın bir hata sonucu yapılacağını söylemek¹³⁹ mümkün olmasa da "Rabbinden bağışlama dilemesi ve secdeye kapanması"¹⁴⁰ ifadesi kendisi ile ilgili kullanılan imtihan kelimesi de dikkate alındığında Hz. Dâvud'un (as) imti-

¹³⁹ en-Nasr, 110/1-3.

¹⁴⁰ Sâd, 38/24.

hanı sonradan kavradığını ve hatasını anladığını göstermektedir.

Kanaatimizce Hz. Dâvud'un (as) sınava tabi tutulduğunu anladığı olay, bu temsil ile sahnelenen ve pek çok müfessirin değindiği, güzelliği ile bir Peygamberin imtihanı olmuş olan bir kadındır.¹⁴¹ Peygamberimizin, müşriklerin laflarına karşı sabırlı (dirençli) olmaya davet edildiği ayetin içerisinde, bu sabrın temsili olarak söz konusu olayın anlatılması manidardır. Dış bağlamdan bağımsız okunamayacak olan bu olayın arka planına baktığında Hz. Hatice'nin vefat yılına yakın olduğu görülecektir. Surenin 5-7. ayetlerinin de Ebû Tâlip ile ilgili olduğu¹⁴² ve onun da aynı sene içerisinde vefat ettiği düşünüldüğünde en büyük destekçisini kaybeden Hz. Peygamberin kadınlar konusunda imtihana tabi tutulan üç peygamberle sabra davet edilmesi anlam kazanacaktır.

Diğer taraftan olayın Arap edebiyatında kadından kinaye olarak¹⁴³ kullanılan "na'ce" kelimesi üzerinden temsîlî bir istiâre ile anlatılması, Hz. Dâvud'un (as) dava ile verilmek istenen mesajı sonradan kavradığından hareketle muhatabın da konuyu üzerinde düşünerek kavrayabileceğini imlemektedir.

Her surenin küçük halkalardan müteşekkil olan ve büyük halkaya hizmet eden temel konuları vardır. Mal, mülk, güç ve iktidar gibi konularının yanı sıra temel konularından birisinin kadın olduğunu düşündüğümüz bu

¹⁴¹ el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyun*, V, 86; el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, IV, 60-62.

¹⁴² et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 150; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVI, 367.

¹⁴³ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 179; el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, IV, 60; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 84.

surede ikinci olarak kıssası anlatılan peygamber Hz. Süleyman (as)’dır. “Andolsun, biz Süleyman’ı (as) imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık”¹⁴⁴ diye başlayan pasajda kendisinden sonra hiç kimseye verilmeyecek olan bir iktidarı talep eden Peygamberin iktidarını devam ettirebilecek bir soy için “inşâallah” istisnasını koşmamış olmasının imtihana dönüşmesi anlatılmaktadır. Kadının en önemli özelliklerinden olan doğurganlığının hadis-i şerifte anlatıldığı¹⁴⁵ şekliyle pek çok kadınla birlikte olmakla sağlanamayacağının ve Allah’ın muradının önemini vurgulanması, bu örnekte kinayeli olarak anlatılmıştır.

Bir önceki kıssada mecâzî anlatımın alakası diyebileceğimiz المحراب في التسوروا ve عذني في الخطاب ifadeleriy-le¹⁴⁶ sahnelenen tiyatronun kastını Hz. Dâvud’a (as) tefhim ettiren Sure, güzelliği ile Hz. Dâvud’un (as) imtihanı olan kadın gibi muradı ilahi olmadan doğuramayacak olan cesetten farksız kadın ve çocuğunun da dünyanın geçici nimetleri olduğuna telmihte bulunmakta ve Peygamberimize sadece Hz. Hatice’ye değil ondan olma çocuklarına da güvenmemesi gerektiğini, gerçek dayanağın yüce yaratıcı olduğunu, sabrı tavsiye ederek anlatmaktadır.

Güzellik ve soy-sop sebebiyle iki peygamberin imtihan sebebi olan kadının, çok açık olduğu için son örnekte artık imtihan olduğunun ifadesine gerek kalmadan konunun girişinde değinildiği şekilde sabır vurgusu yapılarak

¹⁴⁴ Sâd, 38/34.

¹⁴⁵ el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed İbn İsmail, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, (trc. Mehmed Sofuoğlu) İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1987, Kitâbu’l-Enbiyâ, 97.

¹⁴⁶ Sâd, 38/21, 23.

H. Eyyûb ile gün yüzüne çıkarıldığı görülmektedir. Bu bölümde kadının en önemli özelliği olan sadakat ve samimiyetine temas edilmiştir. Ancak her bir peygamberin yaşadığı kayıp üzerinden peygamberimize mecazdan başlayıp kinaye ile yakınlaşan ve hakikat ile netleşen bir mesaj verilmesi H. Hatice'nin yokluğunda efendimize teselli olmuş, bu şekilde kendisine diğer peygamberlerin imtihanları hatırlatılmıştır.

H. Dâvud (as) kıssasının surenin bir diğer teması olan mal-mülk üzerinden anlatılması, başka bir anlam örgüsünün gözetilmesi bağlamında surenin belâğatinin incelenmesi gereken diğer bir yönüdür. Zira Ebû Talib'in H. Hatice ile aynı yıl vefat etmiş olması, Efendimizin kendilerinden güç aldığı kişileri kaybetmiş olması hasebiyle önemlidir. Dünya tutkusu olan kişinin var olan doksan dokuzu yüze tamamlamak için diğerinin "bir"ine göz dikeceği, mal ve mülkün Allah'ın zikrine vesile olduğunda aslında Süleyman'daki (as) gibi anlam kazanacağı, aksi bir durumda kulluğa ayak bağı olan bütün "sâk"ların kesilmesi gerektiği, ne kadar varlıklı bir aileden gelirse gelsin hastalığında evlâd-ı iyâlini bile yanında bulamayan H. Eyyûb (as) gibi kişinin sağlığı yerinde olmadığında mal ve mülkünün anlamsız kalacağı bu surede en veciz şekilde idrake sunulmuştur.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm edebi zevki zirvede bir kitaptır. En büyük birimi olan suresinden en küçük birimi olan ayetine kadar muâzırlarına teaddîsi bunun en güzel delilidir.

Kur'ân-ı Kerîm'in muhatabı üzerinde bıraktığı tesir, belâğatinin pratiği niteliğindedir. Zira belâgat teorik bir bilim olmaktan ziyade uygulama esaslı bir ilimdir. Bu

bağlamda Ahmet Emîn'nin (ö. 1954) belâgatı da içine alan Ârap dilinin bazı ilimleri hakkında son tahlilde ifade ettiği “bu ilimler özünü kaybetmiştir, tatsız tuzsuz bir hale gelmiştir” sözleri samimi bir eleştiri olarak görülmemelidir.

Şevkî Dayf'ın (ö. 2005) “sahte” olarak nitelendirdiği sayısı iki yüzü aşan sanatın pratize edilmesi ve son dönem çalışmalarıyla es-Samerrâî'nin Kur'ân-ı Kerîm'in belâgatı üzerine kaleme aldığı çeşitli eserleri ve programlarında ortaya koymaya çalıştığı şekliyle zevk-i selîme hizmet etmesi bir gereklilik arz etmektedir. Nitekim külliyyatımızda bu gayrete yardımcı olacak pek çok tefsir bulunmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlamaya yardımcı olan lafzın, cümlelerin, anlamın ve bağlamın anlamı, bu çalışmada kısaca örneklendirildiği şekliyle üzerinde durulması gereken konulardandır. Me'ânî ve beyân ilimlerine vukufiyet, kadim ulemanın eserleriyle buluştuğunda zevk-i selim harekete geçecektir.

Satır arası okuma çalışması, en küçük parçada bütünden kopmayan bir gayretle anlam arayışında olmaktır. Hikmete odaklanarak farklı kullanımların nedenleri üzerine düşünmeyi ve arka planı görmeyi hedeflemek, mukataza-ı hâli yok saymadan beyânın sanatsal yapısının ötesini me'ânînin yapı taşlarıyla örmektir. Öncesi olan sonrasıda olacak olan bu mütevazı çalışma bu yolda atılmış adımlardan biridir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Muhtar Ömer, el-Bahsu'l-Lugavî inde'l-Arab mea Dirasetin li Kadiyyeti't-Teysîr ve't-Teessur, Kahire, 1997.
- Alevân, Numan Şaban, “et-Tahlîlu'l-Beyânî li Eblâğı Ayetin fi Kitâbillah”, Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2010-Gazze, C. 18, Sayı, 2.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl, Kitâbu's-Sinâ'ateyn, (nşr. Muhammed Bicâvî, Ebu'l-Fadl İbrahim), Matbaatu İsâ Halebî, Kahire, 1971.
- Asutay, M. Mûcahit, “el-Hasâis Ekseninde, İbn Cinnî'de Ses-Anlam İlişkinine Bir Bakış”, EKEV Akademi Dergisi Sosyal Bilimler, 2012, C. XVI, Sayı, 53.
- Atîk, Abdulazîz, 'İlmu'l-Me'ânî, Beyrut, Daru'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1985, s. 28; Kızıklı, Zafer, Arap Dilinde Belâgat Bilimi (Tarihsel ve Kavramsal Bir Çözümleme), Ankara, 2008.
- Bayer, İsmail, “Zemahşerî'nin Keşşâf Adlı Tefsirinde Karşılaştırma Yöntemi”, DÜİFAD, (2016), s. 35.
- , “Kur'ân Üslubunda Kesitler Arası Bağlantılar Nûh Kıssası Örneği”, The Journal of Academic Social Science Studies, 2017-Bahar, Sayı 60.
- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud, Meâlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'an, (tkh. Muhammed Abdurrâzık el-Mehdî), Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Besyûnî, Abdulfettâh Feyûd, İlmu'l-Me'ânî Dirâse Belâğıyye ve Nakdiyye li-Mesâili'l-Me'ânî, Kahire, Muessesetu'l-Muhtâr, 2015.
- Bolelli, Nusrettin, Belâgat, İstanbul, İFAV Yay. 1993.
- el-Buhârî, Ebu Abdullâh Muhammed İbn İsmail, Sahih-i Buhârî ve Tercemesi, (trc. Mehmed Sofuoğlu) İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1987, Kitâbu'l-Enbiyâ, 97.

Bulut, Ali, Belâgat Terimleri ve Sözlüğü, İstanbul, İfav yayınları, 2015.

el-Cevziyye, İbn Kayyim, Muhammed b. Ebu Bekir Eyyub b. Sad Şemseddin, İlâmu'l Muvakkiîn an Rabbi'l Âlemîn, (thk. Taha Abdurrauf Sad), Kahire, Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriye, 1388-1968.

el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdirrahmân b. Muhammed, Esrârü'l-Belâga, Dâru'l-Medenî, Cidde, tsz.

-----, Delâilu'l-Î'câz (Sözdizimi ve Anlambilim), (çev. Osman Güman), İstanbul, Litera Yay., 2008.

Dartma, Bahattin, “Kur’ân’ın Mana Zenginliği ve Fonetik Anlam Yansıması Üzerine Bazı Örneklemeler”, FSMIAD, 2018-Bahar, Sayı, 11.

Dervîş, Muhyiddin, İ’rabu'l-Kur’ânî'l-Kerim ve Beyânüh, Humus, Muessesetu'l-Eyman, 1983.

ed-Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe, Hâşiye alâ Şerhi's-Sa'd (Şurûhu't-Telhîs), Beyrut, Dâru'l-İrşadi'l-İslâmî, tsz.

Durmuş, İsmail, “Kinâye”, DİA, XXVI, 36.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelûsî, el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr, (thk. Sıdkı Muhammed Cemil), Dâru'l Fikr, Beyrut, 1420.

Güler, İsmail, “Arapça’da Sözcük ve Biçimbirim” ULUIFD, (2005) C. 14, S. 1, s. 119.

Gündüzöz, Soner, Arap Düşüncesinin Büyübozumu Arap Dilbiliminin Felsefi ve İdeolojik Yapılanması, Samsun, Etüt yay. 2011.

el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semin, ed-Durru'l-Mesûn fi ‘Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn, (thk. Ahmed Muhammed el-Harrat), Dımaşk, Dâru'l-Kalem, tsz.

- Izutsu, Toshihiko, Kur'an'da Tanrı ve insan, (Çev. M. Kürşad Atalar), İstanbul, Pınar Yayınları, 2012.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşki, el-Lubâb fî 'Ulu-mi'l-Kitâb, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz) Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, Zadu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, el-Hasâis, (thk. Abdulhamid Hindâvî), Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebi'l-İzz, Sadruddîn Muhammed b. Alâuddin Ali b. Muhammed, Tefsiru İbn Ebi'l-İzz, Medine, Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1424.
- İbnu'l-Esîr, Diyâuddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed Abdulkerim, el-Meselu's-Sâir, (thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne), Dâru'n-Nehda, Kahire tsz. II, 1999.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lugâ, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh, Muğnî'l-Lebîb an Kutubi'l-E'arib, (thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Ali Hamdullah), Beyrut, Dâru'l Fikr, 1985.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Ömer, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, (thk. Sâmi b. Muhammed Selâme), Riyad, Dâru Taybe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî, Lisânu'l-Arab, Beyrut, Dâru Sadır, 1414.
- İbnu'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, el-Misbâh fî'l-Me'ânî

ve'l-Beyân ve'l-Bedî' (thk. Husnî Abdulcelîl Yusuf)
Kahire, Mektebetu'l-Âdâb, 1989.

Îsâ el-Âkûb, el-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâgati'l-Arabiyye,
Dâru'l-Kalem, Dabî, 1996.

el-Kazvînî, Ebu'l-Me'âlî Celaledin el-Hatîb Muhammed, el-
Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga el-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'
(thk. Muhammed Abdulmun'im Hafacî), Beyrut, Dâru'l-
Cîl, tsz.

el-Kazvînî, Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed Hamdullah Müs-
tevfî, el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga, (thk. Muhammed Ab-
dulmun'im Hafacî), Beyrut, Dâru'l-Cîl, tsz.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-
Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân, (thk. Ahmet el-Berdûnî vd.)
Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.

el-Kuşeyri, Ebu'l-Kâsım Zeynulislam Abdulkerim b. Hevazin,
Letâifu'l-İşârât, (thk. İbrâhim el-Besyûnî), Kahire, el-
Hey'etu'l-Mısriyye, 1981.

Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrâhim, Fî Zıllali'l-Kur'ân, Beyrut,
Dâru'ş-Şurûk, 1985.

Marangoz, İzzet, Beyânî Tefsir Metodu -Fâdıl Sâlih es-
Sâmerrâî Örneği- (Basılmamış Doktora Tezi), Necmettin
Erbakan Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya-2015.

Martinet, Andre, İşlevsel Genel Dilbilim, İstanbul-1998.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b.
Mahmûd, Te'vilâtu Ehli's-Sünne, Beyrut, Dâru'l-
Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

el-Mâverîdî, Ali b. Muhammed el-Basrî el-Bağdadî, en-Nuket
ve'l-'Uyûn, (thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksud), Beyrut,
Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.

el-Merâgî, Ahmed Mustafa, Ulûmu'l-Belâga el-Beyân ve'l-
Me'ânî ve'l-Bedî' Beyrut, Dâru'l-Kalem, tsz.

- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, el-Belâgatu'l-Arabiyyetu Ususuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ, Şam, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Muhammed Ebû Musa, Hasaisu't-Terâkîb, Kahire, Mehteбетu Vehbe, 1980.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekat Hafızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Tefsiru'n-Nesefî, Medâriku't-tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, (thk. Yusuf Ali Budeyvi) Beyrut, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- en-Nisabûrî, Nizameddin el-Hasan b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kummî, Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân, (thk. Zekerîyya Umeyrât) Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Özdoğan, Mehmet Akif, "Arap Belâgatinde Fasl ve Vasl Olgu-su" KSÜİİFD, 2012, Sayı, 19.
- Öznurhan, Halim, "Ebû Hilâl el-Askerî'ye Göre Lafız ve Anlam", Sakarya Ü.İ.F.D., 2006.
- er-Râcihî, Şerafeddin, el-Mebniyyu li'l-Mechûl ve Terâkîbûhû ve Delâletuhû fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, İskenderiye, Dâru'l-Ma'rife, 1999.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal, Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân, (thk. Safvan Adnan Davudî), Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 1412.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, et-Tefsiru'l-Kebir Mefâtihu'l-Gayb, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Reşid Rıza, Muhammed, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsiru'l-Menar, Kahire, el-Heyetu'l-Mısıriyye, 1990.
- er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân, (thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeglûl Selâm) Mısır, Dâru'l-Me'ârif, 1976.

- es-Sa'idî, Abdumuteâl, Bugyetu'l-Îzâh, Kahire, Mektebetu'l-Âdâb, 2005.
- es-Semerkindî, Seyyid Alaeddin Ali Bin Yahya, Bahru'l-'Ulûm, tsz.
- es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî, Amman, Dâru'l-Fikr, 2013.
- , Fâdıl Sâlih, Min Esrâri'l-Beyânî'l-Kur'ânî, Dâru'l-Fikr, Amman, 2009.
- es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, Miftâhu'l-'Ulûm, (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Sibouker, İsmail, Uslûbu'l-Kasr fi'l-Kur'an ve Âsâruhu'n-Nahviyye, Basılmamış Doktora Tezi, Cezayir, Kasıdı Merbah Üniv. 2014.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, el-İtkân fi Ulûmu'l-Kur'an, Beyrut, Dâru İbni Kesîr, 2002.
- eş-Şinkîtî, Muhammedu'l-Emin Muhammed el-Muhtâr, Edvâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ânî bi'l-Kur'an, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1995.
- eş-Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafiî, es-Sirâcu'l-Munîr, Kahire, Matbaatu Bulak, 1285.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî, Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an, (thk. Ahmed Şâkir), Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, Şerhu'l-Muhtasar alâ Telhîsî'l-Miftâh li'l-Hatîb el-Kazvînî fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi', Mektebetu's-Sahâbe, Gaziantep tsz.
- Vehbe ez-Zuhaylî, Tefsîru'l-Munîr fi'l-Akîdeti ve's-Şer'i'ati ve'l-Menhec, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, Eser Kitabevi, tsz.

Yılmaz, Emine, Kökenbilim Sözlüğü ve Türkçenin Kökenbilim Sözlükleri, Ankara, Grafiker yay., 2007.

ez-Zemahşerî, Ebu Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidu't Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil, Beyrut, Dâru'l Kitâbi'l Arabi, 1407.

ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah b. Abdullah b. Behhâr, el-Burhân fî Ulûmi'l Kur'ân, (thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, İsa El-Babi El-Halebi vd.), Dâru İhyai'l Kutubi'l Arabiyye, 1957.

<https://www.youtube.com/watch?v=LJPlpUP8TwM>

<https://www.youtube.com/watch?v=fKKxUI7b6X0&list=PLT41Y2D8TAFFnia241gl6wWUGPDaNarI>

ARAP DİLİ VE BELÂGATI
PERSPEKTİFİNDEN

KUR'ÂN-I KERÎM'İ SATIR ARASI
OKUMA-II

(TÜMELDEN TİKELE, FARKLI
KULLANIMLAR)

Hasan UÇAR¹



1 Dr., Selçuk Ü. İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı.



ARAP DİLİ VE BELÂGATİ PERSPEKTİFİNDEN

KUR'ÂN-I KERÎM'İ SATIR ARASI OKUMA-II

(Tümelden Tikele, Farklı Kullanımlar)

Hasan UÇAR¹

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'deki sureler, surelerdeki ayetler, ayetler içindeki lafızlar bütüncül yapıyı besleyen belagî anlamları hâizdir. Kulluk ilkelerini belirleyen ifadelerinde muhataplarının anlama kapasitelerini aşmayan Kur'ân hitabı, muarızlarını ta'cîz konusunda yüksek bir edebî yetkinliği kuşanmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de gramer dışı kullanımların olduğu veya farklı kullanımların parçada i'câz arayışını anlamsız kıldığı, anlamı ve bağlamı kavrama çabasından yoksun bazı müsteşrikler tarafından ifade edilmektedir. Parçada gizlenen anlamın önce en küçük bağlam içerisinde aranması, Kur'ân'ın parçayı ihmal ettiği anlamına gelmez. Aksine her farklı kullanım, içinde bulunduğu konseptte farklı bir anlam taşımaktadır.

İ'câzı konusunda aciz kalan muhatapların Kur'ân'a iddiası üzerinden iftirada bulunmaları meselenin trajikomik bir yönüdür. Mübtedî seviyesinde Arapça bilenlerin yapmayacağı hataları Kur'ân'da hata diye sunmak en hafif tabirle ahmaklıktır.

¹ Dr., Selçuk Ü. İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı.

Parçanın bütüne hizmet eden yönünü keşfetmek doğru anlama ulaşmakta en önemli adımdır. Aynı/benzer ayetlerde/konularda farklı kelimelerin kullanılması parçanın bütün içerisindeki yeri ile ilgilidir. Bir diğer ifadeyle Kur'ân-ı Kerîm'in muhatabını murâd-ı ilâhîyi anlamaya götüren bağlamdır. Bazı müsteşrikler tarafından göz ardı edilen bu durum, Kur'ân-ı Kerîm'de gramer hataları olduğu şeklinde ifadeye yansımaktadır. Hata diye sunulan konuların veya anlamsız olduğu düşünülen aynı/benzer meselelerdeki farklı kelime (isim-fiil-harf) kullanımlarının içerdiği belâgî derinlikten örnekler sunmak bu mütevazı çalışmanın amacıdır. Ayrıca bu çalışmada parça odaklı yaklaşımın sebep olduğu hatalardan korunmak adına, öncelikle bağlamın bütünü kavramaya yardımcı olan bakış açısından hareketle sureden ayete, cümleden harfe kadar Kur'ân'ın belâgî ifadeleri, genel olarak belâgat kitaplarının zikrettiklerinden uzak kalarak satır arası okumaya tabi tutulmuş, daha sonra Kur'ân-ı Kerîm'e perspektif değiştirilerek bakıldığında derin anlamlara açılacak okumaların mümkün olduğu, nahiv yönüyle farklılık arz eden kullanımlar üzerinden izah edilmek istenmiştir.

ARAP DİLİ VE BELÂGATİ PERSPEKTİFİYLE TÜMELDEN TİKELE KUR'ÂN

Şüphesiz Kur'ân'ı doğru anlamanın mihenk noktası tamamına hâkim olmaktır. Kur'ân ayetleri, pasajları ve sureleri birbirini tamamlayan bir bütünlük arz eder. Bir anlamın diğerini aynı gaye üzere takip etmesi, Kur'ân-ı

Kerim'in birbiriyle bağlantılı tek bir sure² veya tek bir kelime gibi³ algılanmasının zeminini oluşturmuştur.

Kelâmullah seçkin kelimeleri seçkin cümle yapıları içinde kullanmıştır. Zira herhangi bir yazar veya şairin kullandığı kelimenin veya cümledeki yerinin rastgele olduğu düşünölemeyeceğine göre mu'cizu'l-kelâm olan Kur'ân-ı Kerîm'de bu, asla söz konusu olamaz. Beşere ait ifadelerde yapbozun bütünü hakkında fikir sahibi olmamıza kâfi gelecek parça bütünlüğü veya birkaç parçanın yerinin değişmesinin bütünü kavramaya engel olmaması mümkündür. Ancak cevâmiu'l-kelim olan bir kitap söz konusu olduğunda bir harfin dahi yerli yerinde olmaması imkân dâhilinde değildir.

Kur'ân-ı Kerîm'in kullandığı kelime (isim, fiil, harf) ve cümlelerin seçilmiş olması i'câzu'l-Kur'ân'ın temel dayanağıdır. Kelimeyi seçkin kılan, cümle içerisinde bulunduğu yerdir. Zira kelime, cümlede anlam kazanır. Söz gelimi Kur'ân-ı Kerîm'in kullandığı bir kelimenin yerine başka bir kelime getirildiğinde anlam yoğunluğunun veya müradifleri içerisinde seçilen kelimenin hâiz olduğu müşterek anlamların kaybolması, Kur'ân-ı Kerîm'in en küçük yapı parçasına dair îcâzın bütündeki yeri sorgulandığında ortaya çıktığını göstermektedir.

Bağlam, en az lafız ve anlam kadar önemli bir konudur. el-Curcânî'nin, (ö.471/1078) kelimelerin tek başına anlam ifade etmediğine ve anlamın nazımda ortaya çık-

² ez-Zemahşerî, Ebu Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâkiki Çavâmidu't Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucuhi't-Te'vil*, Beyrut, Dâru'l Kitâbi'l Arabî, III, 1407.

³ Bkz. ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah b. Abdullah b. Behhâr, *el-Burhan fî Ulûmi'l Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, İsa El-Babî El-Halebî vd.), Dâru İhyai'l Kutubi'l Arabiyye, 1957, I, 36.

çağına dikkat çekmesi,⁴ bağlamın anlam üzerindeki etkisi ile ilgilidir. Bu bağlamda her surenin odak noktasını oluşturan bir veya birkaç konu olması, İzutsu'nun "odak nokta" kuramını⁵ hatırlatmaktadır. Zira anlatılan kıssalar veya örnekler bu odak noktayı beslemektedir. Bir surenin temel birkaç konu etrafında dönmesi ve aralarında benzerlik bulunan ayetlerin sure içindeki bağlam gereği diğerlerinden ayrılması, parçada gizlenen belâgat perspektifini kaçırmadan meseleye hâkim konu çerçevesinde bakan göze perdesini aralayan bağlamın, belirleyici fonksiyon olduğunu göstermektedir.

Söz konusu çerçeveden hareketle suresinden harfine kadar mu'cizu'l-keîâm olan kitabımızın gramer yapısı esas alınarak ve farklı kullanımların nedenselliği örnekler üzerinden değerlendirilerek belâgat perspektifinden satır arası okuma yapılması, Kur'ân'ın anlaşılmasına ve edebi zevke hizmet edecektir.

1. Sureler

Surelerin kendi içerisinde bağlamları vardır. Zira ayetler gibi sureler de kendinden önceki ve sonraki surelerle bir bütünlük arz ederler. Lafızlar belirleyici olmakla birlikte anlatım özellikleri açısından, sebebi nüzul gibi mukteza-ı hâlin belirleyici olduğu dış bağlamların da anlam üzerindeki etkisi yadsınamaz.

Örnek sadedinde ifade etmek gerekirse tesbihle başlayıp, tahmitle biten el-İsrâ Suresinin, kendisinden önceki sure olan en-Nahl Suresi, tesbihle bitmekte sonraki sure

⁴ el-Curcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-Î'câz (Sözdizimi ve Anlambilim)*, (çev. Osman Güman), İstanbul, Litera Yay., 2008, s. 35.

⁵ İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve insan*, (Çev. M. Kürşad Atalar), İstanbul, Pınar Yayınları, 2012, s. 45-86.

ise tahmitle başlamaktadır. en-Nahl Suresi'nin sabrı tavsiye ederek bitmesi el-İsrâ Suresi'nin başında anlatılan olayı yalanlayacaklara aldırılmamasını sanki önceden öğütlemektedir. Her şeye rağmen el-İsrâ Suresinin sonunda *وقل الحمد لله* denilerek hamd ile emr olunan Efendimiz, el-Kehf Suresinin başında *الحمد لله* diyerek emre uy muştur. Zira o, el-İsrâ Suresinin sonunda kendisini tanımlayan mübeşşir ve münzir sıfatları,⁶ el-Kehf Suresinin hemen başında açıklanan elçidir.⁷ Aynı zamanda en-Nahl suresindeki *إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون* “Allah takvâ ile hareket edip iyiliği seçenlerin yanındadır.”⁸ ifadesine uygun olarak el-İsrâ Suresinde maiyyetin zirvesi olan İsrâ olayı ile Efendimizin ilk sırada olduğu anlatılmaktadır.⁹

Yaşadığı dönem itibariyle teselli olarak İsrâ desteğini alan Efendimize, surenin daha başlarında İsrailoğullarının sürgününden bahsedilmesi ve Kur'ân'da sadece üç kere geçen *استقرار* kelimesinin bu surede zikredilmesi bağlam bütünlüğünün bir gereğidir. Satır arası bir okumayla şeytanın provoke ettiği taraftarların¹⁰ neredeyse Efendimizi provoke etmekte de başarılı olacakları¹¹ ancak insanları yurtlarından çıkarmak üzere provokasyon konusunda nihai örnek olarak verilebilecek olan Firavun'unun bile bu konuda başarılı olamadığı,¹² zira Allah'ın yüceliğinin zamandan ve mekandan bağımsız olduğu, aynı zamanda zât-ı ilâhî'nin ismi olan ve surenin başında mastar olarak

⁶ el-İsrâ, 17/105.

⁷ el-Kehf, 18/2, 3.

⁸ en-Nahl, 16/128.

⁹ es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *et-Tenâsubu Beyne's-Suveri fi'l-Muftetehi ve'l-Havâtîm*, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2016, s. 109, 110.

¹⁰ el-İsrâ, 17/64.

¹¹ el-İsrâ, 17/76.

¹² el-İsrâ, 17/103.

kullanılan سبحان kelimesiyle imlenen bu tesbihi¹³ engellemeye kimsenin gücünün yetmeyeceği anlatılmaktadır. Zira kâinattaki bütün varlıkların insanın anlama gücünü aşan tesbihatları, onların bütün bildiklerinden farklı,¹⁴ ve vadini yerine getirecek olan Allah'ın¹⁵ subhân olduğunun takriridir.

Bu perspektiften bakıldığında el-İsrâ Suresinin hangi konu etrafında döndüğü netlik kazanmaktadır. Zira anlatılan kıssalar veya örnekler bu odak noktayı beslemektedir. Aralarında benzerlik bulunan ayetler arasındaki yapı farkı da sure içerisindeki söz konusu bağlam gereğidir.

Kur'ân'ın genel özelliği olarak bir konu bir sure içerisinde hangi maksatla zikredilmişse hadisenin sadece o bölümü verilmiştir. Birkaç yerde anlatılan kıssaların bazı yönleriyle birbirlerinden ayrılması en azından farklılıklara dikkat edilmesi gerektiğini göstermektedir. Neredeyse tamamı Kur'ân'dan önce de bilinen bu kıssaların içerisine yerleştirilmiş olan İsrailiyata dayalı bölümlerini Kur'ân'ın son kitap olarak arındırmış ve kıssaların özünü sunmuş olması, Kitabın ve kıssalarının hak olmasının¹⁶ bir özelliğidir. Farklı kültürlerde çeşitli uydurulmuş bölümleri yer alan kıssaların benzer şekillerde anlatılmış olması, Kur'ân kıssalarının gerçekliği hakkında negatif bir yaklaşımı hak etmediği gibi aynı kaynaktan gelen ve özü bir olan bu anlatıların tarihin çeşitli zamanlarında ilahi hitaba muhatap olan insanın, tabiatı gereği bu hikâyeleri farklı şekillerde kurguladığını gösterebilir.

¹³ el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzibu'l-Luga*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001, IV, 196.

¹⁴ el-İsrâ, 17/43-44.

¹⁵ el-İsrâ, 17/108.

¹⁶ Âl-i İmrân, 3/62; el-Kehf, 18/13.

Kur'ân'da anlatılan kıssaların en önemli özelliklerinden biri de kıssanın bir unsurunun, anlatılmadığı başka bir yerde kıssaya ilave edilmesidir. Zira her sure belli bir konuyu bir bütünlük içerisinde ele almakta, surenin genel muhtevasıyla ilgili olmayan bölüm ilgili başka bir sureye bırakılmaktadır.¹⁷

Kur'ân'da bir kez anlatılan bir olayın, neden o surede yer aldığı ise ancak bağlamla açıklanabilir. Dış bağlam olan sebebi nüzulün anlatıda etkin faktör olduğu aşîkârdır.

Surenin ana fikri doğrultusunda Kur'ân'ın muhataplarına hidayet odaklı seslenişi, genel dokusunun, sanatsal yapısının, pasajlar arası konu bütünlüğünün, normal kullanımın dışına çıkan gramer yapısının ve kelime seçiminin perde arkasındaki anlamı aramaya engel olmayacağı î'câz niteliğine haiz bir kitap için zaten malumun ilamıdır.

Bağlamdan kaynaklanan farklılıkları sadece hidayet rehberi olmak konusunda bir tarafa bırakarak herkesi muhatap alan Kur'ân'ın, muhatabından perdeyi aralamasını isteyen ve sanatsal analizi gerekli kılan bazı surelerde söz konusu odak noktanın tespiti daha bir önem kazanmaktadır.

Çalışmanın bu kısmında ilk bölümün sonunda üç peygambere dair kıssaların anlatıldığı Sâd Suresi bu anlamda güzel bir örnek olarak incelenecektir.

Kur'ân kıssaları bugüne kadar pek çok çalışmanın konunu olmuştur. Bağlam ve belâgat ekseninde satır arası

¹⁷ Şimşek, M. Sait, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, İstanbul, Yöneliş yay., 1993, s. 114-126.

okuma denemesi yapacağımız bu bölüm, konular arası geçişin anlamlandırılması adına perde arkasına küçük bir bakış kabilinden olacaktır. Zira ifadeleri kuruluktan kurtarıp canlı ve hareket dolu bir tasvirle müşahhas hale getirerek¹⁸ sahneleyen Kur'ân, bazı surelerde belli temalar üzerinden bunu sanatsal bir yapıya büründürmüştür.¹⁹ Bu surelerden biri de Sâd Suresi'dir. Sâd Suresi'nde belâgî bir formda üç peygambere ait kıssalar üzerinden Efendimize farklı konularda mesajlar verilmiştir.

Dâvud'un (as) imtihanının anlatıldığı ilk kıssada temsîlî bir istiâre ile zevki selim, perde arkası anlama davet edilmiş, bu sanatsal yapının idraki için kadından kinaye olarak²⁰ kullanılan "na'ce" kelimesi seçilmiştir. Bir sonraki Süleyman (as) kıssasında ise kinayeli bir anlatım göze çarpmaktadır.

Güzelliği ile Dâvud'un (as) imtihanı olan kadının Süleyman kıssasında doğurganlığına atıfta bulunulmuş, Eyyüb (as) kıssasında ise kadının en önemli özelliği olan sadakat ve samimiyetine temas edilmiştir. İnsanın dünya hayatında en büyük dayanağı olan hayat arkadaşının üç kıssada tema olarak seçilmesi, risalet görevinde eşine ve Süleyman (as) kıssası üzerinden çoluk çocuğuna değil, Efendimize sadece Rabbine güvenmesi gerektiği anlat-

¹⁸ Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, İstanbul, İFAV yay., 2011, s. 158.

¹⁹ Uçar, Hasan, *İlahiyat Alanında Yeni Ufuklar*, "Arap Dili ve Belâgatı Perspektifinden Kur'ân-ı Kerîm'i Satır Arası Okuma-I (Dilbilim, Me'ânî, Beyân)" Ankara, Gece Kitaplığı, 2019, s. 265.

²⁰ et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Şâkir), Muessestetu'r-Risâle, 2000, XXI, 179; el-Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'an*, (tkh. Muhammet Abdurrâzık el-Mehdî), Beyrut, Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420, IV, 60; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 84.

maktadır. Zira murâd-ı ilâhinin hesaba katılmadığı bir niyetle doğacak olan çocuk, cesetten farksız olacaktır. Kanaatimizce surenin inzalinin hüznün yılında veya hüznün yılına yakın olması, en büyük destekçilerini kaybeden Hz. Peygambere, Hz. Dâvud'un (as) imtihanı örnek gösterilerek, Allah'tan başka dayanak olmadığı, zenginliğine rağmen kardeşinin en ufak bir malına tenezzül eden kişi üzerinden anlatılmıştır.

Mal, mülk, güç ve iktidar gibi konularının anlatıldığı surede, Hz. Suleyman (as) kıssasında²¹ ilk olarak risalet görevinde mal ve mülk sevgisine yer olmadığı ve kendisini davasından koparacak olan her sevgiyi kesip atması gerektiği anlatılmış; Efendimize güvence olarak telakki edebileceği soy sop üzerinden de bir mesaj verilmiştir. Çocukları erken yaşta vefat eden Hz. Peygambere, sadece Hz. Hatice'ye değil, çoluk çocuklarına da güvenmemesi gerektiği, gerçek sığınağın yüce yaratıcı olduğu hatırlanmıştır. Zengin bir aileden gelmesine rağmen sağlığı yerinde olmadığına çoluk çocuğunu bile yanında bulamayan Eyyüb (as) üzerinden de Rabbinin desteği olmadan evlatların fayda etmediği; malın, mülkün de anlamsız kalacağı en veciz şekilde ifade edilmiştir.

2. Ayetler

Kur'ân-ı Kerîm tek bir ayet üzerinden değerlendirildiği zaman îcâzını kaybetmeyen bir özelliğe sahiptir. Kur'ân'daki sureler gibi surelerdeki ayetler ve ayetler içindeki lafızlar bütüncül yapıyı besleyen belagî anlamları hâizdir.

²¹ Sâd, 38/34.

Konuya el-İsrâ Suresinin ilk ayeti özelinden bakıldığında İsrâ, kelime olarak gece yürüyüşü demek olduğu halde İsrâ olayının gece olduğunu ifade sadedinde “leyl” kelimesinin tekrar edilmesi gidiş-dönüşün o gece içerisinde olduğu anlamında²² celb-i nazardır.

Ayette Efendimizin isminin değil “abd” kelimesinin tercihi, teşrif ifade eder. Zira yaşanan büyük olay Efendimizin kulluğu ile ilişkilendirilerek daha da yüceltilmiştir.²³ “Leyl” kelimesinin nekra olarak gelmesi ise yürüyüşün gecenin tamamında değil bir bölümünde olduğunu göstermektedir. Ayrıca “Beytu’l-haram” değil de “Mescidu’l-haram” ifadesinin kullanılması beytin etrafıyla birlikte mescit olduğuna işaret etmekte, genişlemesi durumunda yeni bölümlerin mescit sayılıp sayılmayacağına dair gelebilecek soru işaretlerini de izale etmektedir.²⁴ بارکنا Kelimesinin meçhul sîgayla değil merfu mütekekelim zamiri ile malum olarak kullanması bereketin naklen değil zat-ı ilâhîden olduğunu açıkça göstermektedir.

Mescid-i Aksa ile ilgili bereketin hangi konuda olduğunun ifade edilmemesi maddi ve manevi bütün bereketleri kapsadığını akla getirmektedir. Ayrıca ayette “etrafındakileri mübarek kıldığımız” değil de “etrafını mübarek kıldığımız” ifadesinin kullanılması zamanla etrafındakiler değişse bile bereketin baki kalacağını imlemektedir.²⁵

²² https://www.youtube.com/watch?v=N_kGqQzPb0

²³ el-Kuşeyrî, Ebu’l-Kâsım Zeynulislam Abdulkarim b. Hevazin, *Letâifu’l-İşârât*, (thk. İbrâhim el-Besyûnî), Kahire, el-Hey’etu’l-Mısriyye, 1981, II, 333.

²⁴ https://www.youtube.com/watch?v=N_kGqQzPb0

²⁵ Aynı yer.

Gâib sîga ile başlayan ayetin mütekellim zamirine iltifat sanatı ile bağlanması ta'zim anlamı içermekte ve bu tazim لثريه kelimesiyle Efendimizi, من tebziyye ise onun göreceği bir kısım ayeti kuşatmaktadır.²⁶

Ayrıca el-İsrâ Suresinin ilk ayetinden hemen sonraki ayette Musâ (as) ile ilgili olarak “kendisine kitabın verilmesinin ve yol gösterici olmasının” zikredilmiş olması Miraçta efendimizin fikir alışverişinde bulanmasının, aralarındaki ortak noktanın ve görüşmenin gerekçesi gibidir.

3. Kavramlar

Kur'ân kelimelerinin lûgat ve ıstılah anlamları, Kur'ân'ın bütünlüğü içinde kazandığı anlam, kelimenin geçtiği bağlam ve Kur'ân'ın ilk muhatapların ne anladığı, herhangi bir kavrama anlam vermede çok büyük önem arz etmektedir.

Kur'ân'ın kavram haritasının çıkarılmasına yönelik çalışmalar bulanmaktadır. Kimi zaman lügavî/filolojik tahlilin, kimi zaman kelimenin kavramsal çerçevesinin göz ardı edildiği çalışmalarda yazarın ön kabullerini veya bilinçaltını Kur'ân'a söyletmeye çalıştığı da vakidir. Burada birkaç kavram çerçevesinde Kur'ân'ın bütünlüğü içinde kelimelerin nasıl anlaşılması gerektiği incelenecektir.

Sıratı Müstakim kavramı Kur'ân'ın ilk suresinde zikredilen bir kavramdır. Kendilerine nimet verilenlerin,²⁷

²⁶ er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420, XX, 292.

²⁷ el-Fâtihâ, 1/5

peygamberlerin,²⁸ üzerinde olduğu ve kulların da üzerinde olmaları istenen Allah'ın yolu²⁹ aynı zamanda *إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* “Rabbim sıratı müstakim üzerindedir.”³⁰ ve *هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ* “İşte bu, Bana ait olan dosdoğru yoldur.”³¹ ayetlerinde ifade edildiği şekliyle Allah'ın bulunduğu taraf olan hak ve adaletin yoludur.³² Cennetten kovulan şeytanın ilk ifadelerinde bu yol üzerinde oturma-
cağını ifade etmesi³³ ve Allah'ın ona izin vermesi, sıratı müstakim kavramının haritasının çıkarılmasında dikkat edilmesi ve yolun yolcularının her zaman kendi yollarında düşmanlarının da bulunduğunu, sağdan, soldan, arkadan ve önden kendilerine saldırılacağını bilmeleri gerektiğini göstermektedir.³⁴

Kavram haritalarının çıkarılması derin bir çalışmayı gerektirdiği için sadece birkaç yanılsa değinmekle yetineceğimiz bu konu daha pek çok müstakil çalışmalar beklemektedir. Şöyle ki “zulüm” kavramı analiz edilirken el-Kehf Suresinde peş peşe iki ayette bahçe sahiplerinin hikâyesindeki “meyvelerini veren ve ürünlerinden hiçbir şeyi eksik bırakmayan bağın”³⁵ ve “mal ve adamlardan yana kendisini ortağından daha üstün gören kişinin”³⁶ zulüm kavramı ile ilintilenmesi, sure içerisinde kavram analizinin gerekli olduğunu ifade etmek adına güzel bir örnek olduğu gibi Kur'ân'ın geneline yönelik kavram

²⁸ Yâsîn, 36/4.

²⁹ el-En'âm, 6/126, 153.

³⁰ Hûd, 11/56.

³¹ el-Hicr, 15/41.

³² Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, Eser Kitabevi, V, 104.

³³ el-A'râf, 7/16

³⁴ el-A'râf, 7/16-18.

³⁵ el-Kehf, 19/33.

³⁶ el-Kehf, 19/35.

haritalarında parça analizin bütünü kaçırmaya engel olmaması gerektiğini de hatırlatmaktadır. Zira zulüm, adaletin zıddıdır. Bağ bahçenin zulmünden bahsedilmesi adalet kavramının cansız varlıklara kadar uzandığını; kişinin kibrinin zulümle irtibatlandırılması ise adaletin manevi boyutunu göstermektedir. İnsanın sahip olduğu herhangi bir eşyaya kıymetinden fazla değer atfetmesi veya çeşitli hasletlerinden dolayı kendini insanlardan üstün görmesi çok temel bir değer olan adaletle bağlantılı bir şekilde sunulmaktadır.

Bir diğer örnek olarak da hikmet kavramı verilebilir. Üzerinde pek çok çalışma olan bu konuda kavram haritası çıkarılırken el-İsrâ Suresi 39. ayette bazı hikmetlerin sayılmış olduğunun ifade edilmesi, üstteki ayetlere bakmayı gerekli kılmaktadır. Bu da gösterir ki “Allah ile birlikte başka bir tanrı edinmeme”den itibaren sayılan “anaya-babaya iyi davranma” “akrabaya, yoksula ve yolda kalmışa haklarını verme” “eli sıkı veya büsbütün eli açık olmama” “yoksulluk korkusuyla çocukları öldürmeme” “zinaya yaklaşmama” “cana kıymama” “yetim malına güzel davranma” “ölçü ve tartıya dikkat etme” “kesin bilgi sahibi olunmayan şeyin peşine düşmeme” ve “böbürlenerek yürümeme” ilkeleri hikmetin unsurlarıdır ve kavram haritası çıkarılırken hikmet kavramı bu tanımlamalardan bağımsız olmamalıdır. Bir diğer ifade ile hikmet ne sadece bilgi ne de bilginin ifadesi olan hükümdür. Zira ilmin amele dönüşmesinden bağımız bir hikmet tanımı yukarıdaki ayetler muvacehesinden bakıldığında mümkün değildir.

4. Kelimeler

Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimeler üzerine yapılmış müstakil çalışmalar vardır. Kısa bir bahiste konunun burada ele alınması, genel bakış açısının tekrarı niteliğinde ve Kur'ân-ı Kerîm'deki bütün kelimelerin tek tek incelenmesi gerektiği sadedinde olacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimeler bağlam ve bağlamın kazandırdığı anlam göz ardı edilmeden, kelimenin farklı varyasyonları gözetilerek tahlil edilmelidir. Karşılaştırma metodu ile bir kelimenin kullanımı benzer kullanımlarından ayrılmalı, kök anlamı araştırılmalı, farklı forumlardaki kullanımları ve müştakları harf-i cerler gibi anlamı etkileyen unsurlar değerlendirilerek incelenmeli ve ortaya çıkışından itibaren kelimenin gelişim süreçleri izlenerek kronolojik haritası çıkarılmalı, akraba dillerdeki varlığı ve anlamı çağdaş anlamından bağımsız olarak tespit edilmelidir.

Örneğin Kur'ân-ı Kerîm'de 11 defa geçen “istafâ” kelimesinin kök anlamından hareketle “bir grup ve topluluk arasından seçmek” anlamına geldiği düşünüldüğünde إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ “Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini âlemlere “istafâ” etti. Allah işiten ve bilendir.”³⁷ ayetinde olduğu gibi Âdem'in (as) de insanlar arasından seçildiği anlamına ulaşmak mümkündür. Hâlbuki sure kendi içerisinde böyle bir yanılgıya cevap vermektedir. 42. ayetinde Meryem (as) annemizle ilgili olarak kendisinin seçilmiş olduğu ifade edildikten sonra aynı fiil, “alâ” harf-i ceri ile tekrar kullanılarak Meryem'in (as) dünyadaki diğer kadınlardan üstün olduğunun ifade edilmesi ve Kur'ân'ın

³⁷ Âl-i İmrân, 3/33.

bütünlüğü açısından bakıldığı zaman bunu diğer ayetlerin desteklemesi, im'ân-ı nazarın önemi yanında satır arası okuma çabalarında dikkatli olmak gerektiğini de göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de iki defa zikredilen “sukârâ” kelimesi, birinde Kıyamet sahnesi anlatılırken, o günün dehşetinden dolayı “her emzikli kadının emzirdiği çocuğu unutacağı, her gebe kadının çocuğunu düşüreceği ve insanların sarhoş olmadıkları halde sarhoş gibi görüneceği”³⁸ وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ şeklinde ifade edilmektedir. Diğer ayette ise لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ “Siz sarhoş iken namaza yaklaşmayın”³⁹ buyrulmaktadır. Ayet, her ne kadar içkiden dolayı sarhoş olmakla ilgili ise de el-Hâc Suresinde ifade edilen sahnenin sarhoşluğundan ve rivayetlerde zikredilen uykulu olmanın verdiği sarhoşluktan⁴⁰ hareketle kelimenin anlam alanı genişlemektedir. Siyakına bakıldığı zaman namaza yaklaşmamanın illeti olarak حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ “ne söylediğinizi bilinceye kadar” kaydının getirilmiş olması oruçlu ve yemek hazırlarken namaz kılmamayı tavsiye eden Efendimizin hadisi⁴¹ ile bütünleştirildiğinde kelimenin gerçek anlamı netlik kazanmaktadır. Zira Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitabu'l-Ayn*'da kelimenin sadece içkiden kaynaklı sarhoşluk için değil mal-mülk ve ma-

³⁸ el-Hâc, 22/2.

³⁹ en-Nisâ, 4/43.

⁴⁰ el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, (thk. Ahmet el-Berdûnî vd.) Kahire, Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, 1964, V/200; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Sâmî b. Muhammed Selâme), Riyad, Dâru Taybe, 1999, V, 203.

⁴¹ Buhârî, Ezân, 42; Müslim, Mesâcid, 66.

kam-mevki sarhoşluğu için de kullanıldığını⁴² ifade etmesi namazın aklen ve fikren ne söylediğinin farkında olmayı gerekli kılan bir eylem olduğunu işaret etmektedir. Bir diğer açıdan “rüzgârın dinmesi” için aynı kelime kökünün kullanılmasını,⁴³ insanların kıyametin dehşetinden dolayı manen içlerinde volkanlar patlıyor olsa da görüntüde “donakalmış” olmalarıyla açıklamak mümkündür. Bu anlam namaz için düşünüldüğünde ise namazın dinginliğin için başka düşüncelerin durgunluğundan/uyuşukluğundan kurtulmak gerektiğini söylemek mümkündür.

5. Harfler

Arapça’da müstakil olarak bir harfi veya bütün harfleri ele alan çalışmalar olduğu gibi harflerin anlamlarını sadece Kur’ân üzerinden değerlendiren çalışmalar da mevcuttur.⁴⁴ Harflerin anlamları, Arap dilinde “ilmu me’âni’l-hurûf” adında müstakil bir ilim olarak incelenmiştir.

Kelimeleri oluşturan harflerin dizilimi anlam kaynaklı değildir. “Dövme” anlamındaki kelime ضرب değil de ربح kelimesi olsaydı muhtemelen o da kulağa hoş gelecek ve hiçbir karışıklık olmayacaktı.⁴⁵ el-Curcânî’nin ifade ettiği bu durum kelime ile anlam arasındaki dilbilimsel bağı yok sayan bir bakış açısı olarak görünse de

⁴² Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, (thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Sâmerrâî) Beyrut, Mektebetu’l-Hilâl, tsz. V, 309.

⁴³ Aynı yer.

⁴⁴ Yüksel, Ahmet, “Arap Dilinde ‘Me’âni’l-Hurûf’ İlmine Dair Literatür Çalışmaları”, *EKEV Akademi Dergisi Sosyal Bilimler*, 2004, C. VIII, s. 20, s. 306.

⁴⁵ el-Curcânî, *Delâilu’l-Î’câz*, s. 56.

vaz edilenin vaz edildiği şekliyle anlamlandırıldığını ortaya koyması açısından önemlidir.

Kelimelerin bulundukları hal üzere sahip oldukları anlamı yansıttıklarını gösteren bu tespit cümledeki yerlerinden asla bağımsız değildir. Cevâmiu'l-kelim olan Kur'ân'da her harfin yerli yerinde olmaması ise zaten muhaldir. Zira harfinde dahi îcâz olması bunu gerektirir. Bir harfin yerine başka bir harfi koymak ancak bir başka anlam derinliğine haiz mütevatir bir rivayetle mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'deki bir ayeti bu perspektiften değerlendirmek daha açıklayıcı olacaktır.

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى
أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

“De ki: “Size göklerden ve yerden kim rızık verir?”
De ki: “Allah. O hâlde, ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!”⁴⁶

Bu ayetteki و atıf harfinin neden iki kez zikredildiği, ilki veya ikincisi “vâv” atıf harfi olarak takdir edilirse⁴⁷ kastedilen anlamın bozulup bozulmayacağı, “vâv” olması durumunda ise leff-u neşr sanatının mümkün olup olmadığı müfessirler ve belâgatçılar tarafından tartışılmıştır.

Tüm bu soruların cevabı satır arası bir okumaya muhtaçtır. Zira و edatının “şekk” ve “teşkik” ifade ettiğini söyleyen es-Sekkakî'ye (ö. 626/1229) göre yorumlanması

⁴⁶ Sebe, 34/24.

⁴⁷ es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, (thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr, tk. Nazîr es-Sâidi), Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002, VIII, 88; el-Mâverdî, Ali b. Muhammed el-Basrî el-Bağdadi, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, (thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksud), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz. IV, 449.

durumunda bu ayetteki anlamı konusunda başka problemlerin de konuşulması gerektiğini ifade eden müellifler olmuştur. Zira ayette ne şüpheli olma ne de şüpheyeye dü-şürme söz konusudur. Bu harfin “ibhâm” da ifade edebileceğini belirten İbn Mâlik (ö. 672/1274), el-Kazvîni (ö. 682/1283) ve şarihlerine göre yorumlanması⁴⁸ durumunda tartışmanın daha isabetli bir zemine taşınabileceği görüşü ise her ne kadar el-Kazvîni her ikisini ayrı ayrı örneklerle açıklamış olsa da “teşkîk” içerisinde zaten “ibhâm” anlamının var olmasıyla⁴⁹ itiraz bulmuştur.⁵⁰

Edatın iki yerde zikredilmesiyle aslında hidayet ve da-lalet içerisinde olanlar tahsis edilmemiş ve muhataplara insaf dairesi içerisinde düşünürlerse kimin hak yolda olduğunu görebilecekleri izlenimi verilmiştir. Ayet, indi-ği dönemle (dış bağlam, muktaza-ı hal) birlikte düşünül-düğünde varılacak yargı şu olacaktır: Muhataba düşünce-sinin hatalı olduğunun ifade edilmesinden daha anlamlı olan, öncelikle iki taraftan birinin yanlış olduğunun mu-hatap tarafından kabul edilmesini sağlamaktır. İnsaf üslu-bunun⁵¹ en güzel örneği olan bu ifade muhatapın kendi düşüncesine şüphe ile yaklaşmasını sağlayacaktır.⁵² Kaldı

⁴⁸ İbn Malik, Ebû Abdullah Cemaleddin Muhammed b. Abdullah et-Tâi, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, (thk. Abdulmun'im Ahmed Herîdî) Mekke, Câmîatu Umîi'l-Kurâ, tsz. III, 1220; İzah, II, 49.

⁴⁹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fî Ma'rîfeti Kelâmî'l-Arab*, Suriye, eş-Şeriketu'l-Muttehîde, tsz. s. 581.

⁵⁰ Uçar, Hasan, “Tahkîku'l-Fasli'l-Hâmîs fî-mâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Belâga min Kitabi “Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr” li-Şeyhi'l-İslâm Molla Hüsrev” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2017, S. 38, s. 133.

⁵¹ es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (nşr. Na'im Zerkûr), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Hilmiyye, 1987, s. 246.

⁵² er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 205.

ki hidayetin önce zikredilmesi, dalaletin apaçık sıfatıyla ifade edilmiş olması ve hidayetin على harf-i ceri ile zikredilerek yücelik duygusunu, dalaletin ise في harf-i ceri ile zikredilerek⁵³ adeta karanlığın içerisinde bulunuş halini vehmettirmesi, satır arasında münkire aslında yanlış olanın kendisi olduğunu ta'rîz etmektedir. Mecaz içeriğini de haiz olan ve kinayeden daha keskin bir alay ve eleştiri içeren ta'rîz, Arapların günlük yaşantılarında kendi doğruluklarını ifade sadedinde söyledikleri إن أحدنا لصادق "ikimizden biri doğru"⁵⁴ cümlesinde bile görülmektedir.

و'ın iki yerde zikredilmemesi ile anlamın korunabileceği görüşü doğru olabilir. Bu görüşte olanlara bu bağlamda itiraz edilemez. Ancak insafa davet eden ve yumuşak bir üslup içeren vaz'î anlam kaybolacak ve tersi bir manaya taşınacaktır. Konjonktürde bu üslubun kullanılmasına sebep olan etmenleri tahlil etmeden ve arka plan okuması yapmadan yapılan yorumlar doğru olsa da murad-ı îlâhiye muvafık olmayabilir. Belâgatçıların tecâhulu'l-ârîf dediği, es-Sekkâkî'nin ise sevku'l-malûm mesâka gayrihî sanatına örnek olarak gösterdiği⁵⁵ bu ayet bu bağlamda değerlendirildiği zaman daha manidardır. و'atfının "vâv" yerine kullanımı tartışmalı olmasına rağ-

⁵³ İbnu'l-Esîr hidayet konusunda "alâ" harf-i cerinin kullanılmasını hak yolda olan kişiyi atının üzerinde bir süvariye teşbih ederek anlamlandırmış, dalalet konusunda "fî" harf-i cerinin kullanılmasını ise karanlığa dalıp kalan kişiyle açıklamıştır. İbnu'l-Esîr, Diyâüddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed Abdulkerim, *el-Meselu's-Sâir*, (thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne), Dâru'n-Nehda, Kahire tsz. II, 190.

⁵⁴ Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerîyyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsiru Yahyâ b. Sellam*, (thk. Hind Şelebi), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004, II, 760; Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mucâşîi, *Me'âni'l-Kur'ân*, (thk. Huda Mahmûd Karâ'a), Kahire, Mektebetu'l-Hanci, 1990, II, 484.

⁵⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 427.

men buradaki أو'in “vâv” anlamında olduğunun ifade edilmesi ve *وإِنَّا لَعَلَىٰ هُدًى وَإِنكُم لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ* takdiriyle leff-u neşr sanatına örnek sayılması ise mevzu bahis muktaza-halini gereğinden daha önemli değildir. Bu nüktenin kay-bına rağmen ayeti *وإِنَّا لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ*، أو *إِنكُم لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ* takdiriyle açıklamak ancak anlaşılmasını sağlamak sadedinde izah edilebilir. Nitekim sahabilerin müş-riklere “biz ve siz aynı değiliz” dedikleri şeklindeki Ka-tade'den gelen rivayet bunu işaret etmektedir. İkrime'nin ayeti “biz hidayet üzereyiz siz dalalettesiniz” şeklinde yorumlaması da leff-u neşr sanatına değil anlama yönelik bir gayretin eseridir. Diğer taraftan karşıt iki görüşten birinin doğruluğunun mantıken izahı kolay olduğu ve muhatap tarafından böyle bir çıkış noktası kabul gördüğü için ifadeye belâgat ilminin terminolojisi ile istidrâc üslu-bu kullanılarak başlanmış olması muhatapın cümlelerin devamına kulak kabartmasını sağlaması açısından önem arz etmektedir.⁵⁶

Harflerin kullanımına bu analitik yaklaşımdan farklı olarak bir de ayetlerde var olan farklı kullanımları üze-rinden değerlendirme yapmak hem harfin anlamının cüm-leye ve bağlama katkısını görmek açısından hem de diğer bölüme hazırlık olması açısından uygun olacaktır. Örne-ğin Kur'ân-ı Kerîm'de *سَلَامٌ عَلَىٰ* harf-i ceriyle kullanılan *سَلَامٌ* kelimesi, *وَأَمَّا إِن كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ* “Eğer amel defteri sağından verilenlerden ise, (ona şöyle denir:) “Selâm sana ey hakkın ve erdemin yanında olmuş kişi!”⁵⁷ ayetinde “lâm” harf-i ceriyle kullanılmıştır. Bura-

⁵⁶ el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semin, *ed-Durru'l-Mesûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (thk. Ahmed Muhammed el-Harrat), Dımaşk, Dâru'l-Kalem, tsz. IX, 183.

⁵⁷ el-Vâkıa, 56/90, 91.

daki makamın selamlama makamı olmadığına dikkat çeken İbn Kayyım, daha önce müfessirlerin peygamberimize ithafen ayeti “Sen de kesinlikle Ashab-ı yemîn’densin” yorumlamalarından farklı olarak burada zikredilen hayrın sahibine izafetinin söz konusu olduğunu ve bunun hitâb li’l-cins olarak tüm muhataplara esenlik duası ifade ettiğini belirtmektedir.⁵⁸

6. Harekeler

Satır arası okumaya tabi tutulması gereken konulardan birisi de hareketlerdir. Nitekim Arapçada her ilim talebesinin dikkatini çeken iraplar vardır.

Örneğin cemi müennes salimler neden ehaffu’l-hareke olmasına rağmen fetha ile mansup olmazlar da fethaya niyabet kesra ile mansup olurlar?

Bu soru طالباتا şeklinde harekelendiğinde telaffuz bakımından tesniyesi olan طالبتان ile aynı zannedilmesinin karışıklığa sebep olacağı veya kardeşi olan cemi müzekker salimden hüküm bakımından farklı olmaması gerektiği şeklinde cevaplandırılmıştır. Çünkü cemi müzekker salimin nasb halinde “ya” ile i’râb edilmesi, cemi müennes salimin de kardeşi kardeşten ayırmamak için “ya” ile mütenasip olan “kesra” ile irab edilmesini gerektirmiştir.⁵⁹ Bu durumun sebebi cemi müennes salimin, iki hüküm olan cemi müzekker salimden hükmen fazla olmasının erkek egemen bir toplumda arzu edilmemiş olması da olabilir.

⁵⁸ İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-Cevziyye, *Bedâiu’l-Favâid*, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-Arabî, tsz. II, 145, 146.

⁵⁹ İbnu’l-Haydara, Ali b. Süleyman el-Yemenî, *Keşfü’l-Muşkil fi’n-Nahv*, (thk. Hâdî Atriyye Matar), Bagdat, Matbaatu’l-İrşâd, 1984, I, 282.

ARAP DİLİ VE BELÂĞATI PERSPEKTİFİYLE KUR'ÂN'IN FARKLI KULLANIMLARINI SATIR ARASI OKUMA

Kur'ân-ı Kerîm'in en önemli özelliklerinden biri olan cevâmiu'l-kelim (az sözle çok anlam ifade etmesi) özelliği birden fazla manaya ihtimali olan bir ifade ile farklı anlamların tümünün kastedilmesini mümkün kılan bir anlam genişliğine sahip olmasıdır. Genellikle birden fazla manaya gelen müşterek lafızlarla⁶⁰ uygulandığı görülen bu özellik, kıraatında zihni zinde tutan muhatabına kendini açan bir özelliktir.

Çalışmanın bu bölümünde Kur'ân-ı Kerîm'de kullanım farklılığı olarak görünen bazı konuların Arap dili ve Belâğatı perspektifinden gramer yönüyle satır arası okuması yapılacaktır.

1. Gramer Dışı Farklı Kullanımlar

Lugat ve gramer, nasları anlamada temel fonksiyon icra eder.⁶¹ Kur'ân sağlam bir gramer bilgisine sahip olmanın yanı sıra gramer dışı kullanımların üzerinde kafa yormayı gerektirecek bir yapıya sahiptir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki gramer dışı kullanımlar özellikle bazı oryantalistler tarafından hata olarak kabul edilmiştir. Ancak her ilim erbabının fark edebileceği çok temel bilgilerde genel kabulün dışında olan kullanım farklılıkları, aslında muhatabı üzerinde düşünmeye sevk eden göstergelerdir.

⁶⁰ es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Esrâru'l-Beyân fi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî*, Dubai-2002, s. 60.

⁶¹ er-Râzî, Fahrreddîn, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkıh*, (thk, Tâhâ Câbir el-Ulvânî), er-Riyâd 1979, I, 289.

Örneğin, Arapçada asıl olan mübtedanın marife olmasıdır. Ancak “قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفُورٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى” “Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden gönül kırma gelen bir sadakadan daha hayırlıdır.”⁶² ayetinde belâgat gramere tercih edilmiştir.⁶³ Nekra bir mübtedânın sıfat ile tahsis edilmesinde takdîmi caiz olmakla beraber belâgî bir hikmet aranmalıdır. Söz konusu ayette sadaka isteyen dilencinin reddedilmesi durumuyla ilgili söylenecek olan sözün nekra kullanılması “güzel olan tanımlanmamış herhangi bir söz” olabileceğini îmâ etmektedir. Bu kullanım, yardımda bulunmasa bile dua etmeyi kapsadığı gibi tatlı dilin sadaka vermekten daha mühim olduğunu ifade etmektedir. Nitekim güzel söze atıfla nekra gelen “magfirret”, isteyenin verdiği sıkıntının tolere edilmesini imlemekle birlikte, fakirliğinin gizlenmesini ve bağışlanma talebini de içermektedir.⁶⁴ Zira tasaddukta bulunan kimsenin durumu, hali, isteme şekli veya istemiş olması, bağışlamayı gerektiren bir durum olacağı gibi yardımda bulunan kişinin hal dili ve muhatabına dair aklından geçirdiği herhangi bir şey de bağışlanmayı gerektirebilir.

1.1. Müzekkerlik-Müenneslik

Kur’ân-ı Kerîm’de amil-mamul ilişkisi açısından bakıldığında müzekkerlik ve müenneslik uyumu dışında kalan kullanımlar bulunmaktadır. Ayetlerde geçen قَالَتْ قَالَتْ قَالَتْ ve وَقَالَ نِسْوَةٌ ifadelerindeki⁶⁵ müzekkerlik ve müenneslik uyumsuzluğunun hikmeti satır arası bir okumaya konu olacak niteliktedir. Bu konuya şu şekilde

⁶² el-Bakara, 2/263.

⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 312.

⁶⁴ el-Mâverî, *en-Nuket ve'l-Uyun*, I, 338; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 312.

⁶⁵ Yusuf, 12/30; el-Hucurât, 49/14.

bakmak mümkündür: Kur'ân-ı Kerim, kendisine vahiy olarak indiği peygamberin ve hitap ettiği toplumun dilinin Arapça olması sebebiyle söz konusu dilin var olan kurallarına uyması gerekir. Nadiren de olsa bu kurallara aykırı görünen kullanımların ise satır arası bir okuma için farklı bakış açısı, tedebbür ve tezekkür gerektirdiği aşîkârdır.

Gramer dışı veya ekstrem kullanımlara kafa yoran ilim erbabına, ilahi mesajın hikmetlerini idrak etmeye çalışırken Kur'ân-ı Kerim'i kalıplara sokmanın mümkün olmadığını⁶⁶ tefhime zorlayan bu kabilden ayetler, Allah'ın dilediğini dilediği şekilde ifade edebileceğini göstermekte, kullanım olarak yaygın olmasa da gramerde iki caiz olandan birinin tercihinin mümkün olduğunu ifham etmektedir. Zira Arapçada fiilin müzekker-müennes kullanılması caiz⁶⁷ olduğu yerlerden biri de fâilin cemi teksir olarak kullanılmasıdır. Kaldı ki Arap dilinde lafzen tekili olmayan ve çoğulları kendi köklerinden gelmeyen kelimeler -المراء kelimesinin çoğulunun القوم şeklinde gelmesi gibi- fail olduklarında fiil müennes ve müzekker olarak kullanılabilir.⁶⁸ نِسْوة kelimesi de المرأة kelimesinin

⁶⁶ Moiz Emced böyle yapmaya çalışmayı astronomi uzmanlarıncı yazılan kitapları esas alarak kâinata kusur bulmaya çalışmaya benzetmiştir. Moiz Emced, *Grammatical Errors in The Qur'an, Kur'ân'da Gramer Hataları* (çev: M. Cevat Ergin, Ali Akay), *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/I, C. VII, s. 191.

⁶⁷ İbn Side, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, (thk. Halil İbrahim), Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996, V, 56.

⁶⁸ İbn Side, *el-Muhassas*, V, 56.

çoğuludur⁶⁹ ve fiil her iki şekilde de kullanılabilir. Ayrıca Arap dilinde “takdir” diye bilinen cümle tamamlama yöntemi vardır. Bundan dolayı dil bilimciler ilk ayette *يَسْأَلُ (جَمْعُ مَنْ) قَالَتْ* ikinci ayette ise *يَسْأَلُ (جَمْعُ مَنْ) قَالَتْ* şeklinde parantez arası takdirde bulunmuşlardır.⁷⁰

Söz konusu dönemde erkek egemen bir toplum yapısı hâkimdir. Doğal olarak yönetimde de erkekler bulunmaktadır. Aziz'in karısı hakkında konuşan kadınların sayısının elit tabakadan birkaç kadın olması, ifadenin bu şekilde tağlib yoluyla kullanılmasının bir sebebi olabileceği gibi⁷¹ siyasete girebilmiş ve meselenin iç yüzüne vakıf olmuş olan bu müennes azınlığın, ancak erkeklerin sesini duyurabildiği bir toplumda seslerinin yankı uyandırması bakımından müzekker sîga kullanılmasını hak etmiş olmaları da mümkündür. Nitekim *يَسْأَلُ* kelimesinin *النساء* ve *النسوان* gibi diğer çoğullardan farkı, cemi killet olmasıdır. Arap dilinde caiz olan, fiilin cemi killet olan faili için müzekker gelmesi ilkesi ve tersi,⁷² ifadeyi yanlış kullanan bedevilerin büyük bir grup olduğunu göstermektedir. *رُسُلٌ* kelimesinin iki farklı yerde müennes⁷³ ve müzekker⁷⁴

⁶⁹ Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah Tacu'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye*, (thk. Ahmet Abdulgafur), Beyrut, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987, VI, 2508.

⁷⁰ Mekki b. Ebî Talib, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed, *el-Hidaye ilâ Bulûği'n-Nihaye fî İlmi Meani'l-Kur'ân ve Tefsirihi ve Ahkâmihi ve Cumelin min Funûni Ulûmih*, eş-Şârika, Camiatu's-Şârika Kulliyatu'd-Dirasati'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmi, 2008, XI, 7014.

⁷¹ İbn Side, *el-Muhassas*, V, 56

⁷² Çağmar, M. Edip, “Arap Dilinde Tağlib” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, C. IV, s. 104.

⁷³ el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemî, *Meâni'l-Kur'ân*, (Ahmet Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr), Mısır, Dâru'l-Mısıriyye, tsz. I, 435.

⁷⁴ Araf, 7/53; Mümin, 40/83.

⁷⁵ Ali İmran, 3/183.

fiille kullanımı ve fiilin müzekker kullanıldığı ayetin ahiret sahnesindeki bütün peygamberlerle ilgili olması bunu teyit eder. Ayrıca fiilin hâkim düşünce olan müennes gelmesi kabulünden müzekkere dönmesi, satır arasında Züleyhâ'nın durumunu gören kadınların akıllarını kullanarak onun hakkındaki yargılardan hemen döndüklerini düşündürmekte,⁷⁵ fiilin müzekker gelmesi gerekirken müennese kayması ise bedevilerin dillerinin “islam” yerine “iman” kelimesine kaydığını îham etmektedir.

1.2. Müfred, Tesniye, Cemilik

فَأَيُّهَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَنْ أَرْسِلَ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ
“Firavun’a gidin ve deyin ki: ‘Gerçekten biz, İsrâiloğulları’nı bizimle beraber göndermen için âlemlerin Rabbinin elçisiyiz.’”⁷⁶ ve فَأَيُّهَا فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ “Ona gidin ve şöyle deyin: ‘Şüphesiz biz Rabbinin elçileriyiz.’”⁷⁷ ayetleri aynı konudan bahseden iki ayet olmasına rağmen birinde Firavun’a gitmeleri konusunda emredilen Musa (as) ve Harun (as) için “rasul” kelimesi, ilk ayette tekil, ikinci ayette ise ikil kullanılmıştır. “Alemlerin Rabbinin elçisiyiz.” ifadesinde tekil olarak kullanılması verilen emre ve elçilik görevine izafeten aynı dava için orada olduklarını îham etmektedir.⁷⁸ Sibak ve siyakıyla birlikte düşünüldüğünde kelimenin ikil kullanılması “Senin Rabbinin iki elçisiyiz.” ifadesindeki nüanstaki da anlaşılacağı üzere misyona

⁷⁵ Bazı müfessirler fiilin dişil gelmesini bedevilerin “kadınlara ait eksiklikleri taşıyan insanlar olduklarına ve akıllarını erkekler gibi kullanmadıkları için kalplerine iman girmediğine; fiilin eril gelmesini ise Züleyha’nın durumunu gören kadınların erkekler gibi akıllarını kullandıklarına tevîl etmişlerdir.

⁷⁶ eş-Şuarâ, 26/16.

⁷⁷ Tâ-hâ, 20/47.

⁷⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 296.

değil bireyler olarak üzerlerine düşeni yaptıklarına vurgu içermekte; “senin Rabbin” ifadesi ise satır arasında bir muttasıl zamirin gücünü bile pas geçmeden kardeşlerin tebliğ vazifesini yerine getirdiklerine işaret etmektedir. Ayrıca Musa’nın (as) duasına icabet sadedinde yalnız olmadığının ikil sîgalarla kullanıldığı ayetler silsilesinde ahenk gözetilmiştir.⁷⁹

2. İ‘rab’ın Farklı Olması

İ‘rab farklılıklarının dikkate alınması Kur‘ân’ın “*cevâmiu’l kelim*” özelliğinin bir gereğidir. Bir kelimenin farklı şekillerde i‘rab edilmesi veya irabının farklı olması bir anlam zenginliğidir.

Kur‘ân meâlleri incelendiğinde tercüme olmasından kaynaklı olan anlam kaybının yanı sıra söz konusu i‘rab farklılığından kaynaklanan enginliğin (*tevessu‘ fi’l-mâ’nâ*) gözetilmemiş olması bazı anlamları perdelemektedir. Zira Türkçe’nin cümle yapısından ötürü iyi bir anlam örgüsünün gerçekleşmeyeceği kaygısı, çeşitli i‘rab varyasyonları düşünülmesi gereken ayetlerde anlamın tek yönlü bir bakışla yansıtılması hatası ile birleşğinde ortaya büyük anlam kayıpları çıkmaktadır. Örneğin,

إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزَيْنَةٍ الْكَوَاكِبِ وَحَفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ

“Orayı azgın, isyankâr şeytanlardan/cinlerden korumak için, biz yakın gökyüzünü yıldızlarla bezeyip süsledik.”⁸⁰ ayetlerinden ikinci ayetteki وَحَفْظًا kelimesinin irabı konusunda farklı görüşler vardır. el-Halebî (ö. 756/1355) söz konusu ayetteki وحفظا kelimesinin mukadder bir fiilin

⁷⁹ es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Meâni’l-Ebniyeti fi’l-Arabiyye*, Ürdün, Dâru Ammâr, 2005, s. 97.

⁸⁰ es-Saffat, 37/6-7

mefulu mutlakı olması ihtimali olmakla birlikte başında “vâv” bulunması nedeni ile mefulun lieclih/leh olmasının daha baskın olduğunu ifade etmektedir.⁸¹ Neredeyse bütün Türkçe meallerde isti’nafıyye cümlesi olarak tercüme edilen ayetteki mastar, ez-Zemahşeri (ö. 538/1144) tarafından mefulun li eclih olarak yorumlanmış ve görüşünün nedenleri açıklanmıştır. ez-Zemahşeri yıldızların gökyüzünü şeytanlardan korumak için yaratılmış olması fikrini de el-Mulk suresinin şu âyeti ile delillendirmiştir:⁸² وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ بِمُصَابِيهَا وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا “Andolsun ki biz yere en yakın olan göğü kandillerle donattık ve bunları şeytanlara da atış taneleri yaptık.”⁸³

Konuyla ilgili bir diğer örnek olmak üzere, daha derin manaları işaret eden ve satır arasında harika anlamların perdesini aralayan اَعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا ayetindeki⁸⁴ şükr kelimesine bakılabilir. Kelime, mefulu mutlak olarak i’rab edilebileceği gibi, “şükredin” anlamına mefulu bih olarak da i’rab edilebilir. Ancak mefulu leh olarak i’rab edilip “şükretmek için bir şeyler yapın” anlamında değerlendirildiği zaman şükrün aslında sadece sözlü bir davranış biçimi olmadığı ortaya çıkacak ve fiille örtüşen bir anlam daha da netleşecektir.

Kur’ân-ı Kerîm’de aynı konumda olan bazı kelime, fiil ve terkiplerdeki farklılıklar da dikkati muciptir. Örneğin اِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ “Hani onlar (Melekler), İbrahim’in yanına varmışlar ve ‘Selâm olsun sana!’ demişlerdi. O da ‘Size de selâm olsun.’ demişti”⁸⁵ ayetinde

⁸¹ el-Halebî, *ed-Durru ’l-Mesûn*, IX, 292.

⁸² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 35.

⁸³ el-Mulk, 67/5.

⁸⁴ Sebe, 34/13.

⁸⁵ ez-Zâriyât, 51/25.

قال fiilinin mekûlu'l-kavli ilkinde mansup, ikincisinde merfu olarak kullanılmıştır. Râgıb el İsfehânî'nin daha belîğ olduğunu ifade ettiği merfu hali adeta “Size bir selâm verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynı selâmla karşılık verin”⁸⁶ ifadesindeki ilkeyi gözetmiştir. Meleklerin ifadesinden ne bir kelime eksik ne bir kelime fazla olarak İbrahim (as) tarafından bu nezaketin gösterilmiş olması şöyle açıklanmıştır: سَلَامًا sözcüğü zımnen bir fiil içerir. İbrahim'in (as) cümlesindeki سَلَامٌ kelimesi ise bunun bir isim cümlesi olduğunu göstermektedir. Fiil cümlesi sonradan ortaya çıkan bir durumu işaret ederken isim cümlesi sabit ve yerleşik bir selameti ifade etmektedir. İbn Kayyım (ö. 751/1350) Meleklerin قَالُوا قَوْلًا سَلَامًا takdirinde olan ifadelerinin hikâye kastı taşımadığını, hikâye kastı olması için mekûlu kavlin cümle olması gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu takdir onların helak için gelmiş olmalarından dolayı tedirgin olan İbrahim'e (as) güven telkin eden herhangi bir ifadeleri için geçerlidir. Fakat İbrahim (as) için aynı kelimenin isim cümlesi ile kullanılması zürriyetine örnek teşkil edeceği için hikâye edilerek kullanılmıştır.⁸⁷

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ
وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ “Onlar bollukta da darlıkta da Allah yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah işini güzel yapanları sever.”⁸⁸ ayetinde müttekilerin özellikleri sayılırken “öfkelerini yenmeleri” ve “affedici olmaları” isim olarak zikredilmiş ancak infak fiil olarak kullanılmıştır. Bilindiği gibi fiil, hudûse ve yenilenmeye; isim ise sübûta ve istikrara delalet etmektedir. Yani ayet

⁸⁶ en-Nisâ, 4/86.

⁸⁷ İbn Kayyım, *Bedâiu'l-Favâid*, II, 157, 158.

⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/134.

eylemi gerektiren davranışta sürekliliği ifade etmesi için muzarî fiil kullanmış, sükûneti gerektiren davranışta ise isme udul etmiştir.⁸⁹

3. Öğelerin Tertibinin Farklı Olması

رَأَيْتُ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا

“Nefsî arzusunu ilâh edinen kimseyi gördün mü?”⁹⁰ ayetinde belirtilen kişinin cehaletine duyulan şaşkınlık (ta‘cîb) ifadesinde, genel kullanımından farklı olarak önemine binaen ikinci mef’ul birinciye takdim edilmiştir. Yani nefsî arzusuna itaat etmek suretiyle “heva ve hevesini kendisine ilâh edinen”, İbn Abbas’ın ifadesiyle “daha güzel görünen beyaz bir taş bulduğunda birincisini bırakıp yenisine tapan”⁹¹ kişi veya kişilerin zihniyelerindeki gelgitlere adeta mefullerin yerlerinin değişmesiyle işaret buyrulmuştur.

“Canının istediğini ilah yaptı” anlamı ile “sevdiğini tanrı edindi” anlamlarını şamil olan bu ifade, Türkçe meallere de yansıyan ve ilk akla gelen şekliyle mefullerin maktûb olma ihtimalindeki mana olan “hevasını ilah edindi” anlamını kapsamakla birlikte ondan daha geniş bir anlam spektrumuna sahiptir. Çünkü bu haliyle aynı zamanda “hevâ ve hevesinden başka bir ilâh edinmedi” manasında bir hasr anlamı taşımaktadır.⁹² Zira “İlahını

⁸⁹ Tabl, Hasan, *Uslûbu'l-İltifât fi'l-Belâgati'l-Kur'âniyye*, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998, s. 86.

⁹⁰ el-Furkân, 25/43.

⁹¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIV, 462.

⁹² er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIV, 462; Vehbe ez-Zuhaylî, *Tefsîru'l-Munîr fi'l-Akidehi ve's-Şer'iati ve'l-Menhec*, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1991, XIX, 70, 73.

arzusu yapmış olması” “arzusunu ilah edinmiş olması”ndan daha güçlüdür.

4. Harfin Farklı Bir Anlamda Kullanılması

Kur’ân-ı Kerîm’de çok nadir olarak bazı harflerin olağan dışı kullanımlarına rastlamak mümkündür. Bazı harflerin ilk anlamının tercih edilmesi hem tercüme hem de anlayış bakımından hatalı yaklaşımlara sebep olmaktadır. Örneğin el-Âlâ suresinin 9. ayetindeki *فَذَكِّرْ* *إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى* “Eğer öğüt fayda verirse hatırlat.” tercümesi, nübüvvet vizyonuna aykırı olduğu gibi realiteden de uzaktır. Kaldı ki Arap dilinde *إِنْ* şart edatı farazi ve ihtimalden uzak konular için kullanılır. Mukatil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) buradaki *إِنْ* edatını *فَ* ile tefsir etmesi⁹³ hatanın büyüklüğünü göstermek açısından yeterlidir. Zira mazi fiillerin başında bu edatın cümleye ayrıca bir kesinlik kattığı izahtan varestedir.

İbn Hişâm (ö. 761/1360) ve es-Suyûtî’nin (ö. 911/1505) Kutrub’a (ö. 210/825) dayandırdıkları görüşe göre bu ayetteki *إِنْ* edatı *فَ* anlamında kullanılmıştır.⁹⁴ el-Murâdî (ö. 749/1348) de el-Kisâî’den (ö. 189/805) riva yetle *إِنْ* edatının yedinci farklı kullanımı olarak *فَ* anlamı-

⁹³ Mukâtîl Bin Suleyman, *Tefsîru Mukâtîl Bin Suleyman*, (thk. Abdurrahman Mahmud Şehhâte) Beyrut, Dâru İhyâi’t-Turâs, 1423, IV, 669.

⁹⁴ İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh, *Muğni’l-Lebib an Kutubi’l-E’ârib*, (thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Ali Hamdullah), Beyrut, Dâru’l Fikr, 1985, I, 39; es-Suyûtî, Ebu’l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Hem’u’l-Hevâmi’ fî Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), Mısır, el-Mektebetu’t-Tevfikîyye, tsz. I, 455.

na gelebileceğini ifade etmiş ve bu ayetle izah etmiştir.⁹⁵ es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) bu ayeti “kalbi ve aklı olan herkese senin davetin zaten fayda verir” şeklinde izah etmesi de edatın bu anlamına vurgu yaptığını göstermektedir.⁹⁶ el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) de ayeti والذكرى “Kuşkusuz öğüt fayda verir” ifadesiyle açıklamıştır.⁹⁷

“Çünkü” şeklinde de tercüme edilmesi mümkün olan إن yerine إِنْ kullanımı, anlam açısından zenginlik kattığı, bağlam bakımından uygun olduğu ve caiz olduğu için makul görülebilir.⁹⁸ Ancak şartiye olarak değerlendirilirse en azından es- Sa'lebi'nin (ö. 427/1035) ifade ettiği gibi kendisinden sonrası ile birlikte anlamlandırılmalı ve “Hatırlatma fayda vermişse (zaten) haşyet duyan kimse öğüt alacaktır.” şeklinde⁹⁹ veya “Hatırlatma ancak haşyet duyan kimseye fayda verecektir.” şeklinde izah edilmelidir.¹⁰⁰ el-Vâhidî (ö. 468/1076), el-Kurtubî (ö. 671/1273) gibi bazı müfessirlerin ayetin sonuna فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى şeklinde takdirde bulunmaları¹⁰¹ da ifadenin delaletinden dolayı hazfne ve surenin sekizinci inen sure

⁹⁵ el-Murâdî, Hasan b. Kâsım, *el-Cene'd-dâni fî Hurûfi'l-Me'ânî*, (thk. Fahreddin Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzıl) Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992, s. 214.

⁹⁶ es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Bahru'l-'Ulûm*, tsz. III, 571.

⁹⁷ el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, III, 718.

⁹⁸ es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân, Kitâbu't-Tefsîr*, (thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrâhîm), Riyad, Medârisu'l-Vatan, 1997, VI, 209.

⁹⁹ es-Sa'lebi, *el-Keşfu ve'l-Beyân*, X, 184.

¹⁰⁰ es-Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, III, 571.

¹⁰¹ el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud vd.), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994, IV, 470; el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, V, 242.

olduğu düşünüldüğünde konjonktüre uygun düşmektedir. Diğer bir açıdan öğüt verilmesine yönelik gereklilik *إِنْ* edatı şartiyye olarak alınsa da “(anlamazlar ama) fayda verirse... sen öğüt ver” anlamında onları yeren bir nük-teyle yorumlanabilir.¹⁰² Zira dilimizde de “dinlerse anlat” ifadesi ‘anlatma’ anlamına gelmez.

Ayetin Türkçe Kur’ân tercümelerinde yanlış anlaşıldığını ispatlarcasına tefsirler yapıldığı rahatlıkla ifade edilebilir. Hâlbuki zorlama bir şekilde buradaki *إِنْ* edatı *إِنْ*’den muhaffef kabul edilerek *إِنْ* *الذِّكْرَى نَافِعَة* takdiriyle de açıklanmıştır.¹⁰³ Muhtemelen bu yorumun sebebi fayda verip vermeyeceği Efendimize gizli olduğu için Ebû Cehil’in kapısına tebliğ için yetmiş sefer gitmiş olmasıdır. Ayet *إِنْ* edatının anlamlarından biri olan şartiyye *مَا*’sı olarak okunduğunda ise “öğüt fayda vermiyor (görünse de) sen öğüt ver” anlamına gelecek ve “sen bilmesen de her halükârda bir faydası vardır”¹⁰⁴ mülahazası peygambere yerleştirilmiş olacaktır.

5. Marifelik Nekralık Farklılığı

Arap dilinde nekra kullanım mutlak genellemelere, çok sayıda unsuru kastetmeye, tahsis, tazim, azlık, çokluk, gizleme gibi açılımlara imkân tanınması açısından söz sahibi için özellikle bir tercih sebebidir. Bilinmezlik derecesi fazla olursa, mahiyetini anlama hususunda muha-

¹⁰² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 739.

¹⁰³ el-Kirmânî, Mahmut b. Hamza b. Nasr Ebu’l-Kasım Burhaneddin, *Garâibut-Tefsîr ve Acâibu’t-Te’vil*, Cidde, Dâru’l-Kible, tsz. II, 1330.

¹⁰⁴ el-Mâverdi, *en-Nuket ve ’l-Uyûn*, VI, 254.

tabın fikir jimnastiği yapması gerekecek, ilgi ve merak hâsıl olacaktır.¹⁰⁵

“Onlar (ilâhî ışığa arkalarını döndüklerinden) ne görebiliyorlar ne de işitebiliyorlardı.”¹⁰⁶ ayeti ile الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا “O gün cehennemi; gözleri Zikrime (Kur’ân’a) karşı perdeli olan ve onu dinleme zahmetine dahi katlanamayan kâfirlerin karşısına (bütün dehşetiyle) dikeriz!”¹⁰⁷ ayetinde, görünürde aynı anlamdaki iki cümlelerin ilkinde “semi” kelimesinin marife, ikincisinde nekra kullanımı tercih edilmiştir. es-Sâmerrâî, kelimenin marife olmasını kelamın bir kısmına işaret etmesiyle açıklamıştır. Yani marife kullanımda Allah’ın dinine kulağını tıkayan kimselerden söz edilmesiyle ilişkili kastî bir dinleme isteksizliği, diğerinde ise gözlerindeki örtü sebebiyle göremeyen ve işitme duyusu kapalı olduğu için duyamayan kimseler söz konusudur.¹⁰⁸

6. Farklı Çoğulların Kullanımı

Kur’ân-ı Kerîm’de farklı çoğulları olan kelimelerin belirli müsemmalar için kullanılması üzerinde düşünülmesi gereken konulardandır.

أَبْرَار kelimesinin insanların iyileri için بررة kelimesinin melekler için kullanılması bu konu için güzel bir örnektir. Zira sayıları az olan iyi insanlar için cem-i kilet, tamamı kastedilen melekler için ise cem-i kesret tercih edilmiştir.

¹⁰⁵ Kaçar, Halil İbrahim, “Arapça’da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkir Uslûbu)” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/2, S. 29, s. 183.

¹⁰⁶ Hûd, 11/20.

¹⁰⁷ el-Kehf, 18/101.

¹⁰⁸ es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Alâ Tarîki’t-Tefsîri’l-Beyânî*, Amman, Dâru’l-Fikr, 2013, III, 72-73.

وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرِيَةً كَانَتْ أَمِنَهُ مِطْمَئِنَّةٌ يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

“Allah şöyle bir şehri örnek veriyor: Bu şehir güvenli ve huzurluydu; her yerden oraya bol rızık geliyordu. Derken ahalisi Allah’ın nimetlerine karşı nankörlük etti, Allah da onlara yapıp ettikleri yüzünden genel bir açlık ve korku felâketini tattırdı.”¹⁰⁹

Bu ayeti kerimede kelimenin diğer çoğul olan أنعم kelimesinin değil de cemi kılletinin kullanılması, çoğul kalıpların çokluk bakımından farklılık olduğunu göstermekle birlikte cemi kilette nankörlüklerinin neden cezayı gerektirdiği sorusunu da beraberinde getirmiştir. Bu soruya “nimetin azını inkâr, cezayı gerektirdiğine göre çoğuna nankörlük ekmek zaten cezayı hak edecektir” şeklinde cevap verilmiş ve muhataba bir uyarı olarak yorumlamıştır.¹¹⁰

أساور kelimesinin sadece cennetliklere ait bir ödül olarak zikredilirken kelimenin diğer çoğulu olan أسورة kelimesinin Firavun ile ilgili olarak kullanımı üzerinde düşünülmeyi hak eden konulardandır.

Zira Kur’ân-ı Kerimde kelimenin diğerlerinden farklı olan çoğulu sadece Firavun ile ilgili ayette kullanılmıştır. O dönemlerde krallık ve sanal doğaüstü güçlerle donanma nişanesi kola takılan bilezikler ve boyna takılan halkalardı. Bundan dolayı Kur’ân-ı Kerîm uhrevî bileziklerde kullanılan çoğul yapı ile buradaki çoğul yapıyı birbi-

¹⁰⁹ en-Nahl, 16/112.

¹¹⁰ eş-Şirbîni, Şeyh Muhammed b. Ahmed b. el-Hatib, *Tefsîru 'l-Hatibi 'ş-Şirbîni*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz. II, 297.

rinden ayırmış,¹¹¹ kelimelerin kullanımı konusundaki hassasiyetimizi de diri tutmuştur.

7. Zarfların Farklı Kullanımı

Kur'ân-ı Kerîm'de farklı kullanım yapılarına sahip olan kelimelerden biri de zarflardır. Zarflar içerisinde örnek olarak ele alacağımız تحت zarfı, Kur'ân'da “altlarından ırmaklar akan” cennetlerin zikredildiği ayetlerde bir ödül unsuru olarak çokça kullanılmaktadır. تجري من تحتها الأنهار cümlesinin bir yer hariç cennetin sıfatı olarak kullanılması, تجري من تحتهم الأنهار cümlesinin de aynı şekilde bir yer hariç hâl olarak kullanılması dikkati muciptir. Peki, bu farklı kullanımın anlama yansıması nasıl ifade edilmelidir?

er-Ra'd Suresi 35. ayette kendisi haber olan تجري من تحتها الأنهار cümlesi, diğer otuz üç kullanımda cennetlerin ve cennetteki konakların sıfat cümlesi olarak; تجري من تحتهم الأنهار cümlesi ise yine haber cümlesi olarak kullanıldığı el-Kehf suresi 31. ayeti hariç diğer ayetlerde¹¹² söz konusu nimetlerin cennetliklerin tahtı tasarrufunda olacağını ifade eden hâl cümlesi olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla satır arası bir okuma yapıldığında müennes zamire muzaf olduğunda cennete ait özelliklerin nitelendiği bir sıfatın, cemi müzekker zamire muzaf olduğunda ise cennetteki müminlerin istifade etmelerinde hiçbir sakıncanın olmayacağı bir halin ifadesi olduğu söylenebilir.

¹¹¹ Bayer, İsmail, *Tefsirde Sarf İncelikleri, Kur'ân Yorumunda Morfolojik Çözümleme*, Konya, Tekin Kitabevi, 2017, s. 129.

¹¹² el-En'âm, 6/6; el-A'râf, 7/43; Yûnus, 10/9.

8. Zamirin Mercîinin Farklı Olması

Arap dilinin en önemli konularından birisi zamirlerin mercîi meselesidir. Kur'ân-ı Kerim'de de zamirlerin müteallakını belirleme konusunda özellikle dil bilimci müfessirler çok ihtilaf etmişlerdir. Anlamda genişliğe vesile olan çok farklı görüş spektrumu, bazen belâğat alanına giren derin anlamlı ve manidar yorumlara da vesile olmuştur. Örneğin,

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ

“O, Allah’a ortak koşanlar hoşlanmasalar bile dinini, bütün dinlere üstün kılmak için, peygamberini hidayetle ve hak dinle gönderendir.”¹¹³ ayetinde لِيُظْهِرَهُ kelimesindeki zamirin mercîinin kendinden önce geçen “Rasul” ve “din” kelimeleri olduğu konusunda iki farklı görüş vardır.¹¹⁴ Zamirin, muktaza-ı hal gereği, hidayetle ve hak dinle gönderilen Allah Resulünün üstünlüğünü işaret etmesi muhtemeldir. Ancak bir önceki ayette ifade edilen “Onlar Allah’ın nurunu ağızlarıyla söndürmek isterler.”¹¹⁵ cümlesindeki istiare ile لِيُظْهِرَهُ fiili arasındaki bağlantıya bakıldığında zaman İslam dininin delillerinin açık ve net oluşunun aydınlığı ve ışıyla parlak güneşe benzetildiği görülecektir. Nitekim teşbihte İslam ile diğer dinler arasında bir karşılaştırma olduğu ve sonrasındaki “müş-

¹¹³ es-Sâf, 61/9.

¹¹⁴ el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, II, 356; İbnu'l-Cevzî, Cemaleddin Ebu'l Ferac Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, (thk. Abdurrâzık el-Mehdî), Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422, II, 252; el-Vahidî, Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbüri eş-Şâfiî, *et-Tefsîru'l-Basît*, İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi, 2009, X, 390.

¹¹⁵ es-Sâf, 61/8.

riklerin hoşuna gitmese de” cümlesinin bunu perçinlediği göze çarpmaktadır. Zira müşrikler için İslam’ın diğer dinler üzerindeki hâkimiyetinin Rasulullah’ın dini öğreti-leri öğrenmesinden daha hoşlanmadıkları bir konu olduğu aşikârdır.¹¹⁶

9. Aynı Konuda Farklı Zamir Kullanımı

Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Meryem’in hamile kalması anlatılırken iki ayrı yerde müsemma ile ilgili farklı zamirler kullanılmıştır. el-Enbiyâ Suresindeki ayette¹¹⁷ **فَقَحْنًا فِيهَا** cümlesindeki zamir ifade aynı olmasına rağmen et-Tahrîm Suresinde¹¹⁸ **فَقَحْنًا فِيهِ** şeklindedir. Mekkî bir sure olan el-Enbiyâ Suresinde Hz. Mûsâ ve Hârûn (as) ile başlayıp sırasıyla Hz. Lût, İshak, Ya’kûb, Nûh, Dâvûd, Süleyman, Eyyûb, İsmâil, İdrîs, Zülkifl, Zünnûn (Yûnus), Zekeriyâ ve Yahyâ gibi peygamberlerin anlatıldığı bir makamda temel konu İsa (as) olduğu için Hz. Meryem’in şahsına, karnındaki peygamberle birlikte dikkat çekilmiş; nefh kelimesinin ve “ferç”e üfleme ile ilgili soyut algının henüz kavranabildiği son inen Medenî surelerden olan et-Tahrîm’deki ifadede ise bağlam, kadınların örnekliği olduğu için diğer sureden farklı olarak Hz. Meryem ismen zikredilmiştir.

et-Tahrîm Suresindeki övgü makamı ismin zikrini - ismin zikri medhde daha fazla medh ve zemde daha fazla zem ifade eder- gerekli kıldığı gibi konunun daha önce anlatılmış olmasına ve tahsis ifade etmesine uygun olarak

¹¹⁶ İbn Atıyye, Abdulhak b. Galip b. Atıyye el-Endelusi, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Aziz*, (thk. Abdusselam Muhammed), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422, V, 303.

¹¹⁷ el-Enbiyâ, 21/91.

¹¹⁸ et-Tahrîm, 66/12.

nefhin makamı da tahsis edilmiştir. Ne hamile kalmasına taaccüb ne de erkek dokunmamasına ta'cîp, ifadenin makamıdır. Kadınlara rol model olan iffeti, mukteza-i hâldir. Ayrıca el-Enbiyâ Suresindeki ayetin siyakında zikredilen “Kendisini de, oğlunu da âlemlere (kudretimizi gösteren) birer delil yapmıştık” ifadesi, bir bütün olarak hamileliğin taaccüb-i mûcib mucizeliğine dikkat çekildiğinin zamirle ifadesi olarak düşünülmelidir.¹¹⁹

10. Fiilin Farklı Bir Harfi Cer ile Kullanımı

Kur’ân-ı Kerîm’in tefekkürü gerekli kıldığını bizzat kelimenin kendisinin haykırdığı konulardan olan bir fiilin farklı harfi cerle kullanımı, muhatabına satır arasında pek çok şey söylemektedir.

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ “Eksik ölçüp tartanların vay haline! Onlar, insanlardan ölçerek bir şey aldıklarında tam ölçerler.”¹²⁰ âyetteki اِكْتَال fiili, pek çok müfessir tarafından hakları olan insanlardan alırken anlamında “min” harf-i ceri ile açıklanmıştır.¹²¹ Kur’ân harfleri arasında tenâvüb mümkündür. Fakat bu durum hikmeti üzerinde düşünülmesi gereken bir satır arası okumayı da gerekli kılmaktadır. Bu noktadan hareketle es-Semarrâî’nin, “lâm” ile müteaddi olan fiilin “alâ” harf-i ceri ile ölçüp tartarken insanlar üzerinde kurdukları

¹¹⁹ <https://vb.tafsir.net/tafsir36141/#.XDEIOPZuJjo> sitesinden istifade edilmiştir.

¹²⁰ el-Mutaffîfîn, 83/2.

¹²¹ ez-Zeccâc, İbrahim Es-Serâ b. Sehl Ebû İshak, *Me’âni’l-Kur’ân ve l’râbuhû*, Beyrut, Âlemu’l Kutub, 1988, V, 297; el-Beyzâvî, Nâsiruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, (thk. Muhammed Abdurrahman), Beyrut, Dâru İhyâi’t-Turâsîl-Arabî, 1418, V, 294.

tahakkümü îhâm ettiğine dair¹²² görüşü harf-i cerin anlamıyla örtüşen güzel bir yorumdur.

Konuyu bir de bu kadar kolay açıklanamayacak olan iki ayet üzerinden değerlendirelim:

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ

قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ

Muhatapların farklı olmasından başka bir fark görül-meyen el-Bakara Suresi 136. ve Âl-i İmrân Suresi 84. ayetlerde انزل fiili iki farklı harf-i cer ile kullanılmıştır.

İlk ayete muhatap olan insanların kendilerine ve ismi zikredilen peygamberlere indirilene inanmasının söylen-mesi, harf-i cerin intihâu'l-gâye ifade etmesinden kaynaklı olarak peygamberlerin peygamberliklerini kabule davet olarak yorumlanabilir. Âl-i İmrân Suresinde ise “alâ” harf-i ceri kullanıldığı için yüce makamdan gelen ağırlığına da işaret buyrulan bir iman söz konusudur. İkincisinde muhatabın vahye tanıklık eden peygamber olması da bunu teyit eder.¹²³ Peygambere yönelik emrin sadece iman değil aynı zamanda kendisinin de öncekiler gibi peygamber olduğunu tebliğ anlamı taşıması, yani “söyle!” emirinin bir muhatabı gerekli kılması ve “söyleyin!” emrinden daha yüklü bir eylemi içermesi harf-i cerin buna şahit olmasını gerektirmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de bu tür kullanımlar bir iki örnekle sınırlı değildir. Örneğin “أسلم” fiili “kendini Allâh’a ada-

¹²² es-Sâmerrâî, *et-Ta’biru’l-Kur’ânî*, s. 185.

¹²³ İbn Âşûr, eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîru’t-Tenvîr*, Tunus, Dâru’t-Tunisiyye li’n-Neşr, 1984, III, 302.

mak” anlamında el-Bakara Suresi 112. ayette “lâm” harfi ceri ile kullanılırken Lokmân Suresi 22. ayette “Allah’a yönelmek” anlamında “ilâ” harfi ceriyle kullanılmıştır.¹²⁴ Cennetle ilişkilendiren el-Bakara Suresindeki ayette anlam ödülle bağlantılı olarak daha yoğundur. Allah’ın indirdiklerine iman etme ve bilgisizce Allah’la mücadeleye girmeme gibi temel ilkelerden sonra gelen Lokmân Suresindeki ayette ise diğerinden daha hafif bir sorumluluk olarak Allah’a yönelme ilkesine aynı fiilin harfi cer farkıyla işaret edilmiştir.

11. Bir Ayette Aynı Fiilin Farklı Harf-i Cerle Kullanımı

قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِّلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ “Tanrı diye taptıklarınız içinde hakka götüren biri var mı?” diye sor. De ki: “Hakka götüren yalnız Allah’tır.” Öyleyse hakka götüren mi izlenmeye daha lâyıktır, yoksa rehberlik edilmedikçe bir başına yolunu bulmaktan bile âciz olan mı?”¹²⁵ ayetinde هدى fiili, iki ayrı harf-i cer ile kullanılmıştır. إِلَى harf-i cerinin anlamlarından olan “intihâu’l-gâye” ilahlık iddiasında olan akıllı varlıkların -ki buna من ism-i mevsulu işaret eder- hakka iletme iddiasında bulunduklarını imlemektedir. Ancak “ilâ”nın anlamını da haiz olan ve “ihtisas” bildiren “lâm” harf-i cerinin zat-ı ilâhi için kullanılması kendisi bizzat hak olana ve hakkın gerçek sahibinin yoluna işaret etmektedir.¹²⁶ Hidayeti Allah’a hasreden üslup, tevbih içeren istifham-ı inkârî ile güç kazanmıştır. Hakka iletme konusundaki farkın işlendiği bir

¹²⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 484.

¹²⁵ Yûnus, 10/35.

¹²⁶ el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-l-İşârât*, II, 94.

ayette söz konusu farkın cümlelerin en küçük ögesi olan harflere kadar inmesi manidar olmuştur. Allah'ın ilettiği hidayet yolunun (يَهْدِي) doğal, sahte ilahların bin bir gayretle hakikat gibi göstererek insanları iletmeye çalıştıkları yoldaki (يَهْدِي) meşakkat ise -ki onlar hidayet olunmadıkça asla hidayeti bulamayacak kimselerdir- aynı kökten gelen fiillerin farklı kullanımlarında göze çarpmaktadır. Zira kendi yolunu dahi bulamayan anlamını hâiz iftiâl babına taşınan fiil,¹²⁷ idgam olan teşdidi ile zaten ne kadar çabalarsa da yol gösteremeyen anlamına gelmektedir.

12. Edatın Farklı Kullanımlarının Olması

لَوْلا, tahdîd ve imtinâ-ı vucûd ifade eden bir edatıdır.¹²⁸ “Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı.”¹²⁹ ifadesi, tartışmalara konu olmuş bir örnektir. Nitekim Yusuf'un (as) Züleyha'ya meyline dair uzun uzun açıklamaların yapıldığı eserlerden bağımsız olarak konuya dil açısından bakıldığında cevap cümlesinin takdim edilmesi ve لَوْلا هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ ifadesinden sonra vakfedilmesinin sebep olduğu algı, Yusuf'un (as) Züleyha'ya arzusu ve “rabbinin burhanı” üzerinde akıl almaz işârî yorumlara sebep olmuştur. Hâlbuki imtinâ-ı vucûd ifade eden لَوْلَا'nın cevabı, zaten bir meylin olmadığı ve “rabbinin burhanı”nı görmeseydi olacağı anlamına gelmektedir. Zira لَوْلَا زَيْدٌ عِنْدَكَ لَا تُتِيكَ “Yanında Zeyd olmasaydı sana gelirdim.” cümlesinde müttekellimin muhatabı ziyaretinin

¹²⁷ el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, II, 419.

¹²⁸ el-Muberrred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid b. Abdulkber el-Ezdî, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme, Beyrut, Alemu'l-Kutub, tsz. III, 76.

¹²⁹ Yûsuf, 12/24.

Zeyd'in yanında olmaması şartına bağlanması, Zeyd var olduğu sürece onu ziyaret etmeyeceği anlamındadır.¹³⁰

لَوْلَا'nın tahdîd ifade ettiği ve teşvik amacıyla هَلَا anlamında kullanıldığına bir örnek olarak لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ “Ne olur Allah’a istiğfar etseniz, belki rahmetine ulaşsınız.” ayetini¹³¹ yeri gelmişken izah etmek; bu ifadelerde şart ve cevap cümlesi aranmayacağını belirtmek gerekir.¹³²

13. Lafzın Farklı Bir Anlamı İşaret Etmesi

Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı lafızlar muhatabının daha ilk okuyuşta farklı bir anlamı işaret ettiğine şahit olacağı netliktedir. Zira daha önce ilişkilendirmediği bu yapısal veya dilbilimsel fark, muhatabın hemen dikkatini çekmektedir.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ

“İçlerinde seni dinleyenler de var; ama sağırlara - üstelik akıllarını da işletmiyorlarsa- gerçeği sen mi duyuracaksın? Onların arasında sana bakanlar da var; ama eğer görmüyorlarsa körlere doğru yolu sen nasıl göstereceksin?”¹³³

Bu iki ayetten ilk anlaşılan hidayet için gözün ve kulağın açık olması gerektiğidir. Fakat satır arası ifadede hakka karşı kör olanlar, görme yetisini kullanamayanlar

¹³⁰ İbnu’s-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Usul fi’n-Nahv*, (thk. Abdülhuseyn el-Fetlî), Beyrut, Muessesetu’r-Risâle, tsz. II, 211.

¹³¹ en-Neml, 27/46.

¹³² Benzer bir ayet için bkz. Hûd, 11/116.

¹³³ Yûnus, 10/42.

olarak nitelendirilirken, hakkı duyma konusunda sağır olanlar akılsızlıkla ilintilenmiştir. Duymanın görmeye üstünlüğünü imleyen bu ayet, Nuh'un (as) muhatapları hakkında söylediği "Kuşkusuz sen onları bağışlayasın diye kendilerini her davet edişimde parmaklarını kulaklarına tıkadılar"¹³⁴ ifadesi ile birlikte düşünüldüğünde muhatabın önce dinlemeyi bilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim "Sen ölümlere ıttiremezsin"¹³⁵ ayeti de aklını kullanmayan bu insanların ölüden farksız olduğunu ifade etmektedir. Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009) muzâafe sanatına örnek olarak gösterdiği bu ayette, bir lafız biri açık diğeri işaret yoluyla anlaşılan iki anlam içermektedir.¹³⁶ Yani hakikat arayışında olan insan önce duymalı, duymak için kulaklarındaki ağırlığı atabileceği akıllı kullanmalıdır. Zira kulağın duymak için, gözün görmemek için iradeye ihtiyacı vardır.

14. Kip farklılıklarının Olması

Kur'ân-ı Kerîm'de yer yer kesinlikle gerçekleşeceğini vurgulamak için gelecek zamanla ilgili bir eylem geçmiş zaman kipiyle ifade edilmekte¹³⁷ veya muhataplarına yaşatmak adına yaşanmış olaylar şimdiki zaman kipiyle anlatılmaktadır. Bu *hikâyetu'l-hâl* yapısı, muhatabı olayın içine çekerek geçmişin manevî tanığı yapar,¹³⁸ değişen kip, iltifat sanatı ile desteklenerek olayın failinin muhata-

¹³⁴ Nûh, 71/7.

¹³⁵ Fâtır, 35/22.

¹³⁶ el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *Kîtâbu's-Sinâ'ateyn*, (thk. Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Beyrut, el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2006, s. 423.

¹³⁷ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *Tevîlu Muşkilî'l-Kur'ân*, Kâhire, Mektebetu İbn Kuteybe, 1973, s. 295; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 372.

¹³⁸ <http://www.islamicbook.ws/qbook/alom/lmsat-bianit-007.html>

bın kendisi olma ihtimali hiçbir zaman ırak tutulmaz. Özellikle muhatabın teşvik edilmesi söz konusu olduğunda ifadeler eylem sahipleriyle gönül birliği içinde fiilin tekrarlayıcısı olma ihtimalini arz eden bir yapıya bürünmektedir.¹³⁹ Tarihin derinliklerinde kaybolmuş ümmetlerin ibretlik kıssalarından ders alınmasını kolaylaştırmak adına kıssaların içerisine serpiştirilen iltifat unsurları Kur'ân talebesinin metinden kopmamasını sağlamakta ve muhatabına helaki hak emiş olan toplumlar ile içinde bulunduğu toplumu kıyaslama fırsatı vermektedir.

Geçmiş zaman kipiyle anlatılan ve uzun vadeli olması hasebiyle tahayyülü zor olan gelecek zamana ait anlatılar ise başına gelmesini fitratı gereği uzak gören insana adeta sahneleri her an kendisinin içinde bulunduğu olaylar şeklinde sunulmaktadır. el-İnfitâr, et-Tekvîr ve el-İnşikâk vb. Surelerdeki Kıyamet sahnelerinin anlatımı bunun en güzel örneğidir.

Arap dili ile ilgilenen her kişinin bildiği bir konu vardır ki mazî fiiller geçmiş zaman muzarî fiiller şimdiki zaman geniş zaman ve gelecek zaman ifade ederler. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de mazî fiiller bir örtülü anlam gereği muzarî fiilin bütün zamanları yerine; muzarî fiili de mazî fiil yerine kullanılmıştır. كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz..” ayetinde “entüm” değil de “küntüm” lafzının kullanılması bunun en bariz örneklerindendir. Bütün inananların kastedilmediği, özellikle sahabilerden belli bir topluluk ve onların izinden gidenlerin ancak böyle bir hayra nail olabileceği anlaşı-

¹³⁹ es-Seâlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhü'l-Luga ve Sırru'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Hancî, el-Kâhire 1998, II, 573.

lan¹⁴⁰ bu ayet, zamanlar konusundaki farklılıkların açıklanması gereken konulardan olduğunu göstermektedir.

15. Ma‘tûfun Aleyhin Farklı Olması

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيراً

“Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da sizi de biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahtır.”

Müfessirler وَلَا تَقْتُلُوا ifadesindeki i‘rab hakkında iki görüş ortaya koymuşlardır.¹⁴¹ ‘Öldürmeyin’ fiili ya nehiy olarak meczumdur ya da 23. ayetteki وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا ifadesine atıfla mansuptur. Bu durumda لَا النَّافِيَة olur.¹⁴² Bu görüşte olan müfessirler söz konusu İsrâ Suresinin 26. ayetinden 40. ayetine kadar devam eden bütün yasaklama ifadelerini إِلَّا إِيَّاهُ “Allah ancak kendisine ibadet etmenizi emretti” ayetine matuf kabul etmişlerdir. Ancak bu ayetler bir bütün olarak okunduğu zaman mana açısından güçlü olan لَا النَّاهِيَة nin yasak ifade etmeyen لَا النَّافِيَة ye tercihi daha anlamlı olacaktır. Ayrıca bir atıf yapılmışsa bunun قَضَىٰ fiiline değil en yakın olana yapılması uygundur. Pek çok müfessir konuyu bu şekilde değerlendirmiştir.¹⁴³ Nehiy ifadelerinin müstakil olarak

¹⁴⁰ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VII, 100.

¹⁴¹ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVII, 436; el-‘Ukberî, Ebu’l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Hüseyn el-Bağdâdî *et-Tibyân fî İ‘râbi’l-Kur‘ân* (thk. Ali Muhammed el-Bicavî), Beyrut, Dâru’l-Cîl, 1987, II, 819.

¹⁴² et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVII, 436.

¹⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîru’t-Tenvîr*, XV, 87; Dervîş, Muhyiddîn, *İ‘râbu’l-Kur‘ân ve Beyânüh*, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1994, V, 426.

değerlendirilmesi¹⁴⁴ ise evrensel değerlerin ve ahlaki ilkelerin sıralandığı bir ifade biçimine daha uygundur.

16. Kıraat Farklılıklarının Olması

إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا

“Hani o gençler mağaraya sığınmışlardı da, “Ey Rabbimiz! Bize katından bir rahmet ver ve içinde bulunduğumuz şu durumda bize kurtuluş ve doğruluğa ulaşmayı kolaylaştır” demişlerdi.”¹⁴⁵

Bu ayette iki okuyuş vardır.¹⁴⁶ ez-Zeccâc (ö. 311/923) iki kıraat arasındaki farka işaret etmiş,¹⁴⁷ İbn Atiyye (ö. 541/1147) Cumhurun bu ayeti رَشَدًا şeklinde okuduğunu ifade etmiştir. رُشْدًا şeklinde okuyan Kıraat alimleri tercihlerini, ayetin sonunun öncesi ve sonrasındaki ayetlerin fasıllarına uyması ile gerekçelendirmişlerdir.¹⁴⁸ Cumhuru bu tercihe iten sebep de bu kelimenin sibak ve siyakta ki واعداء، واعداء، واعداء kelimelerinin birbirleriyle sentaksıdır. Anlam bakımından düşünüldüğünde de “salah” anlamındaki الرِّشْد kelimesine “ilim” anlamındaki الرِّشْد kelimesinin tercihi¹⁴⁹ satır arası okuma açısından çok yerindedir. Zira her iki kelimenin Kur’ân’daki diğer kullanımları

¹⁴⁴ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhîl fi’t-Tefsîr*, (thk. Sıdkı Muhammed Cemil), Dâru’l Fikr, Beyrut, 1420, VII, 44.

¹⁴⁵ el-Kehf, 18/10.

¹⁴⁶ İbnu’l-Cezerî, Ebu’l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf *en-Neşr fi’l-Kıraâti’l-Aşr*, (thk. Ali Muhammed Dabbâ’), Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, tsz. II, 312.

¹⁴⁷ ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 270.

¹⁴⁸ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, III, 498.

¹⁴⁹ Muhaysin, Muhammed Salim, *el-Hâdî, Şerhu Tayyibeti’n-Neşr fi’l-Kıraâti’l-Aşr*, Beyrut, Dâru’l-Cil, 1997, II, 250.

düşünüldüğünde¹⁵⁰ yaratanın insana verdiği doğru bilgiye ulaşmanın manevi boyutunu ifade eden rüşitten daha çok, gayret sarf ettikleri bir konuda elde ettikleri doğru bilginin maddi boyutunu ifade etmesi anlamında reşed'in tercihi, belâğî anlam ile örtüşmektedir.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, en küçük biriminden en büyüğüne kadar bütüncül anlamı besleyen edebi zevki yüksek bir belagatı hâizdir.

Bağlam, muhatabını murâd-ı ilâhîyi en doğru şekilde anlamaya götüren bir araçtır. Benzer ayetlerde farklı kelimelerin kullanılması veya aynı konuların farklı kelimelerle anlatılması parçanın bütüne hizmet eden yönünü keşfetmek için çok önemli bir sebeptir.

Kur'ân-ı Kerîm'de gramer dışı kullanımların olduğu veya farklı kullanımların parçada i'câz arayışını anlamsız kıldığı iddia edilmiştir. Halbuki kitabın bu bölümünde kısaca örneklendirildiği şekliyle, suresinden harfine kadar Kur'ân'ın hedeflerine hizmet eden farklı kullanımların hikmeti, üzerinde durulması gereken konulardandır.

Çalışmada öncelikle bağlamın bütünü kavramaya yardımcı olan bakış açısından hareketle sureler, ayetler, kavramlar, kelimeler, harfler ve harekelerin anlama katkısı ele alınmış; daha sonra nahiv yönüyle farklılık arz eden kullanımlar üzerinden Kur'ân-ı Kerîm'e perspektif değiştirerek bakmanın derin anlamlara açılan okumalara imkân tanıdığı izah edilmek istenmiştir.

¹⁵⁰ Diğer kullanımları için bkz. el-Enbiyâ, 21/51; el-Kehf, 18/10, 24, 66; el-Cinn, 72/2, 10, 14, 21.

Satır arası okuma çalışması en küçük parçada bütünden kopmayan bir gayretle anlam arayışında olmaktır. İnsanların koyduğu kurallarla İlâhî kelâmı yargılamak, anlamı hapsetmektir. Hikmete odaklanarak farklı kullanımların nedenleri üzerine düşünmek ve arka planı görmeyi hedeflemek, farklılığın fark edilmesini murat eden için daha adil bir yaklaşımdır. Öncesi olan sonrası da olacak olan bu mütevazı çalışma bu yolda atılmış adımlardan biridir.

KAYNAKÇA

- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mucâsîî, *Me'âni'l-Kur'ân*, (thk. Huda Mahmûd Karâ'a), Kahire, Mektebetu'l-Hanci, 1990.
- el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *Kîtâbu's-Sinâ'ateyn*, (thk. Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Beyrut, el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2006.
- Bayer, İsmail, *Tefsirde Sarf İncelikleri, Kur'ân Yorumunda Morfolojik Çözümleme*, Konya, Tekin Kitabevi, 2017.
- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Abdurrâzık el-Mehdî), Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- el-Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (thk. Muhammed Abdurrahman), Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad *es-Sıhah Tacu'l-Luga ve Sıhahi'l-Arabiyye*, (thk. Ahmet Abdulgafur), Beyrut, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- el-Curcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-Î'câz (Sözdizimi ve Anlambilim)*, (çev. Osman Güman), İstanbul, Litera Yay., 2008.
- Çağmar, M. Edip, "Arap Dilinde Tağlib" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, Cilt, IV.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, İstanbul, İFAV yay., 2011.
- Dervîş, Muhyiddîn, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânüh*, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1994.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr*, (thk. Sıdkı Muhammed Cemil), Dâru'l Fikr, Beyrut, 1420.

- el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzibu'l-Luga*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemî, *Meâni'l-Kur'ân*, (Ahmet Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr), Mısır, Dâru'l-Mısıryye, tsz.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Sâmerî), Beyrut, Mektebetu'l-Hilâl, tsz.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve insan*, (Çev. M. Kürşad Atalar), İstanbul, Pınar Yayınları, 2012.
- İbnu'l-Esîr, Diyâuddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed Abdulkерim, *el-Meselu's-Sâir*, (thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne), Dâru'n-Nehda, Kahire tsz
- el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semin, *ed-Durru'l-Mesûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (thk. Ahmed Muhammed el-Harrat), Dimaşk, Dâru'l-Kalem, tsz.
- İbn Âşûr, eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîru't-Tenvîr*, Tunus, Dâru't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Abdulhak b. Galip b. Atıyye el-Endelusî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Aziz*, (thk. Abdusselam Muhammed), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf *en-Neşr fî'l-Kıraâti'l-Aşr*, (thk. Ali Muhammed Dabbâ'), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.
- İbnu'l-Cevzî, Cemaleddin Ebu'l Ferac Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, (thk. Abdurrâzık el-Mehdî), Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.

- İbnu'l-Haydara, Ali b. Süleyman el-Yemenî, *Keşfu'l-Muşkil fi'n-Nahv*, (thk. Hâdî Atıyye Matar), Bagdat, Matbaatu'l-İrşâd, 1984.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab*, Suriye, eş-Şeriketu'l-Muttehîde, tsz. s. 581.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Sâmi b. Muhammed Selâme), Riyad, Dâru Taybe, 1999.
- İbn Malik, Ebû Abdullah Cemaleddin Muhammed b. Abdullah et-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, (thk. Abdulmun'im Ahmed Herîdî) Mekke, Câmîatu Ummi'l-Kurâ, tsz
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dîmaşkî el-Cevziyye, *Bedâiu'l-Favâid*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, tsz.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Usul fi'n-Nahv*, (thk. Abdulhuseyn el-Fetlî), Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, tsz.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, (thk. Halil İbrahim), Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996.
- Kaçar, Halil İbrahim, “Arapça’da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkir Uslûbu)” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/2, Sayı, 29.
- el-Kirmânî, Mahmut b. Hamza b. Nasr Ebu'l-Kasım Burhanneddin, *Garâibut-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vîl*, Cidde, Dâru'l-Kıble, tsz.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *Tevîlu Muşkili'l-Kur'ân*, Kâhire, Mektebetu İbn Kuteybe, 1973.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Ahmet el-Berdûnî vd.) Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynulislam Abdulkerim b. Hevazin, *Letâifu'l-İşârât*, (thk. İbrâhim el-Besyûnî), Kahire, el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1981.

el-Mâverdî, Ali b. Muhammed el-Basrî el-Bağdadî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, (thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksud), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.

Mekki b. Ebî Talib, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed, *el-Hidaye ilâ Bulûgi'n-Nihaye fî İlmi Meani'l-Kur'ân ve Tefsirihi ve Ahkâmihi ve Cumelin min Funûni Ulûmih*, eş-Şârika, Camiatu's-Şârika Kulliyatı'd-Dirasati'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmi, 2008.

Moiz Emced, Grammatical Errors in The Qur'an, Kur'ân'da Gramer Hataları (çev: M. Cevat Ergin, Ali Akay), *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/I, Cilt. VII.

el-Muberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid b. Abdulkber el-Ezdî, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme, Beyrut, Alemu'l-Kutub, tsz.

Muhaysin, Muhammed Salim, *el-Hâdî, Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-Kirâati'l-Aşr*, Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1997.

Mukâtil Bin Suleyman, *Tefsîru Mukâtil Bin Suleyman*, (thk. Abdurrahman Mahmud Şehhâte) Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.

el-Murâdî, Hasan b. Kâsım, *el-Cene'd-dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, (thk. Fahreddin Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzıl) Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.

er-Râzî, Fahreddîn, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, (thk, Tâhâ Câbir el-Ulvânî), er-Riyâd 1979.

- er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fadl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, (thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr, tk. Nazîr es-Sâidî), Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (nşr. Na'im Zerzûr), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Hilmiyye, 1987.
- es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân, Kitâbu't-Tefsîr*, (thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrâhim), Riyad, Medârisu'l-Vatan, 1997.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Bahru'l-'Ulûm*, tsz.
- es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *et-Tenâsubu Beyne's-Suveri fî'l-Muftetehi ve'l-Havâtîm*, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2016.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, İstanbul, Yöneliş yay., 1993.
- es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Esrâru'l-Beyân fî't-Ta'bîri'l-Kur'ânî*, Dubai-2002.
- es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Meâni'l-Ebniyeti fî'l-Arabiyye*, Ürdün, Dâru Ammâr, 2005.
- es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî*, Amman, Dâru'l-Fikr, 2013.
- es-Seâlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhü'l-Luga ve Sırru'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Hancî, el-Kâhire 1998.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmî'*, (thk. Ab-

dulhamid Hindâvî), Mısır, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, tsz.

İbn Hişâm Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-E'ârib*, (thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Ali Hamdullah), Beyrut, Dâru'l Fikr, 1985.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Şâkir), Muessesetu'r-Risâle, 2000.

Tabl, Hasan, *Uslûbu'l-İltifât fî'l-Belâgati'l-Kur'âniyye*, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.

eş-Şirbînî, Şeyh Muhammed b. Ahmed b. el-Hatib, *Tefsîru'l-Hatibi's-Şirbînî*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.

Uçar, Hasan, *İlahiyat Alanında Yeni Ufuklar, Bölüm-8*, “Arap Dili ve Belâgatı Perspektifinden Kur'ân-ı Kerîm'i Satır Arası Okuma-I (Dilbilim, Me'ânî, Beyân)” Ankara, Gece Kitaplığı, 2019.

Uçar, Hasan, “Tahkîku'l-Fasli'l-Hâmis fî-mâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Belâga min Kitabi “Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr” li-Şeyhi'l-İslâm Molla Hüsrev” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2017, Sayı, 38.

el-'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Hüseyyin el-Bağdâdî *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân* (thk. Ali Muhammed el-Bicavî), Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1987.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud vd.), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

el-Vahidî, Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbü'rî eş-Şâfiî, *et-Tefsîru'l-Basît*, İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi, 2009, X, 390.

Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerıyyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellam*, (thk. Hind Şelebi), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Eser Kitabevi, tsz.

Yüksel, Ahmet, "Arap Dilinde 'Me'ânî'l-Hurûf' İlmine Dair Literatür Çalışmaları", *EKEV Akademi Dergisi Sosyal Bilimler*, 2004, C. VIII, Sayı, 20.

ez-Zeccâc, İbrahim Es-Serâ b. Sehl Ebû İshak, *Me'ânî'l-Kur'an ve İ'râbuhû*, Beyrut, Âlemu'l Kutub, 1988.

ez-Zemahşerî, Ebu Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâkiki Ğavâmidu't Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fî Vucuhi't-Te'vil*, Beyrut, Dâru'l Kitâbi'l Arabî, tsz.

ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah b. Abdullah b. Behhâr, *el-Burhan fî Ulûmi'l Kur'an*, (thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, İsa El-Babî El-Halebî vd.), Dâru İhyai'l Kutubi'l Arabiyye, 1957.

ez-Zuhaylî, Vehbe, *Tefsîru'l-Munîr fî'l-Akîdeti ve's-Şerî'ati ve'l-Menhec*, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1991.

<https://vb.tafsir.net/tafsir36141/#.XDEIOPZuJjo>

<http://www.islamicbook.ws/qbook/alom/lmsat-bianit-007.html>

https://www.youtube.com/watch?v=N_kgGqQzPb0

https://www.youtube.com/watch?v=N_kgGqQzPb0

ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA KİMLİK SORUNLARI VE DİN EĞİTİMİNDEN BEKLENTİLER (HOLLANDA ÖRNEĞİ)¹

İrfan SEVİNÇ²



-
- 1 Bu makale, 10-12 2018 Mayıs tarihlerinde Aksaray Üniversitesinde düzenlenen Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan “Çok Kültürlü Toplumlar da Kimlik Sorunu Ve Din Eğitimi nden Beklentiler (Hollanda Örneğ i)” adlı bildirinin geliştirilmiş halidir. This paper is the development of the paper “The Problem of Identity in Multi-cultural Societies and Expectations from Religious Education (The Case of Netherlands) orally presented at the International Symposium of Sociology of Religion held at Aksaray University on May 10-12, 2018.
- 2 Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Ana-bi-lim Dalı.

ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA KİMLİK SORUNLARI VE DİN EĞİTİMİNDEN BEKLENTİLER (Hollanda Örneği)¹

İrfan SEVİNÇ²

Giriş

1960'lı yılların başlarından itibaren ülkemizden Batı Avrupa ülkelerine geçici olacağı düşüncesiyle başlayan işçi göçü, bir süre sonra aile birleşimi nedeniyle kalıcı hale dönüşmüş ve günümüzde 4 milyon civarında bir sayıya ulaşmıştır. Avrupa ülkelerine işçi olarak ilk giden birinci kuşak, para kazanıp, geri dönmek düşüncesinde olduğu için, iş hayatının dışında yerli ve farklı kültürlerle önemli sayılabilecek düzeyde sosyal yaşantı içerisine girmemiş, dolayısıyla uyum ve kimlik sorunu yaşamamıştır. Aile birleşimi yoluyla Avrupa ülkelerine giden ve ikinci kuşak olarak tanımlanan Türkiye doğumlu çocuklar ile sonraki yıllarda orada doğup büyüyen üçüncü ve sonraki kuşaklar ise farklı kültürlerden kişilerle başta okul ortamında olmak üzere ilişkiler kurmaktadır. Çocuklar bu ilişkiler ortamında; dini açıdan farklı adet ve törenler, kültürel açıdan da; Batı kültürünün yanı sıra yine

¹ Bu makale, 10-12 2018 Mayıs tarihlerinde Aksaray Üniversitesinde düzenlenen Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Çok Kültürlü Toplumlar Kimlik Sorunu Ve Din Eğitiminden Beklentiler (Hollanda Örneği)" adlı bildirinin geliştirilmiş halidir. This paper is the development of the paper "The Problem of Identity in Multi-cultural Societies and Expectations from Religious Education (The Case of Netherlands)" orally presented at the International Symposium of Sociology of Religion held at Aksaray University on May 10-12, 2018.

² Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı.

farklı etnik yapı ve kültürlerle ait farklı unsurlar, değer yargıları ile karşılaşmaktadır.

Çocuklar ve gençlerin bu karşılaşmalar sebebiyle zihinlerinde oluşabilecek sorulara tatmin edici cevapları bulabilmek konusunda; anne babalarının eğitim ve dini bilgi düzeylerinin yetersiz, camilerde sunulan din hizmetlerinin çoğunlukla sadece cami alanı ile sınırlı, din görevlilerinin de genellikle yabancı dil yetersizliğinden kaynaklanan gençlerin ve çocukların sorunlarına ulaşamıyor olmaları gibi nedenler yüzünden yardım alabilme imkanları oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla içinde bulunulan ortam ve sorulara cevap bulamama gibi etkenlerin başı çektiği problemler yüzünden ikinci ve sonraki kuşaklar için uyum sorunuyla başlayan fakat sonradan kimliklerin etkilenmesine yol açabilecek durumlardan ve zamanla kimliğin yeniden tanımlanması olarak ortaya çıkan sorunlardan söz etmek mümkündür.

Bu çalışmanın amacı: yurtdışında yaşayan Türk çocuklarının çok kültürlü ortamda karşılaştıkları uyum ve kimlik sorunları, Türk çocuklarının kimliklerini etkileyen faktörler ve etki düzeyleri, çocukların yaşadığı kimlik sorunlarının ebeveynler üzerinde kaygıya yol açıp açmadığı, son olarak da bu konularla ilgili din eğitiminden beklentilerin neler olduğu hususlarına (Hollanda örneğinde) cevap aramaktır.

Çalışma, literatür taraması ve alan araştırması şeklinde yürütülmüştür. Veri toplama aracı olarak Hollanda'da velilere yönelik anket çalışması, yorumları desteklemek amacıyla ankete katılan bazı velilerle yapılan mülakatlara ek olarak takip eden yıllarda ortaya çıkan değişimleri de tespit ve karşılaştırma yapmak amacıyla veliler ve gençlerle görüşmeler yapılmıştır. Ayrıca başta Hollanda ol-

mak üzere diğer Avrupa ülkelerinde din görevliliği amacıyla bulunulan sürelerde edinilen tecrübe ve gözlemlerden de önemli ölçüde yararlanılmıştır.

Çalışma, Giriş bölümünün dışında Çok kültürlülük, Kimlik, Çokkültürlülük-Kimlik İlişkisi, Din Eğitiminden Beklentiler olmak üzere dört başlıktan oluşmaktadır.

1. Çok kültürlülük

Çokkültürlülük, 1960'lı yıllarda ABD ve Avrupa'da toplumsal çeşitliliğin artması sonucunda insan hakları hareketlerinin gelişimine bağlı olarak ortaya çıkmış ve tarihsel süreçte farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır (Başbay & Bektaş 2009).

Çokkültürlülük, İngilizce 'multicultural' kelimesinin karşılığıdır ve çok sayıda ırk, dil, din ve gelenek ve göreneğe sahip insanı bir arada bulunduran 'multicultural society' çok kültürlü toplum (Oxford Wordpower Dictionary) anlamındadır. Tanıma göre çok kültürlü toplumdan asimilasyon politikalarının söz konusu olmadığı bir toplum (Kirman: 2011, 76) olarak bahsedilebilir. Çok kültürlülüğü benimsemiş olan yönetim anlayışı da çokkültürcülük olarak ifade edilir.³

Kavram bir yandan kültürel çoğulculuk durumuna ve hoşgörölü davranışlara işaret ederken diğer yandan bir toplumda tam bir katılımın gerçekleşmesinin önündeki engelleri aşmak için bütün kültürel grupların, üyelerine yardım ettiği kadar içinde bulundukları toplumu geliştir-

³ Çokkültürlülük ve çokkültürcülük hk. Bkz: Will Kymlicka, Çokkültürlü Yurttaşlık (Azınlık Haklarının Liberal Teorisi), Çeviren, Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. İst 1998.

me çabalarını düzenleyen hükümet politikalarını ifade eder. Çok kültürlü bir politikanın takip edildiği bir ülkede etnik ve azınlık gruplar inançlarını, değerlerini, kültürlerini koruyarak varlıklarını sürdürürler (Kirman, 2011, 76).

Çokkültürlülük dendiğinde birden fazla kültürel topluluğun bir arada değer görerek yaşaması sonucu ortaya çıkan kültürel yapılanmaya vurgu yapılmaktadır. Çokkültürlülük ideolojisi, birden fazla kültürün bir arada bulunduğu toplumlarda, gücü zayıf olan kültürlerin, gücü daha fazla olan kültürlerce korumaya alınmasını ve onlara da eşit haklar verilmesi savunusu ile sağlanmaktadır.

Çokluluk-çokluk kavramlarından türeyen çokkültürlülük kavramının oluşumunda, dünya genelinde siyasi ve ekonomik alanda yaşanan toplumsal göçlerin etkisi olmakla birlikte (Şentürk, 2015), çokkültürlülük ve çeşitlilik kavramlarının 1960'lı yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde toplumsal çeşitliliğin artması, insan hakları hareketlerinin, etnik azınlıkların ve kadınların eşit hak ve imkan taleplerinin yoğunlaşması ile bu gruplara yönelik ırkçılığın, cinsiyetçiliğin ve baskının farkına varılması sonucunda 1970'lerde ortaya çıktığı görülmektedir (Başbay ve Bektaş, 2009, 33).

Kymlicka (1998) çok kültürlülüğün nedenleri olarak temelde iki başlık altında ele alır. Bunlardan birincisi önceleri öz yönetimle ve belli bir toprak parçası üzerinde yoğunlaşmış ve ulusal azınlıklar olarak nitelenen kültürlerin geniş bir devlet çatısı altına toplanmasıyla oluşan yapılar olup, bir devlet içinde birden fazla ulusun yan yana yaşaması olarak da ifade edilmektedir (Kymlicka, 1998, 38). Burada 'Ulus' belirli bir toprak parçası ya da yurttan yaşayan, ayrı bir ortak dili ve kültürü olan az ya da

çok kurumsal olarak olgunlaşmış tarihsel bir cemaat anlamına gelir (Kymlicka, 1998, 39). İkincisi ise bireysel ve aile olarak başka ülkelere yapılan göçlerdir. Birinci başlıkta ulusal azınlıklar olarak nitelendirilen kültürler genel olarak kendilerini çoğunluk kültürü yanında, ayrı toplumlar olarak korumak isterler ve bu şekilde varlıklarını sürdürmelerini sağlamak için çeşitli özerklik ya da öz yönetim biçimleri talep ederler. İkinci başlıkta yer alan ve Kymlicka'nın tanımıyla göçmenlerin oluşturduğu "etnik gruplar" ise toplumla bütünleşmek ve bu toplumun tam üyeleri olarak kabul edilmek isterler. Zira göçmenlerin amacı etnik kimliklerinin daha fazla tanınmasıdır ve bu yüzden büyük toplum yanında ayrı ve öz yönetimli bir ulus olmak için değil, kültürel farklılıklara daha fazla saygılı hale getirmek üzere büyük toplumun kurumlarını ve yasalarını değiştirmeyi amaçlamaktadırlar. (Kymlicka, 1998, 38).

Giddens (2005), dünyada 1945 yılından bu yana gözlenen ve çokkültürlülük politikalarına sahne olan önemli göç hareketlerini tanımlamak üzere dört göç modelinden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi Kanada, ABD ve Avustralya gibi ülkelere yapılan ve göçmenlerin genellikle vatandaşlık hakkı ile göçe teşvik edildiği klasik göç modelidir. İkincisi "Sömürge modeli" olarak adlandırılan ve Fransa ve İngiltere gibi ülkelerin eski sömürgelerinden yapılan göçlerdir. Üçüncü model Almanya, İsviçre ve Belçika gibi ülkelerin uyguladığı 'misafir işçiler modeli'dir. Sonuncu model ise sanayileşmiş ülkelerin göçmen kabul etme politikalarını sıkılaştırmalarından sonra bu

ülkelere illegal bir biçimde yapılan göçlerin kastedildiği ‘yasadışı göç’ modelidir.⁴

Kymlicka (1998) ’ya göre bir ülke başka kültürlerden çok sayıda kişi ve aileyi göçmen olarak alır ve onların etnik özelliklerinin bir kısmını korumalarına izin verirse o ülke doğal olarak kültürel çoğulculuğun sergilendiği bir ülke görünümü kazanır. Bu olgu kişi başına en yüksek göç alma oranına sahip olan üç ülke olan ABD, Kanada ve Avustralya’da her zaman hayati bir önem taşımıştır. Nitekim dünyadaki yasal göçlerin neredeyse yarısından fazlası bu üç ülkeye akmaktadır (s. 42). Fakat Avustralya, Kanada ve Amerika’nın dışında pek çok başka ülke de, bu ülkeler kadar olmasa bile yine de çok sayıda göçmen gruplarını kabul etmişlerdir. Nitekim 16 ve 17. yüzyıllarda Avrupa ülkelerinden sömürgelerine olan göçler yirminci yüzyılda tersine dönmüş ve özellikle İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında Fransa, İngiltere ve Hollanda kendi sömürgelerinden çok sayıda göçmen kabul etmiştir (Vatandaş, 2002; Kymlicka:1998, 47). 1960’lı yıllardan itibaren başta Almanya olmak üzere çeşitli Avrupa ülkeleri de, çoğunlukla Akdeniz ülkeleri ve Türkiye’den çok sayıda kişiyi işçi statüsünde göçmen olarak kabul etmişlerdir. Günümüzde Avrupa ülkelerinde sayıları dört milyonu geçen Türk nüfusunun önemli kaynağını da işçiler oluşturmaktadır. Tüm bu ülkelerde artık giderek artan bir oranda çokkültürlülük ve çok etniklik sergilenmektedir.

⁴ Özellikle 1945 sonrası Dünyada yaşanan göç hareketlerinin tanımı ve sınıflandırılmasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. GİDDENS, A. (2005).

1.1. Çokkültürlülük Politikaları

Uzun yıllar süren göçler, göçmen kabul eden ülkelerde farklı kültürel geçmişlere sahip insanlardan oluşan toplum yapısı ortaya çıkmasına yol açmıştır. Böylesi farklı kültürlerden oluşan bir ortamda, toplumsal uyumu sağlamak için çeşitli uyum modelleri denenmiştir. Bu çerçevede Kanada, ABD ve Avustralya'da 1960'lara kadar, temeli asimilasyona dayanan ve göçmenlerin kendi kültürel geçmişlerini tamamen terk etmelerini esas alan Anglosakson modeli (Vatandaş, 2002) uygulanmıştır. Yine bu ülkelerde 1970'lerde uygulanan bir başka model ABD orijinli "Melting Pot" (Berry, 2013)⁵ denilen eritme potası modelidir. Dünya üzerinde günümüzde çokkültürlülük politikaları olarak bilinen uygulamalar ise Kanada'da, ABD kaynaklı eritme potası politikasının güçlü bir şekilde uygulandığı dönemlerde gündeme gelmiş ve ilk olarak 1971 yılında Kanada'da, ardından ABD ve Avustralya'da uygulanmaya başlanmıştır. (Vatandaş, 2002).⁶

Avustralya'da uygulanan çokkültürlülük politikaları ile ilgili olarak da dört aşamadan söz edilmektedir. Bunlar; 1947-1966 yılları arasında uygulanan asimilasyon dönemi, 1966-1972 yılları arasında uygulanan entegrasyon dönemi, 1972-1996 yılları arasında uygulanan çok kültürlü politikalar dönemi ve 1996-2007 yılları arasında post-mültikültüralizm dönemidir. (Jupp, 2011). Özellikle post-multikültüralizm aşamasında yapılan uygulamalarla

⁵ Melting Pot ve çokkültürlülük politikaları hakkında geniş bilgi için bkz. Berry, J. W. 2013.

⁶ Bu modeller Giddens tarafından Asimilasyon, Eritme Potası ve Kültürel Çoğulculuk şeklinde 'Etnik Bütünleşme Modelleri' olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Giddens, 2005.

Avustralya'daki çokkültürlülük yaklaşımlarının Kanada'dan farklı olduğu vurgulanmaktadır.⁷

Bu ülkelerin tarihleri hoşgörüsüzlük, önyargı ve baskıdan paylarını fazlasıyla almakla birlikte, farklılığa yer vermenin yeni ve yaratıcı mekanizmalarını bulmanın çok sayıda girişimine de sahne olmuştur. Vatandaş (2002)' a göre çokkültürlülük, bugün itibariyle bu girişimlerde varılan son aşamadır.

Dünyada çokkültürlülük politikalarını izlemeyi kabul eden ilk ülke olan Kanada'da günümüzde 200'den fazla etnik grup birlikte yaşamakta ve kırtan fazla kültür etnik Kanada basınında temsil edilmektedir. Ülkenin nüfus artışının yüzde 50'sinden fazlası da göç yoluyla oluşmaktadır. (<http://www.canadainternational.gc.ca>).

1.2. Avrupa'da Çokkültürlülük

Çok kültürlülüğün ikinci kaynağı olan göç faktörünü Avrupa ülkelerindeki görüntüsü açısından Canatan (2009)' a göre; 1960'lı yıllardan sonra yaşanan işçi göçü ve Avrupa Birliği içerisindeki serbest dolaşımdan kaynaklanan iç göçler şeklinde iki başlıkta özetlemek mümkündür.

⁷ Avustralya'daki uygulamalarda görülen Post-Mültikültüralizm dönemi, çokkültürlü politikalar döneminde ülkede bulunan tüm bireylerin sahip oldukları eşit haklar ve imkanlar ile ilgili hususların, özellikle kullanılan dil ve kavramların eleştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Bu konuda çokkültürlülük uygulamalarında yer alan göçmenlerin tanımlanmasında kullanılan bazı terimler, örneğin 'non-English-speaking background' ve 'ethnic' terimleri birleştirilerek 'culturally and linguistically diverse' olarak yeni şekliyle ifade edilmeye başlanmıştır. Geniş bilgi için Bkz. Jupp, J. 2011.

Avrupa ülkelerinde etnik azınlıklar ve göçlerle oluşan bu çok kültürlülüğün yanı sıra dini açıdan da bir çeşitlilik yani çok dinli bir yapı görülmektedir. Avrupa’da reform hareketlerinden sonra, önceden var olan Katolikliğin yanı sıra Protestanlık ortaya çıkmıştır. Canatan (2009)’a göre çok uzun yıllar birbirleriyle kavgalı durumda yaşayan Katolik ve Protestan gruplar geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren birbirlerine yakınlaşmaya başlamışlardır. Yine Yahudilik ve Hristiyanlık arasında süregelen tarihsel gerginlik, İkinci Dünya Savaşı’nda yaşanan derin acılar sonunda azalmaya ve dostluğa dönüşmeye başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı’ndan bu yana süren göçlerle birlikte var olan dini çeşitliliğe yeni bir boyut daha eklenmiştir. Bu sayede Avrupa, daha önce kendi içinde mevcut olmadığı için yüz yüze ilişki kurmadığı İslam, Hinduizm, Budizm ve benzer dinlerle yüz yüze ilişkiler kurmaya ve bir arada yaşamaya başlamıştır. Kaynakları ve nitelikleri ne olursa olsun bugün Avrupa’da çokkültürlü, çok etnik yapı ve çok dinli bir toplumsal yapı ortaya çıkmıştır.

1.3. Hollanda ve Çokkültürlülük

Hollanda’nın monokültürden multikültürel yapıya dönüştüğü tarihi Hollandalılar tarafından “Altınçağ” olarak tanımlanan 16 ve 17. Yüzyıllara dayandırılır. Bu dönemde, Amsterdam’ın, dünyanın neredeyse en önemli ticaret merkezi haline gelmesi, nitelikli insan gücüne duyulan ihtiyaç ve farklı din ve inançlara gösterilen toleranslı tutum nedeniyle Hollanda çok sayıda göçmen almıştır. Bu yıllarda kapitalist dünyanın merkezi durumunda olan Hollanda’da, dünya ticaretinin üçte biri Amsterdam’da yapılmakta ve burada yaşayanların üçte biri göçmenlerden oluşmaktaydı. (Goedkoop, Zandvliet, 2016; Forum,

2009; Handhavingsacademie, 2005). 20 Yüzyılda Hollanda'nın çokkültürlü yapıya geöişi 1930'lardan itibaren Çinli liman işöilerinin gelmeye başlamaları ile hızlanmış, bunu, Hollanda'nın eski sömürgeleri olan Endonezya'nın 1950'de ve Surinam'ın 1975'te bağımsızlıklarını kazanmasıyla bu ölkelerden gelen göömenler izlemiştir. 1960'lardan itibaren Türkiye ve Fas başta olmak üzere diğeri bazı Akdeniz ölkelerinden gelen göömen işöiler, son olarak da Afganistan, Irak, Somali, Bosna-Hersek, Suriye vb. mülteci olarak gelenler Hollanda çokkültürlü yapıya geöişin diğeri aşamalarını oluşturmaktadır. (handhavingsacademie, 2005). Göömen işöiler ve Müslüman ölkelerden gelen mültecilerin yan sıra bağımsızlık sonrası Endonezya ve Surinam'dan göö edenler arasında da Müslüman ailelerin sayısı önemli yer tutmaktadır (Sevinç, 2010; Landman, 1992).

Yukarıda da değinildiğı gibi "Altınçağ" olarak tanımlanan 16 ve 17. Yüzyıllarda Amsterdam, Utrecht, Haarlem gibi büyük ölçüde kendi kendini yöneten şehirlerde yaşayanlar eşit yurttaşlık haklarına sahiptiler ve kent sakinlerinin refah ve ekonomi ile ilgili hakları ait oldukları dinsel topluluklara hatta dinler içerisinde yer alan mezheplere göre düzenleniyor ve bu haklardan en geniş ölçüde yararlanılıyordu (Bauman, 2006; Goedkoop, Zandvliet, 2016). Bauman (2006), başka yerlerde dinsel azınlıklara uygulanan baskılara nazaran serbest ve özgürlüköü olarak görölen bu durumun, Hollanda hoşgörüsünün de temelini oluşturduğunu ifade etmektedir (s. 20-21).

Ancak 1800'lü yılların başlarında modern bir devlet olma yolunda Hollanda'da devlet destekli din oluşturma girişimleri ve halkın buna tepkisi nedeniyle sivil siyaset-

te; Katolikler, Protestanlar ve hiçbir inanç taraftarı olmayanlar şeklinde sütunlaşmış bir yapı ortaya çıkmıştır. Sivil siyasetin bu şekilde dinsel sütunlara ayrılması 1960'larda etkisini kaybetse de, günümüzde Hollanda yurttaşlarının çokkültürlülük düşünceleri üzerinde hala etkisi vardır.

Günümüzde 200' den fazla etnik kökene mensup insanın yaşadığı Hollanda'da; çok fazla sayıda farklı etnik ve kültürel arka plana sahip kişilerden oluşan toplum yapısını ifade etmek amacıyla “mozaik” benzetmesi yapılmaktadır. Bu mozaik yapıda yer alan bütün kültürlerin eşit olduğu ve eşit muamele göreceği, bir kültürün değer yargıları ve normlarının bir başka kültürden üstün olmadığı ilkeleri bu mozaik yapının temel prensipleri olarak vurgulanmakta ve resmi olarak da dile getirilmektedir. (www.startpagina.nl/v/maatschappij/samenleving/vraag/321237/kenmerken-multiculturele-samenleving-nederland).

Hollanda'nın sergilediği bu politikalar Duyvendak ve Scholten'a (2010) göre aslında Hollanda'nın politik olarak ifade ettiği ve pratikte de uygulamaya koyduğu bir çokkültürlü modeldir. Hollanda'nın uyguladığı kültürel, etnik ve dini grupların tanınması, onların kendilerini geliştirmelerine imkan sağlanmasına yönelik entegrasyon politikalarının en temel çıkış noktası, bu uygulamanın, göçmenlerin, Hollanda'nın çok kültürlü toplumuna entegrasyonunu teşvik edici olacağına dair düşüncedir (s. 39).

Hollanda'da yaşayan göçmenlere, etnik ve kültürel özelliklerinin yaşatılması amaçlı prensipte kabul edilen “bütün kültürlerin eşit olduğu” ilkesel kabullerinin yanı sıra bunların uygulamaya geçirilmesi konusunda da bazı haklar ve kolaylıklarla birlikte devlet desteği de sağlan-

maktadır. Bu bağlamda; Hollanda anayasasının 23. Maddesine göre, çeşitli inanç grupları tarafından açılan okulların tıpkı devlet okulları gibi devlet tarafından desteklenmesi (bkz. Sevinç, 2003), ibadet yerleri (kısmen), göçmenlerin kültürel kuruluşları ve kültürel faaliyetleri, lokal ve kültür merkezleri, gazeteler, azınlıkların anadillerinde yayın yapan radyo ve televizyonlara devlet yardımı yapılması örnek olarak verilebilir. (www.startpagina.nl/v/maatschappij/samenleving/vraag/321237/kenmerken-multiculturele-samenleving-nederland).

Ancak yukarıdaki açıklamalarda yer alan hususların uygulanma aşamasında; söz konusu devlet yardımlarından ibadet yerleri kısmen yararlanabilmekte, kültürel faaliyetler desteklenip, dini faaliyetler kapsam dışı tutulmakta, kültürel faaliyetlerde ise daha ziyade etnik azınlık unsurları ön plana çıkarılmaktadır. Kimlik açısından bakıldığında da ulusal kimliklerden daha ziyade etnik kimlikler ön plana çıkarılmaktadır. Kültürel özellikleri yaşatmak amacıyla birleştirici unsurlar değil, daha ziyade ayrıştırıcı-etnik unsurlar ön plana çıkarılmakta, kültürü desteklemek amacıyla devlet destekleri de bu anlayışa göre yapılmaktadır. Dini faaliyet olarak da birleştirici dini çatılar değil ayrıştırıcı dini bölünmüşlükler teşvik edilerek desteklenmektedir. Diğer yandan Hollanda'nın tarihsel süreçte başka inançlara karşı sergilediği hoşgörülü tutumu günümüzde Müslümanlardan esirgediği de dikkat çekmektedir. Günümüzde Hollanda'da en büyük göçmen grupları Türkler ve Faslılar yani Müslümanlar olmasına rağmen, İslam ve Müslümanlar, Hollanda'da çokkültürlülük için bir sorun olarak görülmektedir. Bauman (2006)'a göre pek çok Hollandalı için çok kültürlü-

lük; Müslümanların nasıl entegre edileceği veya nasıl pasifleştirileceği sorunu haline gelmiştir. Sonuç olarak, artık çoğu Hollandalının çok kültürlülük sorununun kendisi olarak gördüğü şey İslam'dır ve bazı Hollandalılar da bunu Hollandalılık değerlerine bir tehdit olarak görmektedir (s. 21).

2. Kimlik

Türk Dil Kurumu sözlüğünde; “Toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özelliklerin bütünü; kişinin kim olduğunu tanıtan belge, kimlik belgesi, kimlik kartı, tanıtma kartı, hüviyet; herhangi bir nesneyi belirlemeye yarayan özelliklerin bütünü” (<http://sozluk.gov.tr/>) şeklinde tanımlanan kimlik, kavram olarak toplumun sosyal sisteminin en temel ve en önemli kökenini oluşturmaktadır. Kimlik, bireylerin gerek kültürel gerekse yaşadıkları çevrelerdeki sosyal konum ve statülerinin karşılığı olan çok boyutlu, inanç, tutum, değer yargıları gibi yaşam biçimini sembolize eden bir kapsama sahiptir. Kimlik, yüzeysel olarak kısaca kişilerin ve çeşitli büyüklük ve nitelikteki toplumsal grupların “kimsiniz, kimlerdensiniz?” sorusuna verdikleri cevaplardır (Güvenç, 1993, 3).

Demir ve Acar’a göre de kısaca; sosyal ortamlarda, bir grup içerisinde yer alan bireylerin isim ve özellikleriyle kişisel olarak tanınması olarak tanımlanabilen kimlik, kişinin biyolojik, sosyal, siyasal, kültürel veya dini varlığını tanımladığı kişiye farklılık, benzerlik veya benzerlik kazandıran nitelik olarak tanımlanmaktadır (<http://omer-demir.net/sosyal-bilimler-sozlugu>). Tersinden okunduğunda da gruba dahil bireylerin isimleri ve

kişilik özelliklerinin bilinmemesi durumuna da kimlik belirsizliği denir.

Bilgin (2014) ise kimliği bir kişi veya grubun kendini tanımlaması ve kendini bir grup arasında konumlandırması olarak tanımlamaktadır (s.15). Bu ifadede kimlik ile ilgili iki özellik ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi kişi veya grubun kendi bakışındaki, gözündeki yeri, ikincisi ise diğer kişiler veya gruplar arasındaki yeridir.

Kimliğin insanın doğuşuyla birlikte var olup olmadığı yani insani bir “sabit” olup olmadığı konusunda da farklı görüşler vardır. Altunoğlu (2010) ve Bilgin (2014)’e göre kimliğin sosyal ve tarihi gelişmelerden bağımsız, doğal bir “öz”le birlikte düşünülmesi gerektiği şeklindeki “özcü” (essentialist) iddianın karşısında, inşacı yaklaşım taraftarlarının; kimliğin bir sosyal mühendisliğin ya da hayal etmenin ürünü, yani bir inşa ürünü olduğu iddiaları yer alır. Fakat günümüzde sosyal bilimler alanında genellikle kimliğin kültürel–tarihsel– sosyal bir inşa olduğu fikrinde uzlaşıldığı da ifade edilmektedir (Bilgin, 2010, 72; Karaduman, 2010). Buna göre etnik ve cinsel kimlikler gibi doğal olduğu düşünülenler de dahil olmak üzere hiçbir kimliğin ontolojik özsel bir gerçekliği yoktur, tüm kimlikler bir inşa ürünüdür. Kişiler ve gruplar arası ilişkilerde inşa ve hatta icat edilir (Bilgin, 2010, 43).

Bu çerçeveden bakıldığında Bilgin’e (2010) göre kimlik kavramı psikolojik düzeyde, bir kişinin kendini o kişi olarak tanımlaması olarak nitelendirilebilir. Burada kimlik, kendimiz hakkında sahip olduğumuz çeşitli temsilleri (görüşler, tanımlar, imajlar, bilgiler vs.) kapsamaktadır. Dolayısıyla kimlik insanın kendini kavrayışının bir ifadesidir. Bu kavrayış, kendi bilincinin farkına varış, belirli

bir anda aniden ortaya çıkan veya miras alınan değişmez bir kavrayış değil, insanın gelişim süreci boyunca diğerleriyle etkileşim içinde öğrenilen, geliştirilen bir kavrayıştır (s.96). Bu ifadeler, yukarıda değinilen kimliğin insani bir “sabit” ya da inşa ürünü olup olmadığı tartışmaları ile birlikte değerlendirildiğinde, kimliğin bir inşa sürecinin ürünü olduğunun ortaya konulması açısından önemli görülebilir.

Kimlik oluşumu çocukluğun ilk yıllarında başlayarak, diğer bilişsel ve entelektüel gelişim aşamalarıyla ilişki içinde ve sürekli ve aşamalı bir şekilde bir ömür boyu devam eder. Öncelikle aile içi etkileşimlerle şekillenen kimlik, kendine güven, özsaygı, değerlilik duygularıyla olumlu ya da olumsuz bir biçimde gelişmeye başlar. Çocuk ilk referans sistemlerini ve özdeşleşme modellerini ailede ve yakın çevresinde bulmaya başlar (Bilgin: 2010, 107). Kimlik gelişimi özellikle ergenlikteki önemli bir gelişim görevidir (Uçar vd., 2016; İnanç vd., 2011, 233; Şeker, 2010; Selçuk, 2010, 66).

Kimliğin oluşum süreci ve bireyin yanı sıra ona etki eden unsurlar konusunda da Çalık (2009), kimliğin kolektif bir organizma olduğunu, başı geçmişte gömülü, kolları ve ayakları şimdiki zamanda hareket edebilen, ölüsü ve dirisi zaman zaman birbirine karışabilen yahut ta birbiriyle yer değiştirebilen, hayli garip bir “organik” varlık olduğunu, bugün sahip olunan kimliklerin tamamen bugünün eseri olmadığını, kimlik iddiaları ve karşı iddialarının temel referansı, meşruluk zemini ve malzeme kaynağının tarih ve tarihe mekan teşkil eden coğrafya olduğunu ifade etmektedir (s. 9-10). Buna göre kimliğin oluşumu, kültürle ve toplumsallaşma süreciyle ve bu süreçte kültürel değerlerin ve buna eşlik eden duygu ve

etkileşim biçimlerinin içselleştirilmesiyle gerçekleşir. Bir diğer ifadeyle bireyler, belli bir geleneğin taşıyıcıları olmakla kendileri olurlar ve bir kimlik kazanırlar (Kırman, 2011, 186) denilebilir.

Kimlik; bireysel, kişisel ve ulusal-kültürel (Güvenç, 2008, 4) olarak kategorize edildiği gibi diğer yandan şahsi, grup ve sosyal kimlik olmak üzere yine üç kategoride ele alınabilmektedir. Şahsi kimlik fiziksel ve zihinsel vs. gibi unsurları; grup kimliği, grup özelliği arz eden oluşumlara aidiyeti; sosyal kimlik de din, milliyet, sınıf, cinsiyet gibi sosyal kategorideki özellikleri içine alır (Taştan, 1996, 13). Sosyal psikoloji alanında kimlik: birey ve grup kimliği, bireysel veya sosyal kimlik, kişisel veya kolektif kimlik gibi düzeyleriyle de ele alınarak inceleme konusu yapılmaktadır (Bilgin, 2010, 107). Güleç (1992) yine üç tür kimlik boyutu bulunduğunu ifade eder ve şöyle sıralar: 1- Kişisel kimlik: Ben kimim? Sorusunun cevabını verir. 2- Psikososyal kimlik: Biz kimiz? Sorusunun cevabını verir. 3- Ulusal- kültürel kimlik: Bizler hangi kültür ya da hangi ulusa aitiz? Sorularının cevabıdır (s. 16).

3. Çokkültürlülük-Kimlik İlişkisi

Yukarıda çokkültürlülüğün en önemli unsurunun göç olgusu olduğu belirtilmişti. Şüphesiz göç olayına bağlı olarak, yerinden yurdundan ayrılmış olmak ve farklı bir sosyo-kültürel ortama yerleşmek beraberinde birtakım problemleri de getirir. Farklı kültürlerden insanlar bu problemlerle başa çıkma konusunda kendi çözümlerini üretirler. Örneğin Batı Avrupa ülkelerine işçi olarak giden Türklerde bu durum, gerek bu tür problemleri halletme, gerekse Batı toplumsal hayatının dışlayan süreci

karşısında kendilerini arama gayreti içinde İslami kültüre sarılma ve onu belleklerde ve toplumsal yaşamda yeniden var etme çabasına girme olarak görülür. Gebauer' in de (1988) belirttiği gibi bir başka yere göç etmek ve yeniden yerleşmek tecrübesi dindarlığı yoğunlaştırmaktadır. Bu durum sadece Türkler ve Müslümanlar için geçerli değildir. Aynı şekilde İkinci Dünya savaşı yıllarında Kanada'ya göç etmiş olan bazı Hollandalıların, kültürel geçmişlerinden uzaklaşma kaygısı ile, kendilerine Hollandalı olduklarını en güçlü bir şekilde hatırlatacak olan 'Klomp' denilen tahta ayakkabılarını ayaklarından hiç çıkarmadıkları Hollandalılar tarafından anlatılmaktadır.

Coştu'nun (2018) anavatana dönme ihtimalleri kalmayan veya çok azalan İngiltere'deki Türk varlığının, bulundukları ülkeye uyum süreçlerinin oldukça sancılı olduğu (s.14) şeklindeki tespitinin, diğer Avrupa ülkelerinde yaşayan Türkler için de söz konusu olduğu söylemek mümkündür. Bulunulan ülke vatandaşlığına geçmek, Türklere bazı hukuki kazanımlar sağlamış olsa da, yine de onlar, yabancılaşma, kuşaklar arası çatışmalar ve en önemlisi de kimlik konusunda bazı sorunlarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

Göç edilen ülkelerde birinci kuşağın aksine sonraki kuşakların başta eğitim olmak üzere çalışma ortamı ve sosyal ortamlarda farklı kültürlerle karşılaşılıyor olması ve bu karşılaşmalardaki etkileşimlerin, özellikle ulusal kimlikler üzerinde bazı etkileri olmaktadır. Bunların en başında, kültürel kimlikler üzerinde tartışmasız bir tahakküm kurarak modern tarihte egemen olan ulusal kimliklerin, çok kültürlü ortamlar ve küreselleşmenin de etkisiyle erozyona uğraması (Vatandaş, 2001) gelmektedir. Diğer yandan yine çok kültürlü ortamlar ve küreselleşmenin

tesiri ve diğer kültürler ile etkileşimleri sonucu kültürler ve kültürel kimliklerin dönüşüme maruz kalmakta oluşu (Şentürk, 2015) bir diğer sonuç olarak görülmektedir. Bu konuda üçüncü bir etki olarak nitelendirebilecek diğer bir husus; Küçükcan'a (2004) göre, çok kültürlü toplumsal yapılarda göçmen azınlıklar tarafından anavatan özlemi ve bağlılıklarını kaybetmeden kendi kimliklerinin yeniden üretilmekte oluşudur. Tabi bu yeniden üretme süreci bir takım sorunlara yol açmaktadır. Bu konuda öncelikle, yetiştikleri ve sosyalleştikleri çok kültürlü ortamda ebeveynlerine göre kendilerini daha çok Avrupalı gören gençlerin aile, dil, kültür ve cinsellik konularında önceki kuşağa oranla farklı bir anlayış geliştirmeleri ve geleneksel kültürel kimliğin yeniden üretimi sürecinde, yaşadıkları toplumun baskın değerlerinden de etkilenmeleri söz konusu olmaktadır. Bunun etkisiyle gençlerin, bir takım kültürel değerlere yaklaşımları ve bu değerlere yükledikleri anlam gittikçe değişmekte, değişime paralel olarak da kuşaklar arası sürtüşmeler yaşanmaktadır. Dolayısıyla çocukların yaşadığı bu süreç kuşaklar arası sürtüşmelerin yanı sıra anne babaları da ciddi anlamda kaygılandırmaktadır.

Göçmenlerin, yaşadıkları ülkelerde bir yandan kendi kültürü ve değerlerini korumaya çalışırken diğer yandan bulundukları ülkenin kültürü ve değer yargılarıyla yaşamaya çalışmaları en çok okul çağındaki çocukları etkilemektedir. Bu durum bazı Batılı araştırmacılar tarafından evde ve okulda yaşadıkları iki farklı ortamı ifade etmek amacıyla “iki farklı dünyada yaşıyor olmak” şeklinde tanımlanmaktadır (Van Cuilenburg ve Slomp 1991, 11). Dil, din, töre vb. kültür öğelerinin farklı olması bazı göçmenlerin içinde yaşadıkları topluma karşı farklı duruş

sergilemesine yol açmaktadır. Genelde ülkelerde yer alan göçmenlerin büyük kısmı tarafından sergilenen bu tavır ve duruşlar Türk ve Farslı toplumlarla kurulan iletişim ve yapılan gözlemlere dayalı olarak üç başlık altında şöyle özetlenebilir: İlk kuşaklardan itibaren entegrasyona karşı takınılan tavırlar olarak değerlendirilen bu tepkilerden birincisinde göçmenler tamamen kendi değerlerine sarılıp, kendilerini yerli veya başka kültürlerden soyutlamaktadır. Bu tavır daha ziyade birinci nesil ve ikinci neslin anavatan doğumlu olup sonradan batı ülkelerine gitmiş olan ilk temsilcilerinde görülmektedir. İkinci tavır ise kendi değerlerini tamamen bir kenara atıp, bulunduğu ülkenin başta dil olmak üzere kültürünü benimsemeye yöneliktir. Ev ortamında kendi anadilini (Türkçe veya Arapça) terk edip tamamen bulundukları ülkenin dilini konuşma olarak belirginleşen bu tavır daha ziyade Batı ülkeleri doğumlu üçüncü ve dördüncü nesilde görülmektedir. Bu tavır adı ve soyadı Türk olup, Türkçe bilmeyen çocukların yetişmesine yol açmakta ve zamanla asimile olma riski de taşımaktadır. Üçüncü tavır da kendi kültürel değerleriyle birlikte Batı toplumu içinde var olmaktır. Entegrasyon politikaları ve göçmenlerin bu politikalara bakışları açısından önemli olan bu hususların yanı sıra konuya kimliğe etkileri açısından bakıldığında da yine benzer tavırlara rastlanılmaktadır. Güleç ve Sancak tarafından Almanya’da yaşayan Türklerle ilgili yapılan araştırmada (2009), göç sürecinin Türklerin kimlikleri üzerindeki etkilerinden bahsedilmekte ve: ; “Almanya’ya göç eden Türk göçmenlerden birinci nesildeki kişiler ağırlıklı olarak Türk kimliğini benimsemektedirler. İkinci neslin ise bir kimlik arayışı içinde oldukları söylenebilmektedir. Üçüncü nesilden bazıları Türk kökenli Alman kimliğini benimsemektedir, bazıları ise hiçbir kimliği

benimsememektedir. Burada da ne Alman ne de Türk kimliğini kabul etmeyen yeni bir üçüncü kimlik oluşumundan söz etmek mümkündür” denilerek, Türk göçmenlerin kimlik konusunda da farklı tavırlar sergilediklerine işaret edilmektedir.

Küçükcan (2004) kimlik sorunları ve kimliklerin yeniden tanımlanma sürecinde bazı Türk gençlerinin tireli kimlik tarzını benimsediklerinden bahsetmekte ve şu görüşlere yer vermektedir. “Kimliklerini yeniden tanımlama çabasında olan gençler, kendilerini Batılı kabul etseler de anne-babalarından tevarüs ettikleri değerlere tamamen sırt çevirmemekte ve sürtüşmeden arınmış bir aile yaşantısı özlemi çekmektedir. Türkçe, Türk kültürü ve ailedeki sıcak ilişki ortamını sevmelerine rağmen farklı bir ortamda sosyalleştikleri için bulundukları ortamın baskın kültürel değerlerini de benimseme yolunu seçmektedirler. Bunun da ötesinde Avrupa'daki Türk gençleri hyphenated (tireli) kimlik de denilen Britanyalı-Türk, Alman-Türk, Fransız-Türk vb. biçimlerde tanımlanan yeni bir melez (hybrid) Türk kimliğini temsil etmektedirler” (Küçükcan (2004).

Göçmenlerin ve özellikle konumuz itibariyle Türk gençlerinin yeniden tanımlayarak da olsa kimliklerini ve kültürel değerlerini korumak konusunda gösterdikleri çabalara karşın Avrupa ülkelerinin uyguladıkları kültürlerarası karşılaşma siyaseti de göçmen Türkleri önemli ölçüde kaygılandırmaktadır. Göçmenlerin mevcut kimlikleri içinde en kuvvetlisinin milli kimlikleri olduğu söylenebilir. Fakat kültürlerarası karşılaşma siyaseti, göçmenleri kaçınılmaz bir şekilde etnik kimlik kategorisinde değerlendirmektedir. Sözen'in belirttiği gibi bu durum “etnik kimlikler için gerçekten bir paradokstur. Paradok-

sal alanda aşağı doğru çekilen milli, yükseltilen ise etnik kimliktir. İmajlarında (tasavvurlarında) aidiyet duygusunu önemli ölçüde milli kimliğe atfeden kuşaklar için en büyük ikilem, tasavvur edilen milli kimlikten uzaklaşmaktır. Böylesi bir ikilemde, göçmenler ya da etnik gruplar kendilerine bahsedilen hakları alıp almama konusunda dahi ister istemez şüpheli bir tutum içine girmekte ve kendilerinden çok, milli kimliklerinin rencide olup olmayacağını düşünmektedirler. Çünkü onlar için, etnik haklar alındığında milli kimlik tasavvurundan, yani ait olunan büyük cemaatten kopuş yaşanacaktır. Bu örtülü sebepten dolayı, Türkler, bulundukları ülkenin vatandaşlığına geçip geçmeme konusunda dahi büyük bir tereddüt yaşamaktadırlar”(Sözen, 1999).

3.1.Türk Çocuklarının Kimliklerini Etkileyen Faktörler

Çalışmamızın bu bölümünde Hollanda’da yaşayan Türklerin Çocuklarının kimliklerini etkileyen faktörler hakkındaki görüşleri üzerine yaptığımız bir alan araştırmasının verilerine yer vereceğiz. Araştırma sorusu, Hollanda’da Cami Eksenli Din Hizmetleri konulu doktora tezi için hazırlanan anket metinleri ile birlikte aynı hedef kitleye yöneltilmiştir. Örneklem olarak seçilen 20 camide toplam 800 adet form dağıtılmış ve bunlardan 483 tanesi araştırmaya katılan veliler tarafından doldurularak geri iade edilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde SPSS tekniği kullanılmıştır.

Yapılan alan araştırmasında Çocukların Kimliğini Etkileyen Faktörler hakkındaki görüşlerinin belirlenmesi amacıyla velilere “Çocuklarınızın Kimliğini en fazla Etkileyen Faktör nedir? Sorusu yöneltilmiş. Birden fazla

tercihi olanların numara vererek sıralama yapmaları istenmiştir. Anket sorusunda yer alan seçenekler, velilerle yapılan ön görüşmeler doğrultusunda belirlenmiştir. Verilen cevapların tasnifinde ortaya çıkan sıralama aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 1: Velilere Göre Çocukların Kimliğini En Fazla Etkileyen Faktörler

	N	Sum	Std. Deviation
Hollandalı arkadaşları	174	610,00	1,96427
Cami ve din görevlisi	191	581,00	1,55879
Türk arkadaşları	204	558,00	1,29361
Camideki arkadaşları	139	544,00	1,64837
Okul dersleri	178	527,00	1,66846
Aile	284	428,00	1,03129
Başka	27	147,00	2,72218

Tabloda yer alan verilere göre araştırmaya katılan velilerin çoğunun çocukların kimliğini etkileyen faktörler konusunda birden fazla tercih yaptığı görülmektedir.

Birden fazla yapılan tercihler önem sırasına göre puanlama yapılarak değerlendirilmiş, ortalama puanlara göre sıralama yapılmıştır.

Buna göre çocukların kimliğini etkileme konusunda Hollandalı arkadaşları faktörünün en fazla öne çıktığı görülmektedir.

Bunu sırasıyla cami ve din görevlisi, Türk arkadaşları, camideki arkadaşları, okul dersleri, aile faktörleri takip etmektedir.

Tabloda yer alan, Türk çocuklarının kimliklerinin etkilenmesinde “Hollandalı arkadaşları” faktörünün diğer faktörlere göre daha fazla etkili görünmesinin nedeni hakkında daha fazla bilgi alabilmek amacıyla bazı Türk veliler ve gençlerle görüşmeler yapılmıştır. Yapılan bu görüşmelerde veliler ve gençler tarafından; çocukların ve gençlerin okul ve okul dışı vakit geçirdikleri sosyal ortamların çoğunluğunun Hollandaca konuşulan ortamlar olduğu, çocukların bu ortamlarda Hollandalı yaşlılarıyla daha fazla vakit geçirdikleri, bu ortamlarda daha fazla ortak nokta ve paylaşım alanlarına sahip oldukları dile getirilmiştir. Buna göre de çocukların kimliklerinin etkilenmesinde “Hollandalı arkadaşları” faktörünün diğer faktörlere göre daha fazla etkili görünmesinin bu sayılan hususlardan kaynaklanabileceği düşüncesinin ön plana çıktığı görülmüştür. Aynı tarihlerde yine Hollanda’da yapılan bir başka araştırmada (FORUM, 2009, 20-21) ülkenin dört büyük şehrinde (Amsterdam, Rotterdam, Den Haag ve Utrecht) yaşayan Hollandalı gençlerin % 66’sının Avrupa kökenli olmayan gençlerle arkadaşlık kurduğu, Avrupa kökenli olmayıp Hollandalılarla arkadaşlık yapan gençlerin oranının da % 50’nin üzerinde olduğu tespit edilmiştir. İki çalışmanın verileri birlikte değerlendirildiğinde, Türk çocuklarının kimliğini en fazla etkileyen faktörler arasında “Hollandalı arkadaşları” faktörünün birinci sırada yer almasının daha iyi açıklanabileceği söylenebilir.

Anket sorusunda verilen seçenekler dışında veliler tarafından, bazı gençlerin farklı Müslüman gruplarla ileti-

şimleri sonucu, ehli sünnet ve geleneksel İslam dışında daha radikal kişi ve gruplardan etkilenmekte oldukları da dile getirilmektedir.

Anket sonuçları hakkında karşılaştırma yapmak ve aynı zamanda anket verilerini güncellemek amacıyla veliler ve gençlerle görüşmeler aralıklı olarak sürdürülmüş, son olarak da 2016 ve 2018 yıllarında 12 veli ve altı gençle görüşme mülakat yapılmıştır. Elde edilen sonuçlar yine yukarıdaki sonuçları destekler nitelikte olup, birinci sırayı yine çocukların Hollandalı arkadaşları almaktadır. Yapılan görüşmelerde öne çıkan en önemli husus önceki araştırmada cami ve din görevlisi ikinci sırada yer almakta iken, son görüşmelerde elde edilen sonuçlara göre ikinci sırayı Türk arkadaşları, üçüncü sırayı camideki arkadaşları almakta, cami ve din görevlisinin ise dördüncü sıraya gerilemiş olduğu görülmektedir.

4. Din Eğitiminden Beklentiler

Çok kültürlü ve çoğulcu toplumlarda eğitimin, toplumun yapısı doğrultusunda çok kültürlü amaçlara uygun yürütülmesi beklenir. Çok kültürlü eğitimin amacı Wilkerson'a göre altı başlıkta toplanır. Bunlar: Eğitim açısından eşitlik, öğrenci ve ailelerin eğitim yönetimine katılması, toplumda kültürel çoğulculuk, öğrenme çerçevesinde kültürlerarası, ırklararası ve gruplararası uyum, kültürel ve etnik gruplar hakkındaki bilginin çoğalması, sonuç olarak da öğrencilerin, ailelerin ve öğretmenlerin çok kültürlü bakış açılarının geliştirilmesidir (Altaş, 2003, 44). Wilkerson bu amaçların, Hristiyan din eğitiminin amaçlarıyla uyum içerisinde olduğunu ve onu desteklediğini iddia etmektedir. Bu bağlamda Altaş'a (2003) göre çokkültürlü din eğitimi amaçları da Hristiyan öğ-

retisi çerçevesinde şekillenmektedir (s. 45). çokkültürlülük politikaları çerçevesinde Hollanda’da 1985 yılından itibaren ilkokullardaki bütün öğrencilere “Dini akımlar ve Hayat Görüşleri” dersleri verilmeye başlanmıştır.

Hollanda’da iki yüz yılı aşkın bir geleneğe sahip olan dini sütunlaşma sonucu toplumda oluşan Katolikler, Protestanlar ve hiçbir inanç taraftarı olmayanlar şeklindeki yapı, her ne kadar 1960’lardan sonra zayıflamış olsa da eğitim kurumlarında hala etkisini sürdürmektedir. Bu çerçevede okullar; dini okullar (Katolik, Protestan), devlet okulları (her görüşten öğrenciye açık okullar) ve program ve müfredatlarında hiçbir dini görüşe yer vermeyen okullar şeklinde gruplaşmıştır. Dini okullarda mensup olunan inancın din dersleri zorunludur. Devlet okullarında; öğrenci velilerinin istekleri doğrultusunda öğrencilerin kendi inançlarına yönelik din dersi verilme imkanı vardır. Dini okullar grubu arasında İslam okulları da yer almakta ve burada bulunan öğrencilere de okulun statüsü gereği İslam din dersleri verilmektedir. Ancak İslam okullarının sayısı ve ülke genelindeki dağılımı oldukça yetersizdir (Bkz. Sevinç, 2003). Bu konuda dikkat çeken bir başka husus, Özellikle büyük şehirlerde devlet okullarının yanı sıra bazı dini okullarda da öğrenci nüfusunun yer yer %50-%90'lara ulaşan çoğunluğunu Müslüman (Türk ve Fash) öğrenciler oluşturmaktadır. Bu öğrenciler doğal olarak okulun kimliğine uygun Katolik veya Protestan din dersi almak zorunda kalmaktadır. Başta bu durumdakiler olmak üzere, Hollanda genelindeki okullarda Müslüman öğrencilere İslam din dersi verilmesi konusunda Müslüman temsilcilerle Hollandalı okul yöneticileri arasında 1980'li ve 90'lı yıllarda önemli sayılabilecek görüşmeler yapılmıştır. Hollandalı bazı araştırmacı

ve bilim adamlarının da bu konuda Müslümanları destekleyici düşüncelerine rastlamak mümkündür. Protestan okullar grubuna ait bir ilkokulun yöneticisi olan René Kil, kendi okulundan önceden mezun olmuş öğrencileriyle yaptığı araştırmasının sonuçlarına göre; Kendi okulunda verilen Protestanlık din dersinin öğrencilerin ahlaki yönden gelişmelerine olumlu katkısının görüldüğünü, buna Müslüman öğrencilerin de dahil olduğunu, buradan yola çıkılarak; okullarda, Müslüman öğrencilerin kendi dini kimliklerinin gelişmesine direk ve daha fazla katkıda bulunacak olan önlemleri almalarının daha yararlı olacağını ifade etmektedir (Kil, 1994). Bu konuda bir diğer görüş Tress Andree'e aittir. Andree, okul ders programlarında öğrencilerin genelini kapsayacak şekilde yukarıda değinilen “Dini akımlar ve Hayat Görüşleri” dersi olduğunu, bu dersin amacının çok kültürlü toplumun yaşantısını gerçekleştirmek ve bunun içinde kültürlerarası iletişim ve karşılıklı öğrenmeyi sağlamak olduğunu belirtmektedir. Ancak okullarda, öğrencilere okulun kimliğine uygun Katolik ya da Protestanlık Temelli din dersleri verilmekte iken kendi dini kimliklerini geliştirecek bilgi verilmediğini bu yüzden, Müslüman öğrencilerin kendi inançları hakkında yeterli bilgi alamadıklarından ve dini kimlik ve şahsiyetlerini oluşturmakta zorlandıklarından söz etmektedir (Andree, 1995). Adıgeçen, aynı konferansta Müslüman öğrencilerin, okullarda verilen “Dini akımlar ve Hayat Görüşleri” dersi aracılığıyla kendi inançları hakkında bilgi edinmelerini mümkün olduğunu, fakat bu yolla edinilen bilgilerin çok yüzeysel olması nedeniyle yetersiz kalabileceğini de vurgulamaktadır (Andree, 1995).

1995 yılında Utrecht şehrinde düzenlenen Dinler arası Öğretim Konferansında; Katolik veya Protestan okullarında okuyan Müslüman veya Hindu öğrencilere kendi dinlerine ait din dersi verilmesinin okulların dini kimliği açısından sakınca olup olmayacağı, eğer bu dersler verilecek olursa yönteminin ne olması gerektiği gibi hususlarla ilgili tartışmalar yapılmıştır. Bu sorulara Dinlerarası Öğretim Merkezi yöneticilerinden P.D.D. Stegmann tarafından: “Hristiyan dini okullarında bulunan Müslüman öğrencilere kendi dini kimliklerini oluşturmaları açısından İslam din dersleri verilmesinin birçok açıdan yararlı olacağı, okulların dini kimliğin de bundan bir zarar görmeyeceği” şeklinde cevap verilmiştir (Stegmann, 1995).

Ancak, Müslümanların haklı gerekçeleri ve Hollandalı bilim adamları tarafından da desteklenmesine rağmen bu konuda herhangi bir olumlu gelişme olmamıştır. Diğer yandan İslam din derslerinin verildiği devlet okullarının sayısı da giderek azalmış ve günümüzde sadece Rotterdam ve çevresindeki birkaç okulda verilmektedir.

Bu konuda Hollanda’da görülen bir başka uygulama da “Dinler arası öğretim” dersleridir. “Öğrencilerin sosyo- kültürel ve dini çevrelerindeki görüş açıları, sabit fikirler ve geleneklerin olduğu kadar, onların dini alana yansımalarını da dikkate alan bir eğitim şekli” (Miedema, 2004) olarak tanımlanmaktadır. Çokkültürlü toplumlarda bir ihtiyaç olarak görülen dinlerarası öğretim (Miedema, 2004); Farklı inançlara mensup öğrencilerin yer aldığı sınıfta, öğrencilerin kendi inançlarına ait hususları anlatmalarını, diğerlerinin de anlatılanları dinleyerek, birbirlerinden karşılıklı bir şeyler öğrenmelerini, böylelikle çok kültürlü toplumda dinler ve kültürler hakkında en basit şekilde bilgi edinilmeyi amaçlamaktadır.

Çokkültürlü din eğitimi bağlamında okullardaki bu çalışmaların, toplumun yapısı gereği çokkültürlü anlayış çerçevesinde yürütüldüğü, öğrencilere kendi inançları hakkında bilgi vermeyi hedeflemediği görülmektedir. Öğrencilerin, kendi inançları hakkındaki bilgileri de başka yollarla edinmesinin mümkün olabileceği ileri sürülmektedir.

Ancak konuya Türk çocukları ve gençleri açısından bakıldığında Türk çocuklarının içinde bulundukları bu ortamda kendi inanç ve kültürleri hakkında yeterli bilgi sahibi olabilmeleri kendi kaynakları dışında pek mümkün görünmemektedir.

Konunun bir başka boyutu da, çocuklar ve gençlerin farklı kültürel ortamlarda sosyalleşmeleri ve bunun etkileri hususunda anne babaların kaygı duyuyor olmalarıdır. Anne-babaların, çocuklarının kültürel gelişimleri ile ilgili kaygılarını da şu şekilde özetlemek mümkündür: (Sevinç, 2012).

Avrupa’da kalınan süre içerisinde değişmek yani Avrupalılara benzemek kaygısı,

Entegrasyon sürecinde değişme ve kültürel değerlerden sapmanın kaybolma, asimile olma anlamına geleceği endişesi,

Çocukların farklı kültür ortamlarında sosyalleşmesi ve o ortamlarda daha fazla vakit geçirmesi nedeniyle kültürümüzü ve dini değerlerimizi yeterince öğrenememesi,

Çocuklar ve gençlerin yabancı değerler edinmesi, aileden uzaklaşması ve uyuşturucu, alkol vs.’ye alışma tehlikesi,

Yabancı düşmanı grupların saldırısı, iyi eğitim alamaması.

Türk anne-babaların çocukları ile ilgili olan bu tür kaygılarına bazı Batılı araştırmacılar tarafından da işaret edilmektedir. Hollanda'daki Türklerin, çocuklarının yetiştirilmesi konusundaki görüşleri ilgili olarak Nijsten tarafından yapılan bir araştırmada (1998), araştırmaya katılan velilerin büyük çoğunluğu, çocuklarının, Hollanda toplumunda iki kültür arasında yaşamak zorunda kaldıkları ve çocuklarının ayrımcılığa maruz kaldıklarını düşündüklerine yer verilmektedir. Yine aynı araştırmada Türklerin önemli bir kısmının, Hollanda toplumunun bazı ahlaki görüş ve değer yargılarını gayri ahlaki buldukları ve kendi kültürleri ile uyuşmadığını düşündüklerine değinilerek, bu gibi hususlar nedeniyle Türklerin önemli bir kısmının Hollanda toplumundan ve bu toplumda sosyalleşen çocuklarından kaygı duydukları şeklindeki görüşlerine yer verilmektedir (Nijsten, 1998: 64).

Yaşanan bu kaygılara rağmen yapılan araştırmalarda Türk çocukları ve gençlerin kimliklerini oluşturmada ve yeniden yapılandırmada önemli ölçüde dini ve milli kültürel değerlere önem verdiklerinin görüldüğü de söylenebilir (Bkz. Küçükcan, 2004; Sevinç, 2003; 2012).

Bunun yanı sıra Avrupa ülkelerindeki Türk gençlerinin geleceklerini Avrupa'da görmekte oldukları ve yeniden tanımlanmış 'kültürel kimliklerini' koruyarak içinde bulundukları toplumla uyumlu bir şekilde, sürtüşmesiz bir yaşam sürme mekanizması kurmaya çalışmakta oldukları da görülmektedir.

Yapılan araştırmalar (Küçükcan, 2004) ve alanda edinilen tecrübe ve gözlemler ışığında Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk gençlerinin kabul ettikleri ve benimsedikle-

ri kimlik referansları arasında dini değerlerin önemli yer tutmakta olduğunu söylemek mümkündür. Buna bağlı olarak Türk gençlerinin büyük çoğunluğunun din ve Tanrı inancına sahip olduklarını söylemek mümkün iken, özellikle dini bilgilerinin aynı ölçüde güçlü olduğunu söylemenin pek mümkün olmadığını da belirtmekte yarar vardır. İnanç konuları ile ilgili hususların edinilmesinde aile ve çevresel şartlar birinci derecede önemli rol oynamaktadır. Ancak dini bilgi edinme konusunda aynı şeyleri söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Gençler dini bilgi edinme konusunda ciddi sorunlarla karşılaşmaktadır. Okullarda İslâm ile ilgili bilgilerin yüzeysel oluşu yanında camilerde verilen din eğitiminin yöntem ve içeriklerinin gençlerin ilgisini çekecek nitelikte olmayışı, görevlilerin çoğunun gençlerin yaşadıkları ortamdaki kopuk olmalarından kaynaklanan iletişim sorunları ve yurtdışına yönelik basılı kaynakların yetersizliği (Sevinç, 2010) gençlerin dini bilgilere ulaşmasını engelleyen başlıca hususlar olarak sayılabilir.

Türk gençlerinin kimliklerinin yeniden yapılandırılması ve bu yeniden yapılandırma sürecinde kendi dini ve kültürel değerlerini ihmal etmeyip, kimlik referanslarını önemli ölçüde dini ve milli değerlere dayandırmak istiyor oluşu, gençlerin bu aşamada dini bilgi desteğine olan ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır.

Yine Nijsten'a göre (1998) Türk velilerin büyük çoğunluğu, çocuklarının Hollanda'da aldıkları eğitimin yanı sıra din eğitimini ve dini bilgilerin öğrenmesini de eğitimin bütünlüğü yönüyle eğitimin bir amacı olarak görmektedirler (s. 41). Aynı araştırmada Türk velilerin; Türk olmak ile Müslüman olmayı ayrılmaz bir bütün olarak gördükleri, bu nedenle din eğitiminin yanı sıra, çocukla-

rının Türk kültürünü öğrenmesini, Türkçeyi güzel konuşmasını, köklerine ve anavatana bağlılıklarının devam etmesini, Türk olarak kendine saygı duymasını istedikleri de önemli bir tespit olarak yer almaktadır (s. 64).

Kimliklerin yeniden tanımlanmasında dini bilgiye duyulan ihtiyaç, örgün eğitimdeki uygulamalar ve anneler babaların kaygılarına ilişkin bulgular birlikte değerlendirildiğinde; Türk gençlerinin kendi kültürel değerleri ve dini bilgi ihtiyaçlarının karşılanması için kendi bilgi kaynaklarının önemi ortaya çıkmaktadır. Avrupa ülkelerinde Türk çocuklarının dini bilgi ihtiyaçlarının karşılanması konusunda en önemli kaynak camilerdir (Bkz. C. Tosun, 1996; Sevinç, 2010) ve şüphesiz burada da en önemli görev yukarıda değinilen yetersizliklere rağmen camilere ve camilerdeki din öğretimi faaliyetlerine düşmektedir.

Camilerde yürütülen din hizmetleri ve din eğitimi etkinlikleri arasında vaaz ve hutbeler, Kur'an ve dini bilgiler kursları, gençlere yönelik sohbet ve bilgilendirme toplantıları başta gelen faaliyetlerdir. Camilerde yürütülen din eğitimi faaliyetlerinden Türk velilerin beklentileri konusunda yapılan bir araştırmada (Sevinç: 2010) velilere, cami derslerinde çocuklarına öğretilmesini istediği konuların tespitine yönelik sorular yöneltilmiştir.

Camide düzenlenen Kur'an ve dini bilgiler kurslarında çocuklarına öğretilmesini istediği konular hakkında düşüncelerinin belirlenmesi amacıyla araştırmaya katılan velilere: "Çocuklarınızın camideki kurslarda neleri öğrenmelerini isterdiniz, hangileri çocuğunuz için ilk planda gereklidir?" sorusu yöneltilmiştir. Seçenek olarak:

- ✓ Gerekli dini bilgileri öğrenme,

- ✓ Dini ve kültürel kimliği oluşturma ve geliştirme,
- ✓ Yüzünden Kur'an okumayı öğrenme
- ✓ Peygamberimizin hayatını tanıma ve onu sevmek
- ✓ Diğer dinler ve inançlar hakkında da bilgi vererek farklı kültürlerle bir arada yaşamayı kolaylaştırma, Namaz surelerini ezberleme ve bunların dışında görüş bildirmek isteyenler için "Başka" maddeleri sunulmuş, bu maddeleri önem sırasına göre işaretlemeleri istenmiştir.

Verilen cevapların aldıkları puanlara göre puan sıralaması aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 2: Velilerin Camide Çocuklarına Öğretilmesini İsteddiği Konulara Ait Ortalama Puanlar

Konular	N	Sum	Std. Deviation
Diğer dinler ve inançlar hakkında bilgi vererek farklı kültürlerle bir arada yaşamayı kolaylaştırma	340	633,00	,79174
Yüzünden Kur'an okumayı öğrenme	371	536,00	,77043
Peygamberimizin hayatını tanıma ve O'nu sevmek	389	531,00	,79975
Namaz surelerini ezberleme	387	515,00	,76461
Gerekli dini bilgileri öğrenme	396	512,00	,75978
Dini ve kültürel kimliği oluşturma ve geliştirme	333	467,00	,76457
Başka öğrenme alanları	82	123,00	,80508

Tabloda yer alan veriler doğrultusunda velilerin, çocuklarına camide verilmesini istediği derslerin, velilerin tercihlerine göre;

1. Diğer dinler ve inançlar hakkında bilgi vererek farklı kültürlerle bir arada yaşamayı kolaylaştırma,
2. Yüzünden Kur'an okumayı öğrenme,
3. Peygamberimizin hayatını tanıma ve onu sevmeye,
4. Namaz surelerini ezberleme,
5. Gerekli dini bilgileri öğrenme,
6. Dini ve kültürel kimliği oluşturma ve geliştirme

şeklinde sıralandığı görülmektedir.

Tabloda yer alan verilere göre araştırmaya katılan velilerin, seçenek olarak sunulan konu başlıklarının tamamını önemsedikleri söylenebilir. Puanlamaların birbirine yakınlığı açısından bakıldığında bu husus daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tabloda yer alan veriler ve konu başlıklarının sıralamasına tekrar göz atılacak olunursa “diğer dinler ve inançlar hakkında da bilgi vererek farklı kültürlerle bir arada yaşamayı kolaylaştırma” konusunun birinci sırada tercih ediliyor olmasının dikkat çekici olduğu görülebilir. Bu tercihin; Hollanda örneğinde olmak üzere Avrupa ülkelerinde yaşayan Türklerin; dini ve kültürel açıdan çok kültürlü ve çoğulcu bir toplumda yaşadıklarının, farkında olan ve onlarla barışık yaşamak isteyen Türk toplumun bilinçli bir tercihi olarak değerlendirilmesi mümkündür. Buradan hareketle, Türk veliler tarafından, bu çok kültürlü ve çoğulcu topluma bilinçli bir şekilde uyum sağlamak için dini açıdan ihtiyaç duyulan bilgilerin öğrenilmesi konusunda camilerin

önemli bir bilgi kaynağı olarak görüldüğü, bunun da camilerden beklentileri önemli ölçüde artırmakta olduğu söylenebilir.

Tabloda seçenek olarak sunulan ve başlıca öğrenme alanları olarak nitelendirilebilecek olan konu başlıklarının, velilerle yapılan ön görüşmeler sonucunda belirlendiğinin de vurgulanması gereklidir. Bu açıdan bakıldığında konu başlıklarının; çok kültürlü bir ortamda kimliği ve kültürel değerleriyle birlikte varlığını sürdürebilmek için ihtiyaç duyulacak temel bilgi alanları olduğunu da söylemek mümkündür. Velilerin sıralama tercihleri de bu konuda hassasiyetleri göstermesi açısından önemlidir.

Diğer yandan Avrupa ülkelerinde yaşayan Türklerin, içinde yaşadıkları topluma uyum sağlamak istemelerinin yanı sıra çocuklarının da; içinde sosyalleştikleri bu çok kültürlü toplumda, kimliklerini yeniden tanımlama ve yapılandırma ihtiyacı içerisinde olduklarının farkında oldukları söylenebilir. Ancak bu durum, velileri, - yukarıda da değinildiği gibi- çocuklarının geleceği ve özellikle onların dini ve kültürel kimlikleri ile ilgili birtakım kaygılara yöneltmekle birlikte, diğer yandan bu kaygıların giderilmesi konusunda camilerin önemini, camilere ve camilerde yürütülen din eğitimi faaliyetlerine duyulan güveni de ortaya koymaktadır. Nitekim gençlerle yapılan görüşmelerde, kimliğin yeniden tanımlanma ve yapılandırma sürecinde ihtiyaç duyulan dini ve kültürel değerler desteğinin sağlanması açısından camilerde verilecek olan sağlıklı ve nitelikli dini bilginin önemi dile getirilmektedir.

Tablodaki verileri güncel durumla karşılaştırmak amacıyla veliler ve gençlerle yapılan görüşmelerde, özel-

likle gençlerin camilerdeki din eğitimi ve din görevlilerinden somut beklentilerinin olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu konuda din görevlilerinin, gençlik sorunlarına eğilmesi ve gençlik konularında daha yeterli hale gelmesi için çaba sarf edilmesi gerektiği gençler tarafından en önemli sorun olarak dile getirilmektedir.

Veliler ve gençlerle yapılan görüşmelerde öne çıkan bir başka husus da, Türkiye’den gönderilen resmi din görevlilerinin yanı sıra Türkiye’de uluslar arası İlahiyat programında lisans düzeyinde eğitim alarak Avrupa ülkelerinde istihdam edilen din görevlileri ile ilgidir. Avrupa doğumlu olup, doğduğu ülkede lise eğitimini tamamlayan Türk çocukları, Türkiye’de lisans düzeyinde uluslar arası ilahiyat eğitimi alma imkanına sahip olabilmektedir. Doğdukları ülkenin dilinin yanı sıra bazı Batı dillerini de bilen bu öğrenciler, eğitimlerini tamamladıktan sonra, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından sözleşmeli din görevlisi olarak kendi ülkelerinde istihdam edilebilmektedir. Bu görevlilerin, özellikle gençlerle iletişim ve gençlere yardımcı olma konusunda daha başarılı olduğu ve sayılarının artırılması gerektiği gençler tarafından dile getirildiği görülmektedir.

Avrupa ülkelerinde Türk çocukları ve gençlerinin din eğitimi alabilmesi konusunda önemli bir imkan, camilerde yürütülen Kur’an ve dini bilgiler kurslarıdır. Bu kurslarda yürütülen programların müfredatı ve konuları hakkında velilerin beklentilerine yukarıda değinilmişti. Müfredat ve konuların yanı sıra, kurslarda yararlanılan ders kitabı ve materyallerin de öncelikle bulunulan ülkelerin öğretim yaklaşımlarıyla uyumluluk olmak üzere, verimlik ve öğrencilerin dini bilgi ihtiyaçlarına cevap verme düzeyleri açısından geliştirilmesi ile ilgili olarak da beklen-

tiler de dile getirilmektedir. Ders kitabı ve materyaller ile ilgili öne çıkan hususları şöyle özetlemek mümkündür:

- ✓ Ders kitabı ve materyaller dil ve anlatım yönüyle sade olmalı, bazı materyaller iki dilde hazırlanmalı,
- ✓ Milli kültür ve tarih bilgisine yer verilmeli, Türkçe öğretmeye de yönelik olmalı,
- ✓ Problem çözücü olmalı, görsel objelere, oyun ve bulmacalara yer verilmeli,
- ✓ Dini konular ve kitaplar seviyelere göre kurlara ayrılmalı,
- ✓ Peygamberimizi tanıtıcı olmalı, diğer din ve inançlar hakkında bilgi vermeli (Sevinç, 2010).

Sonuç olarak yapılan görüşmeler ışığında veliler ve gençlerin din görevlileri ve din eğitiminden beklentilerini:

- ✓ Çokkültürlü ve çoğulcu toplum yapısını tanıyarak sorunlara yardımcı olunması
- ✓ Din görevlileri ve diğer cami görevlileri ile gençler arasındaki sürdürülebilir, sağlıklı iletişim, Verilen din bilgilerde ezberci değil problem çözücü yaklaşımın benimsenmesi,
- ✓ Karakter oluşturun ve kimliği yapılandırma da destekleyici dini bilgi verilmesi,

şeklinde özetlemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- ALTAŞ, N. (2003). *Çokkültürlülük ve Din Eğitimi*, Ankara: Nobel yayıncılık.
- ALTUNOĞLU, M. (2010) Millet İnşâ: Özcü, Modernist ve Etno-Sembolcü Yaklaşımlar, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26,1-8.
- ANDREE, T. (1995) Levensbeschouwelijke Opvoeding en Vorming met het Oog op de Opbouw van en Multiculturele en Multireligieuze Samenleving, *Interrelieuze Leren Conferentie*, Utrecht.
- BAŞBAY, A., Y. BEKTAŞ (2009). Çokkültürlülük Bağlamında Öğretim Ortamı ve Öğretmen Yeterlikleri, *Eğitim ve Bilim*, 34 (152), 30-43.
- BAUMAN, G. (2006). *Çokkültürlülük Bilmecesi*, Çev. Işıl Demirkan, Ankara: Dost Kitabevi.
- BERRY, J. W. (2013). Intercultural Relations in Plural Societies: Research Derived from Multiculturalism Policy, *Acta De Investigación Psicológica*, 3 (2), 1122–1135.
- BİLGİN, N. (2014). *Kimlik İnşası*, İzmir.
- CANATAN, K. (2009). Avrupa Topluluklarında Çokkültürlülük: Sosyolojik Bir Yaklaşım, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(6)Winter, 80-97.
- COŞTU, Y. (2018). *İngiltere’de Türkler Dinsel yapı ve Organizasyonlar*, Ankara: Araştırma yayınları.
- CUILENBURG van P.-J. Slomp, e.a (redactie)(1991), *Bidden tot Dezelfde God?*, Centrum Voor Educatie van de Nederlandse Hervormde Kerk, E.A., Den Haag: Boekencentrum B.V.,
- ÇALIK, M. (2009). *Milli Kimlik, Milliyet, Milliyetçilik*, Ankara.

DEMİR, Ö. ve M. Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, <http://omer-demir.net/sosyal-bilimler-sozlugu/> Erişim Tarihi: 10.04.2018

DUYVENDAK, J. W., P. Scholten, (2010). The Invention of the Dutch Multicultural Model and its Effects on Integration Discourses in the Netherlands. *Perspectives on Europe*, Autumn 2010, 40 (2), 39-45, Amsterdam.

FORUM, Institute For Multicultural Development (2009). *Dutch Multicultural Society: Facts And Figures*, Utrecht.

GEBAUER, K. (1991). Müslüman Öğrencilerin Alman Okullarındaki Din Eğitimi, *Din Eğitimi ve Din Hizmetleri Semineri*, 8-10 Nisan 1988) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.

GİDDENS, A. (2005). *Sosyoloji*, Çev. Ed.: Cemal Güzel, Ankara: Ayraç yayınevi.

GOEDKOOP, H. ve K. Zandvliet (2016). *De Gouden Eeuw*, Zutphen: Walburg Pers.

GÜLEÇ, C. (1992). *Türkiye’de Kültürel Kimlik Krizi*, Ankara: V Yayınları.

GÜLEÇ, S. ve H. Özkan SANCAK (2009). Göç, Kimlik Ve Aidiyet: Almanya’da Yaşayan Türkiye Kökenli Gençler Açısından Bir Analiz, *Uluslar arası Davraz Kongresi*, Isparta, 24-27 Eylül 2009, Bildiri Kitabı, 2854-2866. Erişim Tarihi: 10.07.2019. https://www.academia.edu/30890227/G%C3%B6%C3%A7_Kimlik_Ve_Aidiyet_Almanya_da_Yasayan_T%C3%BCrkiye_K%C3%B6kenli_Gen%C3%A7ler_A%C3%A7ısından_Bir_Analiz.pdf?auto=download

GÜVENÇ, B. (2008). *Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Kaynakları*, İstanbul.

HANDHAVINGSACADEMİE, (2005). Erişim tarihi: 18.04.2018

Multiculturele samenleving, Hoe is de multiculturele samenleving ontstaan? În Cultuur /by Contany, (<http://handhavingsacademie.info/hoe-is-de-samenleving-ontstaan/>

<http://www.canadainternational.gc.ca> Erişim tarihi: 21.04.2018

http://www.canadainternational.gc.ca/turkey-turquie/about-a_propos/multiculturalism-multiculturalisme.aspx?lang=tur)

İNANÇ, B. Yazgan, M. Bilgin ve M. K. Atıcı (2011). *Gelişim Psikolojisi: Çocuk ve Ergen Gelişimi*. Ankara: Pegem A, 7. Baskı.

JUPP, J. (2011). Chapter 2: Politics, Public Policy and Multiculturalism, *Multiculturalism and Integration A Harmonious Relationship* (M. Clyne and J. Jupp Ed.) Canberra: The Australian University Press. 2011.

KARADUMAN, S. (2010).Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü, *Journal of Yasar University*, 17 (5), 2886-2899.

KIL R. (1994). Moslimjongeren en Ervaringen Over Onderwijs, Verslag van een Onderzoek, *Begrip, Moslims en Christenen*, 121, 10-15. ‘s-Hertogenbosch: Uitgever/Redactie en administratie, Cura Migratorum.

KİRMAN, M. A. (2011). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.

KÜÇÜKCAN, T. (2004). Avrupa’da Kültürel Çoğulculuk, Göçmenler ve Türk Toplumu, *III. Uluslararası Mevlâna Kongresi*, 47-60, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.

- KYMLİCKA, W. (1988). *Çok kültürlü Yurttaşlık (Azınlık Haklarının Liberal Teorisi)*, Çeviren, Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. İstanbul.
- LANDMAN, N. (1992). *van Mat tot Minaret, De Institutionalisering van de Islam in Nederland*, Rijksuniversiteit Utrecht, Amsterdam: VU Uitgeverij.
- MİEDEMA, S. (2004) Dinlerarası Öğretim İhtiyacı, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, 236- 247, Ankara: MEB Yayınları.
- NIJSTEN, C. (1998), *Opvoeding in Turkse Gezinnen in Nederland*, Assen: Uitgeverij van Gorcum.
- OXFORD UNİVERSİTY PRESS, (2010). *Oxford Wordpower Dictionary*.
- SELÇUK, Z. (2010) *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yay. 19. Baskı.
- SEVİNÇ, İ. (2003) *Hollanda'daki Türk Çocuklarının Eğitim Sorunları*, Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- SEVİNÇ, İ. (2010) *Hollanda'da Cami Eksenli Din Hizmetleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SEVİNÇ, İ. (2012) Yurtdışında Yaşayan Türklerin Çocuklarının Dini Ve Ahlaki Gelişimleri ile ilgili Kaygıları Ve Bu Kaygıların Camilerdeki Din Eğitime Etkisi (Hollanda Örneği) *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 248-267. www.esosder.org ISSN:1304-0278, 11(40).
- SEVİNÇ, İ. (2018) Mesleki Ve Sosyal Açılardan Yurtdışı Din Hizmetleri Ve Din Görevliliği. 2. *Uluslar Arası Din Eğitimi Kongresi*. Antalya, 9-11 Kasım 2018. <https://www.dinegitimikongresi.com/wp-content/uploads/2019/01/bildiri-kitab%C4%B1-proceedings-book-1.pdf> 424-432.

- SÖZEN, E. (1999) *Avrupa'da İkinci Ve Üçüncü Kuşak Türk Gençliği (Kimlik Ve Uyum sorunları) Adlı Çalışmaya Dair Birkaç Yorum*, Conrad Adenauer Vakfı&Türk Demokrasi Vakfı, 25-26 Ekim, Ankara, 1999, 86-93.
Erişim Tarihi: 27.05.2011
<http://www.konrad.org.tr/index.php?id=486>
- STEGMANN, P. (1995) *İnterreligieus Lernen: een Theologisch Probleem, is Wat Kinderen van de Confessionele School Vragen Vanuit Theologisch Perspectief, Niet te Veel Gevraagd, İnterrelieus Lernen Conferentie, Utrecht*.
- ŞEKER, S. (2010). *Eğitimin Psikolojik Temelleri, Eğitim Bilimine Giriş*, Ed. F. Toraman, 195-214, İstanbul: İdeal Kültür Yay. 1. Baskı.
- ŞENTÜRK, H. Demir (2015). Sanat Eğitiminde Paradigmatik Kaos: Yeni Kültürel Potansiyellerin Eğitsel Uzlaşım Karakteri ve Direnç Tespitleri, *OMÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, 34(1), 165-175.
- TAŞTAN, V. (1996), *Değişim Sürecinde Kimlik ve Din*, Kayseri.
- TDK Türkçe Sözlük, (<http://sozluk.gov.tr/>) erişim tar. 03.07.2019
- UÇAR, M.E., Ü. Morsünbül ve H. Atak (2016) Beliren Yetişkinlik Döneminde Epistemolojik İnançlar Ve Tamamlanma İhtiyacı Kimlik Stillerini Yordamakta Mıdır? *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (47), 571-579.
- TOSUN, C. (1996). *Din ve Kimlik*, Ankara: TDV Yayınları, 2. Baskı.
- VATANDAŞ, C. (2001). Çok kültürlü Yapıda Ulusal/Etnik Kimlikler (Kanada Örneği), *Akü, Sosyal Bilimler Dergisi*, III (2), 101-115.

VATANDAŞ, C. (2002), *Küreselleşme Sürecinde Toplumsal Kimlikler ve Çok kültürlülük*, İstanbul.

Wat zijn de kenmerken van de multiculturele samenleving in Nederland? Erişim Tarihi:
<https://www.startpagina.nl/v/maatschappij/samenleving/vraag/321237/kenmerken-multiculturele-samenleving-nederland/>



www.gecekitapligi.com

 /gecekitapligi

 /gecekitap

 /gecekitapligi

