

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



e-ISSN: 2587-1854

Sayı: 44

Samsun – 2018

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
e-ISSN: 2587-1854
2018 Sayı: 44

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
e-ISSN: 2587-1854
2018 Number: 44

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University**

Prof. Dr. Sait BİLGİÇ
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Cengiz BATUK
Dekan / Dean

Editör / Editor
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

Editör Yrd. / Editorial Assistant
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI



Alan Editörleri / Field Editors
Arş. Gör. Osman CURUK
(İslam Tarihi ve Sanatları Böl.)
Arş. Gör. Sebiha ZEMBİLCİ
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)
Arş. Gör. Şule GÜLDÜ
(Temel İslam Bilimleri Bölümü)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali BOLAT
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Prof. Dr. Cengiz BATUK
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE
Prof. Dr. Metin YILMAZ
Doç. Dr. Faruk SANCAR
Doç. Dr. Recep DEMİR
Doç. Dr. Recep GÜN
Doç. Dr. Süleyman TURAN
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

Yayın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, Haziran 2018

Alan Editörleri / Field Editors
Arş. Gör. Rabia DOĞRU (Türkçe)
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (English)

Bu dergi uluslararası  veri indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM

Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve  ASOS Index tarafından taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. A. Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet BULUT; Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI; Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Prof. Dr. Ali Osman KURT; Prof. Dr. Ali TOKSARI; Prof. Dr. Ali YILMAZ; Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Prof. Dr. Bahattin KÖK; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN; Prof. Dr. Bilal SAKLAN; Prof. Dr. Burhanettin TATAR; Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL; Prof. Dr. Dilaver GÜREK; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM; Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Eyup BAŞ; Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ; Prof. Dr. Faruk KARACA; Prof. Dr. Gerald R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL; Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil APAYDIN; Prof. Dr. H. İbrahim BULUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof. Dr. Harun YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hasan ONAT; Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN; Prof. Dr. İsmail YİĞİT; Prof. Dr. İsmet ERSÖZ; Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÖZKURT; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ; Prof. Dr. Kemal YILDIZ; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. M. Doğan KARAÇÖŞKUN; Prof. Dr. M. Münir ATALAR; Y. Doç. Dr. M. Kâmil YAŞAROĞLU; Prof. Dr. Mahmut AYDIN; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. Metin YURDAGÜR; Prof. Dr. Michel REEBER; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALICI; Prof. Dr. Mustafa BAKTİR; Prof. Dr. Mustafa BİYİK; Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK; Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU; Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ; Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ; Prof. Dr. Necmeddin GÖKKİR; Prof. Dr. Nihat DALGIN; Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ; Prof. Dr. Niyazi USTA; Prof. Dr. Remzi KAYA; Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ; Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Ramazan AYVALI; Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ; Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN; Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL; Prof. Dr. Selahattin POLAT; Doç. Dr. Selim EREN; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Prof. Dr. Süleyman TOPRAK; Prof. Dr. Süleyman TULUCU; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket YAVUZ; Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR; Prof. Dr. Üzeyir OK; Prof. Dr. Vejdî BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ; Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU

Bu Sayının Hakemleri / Advisory Board (This Issue)

Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen; Prof. Dr. Ahmet Koç; Dr. Öğretim Üyesi Cemil Küçük; Doç. Dr. Cenan Kuvancı; Prof. Dr. Cevdet Kılıç; Prof. Dr. Enbiya Yıldırım; Doç. Dr. Erdoğan Baş; Prof. Dr. Erkan Perşembe; Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu; Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç; Prof. Dr. Fikret Karapınar; Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim Kiroğlu; Prof. Dr. Kerim Buladı; Prof. Dr. Latif Tokat; Prof. Dr. Mehmet Akif Koç; Prof. Dr. Mehmet Evkuran; Prof. Dr. Mehmet Katar; Prof. Dr. Muhsin Akbaş; Prof. Dr. Mustafa Alıcı; Doç. Dr. Mustafa Hocaoğlu; Dr. Öğr. Üyesi Nurullah Yazar; Prof. Dr. Osman Eyiupoğlu; Doç. Dr. Selim Eren; Prof. Dr. Soner Gündüzöz; Prof. Dr. Şuayip Özdemir

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayının organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN
Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: omuifd@gmail.com **web:** http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd

İÇİNDEKİLER

Makaleler / Articles

| | |
|--|---------|
| Prof. Dr. Metin YASA | |
| İnsanlık Ürünü Olumsuzluklar Karşısında İnsan ve Aşk <i>Human Being and Love against the Negativities of Humanity</i> | 5-17 |
| <hr/> | |
| Doç. Dr. Ahmed Muhammed Saeed AL SAADI | |
| الدولة المدنية وموقف الإسلام منها <i>The Civil State and the Islamic Attitude towards it</i> | 19-39 |
| <hr/> | |
| Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin ÖZTÜRK | |
| Kur'ân-ı Kerîm Kıraatinde Dâd (ض) Harfi: Mahreci ve Sıfatları <i>The Sound "Dâd" in Quranic Recitation: Its Origin And Characteristic</i> | 41-67 |
| <hr/> | |
| Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BAYRAM | |
| İbnü'l-Cevzî'nin Akıl Anlayışı <i>The Understanding of Reason of Ibn al-Jawzi</i> | 69-108 |
| <hr/> | |
| Dr. Öğr. Üyesi Yaşar AKASLAN | |
| Fâtiha Sûresi'nin Kırâat İhtilâfları Bağlamında Değerlendirilmesi <i>Evaluation of Chapter Fatiha in terms of Dispute Recitation</i> | 109-141 |
| <hr/> | |
| Arş. Gör. Osman AYDIN | |
| Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Molla Yegân ve Risâletu Usûli'l-Hadîs <i>Studies in Hadith Methodology in Anatolia: Mollah Yegân and "Risâletu Usûli'l-Hadîs"</i> | 143-165 |
| <hr/> | |
| Mustafa TURAN & Hümeýra DUMAN | |
| Mary Daly'nin Ataerkil Hristiyan Tanrı Anlayışı Hakkındaki Eleştirileri <i>The Criticism of Mary Daly of Christian Patriarchal God Perception</i> | 167-188 |

Kıtap Tanıtım ve Değerlendirmeler / Book Reviews

| | |
|---|---------|
| Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA | |
| Tasavvufî Perspektifte Nefs ve İlintileri <i>Yazar: Dilek Öz Bolat</i> | 189-195 |

Dr. Emine GÜMÜŞ BÖKE

İslam Hukukuna Giriş

Yazarlar: Ahmet Yaman - Halit Çalış

197-200

Arş. Gör. Harun BİÇAKCI

Kentsel Devrim

Yazar: Henri Lefebvre (Trc.Selim Sezer)

201-206

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN İLKELEERİ

1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. OMÜİFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayınlanır.
3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayınlanabilir.
4. OMÜİFD'nde telif; çeviri; sadeleştirme; edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
5. OMÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler; Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
7. Hakemlerden biri veya her ikisi; "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse; gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.

Düzeltilme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.

8. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılacak suretiyle) eklenmelidir.
9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık; 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
11. OMÜİFD yayımlanan yazıların dil; üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
12. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar; hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAZIM İLKELEERİ

1. Yazılar; PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfa (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm; sağdan 3 cm; üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi; 12 puntoyla; başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla; dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi, atf ve kaynakça yazımında

İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)
kullanmaktadır.

Gönderilecek makalelerin atf ve kaynakça stili İSNAD ATIF SİSTEMİ'ne uygun olarak hazırlanmış olmalıdır.

The Isnad Citation Style:

<http://www.isnadsistemi.org>

İNSANLIK ÜRÜNÜ OLUMSUZLUKLAR
KARŞISINDA İNSAN VE AŞK
HUMAN BEING AND LOVE AGAINST THE
NEGATIVITIES OF HUMANITY

METİN YASA

[Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD.
Professor, PhD., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Philosophy of Religion
metin.yasa@omu.edu.tr]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Mart/March 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 27 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2018 *Sayı – Issue:* 44 *Sayfa / Pages:* 5-17

Atıf/Cite as: Yasa, Metin. “İnsanlık Ürünü Olumsuzluklar Karşısında İnsan ve Aşk - Human Being and Love against the Negativities of Humanity”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 44 (Haziran-June 2018): 5-17.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuidf>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

İnsanlık Ürünü Olumsuzluklar Karşısında İnsan ve Aşk¹

Öz: İnsan ve aşk farklı boyutları olan bir konudur. Konunun derinlemesine tartışılabilmesi için kimi soruların sorulması gerekir: İnsan kimdir? Aşk nedir? İnsan-aşk ilişkisinin temel getirileri nelerdir? Anılan bağlamda aşk-insan ilişkisinin yönlendirdiği iki temel buyruk vardır: i. Kendini bil. ii. Kendini aş. Aşk merkezli olan bu buyruklardan ilki epistemolojik sürece, ikincisi ise ontolojik sonuca işaret eder. Bu makalenin sınırları içinde tartıştığımız yukarıdaki türden soruların cevaplandırılması, günümüzde karşılaşılan şiddet olayları dik-kate alındığında, daha bir anlamlı hale gelir. Çünkü kendini bilme çabasından olmayan, kendini aşma girişimi içinde bulunmayan ve aşkla dirilişi bilmeyen insan ne yapar? Yalnızca insanlık dışı olumsuzluk üretir. Öyleyse, insan, insana ve insanlığa yönelik insanlık dışı olumsuzlukların karşısında, ne halde olduğunu sorgulamak zorundadır.

Anahtar Sözcükler: İnsan, Aşk, İnsan-Aşk İlişkisi, Olumsuzluklar, Kendini Bil, Kendini Aş.



6

OMÜİFD

Human Being and Love Against the Negativities of Humanity

Abstract: Human being and love are issues which have different dimensions. Some questions need to be asked in order to discuss the subject in depth: Who is human being? What is love? What are the main implications of the relationship between human being and love? There are two basic principles that have been directed by the relationship between love and human being in this context: i. Know yourself. ii. Go beyond yourself. From these principles which are centered on love, the former refers to the epistemological process and the latter refers to the ontological conclusion. The answering the questions that we discuss within the borders of this article becomes more meaningful when considering the today's violence incidents. Because, what does a person who does not act to know himself, does not have an attempt to go beyond himself, or herself and does not know how to resurrect with love? The only thing he or she can produce is inhuman negativity. So, a human being has to question what is going on in the face of inhuman negativities towards other people and humanity as a whole.

Keywords: Human Being, Love, The Relationship Between Human Being and Love, Negativities, Know Yourself, Go Beyond Yourself.

¹ Bu yazımız 18.11.2017 tarihinde Ensar Vakfı Samsun Şubesi'nde verdiğimiz "İnsan ve Aşk" isimli konferansımıza dayanmaktadır.



Giriş

Alain, *Minerva ve Bilgelik* isimli eserinde şöyle bir ifade kullanır: “İnsani olaylar ne basit ne de kolaydırlar.”² Doğrusu, biz, bu ifadeden rahatlıkla şu iki sonucu çıkarabiliriz: i. İnsani olayların odağında olan insanı anlamak kolay değildir. ii. Bir yönüyle de insani olay olan aşkı tanımak basite indirgenemez.

Öyle anlaşılıyor ki, yaşanmış insanlık dışı olaylar dikkate alındığında, insanın her tür insanlık dışı olanla mücadele etmesi gerektiği insanlığının bir gereği olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, günümüz insanına yönelik, günümüz insanıyla doğrudan bağlantılı ölüm ve zulüm, şiddet ve hiddet, kin ve kan, dehşet ve vahşet içerikli insanlık dışı olumsuzluklar dikkate alındığında, insan ve aşk gibi bir konu üzerine yazmak, bu tür bir sorunu tartışmak, anılan bağlamda bir çözüme gitmek rasyonel ve kaçınılmaz görünmektedir. Bu konudaki temel tezimiz kısaca şudur: Günümüzde yaşanan insanlık dışı olumsuzluklar dikkate alındığında, günümüz insanının aşk merkezli iki tür buyruğa dönüş yapması ve bu iki buyruğu içselleştirmesi gerektiği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır: i. Kendini bil. ii. Kendini aş.

İnsan ve aşk konusunun teolojik, felsefi ve bilimsel düzeyde tartışılabilmesi için öncelikle kimi soruların sorulması gerekir: İnsan kimdir? Gereksinimleri nelerdir? İnsan günümüzde en çok neye gereksinim duyar? Aşk nedir? Aşk insana başarması gerekeni başarmada ne şekilde yardımcı olabilir?

Tartıştığımız konunun kısaca betimi yapıp bu bağlamda sorulması gereken kimi sorulara da işaret edilince, açıkça anlaşılacağı üzere, anılan konunun üç adet ayağının var olduğu ortaya çıkmaktadır: i. İnsan kimdir? ii. Aşk nedir? iii. İnsan-aşk ilişkisinin temel getirileri nelerdir?

Şimdi, sözü sırasıyla bu üç konuya getirmek istiyoruz.

² Bu konuda bk., Alain, *Minerva ve Bilgelik*, trc. Ayda Yörükan, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 195.

1.1. İnsan Kimdir?

İnsan kimdir sorusu iki yöne işaret etmek gerektiği noktasında bizi adeta zorlamaktadır: Biri, insanı tanımada karşılaşılan güçlük, diğeri insanın paradoksal öz taşıyan bir varlık oluşudur.

Geçi, insanı tanımaya yönelik bir güçlükten söz edilse de, felsefi soru ve felsefi bilinçlenişin, genelde, insanın kim olduğu sorusu üzerine odaklandığı dikkat çeker. Nitekim Max Scheler, eleştirel bir biçimde, insanı tanımaya yönelik üç temel yaklaşıma işaret eder:

1- Teolojik Yaklaşım: Adem ile Havva kıssası, yaratılış, cennet ve cennetten kovulma gibi teolojik geleneğin insan düşüncesi.

2- Felsefi Yaklaşım: Bu yaklaşım, Antik-Yunan düşüncesini merkeze alır ve insanı düşünen ve ben bilinci olan bir varlık olarak konuşlandırır.

3- Bilimsel Yaklaşım: Bu tartışma doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin anlayışında belirir ve insan bu yaklaşım ışığında yeryüzünün en gelişmiş canlısı olarak görülür. Bu haliyle insan, taşıdığı enerjinin ve sahip olduğu yetilerin bilincinde olan bir varlıktır.³

Bununla birlikte Scheler yukarıdaki yaklaşımların birbiriyle bağlantılı olmadığını ifade eder. Bu bağlantısızlığın, büyük ölçüde, insanı tanımlamanın taşıdığı güçlükten kaynaklandığı rahatlıkla ileri sürülebilir.⁴

Öte yandan, yine insanın tanımlanmasında karşılaşılan güçlük söz konusu olduğunda, Mevlana'nın deyimiyle, "bu ne sır"⁵, Şeyh Galib'in söylemiyle "zübde-i alem"⁶, Alexis Carrel'in çıkarımıyla ise "bilinmeyen varlık"⁷ bize çok şey fısıldar.

³ Sevgi İyi, "İnsan Olma Bilinci, Kişi Olma Sorumluluğu", erişim: 19.10.2017, <http://felsefet.home.uludag.edu.tr/kaygi/dergi002/1-3.pdf/>

⁴ Krş., İyi, "İnsan Olma Bilinci, Kişi Olma Sorumluluğu", 5.

⁵ Mevlana, *Hız. Mevlana'nın Rubaileri, I*, trc. Şefik Can, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), Rubai No: 718.

⁶ Şeyh Galib, "Hoşça Bak Zâtına Kim Zübde-i Âlemsin Sen", erişim: 19.10.2017, <http://www.antoloji.com/hosca-bak-zatina-kim-zubde-i-alemsin-sen-siiri/>

⁷ Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, trc. Ömer Durmaz, (İstanbul: Hayat Yayınları 2016).

Acaba insanı tanıma bağlamında, neden, bir yandan disiplinlerarası bağlantısızlığa işaret edilmekte, diğer yandan bu denli gizemli kavramlara yer verilmektedir? Çünkü “insanın kökleri cennette, Tanrı’da ve aynı zamanda en dipteki derinliklerdedir.”⁸ Dolayısıyla insan, “kendisinden daha aşağıda bir şeyle değil, daha yüksek bir şeyle anlaşılabilir.”⁹ Bu nedenle, teolojik olana atıf yapmaksızın, tek başına felsefi ve yine tek başına bilimsel yaklaşımların insanı tanımlamada üst bir rol üstlenmesi halinde, kuşatıcı bir tanımın ortaya çıkmadığı görülür. Sözelimi, insanı; Aristo “konuşan”, Rabelais, “gülen”, Descartes “düşünen”, Kant “yargılayan”, Marx “çalışan” bir varlık olarak tanımlarken¹⁰, psikolojinin, biyolojinin ve sosyolojinin de insan sorununu derinlemesine irdeleyemediği, çünkü insanın, bu üç disiplinin sınırları içinde, çoğu kez parçacı bir yaklaşımla ele alındığı¹¹ vurgulanır.

Gerçi, yukarıdaki türden kimi veriler, açıkça anlaşılacağı üzere, felsefe ve bilim tarihine bakıldığında insanın ne olduğu sorusuna kayıtsız kalınmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Ancak, bize öyle geliyor ki, söz konusu olan insan ise, insanı tanımaya yönelik kavramların büyük ölçüde anakronik oluştan uzak oluşu ve bilimin enstrümanlığı eşliğinde psikolojinin, biyolojinin ve sosyolojinin insanı parçacı bir yaklaşımla ele alışı bir yana, yukarıdaki tanımlardan biri ya da tümü insanı tanımak için yeterli değildir. Çünkü atıfta bulunulan tanımlar, ya aşırı geniş ya da aşırı dar görünmektedir.¹² Geniştir; çünkü bir varlık, insanlığın bir parçası olmadan da konuşabilir. Dardır, çünkü düşünemeyen bir akıl hastası da insandır.¹³ Şu halde, “iyi bir tanımlama, tanımlananın tamamı için ve sadece onun için geçerli olmalıdır.”¹⁴

⁸ Bu konuda bk., Nikolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, trc. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012), 60.

⁹ Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, 61.

¹⁰ Bu konuda bk., André Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, trc. S. Seza Yıllancıoğlu, (İstanbul: Altın Kitaplar, 2000), 125.

¹¹ Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, 59.

¹² Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, 125.

¹³ Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, 126.

¹⁴ Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, 125.

Bununla birlikte, Scheler'in insanı tanımaya yönelik teolojik, felsefi ve bilimsel olmak üzere yaptığı ayrışma dikkate alındığında şöyle denilebilir: Yunan filozofları, insan üzerinden felsefe yapılabileceği kanısındaydılar. Yunan filozoflarına göre insan doğasında saklı olan bir şey vardı: Gerçeğin Anahtarı.¹⁵ O nedenle, insanın kendisi çok derin bir bilimcedir; çünkü o daha yüksek bir dünyanın varlığının tanığıdır.¹⁶ Burada felsefi veriler önem kazanır. Dahası insan varoluşu, doğal dünyada bir kırılmadır. O nedenle doğal dünya ile yetinmez.¹⁷ Bu aşamada doğa bilimlerinin verileri öne çıkar. Carrel'in sözünü ettiği, üç temel ilke, yaşamın korunması, türün yayılması, aklın yükselişi yine bu bağlamda anılabilir.¹⁸ Öte yandan, değil mi ki insan, iki dünyaya ait ve kendisini aşma gücünü elinde bulunduran bir varlıktır¹⁹, öyleyse bu noktada teolojik yaklaşım önem taşır. Teolojik yaklaşımın bir örneği Kur'an-ı Kerim'den bir ayetle daha da netleştirilebilir. Yüce olan Allah şöyle buyurur: "Rabbin meleklere demişti ki: 'Ben, bir insan yaratacağım çamurdan. O'nun önünde eğilip saygı gösterin, onu şekillendirip, ruhumdan ona üflediğim zaman!'" (es-Sad 38/71-72).

10

OMÜİFD

Paradoksal oluşa gelince: İnsan, birbirine karşıt kutupları kendinde toplayan bir varlıktır.²⁰ İnsanın paradoksal bir varlık oluşu, teolojik bir veri olarak, Kur'an-ı Kerim'de geçen bir ayet ışığında daha net anlaşılabilir. Yüce olan Allah şöyle buyurur: "Ona kötü eğilimleri de, iyi ve duyarlı olmayı da verene." (eş-Şems 91/8). Şu halde, Montaigne'in dediği gibi, "insan, ne olduğunu bilmekte dikkatli olmalı: iyi tarafını da kötü tarafını da aynı titizlikle ortaya çıkarmalıdır."²¹

¹⁵ Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, 59.

¹⁶ Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, 60.

¹⁷ Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, 60.

¹⁸ Alexis Carrel, *Başarının Sırları*, trc. Refik Özden, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1991), 68.

¹⁹ Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, 60.

²⁰ Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, 60.

²¹ Bu konuda bk., Montaigne, *Denemeler*, trc. Sabahattin Eyuboğlu, (İstanbul: Cem Yayınevi, trsz), 32.

İnsan, eğer paradoksal bir öz taşıyorsa, bu bağlamda ne tür nedenlerden söz edilebilir? Öyle anlaşılıyor ki, aşağıda sözü edilen gerekçeler, açıklayıcı olabilir. Şöyle ki, insan:

- i. Yaşadığı dünyaya zor uyum sağlayan bir varlıktır.
- ii. Kendisiyle çatışma halinde olan bir öze sahiptir.
- iii. İyi ile kötü arasındaki savaşa konu olan bir yapıdadır.
- iv. Eşit olan iyi değerler arasında bile çatışmayı sezen bir konumdadır.²²

Bize öyle geliyor ki, insanın paradoksal bir varlık olduğu bilincini yakalamak, insanı tanıma açısından, oldukça ileri düzey bir konuma ve insanı tanıma noktasında temel ve tanımlayıcı rollerin bütünlük halinde teoloji, felsefe ve bilim arasında paylaşılması gerektiğine işaret eder.

1.2. Aşk Nedir?

Mitolojide aşk, bir tür kişileştirme eğilimi içinde ele alınır ve annesi Yoksulluk, babası Bolluk olan bir varlık olarak görülür. Mitolojik anlatıma göre, Yoksulluk'un Bolluk'tan bir bebeği olmuş ve bu bebek, tahmin edileceği üzere, aşktan başkası değilmiş.²³

Doğrusu, aşkı tanımak kolay değildir. Ancak, yine de aşkı tanımlama girişimlerinden geri durulmamıştır. Nitekim aşkı tanımlama girişimleri dikkate alındığında, Platon'un bu bağlamdaki çabaları ayrı bir önem taşır. Platon, aşkı tanımlarken, üç ayrı kavrama atıf yapar: Güzellik, iyilik, mutluluk. Platon'a göre, aşk, her şeyden önce, sevilen bir şeydir, sevilen bir şey güzeldir, güzel olan bir şey iyidir, iyi olan şey de mutluluktur.²⁴ Öte yandan, İslam düşüncesine bakıldığında, din felsefesi yapan sufi filozofların aşkı bir tür dinsel deneyim içinde gördükleri dikkat çeker.

²² Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, 62.

²³ Eflatun, *Şölen*, trc. Azra Erhat –Sabahattin Eyupoğlu, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 58.

²⁴ Eflatun, *Şölen*, 60.

Sözgelimi, Yunus Emre, aşk mezhebini din sayarken, Mevlana aşkı iman ile bir ve aynı görür.²⁵

Öyle anlaşılıyor ki, gelinen aşamada, insanı tanımlamada beliren güçlük aşkı tanımlama için de geçerlidir. Nitekim böylesi bir güçlük, Mevlana tarafından bir tür kavramsal çözümleme eşliğinde aşılmaya çalışılmaktadır. Mevlana şöyle der:

عشقست زهر چه آن نشاید مانع
گر عشق نبودى، ننمودى صانع
دانى که حروف عشق را معنى چيست
عين عابد و شين شاکر و قافست قانع

Aşk, her ne olursa olsun, dinlemez mani'
Eğer aşk olmasaydı, görünmezdi Sani'
Aşkın harfleri ne içerir, bilir misin?
'Ayn abid demek, Şın şakir, Kaf ise kani'²⁶

12 2. Aşk-İnsan İlişkisinin Temel Getirileri

OMÜİFD

Öncelikle şunu ifade edelim ki, aşk, insana, insanlığa ve insanlararası ilişkilere umut veren, yön gösteren ve ufuk sunan bir işleve sahiptir. Durum bu olmakla birlikte, aşk-insan ilişkisinin temel getirileri, kimi yönlerden taşıdıkları ortaklıkta görülür ve bu bağlamda üç temel husus dikkat çeker:

i. İnsan da aşk da tam olarak tanımlanamamaktadır. İnsan ve aşk söz konusu olduğunda, tanımdan çok, insana ve aşka yönelik kimi kavramlardan söz edildiği görülür. Sözgelimi, yukarıda da ifade edildiği üzere, insan söz konusu olunca, konuşan, gülen, düşünen, yargılayan türü kavramlar kullanılırken, aşk söz konusu olunca da sevilen, güzel, iyi, mutluluk gibi kavramlara yer verilir.

ii. İnsan da aşk da son tahlilde paradoksal bir öz taşıır. İnsanın kim olduğu ve aşkın ne olduğu soruları dikkate alındığında, her ikisinin de paradoksal bir öz taşıdığına işaret edilir. İnsan söz konusu olunca; onun

²⁵ Krş.: Metin Yasa, *Din Felsefesi: Soru, Sorğu, Sonuç*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 118.

²⁶ Mevlana, *Hız. Mevlana'nın Rubailerini*, II, trc. Şefik Can, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), Rubai No: 1178.

iyiye ve kötüye eğilim duyan, bu iki karşıt eğilimi özünde taşıyan bir varlık oluşu öne çıkar. (el-İnsan 76/3). Bu noktada, Mevlana'nın bir rubai-sine atıf yapılabilir. Şöyle der:

این صورت آدمی که در هم بستند
نقشی است که در تویلهی غم بستند
که دیو گهی فرشته گاهی وحشی
این خود چه طلسم است که محکم بستند

İnsanın özünü karşıt nitelikle buluşturdular
Şekil alışını çile tezgahında oluşturdular
Bazen şeytan olur, bazen melek olur, bazen de vahşi
Bu ne sır!. Tüm karşıtları, doğasına doluşturdular.²⁷

iii. Aşk, insanın kendini bilmesinde ve kendini aşmasında önemli bir rol üstlenir. Burada artık, 'Allah'ın sevdiği ve Allah'ı seven' (el-Maide 5/54) insan profili öne çıkar. İnsanın sahip olduğu bir değer olarak inanç da aşk ile bütünleşince anlamlı hale gelmektedir.²⁸ Nitekim çokça tanınan ve bilinen bir hadiste şöyle denilir: "İnanmadıkça cennete giremezsiniz; birbirinizi sevmedikçe inanmış olamazsınız." (Tirmizi, İsti'zân: 43).

Öyle anlaşılıyor ki, günümüz insanının karşı karşıya kaldığı insanlık dışı olumsuzluklar dikkate alındığında evrensel insanlık kavramının içinin doldurulması bir tür zorunluluk olarak ortaya çıkar. Doğrusu, bize göre, evrensel insanlık kavramının içinin doldurulması yukarıda da bir nedenle işaret ettiğimiz üzere kendini bil ve kendini aş ile olasıdır. Aşk merkezli birer buyruk olan kendini bil bir epistemolojik süreç iken, kendini aş bir ontolojik sonuçtur. Bu süreç ve sonucun ancak bir teolojik kararlılık, felsefi tutarlılık ve bilimsel ölçülülük içinde gelişebileceği açıkça ortadadır.

Şimdi aşk merkezli bu iki buyruk üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

²⁷ Mevlana, Hz. Mevlana'nın Rubaileri, I, Rubai No: 718.

²⁸ Bk. Yasa, *Din Felsefesi: Soru, Sorgu, Sonuç*, 113vd.

2.1. Kendini Bil

İnsanın taşıdığı paradoksal oluş, insan açısından kimi oluşumlara kapı aralar. Bu oluşumlardan biri, kuşkusuz, epistemolojik bir süreç olarak beliren kendini bilmedir.

Teolojik, felsefi ve bilimsel yaklaşımın, 'kendini bil' bağlamında, bir bütünlük oluşturduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Nitekim felsefi açıdan, kendini bil buyruğunun taşıdığı önem, Delphoi Tapınağı'nın girişinde yazan bir buyruk oluşuyla rahatlıkla temellendirilebilir. Öte yandan, Carrel'in, "et ve kemiğe karşı zafer kazanmak istiyorsanız, samimi olarak kendinizi hakir görmeyi öğreniniz"²⁹ çıkarımında bulunması, bilimsel açıdan örnek olarak verilebilir. Dahası; Kur'an-ı Kerim'in şu ayetle bu konuya işaret ettiği ifade edilebilir: "Allah'ı unutan, Allah'ın da, kendilerine kendilerini unutturan kimseler gibi olmayın! Onlar kötülüğe batmış olanlardır." (el- Haşr 59/19).

14

OMÜİFD

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, kendini bil buyruğu epistemolojik bir sürece işaret eder. Bu süreç içinde insanın, kendini bil buyruğu ışığında, ya kendini buluşu ya da insan olma bilincine ulaşması³⁰ sonucu çıkarılabilir. Bize göre, Mevlana'nın bir ifadesi bu bağlamda yeterince anlamlı ve açıklayıcı gözükmemektedir. Şöyle der:

فرمود که ارجعی رجوع آن باشد
بنگر به درون که به جز انسان بینی

Sana, dön, diye buyurdu, dönmek ise şudur
İçe bak, insandan başkasını gör, öz budur.³¹

Doğrusu, sözü edilen bu aşamaya ulaşan "insan", Montaigne'nin ifadesiyle, "kötü şeyleri, bilmediği, beceremediği için değil, canı istemediği için yapmamalı."³² Sonuçta, kendini bil buyruğu ışığında ulaşılan

²⁹ Bk. <http://ozlusozluk.com/alexis-carrel-sozleri/erişim: 19.10.2017, ozlusozluk.com/>

³⁰ İyi, "İnsan Olma Bilinci, Kişi Olma Sorumluluğu", 2.

³¹ Mevlana, Hz. *Mevlana'nın Rubaileri*, II, Rubai No: 2102.

³² Montaigne, *Denemeler*, 127.

insan olma bilinci, insanın karşılaştığı tüm olumsuzluklar açısından, bir tür *entelektüel öngörü*yü ve *düşünsel açılımı* beraberinde getirir.

2.2. Kendini Aş

İnsanın taşıdığı paradoksal oluşun kapı araladığı bir diğer husus, kuşkusuz, 'kendini aş' buyruğudur. Kendini aş buyruğu, son tahlilde, ontolojik bir sonuç olarak belirir.

Kendini aş buyruğu, bize göre, Kur'an'daki bir ayet ile ilişkilendirilebilir. Kur'an'da şöyle denilir: "Öyle ki insan, bütünüyle kendisini görecektir." (el-Kıyame 75/14). Bu ayet dikkate alındığında, kendini aş buyruğu, bize öyle geliyor ki, Kur'an'da, "özü iyileşmiş konuma yükselmek" (el-Muhammed 47/2) şeklinde anlaşılabilir ve sonuçta da kendini aş buyruğu, ya insan olma değeri ya da kişi olma sorumluluğu³³ olarak konuşlandırılabilir. Dahası, kendini aş, insanın yalnızca insan oluşunu değil, insanlığı nasıl temsil ettiğini de doğrudan ilgilendiren bir buyruktur.

15

OMÜİFD

Kendini bil ve kendini aş buyruklarının üzerinde yükseldiği ortak payda yine Kur'an'ın bir ifadesiyle ortaya konulabilir: "Rabbimiz, kalbinizde olanları en iyi bilendir. Eğer siz iyi olursanız, kuşkusuz O, kendine yönelenleri affedendir." (el-İsra 17/25)

Bu aşama, Alain'den bir alıntıyla daha da anlaşılır hale sokulabilir. Alain şöyle der: "Hayatımızın iyi bir hayat olmasını istemek ve her şeyden önce de bunu isteyebilmeyi istemek gerekir."³⁴

Öyle anlaşılıyor ki, kendini bil ve kendini aş buyrukları bağlamında dile getirilen düşünceler, Mevlana'nın bir rubaisinde, yan yana gelmiştir. O şöyle der:

من بنده آن قوم که خود را دانند
هردم دل خود را ز علط برهانند
از ذات و صفات خویش سازند کتاب
وفهرست کتاب را انالحق خوانند

³³ İyi, "İnsan Olma Bilinci, Kişi Olma Sorumluluğu", 2.

³⁴ Alain, *Minerva ve Bilgelik*, 181.

Kendini bilen toplumun olmuşum kölesi,
Her an kendini korur-durur hata da nesi,
Öz ve niteliklerinden bir kitap yazmışlar,
İçi dolu, yükselir ondan Ben Hakkım sesi.³⁵

Sonuçta, bize öyle geliyor ki, insanın, karşılaştığı insanlık dışı türlü olumsuzluklar karşısında, aşk dilini öğrenmesi, aşk estetiğinin bilincine varması ve aşk birikimini iyi değerlendirilmesi gerekir. Dahası; günümüzde çok fazla gereksinim duyduğumuz öngörü, huzur, refah, özgüven ve mutluluk için, insan, aşk merkezli kendini bilmek ve kendini aşmak zorundadır. Doğrusu, insan, ancak aşkla kendisiyle insanlığın bulunduğu ve kendisinde insanlığın olduğu bir birey haline gelebilir.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Unutmamak gerekir ki, olumsuz insanlıktan yalnızca olumsuz sorun doğar. İnsanlık dışı olumsuzluklar karşısında, kendini bil buyruğu bir tür adalet, kendini aş buyruğu ise bir tür merhamet yarısidir.

Kendini bilme çabasında olmayan, kendini aşma girişimi içinde bulunmayan ve aşkla dirilişi bilmeyen insan ne yapar? Yalnızca insanlık dışı olumsuzluk üretir. Öyleyse insan, insana ve insanlığa yönelik insanlık dışı olumsuzlukların karşısında, ne halde olduğunu sorgulamak zorundadır.

Sonuç olarak, sözünü ettiğimiz aşk merkezli epistemolojik süreç olarak görülen kendini bilin ontolojik sonuç olarak görülen kendini aş doğru hızlandırılması gerekir. Bunun için, teolojik kararlılık, felsefi tutarlılık ve bilimsel ölçülülük önem taşır. Bu süreç ile sonucun başarılması halinde, insanlık, olumsuz sorun üreten insanlık olmaktan çıkar ve olumlu yüksek beklentiler içinde olan bir insanlığa doğru ilerler.

Kaynakça

Alain. *Minerva ve Bilgelik*. Trc. Ayda Yörükan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
Berdyayev, Nikolay. *İnsanın Yazgısı*. Trc. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012.

³⁵ Mevlana, Hz. *Mevlana'nın Rubailer*, I, Rubai No: 771.

- Carrel, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. Trc. Ömer Durmaz. İstanbul: Hayat Yayınları, 2016.
- Carrel, Alexis. *Başarının Sırları*. Trc. Refik Özden. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1991.
- Comte-Sponville, André. *Felsefeyi Takdimimdir*. Trc. S. Seza Yılandıoğlu, İstanbul: Altın Kitaplar, 2000.
- Eflatun. *Şölen*. Trc. Azra Erhat –Sabahattin Eyupoğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- <http://www.antoloji.com/hosca-bak-zatina-kim-zubde-i-alemsin-sen-siiri/>
19.10.2017.
- <http://ozlusozluk.com/alexis-carrel-sozleri/> erişim: 19.10.2017.
- İyi, Sevgi. “İnsan Olma Bilinci, Kişi Olma Sorumluluğu”, erişim: 19.10.2017.
<http://felsefet.home.uludag.edu.tr/kaygi/dergi002/1-3.pdf/>.
- Mevlana. Hz. *Mevlana'nın Rubaileri, I*. Trc. Şefik Can. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlana. Hz. *Mevlana'nın Rubaileri, II*. Trc. Şefik Can, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Montaigne. *Denemeler*. Trc. Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul: Cem Yayınevi, tarihsiz.
- Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meali*, Trc. Prof. Dr. Hüseyin Peker. Samsun: Ceylan Ofset, 2009.
- Yasa, Metin. *Din Felsefesi: Soru, Sorgu, Sonuç*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.



الدولة المدنية وموقف الإسلام منها

THE CIVIL STATE AND THE ISLAMIC ATTITUDE TOWARDS IT

Sivil Devlet ve İslam'ın Bu Konuya Bakışı

أحمد محمد سعيد السعدي

AHMED MUHAMMED SAEED AL SAADI

[أستاذ مشارك في الفقه الإسلامي وأصوله، كلية الشريعة بأكاديمية بائناك شهير]

Associate Professor, The Başakşehir Arabic Language and Islamic Sciences Academy,
Faculty of Sharia, Department of Islamic Law.

Doç. Dr., Başakşehir Arap Dili ve İslami İlimler Akademisi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuku ABD.
ahmadsdi1@yahoo.com]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Mart/March 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 31 Mayıs/May 2018

Yayın Tarihi / Published: 27 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2018 *Sayı - Issue:* 44 *Sayfa / Pages:* 19-39

Atıf/Cite as: Al Saadi, Ahmed Muhammed Saeed. "الدولة المدنية وموقف الإسلام منها" - The Civil State and the Islamic Attitude towards it - Sivil Devlet ve İslam'ın Bu Konuya Bakışı". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 44 (Haziran-June 2018): 19-39.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright© Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Sivil Devlet ve İslam'ın Bu Konuya Bakışı

Öz: Osmanlı hilafetinin yıkılışından sonra Arap yazarları –İslami ya da seküler eğilimli Arap yazarları– tarafından sivil devlet teriminin kullanımı yaygınlık kazanmış; Arap âleminde son yıllarda aniden meydana gelen olaylardan sonra da bu terim etrafında tartışma dozu epeyce yükselmiştir. Bu makalede Arap ve Batı düşüncesinde sivil devletin en önemli unsurlarını ve İslam'ın bu konuya bakışını ele almayı hedeflemekteyiz. Böylelikle; temelde İslami hukuk siyasetinin konuya bakışını irdelemek istemekteyiz. Çalışmamızın başında devlet olgusunun manasına ve Batı dünyasındaki fikri gelişmelerine değinilecektir. Daha sonra da neredeyse çoğu araştırmacının üzerinde ittifak ettikleri sivil devletin en önemli unsurlarını incelenerek, bunların İslâm devlet mefhumuna yönelik bilgilerle ne derece uyuşup uyuşmadığı inceleme konusu yapılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Sivil Devlet, İnsan Hakları, Otoritenin Barışçıl Uygulamaları, Sekülerizm.



The Civil State and the Islamic Attitude towards it

20

OMÜİFD

Abstract: After the fall of the Ottoman Caliphate, the term "civil state" has become popular among Islamist and secularist Arab scholars, and the debate on this term became more acute after recent changes in the Arab world during the past few years. In this article, I would like to present the most crucial elements of this state in Western and Arab thought, and specify the Islamic attitude towards it in order to get to the result that would analyze this concept and its position in the Islamic legal policy. Also, I will discuss this statement by clarifying the meaning of the state and its development in Western thought, and then review the most significant elements of the civil state, which have almost been agreed upon by researchers, to show where they agree or disagree in terms of the Islamic vision.

Keywords: Civil State, Citizenship, Human Rights, Peaceful Implements of Authority, Secularism.



المخلص: شاع بعد سقوط الخلافة العثمانية مصطلح الدولة المدنية بين الباحثين العرب - إسلاميين وعلمانيين - وزادت حدة النقاش حول هذا المصطلح بعد ما جرى في السنوات الأخيرة من تغيرات مفاجئة في عالمنا العربي، وأود في هذا المقال عرض أهم مقومات هذه الدولة في الفكر الغربي والعربي، وتحديد الموقف الإسلامي منها، لأصل من خلال ذلك إلى نتيجة تحكم على هذا المفهوم ومكانه من السياسة الشرعية الإسلامية. وسأمد لذلك ببيان معنى الدولة وتطورها في الفكر الغربي، ثم سأستعرض أهم مقومات الدولة المدنية التي يكاد يجمع عليها الباحثون، لأبين أين تتفق وأين تختلف مع الرؤية الإسلامية.

الكلمات والتعبيرات المفتاحية: الدولة المدنية - المواطنة - حقوق الإنسان - التداول السلمي للسلطة - العلمانية. شاع بعد سقوط الخلافة العثمانية مصطلح الدولة المدنية بين الباحثين العرب - إسلاميين وعلمانيين - وزادت حدة النقاش حول هذا المصطلح بعد ما جرى في السنوات الأخيرة من تغيرات مفاجئة في عالمنا

العربي فيما سُمِّيَ بالربيع العربي. وأوْدُ في هذا المقال عرض أهمّ مقومات هذه الدولة في الفكر الغربي والعربي، وتحديد الموقف الإسلامي منها، لأصل من خلال ذلك إلى نتيجة تحكم على هذا المفهوم ومكانه من السياسة الشرعية الإسلامية. وسأمهّد لذلك ببيان معنى الدولة وتطورها في الفكر الغربي، ثم سأستعرض أهمّ مقومات الدولة المدنية التي يكاد يجمع عليها الباحثون، لأبيّن أين تنفق وأين تختلف مع الرؤية الإسلامية. واتبعت في ذلك الخطة الآتية:

المبحث الأول - مفهوم الدولة المدنية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول - مفهوم الدولة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني - المدنية : لغة.

المطلب الثالث - تعريف الدولة المدنية.

المبحث الثاني - مقومات الدولة المدنية، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول - شرعية الدولة.

المطلب الثاني - نظام الرقابة والمحاسبة.

المطلب الثالث - المواطنة.

المطلب الرابع - سيادة القانون.

المطلب الخامس - حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

المطلب السادس - احترام التعددية والتداول السلمي للسلطة.

الخاتمة والنتائج.

المصادر والمراجع.

المبحث الأول - مفهوم الدولة المدنية :

سأعرض في هذا المبحث معنى الدولة لغة، ثم استخدامها في المعجم السياسي المعاصر، ثم أنتقل لبيان معنى المدنية لغة، وكيف تطور هذا اللفظ دلاليّاً وصولاً لبروز مصطلح "الدولة المدنية"، لأصل من خلال بيان مفردات المصطلح إلى تصور مفهومه، واستخدامه في بيئته التي انتشر منها ابتداءً ثم لدى الباحثين العرب والمسلمين.

المطلب الأول - مفهوم الدولة لغة واصطلاحاً :

الدَّوْلَةُ والدَّوْلَةُ: العُقْبَةُ في المال والحرب ، وقيل: الدَّوْلَةُ، بالضم، في المال ، والدَّوْلَةُ بالفتح : في الحرب.

وقال الجوهري: الدُّوْلَةُ، بالفتح، في الحرب أن تُدال إحدى الفئتين على الأخرى ، يقال: كانت لنا عليهم الدُّوْلَةُ، والجمع الدُّوْلُ . والدُّوْلَةُ، بالضم، في المال؛ يقال: صار الفيء دُوْلَةً بينهم يَتَدَاوِلونه مرّةً لهذا ومرّةً لهذا، والجمع دُولَات ودُوْلٌ¹.
وفي حديث أشراف الساعة: إذا كان المَعْنَمُ دُوْلًا² جمع دُوْلَةٍ، بالضم، وهو ما يُتَدَاوِل من المال فيكون لقوم دون قوم.

وقال الزجاج: الدُّوْلَةُ اسم الشيء الذي يُتَدَاوِل، والدُّوْلَةُ الفعل ، والانتقال من حال إلى حال. وقال الليث: الدُّوْلَةُ والدُّوْلَةُ لغتان، ومنه الإدالة العَلْبَةُ. وأدالنا الله من عدونا: من الدُّوْلَةِ؛ يقال: اللهم أدلني على فلان وانصرني عليه³

فالدولة - في اللغة -

1 - مصدر دال : انتقل من حالٍ إلى حالٍ .

2 - الاستيلاء والعَلْبَةُ.

3 - الدولة في الحرب بين الفئتين: أن تهزم هذه مرّةً وهذه مرّةً.

4- الشيء المتداول من مالٍ أو نحو ذلك⁴.

لكن قد استقر مصطلح الدولة في اللغة المعاصرة - كما نصّ عليه مجمع اللغة العربية بالقاهرة - على أنها : مجموعٌ كبير من الأفراد يَظُنُّ بصفة دائمة إقليمياً معيَّناً ويتمتع بالشخصية المعنوية وبنظام حكومي وبالاستقلال السياسي⁵ وهو مستفاد من مفهوم الدولة في الثقافة الغربية - كما سنرى - ويجمع بين تعريفين مشهورين وهما تعريف ماكس فيبر وموسوعة لاروس.

و عليه فإنَّ الدولة في الاصطلاح: هي الهيئة المكونة من عناصر ثلاثة مجتمعة:

1 - مكان من الأرض يطلق عليه إقليم.

2 - طائفة من الناس تسكن الإقليم يطلق عليهم شعب.

1 إسماعيل الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية (بيروت دار العلم للملايين 1987م) مادة "دول"، 4/1699.
2 الحديث رواه التِّرْمِذِيُّ وقال: هذا حديث غريب، وذلك في آخر جامعه، كتاب الفتن، عن علي رضي الله عنه، رقم الحديث 2210.
3 محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت دار صادر 1414هـ) مادة "دول"، 11 / 252 وما بعد.
4 تنظر المراجع السابقة، والمعجم الوسيط، مادة دول .
5 المرجع السابق، الموضوع نفسه .

3 - سلطة يخضع لها الشعب في الإقليم يطلق عليها الحكومة؛ تدبر علاقات الشعب الداخلية في ما بينهم، وتدبر علاقاتهم الخارجية مع الأقاليم الأخرى، وتحمي حدوده ضد الأعداء المحتملين⁶.

ولا شك أن هذا المعنى المحدث يُشكّل تطوُّراً دلالياً للكلمة، وهو تطوُّر يشبه المصطلحات التي تحافظ على المعنى اللغوي الأصلي لكنها تخصّصه في شيء منه، ذلك أن معنى الدولة الحادث، فيه من المعنى اللغوي الذي تقدّم عنصران أساسيان: التداول والغلبة. ذلك أن مفهوم الدولة المعاصر فيه معنى تداول السلطة من جانب، واحتكار العنف (الغلبة) من جانب آخر.

هذا المعنى الذي ثبت لمفهوم الدولة نشأ أساساً من الفكر الغربي، وعلى أننا لا نريد الإسهاب في الحديث عن تطور مفهوم الدولة فلسفياً وتاريخياً كي لا نخرج عن السياق العام للبحث، لكن لفهم مصطلح الدولة في الفكر والواقع المعاصرين لا بدّ من الإشارة - وعلى جناح السرعة - إلى تطور فكرة الدولة في الفكر الغربي. وما مصطلح الدولة المدنية إلا شكل من هذا التطوُّر، وعلينا أن نفهمه قبل أن نحكم عليه من وجهة نظر إسلامية، ذلك أن المناطقة يقولون: الحكم على الشيء فرع عن تصوُّره. فإذا استطعنا فهم المصطلح من جهة منتجيه سهل علينا بيان الحكم الشرعي بشأنه.

لقد تطوّرت فكرة الدولة عند الغربيين " من فكر أسس للسلطة المطلقة باسم الدين الكنسي، إلى فكر يتخلّص بالتدريج من التسلُّط عبر فكرة الدولة بسلطة مطلقة للحاكم بحسب نظرية العقد الاجتماعي لهوبز، إلى فكرة الدولة بسلطات تشريعية وتنفيذية مقيدة بعقد اجتماعي وفق نظرية جون لوك، إلى فكرة سمو الإرادة العامة للمجتمع التي يكون الشعب فيها حاكماً بها ومحكوماً بما تقرر من قوانين تعمل على تنفيذها حكومة من إيجاب هذه الإرادة العامة ذاتها"⁷.

23
OMÜİFD

إن مفهوم الدولة الغربي قام على فكرة السلطة، غير أن التطور في المفهوم كان حول مرجعية هذه السلطة وحدودها، وانتهى هذا التطوُّر باستبعاد السلطة الدينية، فجون لوك - الذي يدافع بشدّة عن الحكم المدني، ويرى أنّه العلاج الأصيل لأفات الطور الطبيعي⁸ - يقرّر وبوضوح أنّ " السلطة المدنية لا ينبغي لها أن تفرض عقائد الإيمان بواسطة القانون المرئي، سواء تعلّق الأمر بالعقائد أو بأشكال عبادة الله"⁹.

6 محمد بن شاکر الشریف: الدولة الإسلامية بين الدينية و المدنية، مجلة البيان، السنة السادسة والعشرون، العدد 286، جمادى الآخرة 1432 هـ. ص 20.

7 مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي، أحمد بوعشرين الأنصاري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نيسان 2014 م، ص 19.

8 جون لوك، مقالان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959 م، ص 144 - 145. وينظر: المرجع السابق، ص: 15.

9 "الأسس النظرية للدولة المدنية بين توماس هوبز وجون لوك". الديار اللندنية. تاريخ النشر: 10 أيار 2012. <http://www.aldiyarlondon.com>. عن كتاب رسالة التسامح لجون لوك. وهذه الرسالة نشرت في عام 1689 من قبل الفيلسوف الإنكليزي التنويري جون لوك باللغة اللاتينية ثم ترجمت إلى اللغة الإنكليزية، وقد دعا فيها إلى القضاء على بنية التفكير الأحادي المطلق وروح التعصب الديني المغلق وإقامة الدين على العقل وبناء منظومة حقوق تؤسس لمفهوم

المطلب الثاني - المدنيّة : لغة :

المدنيّة في اللغة من: مَدَنَ بالمكان: أقام به، فعَلَ مُمات، ومنه: المَدِينَة، وهي فَعِيلَة، وتجمع على مدائن، بالهمز، ومُدْنٍ ومُدْنٍ.

والمدينة: حصن أو أرض بها حصن، واسم مدينة سيدنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، خاصة، وإذا نسبت إلى المدينة فالرجل والثوب مَدَنِيٌّ¹⁰.

والمَدِينِيَّةُ : الحضارةُ واتّساع العمران.

وفي الإجمال فالمدنيّة نسبة للمدينة، والتي تقابل القرية، ولذا ففيها معنى الحضارة والعمران، والمدنيّ الإنسان المنسوب إلى المدينة. وكثيراً ما تُستعمل في لغتنا المعاصرة في مقابل العسكري.

غير أنّ هذه الكلمة وقعت صفة للدولة في الفكر المعاصر، واختلف الناس في مفهومها عند وصف الدولة بها، وسأستعرض في المطلب التالي آراء بعض المفكرين في تعريفها الاصطلاحي؛ لأصل من خلال ذلك لتحديد المفهوم المراد عند جمهور القائلين بهذا المصطلح.

المطلب الثالث - تعريف الدولة المدنيّة :

أمّا مصطلح " الدولة المدنيّة " فهو من أكثر المصطلحاتِ جدليّةً في ثقافتنا العربيّة المعاصرة، ولا تكاد ترى باجئين من تيارين مُختلفين يُقيمان تعريفاً واحداً أو يُبيّنان مفهوماً متفقاً عليه حوله، ولعلّ ذلك يرجع لأسباب عدّة أهمها - في رأبي - سببان:

الأوّل: مصطلح الدولة المدنية ينتمي إلى فضاء معرفي وحضاري مغاير لحضارتنا وتاريخنا، ولست أقصد هنا مضمونه بمختلف علائقه، ذلك أنّه لا يمكن تجاوز جهود المفكرين المسلمين في التنظير لشكل من أشكال التنظيم الذي يستبطن جزءاً واسعاً من ماصدق المصطلح، إلا أنه من ناحية استعمال المصطلح عينه فقد كان وليد تطوّر لمفهوم الدولة عند الغربيين ومتمّصل بوشائج قويّة بالتاريخ الأوربي لا سيّما من جهة رفض النَّاسِ هناك لتسلُّط الكنيسة الذي كان مرتبطاً بمصالح جهاتٍ معيّنة أوقعت الناس في كُرهِ لمنطق الحكم الديني الكنسيّ.

ونتيجة غياب الظروف التاريخية تلك عنّا - نحن المسلمين - من جانب، و عدم وجود ما يقابل هذا المصطلح في ثقافتنا من جانب آخر، ظهرت تفسيرات متعددة ومتعارضة لدى المثقفين العرب لهذا المصطلح الوافد.

الثاني: أنّ المصطلح لدى الجهة المنتجة لم يشكّل في العصر الحديث مادّة مألوفة للبحث، فالدول الغربية الآن تعيش تجربة ديمقراطيّة لا تشعر بحاجة شديدة لتطویرها أو النظر في أصولها وتحدياتها،

التسامح تعتمد على مبدأ فصل المهام بين دور الكنيسة وبين دور الدولة ومبدأ المساواة في الحقوق بين جميع الطوائف الدينية. ينظر مقال: "جون لوك والتسامح". إيلاف. تاريخ النشر: 23 ديسمبر 2012 م. <http://elaph.com>.

¹⁰ ابن منظور، لسان العرب، مدن، 13 / 403. الفيروزآبادي القاموس المحيط، مادة: مدن، 1 / 1233.

ولذلك لا تجد اهتماماً واسعاً بتعريف هذا المصطلح في المراجع العالمية، حتى لقد زعم بعض الباحثين أنَّ المصطلح فتاح يخبئ خلفه العلمانيون العرب¹¹.

ولو رجعنا إلى معجم ويبستر أو غيره من المعاجم الأجنبية الموثوقة لوجدنا أنَّ كلمة مدني تقابل شيئين: الكهنوتي والعسكري¹²، والسياق التاريخي يؤكد أنَّ المقصود بالمدني في وصف الدولة الحديثة هو ما يقابل الكهنوتي، ولا نُغفل أنَّ الدولة الحديثة ترفض سيطرة العسكر، وبالتالي لا نجانب الصواب إن قلنا إنَّ الدولة المدنية في المفهوم الغربي يقابل الدولة المتسلطة سواء أكانت ثيوقراطية (دينية بالمعنى الغربي) أو عسكرية.

وإذا كان علماءنا ينصُّون على أنه لا مُشاحة في الاصطلاح، وكنا أدركنا أنَّ المصطلح الغربي لا يمكن أن يؤخذ بحرفيته نظراً لأنه يعيِّر عن واقع ليس موجوداً في بلداننا الإسلامية، فإننا لا نرى بأساً في النظر إلى محتوى المصطلح للحكم عليه دون الوقوف طويلاً أمام تعريفه على طريقة المنطقة في الحدود (التعريفات)، ذلك أنَّ مقابلة المصطلح للدولة الدينية لا يعني بحال رفض الدين؛ لأنَّ الدولة الدينية بالمعنى الغربي لا وجود لها في الثقافة والواقع التاريخي الإسلاميين، وبالتالي فلا بدَّ من فهم المصطلح على أنه يُقابل التسلُّط مهما كانت الجهة المتسلطة.

وكون الدولة المدنية في مقابل الدولة الاستبدادية مفهوم سلبي، ولا بدَّ لتعريف هذا المصطلح من طرح الجوانب الإيجابية (أعني المثبتة) فيه، والتي تتفق والمفهوم السلبي الذي قدَّمناه، وهذه الجوانب هي المقومات التي يتفق الباحثون على قيام مفهوم الدولة المدنية عليها.

ولعلَّ من أهمِّ هذه المقومات: قيام الدولة على أساس المواطنة، وسيادة القانون، واختيار الأمة للحاكم، وإمكانية محاسبة السلطة، والتداول السلمي لها، بما يستلزم وجود التعددية وحرية المشاركة السياسية¹³.

وإذا استطعنا تفكيك هذا المفهوم ودراسته من خلال مقوماته التي لا يكاد يختلف عليها الباحثون العرب، لاستطعنا الحكم عليه، وبناء على هذه المقومات نستطيع تعريف الدولة المدنية بأنها:

الدولة التي تستمدُّ شرعيَّتها من الأمة، وتخضع لمحاسبتها عبر مؤسسات قائمة على الاختيار الشعبي، أساسها المواطنة وسيادة القانون، وتضمن حقوق الإنسان وحياته الأساسية، وتحترم التعددية، والتداول السلمي للسلطة.

11 يقول الدكتور صلاح الجوهري (موقع أون إسلام - مقال : في مفهوم الدولة المدنية ، الجمعة 10 يونيو 2011 م) : " وقد وجدت أن مصطلح وتعبير "الدولة المدنية" Civil State غير موجود في منظومة العلوم السياسية، أو في أي من النظم الدستورية. وقد راجعت في ذلك مجموعة من أساتذة العلوم السياسية والدستورية والمشتغلين بهما فأقادوني بنفس ما توصلت إليه من نتيجة. " ومثل ذلك جاء في ندوة الأهرام حول الدولة المدنية الحديثة (1 أغسطس 2012 م) على لسان الدكتور حسن نافعة .

12 ينظر مقال صلاح الجوهري السابق .

13 ينظر على سبيل المثال : هشام مصطفى عبد العزيز " الدولة المدنية بين الإسلام والعلمانية " منتديات الإسلام اليوم ، الدولة الدينية والدولة المدنية ، إبراهيم خليل عليان ، بحث مقدَّم لمؤتمر بيت المقدس الثالث ، 2012 م = 1433 هـ . ص 17 .

وهم له كارهون، وإن ولبيهم والأكثر منهم لا يكرهونه والأقل منهم يكرهونه لم أكره ذلك له إلا من وجه كراهية الولاية جملة، وذلك أنه لا يخلو أحد ولي قليلاً أو كثيراً أن يكون فيهم من يكرهه، وإنما النظر في هذا إلى العام الأكثر لا إلى الخاص الأقل" ¹⁶.

المطلب الثاني - نظام الرقابة والمحاسبة :

تقوم الدولة المدنية الحديثة على إمكانية محاسبة ومقاضاة السلطة من قِبَل المواطنين الذين اختاروها. وهذا المبدأ سبق إليه المسلمون تنظيراً وتطبيقاً.

فالنبي صلى الله عليه وسلم حاسب عامله على الصدقة، ونبّه على خطورة هدايا العمال، في حديث البخاري وغيره عن أبي حميد الساعدي - رضي الله عنه - قال: " استعمل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رجلاً من بني أسد يُقال له: ابن اللثيية - قال عمرو وابن أبي عمر: على الصدقة - فلماً قَدِم: قال: هذا لكم، وهذا لي أهدي لي، فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ((ما بال عامل تبعته فيأتي، فيقول: هذا لك وهذا لي، فهلاًّ جلس في بيت أبيه وأمه، فيَنظر أيُهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده، لا يأتي بشيء إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة، إن كان بعيداً له رُغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تبيغ))، ثم رفع يديه؛ حتى رأينا عُفرتي يبطيه: ((ألا هل بلغت؟!)) ثلاثاً" ¹⁷.

وروى ابن أبي شيبة عن حذيفة قال: دخلت على عمر وهو قاعد على جذع في داره وهو يحدث نفسه فدنوت منه فقلت: ما الذي أهمك يا أمير المؤمنين، فقال هكذا بيده وأشار بها، قال: قلت: الذي يهملك والله لو رأينا منك أمراً ننكره لقومناك، قال: الله الذي لا إله إلا هو، لو رأيت مني أمراً تتكرونه لقومتموه، فقلت: الله الذي لا إله إلا هو، لو رأينا منك أمراً ننكره لقومناك، قال: فرح بذلك فرحاً شديداً، وقال: الحمد لله الذي جعل فيكم أصحاب محمد من الذي إذا رأى مني أمراً ينكره قومني ¹⁸.

ومن جهة التطبيق أنشأت الدولة الإسلامية ديوان المظالم، وهو لمحاسبة أولي الأمر في الدرجة الأولى ¹⁹، ولا مانع من تطوير هذه التجربة الإسلامية الرائدة في أي شكل من أشكال المراقبة والمحاسبة كإنشاء مجالس الشورى والمجالس النيابية والمحاكم العليا وغير ذلك مما يضمن محاسبة المخالفين من ذوي الشأن.

المطلب الثالث - المواطنة :

تُعرّف دائرة المعارف البريطانية المواطنة بأنها " علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة متضمنة مرتبة من الحرية وما يصاحبها من مسؤوليات وتسبغ عليه حقوقاً سياسية مثل حقوق الانتخاب

16 محمد بن إدريس الشافعي، الأم (بيروت دار المعرفة 1990م) 1 / 172.

17 رواه البخاري في كتاب الإيمان والنور، باب كيف كانت يمين النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 6753.

18 المصنف لابن أبي شيبة، دار الفكر، 1994 م، كتاب الزهد، 8 / 155.

19 ينظر مقال الدكتور راغب السرجاني: " ديوان المظالم في العصور الإسلامية". قصّة الإسلام. تاريخ النشر: 16 / 5 / 2010 م.

م. <https://islamstory.com>. وفيه أمثلة تطبيقية كثيرة.

وتولي المناصب العامة". وميزت الدائرة بين المواطنة والجنسية التي غالباً ما تستخدم في إطار الترادف إذ إن الجنسية تضمن بالإضافة إلى المواطنة حقوقاً أخرى مثل الحماية في الخارج.²⁰

وتشتمل المواطنة في مفهومها المعاصر على الانتماء والولاء، وامتلاك (المواطن) حقوقاً اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية يتكفل بها النظام (كالحماية الصحية مثلاً). وتُحْمَلُ (المواطن) واجبات تجاه الدولة والمجتمع (مثل احترام الدستور والقانون والنظام، ودفع الضرائب). والمشاركة بأبعادها السياسية والاجتماعية.²¹

ودولة المواطنة هي الدولة القائمة على المساواة بين جميع المواطنين، دون تمييز بينهم بلون أو عرق أو دين.

ولو رجعنا إلى وثيقة المدينة، والتي كانت بمثابة دستور وضعه النبي صلى الله عليه وسلم مطلع وصوله إلى المدينة، لوجدنا أنها تُرْسِخُ قيام الدولة على مراعاة حقوق المواطنين على اختلاف مشاربهم، فقد جاء في الوثيقة: "إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليتهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته، وإن يهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإن يهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وإن مواليتهم ثعلبة كأنفسهم؛ وإن بطانة يهود كأنفسهم" ²².

28

OMÜİFD

وظاهر من هذا النص أن وثيقة المدينة أعطت حق المواطنة لكل من يسكن المدينة على اختلاف أديانهم وقبائلهم، وقد بقي هذا الحق معمولاً به في مختلف عصور الدولة الإسلامية على العموم، حتى إن اليهود وصلوا في الدولة الإسلامية في الأندلس إلى مراتب لم يصلها المسلمون كما هو مشهور في التاريخ²³، فالمصادر الشرعية وتطبيقاتها التاريخية كافية لتأكيد أن الدولة الإسلامية هي دولة مواطنة.

أما عن حقوق المواطن فأنا سأذكر هنا نصاً للتمثيل يدل على أن الدولة الإسلامية ملزمة بتقديم حقوق المواطن ومسؤولية دينية ودنيوية؛ فقد روى ابن عساكر عن عطية بن قيس قال دخل أبو مسلم الخولاني على معاوية بن أبي سفيان فقام فيما بين السماطين فقال: السلام عليك أيها الأجير، فقيل له: مه، فقال السلام عليك أيها الأجير، فقال معاوية دعوا أبا مسلم فإنه أعرف بما يريد، فتقدم أبو مسلم فقال: السلام عليك أيها الأجير، فقال معاوية: وعليك السلام يا أبا مسلم، فقال أبو مسلم يا معاوية أعلم أنه ليس من راعي²⁴ استرعي رعية إلا وربُّ أجره سائله عنها، فإن كان داوى مرضاها وهنأ جرباها وجبر

²⁰ "مفهوم المواطنة وعلاقته بالانتماء". مركز أفاق للدراسات والبحوث. تاريخ النشر: 2011/6/30م. <https://aafaqcenter.com>. وينظر مقال "بين المواطنة والمحاصّة". الجزيرة نت. تاريخ النشر: 21 / 6 / 2013م. <http://www.aljazeera.net>.

²¹ سامر مؤيد عبد اللطيف، "المواطنة وإشكالياتها في ظل الدولة الإسلامية"، مجلة الفرات العدد السابع: ص 78 فما بعد.

²² عبد الملك ابن هشام، سيرة ابن هشام (بيروت مؤسسة علوم القرآن دت) 1 / 503 .

²³ تحدّث عن ذلك باستفاضة وتوثيق، الدكتور خالد يونس عبد العزيز الخالدي، في كتابه اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، وقد طبع مرات، ومن طبعاته طبعة مكتبة جزيرة الورد، وفيه تقديم الدكتور عماد الدين خليل .

²⁴ كذا في الأصل بإثبات الياء .

كسراها ورد أولها على أعراسها ووضعها في أنف من الكلاء، وصفو من الماء، وقأه الله تعالى أجره، وإن كان لم يفعل حرمه، فانظر يا معاوية أين أنت من ذلك، فقال له معاوية: يرحمك الله يا أبا مسلم، الأمر على ذلك²⁵.

فمعاوية رضي الله عنه أقرَّ أبا مسلم على ما ذكره من واجبات للمواطنين على الدولة من مثل الرعاية الصحية وتأمين الرفاه من العيش ونحو ذلك.

وأخيراً - وبما أنَّ حق المواطن في الترشيح والانتخاب والتمثيل النيابي هو الأبرز في بحث الدولة المدنية؛ لأننا نتحدث عن مجال سياسي في الأساس، أشير هنا إلى فتوى عدد من العلماء المعاصرين تجيز وصول غير المسلمين إلى المجلس النيابي، بما يعطي المواطن غير المسلم حقَّ النشاط السياسي والتمثيل البرلماني، كالمسلمين تماماً، واستشهد هنا للتمثيل برأي الدكتور عبد الكريم زيدان - رحمه الله - حيث يقول: " أما انتخاب ممثلهم في مجلس الأمة وترشيح أنفسهم لعضويته فنرى جواز ذلك لهم أيضاً؛ لأن العضوية في مجلس الأمة تعتبر من قبيل إبداء الرأي وتقديم النصح للحكومة وعرض مشاكل الناخبين ونحو ذلك وهذه أمور لا مانع من قيام الذميين بها وساهمتهم فيها " ²⁶.

المطلب الرابع - سيادة القانون :

لا يمكن الاستقرار السياسي والاقتصادي للدولة دون سيادة للقانون، بأن يكون القانون فوق الجميع، وأن تُفصل السلطة القضائية تماماً عن بقية السلطات. بل إنَّ بعض المفكرين جعل لقيام دولة ما شرطين فقط، سيادة القانون الشرط الثاني منهما. يقول هيردورت: " إن الحكومة أو الدولة توجد إن توافر فيها شرطان هما: الشعور الجماعي بحاجتها. وثقة الجميع في عدالة القضاء وقراراته و أحكامه " ²⁷.

وتحدّد الأمم المتحدة هذا المبدأ على النحو الآتي:

" وهو يشير إلى مبدأ للحكم يكون فيه جميع الأشخاص والمؤسسات والكيانات والقطاع العام والخاص، بما في ذلك الدولة ذاتها، مسؤولين أمام قوانين صادرة علناً، وتطبق على الجميع بالتساوي ويحتكم في إطارها إلى قضاء مستقل، وتتفق مع القواعد والمعايير الدولية لحقوق الإنسان. ويقتضي هذا المبدأ كذلك اتخاذ تدابير لكفالة الالتزام بمبادئ سيادة القانون، والمساواة أمام القانون، والمسؤولية أمام القانون، والعدل في تطبيق القانون، والفصل بين السلطات، والمشاركة في صنع القرار، واليقين القانوني، وتجنب التعسف، والشفافية الإجرائية والقانونية" ²⁸.

25 علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر، تاريخ دمشق (بيروت دار الفكر 1995م). 223 / 27 - 224.

26 عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين (بيروت مؤسسة الرسالة 1982م) ص 84 .

27 عزو محمد عبد القادر ناجي، " أثر التمايز الاجتماعي في عدم الاستقرار السياسي في الدولة "، الحوار المتمدن العدد 2190، 13 / 2 / 2008 م.

28 تقرير الأمين العام للأمم المتحدة " سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع " وثيقة من وثائق الأمم المتحدة، بتاريخ 23 / 8 / 2004 م رقم 616 .

وأعتقد أنّ هذا المقوم من أهم مقومات مفهوم الدولة المدنية الحديثة، وهو مؤصل قبلها بقرون في المصادر الشرعيّة، وتطبيقات القادة عبر العصور الإسلاميّة، وتجاوز هذا المبدأ عبر التاريخ كان له أسوأ الآثار على الأمة، والالتزام به جلب الاستقرار في المقابل.

يؤسس القرآن الكريم لهذا المبدأ في آيات كثيرة ، أذكر منها على سبيل المثال قول الله تعالى: ﴿بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة المائدة : 8] . وكذلك حديث الشيخين عن عائشة رضي الله عنها أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا: من يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قالوا : ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكلمه أسامة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أتشفع في حد من حدود الله؟ " ثم قام فاختطب ثم قال: " إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيم الله لو أنّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها " ²⁹ . والأدلة في هذا كثيرة معروفة.

صحيح أنّ القانون في الشريعة الإسلاميّة مأخوذ منها، ولا يجوز أن يُشرع حكم مخالف لحكم الله في الإسلام، وهذا ما يطيل به العلمانيون الحديث، ويرون أن مفهوم الحاكميّة لله والذي يتحدث عنه المفكرون المسلمون مخالف لفكرة مدنية الدولة، إلا أنّ الحقّ يجافي كلامهم، وذلك للأسباب الآتية:

30

OMÜİFD

1 - ليس من شرط الدولة المدنية أن تكون بلا دين، إنّما مفهوم الدولة المدنية - كما تقدّم - ينافي الفكرة الكهنوتية، وأن الحاكم نائب للإله لا رادّ لحكمه، والحاكم في الإسلام - كما بيّنا - متعاقد مع الناس ولهم عليه حقّ المحاسبة.

2 - إنّ أي قانون في أيّة دولة مدنية لابد له من مرجعيّة وضوابط مستمدّة من ثقافة رعايا هذه الدولة وهويّتهم، وقد ذكر بعض الباحثين أنّ الدستور الأمريكي يمنع أن يتولى الرئاسة شيوعي، أو أن يقوم حزب سياسي في الولايات المتحدة على أساس اشتراكي؛ وذلك لأن الهوية الثقافية التي ارتضاها أغلبية الشعب الأمريكي هي الرأسمالية الليبرالية ³⁰.

3 - إنّ مفهوم الحاكميّة في الإسلام لا ينفى أن يكون للدولة مجالات واسعة للتشريع وسنّ القوانين، إنّما هي - كما يقول الدكتور القرضاوي - " تمنع أن يكون لهم استقلال بالتشريع غير مأذون به من الله، وذلك مثل التشريع الدّيني المحض، كالتشريع في أمر العبادات بإنشاء عبادات وشعائر من عند أنفسهم، أو بالزيادة فيما شرع لهم بآياع الهوى. أو بالنقص منه كما أو كيفاً، أو بالتحويل والتبديل فيه زماناً أو مكاناً أو صورة. ... وكذلك التشريع فيما يصادم النصوص الصحيحة الصريحة كالقوانين التي تقرّ المنكرات،

²⁹ رواه البخاري في صحيح البخاري ، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار ، رقم 3475 ، ومسلم كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة في الحدود ، رقم 1688 .

³⁰ هشام مصطفى عبد العزيز " الدولة المدنية بين الإسلام والعلمانية " منتديات الإسلام اليوم ، إبراهيم خليل عليان ، الدولة الدينية والدولة المدنية ، ص 23 .

أو تشيع الفواحش ما ظهر منها وما بطن، أو تعطّل الفرائض المحتمّة، أو تلغي العقوبات اللازمة، أو تتعدّى حدود الله المعلومة.

أما فيما عدا ذلك فمن حق المسلمين أن يشرعوا لأنفسهم. وذلك في دائرة ما لا نص فيه أصلاً وهو كثير، وهو المسكوت عنه الذي جاء فيه حديث: "وما سكت عنه فهو عفو" ³¹.... ومن ثمّ يستطيع المسلمون أن يشرعوا لأنفسهم بإذن من دينهم في مناطق واسعة من حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، غير مقيدين إلا بمقاصد الشريعة الكلية، وقواعدها العامة. وكلها تراعي جلب المصالح، ودرء المفاسد، ورعاية حاجات الناس أفراداً وجماعات. وكثير من القوانين التفصيلية المعاصرة لا تتنافى مع الشريعة في مقاصدها الكلية، ولا أحكامها الجزئية، لأنها قامت على جلب المنفعة، ودفع المضرّة، ورعاية الأعراف السائدة. وذلك مثل قوانين المرور أو الملاحة أو الطيران، أو العمل والعمال، أو الصحة أو الزراعة، أو غير ذلك مما يدخل في باب السياسة الشرعية، وهو باب واسع ³². وقد أصّل الشاطبي - رحمه الله - لما أسماه مرتبة العفو مؤكّداً على هذه المساحة في الفقه الإسلامي، وكان مما استدلّ به لإثبات هذه المرتبة التي تعطي مساحة للاجتهاد البشري قوله: "وقد كان النبي -عليه السلام- يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم، بناء على حكم البراءة الأصلية؛ إذ هي راجعة إلى هذا المعنى، ومعناها أن الأفعال معها معفو عنها، وقد قال، صلى الله عليه وسلم: "إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم عليهم فحرم عليهم من أجل مسألته" ³³.

وقال: "ذروني ما تركتكم؛ فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، ما نهيتكم عنه فانتهوا، وما أمركم به فأتوا منه ما استطعتم" ³⁴.... وفي مثل هذا نزلت: [يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم] [المائدة: 101]. ثم قال: {عفا الله عنها} [المائدة: 101]. أي: عن تلك الأشياء؛ فهو إذا عفو ³⁵.

المطلب الخامس - حقوق الإنسان وحرياته الأساسية:

الدولة المدنيّة هي دولة الحقوق والحرّيات، ولا شك أنّ مفهومي الحقّ والحرّيّة راسخان في وجدان كلّ إنسان، بل إنّما يكون الإنسان إنساناً بتمكّنه من ممارسة ما له من حقوق بحريّة تامّة، والإسلام - ولأنه دين الفطرة - أقرّ هذه الحقوق ورعى الحرّيات في الجملة.

يفرّق الفقهاء بين حقّ الله وحقّ العبد، فحقّ الله هو حقّ المجتمع - الحقّ العام - وإنّما تُسبب إلى الله تشريعاً له وتعظيماً. وحقّ العبد يُراد به حقّ الأفراد - الحقّ الشخصي -

31 رواه الدارقطني في السنن كتاب الزكاة (137/2) عن أبي الدرداء ، والحاكم في المستدرک کتاب التفسیر (406/2) ، وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه .

32 يوسف القرضاوي، " دولة الإسلام دولة مدنيّة مرجعيّتها الإسلام"، منشور على موقعه الرسمي على الشبكة العالمية .

33 البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب ما يكره من كثرة السؤال ،.... ، رقم 6772 .

34 البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، رقم 7288، ومسلم في "كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم 1337.

35 إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات (دار ابن عثان 1997م) 256/1 - 257.

وقد حافظ الإسلام على هذه الحقوق بنوعها ومنع الاعتداء عليها حيث فرض العقوبات المتنوعة الحاسمة على الجرائم المرتكبة على حقوق الجماعة - حقوق الله أو الحق العام - وعلى حقوق الأفراد - الحق الخاص أو الشخصي - على حدٍ سواء³⁶.

والحريّات العامّة التي يذكرها أنصار الدولة المدنية، مأمور في الشريعة الإسلامية بالمحافظة عليها ورعايتها على العموم، فمن أمثلة ذلك:

1 - حرية التفكير: قال تعالى: " فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمْ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْأُولِيَاءُ " سورة الزمر 17 - 18 .

2 - حرية المشاركة السياسية، وحرية التعبير: قال تعالى: " فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَنْفَضْتُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ " آل عمران - 159 .

3 - حرية المعتقد: قال تعالى: " لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ " البقرة - 256

4 - حرية الإقامة والتنقل: قال تعالى: " يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ " البقرة 217 ، وقال سبحانه OMÜİFD : " إِنَّ الدِّينَ تَوَاقُهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجَرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا " . [النساء - 97] .

5 - حرية العمل: قال تعالى: " هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ " . [الملك - 15]³⁷

وما جاء من تقييد لها في الشرع له نظيره في كل التشريعات، إذ لا توجد دولة في العالم لا تقيّد الحريّات بقيد ما حتى إنّ المادّة الرابعة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789 نصّت على أن تقتصر الحرية على قدرة المرء على القيام بكل ما لا يلحق ضرراً بالآخرين.

وقد بيّن النبيّ صلى الله عليه وسلم بمثال واضح وجوب تحديد الحريّة في حديث السفينة الذي رواه البخاري وغيره عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها،

³⁶ مجلة البحوث الإسلاميّة ، العدد 56 ، ص 207 ، وينظر تفصيل ذلك ص 208 فما بعد .

³⁷ ينظر بحث " الحرية بين منظومتى القيم الدينية والمادية " محمد زراقات ، في كتاب : " الحرية ، قراءة في مرتكزاتها الإسلامية " ، منتدى الفكر اللبناني ، ط 1 ، 2010 م .

فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نُؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعاً" 38 .

والبحث في الموقف الإسلامي من الحقوق والحريات العامة بحث واسع جداً، غير أن المقصود هنا بيان أن الإسلام من حيث المبدأ يقرُّ بالحقوق ويحمي الحريات، والفرق بينه وبين النظم الوضعية تقييده للحريات بميزانٍ أخلاقيّ يعتمد على النظرة الإسلامية للأخلاق.

المطلب السادس - احترام التعددية والتداول السلمي للسلطة :

يُحدِّد الدكتور أحمد صدقي الديجاني مفهوم التعددية بقوله : " مصطلح يعني:

أولاً - الاعتراف بوجود تنوع في مجتمع ما يفصل وجود عدة دوائر انتماء فيه ضمن الهوية الواحدة ...

ثانياً. احترام هذا التنوع وقبول ما يترتب عليه من خلاف أو اختلاف في العقائد والألسنة والمصالح وأنماط الحياة والاهتمامات ... ومن ثم الأولويات.

ثالثاً - إيجاد صيغٍ ملائمة للتعبير عن ذلك بحرية في إطار مناسب" 39 .

وهذا يعني باختصار، أن من حقّ المواطنين على اختلاف مشاربهم، أن يمارسوا نشاطات سياسية ومجتمعية، بما في ذلك أن يؤسسوا أحزاباً سياسية، وأن يتمكّنوا من التعبير عن آرائهم عن أي طريق تنظيمي يسمح لهم بذلك، بما يضمن ألا يكون القرار من فئة أو جهة واحدة، بل يكون صناعةً مجتمعيةً، عبر المعارضة السياسية أو المشاركة، وصولاً لإمكانية وصول أيّ اتجاه فكري أو جهوي أو سياسي للحكم عبر ما يُسمّى بـ " التداول السلمي للسلطة " .

هذا ما يعنيه منظرو مفهوم الدولة المدنية، وهو بلا شكّ ترجمة للديمقراطية التي تعني في بعض جوانبها: التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة.

و السؤال: هل الدولة الإسلامية يمكن أن تسمح بتشكيل أحزاب معارضة، وأن يكون لهذه الأحزاب إمكانية الحكم إذا ما اقتضت الإرادة الشعبية ذلك؟

التعددية السياسية بما يسمح لمختلف الجهات بالتعبير عن نفسها لا مانع منها شرعاً، ذلك أن الإسلام يقرُّ بالاختلاف ابتداءً، قال تعالى: { وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَجَمَ رَبُّكَ } [هود 118 - 119] .

38 البخاري في كتاب الشركة ، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه ، رقم 2493 .

39 من الحزب الواحد إلى التعددية ، د. رياض عزيز هادي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1995 م ، ص 64 .

وقد شرع الإسلام تمثيل المختلفين للتعبير عن آرائهم، وتنظيم ذلك لا يعارض الشريعة في شيء، فقد روى البخاري عن ابن شهاب، قال: وزعم عروة، أن مروان بن الحكم، والمسور بن مخرمة، أخبراه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام حين جاءه وفد هوازن مسلمين، فسألوه أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أحبُّ الحديث إليَّ أصدقهُ، فاختاروا إحدى الطائفتين: إما السبي، وإما المال، وقد كنت استأثيت بهم "، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم انتظرهم بضع عشرة ليلة حين قفل من الطائف، فلما تبين لهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير راد إليهم إلا إحدى الطائفتين، قالوا: فإننا نختار سبينا، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسلمين، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: «أما بعد، فإن إخوانكم هؤلاء قد جاءونا تائبين، وإني قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم، فمن أحب منكم أن يطيب بذلك فليفعل، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيهِ إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل» فقال الناس: قد طيبنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم لهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إننا لا ندرى من أن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفعوا إلينا عرفاؤكم أمركم» فرجع الناس، فكلمهم عرفاؤهم، ثم رجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه: أنهم قد طيبوا وأذنوا⁴⁰.

وواضح من هذا الحديث مشروعية التمثيل، وحق الناس في الاعتراض على الحاكم، وهذا لا يقتصر على المسلمين فحسب، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يستشير المناقنين مع علمه بنفاقهم، ذلك أن الدولة لا تستقر إذا لم يُفسح المجال للجميع ليبدلي برأيه⁴¹. كما تقدّم أنّ عدداً من الباحثين أجازوا تمثيل غير المسلمين في برلمان الدولة الإسلامية .

إنّ غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية الحاضرة مواطنين مثلهم مثل المسلمين، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، ولكن لا يعني ذلك بحال أن لغير المسلمين أي حق في أن يعطوا إرادة الأغلبية المسلمة، أو أن يعترضوا على مبدأ إقامة دولة مدنية حديثة مرجعيتها الإسلام، وإنفاذ التشريعات الإسلامية، وإنما عليهم أن يقبلوا بخيار الأغلبية⁴².

أمّا إقامة أحزابٍ مضادة ومحاربة للإسلام فلا يمكن القبول بها، وقد أشرت سابقاً إلى هذا، فليس من المعقول إنشاء أحزابٍ ترجع على نظام الدولة بالإفساد .

أمّا فكرة تداول السلطة، وذلك بتحديد فترة زمنية للحاكم تنتقل الولاية بعدها لغيره، فلا وجود لها في تاريخنا الإسلامي، لكن لا يوجد دليل من كتاب أو سنة يمنع من تحديد فترة حكم الحاكم، والحقيقة أنّ مبدأ تداول السلطة وتحديد فترة ولاية الرئيس فكرة تحقق مقصوداً شرعياً في منع الاستبداد ودرء الصراعات، ولا تتناقض مع الإسلام؛ إذ إن الهدف في الإسلام إقامة نظام حكم مستقر عادل، وما حصل

40 رواد البخاري ، كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم جاز ، رقم 2307 .

41 علي الصلابي، الثورى فريضة إسلامية (الإسلام اليوم دت) ص 102 - 104 .

42 المرجع السابق ، ص 101 .

في التاريخ الإسلامي من اجتهاد يقضي بعدم عزل الحاكم إلا في ظروف محددة منشؤه المصلحة، ولعلّ المصلحة اليوم أظهر في تحديد مدّة للحاكم.

يقول الدكتور القرضاوي: " إن مجرد السوابق العملية لا تحمل صفة الإلزام التشريعي، كل ما في الأمر: أنها كانت هي المناسبة لمكانها، وزمانها وحالها، فإذا تغيرت هذه الأشياء تغير ما بني عليها. فموضع القدوة فيها والعبرة منها: أن ننقي من الأنظمة والتشريعات ما يصلح لزماننا وبيئاتنا وأحوالنا في إطار النصوص العامة والمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية الرحبة. أما الاحتجاج بالإجماع العملي من المسلمين على عدم تأقيت مدة الأمير، ففي هذا الاحتجاج شيء من المغالطة. فالإجماع الذي حصل يفيد شرعية استمرار مدة الأمير مدى الحياة، وهذا لا نزاع فيه. أما الأمر الآخر وهو التحديد أو التأقيت، فلم يبحثوا فيه، بل هو مسكوت عنه، وقد قالوا: لا ينسب إلى ساكت قول، فلا يجوز أن ينسب إليهم في هذه القضية إثبات ولا نفي " ⁴³.

أخيراً - هل العلمانية من مستلزمات الدولة المدنيّة؟

ذهب عدد من الباحثين العرب إلى أنّ الدولة لا تكون مدنية إلا إذا كانت علمانيّة، وذلك لأنّ المدنية تقابل الدينية، وبالتالي فالدولة التي يدخل الدين في تنظيمها ليست دولة مدنيّة.

وهذا الكلام يستند إلى مفهوم الدولة المدنية في الغرب والتي كانت فكرتها تهدف لإبعاد الكهنوت عن السلطة، وقد تقدّم معنا أنّ الدولة الإسلاميّة ليست هي الدولة التثوقراطيّة، وأنّ الدولة الدينية بالمعنى الغربي لا وجود لها في الإسلام، وبالتالي فلا علاقة بين الدولة المدنية وبين العلمانية، إنّما هي ترفض الاستبداد الدينيّ، والاستبداد مرفوض سواء كان دينياً أم غير ديني، والله أعلم.

ومن خلال ما تقدّم يظهر لنا بجلاء أنّ الدولة الإسلاميّة دولة مدنيّة - بالمفهوم النظري الذي قدمناه - لكن تحتفظ بتفصيلات مستندة إلى النصوص الشرعيّة الإسلاميّة، بمعنى أن صفات الدولة المدنية عامة موجودة في مفهوم الدولة الإسلاميّة، أو على الأقل ليست معارضة لأحكام الإسلام، وأمّا جزئيات هذه المقومات وتفصيلها فلا بدّ من تخصيصها بالإسلام، وعليه فمفهوم الدولة الإسلاميّة يفيد بأنها دولة مدنية ذات مرجعيّة إسلاميّة، والله أعلم.

الخاتمة والنتائج:

بعد هذا التطواف في هذا البحث حول العلاقة بين مفهوم الدولة في الإسلام ومدى قرب هذا المفهوم من مفهوم الدولة المدنية باصطلاحها المعاصر تبين لنا أنّ الدولة الإسلامية بمفهومها المستند على المصادر الشرعيّة تلتقي مع كثير مما تنطوي عليه فكرة الدولة المدنية من حيث حقوق الناس وعلاقة الحاكم بالمحكوم وغير ذلك مما تبين في البحث تفصيله. ويمكننا أن نلخص أهم نتائج البحث بما يأتي:

43 يوسف القرضاوي ، " نحو فقه سياسيّ رشيد " ، منشور في موقعه الرسمي .

- 1 - الدولة في المفهوم المعاصر هي الهيئة المكونة من عناصر ثلاثة مجتمعة: الإقليم والشعب والسلطة.
- 2 - هذا المفهوم الحديث للدولة، فيه من المعنى اللغوي عنصران أساسيان: التداول والغلبة. ذلك أن مفهوم الدولة المعاصر فيه معنى تداول السلطة من جانب، واحتكار العنف (الغلبة) من جانب آخر.
- 3 - مصطلح الدولة المدنية ينتمي إلى فضاء معرفي وحضاري مغاير لحضارتنا وتاريخنا، وذلك من ناحية استعمال المصطلح عينه، فقد كان وليد تطوّر لمفهوم الدولة عند الغربيين ومُتّصل بوشائج قويّة بالتاريخ الأوربي لا سيّما من جهة رفض النّاس هناك لتسلّط الكنيسة.
- 4 - الدولة المدنية هي: الدولة التي تستمدُّ شرعيّتها من الأمّة، وتخضع لمحاسبتها عبر مؤسسات قائمة على الاختيار الشعبي، أساسها المواطنة وسيادة القانون، وتضمن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وتحترم التعددية، والتداول السلمي للسلطة.
- 5 - اختيار الحاكم - في الإسلام - حقٌّ لعموم النّاس، أمّا الأخذ برأي الغالبية فهو الحلُّ عند الاختلاف، وله شواهد في الشريعة.
- 6 - ليس من شرط الدولة المدنية أن تكون بلا دين، إنّما مفهوم الدولة المدنيّة ينافي الفكرة الكهنوتية، وأن الحاكم نائب للاله لا راداً لحكمه.
- 7 - يستطيع المسلمون أن يشرعوا لأنفسهم بإذن من دينهم في مناطق واسعة من حياتهم غير مقيدين إلا بمقاصد الشريعة الكلية، وقواعدها العامة. وكثير من القوانين التفصيلية المعاصرة لا تتنافى مع الشريعة في مقاصدها الكلية.
- 8 - غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية الحاضرة مواطنين مثلهم مثل المسلمين، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم.
- 9 - مفهوم الدولة الإسلاميّة يفيد بأنها دولة مدنية ذات مرجعيّة إسلاميّة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم. المصنف. بيروت: دار الفكر 1994 م.
- ابن عساکر علي بن الحسن بن هبة الله. تاريخ دمشق. بيروت: دار الفكر 1995 م.
- ابن منظور محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر 1414 هـ .
- ابن هشام عبد الملك. السيرة النبوية. ت مصطفى السقا وآخرين 1955م.
- الأنصاري أحمد بوعشرين. مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2014 م.
- البخاري محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. بيروت: دار طوق النجاة 1424 هـ.
- الترمذي محمد بن عيسى. سنن الترمذي. بيروت: دار الغرب الإسلامي 1998م.
- الجوهري إسماعيل بن حماد. الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية). بيروت: دار العلم للملايين 1987م.

- الحاكم محمد بن عبد الله. المستدرك على الصحيحين. بيروت: دار الكتب العلمية 1990م .
 الدار قطني علي بن عمر. سنن الدار قطني. بيروت: مؤسسة الرسالة 2004م.
 زراقات محمد. "الحرية بين منظومتَي القيم الدينية والمادية"، مقال في كتاب "الحرية، قراءة في مرتكزاتها الإسلامية".
 بيروت: منتدى الفكر اللبناني 2010م.
 زيدان عبد الكريم. أحكام الذميين والمستأمنين. بيروت: مؤسسة الرسالة 1982م.
 الشريف محمد بن شاكر. "الدولة الإسلامية بين الدينية والمدنية". مجلة البيان العدد 286 (جمادى الآخرة 1432 هـ):
 22 - 20.
 الشاطبي إبراهيم بن موسى. الموافقات. دار ابن عَفَّان 1997م.
 الشافعي محمد بن إدريس. الأُم. بيروت: دار المعرفة 1990م.
 الصلابي علي، الشورى فريضة إسلامية. القاهرة: مؤسسة اقرأ 2009.
 عبد اللطيف سامر مؤيد. "المواطنة وإشكالياتها في ظل الدولة الإسلامية". مجلة الفرات العدد السابع (2011)
 عليان إبراهيم خليل. "الدولة الدينية والدولة المدنية" بحث مقدّم لمؤتمر بيت المقدس الثالث. 2012 م.
 لوك جون. مقالتان في الحكم المدني. ترجمة ماجد فخري. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع 1959م.
 الماوردي علي بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية. الكويت: دار ابن قتيبة 1989م.
 مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي دون تاريخ.
 مصطفى إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط. القاهرة: مجمع اللغة العربية 2004 م.
 ناجي عزو عبد القادر. "أثر التمايز الاجتماعي في عدم الاستقرار السياسي في الدولة". مجلة الحوار المتمدن العدد
 2190 (2008/2/13م): 9 - 10 .
 هادي رياض عزيز. من الحزب الواحد إلى التعددية. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة 1995 م.
 المقالات في المواقع الإلكترونية:
 الديار اللندنية. "الأسس النظرية للدولة المدنية بين توماس هوبز وجون لوك". تاريخ النشر: 10 أيار 2012 .
<http://www.aldiyarlondon.com>.
 إيلاف. "جون لوك والتسامح". تاريخ النشر: 23 ديسمبر 2012 م. <http://elaph.com>.
 الجزيرة نت. "بين المواطنة والمحاصّة". تاريخ النشر: 21 / 6 / 2013م <http://www.aljazeera.net>.
 قصة الإسلام. ديوان المظالم في العصور الإسلامية". تاريخ النشر: 16 / 5 / 2010 م .
<https://islamstory.com>.
 مركز آفاق للدراسات والبحوث. "مفهوم المواطنة وعلاقته بالانتماء". تاريخ النشر: 2011/6/30 م .
<https://aafaqcenter.com>.



Kaynakça

Kur'an-ı Kerim.

İbn Ebi Şeybe, Abdullah bin Muhammed bin İbrahim, *El-Musannaf*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994 .

İbn Asakir, Ali bin el-Hasan bin Hibetullah, *Tarihu Dımeşk*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1995.

İbn Manzur, Muhammed bin Mukrim, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Daru Sadır, 1414 h.

İbn Hişam, Abdulmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Mustafa es-Sekka vd, 1955.

- El-Ensari, Ahmed Buşrin, *Mefhumu'd-Devleti'l-Medeniyye fi'l-Fikri'l-Ġarbiyyi ve'l-İslami*, el-Merkezu'l-Arabiyyi li'l-Ebhasi ve'd-Dirasetü's-Siyasat, 2014.
- El-Buhari, Muhammed bin İsmail, *el-Cami'u's-Sahih*, Beyrut, Daru Tavki'n-Necat, 1424 h.
- Et-Tirmizi, Muhammed bin İsa, *Sünenü't-Tirmizi*, Beyrut, Daru'l-Ġarbi'l-İslami, 1998.
- El-Cevheri, İsmail bin Hammad, *es-Sihah (Tacü'l-Lüġati ve Sihahi'l-Arabiyyeti)*, Beyrut, Daru'l-İlmi li'l-Melayin, 1987.
- El-Hakim, Muhammed bin Abdullah, *el-Müstedrek 'ala's-Sahihayni*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990 .
- Ed-Darukutni, Ali bin Ömer, *Sünenü'd-Darikutni*, Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Zurakit Muhammed, makale; "el-Hürriyye beyne Manzumetey el-Kiyemi'd-Diniyyeti ve'l-Maddiye", kitap; *el-Hürriyye, Kiraetün fi Mürtekatüha'l-İslamiyye*, Beyrut, Müntede'l-Fikri'l-Lübnani, 2010.
- Zeydan, Abdülkerim, *Ahkamu'z-Zimmiyyin ve'l-Müste'minin*, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1982.
- Eş-Şerif, Muhammed bin Şakir, *ed-Devletü'l-İslamiyye veyne'd-Diniyyeti ve'l-Medeniyye*, Mecelletü'l-Beyan, (Cumada'l-Ahire 1432h):22.20,
- 38 Eş-Şatbi, İbrahim bin Musa, *el-Muvafakat*, Daru ibn Affan, 1997.
- OMÜİFD Eş-Şafii, Muhammed bin İdris, *el-Ümm*, Beyrut, Daru'l-Marife, 1990.
- Es-Sallabi, Ali, *eş-Şura faridatun İslamiyye*, el-Kahire, Müessesetü İkra, 2009.
- Abdullatif, Samir Müeyyid, *el-Muvatane ve İşkaliyyetüha fi Zilli'd-Devleti'l-İslamiyye*, Mecelletü'l-Fırat, 2011.
- Ileyyan, İbrahim Halil, "ed-Devleti'd-Diniyye ve'd-Devleti'l-Medeniyye", sunum; Beytü'l-Makdis III. Sempozyumu, 2012.
- Look, Jhoon, *Makaletani fi Hukmi'l-Medeni*, Trc. Macid Fahri, Beyrut, el-Lecnetü'd-Devliyye li't-Tercemeti'r-Revai', 1959.
- El-Maverdi, Ali bin Muhammed bin Habib, *el-Ahkami's-Sultaniyye*, el-Kuveyt, Daru ibn Kuteybe, 1989.
- Müslim bin el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabiyy, tarihsiz.
- Mustafa İbrahim vd, *el-Mu'cemü'l-Vasit*, el-Kahire, Mecme'i'l-Lüġati'l-Arabiyye, 2004.
- Naci, İzzo Abdulkadir, *Eseri't-Temayüzi'l-İçtima'i fi Ademi'l-İstikrari's-Siyasiyyi fi'd-Devleti*, Mecelletü'l-Hivari'l-Mütemeddin, 13/2/2008, 10.9.
- Hadi, Riyad Aziz, *Mine'l-Hizbi'l-Vahid ile't-Taaddüdiyye*, Bağdat, Daru's-Şuuni's-Sekafiyeti'l-Amme, 1995.

E-Makaleler:

Ed-Diyaru'l-Londoniyye, el-Üsüsü'n-Nazariyye li'd-Devleti'l-Medeniyye beyne Thomas Hobies ve Jhon Look, yayın tarihi: 10/05/2012, <http://www.aldiyarlondon.com>.

İlaf, john Look ve't-Tesamuh, yayın tarihi: 23/12/2012, <http://elaph.com>

El-Cezire net, Beyne'l-Muvataneti ve'l-Muhassa, yayın tarihi: 21/6/2013, <http://www.aljazeera.net>

Kıssatu'l-İslam, Divanu'l-Mezalim fi'l-Asri'l-İslamiyye, yayın tarihi: 16/5/2010 , <https://islamstory.com>.

Merkezü Afak li'd-Dirasati ve'l- Buhus, Mefhumu'l-Muvatanati ve 'Alakatihi bi'l-İntima, yayın tarihi: 30/06/2011. <https://aafaqcenter.com>.



KUR'ÂN-I KERÎM KIRAATİNDE DÂD (ض)
HARFİ: MAHRECİ VE SIFATLARI
THE SOUND "DÂD" IN QURANIC RECITATION:
ITS ORIGIN AND CHARACTERISTIC

HAYRETTİN ÖZTÜRK

[Dr. Öğr. Üyesi., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'anı Kerim Okuma ve Kıraat
İlmi ABD.

Faculty Member, PhD., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity, Department of Qur'anic
Recitation

hayrettin.ozturk55@hotmail.com]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Ocak/January 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 31 Mayıs/May 2018

Yayın Tarihi / Published: 27 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2018 *Sayı - Issue:* 44 *Sayfa / Pages:* 41-67

Atıf/Cite as: Öztürk, Hayrettin. "Kur'ân-ı Kerîm Kıraatinde Dâd (ض) Harfi: Mahreci ve Sıfatları -
The Sound "Dâd" in Quranic Recitation: Its Origin and Characteristic". Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 44
(Haziran-June 2018): 41-67.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit
edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism
software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs
University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Kur'ân-ı Kerîm Kıraatinde Dâd (ض) Harfi: Mahreci ve Sıfatları

Öz: Dâd sesi, Arapçada eşsiz bir sestir. Bu sebepten o, diğer dillerden ayrılır. Bundan dolayı Arapçaya *dâd dili* denilmiştir. Hz. Peygamber'den (as) itibaren *dâd* harfinin mahrecinin tartışıldığı ve bu tartışmanın günümüze kadar geldiğini görüyoruz. *Dâd* harfinin ilmî boyutlarıyla tartışılacağı bu makalede, önce *dâd* sesinin tarihi bir değerlendirmesi yapılacak ve ilk dönemlerde kullanılan *dâd* sesinin günümüzde kullanılıp kullanılmadığına kanıt aranacaktır. Ayrıca *dâd* harfinin mahreci, sıfatları, ihtilaflar ve fukaha görüşleri ele alınıp değerlendirilerek *dâd* harfinin en doğru telaffuzunun hangisi olduğu hususu delillerle açıklanacaktır.

Anahtar Sözcükler: "Dâd" sesi, "Dâd" Dili, "Dâd" Harfinin Mahreci, "Dâd" Harfinin Doğru Telaffuzu.



The Sound "Dâd" in Quranic Recitation: Its Origin and Characteristic

42

OMÜİFD

Abstract: The sound "*dâd*" is a unique sound in Arabic language. Thus, Arabic language differs from other languages and it is named as "*Language of Dad*". The origin of the sound has been a topic which is one of the long-standing controversies. This article aims to analyse the sound "*dâd*" scientifically within two parts: First one is to analyse the sound from a historical point of view by trying to provide evidence whether the sound that was used in the first period in history is still in use or not today. Second one is to analyse the origin and characteristics of the sound "*dâd*" by determining the right way of reciting it based on Islamic laws and according to Islamic scholars.

Keywords: The Sound *Dâd*, Language of *Dâd*, the Origin of the Sound *Dâd*, *Dâd's* Pronunciation and Characteristic.



Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatinde bir takım usul ve kaideler vardır. Zira buna işaret eden âyet-i kerimelerde yüce Rabbimiz şöyle buyurmaktadır:

"Kur'ân-ı ağır ağır ve tane tane oku"¹

"O halde Biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy."²

¹ el-Müzzemmil 73/4.

² el-Kıyâmet 75/18.

Kur'ân'ın tertil üzere okunması, tecvid bilmeye bağlıdır. Tecvid, Kur'ân'ın süsüdür. Bu da harflerin mahreç ve sıfatlarına uyarak, ifrat ve tefritten kaçarak okumaktır. Peygamber (as), Kur'ân'ı harf harf, tane tane ve dura dura okurdu.³ Âlimler, tecvidsiz okumayı “*lahn*” yani “okuyuş” hatası saymışlardır.⁴

Harfleri ve âyetleri, mahreç ve sıfatları ile uyumlu ve doğru okumak, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına zemin hazırlar. Bu sebepten İslâmî ilimlerin çoğunun ilk ortaya çıkış sebebi, Kur'ân'ın anlaşılmasına hizmet etmek içindir. Kur'ân'la ilgili yapılan çalışmalardan biri de harfler konusudur. Bu harfler üzerine nahiv, fıkah ve şerî ilimler bina edilmiş ve özellikle “*dâd*” “ض” harfi hakkında eserler yazılmıştır.

Dil âlimleri, Kur'ân'da “*dâd*” “ض” harfinin yer aldığı kelimelerin tasnifi, manalarının tefsiri, “*zâ*” “ظ” harfi ile mukayesesi üzerine çalışmalar yaparken, diğer taraftan *Dâd* harfinin telaffuzu, mahrecinin ve sıfatlarının beyanı üzerine de çalışmalar yapmışlardır.⁵ Bizim çalışmamız bu ikinci kısmı ilgilendirmekte yani *dâd* harfinin mahreci, sıfatı ve ihtilafları hakkında olacaktır.

Kur'ân'ın indiği ilk dönemlerden günümüze kadar ki süreç içerisinde “*dâd*” “ض” harfinin mahrecinde üç farklı okuyuş ortaya çıkmıştır: (1) Bugün Etiyopya'da yaşayan Sudan kökenli bazı Müslümanların (Zeyâlî halkı) *dâd* harfini, *lâm* harfinin mahrecine benzeterek, *veladdâllîn* yerine *velallâllîn* şeklinde okumaları. (2) Şam halkının büyük çoğunluğunun ve Irak halkının *dâd* harfini Arapçadaki *zâ* “ظ” harfine benzeterek telaffuz etmeleri. (3) Mısırlıların kâhir ekseriyeti ile bazı Mağribîlerin *dâd* harfinin

³ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. İbrahim Atve, el-Mektebetü'l-İslamiyye, tarihsiz, Fedâilü'l-Kur'ân, 23.

⁴ Abdulvahhâb Hamûde, “Kırâatü'l-Kur'âni'l-Kerîm bi luhûni'l-arabi lâ bi luhûni ehli'l-fısk”, *Mecelletü'l-Ezher*, sayı: 2, (Kahire: 1958), 30: 155-158.

⁵ İbn Neccâr Şemsuddîn, “Gâyetü'l-murâd fî m'arifeti ihrâci el-dâd”, *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmî el-İrâkî*, thk. Taha Muhsin, sayı: 2, (Bağdat: 1408/1988), 39: 250-251.

mahrecini, “dâl” harfinin mahreci ile karıştırarak Arapçadaki “tâ” “ط” şeklinde, “tâ” “ط” veya “dâl” “ذ” lafzına benzer bir mahreçle okumaları.⁶

“Dâd” “ض” harfinin manaları, mahreç ve sıfatları hakkında yapılan tartışmalar sayesinde bu harf meşhur olmuş ve Arap dili, *Lügatü’l-Dâd=Dâd Dili* olarak anılmaya başlanmıştır.⁷ Türklerle Arapların bu harfi farklı farklı telaffuzları bu kadîm tartışmanın günümüze kadar geldiğinin en bariz örneğidir. Uluslararası yarışmalarda ve farklı mahfillerde *dâd* harfinin telaffuzu bazı okuyucuları olumsuz etkilemiştir. Bunların başında Türk okuyucular gelmektedir. Bu sebepten *dâd* harfinin en doğru mahrecinin ne olduğu hususunda bir makale yazma zarureti hâsıl oldu. Bu çalışma böyle bir düşüncenin ürünüdür. Bu makalede önce, *dâd dili*, *dâd* harfinin sıfatları, mahreci ve mahreçle ilgili ihtilaflar, *eski dâd* ve *yeni dâd* sesi ve *dâd* sesinin değişim süreci ele alınıp değerlendirilmekte sonra da, *dâd* harfinin en doğru telaffuzu, deliller, fakihlerin görüşleri, değerlendirme ve sonuç bölümü ile yazı sona ermektedir.

44

OMÜİFD

1. Dâd Harfi, Mahreci Ve Sıfatları

1.1. Dâd Dili

Arapça *dâd dili* olarak bilinir. Bu durum *dâd* sesinin sadece Arapçada var olduğu düşüncesinden kaynaklanır. Arap diline, *Lügatü’l-Dâd=Dâd Dili* denilmesi ne zaman başlamış ve kim tarafından ortaya atılmıştır?

Nahiv âlimlerinden İbn Hişam el-Ensârî (ö. 761/1360), Muğni’l-Lebîb adlı kitabında Hz. Peygamber’in (as); “أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِ بِيَدِ أُنَى مِنْ قَرِيْشٍ” “واسترضعت في بني سعد بن بكر”

“Ben “ض” harfini en iyi telaffuz edeninizim. Çünkü ben Kureyşliyim ve Beni Sa’d b. Bekir’de süt emdirildim (büyüdüm)”⁸ dediğine dair bir rivâyet nakleder. Eğer bu rivâyet sahih ise o zaman “lügatü’l-dâd” şek-

⁶ İbn. Neccâr, “Gâyetü’l-murâd fî m’arîfeti ihrâci el-dâd,” *Mecelletü’l-mecmai’-ilmî el-İrâkî*, 252.

⁷ Salâh Revvây, “el-Arabiyyetü lügatü’l-dâd...limâzâ?”, *Havliyyatu Külliyyeti Dâri’l-Ulûm*, (Kahire: 1988), 11:87.

⁸ İbni Hişam el-Ensârî, *Muğni’l-lebîb*, Matbaatü’l-Halebî, (Kahire: tarihsiz), 105.

linde bir isimlendirmenin İslâm'ın ilk yıllarına dayandığını söyleyebiliriz. Fakat güvenilir hadis kaynaklarının hiçbirinde böyle bir hadise rastlanmamış, senedinin aslının bulunmadığı ve mevzu hadislerden olduğu hususu ise, hadis âlimlerince ifade edilmiştir.⁹ Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659), bu rivâyetin sahih olmadığını sadece Nahiv ve Usul kitaplarında geçtiğini¹⁰, Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) bu hadisin aslı olmadığını, Muhammed el-Emir es-San'ânî (ö. 1182/1768) de hadisin garip olduğunu ve senedinin bilinmediğini¹¹ söylemişlerdir. Ne İslâm'dan önce, ne de İslâm'ın ilk yıllarında bilinmeyen bu adlandırmaya hicrî ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başlarına kadar herhangi bir kaynaktan rastlanmaz.

Milâdî 800'lü yılların ortalarından sonra, özellikle doğuda İranlılarla Türkler'in Arap toplumuna karışmasını müteakiben büyük bir süratle, *dâd* ile *zâ* harflerinin telaffuzundaki karıştırılmalar yaygınlaşmaya başlamış¹² ve ilk olarak İbn Kuteybe (ö. 276/889) bu iki harfin arasındaki farkları göstermek için bir urcûze (mısraları kafiyeli, kısa vezinli nazım) telif etmiş, İbn 'Abbâd (ö. 385/995) da *el-Farku Beyne'd-Dâd'ı ve'z-Zâ* adında bir risale yazmıştır.¹³ Bu iki çalışmadan sonra ilk defa Mütenebbî'nin (ö. 354/965) kendisini ve kavmini övdüğü bir şiirinde "*men nataka'd-dâd*" ibaresini kullandığı ve yine ilk olarak onun tarafından "*dâd*" sesinin yalnızca Arap diline has olduğunun açıklandığı görülmektedir.¹⁴ Daha sonra gelen İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Fâris (ö. 390/1004) Ebû Hayyan el-Endelûsî (ö. 654-745) ve Fîrûzâbâdî (ö. 816/1414) gibi Arap dili bilginleri de eserlerinde aynı hususu tekrar etmişlerdir.¹⁵ Harîrî (ö. 516/1122)

⁹ Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, nşr. Abdülfettah Kâdî Muhammed Sâdık Kamhâvî, (Kahire: 1972), 220.

¹⁰ İbrahim Enis, *el-Esvâtü'l-lüğaviyye*, (Kahire: 1975), 53.

¹¹ Muhammed el-Emîr, *Hâşiyetü'l-emîr a'lâ muğni'l-lebîb*, (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, tarihsiz), 1:105.

¹² Enîs, *el-Esvâtü'l-lüğaviyye*, 57.

¹³ Revvây, "el-Arabîyyetü lügatü'd-dâd...limâzâ?", *Havliyyatu Külliyyeti Dâri'l-Ulûm*, 91.

¹⁴ Ebû Tâlib el-Mütenebbî, *Divanü'l-Mütenebbî*, (Kahire: 1958), 127.

¹⁵ Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *Sırru Senâ'at'i-İ'rab*, thk. İbrahim Mustafa, (Halep: 1954), 1:222; Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Faris, *es-Sâhibî*, (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1910), 7; Celâleddîn es-Suyûtî, *Hemu'l-hevâmi*, (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1327), 228; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-a'rûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Kahire: h. 306), 2:406.

*Makâmât'*ında, Suyûtî (ö. 911/1505) *el-Müzhir'*de ve İbn Mâlik (ö. 672/1274) de *el-İtidâd fî ma'rifeti'z-zâi ve'd-dâd* adlı eserlerinde *dâd* harfinden bahsetmişlerdir.¹⁶

Yukarıda zikrettiklerimizden de anlaşılacağı üzere Arap diline *Lügattü'd-dâd* ismini ilk verenin, Mütenebbî (ö. 354/965) olduğunu görüyoruz. Daha sonrasında dil âlimleri de Arap dilinin diğer dillerden farklı bir özelliğini ön plana çıkardığı için bu ifadeyi kullanmışlardır.

1.2. Dâd Harfinin Sıfatları

1.2.1. Cehr

Cehr¹⁷, harfi telaffuz ederken, mahrece itimadın kuvvetli olması sebebiyle, nefesin tamamının veya çoğunun hapsolüp, nefes cereyanının akmasına denir.¹⁸ Cerh harfleri okunurken mahrece kuvvetle dayanıldığı için nefes cereyanı tıkanır. Nefesin akmasını tuttuğunda ses onunla birlikte tutulmuş ve ses kuvvetlenmiş olur. Zıddı, hems sıfatıdır. Hems; sesi gizlemeye veya gizli sese denir.¹⁹ Yani harf telaffuz edilirken mahrecinden nefes cereyanının akması demektir.

1.2.2. Rihvet

Lügatte, “yumuşaklık” manasına gelen rihvet sıfatı, sesin kuvvetinin zayıf olması hasebiyle ses ve nefesin beraberce akmasına denir.²⁰ Zıddı,

¹⁶ Revvây, “el-Arabiyyetü lügatü'd-dâd...limâzâ?”, *Havliyyatu Külliyyeti Dâri'l-Ulûm*, 93.

¹⁷ Cehr ve Hems sıfatları için bk. Ebû Bişr Amr b. Osman Sibeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselam Muhammed Hârûn, 2. Baskı, (Kahire: 1982), 4:434-436; Mekki b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *er-Riâye li tecvîdi'l-kırâe*, nşr. Ahmed Hasan Ferhat, 2. Baskı, (Amman: 1984), 115-138; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Müniriyye tarihsiz), 10:128-129; İbn Neccâr, “Gâyetü'l-murâd fî m'arifeti ihrâci el-dâd”, *Mecelletü'l-mecma'l-ilmî el-İrâkî*, 266; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 7, 30. Baskı, (İstanbul: 2016), 202.

¹⁸ Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-arabiyye*, (Mısır: 1376), 2:618.

¹⁹ İbn Neccâr, “Gâyetü'l-murâd fî m'arifeti ihrâci el-dâd”, *Mecelletü'l-mecma'l-ilmî el-İrâkî*, 266; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 202.

²⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4: 434; Mekki b. Ebû Talib, *er-Riâye li tecvîdi'l-kırâe*, 115-138; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 10:129; İbn el-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 202.; Nüreddin Ali b. Muhammed b. Gânim el-Makdisî, “Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd”, *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, thk. Muhammed Cebbâr el-Muaybid, Dâru eş-Şuûni el-Sikâfe el-

şiddet sıfatıdır. Lügatte, kuvvet manasına gelen şiddet sıfatı²¹, harfleri telaffuzda nefesin akması ve kuvvetin ona dayandırılmasıdır.

1.2.3. Beyniyye

Harf telaffuz edilirken sesin birazının akması ve birazının da hapis olması veya zayıf olarak akması demektir. Zaten kelime “arasında-ortada olmak” anlamındadır. Şiddet ile rihvet sıfatlarının arasında yer alır.²² Şiddet harfleri, mahrecinde sükûn ile okunduğu zaman ses ve nefes akmaz. Çünkü ses mahrecinden aktığında lîn harfine benzer. Rihvet de yumuşaklık anlamında olup bu telaffuzda, mahreçten sesin akmasından dolayı meydana gelen bir yumuşaklıktır. *Dâd* harfinde ses akar, nefes akmaz.²³

Bazıları *dâd* harfini beyniyye sıfatından kabul etmiştir. Beyniyye harflerinin hepsi mechûre (cehr sıfatı harfi) olduğundan²⁴ böyle bir karışıklık olmuş olabilir. Ayrıca *dâd* harfini Araplar şiddetli okurlar, Türkler ise yumuşak ve akıcı okurlar. Bu ikisinin ortasında okumanın daha doğru olacağını söyleyenler burada beyniyye sıfatının olduğunu söylemişlerdir. Meselâ İbni Hâcib, *dâd* “ض” harfinin sıfatının hems ve cehr arasında olduğuna dair bir rivâyet nakletmiştir.²⁵

47

OMÜİFD

1.2.4. İsti'lâ

İsti'lâ²⁶, yükselmek demektir. Harf telaffuz edilirken dil kökünün üst damağa doğru yükselmesidir. Zıddı, istifâl'dir. Harflerin telaffuz edilir-

'Âmme, sayı: 2, (Bağdat:1989), 18:122; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 203.

²¹ İbn el-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 202; Makdisî, “Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd”, *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, sayı: 2, 18:122; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 203.

²² Makdisî, “Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd”, *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 122; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 205.

²³ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 204.

²⁴ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 204.

²⁵ Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, (Bursa: Emin Yayınları 26, 2011), 115; Makdisî, “Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd”, *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 121.

²⁶ İsti'lâ için bk. Mekki b. Ebû Talib, *er-Riâye li tecvîdi'l-kırâe*, 115-138; İbni Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 10:129.

ken dilin yukarıya yükselmeyip aşağıda kalmasına lügatte, inhifad denir.²⁷

1.2.5. İstîtâle

İstîtâle, sesin mahreçte uzamasıdır. Bu harf okunurken dil ucunun kenarının, üst azı dişlerden lâm'ın mahrecine kadar uzanmasına denir.²⁸

1.2.6. İtbâk

İtbâk, harfi telaffuz ederken dil kökünün ve ortasının yukarı damağa yükselmesiyle birlikte, dilin üst damağa yapışması veya yapışmaya yaklaşmasıdır.²⁹

1.2.7. İsmât

Lügatte “men etmek, engellemek” anlamlarına gelir. İsmât sıfatının harflerinin telaffuzu zor olduğundan bu harfler, hızlı telaffuza engel olur.

48

OMÜİFD

Zorlukları sebebiyle bu harflerin rubâî, humâsî ve südâsî'si yoktur. Izlâk sıfatının zıddıdır.³⁰

1.2.8. Nefh

Üfleme ve üfürme anlamlarına gelen nefh, harfi telaffuz ederken arı sesine benzer bir sesin çıkmasına denir.³¹

1.2.9. Tefhim

Harfi okurken, dilin kökünün üst damağa kalkması sebebiyle harfe bir kalınlık gelmesi ve ağız içinin ses ile dolmasına denir. Yani harfi kalın okumaya denir.³²

²⁷ İbn. Cezerî, *en-Neşr*, 2: 202.

²⁸ İbn Neccâr, “Gâyetü'l-murâd fî m'arifeti ihrâci el-dâd”, *Mecelletü'l-mecma' il-mî el-İrâkî*, s 266-267; Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları: 287, On ikinci baskı, (İstanbul: 2017), 73.

²⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4:436; Mekki b. Ebû Talib, *er-Riâye li tecvîdi'l-kırâe*, 115-138; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 10:128.

³⁰ İsmât kavramı için bk. Mekki b. Ebû Talib, *er-Riâye li tecvîdi'l-kırâe*, 116-118; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 10:130.

³¹ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde Ulemâi't-tecvîd*, (Bağdat: 1986), 230; Abdülkerim Debreli, *Mîzânü'l-hurûf ve şifâül-ebdân*, (İstanbul: 1305), 18.

1.3. “Dâd” “ض” Harfinin Mahreci

Bir mahrece dayanarak çıkan sese harf³³, harfin çıktığı yere de mahreç denir.³⁴ Kıraat ve tecvid kitaplarında “dâd” “ض” harfinin mahreci ile ilgili üç görüş ileri sürülmüştür.³⁵

(a) Zeyâli halkı: Bunlar, “dâd” “ض” harfini “lâm-ı mufahhama” şeklinde okurlar. Bu şekilde okumalarının sebebi “lâm” harfinin “dâd” “ض” ile mahrecinin ortak olmasındandır. Çünkü “dâd” “ض” (aksa'l-hafe) dilin en kenarı ile “lâm” ise (edna'l-hafe) alt kenardan çıkarılır. Lâm'ın mahreci, dilin iki kenarı ile birlikte dil ucuna varıncaya kadar olan üst damaktır. “Dâd” “ض” harfinde istitâle (sesin mahreçte akıp gitmesi) sıfatı vardır, mahreci uzundur ve “lâm” harfine kadar ses uzar. Bundan dolayı lâm'ın mahrecine benzetilmiştir.

(b) Şam ve Irak halkı: Bunlar “dâd” “ض” harfini, “zâ” “ظ” şeklinde çıkarırlar.

(c) Mısır ve Mağribliler: Bunlar da “dâd” “ض” harfini, “dâl” “د” veya “tâ” “ط”nın mahrecine yakın telaffuz ederler.

“Dâd” “ض” harfi; İsti'lâ, istitâle, itbâk, nefh ve cehr sıfatlarından dolayı okunuşu en zor harftir. Mahreç, harfin terazisidir. İbni Hâcib'e (ö. 636/1246) göre “dâd” “ض” harfi, dilin kenarı ve sonrasında gelen azı dişle-

³² İbn Cezerî, en-Neşr, 1:202-203; Ayrıca tefhim kavramı için bk. Mekki b. Ebû Talib, *er-Riâye li tecvîdi'l-kirâe*, 115-138; Makdisî, “Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd”, *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded.*, 122; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 72; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 221. Bu sıfatların dışında ayrıca satem sıfatı vardır. Satem kavramı için bak Mekki b. Ebû Talib, *er-Riâye li tecvîdi'l-kirâe*, 115-117; Lisanu'l-Arab (صنم) maddesi.

³³ Ebû'l-Hasen Nüreddin Ali b. Sultan el-Herevî Aliyyü'l-Kâri, *el-Minehu'l-fikriyye bi şerhi'l-mukaddîmeti'l-cezeriyye*, (Mısır: 1368/1948), 8; Ali Rıza Sağman, *Sağman Tecvidi*, (İstanbul: 1955), 14.

³⁴ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde Ulemâi't-tecvîd*, 181-183.

³⁵ Makdisî, “Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd”, *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded.*, 128; Revây, “el-Arabiyyetü lügatü'd-dâd...limâzâ?”, *Havliyyatu Külliyyeti Dâri'l-Ulûm*, 97.; İbn Neccâr, “Gâyetü'l-murâd fi m'arifeti ihrâci el-dâd”, *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmî el-İrâkî*, 252-253.; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2: 207.

ridir. Fahreddîn el-Câberdî'ye (ö. h.746) göre, "dâd" "ض" harfi, dilin her hangi bir kenarı ve sonrasında gelen sağda veya solda olan dişlerdir.³⁶

Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791), "dilinin ilk kenarı ve sonrasında gelen dişler *dâd* "ض" harfi içindir"³⁷ demiştir.

Buna göre *dâd* "ض" harfinin mahreci, dilin sol veya sağ veyahut her iki tarafı ile *edrâs* denilen üst azı dişlerinden çıkar. Ebû İshak eş-Şatibî (ö. 790/1388) de dilin kenarı ve köküdür demiştir. Hz. Ömer'in her iki taraftan çıkardığı rivâyet edilmiştir.³⁸

1.3.1. Dâd Harfinin Mahreci İle İlgili İhtilaflar

Arap dil bilimcileri, *dâd* "ض" harfinin mahreci ve şiddeti ile ilgili ihtilaf etmişlerdir. Hatta Arapların kendileri bile bu harfin nasıl telaffuz edileceği konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Dilcilere göre³⁹ *dâd* "ض" harfi, kendisinde bulunan *rıhvət, itbak ve istitâle* sıfatları sebebiyle telaffuzu en zor harflerdendir. Mahreci bazen sağdan bazen soldan ve bazen de her iki tarafla birlikte dilin kenar veya dişlerin kenarlarından çıkarılmasından kaynaklanır. Sibeveyh de bu harfin çıkış yerinden ve zorluğundan bahsetmiştir.⁴⁰

Ebû'l-Bekâ İbni Ya'îş (ö. 643/1245), bazılarının *dâd* "ض" harfini, *zâ* "ظ" olarak telaffuz ederek dilin veya dişlerin kenarlarından çıkardıklarını⁴¹ ve bazılarının da Arapların fethettiği bölgelerde telaffuzu zor olan harf-

³⁶ Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 119.

³⁷ Suyûtî, *Hemu'l-hevâmi*, 2: 227.

³⁸ İbn Neccâr, "Gâyetü'l-murâd fi m'arifeti ihrâci el-dâd", *Mecelletü'l-mecma'i'l-ilmî el-İrâkî*, 265.

³⁹ Suyûtî, *Hemu'l-hevâmi*, 2: 227, 228; Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, (Dimeşk: 1345), 2: 205.

⁴⁰ Sibeveyh, *el-Kitab*, 3: 228.

⁴¹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 2: 137.

lerden birinin eski *dâd* "ض" harfini⁴² çıkarmak olduğunu, bu harfin mahrecinin Arap yarımadasındaki bazı Araplara zor geldiğini⁴³ ifade etmiştir.

Salah Revây da, *dâd* "ض" harfinin mahrecini, bugüne kadar tam olarak ortaya koyabilen bir âlimin çıkmadığını, diğer yabancı dillerde de bu harfin olmadığını, Arapların diğer milletlerle karışmaları sebebiyle, dillerden yerinin kaybolduğunu⁴⁴, Gotthelf Bergsträsser (ö. 1886-1933) gibi bazı müsteşrikler de, *eski dâd* "ض" harfinin gerçekten kayıp olup bilinmediğini, Arapça dilinin dışında da bilinmediğini⁴⁵ söylemişlerdir.

Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *dâd* "ض" harfinin *şeceriyye*⁴⁶ ağaç gibi olup, "*cim*" ve "*şin*" harflerinin mahreçlerinden çıktığını söylerken, Sibeveyh ve Ebu Hayyan, *dâd* "ض" harfinin mahrecinin tek olduğu ve o mahreçten çıkan başka bir harfin olmadığı hususunda ondan ayrılmışlardır.⁴⁷

Halil, Sibeveyh ve Ebû Ali b. Yezdâd el-Ahvâzî (ö. 446/1055), *dâd* "ض" harfinin dilin ilk kenarından ve dişlerin ilk kökünden çıkarılabildiği gibi, dilin sağ ve sol tarafından da çıkarılabileceğini fakat sol taraftan çıkarılmasının daha kolay ve ölçülü olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁸ Suyûtî de Ebu Hayyân'ın (ö. 745/1344), çoğunluğun sol taraftan, azınlığın sağ taraftan, bazılarının da iki taraftan bu harfi telaffuz ettiğini söylemektedir.⁴⁹

Bu ihtilaflardan *dâd* harfinin bir değişim geçirdiğini ve ilk zamanlarda kullanılan *dâd* "ض" harfinin telaffuzunun zor olduğunu, Arap toplu-

⁴² İlk dönem âlimlerinin *Dâd* "ض" harfinden kast ettikleri şey, İtbâk ve Rihvet sıfatının olmasıdır. Fakat günümüz Arap dünyasında *Dâd* harfinin telaffuzunda bu iki sıfat kullanılmaz.

⁴³ Enîs, *el-Esvâtü'l-lüğaviyye*, 49.

⁴⁴ Revvây, "el-Arabîyyetü'lügatü'd-dâd...limâzâ?", *Havliyyatu Külliyyeti Dâri'l-Ulûm*, 98.

⁴⁵ Bergsträsser Gotthelf, *et-Tatavvuru'n-nahvî*, nşr. Ramazan Abduttevvab, (Kahire: 1982), 10.

⁴⁶ Şeceriyye, yani damağın kaynağından çıkmasıdır. Bu da lisanın iki tarafıdır. Halil'e göre şecere, ağzı açık olan demektir. Alt çeneden sakalın toplandığı yerden çıkar da denilmiştir. Bk., Suyûtî, *Hemu'l-hevâmi'*, 2: 228.

⁴⁷ Sibeveyh, *el-Kitap*, 3: 436; Suyûtî, *Hemu'l-hevâmi'*, 2:228.

⁴⁸ Sibeveyh, *Kitap*, 3: 432; Suyûtî, *Hemu'l-hevâmi'*, 2:227-228.

⁴⁹ Suyûtî, *Hemu'l-hevâmi'*, 228.

luklarının bu harfi ona yakın bir harfle değiştirdiklerini ve herkesin kendi bölgesine göre bu harfi telaffuz ettiklerini anlıyoruz.

Netice itibariyle; *dâd* "ض" sesi eskiden beri hem Araplar hem de Arap olmayanlar için telaffuzu zor bir harf olmuştur. İlk dönem dil âlimleri, diğer Arap harflerinde bu manada bir sıkıntı çekmemişken *dâd* "ض" harfinin mahrecini tarif etmekte zorlanmışlardır.

Eğer biz bugün, ilk Arap nesillerinin *dâd* "ض" harfini nasıl kullandıklarını bilemezsek, o zaman onların ortak kullandıkları yukarıda ifade edilen bu üç lehçeden (Mısır, Suriye, Irak ve Zeyâlî halkından)⁵⁰ hangisinin asıl olana en yakın olduğunu da tespit edemeyiz. İlk dönemlerde kullanılan *dâd* harfi ile günümüzdeki *dâd* harfinin mahreçlerinde farklılık var mıydı? Varsa *eski dâd* harfinin mahreci nasıldı?

1.3.1.1. Eski "ض" Harfinin Mahreci

52

OMÜİFD

Günümüzde kullanılan *dâd* sesi, eski dil bilimcileri tarafından tanımlanan ses değildir.⁵¹ İlk dönem Arap dilbilimcileri, *dâd* sesinin çıkış yeri hakkında bilgi vermişlerdir. Bu sesle ilgili en eski bahse Halil b. Ahmad'ın *el-Ayn* adlı kitabında rastlıyoruz.⁵² Sekizinci yüzyıl dilbilimcisi Sibeveyh, "*el-Kitab*" adlı eserinde bu sesin telaffuzunu "dilın yanlarının arka kısmı ile bitişindeki azı dişlerinin arası" olarak tanımlamaktadır. Buna ilave olarak havanın dilin yanlarından dışarı çıktığını ve sesin sağ tarafta oluştuğunu ifade etmektedir.⁵³

Sibeveyh, *dâd* sesinin telaffuzu ile ilgili ilave detaylar da vermektedir. Sibeveyh bu sesi *mağhur* (sesli), *rihve* (sürtünmeli) ve *mutbıqa*⁵⁴ (vurgulu ses) şeklinde gruplandırmaktadır. Dolayısıyla, eski Arapça kitaplar-

⁵⁰ İbn. Neccâr, "Gâyetü'l-murâd fî m'arifeti ihrâci el-dâd", *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmî el-İrâki*, 252.

⁵¹ İbrahim Enis, *el-Esvâtü'l-lüğaviyye*, (Kahire: Mektebetü'l-Mısriyye, 1992), 48; Harflerin farklı telaffuzları ve sıfatlarında meydana gelen değişiklikler, *eski Dâd* ve *yeni Dâd* diye ifade edilmiştir. Bk. Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde Ulemâi't-tecvîd*, 241-256; 265-286.

⁵² Hafîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî- İbrâhîm es-Sâmerrâ'î, (Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1980-1985), I-VIII.

⁵³ Sibeveyh, *el-Kitab*, 4: 433.

⁵⁴ Sibeveyh, *el-Kitab*, 4: 434-435.

da tanımlandığı şekliyle, *dâd* sesini sesli, sürtünmeli ve vurgulu, ses yolunda sağda ve solda bir engele çarparak çıkan harf olarak tanımlayabiliriz. Diğer dillerde bu üç özelliği taşıyan bir ses mevcut değildir.

Bu tanımlardan anlaşılmaktadır ki; Sibeveyh'e göre *eski dâd* üst damağa doğru yükselen (müsta'liye) harfleridir.⁵⁵ *Eski dâd* "ض" harfi, *yeni dâd* "ض" harfi gibi sesli olsa da (ses çıkarken sallanma, titreme ve hançerenin gözükmeye gibi) *eski dâd* harfinde rihvet sıfatından şiddet sıfatına doğru bir değişim vardır.⁵⁶ Seslerin, zamanla mahrecinden sapmalara maruz kaldığını anlıyoruz. Çünkü Sibeveyh'in bahsettiği *dâd* ile günümüzde bilinen *dâd* farklıdır.

Eski dâd "ض" gırtlaktan çıktıktan sonra boğazdan ağza doru akar. Birçok rivâyete göre ağzın sağ tarafından bazılarında ağzın ise sol tarafından Sibeveyh'e göre her iki taraftan çıkarılır.⁵⁷

Bu *eski dâd sesinin* güney ve güneybatı Arap yarımadasında yani Umman ve Yemen'de var olduğuna dair kayıtlar mevcuttur. 1876 yılında Güney Arabistan'daki araştırmacılar, *dâd* sesinin tarihiyle ilgili çalışmalar yapmışlar ve İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılan *dâd* sesinin Hadrami ve Mehri Arapçasında kullanıldığını keşfetmişlerdir. *Dâd* sesinin günümüzde de Güney Umman'ın bazı bölgelerinde kullanıldığından bahsedilmektedir. Bugün *zâ* sesine benzeyen bu sesin mahreci, araştırma yapılan bu bölge sakinleri arasında kullanılmaktadır.⁵⁸

1.3.1.2. Modern Arapçada Kullanılan Dâd Sesi

Günümüz Arap dünyasında kullanılan *dâd* sesi, *eski dâd* sesinden farklıdır. Modern *dâd* sesi, dil ucu ile üst ön dişlerin diplerinden *kalın tâ* şeklinde kuvvetli ve vurgulu bir biçimde seslendirilir. Çağdaş dilciler, *dâd*'in

⁵⁵ Sibeveyh, *el-Kitab*, 4: 129.

⁵⁶ Hasan Abbas, *Hasâisü'l-hurûfi'l-arabiyye ve meânihâ*, (Dımeşk; Menşûrât-ı İttihâdî'l-Kitâbi'l-Arab, 1988), 154-155.

⁵⁷ İbrahim Enis, *el-Esvâtu'l-lügaviyye*, 49; Abbas, *Hasâisü'l-hurûfi'l-arabiyye ve meânihâ*, 155; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 2: 137.

⁵⁸ Munira al-Azraqi, "The Ancient Dâd in Southwest Saudi Arabia", *Arabica* 57, (Leiden: 2010), 60.

sesini dış-dışeti (esnânî-lisevî) diye vasf etmişlerdir.⁵⁹ Fakat bu ses, eski Arapça sesler arasında yer almamaktadır. Sibeveyh ve diğer dilbilimciler tarafından da bahsedilmemiştir. Arapça kitaplarda ilk kez hicrî 8. yüzyıl-da (M.S. XIV. Yüzyıl), İbn el-Ğazarî (ö. 833/1429) tarafından ve hicretin 9. yüzyılında (M.S. XV. Yüzyıl) Ali el-Hazrecî el-Makdisî (ö. 1004/1596) tarafından bahsedilmiştir.⁶⁰

Günümüz Arapçasında kullanılan bu ses, aynı zamanda Mısır, Suriye ve Lübnan lehçelerinin bazılarında ve Bahreyn'deki yerleşik insanlar arasında, Bağdat'taki Hristiyanlar, Ürdün'deki şehirliler tarafından da kullanılmaktadır. Körfez ülkelerinde ve Yemen'in bazı bölgelerinde konuşma dilinde *kalın dal* şeklinde kullanılan *dâd* yoktur. Bu bölgelerde *zâ* harfine benzeyen *dâd* kullanılmaktadır.⁶¹

1.3.1.3. Dâd Sesinin Değişim Sürecinin Arka Planı

54 *Dâd* sesindeki bu değişim yeni değildir. Sibeveyh ve İbn Ya'îş döneminde de *dâd* sesinin farklı telaffuzları vardı. Bunların bazıları *dâd* harfini *zâ*, bazıları *kalın dâl*, Sibeveyh'in kendisi de zayıf *dâd* şeklinde tanımlamışlardır. Bu özgün sesin çıkarılmasındaki zorluk sebebiyle tatmin edici bir açıklama getirilememiştir.⁶²

Hicretin 4. yüzyılında (M.S. X. Yüzyıl) *dâd* sesinin kaybolduğu ve *zâ* ile birleştiği not edilmiştir. Bu birleşim bu iki sesin serbest bir biçimde ve birbirlerinin yerlerine kullanıldığı bir döneme işaret etmektedir. Bu iki harfin benzerliği kafa karışıklığına sebep olmuş ve bu hususta birçok kitap yazılmıştır. Bu kitaplar, *dâd* ve *zâ* seslerinin olduğu kelimeleri içermektedir.⁶³

Dilbilimcileri, benzer iki sesi birbirinden ayırmakta zorluk çektiklerinde, bu sesleri birleştiriyorlardı. *Dâd* sesindeki değişim buna bir örnek-

⁵⁹ Temmâm Hasan, *Menâhîcu'l-bahs fi'l-lüğa*, (Fas: Dâru's-Sikâfe-Dâru'l-Beydâ, 1985), 120.

⁶⁰ Enis, *el-Esvâtu'l-lüğaviyye*, s 49-52; Abdullah el-Ğabbûri, "el-Arabiyye Lüğatü'd-Dâd", *Nedvet Dâiretu 'Ulûmu'l-Lüğa'l-Arabiyye*, (Bağdat: 1998), 1: 9-18.

⁶¹ Azraqî, "The Ancient Dâd in Southwest Saudi Arabia", *Arabica*, 60.

⁶² Enis, *el-Esvâtu'l-lüğaviyye*, 52-53.

⁶³ Ğabbûri, *el-Arabiyye lüğatü'd-dâd*, 2:11.

tir. Eskiden kullanılan ve kırsal Arap lehçelerinde kalan *dâd* sesi, *zâ* ile birleşmiş ve şehir lehçesinde kullanılmayan yeni bir ses haline gelmiştir.⁶⁴

Değerlendirme

Dâd Dili'nin bir değerlendirmesi ile başladığımız bu makalede, neden Arapçaya bu isim verildi de bir başka dile verilmedi sorusuna cevap vererek *dâd* harfinin mahrec ve sıfatları hakkında kısa bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz.

Arap dilinin "*Lügatü'd-Dâd*" şeklinde isimlendirilmesi, üçüncü asrın başlarına kadar herhangi bir yerde kullanılmamıştır. Açıkça bu ismi ilk veren kişinin, hicri dördüncü asırda el-Mütenebbî olduğunu görüyoruz. Bu ismin verilmesinin üç sebebi olabilir:

1. *İtbâk*, *rihvet* ve *cehr* sıfatları sebebiyle Araplar ve özellikle Arap olmayanların bu harfi telaffuz ederken zorlanmaları.
2. Dil âlimlerinin, mahrecinde ihtilaf etmeleri.
3. Diğer dillerde, yerini tutacak başka bir harfin bulunmaması.

Dâd "ض" harfinin telaffuzu Türklere zor gelir. Araplara ise kolaydır diyenler olmuştur.⁶⁵ Hatta İranlıların ve Türklerin Müslümanlığı seçmeleriyle *dâd* harfinin telaffuzunda gözle görülür farklılıklar olduğu ileri sürülmüştür. O zaman Arap Dilbilimcilerinin mutlak olarak bu harfin telaffuzunun zor olduğunu söylemelerini nasıl izah edeceğiz? Filhakika hem Araplar hem de Türkler bu harfin telaffuzunda zorlanmışlardır. Zira *dâd* harfi telaffuzu zor bir harftir. Bu sebepten *dâd* harfinin mahrecinde ilk dönemlerden itibaren ihtilaf edilmiş ve *dâd* harfi, *eski dâd ve yeni dâd* diye ikiye ayrılmıştır. *Eski dâd* sesinin bugün hala Arabistan yarımadasının kuzey ve doğusundaki kırsal yerleşim yerlerinde kalıntılara rastlanılmasından hareketle⁶⁶, *dâd* sesindeki bu değişimin Kuzey Arabistan'da

⁶⁴ Azraqî, "The Ancient Dâd in Southwest Saudi Arabia", *Arabica*, 57-67.

⁶⁵ Makdisî, "Buğyetü'l-murtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye*, 131.

⁶⁶ Azraqî, "The Ancient Dâd in Southwest Saudi Arabia", *Arabica*, 57-67.

başladığını, hatta Güney Arabistan’da güçlü bir karşı çıkmayla karşılaştığını günümüzdeki kullanımı itibariyle söylemek mümkündür. Arabistan’ın kimi bölgelerinde *dâd* harfi bu değişime uğrarken, kimi bölgelerde değişime uğramamasının, bölgesel uzaklığın yerel lehçeleri koruyan kültürel bir izolasyon sağladığı tezi ile izah etmek mümkündür.

2. Dâd Harfinin Doğru Mahreci (Telaffuzu)

Arap alfabesinin 15. harfi, âdet olan transkripsiyonu *ḍ*; ebced hesabındaki değeri 800 olan *dâd*, telaffuzu zor olan bir harftir. *Dâd* harfinin mahreci, dilin sol veya sağ ya da her iki yanı ile edrâs denilen üst azı dişlerinden çıkar. Genellikle dilin sol tarafından çıkarılır. Sakin halinde kalkale sesi, şeddeli halinde şiddet sıfatı vermemeye özen gösterilmelidir. Telaffuzu zor bir harf olduğu için hakkında çok risale yazılmıştır. *Dâd* harfinde şiddet sıfatı yoktur. Ses ve nefes kesilmemeli ve akmaya devam etmelidir. Akan ses *dâd* vızıltısıdır. Buna *rihvət* sıfatı denir.⁶⁷

56

OMÜİFD

Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1606) *dâd* harfini; Arap âleminde *zâ*, *dâl* ve *tâ* harfleri ile ve gürültülü halde şiddet sıfatı ile okuyanların mevcut olduğunu ancak bu şekildeki kolay okuyuşu herkesin okuyabileceğini ve bunda bir zorluğun bulunmadığını, hâlbuki bütün tecvid kitaplarında bu harfin telaffuzunun zorluğundan söz edildiğini söylemektedir.⁶⁸ Ona göre *dâd* harfi, dilin sağ veya sol üst çenedeki yan dişlere fazla bastırılmadan ve dişlerin arasına sokulmadan temas ettirilmesi ile çıkarılır. Güçlü, patlamalı bir sestən zayıf bir sese doğru uzanır. Türkçede karşılığı yoktur.⁶⁹ Bu harf, “ağzın iki çene kemikleri arasındaki alanı” anlamına da gelen “şecr”⁷⁰ kelimesinden alınmış olan el-Hurûfu’ş-şecriyye diye anılan harfler arasında sayılmıştır.⁷¹

⁶⁷ Pakdil, *Ta’lim Tecvid ve Kıraat*, 99.

⁶⁸ Aliyyü'l-Kârî, *el-Minâhu'l-fikriyye alâ metni'l-cezeriyye*, (Mısır: 1335), 38.

⁶⁹ Aliyyü'l-Kârî, *el-Minâhu'l-fikriyye alâ metni'l-cezeriyye*, 38.

⁷⁰ Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Mısır: Matbatu’s-Saâde, tarihsiz), 2: 910.

⁷¹ Sıtkı Gülle, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvid İlmî*, (İstanbul: Huzur Yayınları, 2005), 152.

Bu açıklamalar ışığında *dâd* harfinin yapılışını şöyle izah edebiliriz: Dilin sol veya sağ yahut her iki yanı üst azı dişlere hafifçe değdirilir. Dil kökü ve ortası üst damağa yükselir. Dilin ucu ise serbesttir. Bu esnada *zâ* sesine benzer hafif bir vızıltı duyulur. Buna *dâd* vızıltısı denir. Azı dişlerden ve dil kenarından çıktığı için bu, *dâd* sesidir.⁷²

Bu tariflerden "*dâd*" "ض" sesinin, kalın *dâl* "ذ" veya "*tâ*" "ط" değil, "*zâ*" "ظ" sesine benzer bir sesle telaffuz edildiğini söyleyebiliriz. Şimdi "*dâd*" "ض" lafzının noktalı "*zâ*" "ظ" gibi telaffuz edilmesinin delillerini sıralayalım:

(1) "*Dâd*" "ض" harfinin telaffuzunun "*zâ*" "ظ" harfine benzediğine dair pek çok kitap yazan müellif vardır. İbnu'l-Cezerî (ö. 823/1429), İmam Şatibî (ö. 790/1388), Şeyh İzzuddin er-Resa'nî (ö. 661/1263), Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1052), Cemaluddîn İbn. Malik el-Harîrî (ö. 516/1122), Şeyh Cemâlüddîn (ö. 762/1274), Muhammed b. Ahmed b. Cabir el-Hevârî (ö. 780/1378) bunlardan bazılarıdır. Bunların dışında da birçok müellif vardır.⁷³ Eğer bu iki harf arasında bir karışma ve benzerlik olmasaydı bu kadar eser yazılmazdı.

(2) "*Dâd*" "ض" harfi, özellikle Arap diline mahsustur.⁷⁴ Türklerin dilinde "*dâd*" "ض" harfi yoktur. Fakat modern Arapçada kullanılan *dâd* harfi, kalın *dâl* "ذ" veya kalın *tâ* "ط" şeklinde okunur. Arap âleminin telaffuz ettikleri *dâl* ve *tâ*, Türkçe de mevcuttur ve hatta çoğu dillerde vardır.⁷⁵

(3) Râzî, fikhî bakımdan "*dâd*" harfinin '*zâ*' harfine benzemesi namazı bozmaz⁷⁶ demiştir. Hanefi fakihî İbni Âbidîn'in (ö. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr* isimli eserinde belirttiğine göre, iki harfin arasını ayırmak güç olduğundan ya da mahreçlerinin birbirine yakın olması sebebiyle

⁷² Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 62.

⁷³ Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 123-124.

⁷⁴ Ebu Hayyan, *el-İdrâk fi lisani'l-etrâk*, (İstanbul: 1931), 101.

⁷⁵ Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 124.

⁷⁶ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb*, (Mısır, tarihsiz), 1: 62-63.

bunlardan birinin yerine diğersinin telaffuz edilmesi çoğunluğa göre namazı bozmaz. Çünkü bunda umûmu'l-belvâ (herkesi kapsayan güçlük, zahmet) vardır.⁷⁷ Alâeddin el-Merdâvî el-Hanbelî (885/1480), Fatiha Sûresinde "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" de geçen "dâd" "ض" harfini başka bir harfe çevirenin namazı olmaz, ama "zâ" "ظ" harfine çevirenin namazı ise olur demiştir. "Zâ" "ظ" harfinin dışındakilerde namazın bozulup bu harfte bozulmaması bize bu harfler arasındaki benzerliği ifade etmektedir. Dâd ve zâ arasında bir benzerlik olmasaydı fıki âlimlerimiz bu şekilde fetva vermezlerdi.⁷⁸

(4) *Dâd* "ض" harfinde *tefeşşî*, *rihvet* ve *istitâle* sıfatları vardır. Fakat günümüzde *dâd* yerine kullanılan kalın *dâl* "ذ" veya "tâ" "ط" harflerinde bu sıfatlar yoktur.⁷⁹ Ancak *dâd* harfinin mahreci zâ "ظ" harfine benzerse bu sıfat gerçekleşir.

(5) "ض" harfinde *nefh* sıfatı vardır. Buna zâ "ظ", *zel* "ذ" ve *zay* "ز" harfi de dâhildir. Bu ancak zâ "ظ" harfine benzeyen *dâd* "ض" harfinde gerçekleşir fakat kalın *dâl* "ذ" veya "tâ" "ط" harflerinde bu sıfat bulunmaz. Bu harfin sıfatının *zay* "ز" ve zâ "ظ" harfi ile ortak olması sebebi ile Araplar, şiirlerinin kafiyelerinde bu harfleri birbirlerinin yerine kullanmışlardır.⁸⁰ Bu harfleri sakın olarak telaffuz ederken mahrecin tamamen tıkanmaması ve dolayısıyla *dâd* harfini okurken, dil ile edrâs denilen üst azı dişler arasında havanın geçebileceği hafif bir aralığın bulunması gerekmektedir.⁸¹ Bu da *dâd* harfinde sesi ve nefesi hapsederek kalın *dâl* gibi okumanın yanlış olduğunu göstermektedir.

⁷⁷ Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, (Beyrut: tarihsiz), 1: 424-425.

⁷⁸ Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 124-125.

⁷⁹ Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 125.

⁸⁰ Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 125.

⁸¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4: 174.

(6) Kıraat ve Nahiv kitaplarında, mesela; İbn-i Cezerî, Şatibî, Ca'beri, Ebu Muhammed el-Mekki, Cemâluddîn Malik, İbni Hâcib, ez-Zamahşerî ve Ebu Hayyân ve diğer pek çok müellifin kitaplarında *dâd* "ض" harfi için belirlenen mahreç, noktalı *zâ* "ظ" harfine benzeyen mahreçtir. Yoksa *kalın dâl* "د" veya "*tâ*" "ط" harfine benzeyen mahreç değildir.⁸² "*Dâd*" harfinin *kalın dâl* "د" veya "*tâ*" "ط" harfi şeklinde kıraat üstatlarından, *fem-i muhsin* ve dudak talimi yoluyla hiç ara verilmeden Nebi'ye (sav) ulaşan bir senetle rivâyet edilmiştir diyenlere şu şekilde cevap verilebilir: Dirâyete muhalefet eden rivâyetten ders alınmaz. Yani aklın ve naklin desteklediği sahih bilgilere ve Arap diline muhalif olan bir rivâyete itibar edilmez. Çünkü bir kıraatin kabul şartlarından birisi bir veçhe ile de olsa Arap diline uygun olmasıyla belirlenir.⁸³ Bu telaffuzun, nahiv ve kırâat kitaplarına uymadığını az önce zikretmiştik. Mahrecinden farklı bir şekilde harfleri telaffuz etmek yukarıda zikrettiğimiz kitaplara göre yanlıştır. Binaenaleyh Arapların *dâd* harfini günümüzde olduğu gibi *kalın dâl* "د" veya "*tâ*" "ط" harfine benzeterak telaffuz etmeleri de hatalıdır.

(7) Nebi'nin (sav) doğduğu Mekke ve çevresinde yaşayan Araplar, *dâd* "ض" harfini noktalı *zâ* "ظ" olarak telaffuz etmişlerdir. Hiç kimseden *kalın dâl* "د" veya "*tâ*" "ط" harfine benzeyen "*dâd*" harfinin telaffuzu işitilmemiştir.⁸⁴

(8) *Dâd* ve *zâ* harflerinin sesleri ve sıfatları birbirine yakındır. Bu iki harf, birbiri ile kardeştir. Her ikisinde de *cehr*, *rihvet*, *isti'lâ* ve *itbâk* sıfatları mevcuttur. Bu ikisi ancak birbirinden mahrecinin farklılığı ve *dâd* harfinde *istitâle* sıfatı olması ile ayrılır.⁸⁵ *Dâd* harfine mahsus bu *istitâle* sıfatı

⁸² Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 126.

⁸³ Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 126.

⁸⁴ Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 127. *Dâd* "ض" harfinin telaffuzunun *zâ* "ظ" harfine benzediğinin delilleri hususunda daha fazla bilgi için bk. Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 123-128.

⁸⁵ Mekki b. Ebû Talib, *er-Riâye li tecvîdi'l-kırâe*, 184; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 139; Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd fi İlmi't-tecvîd*, nşr. Gânim

sayesinde ses uzar. Bu harf cezimli okunurken, ses ve nefes akıyor, tıkanıyorsa, harf yanlış telaffuz ediliyor demektir. Çünkü hem *istitâle* sıfatı kaybolmuş hem de *rihvet* yerine şiddet sıfatı verilmiş olur. Günümüz Arap dünyasında telaffuz edilen *dâd* harfinde, ses ve nefes akmayıp tıkandığı için *dâd* harfinin telaffuzu yanlış olmaktadır.

3. Dâd Harfinin Mahreci Hakkında Fakihlerin Görüşleri

Dâd harfinin değişmesi ile namazın bozulması hususundaki fukaha görüşlerini kısaca ifade edelim:

Kādihân (ö. 592/1196) "Fetâvâ'sında, kim *ğayri'l-Mağdûbi* غَيْرِ الْمَغْضُوبِ kelimesini *tâ* "ط" ve *dal* "د" ile okursa namazı bozulur. Eğer *ve-laddâllîn* وَلَا الضَّالِّينَ kelimesini *zâ* "ظ" veya *zel* "ذ" ile okursa namazı bozulmaz⁸⁶ demiştir. *Tâ* ط ve *dal* د ile okursa namazı bozulur denmesinin sebebi, bu iki harfin mahreçlerinin birbirinden çok uzak olması ve aralarında bir benzerliğin olmamasından dolayıdır.

60

OMÜİFD

Kudûrî'nin (ö. 428/1037) şerhi "es-Siracu'l-Vehhâc"da, eğer *kâri* (okuyucu) bir harfin yerine başka bir harf okur ve bu iki harf arasında mahreç olarak bir yakınlık varsa veya tek bir mahreçte iseler namaz bozulmaz. Çünkü Arap olmayanlar bunların arasını ayıramaz. Âlimlerin genelinin görüşü budur.⁸⁷

İmam Malik (ö. 179/795), "dâd" ض ve "zâ" ظ harfini ayırt edemeyen kimsenin namazı ve imameti sahih olur demiştir.⁸⁸

Râzî de (ö. 606/1210) "dâd" harfinin "zâ" harfine benzemesi namazı bozmaz demiştir.⁸⁹ Çünkü *dâd* ve *zâ* arasında ciddi bir benzerlik vardır.

Kaddûrî Hamed, (Beyrut:1986), 140; Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 128; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideler*, 224.

⁸⁶ Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 131.

⁸⁷ Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 131.

⁸⁸ İbni Neccâr, "Gâyetü'l-Murâd fi m'arifeti ihrâci el-dâd", *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmî el-İrâkî*, 263.

Her ikisinde de *cehr*, *rihvet* ve *itbâk* sıfatları vardır. *Zâ* harfinin mahreci, dil ucu ile üst ön dişlerin uçlarıdır. *Dâd* harfinin mahreci ise, dil kenarının evveli ile azı dişlerin onlara yakın olan kısımlardır. Aralarındaki fark, *dâd* harflerindeki *rihvet* sebebiyle yayılma hâsıl olur ve *dâd* harfinin mahreci *zâ* harfinin mahrecine yakınlaşır.⁹⁰ Böylece *dâd* "ض" harfini, aralarındaki benzerlikten dolayı *zâ* "ظ" harfine benzetenlerin namazının bozulmayacağı hususunda el-Makdisî, âlimlerin icmâ ettiklerini ifade eder.⁹¹

Değerlendirme ve Sonuç

Harflerin, mahreç ve sıfat bakımından taksimi Halil b. Ahmed'e dayanır. O, sesbilimin üstadı ve öncüsüdür. Bu ilim dalında onu Sîbeveyh ve İbn Cinnî takip eder. Halîl, sesin oluşumunun akciğerlerden dudaklara doğru gelen havadan meydana geldiğini, havanın kesildiği noktada sesin oluştuğunu ve harflerin ağız, boğaz, dil ve dudaklardaki taksimatını çok önceden ortaya koymuştur.⁹² Bu sınıflamaya tabi tutulan harflerden biri de *dâd* harfidir. *Dâd* Arapçada çok eşsiz bir sestir. Bu sesin Arapçayı diğer dillerden çok farklı bir konuma getirdiği düşünülür. *Dâd* harfinin mahreci, Müslüman ülkeler arasında oldukça farklılık arz eden bir konudur. Bir kısım günümüz dilbilimcileri, eski dil bilimciler tarafından tarif edilen *dâd* sesinin günümüzde kullanılmadığını düşünmektedirler. Modern sesbilim âlimleri, *sîn* (س), *zây* (ز) ve *sâd* (ص) harflerini, *tâ* (ط), *dâl* (د), *tê* (ت) ve *dâd* (ض) harflerine katarak hepsini tek mahrece indirgemişler ve *esnânî-lesevî* (dil ucu ile üst ön diş eti) diye vasf etmişlerdir.⁹³

Dâd'ın bu modern yorumu Sibeveyh'inkinden ayrılır. Sesler zamanla değişime uğrarlar. Dolayısıyla Sibeveyh'in bahsettiği *dâd* ile günümüzde bilinen *dâd* farklıdır. O şöyle der: "Eğer *itbak* sıfatı olmazsa *tâ* harfi *dâl*

⁸⁹ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 217.

⁹⁰ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 217.

⁹¹ Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 131; İbni Neccâr, "Gâyetü'l-Murâd fi m'arifeti ihrâci el-dâd", *Mecelletü'l-mecma'î-ilmî el-İrâkî*, 263.

⁹² Ahmet Yüksel, "İlk Dönem Arap Dillerinde Fonetik Çalışmalar", *OMÜİFD*, Sayı: 24-25, (Samsun: 2007), 151.

⁹³ Temmam, *el-Lüğa*, 79.

harfine; *sâd* harfi *sîn* harfine; *zâ* harfi *zê* harfine dönüşür; *dâd* harfi ise konuşmadan düşerdi. Çünkü bulunduğu yerde kendisinden başka bir harf yoktur.⁹⁴ Sibeveyh'in bu tanımı, o zamanki Arab'ın telaffuzuna uygundu. Dil bilimcilerinin, harflerin mahreçleri hakkındaki bu ihtilafları günümüze kadar taşıdı ve *dâd* harfinin telaffuzu hakkında iki belirgin görüş ortaya çıktı:

Bunlardan birincisi; *İstitâle* (sesin mahreçte uzaması), *nefh* (harfi telaffuz ederken arı sesine benzer bir sesin çıkması) ve *rihvet* (mahrece itimadın zayıf olması sebebiyle sesin akması) sıfatlarına uygun olarak *D-Z* karışımı bir sesle okunan *dâd*.

Diğeri; *İstitâle* ve *nefh* sıfatı bulunmayan, *rihvet*'in zıddı olan şiddet sıfatı verilerek kalın bir (*dâl*) sesiyle okunan *dâd*.⁹⁵

Günümüz Arap dünyası, ikincisini tercih etmektedir. Bu okuyuşun 62 kaynağı Mısır'dır. Mısırlıların telaffuz ettikleri *dâd* "ض" harfi günümüzdeki kalın *dâl* "د" harfine benzemektedir. Fakat bu harfi kalın *dâl* şeklinde okumakla şiddet sıfatı verilir, *rihvet* ve *istitâle* sıfatları kaybolur. Oysa bu harfte şiddet sıfatı yoktur. Harfi telaffuz ederken, sesin ve nefesin akması demek olan *rihvet* (yumuşaklık) sıfatı vardır.⁹⁶ Çünkü bugün Arapların genelinin telaffuz ettiği *dâd* "ض" sesi, tam olarak mahrecinden çıkarılmadığı için, hafifletilmiş ve sesteki eksiltme yapılarak *ıtbâk* sıfatı zayıf kalmıştır. Bundan dolayı Sibeveyh, bunu *zayıf dâd=ed-dâd ed-dâ'ife* diye isimlendirmiştir.⁹⁷ Sibeveyh'e⁹⁸ göre bu harf, sağ ve soldaki mahrecinden yeri tahrif edilmiştir.

Birinci kısımda yer alan okuyucuların başında ise Iraklılar ve Türkler gelmektedir. *Dâd* harfi Irakta *zâ* "ظ" harfinin *rihvet* şekli ile telaffuz edilir ve Arap kabilelerinin birçoğunda *dâd* "ض" harfi *zâ* "ظ" ile telaffuz edilir.

⁹⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4: 436.

⁹⁵ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde ulemâi't-tecvîd*, 270-277.

⁹⁶ A. Turan Arslan, "Dâd", *DİA*, (İstanbul: 1993), VIII, 397; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 137.

⁹⁷ Zayıf "ض" için bk. Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 432; es-Suyûtî, *Hemu'l-hevâmî'*, 2: 228.

⁹⁸ Sibeveyh, *el-Kitab*, 2: 452.

İbrahim Enis de bu görüşü desteklemektedir.⁹⁹ Bu okuyuş, kaynaklarımızda tarif edilen *dâd* sesine daha uygundur. Meselâ; mahreci zor olan “*dâd*” “ض” harfini öğrenmek isteyenler için bir çalışma yapan İbn Neccâr, “*dâd*” “ض” harfinin noktalı “*zâ*” “ظ” harfine benzediğini, sebebinin de *istitâle* dışında bütün sıfatlarının aynı ve bu benzerliğinden dolayı iki harfin telaffuzunu birbirinden ayırmanın zor olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰ İbni Neccâr’ın bu çalışması, Arap âleminde “*dâd*” “ض” harfinin ses özelliği ile ilgili müstakil olarak yapılmış ilk çalışma¹⁰¹ kabul edilmektedir.

Dâd hakkında seleflerinden farklı bir çalışma yapan Nureddin Ali b. Muhammed b. Gânim el-Makdisî de *Buğyetü'l-Murtâd li Tashîhi'z-Zâd* adlı makalesinde kendinden önceki insanların *dâd* harfinin telaffuzu konusunda akil ve nakilden uzaklaştıklarını, *dâd* harfinin doğru telaffuzunu inkâr ettiklerini, onların bu yanlışlarını düzeltme sadedinde bu makaleyi yazdığını ifade ettikten sonra¹⁰² doğru okuyuşun, “*dâd*” “ض” harfini, kalın “*dâl*” “د” veya noktasız “*zâ*” “ظ” şeklinde değil, “*zâ*” “ظ” harfine yakın olarak okumak¹⁰³ olduğunu söylemiştir.

Hasan Abbas, *Hasâisü'l-hurûfi'l-arabiyye ve meânihâ* adlı eserinde, *dâd* “ض” harfi ile başlayan kelimelerin ses özelliğini insani duyular açısından tasnif etmiş ve Mısırlıların *dâd* “ض” harfini günümüzde ki *dal* “د” harfi ile Suriyelilerin, mufahhame ve çok şiddetli bir patlama ile, Iraklıların ise *zâ* “ظ” harfinin *rihvet* şekli ile telaffuz ettiklerini ve Arap kabilelerinin birçoğunda *dâd* “ض” harfinin *zâ* “ظ” ile telaffuz edildiğini söylemiştir.¹⁰⁴

Münir el-Ezragî, bir makalesinde Suudi Arabistan’ın Güneybatısındaki *Asir* vilâyetinde yerleşik bir hayat yaşayan *el-İrdeyn* ve *el-Madda*

⁹⁹ Enis, *el-Esvâtu'l-lüğaviye*, 54; Abbas, *Hasâisü'l-hurûfi'l-arabiyye ve meânihâ*, 154.

¹⁰⁰ İbn Neccâr, “Gâyetü'l-murâd fi m’arifeti ihrâci el-dâd”, *Mecelletü'l-mecma’-ilmî el-İrâki*, 267.

¹⁰¹ İbn Neccâr, “Gâyetü'l-murâd fi m’arifeti ihrâci el-dâd”, *Mecelletü'l-mecma’-ilmî el-İrâki*, 254.

¹⁰² Makdisî, “Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi’d-dâd”, *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 119.

¹⁰³ Makdisî, “Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi’d-dâd”, *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 120-121.

¹⁰⁴ Abbas, *Hasâisü'l-hurûfi'l-arabiyye ve meânihâ*, 154.

köylerinde *dâd* sesinin karşılığı olarak kullanılan bir sestən bahsetmektedir. Yazar, günümüz Arapçasındaki hiçbir lehçede karşılığı olmayan özelliklere sahip bu sesin ilk dönem dil bilimcilerinin çalışmalarında tanımladıkları *eski dâd* sesi ile aynı özelliklere sahip olduğunu¹⁰⁵ ifade etmektedir. İhtilafları giderme adına şunlar söylenebilir:

1. Bir sesin korunmasında sosyal faktörlerin etkili olduğu muhakkaktır. Arabistan yarımadasında, izole edilmiş, dış dünya ile iletişimlerinin oldukça kısıtlı olduğu kırsal yörelerde *dâd* sesinin farklı kullanılışlarının izleri sürülebilir. Bölgesel uzaklıklar, bazen yerel lehçelerin korunmasında kültürel bir izolasyon sağlayabilir. En fasih *dâd* sesinin sağlanmasında böyle bir araştırmanın kayda değer olduğunu düşünüyorum.

2. Dâd harfinin mahreci hakkındaki bu ihtilafın giderilmesi adına İslam ülkeleri arasında uluslararası bir Kur'an sempozyumu yapılarak konunun ilmî boyutlarıyla ele alınması, Kur'an kıraatinde birliği sağlama hususunda ciddi bir adım olabilir.

3. Günümüzde *Dâd* harfini Araplar şiddetli, Türkler ise yumuşak ve akıcı okurlar. Bu iki ses arasında bir uyum olması adına; *dâd* harfini şiddet sıfatından ayırarak biraz akıcılık kazandırmak, diğer taraftan da bu akıcılığı mübalağa ile yapmamak kaydıyla bu ikisinin ortasında bir okuyuşla seslendirmenin doğru olacağı kanaatindeyim. Ne hems ne cehr, ne tam rihvet ne de şiddet, ikisinin arasında bir tilâvetle okunabilir. Burada İbni Hâcib'in, *dâd* harfinin sıfatının *hems* ve *cehr* arası olduğu¹⁰⁶ görüşüne katıldığımı ifade etmek isterim. Daha da önemlisi "*dâd*" "ض" harfinin doğru telaffuzunun *fem-i muhsin* (müşafehe) yoluyla ve *kitâbî* bilgilerle desteklenerek öğrenilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu öneriyi destekleme bağlamında, Medine imamlarından Şeyh Ali Abdurrahman Huzey-

¹⁰⁵ Azraqî, "The Ancient Dâd in Southwest Saudi Arabia", *Arabica*, 60-61.

¹⁰⁶ Çetin, Kur'an Okuma Esasları, 115; Makdisî, "Buğyetü'l-mürtâd li tashîhi'd-dâd", *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*, 121.

fi¹⁰⁷ ve Mısırlı meşhur kâri Şeyh Mahmud Halil el-Husarî¹⁰⁸ ile Trabzonlu Kurrâ hafız Ali Haydar Özak'ın¹⁰⁹ *dâd* telaffuzlarına bakılabilir.

Kaynakça

- Abbas, Hasan. *Hasâisü'l-hurûfi'l-arabiyye ve meânihâ*. Dimeşk: Menşûrât-ı İttihâdî'l-Kitâbi'l-Arab, 1988.
- al-Azraqî, Munira. "The Ancient Dâd in Southwest Saudi Arabia". *Arabica* 57, Leiden: 2010.
- Aliyyü'l-Kâri, Ebü'l-Hasen Nüreddin Ali b. Sultan el-Herevî. *el-Minehu'l-fikriyye bi şerhi'l-mukaddîmeti'l-cezeriyye*. Mısır: 1368/1948.
- Aliyyü'l-Kâri, Ebü'l-Hasen Nüreddin Ali b. Sultan el-Herevî. *el-Minâhu'l-fikriyye alâ metni'l-cezeriyye*. Mısır: 1335.
- Arslan, Ahmet Turan. "Dâd", *DİA*. İstanbul: 1993.
- Bergsträsser, Gotthelf. *et-Tataovuru'n-nahvî*. Nşr. Ramazan Abduttevvab, Kahire: 1982.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: 1979.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin yayınları: 26, 2011.
- Debreli, Abdülkerim. *Mizânü'l-hurûf ve şifâül-ebdân*. İstanbul: 1305.
- Ebû Hayyân, Esirü'd-Din. *el-İdrak fi lisani'l-etrâk*. İstanbul: 1931.
- el-Askalânî, Şihâbüddîn İbn Hacer. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*. Mısır: 1328.
- el-Emîr, Muhammed. *Hâşiyetü'l-emîr a'lâ muğni'l-lebîb*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, tarihsiz.
- el-Ğabbûri, Abdullah. "el-Arabiyye lügatü'd-dâd". *Nedvet Dâiretu 'Ulûmu'l-Lüğâ'l-Arabiyye*, Bağdat: 1998.
- el-Hamed, Gânim Kaddûrî. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde ulemâ't-tecvîd*. Bağdat: 1986.
- el-Husari, Şeyh Mahmud Halil. <https://www.izlesene.com/video/mahmud-halil-el-husari-01-ok-takipli-fatiha-suresi-ve-meali-720p/9247857> (21.07.2017).
- el-Kaysî, Mekkî b. Ebû Tâlib. *er-Riâye li tecvîdi'l-kırâe*. Nşr. Ahmed Hasan Ferhat, 2. Baskı. Amman: 1984.
- el-Makdisî, Nüreddin Ali b. Muhammed b. Gânim. "Buğyetü'l-Mürtâd li tashîhi'd-dâd". *Mecelletü Tûrâsiyye Fasiliyye Muhkeme el-Müvedded*. tahkik: Muhammed Cebbâr el-Muaybid, Dâru eş-Şuûni el-Sikâfe el-'Âmme, sayı: 18/2, Bağdat: 1989.

¹⁰⁷ Şeyh Ali Abdurrahman Huzeyfi, <https://www.youtube.com/watch?v=45Km1nYEDDc> (21.07.2017).

¹⁰⁸ Şeyh Mahmud Halil el-Husarî, <https://www.izlesene.com/video/mahmud-halil-el-husari-01-ok-takipli-fatiha-suresi-ve-meali-720p/9247857> (21.07.2017).

¹⁰⁹ Kurrâ hafız Ali Haydar Özak, <https://www.youtube.com/watch?v=QXU4YP1Q4s> (21.07.2017).

- el-Mütenebbî, Ebû Tâlib. *Divanü'l-mütenebbi*. Kahire: 1958.
- Enis, İbrahim. *el-Esvâtü'l-lüğaviyye*. Kahire: Mektebetü'l-Mısıryye, 1992.
- en-Neccâr, Ali. *el-Mu'cemu'l-Arabiyye*. Mısır: 1376.
- es-Suyûtî, Celâleddîn. *Hemu'l-hevâm*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1327.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-A'rûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kahire: h.306.
- Gülle, Sıtkı. *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvid İlmi*. İstanbul: Huzur Yayınları, 2005.
- Hamûde, Abdulvahhâb. "Kırâatü'l-Kur'âni'l-Kerîm bi luhûni'l-arabi lâ bi luhûni ehli'l-fisk". *Mecelletü'l-Ezher*, sayı: 2, 30:155-158, Kahire: 1958.
- Huzeyfi, Şeyh Ali Abdurrahman. <https://www.youtube.com/watch?v=45Km1nYEDDc> (21.07.2017).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*. Beyrut: tarihsiz.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth. *Sirru Senâ'at'i-İ'rab*. tahkik. İbrahim Mustafa, Halep: 1954.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *es-Sâhibî*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1910.
- İbn Ya'îş. *Şerhu'l-Mufasssal*. Kahire: el-Matbaatü'l-Münîriyye, tarihsiz.
- İbn Neccâr, Şemsuddîn. "Gâyetü'l-murâd fî m'arifeti ihrâci el-dâd". *Mecelletü'l-Mecma'l-İlmî el-İrâkî*, tahkik: Taha Muhsin, sayı: 2, 39:250-251, Bağdat: 1408/1988.
- 66 İbni Hişâm, el-Ensârî. *Muğni'l-lebib*, Matbaatü'l-Halebî. Kahire: tarihsiz.
- OMÜİFD İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Dimeşk: 1345.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*. neşreden. Ganim Kaddûrî Hamed, Beyrut 1986.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Kahire: 1970.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi yayınları. 7, 30. Baskı, İstanbul: 2016.
- Muhammed Fuad, Abdalbâkî. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Mısır: Matbatu's-Saâde tarihsiz.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları: 287, 12. baskı, İstanbul: 2017.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Mısır: tarihsiz.
- Revvây, Salâh. "el-Arabiyyetü lügatü'd-dâd...limâzâ?". *Havliyyatu Külliyyeti Dâri'l-Ulûm*, Kahire: 1988.
- Sağman, Ali Rıza. *Sağman Tecvidi*. İstanbul: 1955.
- Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. Nşr. Abdüsselam Muhammed Hârûn, 2. Baskı, Kahire: 1982.
- Temmam, Hasan. *Menâhîcu'l-bahs fi'l-lüğa*. Dâru's-Sikâfe-Dâru'l-Beydâ. Fas: 1985
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sahih*. Nşr. İbrahim Atve, el-Mektebetü'l-İslamiyye, tarihsiz.
- Özak, Kurrâ Hafız Ali Hadar. <https://www.youtube.com/watch?v=vQXU4YP1Q4s> (21.07.2017).

Yüksel, Ahmet. "İlk Dönem Arap Dillerinde Fonetik Çalışmalar". *OMÜİFD*, Sayı: 24-25, Samsun: 2007.



İBNÜ'L-CEVZÎ'NİN AKIL ANLAYIŞI

THE UNDERSTANDING OF REASON OF IBN AL-JAWZI

İBRAHİM BAYRAM

[Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ABD.
Faculty Member, PhD., Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology, Department of Kalam
ibraram@mynet.com]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Nisan/April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 31 Mayıs/May 2018

Yayın Tarihi / Published: 27 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2018 *Sayı - Issue:* 44 *Sayfa / Pages:* 69-108

Atıf/Cite as: Bayram, İbrahim. "İbnü'l-Cevzî'nin Akıl Anlayışı - The Understanding of Reason of Ibn al-Jawzi". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 44 (Haziran-June 2018): 69-108.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuiFD>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

İbnü'l-Cevzî'nin Akıl Anlayışı

Öz: Kelam metoduna karşı çıkan Selefiyye'nin bir mensubu olmakla birlikte sonraki dönemde kısmen bu yöntemi benimsemiş kişiler arasında yer alan İbnü'l-Cevzî, diğer birtakım itikadi konuların yanında akıl meselesini de incelemiştir. Bu konuyu kimi zaman müstakil başlıklar altında kimi zaman ise farklı bir meselenin içeriğine bağlı olarak ele alan müellif, aklın mahiyeti, işlevi, değeri, nakil, hikmet ve taklid ile ilişkisi gibi konular hakkında görüş beyan etmiştir. Konuyla ilgili düşüncelerini kelamcı kimliğinin yanında bir ahlakçı hüviyeti ile de ortaya koyan müellif, aklın değerini fonksiyonu üzerinden açıklamış, onun tek başına bütün meseleleri çözüme kavuşturan bir kaynak olmayıp, kimi alanlarda nakle de ihtiyacı bulunduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte pek çok konuda akıl ve şariat birlikteliğine de atıf yaparak onların birbirlerini teyid ettiğini ortaya koymuştur. O, insanın ilahi emir ve fiillerdeki hikmeti çözdüğünde bunda derinleşmesini, kavrayamadığı hususlarda ise aklıyla hakîm olduğu bilgisine ulaştığı Allah'a teslimiyet göstermesi gerektiğini belirtmiştir. Fıkıh alanında hoş görmekle birlikte itikadi sahada sergilenen taklide karşı çıkmış, ancak bunun alternatifinin tamamen aklı önceleyen bir kelami sistem değil, sınırlarını bilen ve itidal üzere hareket eden bir akli düşünce olduğunu savunmuştur.

70 **Anahtar Sözcükler:** İbnü'l-Cevzî, Akıl, Nakil, Hikmet, Taklit, Selefiyye.

OMÜİFD



The Understanding of Reason of Ibn al-Jawzi

Abstract: Although Ibn Al-Jawzi was a member of Salafiyya, who opposed the theological method, was among the people who had adopted this method partially in the following period, has also examined the issue of reason, in addition to a number of other issues of belief. The author who examines this subject sometimes under the individual headings and sometimes under different topics depending on the content of the subject, has expressed his views on issues such as the nature of reason, its function, its value, its relation to the revelation, wisdom and taqleed. The author, who revealed his thoughts about the subject with an identity of moralist besides the identity of theologian, has explained the value of the reason through its function, and stated that it is not a source of solving all the problems by itself, and that it needs Sharia in some areas. At the same time, he has pointed out that they support each other by pointing out the unity of reason and shari'a in many matters. He has stated that when man realizes wisdom in divine commands and actions, he should deepen in it, when he can not comprehend it, he must submit to God, who has reached with reason the knowledge that he is wise. Although he tolerated in the fiqh area, has opposed the taqleed was exhibited in the field of belief, however, he has argued that the alternative is not a purely rational theological system, but a mental thought that knows its limits and acts in a way of sobriety.

Keywords: Ibn Al-Jawzi, Reason, Revelation, Wisdom, Taqleed, Salafiyya.



Giriş

İslam dünyasının yetiştirdiği önemli simalardan biri olan ve daha çok İbnü'l-Cevzî ismiyle tanınan Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî el-Kureşî et-Teymî¹, el-Bekrî el-Bağdâdî² (ö. 597/1201), 510 yılı civarında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini İbn Nâsır es-Selâmî'den yaptıktan sonra İbnü'l-Husayn, Kâdî Ebû Bekr el-Ensâri, Ebû Bekr el-Mezrefî, Ebu'l-Kâsım es-Semerkindî ve Saîd b. Ahmed gibi pek çok zevattan ders almıştır³. Hanbeli mezhebi üzerine fıkıh tahsili yapan⁴, hafız, müfessir, vâiz ve edîb kimliğine sahip olan müellif⁵, özellikle hadis ve vaaz alanında asrının imamı kabul edilmiştir⁶. İslami ilimlerin neredeyse bütün dallarında eserler verdiği gibi,⁷ tarih ve tıp gibi alanlarda da bu teliflerini devam ettirmiş, vaazlarıyla pek çok insanı camilerde ve ilim halkalarında toplamıştır. Gençliğinden ölümüne kadar zahidane bir hayat yaşayan müellif⁸, aralarında Talha b. Muzaffer es-Sa'lebî, İbnü'd-Dübeysî, İbnü'l-Katîf, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Abdülâtîf el-Harrânî ve Muvaffakuddin İbn Kudâme gibi zevatın bulunduğu

¹ Şemseddin Muhammed ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, inaye: Hassan Abdülmennan (Amman: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, 2004), 1: 1341.

² Ebü'l-Abbas Şemseddin İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 3: 140; Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, thk ve tlk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2005/1425), 2: 461.

³ İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, 2: 462-464; Ebû Muhammed Abdülazim b. Abdülkavi Münzirî, *et-Tekmile li-vefeyati'n-nekale*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 1: 394.

⁴ Münzirî, *Tekmile*, 1: 394.

⁵ İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*, 2: 461.

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 3: 140.

⁷ Münzirî, *Tekmile*, I, 394; Ebü'l-Felah Abdülhay İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut (Beirut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986), 6: 537; Yusuf Şevki Yavuz-Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 543.

⁸ İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6: 537-538.

değerli öğrenciler yetiştirmiş⁹, 597/1201 yılındaki vefatını takiben¹⁰ Ahmed b. Hanbel'in kabrinin yanına defnedilmiştir¹¹.

Kimi kaynaklarda üç yüz kırktan fazla irili ufaklı kitap telif ettiği belirtilen İbnü'l-Cevzî¹², tarih sahasında *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, tefsirde *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, hadiste *Mevzûât*, fıkhîta *Ahkâmü'n-nisâ* ve vaaz alanında *el-Müdhîş* gibi eserler kaleme almıştır. Diğer kimlikleri yanında kalamcı vasfına da haiz olan İbnü'l-Cevzî bu sahada *Def'u şübheti't-teşbîh*, *es-Sebât 'inde'l-memât*, *Tezkiretü üli'l-besâ'ir fi ma'rifeti'l-kebâir*, *Saydü'l-hâtır* ve *Telbîsü İblîs* gibi eserler telif etmiştir¹³.

Selefi bir çizgide yer alan İbnü'l-Cevzî¹⁴, kelami konuları izah ederken onları sade bir dille aktarması ve insanların anlamakta zorlanacağı teknik meseleleri uzun uzadıya yorumlamaktan uzak durması itibarıyla¹⁵ bu anlayıştan örnekler sunmuş, bununla birlikte V/XI yüzyıldan sonra bu geleneğin önemli mensupları arasında gözlemlenen kelâm metodunu kısmen benimseme yaklaşımını takip etmesi nedeniyle çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Ebû Ya'la el-Ferrâ ile (ö. 458/1066) başlayıp onun öğrencisi Ebu'l-Vefâ İbn Akîl ile (ö. 513/1119) devam eden bu sürecin bir takipçisi olan¹⁶ İbnü'l-Cevzî'nin bu yaklaşımının izlerini kimi vecheleri itibarıyla akıl konusunda getirdiği bazı izahlar üzerinden de okumak mümkündür. İtikadi meselelerde İbn Akîl'in düşüncesinden etkilenmiş, kimi fikirleriyle İbn Teymiyye (ö. 728/ 1328) gibi önemli bir şahsiyete de tesir

⁹ Yavuz-Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec", 20: 543.

¹⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye fi tabakati'l-kurra*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2006), 1: 339.

¹¹ Münzirî, *Tekmile*, 1: 394.

¹² İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zehab*, 6: 539.

¹³ Yavuz-Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec", 20: 545-549.

¹⁴ Yavuz-Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec", 20: 545.

¹⁵ Mehmet Kılıçarslan, *Zâdu'l-Mesîr Bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin Tefsir Metodu* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016), 166.

¹⁶ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 400.

etmiş olan İbnü'l-Cevzî¹⁷, muhtelif eserlerinde farklı boyutlarıyla akıl meselesini ele almıştır. Onun bu konudaki görüşlerine geçmeden önce bağlı bulunduğu Selefi anlayışın meseleye yaklaşımını ortaya koymak yararlı olacaktır.

1. Selefiyye'nin Akıl Düşüncesi

İtikadi alanda Kur'an ve sünnetin lafzına bağlı kalıp tevili reddeden bir anlayışın temsilcisi olan Selefiyye¹⁸, akıl meselesi hakkında diğer temel itikadi fırkalar kadar fikir beyan etmeseler de, özellikle mezhebin sistemleşmesi aşamasında ve sonrasında bu meseleye dair görüş bildirmişlerdir. Bu ekolün en önemli simalarından biri olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), akli; doğuştan mevcut olan bir garize (tabiat) olarak tarif etmiştir¹⁹. Bu mezhebin önemli âlimlerinden olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ise akli zaruri ilmin bir kısmı şeklinde tanımlamıştır²⁰. Ferrâ'nın öğrencisi Ebu'l-Vefâ İbn Akîl de farklı birtakım tarifler aktarmakla birlikte kelamcıların çoğunluğunun onu zaruri ilmin bir bölümü şeklinde tanımladığını söylemiş, kendisi de hocasına benzer şekilde onun ilimlerin bir kısmı olarak ortaya koymuştur²¹. Mezhebin sistemleşmesinde önemli bir yeri olan İbn Teymiyye ise akli tek bir manada kullanılmaktan ziyade onun farklı anlamlarda istimal edilebileceğini söylemiştir. Ahmed b. Hanbel'in tanımına katılır bir şekilde onu kişinin faydalı ve zararlı şeyleri bilmesini ve ilmine yönelip ikincisinden kaçınmasını temin edecek şekilde hareket etmesini sağlayan garize olarak tarif etmiş, gözde bulunan görme, dilde bulunan tatma kuvveti gibi onda da bu bilme kuvvesinin bulunduğunu belirtmiştir²². Aklın araz mı cevher mi olduğu konusunda da fikir beyan

¹⁷ Yavuz-Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec", 20: 545.

¹⁸ Özervarlı, "Selefiyye", 36: 399.

¹⁹ Ebü'l-Abbas Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, tertib: Abdurrahman Muhammed b. Kasım (Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tibaati'l-Mushafi'ş-Şerif, 1425/2004), 9: 287.

²⁰ İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde fi usulî'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki (Riyad: y.y., 1414/1993), 1: 83.

²¹ Ebü'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed İbn Akîl, *el-Vazih fi usulî'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 1: 22, 25.

²² İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 9: 287.

eden müteahhirûn Selefiyye, İbn Akîl aracılığıyla onun cevher olamaya-
cağına dair kanıtlar zikretmiş²³, bu tartışmaya katılan İbn Teymiyye de
aynı şekilde onun âkil olan kişide bulunan bir araz veya sıfat olduğunu
ileri sürmüştür²⁴.

Akıl-nakil ilişkisine dair de görüş bildiren Selefiyye, sarih akıl-sahih
nakil şeklinde yaptıkları bir takyiddenden sonra onların arasında bir muara-
za bulunmayacağını savunmuştur. Onlar bu konuda gerçekleşecek bir
çatışmanın muhaliyetine atıf yaparken, şayet arada bir çelişki gözükürse,
bunlardan biri veya her ikisinin fesadına yani ilkinin sarih ikincisinin
sahih olmayacağına hükmetmişler, böylece iddialarının arkasında dur-
muşlardır²⁵. Sarih ve sahih şeklinde sınırları çizilen bu iki alanda böyle
bir çatışma ihtimali olmadığını düşündükleri için bunlardan birinin diğere
rine takdimini kendilerine mesele edinmemişlerdir²⁶.

74 OMÜİFD İbnü'l-Cevzî'nin uzun uzadıya akılla arasındaki ilişkiyi incelediği
hikmet konusunda İbn Teymiyye, aralarında Hanbelîlerin de bulunduğu
büyük bir çoğunluğun Allah'ın fiil ve emirlerini bir hikmete göre işleyip
emrettiği görüşünü savunduklarını belirtmiş ve böylece Selefiyye mezhe-
binin meseleye yaklaşımını ortaya koymuştur²⁷. Mezhebin diğer bir
önemli temsilcisi olan İbnü'l-Kayyim de (ö. 751/1350) hikmetin varlığının
yücelik, eksikliğinin noksanlık bildirdiğini ifade ettikten sonra Allah'ın
eksikliklerden beri olması, akıl ve naklin de O'nun kemalat ile ittisafını
gerekli kılması itibari ile ilahi fiillerde hikmetin varlığını zorunlu addet-

²³ İbn Akîl, *el-Vazih*, 1: 22-23.

²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 9: 286.

²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 9: 279.

²⁶ Ebü'l-Abbas İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991), 1: 155. (11 Cilt)

²⁷ Ebü'l-Abbas İbn Teymiyye, "Akvemü mâ kıl fi'l-meşîe ve'l-hikme ve'l-ğazâ ve'l-ğader ve't-ta'lîl ve butlânî'l-cebr ve't-ta'tîl", *Mecmûu'r-resâilî'l-kübârâ li-İbn Teymiyye*, tlk. Muhammed Reşid Rızâ (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392/1972), 5: 119.

miştir²⁸. Bir diğer Selefî âlim İbnü'l-Vezîr de (ö. 840/1436) Cenâb-ı Hakk'ın fiillerinin varlık sahasına çıkarken bunun hikmet üzerine gerçekleştirildiğini, ancak akılların O'nun bütün hikmetini keşfetmekten aciz kaldığını belirtmiştir²⁹.

2. İbnü'l-Cevzî'nin Akıl Anlayışı

Bilginin her çeşidine ilgi duyduğu anlaşılan İbnü'l-Cevzî'nin üzerinde fikir beyan ettiği konulardan birisi de akıl meselesi olmuştur. Kimi zaman sistemli bir şekilde kimi zaman muhtelif meseleler arasına serpiştirmek suretiyle akla dair görüşlerini ortaya koyan müellif, *Ahbâru'l-ezkiyâ* ve *Ahbârü'l-hamkâ* gibi doğrudan aklın müspet ve menfi surette pratik boyutunu temsil eden eserler de kaleme almıştır. Aynı zamanda oldukça ünlü bir vaiz olan müellif, kimi eserlerine bu üslubunu yansıttığı için akılla ilgili kimi görüşlerinde tekrara düşmüştür. Bu meseleyi klasik bir kelamcı hüviyetinde incelediği gibi, bir vaiz ve bir edib kimliği üzerinden de ele almış olan müellif, bu çerçevede aklın mahiyeti, fonksiyonu, değeri, onun nakil, hikmet ve taklit ile ilişkisi gibi konular hakkında fikrini beyan etmiştir.

2.1. Aklın Mahiyeti

Bu meselede özgün fikirler üretmekten ziyade nakilci bir anlayış benimseyen İbnü'l-Cevzî çok teknik detaylara girmeden kimi zaman sahibini bildirdiği kimi zaman bildirmediği bir kısım görüşler üzerinden konuyu ele alır. Akıl kelimesinin etimolojisini incelerken onun seyir halinde olan deveyi bundan geri durdurmak anlamındaki kullanımından anlaşıldığı üzere engellemek manasına geldiğini söyler³⁰. Aklın mahiyeti ve bulun-

²⁸ Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alîl fi mesâilil-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, nşr. ve tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî (Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, 1323), 207.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât 'alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 181.

³⁰ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'l-ezkiyâ*, inâye: Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 36.

duğu yer hakkında da bilgi veren müellif bu konuda pek çok ihtilafın olduğunu belirttiğinden³¹ ve birtakım tarifler yaptıktan sonra bir rivayet üzerinden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Muhâsibî'nin (ö. 243/857) onu (insanda doğuştan bulunan) bir garize (tabiat) olarak tanımladıklarını belirtir. Bu tarifi detaylandırarak ondan, kendisiyle caiz ve müstahil olan şeylerin cevaziyeti ile muhaliyetini bildirecek ve işlerin sonunu fark ettirecek şekilde eşyanın idrakini sağlayan kalbe atılmış bir nurun maksud olduğunu söyler³². İbnü'l-Cevzî'nin kendisine ilgili akıl tarifini nisbet ettiği Muhâsibî onun mahiyetine dair açıklamalar yaptığı eserinde akli, müellifimizin belirttiği üzere Allah'ın insanların büyük çoğunluğuna va'zettiği bir garize olarak aktarmaktadır³³.

Aklın dört mana üzerinde müşterek bir şekilde kullanıldığını ifade eden İbnü'l-Cevzî, bunların ilkinin insanı hayvandan ayıran vasıf olarak kaydeder ve onunla insanın nazari ilimleri öğrenmeye, gizli sanat ve hünnerleri elde etmeye elverişli hale geldiğini kaydeder. İkincisini caizin cevaziyetini, muhalin muhaliyetini bilecek surette insan tab'ına yerleştirilmiş olan bilgi şeklinde aktarır. Üçüncüsünü tecrübeden elde edilmiş ilimler, dördüncüsünü ise kişiyi anlık lezzete çağıran şehveti kontrol altında tutan tabii güç olarak kaydeder. İnsanda bulunan zaruri ilmi tanımlamak üzere kullanılan ikinci kısımdaki akıl dışında onunla ilgili ortaya konulan diğer üç hususta insanların birbirlerinden farklı olduğuna dikkat çeker³⁴. İbnü'l-Cevzî aklın dört ortak mana üzerinden kullanıldığı yönünde verdiği bilgiyi, her ne kadar üzerine birtakım ilaveler, itirazlar ve

³¹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, thk. Halid Abdüllatif es-Seb'a el-Alemî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1418/1998), 23; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Tibbu'r-rûhânî*, thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyuni Zağlul (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1406/1986), 7.

³² İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'l-ekkiyâ*, 35; İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 23.

³³ Haris b. Esed el-Muhasibî, "Mâiyyetü'l-akl", *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli ([Beyrut:], Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 201-202.

³⁴ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Minhâcu'l-kâsîdîn ve müfîdü's-sâdikîn*, thk. Kamil Muhammed el-Harrat (Dımaşk: Dâru't-Tevfik, 1431/2010), 1: 77-78; İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'l-ekkiyâ*, 35-36.

hazifler yapmış olsa da³⁵ temel olarak Gazzâlî'nin *İhyâ-u ulûmi'd-dîn* adlı çalışmasının muhtasarı olarak kaleme aldığı *Minhâcu'l-kâsîdîn* isimli eserinde dile getirdiği için bu hususta onun özgün olmadığına dikkat çekmek gerekir³⁶.

Bu kısımlara dair bazı açıklamalar da getiren İbnü'l-Cevzî, ilkinden maksud olan manayı, akli, kendisiyle nazari ilimlerin idrakine zemin hazırlanan tabiat (garize) şeklinde yaptığı tarif ile Muhâsibî'nin ortaya koyduğunu belirtir. İkinci kısmı izah ederken ise buradaki akıldan ikinin birden büyük olması ve bir şahsın aynı anda iki yerde bulunamaması gibi bilgilere kaynaklık eden garizenin dikkate alındığını söyler. Onu zaruri ilimlerin bir kısmı şeklinde tarif edenlerin de bu kısımdaki akli göz önünde bulundurarak bu tanımı yaptıklarını belirtir. Bu tip bilgilerin mevcut olması itibariyle aklın bu manada kullanımının doğru olduğunu, onu bir garize olarak görmeyen kimselerin yanlış olduğunu kaydeder. Üçüncü kısma dair ilave bir açıklama getirmeyen müellif dördüncü kısmı açıklarken ise bu manadaki akla sahip olan kişinin şehvete göre değil, işlerin akıbeti hakkında yaptığı tefekküre bağlı olarak kendisini kimi şeylerden uzak tuttuğu için âkil diye isimlendirilmeye hak kazandığını belirtir. İnsanı hayvandan ayıran temel hususun da bu bahsedilen özellik olduğunu ilave eder³⁷. Selefi kelimacılar Ebû Ya'la el-Ferrâ ile İbn Akîl, akli bu ikinci kısma göre tarif edip bu hususta bir tercihte bulunurken³⁸, İbnü'l-Cevzî bir kanaat bildirmeksizin sadece nakille yetinir.

Aklın ortak manaları üzerinden ortaya koyduğu bu dört boyut arasında mukayese de yapan İbnü'l-Cevzî, ilkinin asıl, ikincisinin ona en yakın tâbî (ferî), üçüncüsünün kendinden önceki bu iki kısma birden tâbî olan bir akıl konumunda bulunduğunu söyler. Bunu da üçüncü kısmı teşkil eden tecrübeden istifade edilmiş aklın ortaya çıkması için önce asıl

³⁵ Kamil Muhammed el-Harrat, "Mukaddime", *Minhâcu'l-kâsîdîn ve müfîdü's-sâdikîn*, thk. Kamil Muhammed el-Harrat (Dımaşk: Dâru't-Tevfîk, 1431/2010, 1: 8.

³⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulumi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 100-101.

³⁷ İbnü'l-Cevzî, *Minhâcu'l-kâsîdîn*, 1: 77-78.

³⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 83; İbn Akîl, *el-Vazih*, 1: 25.

konumunda olan ilgili akıl tabiatının vücuduna, sonra da zaruri ilmin varlığına ihtiyaç duyması üzerinden izah eder. Dördüncüsünün ise aklın semeresi olup, bunun aklın gayesini teşkil ettiğini söyler. Aklın bu manaları ile kimi hadisler arasında bağlantı da kuran müellif, “Allah, akıldan daha değerli bir şey yaratmamıştır.³⁹” hadisinin ilk kısımdaki, “İnsanlar, çeşitli iyilikler yaparak Allah'a yaklaştıklarında sen de aklınla Allah'a yaklaş.⁴⁰” hadisinin ise son kısımdaki akla işaret ettiğini belirtir. Burada aklın tazammun ettiği bu ilimlerin sanki insan fıtratında tabii olarak bulunduğu gibi bir mana anlaşılıyorsa da, bunların ancak onları varlık alanına çıkaracak sebebe yapıldığı zaman zuhur ettiği hususunun unutulmaması gerektiğini söyler. Allah'ın insan fıtratına yerleştirdiği iman ve marifetullah tezahürünün insanların bunu açığa çıkarması hususunda göstereceği gayret ile ilintili olduğuna dikkat çekerek bu ikisi arasındaki benzerliğe işaret eder⁴¹. Böylece fıtratında sahip olduğu iman hassesine

78

OMÜİFD

rağmen bunu unutan ve bundan yüz çeviren kâfirlerin iman nimetinden istifade edemediği gibi, burada da fitri olarak kendilerine akıl yerleştirilen insanların bunu ortaya çıkarmadığında ondan faydalanamamış kimseler konumuna düşeceklerini ihsas eder. Müellif yine burada da hem aklın kısımlarına dair verdiği tafsilatta hem onlar arasında yaptığı mukayesede hem de hadisler arasında kurduğu ilişkide Gazzâlî'nin *İhyâ* adlı eserini takip eder⁴².

Aklın mahalli hakkında da bilgi veren İbnü'l-Cevzî buna dair kalp ve dimağ şeklinde iki farklı görüş ortaya konulduğunu, Selefiyye ulemasının ilkine, Hanefi zevat ile bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel'in ise ikinci görüşe meylettiğini ifade eder. Kendi tercihini özel olarak bildir-

³⁹ Irakî, Tirmizî'nin bu cümleyi Hasan'ın (Basrî) pek çok sahabeye dayandırarak aktardığı ifadeye bağlı olarak *Nevadîr* adlı eserinde zayıf bir senetle tahrir ettiğini belirtir. Zeynüddin el-İrakî, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fil-İhyâ mine'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 102, 1 nr.lı dipnot.

⁴⁰ Yine Irakî, bu hadisi Ebu Nuaym'in *Hilye* adlı eserinde Hz. Ali'nin bir ifadesinden hareketle tahrir ettiğini belirtir ve isnadının zayıf olduğunu ilave eder. el-İrakî, *el-Muğnî*, 102, 2 nr.lı dipnot.

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *Minhâcu'l-kâsîdîn*, 1: 78.

⁴² Gazzâlî, *İhyâu ulumi'd-dîn*, 101-102.

memekle birlikte, ilkini savunanları “ashabımız” şeklinde ifade etmesi, bu konuda onlardan iki delil aktarırken diğerine dair bir kanıt zikretmemesi onun aklın mahallini kalp olarak gördüğünü ihsas etmektedir⁴³. Yine bir vesileyle ilimlerin mahallinin kalp olduğu⁴⁴, onun yaratılış olarak ilimlerin hakikatini kabule elverişli bir konumda bulunduğu şeklindeki ifadeleri de bu ihtimali güçlendirmektedir⁴⁵. Bu konuda İbnü'l-Cevzî gibi Selefiyye'nin kısmen kalamî metodu benimsemiş ulemasından olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ⁴⁶ ile İbn Akîl de açık bir şekilde onun mahallinin kalp olduğunu, aksi görüşe itibar edilmeyeceğini savunur⁴⁷.

Öte yandan akıl ile yakın ilişki içerisinde olan zihin, anlayış (fehmi) ve zeka kavramları hakkında da tarifler getiren İbnü'l-Cevzî zihni; görüşleri kavramak (kesbetmek) için hazırlanmış olan nefsin kuvveti, fehmi; bu kuvvetin hazırlanışındaki iyiliği (cevdet), zekayı ise bu kuvvetin intikal süresindeki iyiliği (cevdet) şeklinde tanımlar. Bu son tarifi açıklar şekilde zeki olan kimsenin duyduğu an sözün anlamını kavrayacağını ifade eder. Kimi zevatın bu kavramlara dair başka bir kısım tanımlar daha getirdiğini belirten müellif, bunları aktarır, ancak kendi tercihini ortaya koymaz. Bununla birlikte başlangıçta ferdi isim veya grup adı zikretmeksizin ilk verdiği tariflerin ardından kimilerinin veya falanca şahısların filanca şekilde tanım getirdikleri yönünde ifadeler kullanmasına bakılacak olursa ilk verdiği tariflere meylettğini düşünmek mümkün gözükmektedir⁴⁸.

2.2. Aklın Fonksiyonu ve Değeri

İbnü'l-Cevzî, aklın fonksiyonu ve değeri hakkında kimi zaman müstakil başlıklar altında kısa bilgiler verirken kimi zaman farklı meseleler eşliğinde onun işlevine ve kıymetine dair malumat aktarır. Bunu yaparken akli hem ahirette hayra götürme hem de dünyada faydalara ulaştırma

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'l-ezkiyâ*, 36; İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 24.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Minhâcu'l-kâsîdîn*, 2: 579.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Minhâcu'l-kâsîdîn*, 2: 583.

⁴⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 89-94.

⁴⁷ İbn Akîl, *el-Vazıh*, 1: 27.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'l-ezkiyâ*, 37.

zaviyesinden ele alıp inceler. Bu doğrultuda aklı, kişiye Rabbini bilmesi, peygamberleri tasdik etmesi ve şeriatlara uymasını sağlayan bir güç olarak tavsif eder⁴⁹. Yine akılı karanlıkta aydınlatan bir ışık olarak tavsif eden müellif, onun az bulunduğu ortamda gece görmeyip gündüz gören bir göz, ziyadesiyle bulunduğu atmosferde bir meşale ve bir mum, kemal noktasında ise doğan bir güneş gibi olduğunu belirtir. Bu doğrultuda ilim ve amel hususunda akıl sahiplerinin farklı farklı olduğunu dile getiren müellif⁵⁰, böylece keskinliği arttıkça onun vereceği aydınlığın da ziyadeleşeceğini ihsas etmiş olur.

Aklın dünyevi ve uhrevi boyutuyla kişiye kazandırdığı güzellikleri sıralamaya devam eden İbnü'l-Cevzî, akıl sayesinde insanların zorlukların üstesinden geldiğini, hayvanları kendisine hizmet ettirdiğini, kuşları avlayacak tuzaklar yaptığını, gemiler inşa ettiğini ve kendisini emniyette tutacak şekilde işlerini kontrolü altına aldığını belirtir. Yine onun vasıtası ile insanın ahiretini dünyasına tercih ettiğini, Cenâb-ı Hakk'ın hitabına ve teklifine muhatap olduğunu, ilim ve amel gibi hem dünya hem de ahirette kendisini güzelliklere ulaştıran şeylerin peşinden gittiğini ifade eder⁵¹. Aklın faziletine dair Hz. Peygamber'den nakledilmiş pek çok rivayet olduğunu söyleyen müellif hem bunların bir kısmını hem de sahabe, tabiin ve kimi ulemeden aynı muhtevada gelen bazı ifadeleri aktarır⁵².

İbnü'l-Cevzî aklın değerini kimi zaman da ilim üzerinden ortaya koyar. Aklın faziletinin apaçık olduğu bilgisini, onun ilmin esası ve kaynağı olması üzerinden izah eder. Bu anlamda akıl ağaç ise, ilmin onun meyvesi; eğer güneş ise ilmin de onun nuru mevkiinde bulunduğunu söyler.

⁴⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *es-Sebat inde'l-memat*, thk. Abdullah el-Leysi el-Ensârî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1406/1986), 23; İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 33; İbnü'l-Cevzî, *et-Tibbu'r-rûhânî*, 7.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *es-Sebat inde'l-memat*, 23.

⁵¹ İbnü'l-Cevzî, *et-Tibbu'r-rûhânî*, 7. İbnü'l-Cevzî bir diğer eserinde insanın aklı sayesinde nail olduğu şerefın gerekçesini açıklarken de bunu Allah'ın hitabını bilmesi ile illetlendirir. bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, "el-Yevâkît", *Mecmûu resâilî İbni'l-Cevzî*, thk. Hilal Naci-Velid b. Ahmed el-Hüseyn (Leeds: Mecelletü'l-Hikme, 1421/2000), 31.

⁵² İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 24-34.

Hem dünya hem de ahiret saadeti sağlayan akıl gibi bir gücün şerefine dair hiçbir şüphe ortaya konulamayacağını, ilimden yana nasibi olmayan Müslüman milletlerin ulemaya fitraten hürmet göstermelerinin bu hususu teyid ettiğini savunur⁵³.

İbnü'l-Cevzî, aklın değerini ortaya koyarken kimi zaman da bunu ona biçtiği rol üzerinden izah eder. Bu manada akılı insana yöneldiği ve kaçındığı hususlarda adaleti ve dengeyi sağlayan bir güç olarak niteler. İnsanı arzu ve korkularında aşırılığa sevk için yaratılan şeytanın bu durumu karşısında akıl sahibine düşen görevin onun kötülüklerinden korunmak olduğunu söyler. Bu konuda şeytanın insanın apaçık düşmanı olduğunu bildiren ayetlere de (Bakara 2/169, 268; Nisâ 4/60; Mâide 5/91) yer veren müellif⁵⁴, böylece akla şeytanın insanı içerisine soktuğu denge-sizlikler karşısında reaksiyon gösteren bir unsur ve kendisini itidale sevk eden bir kaynak olarak göstermiş ve naklin teyidinden de yararlanmış olur. Yine bir vesileyle akılı emin bir müşavere kaynağı olarak gösteren müellif⁵⁵ insana onun doğrultusunda hareket etmesini salık verir. Akıllı kişiye ömrünün kıymetini bilmesini ve durumunu tefekkür etmesini de tavsiye eden müellif, aksi bir davranışın kendisinin helakine sebebiyet verebileceğini hatırlatmaktan geri durmaz⁵⁶.

İbnü'l-Cevzî, yine aklın işlevini izah sadedinde akılı kemale eren kişinin sadece en kuvvetli delilin gösterdiği iş üzerine amel edeceğini belirtir. Maksudı anlayan ve delil üzere hareket eden kimsenin sağlam bir esasa göre davranmış olacağını⁵⁷, tefekkür edip etrafını ibret nazarıyla inceleyen kişinin kurtuluşa ve mutluluğa ereceğini belirtir⁵⁸. Akılı ihsas eder bir şekilde işlerin nereye varacağını daha başta gören kimselerin

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *Minhâcu'l-kâstân*, 1: 77.

⁵⁴ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 24.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 375.

⁵⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Tenbîhü'n-nâimi'l-ğumr alâ mevâsimi'l-umr* (Tanta: Dâru's-Sahabe li't-Türas, 1411/1991), 14.

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 211.

⁵⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Tebîrâ*, thk. Mustafa Abdülvâhid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 1: 57.

basiret gözüyle baktıklarını ve onların hayra ulaşıp şerden uzak kalacaklarını, işlerin neticesini görmeyen kimselerin ise hislerine mağlup olup, emniyet beklerken belaya, rahat umarken sıkıntıya düşeceklerini ifade eder⁵⁹. Vaaz türünde yazdığı eserlerinden birinde de işlerin sonunu basiret gözüyle gören kimselerin çeşitli niteliklerini sayarken daha ziyade ahiret için yaptığı hazırlıklara yer verir ve böylece akıllı insanların ahiretini mamur edecek ameller işlediğini ihsas eder⁶⁰. İbnü'l-Cevzî'nin görüşleri üzerinde etkileri bulunan İbn Akîl de aklın semeresine dair benzer vurgular yapar ve Allah ile ilişkisinde O'nun emir ve yasaklarına itaat, kullarla ilişkisinde adalet ve insaf üzere hareketi aklın meyvesi olarak gösterir ve bunları yerine getirmeyen aklın görmeyen göz, işitmeyen kullaktan farklı olmayacağını kaydeder⁶¹.

Öte yandan İbnü'l-Cevzî, aklın konumunu belirlerken onu özellikle hevanın karşısına yerleştirmeye dikkat eder. Bu misyonu kimi zaman yanına şeriatı dahil ederek, kimi zaman müstakil bir vaziyette ona yükler. İkinci durumu temsil sadedinde hislerine göre hareket eden kişinin helak olacakken, aklına uyan kimsenin selamete ereceğini belirtir. Hislerin şahid olduğu dünyadan başka bir şeyi görmeyeceğini, aklın ise tüm evrene bakarak Yaratan bir varlığa ulaşacağını söyler. Akılla hareket ederek dünya ve ahiretini mamur eden ve insanlar arasında hürmet gören kimseler olduğunu, böylesi bir hayatın hevaya göre yaşanıp tüketilen bir ömürden elbette daha hayırlı bulunduğunu kaydeder⁶². Bir diğer eserinde ise akıldan nasibi olan kimsenin ona muhalefet etmeyeceğini, hevaya göre davranmayacağını, eğer böyle bir iş yaparsa, asıl konumundaki akli tabî derekesine düşürerek kötü bir fiil işleyeceğini savunur⁶³. *et-Tıbbu'r-rûhânî* adlı eserinde de benzer vurgular yapan müellif, hevası aklına ga-

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 15.

⁶⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevâiz ve'l-mecâlis*, thk. Muhammed İbrahim Sünbül (Tanta: Dârü's-Sahabe li't-Türas, 1411/1990), 163.

⁶¹ Ebü'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdadi İbn Akîl, *Kitâbü'l-Fünun: min mahtutat Paris el-vahide*, thk. George Makdisî (Demenhur: Mektebetu Leyyine, 1411/1991), 2: 652.

⁶² İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 435.

⁶³ İbnü'l-Cevzî, *es-Sebat inde'l-memat*, 23-24.

lebe çalan kimsenin uyulan ile uyanın yerlerini değiştirmiş olacağını söyler. İnsanı hayvan karşısında üstün konuma getiren gücün akıl olduğunu ilave eder. Bu konuda değişik bir örnek veren müellif, av köpeklerinin kendi hevası peşinden gitmeksizin ya cezalandırılma korkusu ya da nimete teşekkür güdüsüyle avlanan hayvanı sahibine getirmesinin onları diğer hayvanlar karşısında tercih edilir konuma getirdiğini belirtir. Bunu da onun aklını hevasına üstün tutması üzerinden izah eder. Burada zemmedilen hevanın, faydalanılması zorunlu veya kişinin durumunu düzelterek şeylere yönelme anlamındaki heva değil, aklın hatalı göreceği şekilde o teveccüh edilen şeyde aşırıya gitme anlamındaki arzu olduğunu belirterek bu ikili arasında yaptığı mukayesede ikincisinin sınırını ortaya koyar⁶⁴.

Akl-heva mukayesesi üzerinden aklın değerini ortaya koymaya devam eden İbnü'l-Cevzî, hevanın işin sonunu düşünmeden kişiyi lezzete yönlendiren bir şey iken aklın ise işin maslahatını düşünüp sonunu dikkate almaya sevk eden bir güç olduğunu belirtir⁶⁵. İlkinin cahil bir çocuk ve obur bir hasta, ikincisinin ise akıllı bir adam ve yol gösteren bir doktor gibi olduğunu söyler. Akıllı kişinin aklıyla hevası arasında gidip geldiği zaman aklının kendisiyle istişare yapılacak bilgin bir nasihatçi hüviyetinde olduğunu hatırlaması ve hevasının kendisini sürüklemeye çalıştığı şeye karşı sabretmesi gerektiğini belirtir. Aklın faziletini bilmenin onu hevaya tercih etmede etkin olacağını söyler. Hevasının peşinden giden kimselerin kendilerini düşürdükleri rezil durumları hatırlarına getirmelerini salık verir⁶⁶. Bir başka eserinde akıl ile Hz. Yusuf, heva ile Züleyha arasında bağlantı kuran müellif, ilkinin işin neticesine bakıp talep edilen şeyi reddederken, ikincisinin peşin olanı, yani dünyayı arzulayarak tabiatında olan heva ile o işe yöneldiğini söyler⁶⁷.

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî*, 8-9.

⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 36; İbnü'l-Cevzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî*, 10.

⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî*, 10. Benzer ifadeleri için ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Zemmu'l-hevâ*, 34-38.

⁶⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Letâif*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Kahire: Dâru't-Tıbaati'l-Muhammediyye, ts.), 36.

İbnü'l-Cevzî, şeytanın insanları aldatmasının en önemli gerekçelerinden biri olarak onların akıllarını kullanmamasını göstermek suretiyle de aklın önemini vurgular. Bu konuda yazdığı *Telbîsü İblîs* adlı eserinde bu durumun tipik örneklerini verir. Bu gruplardan birini teşkil eden Dehrîlere yönelik eleştirilerini zikrederken önce aklın bir Yaratıcının varlığına ulaşabileceğini belirtir. Onların duyular yoluyla Allah'ın varlığına ulaşamayınca, O'nu bilmek adına akıllarını da kullanmadıkları için inkâra düştüklerini söyler. Bu noktada aklın fonksiyonuna dikkat çekerek bu güce sahip olan kişinin bir Yaratıcının varlığında şüphe içerisine düşmeyeceğini belirtir. Ardından eserden hareketle müessirin varlığına ulaşmanın çeşitli örneklerini zikreden müellif, aklın âlemdeki düzen ve insan vücudunda yer alan çeşitli azaların fonksiyonlarından hareketle bunların bir var edicisi ve düzenleyicisi olduğuna kanaat getireceğini ifade eder⁶⁸. Evrenin işleyişine dair verdiği çeşitli örnekler üzerinden O'nun varlığına yönelik çıkarımlarda bulunur. Bu kadar güçlü işaretlere rağmen bir Yaratıcı fikrine ulaşamayan kimselerin basiret gözünün kapalı olduğunu savunur⁶⁹. Allah'ı ispat eden güç duyular değil akıl iken⁷⁰, O'na bu ikinci yoldan ulaşamadıkları için inkara sapan kişilerin O'nun fiillerini göz ardı ettiklerini, halbuki geçerken boş gördüğü bir yere döndüğünde orada bir fidana rastlayan kişinin bunun birisi tarafından dikildiğini anlaması gibi burada da evrenin failine ulaşılması gerektiğini söyler⁷¹. Bu konuda İbn Akîl de âlemin hudûsu, muhdise ihtiyacı ve o muhdisin bir olması gibi hususları, aklın şeriata ihtiyaç duymaksızın kendi başına bilebileceği meseleler arasında sayar⁷². İbn Akîl evrendeki düzene işaret eden pek çok örnek aktardıktan sonra bu eserlerden hareketle kişinin onun var edicisine ulaşacağını belirtir⁷³.

⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 41-42.

⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *et-Tebsira*, 1: 60-61.

⁷⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, tdk. Mervân Kabbânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 137; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Ruûsü'l-ğavârîr*, thk. Muhammed Nebîl Sünbül (Tanta: Dârü's-Sahabe li't-Türas, 1410/1990), 114.

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 326.

⁷² İbn Akîl, *el-Vazıh*, 1: 64.

⁷³ İbn Akîl, *Kitâbü'l-Fünun*, 1: 319-320.

Allah'ın varlığını kabulden sonra O'na dair tafsilata ulaşamadıkları için inkara yönelen kişileri de aklını tam olarak kullanmamakla eleştiren İbnü'l-Cevzî, akıl ve ruh gibi varlığına şahit olunan, ancak tafsilatı bilmeyen şeyler hatıra getirilince buradan Allah için bir inkar sebebi çıkmaması gerektiğinin anlaşılacağına işaret eder⁷⁴. Böylece hem Allah'ın varlığını bulma hem de O'na ulaştıktan sonra düşülen şüphelerden kurtulma hususunda aklın işlevine dikkat çeker. Başka bir eserinde Allah'ın bir kişiye akıl verip de onun faydasını elinden almasını ilahi kudretin en güçlü misallerinden birini teşkil ettiğini belirten müellif, bunu, akıl sahibi kişinin kendisini var eden Yaratıcıyı bulma hususundaki aczi üzerinden izah eder⁷⁵. Böylece aklın normal şartlarda bir var ediciye ulaşamamasının mümkün olmadığını ihsas etmiş olur. Bu konuya önem veren müellif, *Ahkâmu'n-nisâ* gibi fıkıh alanında yazılmış bir eserinde dahi kişinin akıyla Allah'ın eseri üzerinden O'na nazar ve istidlal yoluyla ulaşması gerektiğine işaret eder ve evrenin sahip olduğu nizamı gösteren örneklerle atıf yapar⁷⁶. Duyuların kişiyi doğrudan Allah'a ulaştırması söz konusu değilse de bu bilgi kaynağına konu olan âlemin O'nun varlığına delil hüviyetinde olduğunu söyler⁷⁷. Allah'ın varlığına ulaştıktan sonra bu bilginin kendisini O'na itaat etmesi gerektiği ve bir yükümlülük altında bulunduğu hususuna da ulaştıracağını ilave eder⁷⁸.

Allah'ın azametini tefekkür eden kişinin bundan ürpereceğini belirten İbnü'l-Cevzî, onun evvelinde başka varlık olmayan Yaratıcıyı ispat etmesi gerektiğini, bunu duyu yoluyla gerçekleştirilmesi mümkün olmadığından doğal olarak akla başvurmak zorunda olduğunu, fiillerinden yola çıkarak O'nun varlığına ulaşacağını belirtir⁷⁹. Bu ifadesini daha ileri

⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 42.

⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 418.

⁷⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Ahkâmu'n-nisâ*, (Nedim Urhan, *İbnu'l-Cevzi ve 'Ahkamu'n-nisa' Adlı Eseri* içinde yer alan metin (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989), 10-11.

⁷⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Makâmât*, thk. Muhammed Nagaş (Kahire: Dâru Fevzâ, 1420/1980), 7.

⁷⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Misbahu'l-mudi' fi hilafeti'l-mustazî* (Beyrut: Şirketi'l-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, 2000), 165.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 369.

bir boyuta taşıyarak gayret gösterilmesi halinde zaruri bir ilimle bir Yaratıcı fikrine erişileceğini kaydeder⁸⁰. Bununla birlikte “Biz peygamber gönderinceye kadar azap ediciler değiliz.” (el-İsrâ 17/15) ayetini tefsir ederken Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın, bu ilahi kelamın Allah'ın akılla değil, ancak şariat ile bilineceği hususuna delil içerdiği yönündeki ifadesini herhangi bir itiraz getirmeden aktarır⁸¹. Buradan onun marifetullahın akılla tespit edilirse de onun vücûbiyetinin şariatla ortaya konulacağı fikrini benimsediğini ifade etmek mümkün gözükmemektedir.

İbnü'l-Cevzî akla uygun davranmamak hususundaki eleştirilerini sadece kendi itikadi anlayışına muhalefet eden kişilere değil, genel çerçevede aynı yaklaşımı benimsediği bazı Selefiyye ulemasına da yöneltir. Bu manada aralarında Ebû Ya'la el-Ferrâ'nın da bulunduğu kimi Hanbelî zevatın haberî sıfatlar hususunda ortaya koyduğu görüşleri eleştirir. Onların bu sıfatları zatî sıfat olarak kabul etmelerinin ne nakli ne de akli olarak bir karşılığı olmadığını belirtir. Onların ilgili sıfatlarda geçen ifadelerin zahirinden anlaşılmanın aksi yönünde bir anlam bildiren ayetlere yönelmediklerini, bu şekilde O'nun, hâdis varlıkların nitelikleriyle tavsif edilmesinin önüne geçmek gibi bir gayret içerisine girmediklerini kaydeder. Bu konuda beyan ettikleri görüşlerle avam mertebesinde fikir bildiren ve ilgili sıfatları duyularına göre yorumlayan kişiler konumuna düştüklerini söylediği bu zevatı kastederek bu tip yerlerde asıl konumunda olan aklın ihmal edilmemesi gerektiğine dikkat çeker⁸². Bununla birlikte bir diğer eserinde haberî sıfatlardan bahsederken, onları akli bir tefekkür gerçekleştirilmeksizin tasdik edeceklerini belirtmek suretiyle daha ihtiyatlı bir dil kullanır⁸³. Böylece İbn Akîl'in ilgili ifadeleri tevil ve

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Misbahu'l-mudî*, 165.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-meşîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1423/2002), 807. Ebû Ya'la el-Ferrâ'nın söz konusu ifadesi için bk. İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-Mu'temed fi usûli'd-din*, thk. Vedî Zeydan Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 22.

⁸² Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şüheti't-teşbih bi-ekfeffî't-tenzih*, uhk. Seyyid Hasan b. Ali es-Sekkâf (Beyrut: Daru'l-İmam er-Ruvvas, 1428/2007), 98-102.

⁸³ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, “Acibu'l-hutab”, *Mecmûu resâili İbni'l-Cevzî*, thk. Hilal Naci-Velid b. Ahmed el-Hüseyin (Leeds: Mecelletü'l-Hikme, 1421/2000), 103-104.

tefsir etmekten uzak durmak şeklinde dile getirdiği klasik Selefiyye düşüncesini daha güçlü bir şekilde vurgulamış olur⁸⁴. Ancak İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî'nin haberî sıfatlar hakkında dile getirdiği görüşleri çelişkili bularak onun bu konuda bir bocalama içerisinde olduğuna işaret eder⁸⁵.

İbnü'l-Cevzî, şeytanın putperestleri aldatma yönüne temas ederken de yine devreye akli sokar. İblis'in onların duyularına yönelip akli bir kenara atmalarından faydalandığını, insanların suretlere olan meyil zaafından yararlanarak, onların akıllarını kullanma işlevinin önüne geçtiğini söyler. Bu işin tuhaflığından ötürü insanların bir kısmı ona yönelmeyince bu sefer putları Allah'a yaklaştıracak bir unsur olarak gösterdiğini zikreder⁸⁶. Yine putperestlerin taptıkları şeyleri kendi elleriyle yapmalarını da şeytanın onların akıllarını başlarından almaları ile illetlendirerek aklın fonksiyonuna işaret eder⁸⁷.

İbnü'l-Cevzî, Allah'ın denizi kendileri için ikiye ayırdığını bilen Yahudilerin daha sonra kalkıp putlara tapma arzusu göstermelerini de onların düşünce eksikliklerine bağlar⁸⁸. O, Karmafiler hakkında telif ettiği eserinde de onlara tabi olan insanların bir kısmının akli kıt, basireti zayıf, ahmaklığı galip ve ilimden yana nasipsiz kimseler olduğunu ifade ederek akıl zayıflığının kişiyi sevk edebileceği tehlikelere, dolayısıyla da aklın önemine işaret eder. Niteliklerini zikrettiği bu tip şahısların kendilerini dalaletten uzak tutmalarının zor olduğunu belirtmekten de kendisini alamaz⁸⁹.

⁸⁴ İbn Akîl, *el-Vazih*, 1: 168; Ebü'l-Vefa Ali İbn Akîl, *Cüz'un fi'l-usûl (usûlü'd-din) mes'ebetü'l-Kur'ân*, thk. Süleyman b. Abdullah el-Umeyr (Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1413), 80.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 4: 169.

⁸⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, 51-52.

⁸⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, 62.

⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, 69.

⁸⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Karâmta*, thk. Muhammed es-Sebbâg (Beyrut; Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981), 66.

2.3. Akıl-Nakil İlişkisi

İbnü'l-Cevzî aklı, Allah'ın insanlara verdiği en büyük nimet olarak niteleyen⁹⁰ ve ahmakların durumundan bahseden eserini diğer sebeplerin yanında akıllı kişilerin sahip oldukları nimetin farkına varıp bunun şükürünü eda etmelerini sağlamak için yazdığını belirten bir müellif⁹¹ olmakla birlikte onun eksikliğine temas etmekten de geri durmaz. Aklın kendisine ihtiyacı olduğunu söylediği şeriatı Hakk'ın insanların maslahatı için vazettiği şey olarak tanımlayan müellif⁹² aklın büyük bir nimet oluşunu izah ederken bunu onun Allah'ı bilmede vasıta, peygamberlerin nübüvetini tasdik etme hususunda sebep olması üzerinden açıklar. Hemen ardından eksik tarafına da temas ederek onun kişiyi asıl hedefe ulaştırma yeterli olmadığına dikkat çeker. Onu tamamlamak adına peygamberler gönderilip kitaplar indirildiğini belirtir. Bu noktada akıl-şeriat arasındaki ilişkiyi anlatmak için bir metafordan yararlanarak şeriatın güneş, aklın göz mesabesinde bulunduğunu söyler. Açık ve sağlıklı olan bir gözün güneşi göreceğini ifade eden müellif, böylece akıllı şeriatı öğrenme hususunda vasıta, şeriatı ise akıllı aydınlatan bir güç konumuna getirir. Ardından aklın şeriat ile olan ilişkisine ve onun şeriata duyduğu ihtiyaca işaret edecek şekilde mucizeler aracılığıyla doğruluğu açığa çıkan peygamberlerin sözlerine muhatap olan aklın, sıdkiyetinden hareketle o nebilere teslim olacağını ve kendisine gizli kalan hususlara onlar aracılığıyla aşinalık kazanacağını söyler⁹³.

Kimi konularda naklin otoritesini ihsas edip ısrarla bu alanda aklın acziyetini bilmesi gerektiğini savunan İbnü'l-Cevzî, örneğin Allah'ın varlığına ulaşma hususunda aklın güçlü fonksiyonuna işaret etmişken, O'nun zat, sıfat ve fiillerine muttali olma noktasında gösterilen talep ve arzuları, hayretengiz bir tavır olarak niteler ve böyle bir şeyin mümkün

⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 5.

⁹¹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-mugaffelîn*, thk. Abdülemîr Mühenna (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1410/1990), 13.

⁹² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 361.

⁹³ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 5.

olmayıp, bu meselelerde sadece genel anlamda bilgiye sahip olunacağına işaret eder⁹⁴. Yine bir eserinde tefekkür konusu edinilebilecek varlıkları kul ve Allah şeklinde ikiye ayıran müellif, ilkinin kendisine çekidüzen vermesi boyutuyla aktarırken, ikincisine bir sınır koyar ve şeriatın Allah'ın zatı ile sıfatları hakkında tefekkürü nehyettiğini belirtir. Bu durumda ikinci kısım alakalı olarak yapılması gereken tefekkürün müessire delalet eden eserleri düşünmek şeklinde tezahür edeceğini dile getirmiş olur⁹⁵.

Müellif kader meselesinde de bu duruma benzer bir tavır sergiler ve kişinin kendisine neden kötü bir akıbete maruz kaldığı, niçin rızkının dar olduğu ve türlü belalarla karşı karşıya bulunduğu gibi sualler sorup bunların hikmetini anlamaya çalıştığında O'nun malik ve hakîm olduğunu hatırına getirerek kendisine kapalı olan alanda teslimiyet göstermek suretiyle işin içinden çıkması gerektiğini belirtir⁹⁶. Yine bir başka eserinde kader meselesini ilahi hikmet ışığında değerlendiren müellif Allah'ın kazası hikmete göre tecelli ettiği için bu konuda O'na yönelik bir zem ifadesi kullanılmamasının lüzumuna işaret eder ve acısıyla tatlısıyla kadere teslimiyeti tavsiye eder⁹⁷. Aklın zahir itibarıyla kendisinde bir hikmet görmediği ilahi fiillerde sergilemesi gereken bu teslimiyet tavrını "batınî akıl" şeklinde tavsif ederek aslında bunu da aklın bir tezahürü olarak ortaya koyar⁹⁸.

İbnü'l-Cevzî, kimi insanların ehil olmadıkları alanlarda akıllarıyla hükme ulaşmaya çalışmasını eleştirir. Bu meyanda şeytanın filozoflar ve onların yolundan gidenleri aldatma cihetini açıklarken bu grubun peygamberlerin söylediklerine kulak asmaksızın kendi görüşleri ve akılları ile hareket edip zanlarına göre konuştuklarını söyler⁹⁹. Yine şeytanın kimi

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 338.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *et-Tebsıra*, 1: 59.

⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 381.

⁹⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Tezkire fi'l-va'z*, thk. Ahmed Abdülvehhab Füteyh (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1406/1986), 63.

⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 381.

⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 45-46.

Müslümanlara doğru görüşün zekâları ve akıllarının keskinliği üzerinden filozofların fikirleri üzerinde temerküz ettiği gibi bir telkinde bulunarak onları aldattığını belirtir. O filozofların metafizik alanda konuşmaya başladıklarında her şeyi birbirine karıştırıp bambaşka fikirler ortaya attıklarını söyler. Onların bu konudaki hatalarını, insanın ilimleri genel mahiyette bildiği ve ihtilaf ettikleri meselelerde şeriatı başvurmaları gerektiği hususunu gözden kaçırmak olarak nakleder¹⁰⁰. Bu ifadeleriyle akli tek otorite olarak görmenin yanlışlığına dikkat çekmiş ve onun nübüvvet nurundan istifade etmemesi halinde karşı karşıya kalacağı sıkıntılara değinmiş olur.

İbnü'l-Cevzî aklın eksiklikleri üzerinden onun nakle ihtiyacını ortaya koyduğu gibi bazen de insanı kötülüğe sevk edecek durumları engelleme hususunda ikisini aynı mevkiye yerleştirerek birbirlerini teyid ettiğine dikkat çeker. Bu manada hevanın karşısına daha önce geçtiği üzere sadece akli koyduğu gibi kimi zaman onun yanına nakli de yerleştirir. Bunlardan birinde Allah'ın insanı kendisine verdiği akla ilave olarak vahyi bilgi ile de teyid etmişken, hevasının peşinden gidip kardeşini öldüren Kâbil ile birlikte beşeriyetin çeşitli dalalet vadilerine daldığını söyler. Bu şekilde inançta ve fiillerde farklı pek çok yanlış yola giren insanların arzularına, adetlerine ve atalarını taklid yoluna tabi olarak peygamberlerin ve akıllarının gösterdiği çizgiden saptıklarını kaydeder. Yine gönderilen peygamberlerin çizdiği doğru yol ile insanların istikametini bulduğunu, şeytanın yeniden onları aldatıp çeşitli dalalet yollarına sevk ederek insanların akıyla oynadığına dikkat çeker. Böylece akıl ve peygamberi heva ve arzunun karşısına konumlandırarak aralarındaki irtibata işaret etmiş olur¹⁰¹.

Yine kimi sufiyenin ileri sürdüğü fikirleri eleştirirken bir vesileyle hatadan salim bir insanın olmayacağını söyledikten sonra insanı heva ve arzularından alıkoyacak şeyin akıl ve şeriat olduğunu belirtirken de insanı hevadan koruma hususunda akıl ile şeriatı benzer bir konuma geti-

¹⁰⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 48.

¹⁰¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 5-6.

rır¹⁰². Müellif akıl-şeriat birlikteliğini sadece kişiyi hevadan korumak hususunda değil, daha geniş bir çerçevede de ortaya koyar. Nitekim bir sufinin hacca giderken çölden yalın ayak geçmesini ve ayağına batan dikenin çıkarmamasını tevekkül olarak değerlendiren düşünceye karşı çıkarak bunun akla ve şeriata zıt bir davranış olduğunu söyler. Bu iki kaynağın, bedene yararlı şeyleri yapıp zararlı olanlarından kaçınma emri verdiğini belirtir¹⁰³. Yine ilgili menkıbede bir zatın, asi bir kimsenin boğazından geçmemesi için avladığı balıkları başkasına satmaması şeklinde takdir gösterilen bir davranışını irdeler ve bunun altında yatan düşünceyi şeriatın ve aklın desteklemediğini söyler¹⁰⁴. Kimi tasavvuf erbabının hiçbir zaruret yokken yemeği iyice azaltmasını da akıl ve şeriatın tasvibine mazhar olmayan bir davranış olarak nakleder¹⁰⁵. Yine bir sufiye ait menkıbeyi aktardıktan sonra kişinin, kendi mehabetini düşürecek birtakım hareketleri aklın da şeriatın da çirkin gördüğünü kaydeder¹⁰⁶. Böylece kimi tasavvufi uygulamalara karşı çıkarken bunun altında yatan düşüncenin temeline, yani akıl ve şeriata aykırılığa atıf yaptığı gibi bu ikilinin insanı kötülükten alkoyma ve güzellik ile çirkinliği kavrama hususunda benzer fonksiyona sahip olduğunu belirtmiş olur.

İbnü'l-Cevzî akıl-nakil ikilisinin bir ayağını teşkil eden naklin, diğer bir ifadeyle nübüvvetin varlığına dair olumsuz manada ortaya atılan düşünceleri de eleştirir ve konuda zikredilen şüphelere cevaplar verir. Bu manada kimi insanların başka kimselerin bilmediği ve haber vermediği birtakım malumata sahip olmasını nübüvvet makamını inkar hususunda bir şüphe unsuru olarak dile getiren Berahime'nin yaklaşımını aklını kullanmamak olarak tavsif eder. Bunun aklen imkânsız olmadığını belirten müellif bu düşüncesini, herkesin bu makama ehil olmaması, bizzat kendilerinin hikmet sahibi kişileri kabul etmeleri ve birtakım taşlar ve bitkiler aracılığı ile bedeni iyileştirilen insanın ruhunu tedavi etme amaçlı olarak

¹⁰² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 240-241.

¹⁰³ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 298.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 279.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 439.

¹⁰⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 344.

peygamber gönderilmesinin imkansızlık barındırmaması gibi fikirler üzerinden ispat etmeye çalışır¹⁰⁷.

2.4. Akıl-Hikmet İlişkisi

İbn Kayyim'in bir şeyi gereken vakitte, gerektiği şekilde gereğine uygun olarak yapmak şeklinde tanımladığı hikmetin¹⁰⁸ akılla ilişkisi hususunda İbnü'l-Cevzî muhtelif eserlerinde bilgiler verdiği gibi bu doğrultuda bir müminin takınması gereken tavra da sıklıkla işaret eder. Bu konuya değindiği bir eserinde aklın bütün unsurlarıyla ilahi hikmeti öğrenme hususunda hep bir mücadele içerisine girdiğini, bunlardan herhangi birini keşfedemeyip bir şaşkınlığa düştüğünde, şeytanın bu durumdan istifade ederek, verdiği vesveseyle ilgili fiilin bir hikmet barındırmadığına dair kendisine bir telkinde bulunduğunu kaydeder. Ardından bu duruma gelen kişileri uyararak, ortaya koyduğu eserlerin sağlamlığından hareketle hakîm olduğu aşikâr olan Yaratıcının bir fiilindeki hikmeti kavrayamadığında kişinin kendi idrakinin zayıflığına hükmetmesi gerektiğini söyler. O'nun ortaya koyduğu eserlerden bir parça olan insanın Kendisinden geldiği varlığa karşı böyle bir tahakküm içerisine girmesinin tuhaflığına dikkat çeken müellif, insana hikmetini keşfettiği yerde aklını o hususta derinleştirmesini, kavrayamadığı alanda ise bunu aşikâr hale getirmemesini tavsiye eder¹⁰⁹.

İbnü'l-Cevzî, Cenâb-ı Hakk'ın evreni hikmet kanunu üzerine bina edip insanın bu hikmet nişanelerinden hareketle O'nun kudretinin yüceliğine, hikmetinin derinliğine ulaşır ve O'na boyun eğerken sonrasında aklın kavrayamadığı kimi ilahi fiillerde zihin karışıklığına düştüğünde o akla, ahiret hayatı ve yaratılış gayesi bildirilince onun sükûna kavuştuğunu söyler. Daha hayatının baharında yitip giden genci, ebeveyninin ellerinde ölüp onları üzüntüye boğan çocuğu, kişiye sıkıntıda başka bir şey vermeyip onu iyice elden ayaktan düşüren ve akli melekelelerini zayıf-

¹⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 64.

¹⁰⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medaricü's-salikin*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdadi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1423/2003), 2: 449.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 144-145.

latan ihtiyarlığı, rızkı daralan hikmet sahibi mümine karşılık rahatı artan ahmak kafiri¹¹⁰, zengin kıt akıllıya karşılık, fakir akıllıyı¹¹¹, O'nun engellemeye kadir olduğu düşmanın musallat olduğu evliya'yı ve açlıkla baş başa kalan salih kulları bu meyanda sayar ve bu doğrultuda pek çok örneğin verilebileceğini belirtir¹¹². Aklın bunların sebeplerini bulmada sıkıntıya düştüğünü ve ellerinin boş kaldığını söyler. İşte böylesi durumlarda aklın hakîm olduğu bilgisine ulaştığı Yaratıcının bu tip fiillerindeki hikmete vakıf olamayınca, kendi eksikliğinin farkına varması ve aczini itiraf etmesi gerektiğini, böyle yapmakla üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmiş olacağını belirtir¹¹³. Kişinin kendisi gibi bir insandan sadır olan fiillerin şekli hususunda sakıncalar gördüğünde buna itiraz etmesinin güzel bir şey olduğunu, ancak zihinlerin hikmetini kavramaktan aciz olduğu hallerde cahil ve aciz olan insanın bir itiraza kalkışmasının delilik olduğunu ifade eder. Burada ahlaki manada sıkıntılı olan insanların O'na yönelik itiraz veya sitemlerinin bir değeri olmadığını, onların maksatlarına aykırı bir şey gördüklerinde hemen bu yola tevessül ettiklerini söyler¹¹⁴.

İbnü'l-Cevzî, kimilerinin Cenâb-ı Hakk'ın çoğu fiillerine sadece akıl penceresinden baktığını ve aynı fiil kuldân sadır olduğunda ona nisbet edeceği abesliği benzer şekilde O'na da izafe ettiğini, bunun ise küfür olduğunu belirtir. Bu konuda hataya düşen ilk varlığın ateşle toprak arasında bir mukayese yapıp ilki lehine bir sonuca ulaşan şeytan olduğunu, onun Cenâb-ı Hakk'ın hikmetini ayıplayan bir konuma düştüğünü¹¹⁵ ve kendisine bu neticeye ulaşmasında vasıta olarak kullandığı aklın O'nun tarafından bahşedildiği bilgisini unuttuğunu kaydeder¹¹⁶. Akıl, Allah'ın bir fiili iken bu gücün sahiplerinin O'na buradan hareketle yanlış bir dü-

¹¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 45.

¹¹¹ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 265.

¹¹² İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 380.

¹¹³ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 45.

¹¹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 494.

¹¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 475.

¹¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 328.

şünce besleyemeyeceklerini söyler¹¹⁷. Kimi ilim mensupları ile halkın çoğunluğunun da bu hataya düştüğünü, kendisinin bu tip itiraza kalkışarak küfre düşen âlim ve cahil insanlar gördüğünü kaydeder¹¹⁸. Benzer şekilde İbn Kayyim de akılların ilahi hikmeti tam anlamıyla kavrama hususunda aciz olduğunu belirtir ve hayrıyla, şerriyle, kazasıyla, takdiriyle O'nun her şeyinde bir hikmet bulunduğunu ve asla bir abes işleme-yeceğini ifade eder¹¹⁹.

Aklın ilahi hikmeti sorgulaması konusunda oldukça duyarlı olan İbnü'l-Cevzî, bu işe girişenlere sürekli eleştiriler yöneltir. Aklın kullara bahşedilmiş büyük bir bağış olduğunu, akıllı olduklarını iddia edip Allah'ın hikmetine itirazda bulunan kimselerin, bu ilahi hikmeti sorgulayan akıllarının kendilerine nereden geldiğini unutmamaları gerektiğini sıkça hatırlatır. Onların bu tavırlarıyla kendilerine kemalat atfederken, O'nun bu eksiliğe razı olduğu anlamını barındıran bir mana ihsas ettiklerini söyler¹²⁰. Kendisinde kemal bulunmayan bir varlığın nasıl olup da insana kâmil bir zihin bahşettiğini soran müellif, o akli bağışlayanın elbette akıldan üstün olacağını, diğer bütün akılları tam bir hikmetle inşa eden Allah'ın bütün diğer hikmetleri kuşatacağını belirtir¹²¹. Allah'ın tüm fiillerindeki hikmeti kavramanın önünde iki engel olduğunu düşünen müellif, öncelikle O'nun pek çok hikmetini mahlûkatına kapadığını, ikinci olarak da insanın bütün ilahi hikmeti kavrama gücünden uzak olduğunu söyler. Bu konuda zanları doğrultusunda birtakım itirazlar geliştiren kimselerin kendilerini küfre götüren bu itirazlarından başka ellerinde bir şey kalmayacağını belirtir¹²².

İlahi hikmetin akılları aşan bir yapıda olduğunu ısrarla vurgulayan müellif, Hızır kıssasına atıf yaparak¹²³, kulun Allah ile olan ilişkisinin Hz.

¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 137.

¹¹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 475.

¹¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medaricü's-salikin*, 1: 409.

¹²⁰ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 408.

¹²¹ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 273.

¹²² İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 339.

¹²³ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 427, 369.

Mûsâ'nın Hızır ile olan ilişkisi gibi olması gerektiğini, Cenâb-ı Hakk'ın fiilinde bilmediğimiz gizli bir yön olmasının önünde hiçbir engel olmadığını belirtir¹²⁴. Allah'tan, O'na teslimiyet gösteren, duracağı yeri bilen ve Yaraticısına itiraz etmeyen bir akıl ihsan etmesini ister¹²⁵. İbnü'l-Cevzî'nin, zahiren bir hikmet görülmeyen ilahi fiillerde insanları teslimiyete çağırın ifadeleri, onun üzerinde etkili olduğu belirtilen İbn Akîl tarafından da savunulur. O, bu meselede insanın bir azasını kesmek suretiyle onun hayatını kurtaran doktor örneğinden yararlanarak konunun anlaşılmasını sağlamaya çalışır¹²⁶.

Her şeye rağmen kulun ilahi fiillerdeki hikmeti öğrenme arzusundan geri kalmayacağını bilen İbnü'l-Cevzî bu meyanda tavsiyede bulunur ve aklın bu fiillerdeki hikmeti sorgulamaya kalktığında kendisine, daha ruhun hakikatini bilmediği ve her şeyin sahibi olan Allah'a itiraz etmesi gerektiği yönünde telkinde bulunmasını salık verir¹²⁷. Bu anlamda insanın, mahiyeti, cevheri ve ruh beden ilişkisine dair bilgisinin eksikliğini de gözler önüne seren müellif¹²⁸, böyle bir durumda ilahi hikmetin kendisinin mertebesini aştığını ve bilmediği yerde teslimiyet göstermesi gerektiğini anlamasını ister. Teslim olursa selamete erişeceğini¹²⁹, bu işin, bilen ve hikmet sahibi olan bir varlığın fiili olduğu ve mananın kendisine açık hale gelmediği yönünde bir itirafta bulunmasını söyler¹³⁰. Başka türlü Hz. Peygamber'in annesi ve amcası hakkındaki isteklerinin kabul edilmemesini, dünya elinin altındayken aşıktan kıvrınmasını, ilahi nusrere mazhar iken ashabının öldürülmesini izah etmenin mümkün olmayacağını söyler. İnsanın sadece O'nun zatına muttali olmaktan değil, fiillerini ta'lîl etmekten de uzak olduğunu, kendi durumu üzerinden O'nun

¹²⁴ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 274.

¹²⁵ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 275.

¹²⁶ İbn Akîl, *Kitâbü'l-Fünun*, 2: 668-669.

¹²⁷ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 370.

¹²⁸ İbnü'l-Cevzî, *Makâmât*, 352.

¹²⁹ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 370.

¹³⁰ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 274.

fiillerini anlayamayacağını, onları itirazsız bir şekilde kabulün doğru yol olduğunu belirtir¹³¹.

İbnü'l-Cevzî, bu konuyla alakalı olarak bir vesileyle kocakarı yolunun en emniyetli yol olduğu şeklindeki bir ifadeyi değerlendirirken bir boyutuyla kendi düşüncesinin de bu yönde olduğunu ima eder. Bu ifadenin gerekçesini izah ederken onların şeriat ilkelerinde durarak bunun üzerine ayrıca akıl yürütmeye gitmediklerini, böylece aklın anlamakta zorlanabileceği bir ilahi hikmeti kabul edip teslimiyet gösterdiklerini belirtir. Bunu izah sadedinde insanın Allah'ın verdiği nimetlere baktığında bunların eksiklikler ve acılar gibi durumları içerdiğini göreceğini, bunu iyice düşündüğünde ona bunları veren Allah'ın acılarla bezenmiş bir ihşanda bulunmaya kadir iken bunu yapmadığını fark edeceğini söyler. Sonrasında akli deliller ışığında Kendisinin cimrilikten ve insanları başlarına gelen felaketlerden koruyamamaktan münezzeh olduğunu tefekkür edince en iyi yolun teslimiyet gösterip daha fazla ileri gitmemek olduğu hususunu kavrayacağını kaydeder. Aslında mahlukatın kendisine erişen sıkıntılarda onların faydalara yönelip, zararlardan kaçma hasletlerinin önemli bir payı bulunduğunu, burada zikredilen bilgilere O'nun hikmet sahibi olduğu şeklindeki malumatı ekleseler, bunun kendilerini bir teslimiyete götüreceğini ve itirazsız bir şekilde hayatlarını sürdüreceklerini dile getirir¹³².

İbnü'l-Cevzî ilahi hikmetin sorgulanmasına karşı çıkarken bu hususta birtakım itirazlar getiren akım ve kişilere cevaplar vermekten de geri durmaz. Bu meyanda hayvanlara eza edilmesine cevaz vermesi örneğinde olduğu üzere şeriatın getirdiği kimi hükümlerde aklın nefret edeceği unsurların bulunduğu teziyle nübüvvet makamının gereksiz olduğuna hükmeden Berâhime'nin bu düşüncesine karşı çıkarken önce daha çok şeriatın son sözü söylediğine dikkat çeker. Bununla birlikte akli yoldan da cevap vermeye çalışır. Buna göre bir canlının diğerine verdiği elemenden aklın rahatsızlık duyacağını, ancak Allah'ın bu yönde verdiği bir hüküm

¹³¹ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 266.

¹³² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 83-84.

bulduğunda aklın bir itiraz hakkı kalmayacağını söyler. Bunu izah sadedinde öncelikle aklın Yaratıcının hikmet sahibi olup bunda bir eksiklik bulunmadığı hususunu kavradığını, onun ilahi hikmetten şüpheye düştüğü ve kendisine kapalı kalan bir alanda bu bilgiye teslim olması ve böyle fer'î bir konuda o hükmün batıllığına karar vermemesi gerektiğini söyler¹³³. Bir müminin, Allah'ın abesle işigali olmayan hakîm bir varlık olduğu hususunu aklından çıkarmadığında zaten bu düşüncesinin onu itirazdan alıkoyacağını belirtir¹³⁴. Kaldı ki burada itiraz edilen bu mesele- nin bir hikmeti de olduğunu savunur ve onun akli izahına başlar. Canlıların cansızlardan, akıl sahibi olanların ise kendisine verilen teorik ve pratik akıl nedeniyle diğer canlılardan üstün olduğunu, onun bu zihni gücünü ve diğer kuvvetlerini sürdürmek için başka bir kaynağın yerini dolduramayacağı ete ihtiyacı bulunduğunu söyler. Güçlünün zayıfı yok etmesi hoş karşılanacak bir iş değilse de verilen hayvanın kesilmesi örneğinden hareketle bunda büyük bir fayda olduğunu kabul etmek gerektiğini belirtir. Hayvanın kendisinden daha kerim bir mahluk olan insan için yaratıldığını, kesilmeyecek olan hayvanların her tarafı kaplayan leş haline gelerek insanlara rahatsızlık vereceğini, bunun ise onların varlıklarını faydasız bir hale getireceğini söyler. Kesim esnasında hayvanların mutlaka bir acı çektiğinin de tam olarak bilinemeyeceğini savunan müel- lif, damarları hızlıca kesilen bir hayvanın bu acı hissini merkezi olan beyine ulaşmadan ölmesi söz konusu olduğu için bunu hissetmeyeceği yönünde görüş olduğunu ileri sürer¹³⁵.

İbnü'l-Cevzî, yine hikmetin sorgulanması olarak gördüğü bir iddiayı gündeme getirerek onu da cevaplandırır. Bu meyanda ebedi cehennem azabının, aklın kabul etmeyeceği fazladan bir intikam içerdiği ve bunun ne azap eden ne de azaba uğrayan kimse için bir mana ifade etmediği şeklindeki görüşe karşılık verir. Bir kısım mukaddimelerden sonra bu işin üzerinde tefekkür edilince hemen akla gelebilecek bazı sebepler ortaya

¹³³ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 66.

¹³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 474, 493.

¹³⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 66.

konulabileceğini belirterek bunları saymaya başlar. Bu manada ebedi azabın makuliyetinin, ilahî tehditteki doğruluğun izharı, kâfirlerin düşmanları konumunda olan müminlerin kalbini ferahlatarak onlara yönelik nimetin tamamlanması ve azapları arttıkça küfürleri ile itirazlarının da çoğalmasına binaen o kâfirlere dönük azabın devamîyetinin sağlanması gibi gerekçeler üzerinden ortaya konulabileceğini belirtir¹³⁶.

İlahi hikmeti sorgulayan şahıslara örnek olarak İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-914?) ve Ebü'l-A'la el-Maarrî (ö. 449/1057) gibi zevâtın adını veren İbnü'l-Cevzî, Maarî'nin var etmeyi, bedeni belalara sürükleyen, yorgunluktan başka bir şey getirmeyen hikmetsiz bir iş olarak gördüğünü belirtir. "Biz gökyüzünü, yeryüzünü ve ikisi arasında bulunan şeyleri batıl olarak yaratmadık" (Sâd 38/27) ayetinden hareketle onun Allah'a hikmetsizlik izafe ettiğini düşündüğü bu görüşe cevap verir. İnsan için yaratılan şeylerin bile boşa yaratılmamışken, O'nun teklifine muhatap olan beşerin asla abes yere yaratıldığının iddia edilemeyeceğini söyler. Bu tip cehalet bildiren sözlerin olayların zahirine bakarak hüküm veren kimselerden de sadır olduğunu, aklın tek başına bütün hikmetleri kavrayacak konumda bulunmadığını ve anlaşılacak olsa yapılan o işin doğru olduğunun da farkına varılacağını belirtir. Hızır'ın muradını anlayan Hz. Mûsâ'nın sonradan gösterdiği teslimiyetin bu duruma örnek teşkil ettiğini kaydeder¹³⁷. Hz. Mûsâ'ya açık olmayan hikmetin pek çok alanda diğer insanlara hayli hayli kapalı olacağını belirtir¹³⁸.

Eza içeren bir fiilde nasıl hikmet bulunduğu yönündeki bir sorguya da cevap veren İbnü'l-Cevzî, yine buna ilahi hikmetin varlığının sabit olduğu, işin farkına varılmayan yerlerde teslimin gerektiği yolunda ifadeler kullanır. Genel anlamda güzellik barındıran şeylerin sevap, eziyet içeren şeylerin günah olduğunu ifade eden müellif, yaratılan bir şeyin zararlı olduğu düşünüldüğünde onun mutlaka bir fayda tazammun ettiğinin unutulmaması gerektiğini söyler. Hiçbir faydası olmadan sadece

¹³⁶ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 329-330.

¹³⁷ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 408-409.

¹³⁸ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 381.

zarar verdiği düşünülen akrebin varlığını bu hususa örnek olarak aktarır¹³⁹.

2.5. Akıl ve Taklid

İbnü'l-Cevzî'nin akıl ile bağlantılı olarak fikir beyan ettiği konulardan biri de taklid meselesidir. Konuyla ilgili orijinal görüşlerini daha çok *Telbîsü İblîs* ve *Saydu'l-hâtır* isimli eserlerinde dile getiren müellif, önce şeytanın insanları itikadi anlamda farklı yollardan ayarttığına dikkat çektikten sonra bunu taklid üzerinden izah eder. Onun kimilerini atalarını taklid etmek, kimilerini ise derinliğine inildiğinde içinden çıkılmayacak meselelere onları sokmak suretiyle aldattığını savunur. Bu ifadeleriyle iki tavrın da yanlışlığına işaret eden müellif, şeytanın ilk gruba, delillerin karışık olup taklidin selim bir yol olduğu yönünde telkinde bulunduğunu, onun verdiği bu vesveseyle pek çok insanı helaka sürüklediğini belirtir. Burada taklidin meşruiyeti ve övgüsü adına zikredilen gerekçenin aslında onu zemmeden bir yapıya sahip olduğunu savunan müellif bu hususu izah eder. Şayet deliller karışık ve işin doğrusu da kapalı ise asıl böyle bir alanda dalalete düşmemek için taklidi terk etmek gerekirken, aksine bu fikirden hareketle insanlara taklidin tavsiye edildiğini belirtir¹⁴⁰.

Taklid konusunda oldukça olumsuz ifadeler zikreden müellif bunu akli kullanmamak olarak niteleyen bazı değerlendirmeler de yapar. Mukallidin emniyetsiz bir yolda yürüdüğünü, bunun düşünmek ve tefekkür için yaratılan aklın fonksiyonunu işlevsiz hale getirmek anlamına geldiğini belirtir. Kendisine kandil verilmiş bir kimsenin bunu söndürüp de karanlık içerisinde yürümesinin çirkin olduğunu, çoğu kişinin mezhep imamlarına duydukları sevgiden ötürü onların sözlerine değil, kim olduklarına baktığını, bunun ise yanlış olduğunu savunur. Ancak onun burada kendisine menfi yaklaştığı taklidin inanç meselelerinde olduğu unutulmamalıdır. Nitekim inanç konularındaki delillerin açık olup akıl sahibine bunların gizli kalmayacağını söylerken, fıkhıta pek çok mesele

¹³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 425.

¹⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 79.

olduğu için sıradan insanların bunlara hâkim olamayacağını, bu yüzden uygun bir zat seçilerek onun taklid edilmesi gerektiğini belirtir¹⁴¹.

İbnü'l-Cevzî'nin inanç konusunda taklidi hoş görmeyen tavrı, kendisini kelamcılar hakkında olumsuz kanaat bildirmekten alıkoymaz. Meseleye şeytanın insanları aldatma vasıtalarının çokluğu zaviyesinden bakan müellif, şeytanın kimilerine taklidin güzelliği kimilerine ise kötülüğü yönünden yaklaştığını ifade ederek, bu doğrultuda taklidi çok kötü bir iş olarak gösterdiği kimi insanların bundan kurtulmak için kendilerini filozofların görüşlerini incelemeye adadıklarını belirtir. Mu'tezile'yi kastederek bu yoldan giden kelamcıların çoğunun şüphe çukuruna yuvarlanıp kendi itikatlarına hâlel getirdiklerini söyler¹⁴². Aslında o, nakli devre dışarı bırakan, en azından ikinci plana atan insanların taklitten kurtulmak adına akla kuşatamayacağı alanlarda dahi büyük bir paye biçmek şeklinde tezahür eden anlayışlarına tepki gösterir. Taklitten kurtulmak amacıyla elbette akli kullanmak gerekir, ama bu iş, şeriat ışığında yapılması gerekirken burada nakli dışarda bırakarak bütün alanların akla açık olduğunu düşünmek yanlıştır. Nitekim o, *Saydu'l-hâtır* adlı eserinde aklını kullananın selamette kalacağına dair açtığı bir bölümde, ilahi hikmet kelimesini kullanmamakla birlikte ona vurgu yapan bir kısım izahlar getirdikten sonra insanı maslahatını talep etmeyen yönelten aklın, ihtiyacını karşılama noktasında aşırılığa gitmesini doğru görmediğini belirtirken aynı hususu teyid etmektedir¹⁴³.

Konuyla ilgili bu görüşleri paylaşan İbnü'l-Cevzî, itikadi alanda hem taklidi hem de onun zıddı olan kelamcılarının yolunu yermesinden hareketle burada insanların kendilerini nasıl koruyacakları gibi bir sorunun ortaya atılabileceğini belirttikten sonra bu suale Selefiyye düşüncesi üzerinden cevap verir. İnsanların bu konuda Cenâb-ı Hakk'ın varlığını ve sıfatlarını ispat hususunda Hz. Peygamber ve ashabının izledikleri yolu takip etmeleri gerektiğini söyler. Bunu yaparken ayet ve hadislerde akta-

¹⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 80.

¹⁴² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 80-81.

¹⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 460-461.

rılanları farklı şekillerde tefsir etmemeye, idraki beşer kuvvetini aşan yerlere dalmamaya dikkat etmesi gerektiğini ilave eder. Kur'an'ın halkı meselesinde selefın herhangi bir tartışmaya girmediğini belirterek, onu kendisine dalınmaması gereken konuya bir nevi örnek gösterir¹⁴⁴.

İtikadi anlamdaki nazar ve tefekküre önem veren İbnü'l-Cevzî, insanların deliller yoluyla Yaratıcısına ulaşması gibi büyük bir iş için yaratıldığını savunur ve burada taklidin onun için yeterli olmayıp tüm gayretini bu işe harcaması gerektiğini hatırlatır¹⁴⁵. Kişinin nazar ve istidlal yoluyla aklını kullanmamasının ihmalkârlık ve ahmaklık olduğunu belirten müellif bunu daha çok kendisine ulaşılmaması durumunda kişiyi ebedi azaba düşür edecek alanlar için gündeme getirir. Bu konudaki tefekkür eksikliğini akıl azlığına ve düzgün düşünmemeye bağlar. Bu meyanda aklını kullanmada ihmalkârlık gösterdiğinde ebedi azaba mahkum olacak insanın bu işte gevşek davranmasının tuhaf olduğunu, sanatının yüksekliğini görüp de bir Yaratıcı olmadığını iddia eden kişinin düşüncesini anlaşılmaz bulduğunu kaydeder¹⁴⁶.

İbnü'l-Cevzî, kimi inanç sistemlerini de gittikleri taklid yolu üzerinden eleştirir. Bunlardan biri olan Cahiliyye müşriklerini hiçbir delile bakmaksızın sadece atalarını taklid üzerinden hareket ettiklerini ve şeytanın onları bu yoldan aldattığını belirtir¹⁴⁷. Yahudi ve Hıristiyanları da aynı şekilde atalarını ve âlimlerini taklid etmeleri nedeniyle helaka düşen inanç sistemleri arasında sayar¹⁴⁸. Onlardan akıllarını kullanmadan sadece taklid ile yetinen ve asıl makamında olan bu gücü ihmal eden kimselerin kurtuluşa eremeyeceklerini söyler¹⁴⁹. Yine adetlere göre hareket eden halkın çoğunluk kesimini de şeytanın kandırdığı kimseler arasına katar. Bu insanların itikadi konularda atalarından gördüklerini taklid ettiklerini,

¹⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 86.

¹⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 304.

¹⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 449-450.

¹⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 60.

¹⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 79.

¹⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 373.

elli yaşına gelmiş bir adamın babasından gördüğü şeyin doğru mu yanlış mı olduğuna bakmadan onun gibi hareket ettiğini kaydeder. Bunu da bir helak nedeni olarak gösterir¹⁵⁰.

Bu konuda tecrübî bilgilerini de aktaran İbnü'l-Cevzî, bir delile göre değil, uzlaşılan hükme göre hareket eden, toplumunun adetlerini delil ittihaz edinen nice kimseler gördüğünü, bunun çok çirkin bir davranış olduğunu söyler. Yine Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi bir delile tutunup da onun ispat edeceği yol üzerinden gitmeyen kimselerle karşılaştığını, onların atalarını taklid üzere, gelen şeriatların gerçek mi yalan mı olduğunu incelemeyen yaşayıp giden kimseler olduğunu kaydeder. Kimilerinin de bir ilahın varlığını ispat etmekle birlikte, onunla ilgili neyin caiz olup neyin olmadığını bilmediklerini ve ona çocuk nispet ettiklerini söyler. Bunların ne Yaraticının varlığını ispat ne O'nun için caiz olan şeyleri tespit ne de nübüvvetin sıhhatini idrak hususunda olayları doğru bir nazarla incelemeyerek amellerini zayi ettiklerini belirtir. Hayatını ibadet ve zühd ile geçirmekle birlikte batıl sözler üzerinden ilim tahsil edip işin hakikatini öğrenmeyen, yine bir delil ortaya koysa bile onun delalet ettiği şeyi anlamayan insanların aynı şekilde sıkıntılı bir durumda olduklarını söyler. Bu çerçevede zühdü yanlış bir şekilde dünyayı tamamen terk olarak algılayan ve bu uğurda kendilerine beşer takatinin üstünde vazifeler yükleyen kişileri de eleştirerek bütün bunların maksadı ve gayeyi anlamaktaki zafiyetten kaynaklandığını savunur¹⁵¹.

Sonuç

Selefiyye'nin kısmen kelim metodunu benimsemiş önemli şahsiyetlerinden biri olan İbnü'l-Cevzî, diğer itikadi ve ahlaki konuların yanında çok sistemli olmamakla birlikte akıl meselesini de ele alıp incelemiştir. Aklı bir mütekellim gibi klasik bir bilgi kaynağı olarak ele almaktan ziyade, insanı ahlaki alanda tezyin eden bir güç olarak değerlendiren müellif, aklın mahiyetini ortaya koyarken pek çok tarif vermekle birlikte şahsi

¹⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 385.

¹⁵¹ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır*, 211-212.

kanaatini bildirme cihetine gitmemiştir. Bununla birlikte onu bir garize olarak tanımlayan İbn Hanbel'in düşüncesine meylettiğini ihsas etmiştir. Bu konuda aktardığı bilgileri daha çok Gazzâlî'nin *İhyâ-u ulûmi'd-dîn* adlı eserinin ihtisarı mahiyetinde ortaya koyduğu için onun bu meseleye ciddi manada özgün bir katkı yaptığını ifade etmek zor gözükmemektedir. Bununla birlikte ilgili muhtasar eserinde bazı ilaveler ve çıkartmalar yaptığı göz önüne alındığında özellikle aklın çeşitleri meselesinde Gazzâlî'nin dile getirdiği görüşlere katıldığını ifade etmek mümkündür.

İbnü'l-Cevzî, aklın fonksiyonunu ve değerini genelde birlikte ele alarak, bu yolla ona kıymet katan özelliğin icra ettiği faaliyetlerden kaynaklandığını ihsas etmiştir. Aklın işlevini ve değerini hem dünyevi hem de uhrevi boyutuyla göstermeye çalışan müellif, bu meyanda onun insanı kendisine fayda verecek işlere yöneltilip, zarar verecek şeylerden korumasını ön plana almıştır. Dünyevi vecheden onun daha çok insanın hayatını kolaylaştırması üzerine odaklanırken, ahiret itibarıyla insanın hevasını dizginlemedeki fonksiyonuna atıf yapmıştır. Allah'ın varlığı ve nebilerin doğruluğu bilgisine ulaşma hususunda akla önemli bir güç nisbet ederken bunu sebep müsebbep veya eser müeessir ilişkisi üzerinden ortaya koymaya çalışan müellif, şeytanın insanları aldatma vechelerinden biri olarak onların akıllarını kullanmamasını göstermesi itibarıyla de onun işlevine ve değerine dikkat çekmiştir.

Akıl-nakil ilişkisini dile getirirken bunu hem ilkinin her şeyi çözme kabiliyeti bulunmaması itibarıyla ikincisine ihtiyaç duyması, hem de onların kimi iyilik ve kötülükleri tespit ederek birincisine yönlendirme ikincisinden sakındırma hususunda ortak hareket etmesi vechesiyle ortaya koymuştur. Böylece bir yandan aklın tek başına yeterli bir güç olmayıp şeriatla desteklenmesi gerektiğini, ancak diğer yandan pek çok hususta onun nakli bilgileri teyid ettiğini ifade etmiştir. Allah'ın zatını, ilahi sıfatları ve kader gibi meseleleri aklın eksik kaldığı alanlar olarak gösteren müellif, onu kuşatamayacağı konularda devreye sokmanın ve hükümler vermenin insanları yanlış yollara sevk edeceğini savunmuştur. Bununla birlikte kişiyi sapkınlıktan koruma, hevaya göre hareket etmekten al-

koyma ve iyiliğe sevk edip kötülükten uzak tutma gibi işlerde bu iki kaynağın birlikteliğine atıf yaparak birbirlerini desteklediklerini ihsas etmiştir.

İbnü'l-Cevzî'nin üzerinde belki de en fazla durduğu konulardan biri ise akıl-hikmet ilişkisi olmuştur. Müellif akıl-nakil münasebetinde çizdiği tabloya uygun olarak burada da aklın hikmetini çözemediği ilahi fiil ve emirlerde kişiyi şeriata uyup Allah'a teslim olmaya çağırmıştır. Bu teslimiyete dair zikrettiği temel gerekçe ise aklın evrende koyduğu düzen üzerinden O'nun hakîm olduğu bilgisine ulaşmış olmasıdır. Bu marifete vasıl olduktan sonra artık aklın acizliği ve Allah'ın kimi fiillerindeki hikmeti insana kapaması itibariyle ortaya çıkan zahiri birtakım sıkıntıların kaynağı hikmetsizlik değil, beşeri zafiyet olarak okunmalıdır. Aslında İbnü'l-Cevzî'nin bu doğrultuda dile getirdiği görüşlerini tamamen akli devre dışarı bırakan bir fikir olarak görmek doğru değildir. Zira akıl, genel anlamda ilahi hikmetin varlığını tespit etmekte, ancak daha sonra hayvan kesimi, bebeklerin ölümü ve ihtiyarlık gibi sebebini anlamakta zorlandığı yerde teslimiyet göstermektedir. Dolayısıyla insan aklı ve ilahi hikmet karşı karşıya gelince o aklın, hikmetini sorguladığı Zât tarafından bahşedildiği, ruh gibi varlığından emin olunan kuvveyi açıklayamaması hatıra getirilerek eksiklik ilahi fiile değil, bizzat aklın kendisine nispet edilmektedir. Müellif bu düşüncesini desteklemek için sıklıkla Hızır-Mûsâ kıssasına ve sebebini anlayamadığı yerde isyana kalkan şeytanın akıbetine atıf yapmıştır. Bu meselede insanlara teslimiyet çağrısı yapan müellif, farklı tavır sergileyerek ilahi emir ve fiilleri sorgular tarzda hareket eden düşüncelere cevap vermek amacıyla birtakım izahlar yapmaktan da geri durmamıştır. Vaiz kimliğinden ve âlimiyle cahiliyle insanların bu konuda zaafa düştüklerini düşündüğünden olsa gerek, meseleyle ilgili açıklamalarında zaman zaman tekrara düşmüştür.

İtikadi konularda sergilenen taklid tavrının da yanlışlığına dikkat çekmiş olan İbnü'l-Cevzî, pek çok mesele ihtiva etmesi itibariyle kuşatılması hayli zor olan fıkıh alanında bunu makul karşılamıştır. Taklide karşı çıkmasından dolayı ilk aşamada kelama sıcak baktığı akla gelebilecek

olan İbnü'l-Cevzî, Mu'tezile örneğinden hareketle bu yönetime de karşı çıkmış ve onu aklın kuşatamayacağı alanda dahi söz söyleme cüretkârlığı olarak değerlendirmiştir. Böylece ne akli devre dışarı bırakan ve sorgulamayı terk ettiren taklide ne de akla bütün ölçütleri belirleyebilecek bir güç atfeden anlayışa açık kapı bırakmadan dengeli bir tavrın savunuculuğunu yapmıştır.

Sonuç itibarıyla akli ilgilendiren meselelerde birbiriyle uyumlu bir görüş manzumesi ortaya koymuş olan İbnü'l-Cevzî, işlevi nedeniyle akla bir değer atfetmiş, Allah'ın varlığına onun temel ilkelerinden biri olan illiyet kanunu üzerinden ulaşılmasını savunmuş, bu kabulü nedeniyle hikmeti de sebep-müsebbep ilişkisi üzerinden değerlendirmiş ve aklın hikmetini kavrayamadığı ilahi emir ve fiiller karşısındaki bocalamasını adeta onun illeti keşfedememesi üzerinden açıklamak suretiyle kendisini çelişkiden kurtarmıştır. Müellifin, akla verdiği değer hiçbir zaman onu naklin önüne geçirecek bir düşünceye sevk etmediği gibi, aklın aciz kaldığı meselelerin varlığını itiraftan da kendisini alıkoymamıştır. Bu itiraftan doğal bir uzantısı olarak pek çok konuda aklın nakle ihtiyaç duyduğunu savunmuş, yine bu düşüncesinden hareketle de ilahi hikmeti kavrayamadığı alanda ona, Allah'a teslimiyet göstermesini salık vermiştir.

Kaynakça

- Ferrâ, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la. *Kitabu'l-Mu'temed fi usûli'd-din*. Thk. Vedî Zeydan Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974).
- Ferrâ, İbnü'l-Ferra. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. Thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1414/1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulumi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Harrat, Kamil Muhammed. "Mukaddime". *Minhâcu'l-kâsûdîn ve müfidü's-sâdkîn*. Thk. Kamil Muhammed el-Harrat. 1: 5-12. Dımaşk: Dâru't-Tevfik, 1431/2010.
- Irakî, Zeynüddin. *el-Muğni an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fil-İhyâ mine'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdadi. *Cüz'un fi'l-usûl (usûlü'd-din) mes'ebetü'l-Kur'ân*. Thk. Süleyman b. Abdullah el-Umeyr. Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1413.

- İbn Akîl, Ebü'l-Vefa. *Kitâbü'l-Fünun: min mahtutat Paris el-vahide*. Thk. George Makdisî 2 Cilt. Demenhur: Mektebetu Leyyine, 1411/1991.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefa. *el-Vazih fi usuli'l-fikh*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zaman*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1397/1977.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed İbn Ebû Bekir İbn Eyyûb. *Medaricü's-salikin*. Thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdadi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru-l-Kütübü'l-Arabî, 1423/2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Şifâü'l-alîl fi mesâili'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*. Nşr. ve tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî. Kahire: Matbaa-tü'l-Hüseyniyeti'l-Misriyye, 1323.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*. Thk ve tşk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2005/1425.)
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. "Aşkve mü mâ kıl fi'l-meşie ve'l-hikme ve'l-kazâ ve'l-kader ve't-ta'lîl ve butlânî'l-cebr ve't-ta'tîl". *Mecmûu'r-resâili'l-kübrâ li-İbn Teymiyye*. Tşk. Muhammed Reşid Rızâ. 5: 114-170. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas. *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*. Thk. Muhammed Reşad Salim. 11 Cilt. Riyad: Câmîati'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas. *Mecmûu fetâvâ*. Tertib: Abdurrahman Muhammed b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif, 1425/2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. "Acıbu'l-hutab". *Mecmûu resâili İbni'l-Cevzî*. Thk. Hilal Naci-Velid b. Ahmed el-Hüseyn. 93-134. Leeds: Mecelletü'l-Hikme, 1421/2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Ahbâru'l-ekziyâ*. İnâye: Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Ahbâru'l-hamkâ ve'l-mugaffelîn*. Thk. Abdülemîr Mühenna. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübni, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Ahkâmu'n-nisâ*. (Nedim Urhan, *İbnu'l-Cevzi ve 'Ahkâmu'n-nisa' Adlı Eseri* içinde yer alan metin. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Def'u şühbeti't-teşbih bi-ekeffi't-tenzih*. Thk. Seyyid Hasan b. Ali es-Sekkâf, Beyrut: Darü'l-İmam er-Ruvvas, 1428/2007.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Karâmita*. Thk. Muhammed es-Sebbâg. Beyrut; Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Letâif*. Thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Kahire: Dârü't-Tibaati'l-Muhammediyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Makâmât*. Thk. Muhammed Nagaş. Kahire: Dâru Fevzâ, 1420/1980.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Mevâiz ve'l-mecâlis*, Thk. Muhammed İbrahim Sünbül. Tanta: Dârü's-Sahabe li't-Türas, 1411/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Minhâcu'l-kâsîdîn ve müfîdü's-sâdikîn*, Thk. Kamil Muhammed el-Harrat. 3 Cilt. Dimaşk: Dârü't-Tevfik, 1431/2010.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Misbahu'l-mudi' fi hilafeti'l-mustazî*. Beyrut: Şirketü'l-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Müdhiş*. Tlk. Mervân Kabbânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Ruûsü'l-kavârîr*. Thk. Muhammed Nebîl Sünbül. Tanta: Dârü's-Sahabe li't-Türas, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Saydu'l-hâtr*. Thk. Abdülkadir Muhammed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *es-Sebat inde'l-memat*. Thk. Abdullah el-Leysi el-Ensârî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *et-Tebşira*. Thk. Mustafa Abdülvâhid, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Telbisü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Tenbihü'n-nâimi'l-ğumr alâ mevâsimi'l-umr*. Tanta: Dârü's-Sahabe li't-Türas, 1411/1991.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *et-Tezkire fi'l-va'z*. Thk. Ahmed Abdülvehhab Füteyh. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *et-Tıbbu'r-rûhânî*. Thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyuni Zağlul. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. "el-Yevâkî", *Mecmûu resâili İbni'l-Cevzî*. Thk. Hilal Naci-Velid b. Ahmed el-Hüseyn. 25-90. Leeds: Mecelletü'l-Hikme, 1421/2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1423/2002.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zemmu'l-hevâ*. Thk. Halid Abdüllatif es-Seb'a el-Alemî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1418/1998.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gayetü'n-nihaye fi tabakati'l-kurra*. Nşr. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2006.
- İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*. Thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986.

- İbnü'l-Vezir, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî. *Îsârü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât 'alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Kılıçarslan, Mehmet. *Zâdu'l-Mesîr Bağlamında İbnu'l-Cevzî'nin Tefsir Metodu*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016.
- Muhasibî, Haris b. Esed. "Mâiyyetü'l-akl", *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. Thk. Hüseyin Kuvvetli. 1: 193-260. [Beyrut]: Dârü'l-Fikr, 1391/1971.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülkavi. *et-Tekmile li-vefeyati'n-nekale*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- Özerverli, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki-Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 543-549. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. İnyay: Hassan Abdülmennan. 3 Cilt. Amman: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, 2004.



FÂTIHA SÛRESİ'NİN KİRÂAT İHTİLÂFLARI
BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ
EVALUATION OF CHAPTER FATIHA IN TERMS OF THE
DISPUTE RECITATION

YAŞAR AKASLAN

[Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat
İlmi ABD.
Faculty Member, PhD., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Qur'anic Recitation
yakaslan55@gmail.com]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02 Mart/March 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 27 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2018 *Sayı – Issue:* 44 *Sayfa / Pages:* 109-141

Atf/Cite as: Akaslan, Yaşar. "Fâtiha Sûresi'nin Kirâat İhtilâfları Bağlamında Değerlendirilmesi -
Evaluation of Chapter Fatiha in terms of the Dispute Recitation". Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 44
(Haziran-June 2018): 109-141.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit
edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism
software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs
University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Fâtiha Sûresi'nin Kırâat İhtilâfları Bağlamında Değerlendirilmesi

Öz: Fâtiha sûresi, İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'ân'ın başlangıç kısmıdır ve Müslümanların en fazla okuduğu âyetlerden müteşekkildir. Bu bağlamda Kur'ân'ın özeti mahiyetindeki sûreyi anlamaya yönelik oldukça geniş bir literatür dahi teşekkül etmiştir. İslâmî kaynaklara bakıldığında Kur'ân tefsir edilirken ve ondan hükümler çıkarılırken birçok ilimden istifade edildiği açıkça görülecektir. Bu ilimlerden biri de kırâat ilmidir. Daha ilk asırlarda temeli atılan kırâat ilmi, her dönemde Kur'ân çalışmalarında önemli yer tutmuştur. Kırâat ilmi, özellikle müfessirler için gerekli görülen ilimlerin başında gelir. Dolayısıyla tefsir müellifleri, eserlerini kaleme alırken bu ilmi göz önünde bulundurmışlardır. Bu makalede Fâtiha sûresi, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinden biri olan kırâat ilmi açısından incelenecektir. Bu çerçevede, sûre önce genel hatlarıyla tanıtılacak ve içerisindeki ihtilâflı lafızlar, sahih kabul edilen ve kabul edilmeyen kırâatler yönünden tahlil edilecektir.

Anahtar Sözcükler: Fâtiha, Kırâat, Sahih, Şâz, Telaffuz.



Evaluation of Chapter Fatiha in Terms of Dispute Recitation

Abstract: Chapter Fatiha is the beginning of the Qur'an which is the main source of Islam, and consists of the chapter most read by Muslims. In this context literature has formed to understand this chapter which rank as summery of Qur'an. When we look at Islamic sources, it is obvious that the interpreted of Qur'an and taken judgement from Qur'an, many subject are used. One of these subject is recitation. Science of recitation take important role for in Qur'anic studies from the first centuries. Science of recitation is one of the subject which is necessary science for interpreters. Therefore, interpreters have taken their works in considered this knowledge. In this study we will examine chapter Fatiha in terms of understanding and interpret of the Qur'an. In this context, first of all chapter will be introduced and to be analyzed disputed words in chapter in terms of recitation.

Keywords: Fatiha, Recitation, Authentic, Shadhhdh, Pronunciation.



Giriş

Kur'ân'ın ön sözü niteliğindeki Fâtiha sûresi, başta namazda ve çeşitli vesilelerle yapılan dualarda olmak üzere en çok okunan sûredir. Nitekim Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen "Fâtihatü'l-kitâb okunmadıkça hiç bir namaz sahih olmaz."¹ ve "Kim kıldığı namazda Fâtiha okumazsa onun namazı eksiktir, eksiktir, eksiktir."² rivâyetleri gereği Fâtiha'sız namaz olmaz. Ayrıca pek çok vesileyle okunmasına dair nakiller, bu durumu besleyen etkenler arasındadır.³ Özellikle وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ³ Özellikle "Andolsun ki, biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve yüce Kur'ân'ı verdik."⁴ âyetinde, söz konusu sûrenin Kur'ân'dan bağımsız olarak zikredilmesi, Fâtiha üzerinde özellikle durulmasını sağlamıştır. Bu münâsebetle Fâtiha sûresi, birçok boyutunun ve kapsamlı oluşunun neticesinde, en fazla adı ve sıfatı olan sûre niteliğindedir. Dolayısıyla Fâtiha'ya verilen her isim ve sıfat, sûrenin farklı özelliklerine dikkatleri çeker. Bu cümleden olarak, kaleme aldığı tefsirinde Fâtiha sûresine bir cilt tahsis eden Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209) konuyla ilgili şunları söyler: "Bir zamanlar bu şerefli sûreden on bin faydalı husus ve önemli mesele çıkarılabilir demiştim. Fakat bazı kıskanç, câhil, hadsiz ve inatçı kimseler bunu imkânsız gördüler. Sûreden pek çok meselenin çıkarılabilmesinin imkan dâhilinde ve kolay olduğuna dikkat çeksin diye bu mukaddimeyi yaptım."⁵ Birçok

¹ Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ty.), 2: 26.

² Ebu'l-Hüseyn Haccac b. Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-t-türâsi'l-'Arabî, ty.) 1: 296; Tirmizî, *Sünen*, 2: 121; Ebû Abdirrahman Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülğaffâr Süleyman Benârî-Seyyid Kûsrevî Hasan (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1991), 5: 11.

³ Fâtiha sûresinin namazda okunmasının gerekliliği hususunda mezheplerin bakış açlarına dair geniş bilgi için bk. Yaşar Kurt, "Fatiha Sûresi ve Kıraati", *Ekev Akademi Dergisi*, 9/24, (2005): 155-174.

⁴ el-Hicr 15/87.

⁵ Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 1: 8.

âlim, Râzî gibi Fâtiha sûresini önemsemelerinden olsa gerek, bu sûreyi inceleyen müstakil eserler telif etmişlerdir.⁶

Sûrenin ilk kısmı kulun Allah'a (cc) olan hamdini; ikinci kısmı ise Allah'tan (cc) taleplerini dile getirir. Ayrıca bahsi geçen sûre, değişik vesilelerle düzenlenen cemiyet ve merasim gibi zeminlerde, her türlü hayırlı işlerin başında ya da sonunda dua maksadıyla okunmuş ve zamanla Fâtiha sûresinin okunması eylemi Müslümanların köklü teâmüllerinden biri olmuştur.

1. Fâtiha Sûresine Genel Bir Bakış

Fâtihatü'l-kitâb, hamd, ümmü'l-Kur'ân, es-seb'u'l-mesânî, vâfiye, kâfiye, şifâ/şâfiye, salât, esâsü'l-Kur'ân, suâl, şükür, dua ve kenz gibi isimlerle⁷ de maruf sûre, yedi âyetten müteşekkil olup tam bir şekilde (bir bütün halinde) indirilen sûrelerin ilkidir. Bunun yanında Fâtiha sûresi, Mekki ve Medeni sûreler kategorisinde değerlendirilip⁸ sûrenin hem Mekke'de hem de Medine'de olmak üzere iki kez indirildiğini söyleyenler de vardır.⁹ *Mesânî* isminin de bu özelliğinden kaynaklandığı rivayet edilir.¹⁰

112

OMÜİFD

⁶ Fâtiha sûresini müstakil olarak inceleyen bazı çalışmalar için bk. Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, tsh. Şerefettin Yaltkaya (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 1: 454-456; Şemseddin Muhammed Molla Fenârî, *Fâtiha Tefsiri: 'Aynü'l A'yân*, İhtisar ve tercüme: Ali Akpınar (Ankara: Nasihat Yayınları, 2013), 24-27. Ayrıca bk. Ziya Demir, "İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fâtiha Tefsirleri" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1987).

⁷ Fâtiha sûresinin isimlerine ilişkin olarak bk. Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerküşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetü dâru't-türâs, 1957), 1: 269-270; Celâleddin Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008), 119-122. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1: 179-183; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 1: 172-175; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Yayıncılık, 1992), 1: 27-29.

⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1: 184; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 177.

⁹ Ebu'l-Kâsım Muhammed Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûmi'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2009), 25; Suyûtî, *el-İtkân*, 84.

¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 184.

Hicr sûresinin 87. âyetinin tefsiri bağlamında, Hz. Peygamber'in (sav) Fâtiha'yı *seb'u'l-mesânî* olarak tavsif etmesinden¹¹ hareketle sûre, ittifakla yedi âyetten müteşekkildir.¹² Ancak sûrenin ilk âyetinin besmele olup olmadığı hususunda fikir birliği yoktur. Buna göre besmelenin Fâtiha'nın ilk âyeti olduğunu kabul edenler, صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ وَلَا الضَّالِّينَ bölümünün sûrenin son âyeti olduğunu dile getirirler. Besmelenin Fâtiha'nın başında bir âyet olmadığı görüşündekiler ise sûrenin ilk âyetinin الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ; son âyetinin وَلَا الضَّالِّينَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ وَلَا الضَّالِّينَ kısmının olduğunu ifade ederler.¹³

Medine, Basra ve Şam kurrâsı ile fukahâsına göre besmele, Fâtiha'nın bir âyeti olmadığı gibi diğer sûrelerin başında da bir âyet değildir. Bu kanaatte olanlar, besmelenin bereketinden istifade etmek ve sûreleri birbirinden ayırmak üzere sûre başlarında yazıldığını iddia ederler. Bu görüş, başta Ebû Hanife (ö. 150/767) olmak üzere birçok fakîhin de ortak kanaatidir. Bu münasebetle Hanefî mezhebinde, namaz kılarken Fâtiha'nın başında besmele sesli bir şekilde okunmaz. Mekke ve Kûfe kurrâsı ve fukahâsına göre ise besmele, Fâtiha'nın bir âyeti olduğu gibi diğer sûrelerin başında da bir âyettir. Bu görüş aynı zamanda İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi birçok âlimin görüşüdür. Dolayısıyla Şâfiîler namazda Fâtiha'nın başında yer alan besmeleyi sesli olarak telaffuz ederler.¹⁴ Malikîler,

¹¹ Ebû Saîd b. Muallâ'nın şöyle dediği nakledilmiştir: Mescitte namaz kılıyordum. Bu sırada Rasûlullah (sav) beni çağırdı. Ancak ona cevap vermedim. -Hz. Peygamber (sav) namazı bitirince- Ey Allah'ın Rasûlü! Namaz kılıyordum dedim. O da bana: "Allah (cc), Ey iman edenler! Sizi hayat verecek şeylere çağırdığı zaman Allah'a (cc) ve Rasûlüne icabet edin!" (el-Enfâl 8/24) buyurmadı mı?" dedi. Ardından, "Mescitten çıkmadan önce sana Kur'an'daki en yüce sûreyi öğreteyim mi?" dedi ve elimi tuttu. Hz. Peygamber (sav) mescitten çıkmak üzereyken bunu kendisine hatırlattım. Bunun üzerine o da şöyle buyurdu: Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a (cc) mahsustur. O (Fatiha suresi), seb'u'l-mesânî ve bana verilmiş olan yüce Kur'an'dır." Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), 1279. Seb'u'l-mesânî ile ilgili farklı rivâyetler ve değerlendirmeleri için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'da "Seb'i Mesânî" Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisiği Yıllığı]*, 38/1 (2002): 103-127.

¹² Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 176; Suyûtî, *el-İtkân*, 148.

¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 25.

¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 25; Suyûtî, *el-İtkân*, 169-170; Ahmed Muhammed Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail (Beyrut:

Fâtiha sûresinin besmelesini gizli ve açık okunan namazlarda okumazlar. Onlara göre “Nâfile namazlarda kişi bu hususta serbesttir.”¹⁵ görüşüne sahipken Hanbelîler’de ise yaygın kanaate göre besmelenin Fâtiha sûresinin bir cüzü olmadığı görüşü hakimdir. Ancak besmelenin, sûrenin bir âyeti olduğunu kabul edenler de vardır.¹⁶

Bu anlayışlar çerçevesinde بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ âyeti¹⁷ hususunda serdedilen üç görüşü şu şekilde özetleyebiliriz:

- a. Gerek Fâtiha gerekse diğer sûrelerin başında müstakil bir âyet değildir.
- b. Fâtiha’nın dışındaki sûrelerin başında müstakil bir âyet değildir.
- c. Tevbe/Berâe dışındaki sûrelerin başında müstakil bir âyettir.¹⁸

2. Kırâatlerin Değeri

114
OMÜİFD

Kur’ân’ın “yedi harf” üzere nâzil olmasına, ilgili sahâbeden gelen birtakım rivâyetler, Kur’ân’ın bazı kelimelerinin ve harflerinin edâsında farklılık olduğunu göstermektedir. Özellikle Hz. Osman’ın (ö. 35/656) mushafı istinsâh faaliyetine zemin hazırlayan dönemde, farklı coğrafyalarda Kur’ân’ı öğrendiği şekilde öğreten sahâbenin okuyuş keyfiyetleri değişiklik arz etmiştir. Bu hususta onun, mushafı istinsâh teşebbüsüyle Kur’ân’la ilgili karışıklıklar büyük ölçüde ortadan kaldırılmıştır.

Âlemü’l-kütüb, 1987), 1: 357-359. Her iki görüşün delilleri için ayrıca bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 25.

¹⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye ts.), 1: 6; İbn Abdilberr Nemerî, *el-Kâfi* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1417), 40; Yaşar Kurt, “Fâtiha Sûresi ve Tecvidi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/3 (2006): 83.

¹⁶ Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Muharrar fi’l-fikh* (Riyad: Mektebetü’l-me’ârif, 1404), 1: 53; Ebu’l-Hasan Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ty.), 2: 48; Kurt, “Fâtiha Sûresi ve Tecvidi”, 84.

¹⁷ Besmele, Neml sûresinin 30. âyetinin bir parçasıdır. Dolayısıyla burada, besmelenin müstakil bir âyet olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur.

¹⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 168-170; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 359. Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) Kur’ân’ın ilk nâzil olan âyetinin besmele olduğu görüşünü savunur. Bk: Abdullah Emin Çimen, “Kâsım er-Ressî ve Tefsir Metodu”, *Ekev Akademi Dergisi*, 12/34 (2008): 171.

Müslümanlar, İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'ân lafızlarının bazıları-
nın farklı şekillerde telaffuz edilmesi meselesini oldukça önemsemişler-
dir. Bunun sonucunda, konuyla ilgili çok kapsamlı bir kırâat literatürü
oluşturmuştur. Bu bakımdan kırâat ilmi, sahip olduğu birikimle çok önemli
bir misyon icra etmektedir. "Allah'ın (cc) kitâbını nakledenlerin,
Kur'ân'ın hazif-isbât, tahrîk-teskîn, fasıl-vasıl ve bunların dışında, ancak
semâ' yoluyla sabit olabilecek telaffuz şekillerini -örneğin ibdâl vs. vecih-
lerindeki ittifak ve ihtilaf noktalarını bize öğreten ilimdir."¹⁹ şeklinde
yapılan tanım bize meselenin önemini vurgular niteliktedir.

Kaynaklarda kırâat çeşitleri olarak bazı tasniflere yer verilir.²⁰ Biz
burada, tahlil edeceğimiz sûrede yer alan kırâatlere bir altyapı olması
bakımından kırâatleri sahih ve gayr-ı sahih olmak üzere iki başlıkta de-
ğerlendireceğiz.

2.1. Sahih Kırâatler

Kur'ân olarak kabul edilme vasıflarını taşıyan kırâatler, namazda ve na-
maz dışında Kur'ân olarak tilâvet edilir. Bu kırâatlerin vahye dayanması
ve sıhhatiyle ilgili herhangi bir tereddüt söz konusu değildir. Kırâatin,
Kur'ân olarak kabul edilebilmesi için taşıdığı şartlara *sıhhat kriterleri* de-
nir. Buna göre sahih kırâat şartlarını üç maddede şu şekilde özetleyebili-
riz:

- a. Senedin güvenilir râviler tarafından, arada kopukluk olmaksızın
Hz. Peygamber'e (sav) ulaşması.
- b. Bir vecihle de olsa Arap dili ve gramerine uygun olması.
- c. Takdîren ya da ihtimâlen Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaf-
lardan birinin hattıyla (resmu'l-mushaf) örtüşmesi.²¹

¹⁹ Dimyâti, *İthâf*, 1: 67.

²⁰ Örneğin bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 166-167.

²¹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*, thk. Abdülfettâh
İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ty), 51; Muhamed b. Muhammed İbnü'l-

Yukarıdaki kriterleri taşıyanlar, sahih kırâat kategorisinde kabul edilir ve çoğu âlime göre inkâr edilmesi küfrü gerektirir.²² Kırâat-ı seb'a ve kırâat-ı aşere bu çerçevede değerlendirilmiştir. Kaynaklarda yedili (seb'a) tasnif için Nâfi' (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû 'Amr (ö. 154/771), İbn 'Âmir, (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) gibi imamlara yer verilmiş,²³ ilk defa İbn Mihrân Nîsâbü'rî (ö. 381/992) tarafından bunlara Ebû Ca'fer (ö. 132/749), Ya'kûb (ö. 205/821) ve Halefû'l-'Âşir (ö. 229/844) kırâatleri olmak üzere üç kırâatin ilave edilmesiyle onlu (aşere) tasnif geleneği şekillenmiştir.²⁴

2.2. Sahih Olmayan Kırâatler

Yukarıda zikredilen üç sıhhat kriterinden herhangi birini taşımayan kırâatlerdir. Buna göre bir okuyuşun, söz konusu şartlarından birini taşıması, onun sahih kırâat olarak kabulüne engel teşkil eder. Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) konuya ilişkin şunları söyler: "Rivâyeti sahih ve Arap diline muvafık olmasına rağmen mushafın hattına uymayan kırâatler Kur'ân olarak okunamazlar. Zira bu hususta icmâ' yoktur..."²⁵

3. Sûredeki Sahih Kırâat İhtilafları

Sûredeki mevcut sahih kırâat ihtilafının ilki²⁶ *مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ* âyetindeki *مَلِكٍ* lafzı üzerindedir. Bu kelimeyi, kırâat-ı aşere imamlarından Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr, İbn 'Âmir, Hamza ve Ebû Ca'fer elifsiz olarak *مَلِك* şeklinde; Âsım, Kisâî, Ya'kûb ve Halefû'l-'Âşir ise elif ile *مَلِكٍ* olarak okurlar.²⁷

Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.), 1: 9.

²² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 51; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 9; Suyûtî, *el-İtkân*, 163.

²³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 87.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 44-45.

²⁵ Konuya ilişkin detaylı bilgi için bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 51-52. Kırâatlerin tasnifi için ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 166-167.

²⁶ Biz burada, üzerinde kırâat ihtilafı olan âyetleri ele aldık. Cumhûrun okuyuşları malum olduğundan üzerinde ittifak olan âyetlere değinmedik.

²⁷ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Kaysî, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987), 1: 25; Ebû 'Amr

Söz konusu lafzı elif ile birlikte ملك şeklinde kırâat edenlere göre kelime, مَلِكٌ (milk) mastarından ism-i fâil formundadır. Mana olarak *mâlik* kelimesi, “sahip olduğu mülkünde istediği gibi tasarruf yetkisini kullanabilen” anlamına gelir. Elif olmaksızın ملك şeklindeki kırâate göre ise kelime مُلْكٌ (mülk) mastarından sıfat-ı müşebbehe formundadır. *Melik* kelimesi ise “hükümdar, her açıdan insanlar üzerinde otorite ve tasarruf sahibi” gibi manalara gelir.²⁸

Muhteva açısından her iki kırâatin manası hususunda ufak-tefek farklılıklar söz konusudur. Her iki kırâat de Hz. Peygamber (sav), Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer’den (ö. 23/644) nakledilmiştir.²⁹ Ancak kaynaklarda, hangisinin daha kapsamlı ve belîğ olduğuna dair farklı değerlendirmelere yer verilmiştir.³⁰ Bir görüşe göre ملك, daha genel bir manayı ihtiva eder ve daha belîğdir. Zira her melik, mâlik iken her mâlik, melik değildir.³¹ Ayrıca mâlik, mutlak yönetici diyebileceğimiz melikin emri dışında tasarrufta bulunamaz.³² Bu bağlamda, insanlar mal ve servet gibi birçok şeye sahip olması itibariyle mâliktir. Bu sahiplik, söz konusu şeylerin ona âdiyetini gösterir. Ancak insanlar pek çok hak ve yetkiye sahip melik (hükümdar) değildir. Bu bakımdan melik, makam itibariyle en üstte bulunan ve idaresindekilere bir şeyi emretme ve yasaklama hususunda tam yetkili kimseye denir.³³

Osman b. Saîd Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*, tsh. Otto Pretzl (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2009), 18; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 271; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 363.

²⁸ Lafzın lügat anlamları için bk. Abdurrahman Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, “mlk”, *Kitâbu'l-âyn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütüb-il-ilmîyye, 2003), 4: 165-166; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fârîs b. Zekerîyyâ, “mlk”, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), 5: 351-352; Ebu'l-Kâsım Hüseyn b. Mufaddal Râğîb İsfehânî, “mlk”, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-marife, 1961), 472-473; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “mlk”, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru sâdir, ty.), 10: 491-497. Tefsir ile ilgili boyutu için ayrıca bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 28; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 99.

²⁹ Celâleddîn Abdurrahman Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî (Kahire: 2003), 1: 69.

³⁰ Melik-Mâlik ayırımına ilişkin değerlendirmeler için bk. Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 1: 241-246.

³¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 29; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 216.

³² Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 216.

³³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 99-100.

Melik kelimesinin mâlikten üstün olduğunu söyleyenler görüşlerini Nâs 2,³⁴ Mü'minûn 116,³⁵ Ğâfir 16,³⁶ Haşr 23 ve Cum'a 1³⁷ âyetleriyle delillendirirler.³⁸ Buna göre melik, mâlikten üstün olmasaydı Allah (cc) âyette bu lafza yer vermezdi. Öte yandan melik daha kısa olması (bir harf eksik olması) itibariyle de bazı kurrâ tarafından diğer kıraatten evlâ kabul edilmiştir.³⁹

Diğer görüşe göre ise mâlikiyet, mutlak tasarrufun sebebidir. Mâlikin tasarrufu daha ileri derecede ve büyüktür. Bu açıdan mâlik, melikten daha kapsamlı, belagat açısından daha üstün ve evlâdır.⁴⁰ Bu açıdan da eşyanın mâliki, insanların meliki olur. Onlar da görüşlerini Âl-i İmrân 26. âyetiyle delillendirirler.⁴¹ Diğer taraftan bu kırâati tercih edenler, mâlik lafzının mülkü ihtiva etmesinden ötürü mülkü memlûk kıldığını, yani mâlikin sahip olduğu şey kıldığını ifade ederler. Nitekim قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ ⁴² âyeti bu duruma işaret etmektedir. Buna göre mülkün gerçek sahibi Allah'tır (cc) ve bu hususta mutlak tasarruf da O'nundur.

118

OMÜİFD

Öte yandan Kurtubî (ö. 671/1273), Ebû Bekir Serrâc'tan nakille مَلِكِ kırâatini tercih eden birinin gerekçesini aktarır. Buna göre, söz konusu âyetin peşinden gelen رَبِّ الْعَالَمِينَ ifadesiyle Allah (cc) zaten kendisini her şeyin mutlak mâliki olmakla nitelendirmiştir. Dolayısıyla tekrar olacağı için مَلِكِ şeklindeki kırâatin faydası yoktur. Bu gerekçeye Ebû Ali, itiraz eder ve مَلِكِ kırâatinin sağlamlığını göstermeye çalışır. Buna göre böyle bir izah, delil olarak sunulamaz. Zira Kur'an'da bu şekilde birtakım hükümler bulunur. İlgili konuda önce, genel husus zikredilir, sonra özel konuya

³⁴ مَلِكِ النَّاسِ

³⁵ قَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكِ الْحَقُّ

³⁶ لِمَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ

³⁷ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ

³⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 26; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1: 242.

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1: 242.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1: 241; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 216.

⁴¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 27.

⁴² "De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım!..." Âl-i İmrân 3/26.

yer verilir. Nitekim هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ⁴³ âyeti bu duruma örnek teşkil eder. Âyetin yorumu bağlamında şunları söyleyebiliriz. Yaratıcı, âyetteki yoktan var etme, her yarattığına sûret ve şekil verme sıfatını da haizdir. Allah'ın (cc) sûret verme vasfından ayrıca bahsedilmesi, bir sanata ve hikmetin varlığına dikkat çekmek içindir. Nitekim Bakara sûresinde müminlerden bahsedilirken, "Onlar gayba inanırlar."⁴⁴ ifadesinden sonra "...Âhirete de kesinlikle inanırlar."⁴⁵ âyeti yer almaktadır. Halbuki gayb, hem âhireti hem onun dışındaki diğer bilinmeyenleri de ihtiva eder. Burada âhiretin özellikle konu edilmesi, azameti ve ona imanın farz olduğuna dikkat çekmeye; onu inkâr edenlerin de görüşlerini reddetmeye matuftur.⁴⁶

Bu görüşler etrafında مَلِكْ kırâatine göre mana, "(Allah) din gününün sahibidir." şeklinde; مَلِكْ kırâatine göre ise "(Allah) din gününün hükümdarıdır." şeklindedir. Kurtubî'nin naklettiğine göre meliklik, Allah'ın (cc) zâtî sıfatı; mâliklik ise fiilî sıfatı olarak kabul edilmiştir.⁴⁷ Elmalılı (ö. 1942), مَلِكْ vechini ferdî mülkiyet; مَلِكْ vechini ise sosyal mülkiyet açısından değerlendirirken,⁴⁸ Ebû Şâme (ö. 665/1268) insanların bu iki kırâatten birini tercih etme hususunda aşırıya gittiklerini söyler. Böyle bir tutum yanlıştır. Her iki vecih de sahih; her iki sıfat da Allah'ın (cc) sıfatıdır. Bunlardan birini diğerine tercih edip terk etmek caiz değildir.⁴⁹

Sûredeki ilk usûl ihtilâfı, vasıl halinde الرَّجِيمِ مَلِكْ lafızları üzerindedir. Kırâat imamlarından Ebû 'Amr ve Ya'kûb vasıl durumunda الرَّجِيمِ مَلِكْ ifadesindeki م (mîm) harflerini idğâm-ı kebîr ile telaffuz ederler.⁵⁰ Buna göre الرَّجِيمِ lafzındaki م (mîm), ardından gelen kelimenin ilk harfi olan م (mîm)

⁴³ "O öyle Allah'tır (cc) ki yaratandır, yoktan var edendir ve her bir yarattığına sûret/şekil verendir." (el-Haşr 59/24).

⁴⁴ el-Bakara 2/3.

⁴⁵ el-Bakara 2/4.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 216.

⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 216.

⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 101.

⁴⁹ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman Ebû Şâme Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırââtî's-seb'a*, thk. İbrâhim Atve İvaz (Kahire: Dâru'l-kütüb-ilmiyye, 1981), 70.

⁵⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 1: 363.

harfine idğâm edilir. İdğâmın uygulaması esnasında Ebû 'Amr, lafzı مَلِكْ kırâatiyle اَلرَّحِيمُكَ; Ya'kûb da مَلِكْ vechiyle اَلرَّحِيمُكَ şeklinde okurlar.

Kırâat ilminde bu telaffuz şekline *idğâm-ı kebîr* denir. Müdğâmın harekeli olduğu idğâm türüdür.⁵¹ İdğâmın bu çeşidi daha çok Ebû 'Amr kırâatinde⁵² yaygın olarak kullanılmasından dolayı idğâm-ı kebîr, *idğâm-ı Ebî 'Amr* olarak da bilinir.⁵³

İdğâm uygulaması daha ziyade Temîm; Doğu Arabistan'daki Esed, Tay, Bekîr b. Vâil, Abdülkays ve Tağlîb kabilelerine aittir. Bu kabilelerin çoğu bedevî çevrelerden oluşmaktadır. Bedevîlerde genelde kelimeleri telaffuzda kolaya meyletme, sûrat ve kelimeleri birbirine meczetme gibi bir harfi telaffuzda tecvîd ve tahkîke tam riâyet etmeden okuma diyebileceğimiz eğilimler görülmektedir. Hicaz ve civarındaki Kureys, Ensar, Sakîf, Hevâzin, Sa'd ve Kinâne gibi kabilelerin lehçelerinde ise edâda ve harfleri telaffuzda tecvîde daha çok riâyet edilmiş, harfleri izhar ile seslendirme yoluna gidilmiştir.⁵⁴

İbn Kesîr'in râvîsi Kunbül (ö. 291/903) ve Ya'kûb'un râvîsi Ruveys (ö. 238/852) صِرَاطَ الْمُسْتَقِيمِ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ âyetlerinde yer alan ve birincisi marife, ikincisi nekre olarak gelen صِرَاطَ lafızlarını hâlis bir س (sîn) ile sırasıyla السِّرَاطَ ve سِرَاطَ şeklinde telaffuz ederler.⁵⁵

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 274. Kaynaklarda idğâmın bu türünün bu isimle anılmasıyla ilgili olarak, dilde ve tilavette oldukça fazla görülmesi, uygulanma esnasında zorluk yaşanması, idğâm gerçekleşmeden önce ilk harfin sâkin kılınması işlemi gibi sebepler zikredilir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 274-275; Suyûtî, *el-İtkân*, 199; İbrahim Saîd Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kırâât* (Riyad: Dâru'l-hadâre, 2008), 19.

⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 275; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 110.

⁵³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 134; Suyûtî, *el-İtkân*, 199.

⁵⁴ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-'Arabiyye*, (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1984), 94; Muhammed Hassân Tayyân, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve alâkatühâ bi'l-esvâti ve'l-lehecât* (Dimaşk: Mecelletü'l-mecm'ai'l-lügati'l-'Arabiyye bi Dimaşk, 1992), 292-293; Mustafa Altundağ, "Sahih Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine", *MÜİFD*, 20 (2001): 41.

⁵⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 34; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 271; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 365.

Lügatte, “cadde, ana yol, büyük işlek yol”⁵⁶ anlamlarına gelen صِرَاطٌ kelimesinin aslı سِرَاطٌ şeklindedir. Kelimenin sonunda ط (tâ) harfi bulunduğundan, başındaki س (sîn) harfi ص (sâd) harfine dönüştürülerek oluşturulmuştur.⁵⁷ Başka bir izaha göre ر (râ) harfinin tefhîm⁵⁸ ile telaffuzu ve ط (tâ) harfinde bulunan itbâk⁵⁹ sıfatı dolayısıyla س (sîn), ص (sâd) harfine dönüştürülmüştür. Böylece lafız daha akıcı ve fasih olmuştur. Bu söyleyiş, Kureyş lehçesinde de bu istikamettir.⁶⁰ Öte yandan safir⁶¹ sıfatına sahip ص (sâd), ز (zây) ve س (sîn) harfleri birbirlerinin yerini tutabilirler.⁶²

Yukarıdaki صِرَاطٌ ve الصِّرَاطُ kelimelerini, kırâat imamlarının çoğu Kureyş lehçesine ait şekliyle ve mushaf hattıyla doğrudan örtüşen hâlis ص (sâd) ile okumuşlardır. Hamza'nın râvîsi Halef (ö. 220/835) ise bu kelimeyi her geçtiği yerde; diğer râvîsi Hallâd (ö. 220/835)⁶³ da buradaki الصِّرَاطُ

⁵⁶ İbn Manzûr, “srt”, *Lisânü'l-'Arab*, 7: 313. Ayrıca bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 29; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüssafî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 1: 74; Muhammed b. Yûsuf b. Ebî Hayyân, *el-Bahrul-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 1: 143.

⁵⁷ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 29. Telaffuzun farklı tevcihi için bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 34.

⁵⁸ Tecvid istilahında “harfi kalın okumak” şeklinde tanımlanır. Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 215-216; Saçaklızâde Mehmed b. Ebû Bekr Mar'aşî, *Cühdü'l-mukill mine't-tecvîd*, dirâse ve thk. Sâlim Gaddûrî Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2008), 153-154.

⁵⁹ Tecvid istilahında “dil kökünün ve ortasının üst damağa yükselmesiyle birlikte damağın dil ortası üzerine uyum sağlaması” demektir. Bu sîfata sahip harfler ص (sâd), ض (dâd), ط (tâ) ve ظ (zâ) olmak üzere dört tane olup hurûf-u mutbaka diye isimlendirilir. Bk. Muhamed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*, thk. Ğânim Gaddûrî Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 100; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, 152; Nihat, Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları* (İstanbul: İFAV, 2009), 81.

⁶⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 122.

⁶¹ Tecvid istilahında ise “bazı harfleri telaffuz ederken kuş ya da ıslık sesine benzer kuvvetli ve keskin bir sesin çıkması” olarak tanımlanır. Söz konusu harfler ز (zây), س (sîn) ve ص (sâd) olmak üzere üç tanedir. Bu harfler, dil ucuyla ön alt dişlerin arasından çıkarken kuş ya da ıslık sesini andıran bir şekil aldığından dolayı *hurûf-u safir* olarak isimlendirilir. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 100-101; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, 156; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 116-117.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 49.

⁶³ Hallâd'ın bu kelime için dört vechi söz konusudur. 1. Fâtiha sûresindeki iki kelimenin birincisini işmâm ile; 2. Fâtiha sûresindeki bu kelimelerin her ikisini de işmâm ile; 3. Kur'an'daki bu kelimelerin hepsini - harf-i ta'rifliyse - işmâm ile; 4. Kur'an'daki bu ke-

kelimesinde, ص (sâd) mahrecinden ز (zây) sesini andıracak şekilde okumuştur.⁶⁴ *İşmâm* diye bilinen bu telaffuz uygulaması, bir harfin başka bir harfle karıştırılması (sâd-ı müşemme)⁶⁵ şeklinde tanımlanır. *İşmâm* vecdinin telaffuzu, pratik gerektiren bir uygulama olması hasebiyle erbâbından öğrenilmesi gerekir. Hamza, Kisâî, Ruveys ve Halefü'l-Âşir *أَصْدُقْ* kelimesinde olduğu gibi sonrasında د (dâl) bulunan her sâkin ص (sâd) harfini -aynı kelimedede olmak şartıyla- işmâm vechiyle telaffuz etmiştir.⁶⁶ Bu tür işmâmın, Kays ve 'Ukayl lehçelerinde yaygın olduğu ifade edilir.⁶⁷

Bunların dışında kalan kurrâ her iki lafzı da ص (sâd) harfiyle الصِّرَاطُ ve صِرَاطٌ şeklinde telaffuz ederler.⁶⁸

Hamza ve Ya'kûb sûrenin iki yerinde yer alan عَلِيَّهُمْ lafzındaki ه (hâ) harfini madmûm olarak عَلِيَّهُمْ şeklinde telaffuz ederler. Onlar, Kur'ân'daki tüm عَلِيَّهُمْ-أَلِيَّهُمْ-أَلِيَّهُمْ kelimelerini aynı şekilde عَلِيَّهُمْ-أَلِيَّهُمْ-أَلِيَّهُمْ olarak okurlar.⁶⁹

122 OMÜİFD Kelimenin vasıl durumundaki telaffuzunda, Nâfi'in râvîsi Kâlûn hulfle,⁷⁰

limelerin hepsini işmâmsız olarak okur. Konuyla ilgili detay için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000), 50; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 365.

⁶⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 34; Dâni, *et-Teyşîr*, 18-19; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 365. Telaffuzun farklı tevcihi için ayrıca bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, I, 34-35.

⁶⁵ ص (sâd) ile ز (zây) harflerinin birbirlerine karıştırılması demektir ve işmâmın bu türü *sâd-ı müşemme* olarak ifade edilir. Bu işmâmda ص (sâd) ve ز (zây) harfleri mahreçlerinden eksik çıkar. Her iki harfin birleşmesinden ise tam bir harf çıkar. Telaffuzu itibariyle ortaya çıkan yeni harf ne tam ص (sâd) ne de tam ز (zây) harfidir. Ebû Şâme, *İbrâzü'l-meânî*, 71; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 365; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 116. Kırâat ilminde, sâkin harften sonra dudakları yummak, harekenin sükûna karışması, harekenin harekeye karışması ve harfin harfe karışması olarak bilinen farklı işmâm tanımları ve uygulamaları söz konusudur. Detaylı bilgi için bk. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 79-80.

⁶⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 1: 517.

⁶⁷ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Muktebes mine'l-lehecâti'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1978), 99.

⁶⁸ Dâni, *et-Teyşîr*, 19.

⁶⁹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 35; Dâni, *et-Teyşîr*, 19; Ebû Bekr Ahmed, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 51; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 366.

⁷⁰ *Hulf*, imam veya râvînin kendi kırâat ya da rivâyetinin dışında diğer kurrâya muvafakat ettiği ikinci vecih için kullanılır. Bu durumda, söz konusu kurrânın münferiden ya da diğer birkaç kurrâ ile muvafakat ettiği ilk ihtilaf onun ilk vechi; kurrânın çoğuna katıl-

İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer hulfsüz olarak, م (mîm) harfini madmûm ve mukadder bir و (vâv) harfiyle uzatarak عَلِيَّهُمْ şeklinde telaffuz ederler.⁷¹ Kırâat ilminde bu tür med ile okumaya *sıla* denilmiştir.

Kırâat imamları, اَنْتُمْ كُمْ هُمْ cemî' müzekker zamirinin -vasıl durumundaki- okunuşu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kâlûn (hulfle), İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer bu zamiri sıla yaparak, yani zamirin sonuna و (vâv) takdir ederek okumuşlardır. Kırâat ilminde bu kavram, "medd-i sıla" tabiriyle de bilinir. Sıla vechini uygulayan kurrâya da "ashâb-ı sıla" denir.⁷² Diğer kurrâ ise her iki durumda da lafzı sâkin olarak okumuştur. Vakıf durumunda tüm kurrâ ittifakla م (mîm) harfini sâkin olarak okur.

Ya'kûb الصَّالِينَ-الَّذِينَ-الْعَالَمِينَ lafızlarını vakıf durumunda ilhâk(-ı hâ) üzere hulfle sırasıyla الصَّالِيَّةُ-الَّذِيَّةُ-الْعَالَمِيَّةُ şeklinde okur. *İlhâk*, "bazı kelimelerin sonuna vakıf halinde sakin bir ◦ (hâ) ilave edilmesi"⁷³ demektir. Vakıf halinde kelimelerin sonuna eklenen bu ◦ (hâ) harfine *hâû's-sekte* de denilmektedir.⁷⁴

Sûredeki sahih kırâat ihtilafları yukarıda bahsedilenlerden ibarettir. Burada yer alan, gerek ferîşî gerekse usûlî ihtilaflar, sûrenin manasına önemli tesir etmemiştir.

dığı ikinci vecih ise söz konusu kurrânın hulfidür. Bir başka deyişle, bir kırâat şeklini iki farklı rivâyetle okumak demektir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilafları*, 63-64.

⁷¹ Dâni, *et-Teysîr*, 19; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 366.

⁷² Dâni, *et-Teysîr*, 19; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 366.

⁷³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 120; Suyûtî, *el-İtkân*, 190.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 136; Suyûtî, *el-İtkân*, 190. Kırâat imamlarından Ya'kûb, harf-i cer alan *mâ-i istifhâmiyye* (soru edatı olan *mâ*) edatlarında özellikle مَمَّ - لِمَ - بِمَ - فِيمَ - عَمَّ olmak üzere beş kelimedede: مَمَّةً - لِمَّةً - بِمَّةً - فِيمَّةً - عَمَّةً şeklinde; هُوَ ve هِيَ zamirlerinde (müfred ve gâib zamirlerde): هُوَّةٌ - هِيَّةٌ şeklinde; şeddeli cemî' müennes gâib *nûn*larında: هُنَّ (هِنَّ) şeklinde; sonunda şeddeli ي (yâ) bulunan kelimelerde: يِنْدِيَّةً (يِنْدِيَّةً) - عَلِيَّةً (عَلِيَّةً) şeklinde; sonunda fethalı ن (nûn) bulunan cemî' müzekker sâlimler: رَاعُونَ - الْعَالَمِينَ - الْمُؤْمِنِينَ - الْمُؤْمِنِينَ gibi kelimelerde: رَاعُونَةٌ - الْعَالَمِيَّةُ - الْمُؤْمِنِيَّةُ - الْمُؤْمِنِيَّةُ şeklinde okumaktadır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 134-136.

4. Sûredeki Şâz Kırâatler

Daha önce zikredilen sıhhat kriterlerini taşımayan kırâatlere genel olarak şâz kırâat denir.⁷⁵ Bu kırâatleri iki kategoride değerlendirebiliriz.

Birincisi, nakli âhad haberle sahih olan ve Arap dili kurallarına uymakla birlikte mushaf hattıyla örtüşmeyen kırâatlerdir. Bu rivâyetler kırâat olarak kabul edilse de şu iki gerekçeden dolayı Kur'ân olarak okunmazlar:

a. Bu kırâatler üzerinde icmâ' gerçekleşmemiş, âhad haberle sabit olmuştur. Haber-i vâhid ile de Kur'ân sabit olmaz.

b. Bu kırâatler, üzerinde icmâ' edilen mushafın hattına muhaliftir. Vahye dayanması ve sıhhati noktasında netlik yoktur. Sıhhati kesin olmayan bir kırâati de okumak caiz görülmemiştir. Bu tür kırâati inkâr etmek küfrü gerektirmez.⁷⁶

İkincisi ise senedi sahih ya da gayr-ı sahih olup Arap dili vecihlerine uymayan kırâatlerdir. Bu kategoride değerlendirilen kırâatler mushaf hattına muvâfakat etse de Kur'ân olarak okunmazlar.

4.1. Sûrede Mushaf Hattına Uyan Şâz Kırâatler

Bu başlık altında resmu'l-mushaf ile örtüşen ancak sahih olmayan kırâatler ele alınacaktır.

İbrahim b. Ebî Able (ö. 152/768)⁷⁷, sahih kırâatlere göre اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ olarak okunan ifadede yer alan lafzatullah'ın başındaki ل (lâm) harfini, öncesinde gelen اَلْحَمْدُ kelimesinin د (dâl) harfini takip etmesinden dolayı

⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 14.

⁷⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 52; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 14-15; Suyûtî, *el-İtkân*, 165.

⁷⁷ İbrahim b. Ebî Able, tâbiinin ileri gelenlerinden olup kırâatini Ümmü'd-Derdâ ve Vâsile b. Eskâ' gibi isimlerden almış sika bir râvîdir. Muhamed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1982), 1: 19.

madmûm olarak اَلْحَمْدُ لله şeklinde okumuştur.⁷⁸ Bu okuyuş, bazı Benî Rebîalılar lehçesidir.⁷⁹ On dört kırâat tasnifinde yer alan Hasan Basrî (ö. 110/728)⁸⁰ ise lafzatullah'a uyumu (tecânüs/bir bütünü oluşturan unsurların muvafık olması) için اَلْحَمْدُ kelimesinin د (dâl) harfini meksûr olarak اَلْحَمْدُ şeklinde okumuştur.⁸¹ Bu ise Kays kabilesi,⁸² Temîm ve bazı Atafânlıların söyleyişidir.⁸³ Söz konusu iki farklı telaffuzu benimseyenlerin böyle okumalarının sebebi, tebeyyet yani ard arda gelen hareketlerin birbirine uyum sağlamasını temindir.⁸⁴ Araplarda tecânüs oldukça yaygın bir durumdur.⁸⁵ Örneğin مُرْدِفِينَ kelimesindeki ر (râ) harfini, tecânüs gereği م (mîm) harfinin harekesine uydurarak مُرْدِفِينَ şeklinde okuyanlar da olmuştur. Numan b. Beşîr'e (ö. 64/684) ait olan aşağıdaki şiir de bu durumu teyit eder niteliktedir:

وَيَلْمَهَا فِي هَوَاءِ الْجَوِّ طَالِبَةً وَلَا كَهَذَا الَّذِي فِي الْأَرْضِ مَطْلُوبَ

Beyitteki وَيَلْمَهَا lafzı, aslında وَيَلِّ لَأَمِّهَا şeklinindedir. Ancak ikinci kelimenin başındaki ل (lâm) düşürülmüş; kesreden sonra hemzenin madmûm okunuşu ağır bulunduğundan, hazfedilen ل (lâm) harfinin kesresi ilk ل (lâm)a aktarılmış, ardından م (mîm) de ل (lâm) gibi (meksûr) okunmuştur.⁸⁶

⁷⁸ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), 1: 3; Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî Mevsilî, *el-Muhteseb fi tebyîn vucûhi şevâzi'l-kirâât ve'l-izâhi 'anhâ*, thk. Ali Necdî Nâsif, Abdülhalîm Neccâr, Abdülfettâh İsmail Şiblî (Kahire: Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûnî'l-İslâmiyye, 1994), 1: 37; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 66; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 210; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 47.

⁷⁹ Abdülatif Hatîb, *Mu'cemu'l-kirââtî'l-Kur'âniyye* (Dımaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000), 1: 4.

⁸⁰ Hasan Basrî tâbiînin ileri gelenlerinden olup kırâatini Ebû Mûsa Eş'arî ve Ebu'l-'Aliye gibi isimlerden almıştır. Ebû 'Amr ve Âsım gibi imamlar, kendisinden kırâat almışlardır. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 235.

⁸¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 37; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 120; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 363; Abdülfettâh Kâdî, *el-Kirââtü'ş-şâzze ve tevcihuhâ min lügati'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1981), 24; Abdülatif Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 1: 4.

⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

⁸³ Abdülfettâh Kâdî, *el-Kirââtü'ş-şâzze*, 24.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 47; Abdülfettâh Kâdî, *el-Kirââtü'ş-şâzze*, 24.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 210.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 210-211.

Sahih kırâatlerde de görülen bu tür uygulamaya Nisâ sûresinin 11. âyetindeki فَلَامِهِ lafzını örnek olarak gösterebiliriz. Bu kelimeyi kırâat-ı aşere imamlarından Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr, İbn 'Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefü'l-'Âşir فَلَامِهِ olarak; Hamza ve Kisâî ise meksûr olarak فَلَامِهِ şeklinde okumuşlardır.⁸⁷ Araplar, kesreden sonra dammayla okumayı ağır ve zor bulmuşlardır. Burada ل (lâm) harfi مْ lafzına iyice bitiştiğinden, sanki tek bir kelime gibi olmuş ve hemzenin dammesi kesreye dönüştürülmüştür. Böylece, مْ kelimesinin hemzesi, kendisinden önce gelen meksûr ل (lâm) harfine tâbî kılınarak فَلَامِهِ şeklinde telaffuz edilmiştir.⁸⁸

Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre bir harfin, kendisini takip eden harfe göre okunması, sadece aynı kelime içindeki harflerde söz konusudur. Örneğin مَنْحَدُّ الْجَبَلِ ve (aslî مُغَيَّرَةٌ olan) مَغَيَّرَةٌ kelimeleri bu bağlamda zikredilebilir. Zemahşerî, gerek Hasan Basrî'yi gerekse İbrahim b. Ebî Able'yi böyle bir okuyuşa cesaretlendiren şey için, "Bu iki kelimenin genellikle beraber kullanılmasından ötürü tek kelime mesabesinde kabul edilmelelidir." gerekçesini dile getirir. O, her iki kırâatteki itbâyı uygun bulmasına rağmen İbrahim b. Ebî Able'nin okuyuşunu tercihe daha layık görür. Zira Hasan Basrî'nin kırâatinin aksine bu okuyuş, kelimenin yapısı gereği aldığı harekeyi daha güçlü olan i'râb harekesine tâbî kılmıştır.⁸⁹

Kuteybe b. Mihrân (ö. 200/815)⁹⁰ ise اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ kırâati üzere ve lafzatullah için imâle yaparak okur. İmâleli vechin gerekçesi ise ل (lâm) harfinden sonra kesrenin gelmesidir.⁹¹ İmâle lügatte, "inhirâf, bir şeye dönmek, yönelmek ve bir tarafa çekmek"⁹² anlamlarına gelirken kırâat ıstılahında elifi ي (yâ) harfine; fethayı da kesreye yaklaştırmaktır. Bir başka ifadeyle,

⁸⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 379; Dâni, *et-Teyisîr*, 94; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 248; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 504; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 1: 152.

⁸⁸ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 379; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9: 221.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 27.

⁹⁰ Kırâatini arzen ve semâen Kisâî ve Süleyman b. Cemmâz'dan almıştır. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 26-27.

⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

⁹² Lügavî anlamları için bk. Halîl b. Ahmed, "myl", *Kitâbu'l-ayn*, 4: 177; İbn Fâris, "myl", *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 5: 290; İbn Manzûr, "myl", *Lisânü'l-Arab*, 11: 636-639.

fetha harekeyi açık fetha ile açık kesre arasında; elifi de ي (yâ) harfini andırarak şekilde telaffuz etmektir.⁹³ Fethayı telaffuzda, çene yukarı yük-selirken imâlede aşağı inmektedir. Çenenin aşağıya inmesi, yukarı yük-selmesinden daha kolay olduğundan, imâlenin telaffuz kolaylığına fay-dasından bahsedilir.⁹⁴ İmâleli vecih, bazı Hicaz lehçelerinde ve Temîm, Kays, Esed, Tay, Bekîr b. Vâil, Abdülkays ve Tağlîb gibi kabilelerde daha yaygındır.⁹⁵ Belli şartlarda ve dereceleri kısmen farklı olarak uygulanan imâle *kübrâ* ve *suğrâ* olmak üzere iki kısma ayrılır.⁹⁶

İbnü's-Sümeýfa' (ö. 215/830) da lafızdaki د (dâl) harfini mansûb ola-rak اَلْحَمْدُ لله şeklinde okur.⁹⁷ Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814) ve Ru'be b. Accâc'dan (ö. 145/762) da bu şekilde rivâyet edilmiştir.⁹⁸ Buna göre bura-da mastarın şöhretinden dolayı asıl fiil terk edilmiştir.⁹⁹

Zemahşerî, sahih kırâatlerdeki gibi lafzın merfû' olmasında ittifak edilen bu okuyuşun izahına oldukça öz bir şekilde yer vermiştir. Buna göre aslanan, değişikliğe konu lafzın gizli bir fiille اَلْحَمْدُ şeklinde mansûb olmasıdır. Zira "hamd" mastarı, Arapların haber manası taşıyan bir fiili gizli kabul ederek mansûb kıldıkları عَجَبًا كَفَرًا شُكْرًا gibi mastarlardandır. Buna göre cümlenin takdiri اَلْحَمْدُ لله اَلْحَمْدُ şeklidir. Bu münasebetle sanki "Nasıl hamd ediyorsunuz?" sorusuna karşılık olarak, hamdi beyân için اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُ denilmiştir. Araplar bu mastarları, fiilleri gibi değerkendirip onların yerine kullanmışlardır. Dolayısıyla Araplar, bunların fiille-

⁹³ Mekkî, *el-Keşf*, 1: 168; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 30; Suyûtî, *el-İtkân*, 194; Temel, *Kirâat ve Tecvîd İstılahları*, 73.

⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 35.

⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 30; Muhaysin, *el-Muktebes*, 94; Tayyân, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, 296.

⁹⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 194; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 247; Muhaysin, *el-Muktebes*, 95. Kisâi, imâleyi müenneslik alâmeti ة (te) harfiyle biten kelimenin vakfı halinde de uygulamaktadır. Buna göre اَلْحَمْدُ لله - اَلْحَمْدُ لله - اَلْحَمْدُ لله gibi kelimeleri örnek olarak verebiliriz. Ancak ة (te) harfinden önce şu harflerin gelmemesi gerekir: ا (elif), ح (hâ), خ (hâ), ص (sâd), ض (dâd), ط (tâ), ظ (zâ), ع ('ayn), غ (ğayn), ق (gâf). Kisâi'nin yaptığı imâle örnekleri ve istisnaları için bk. Mekkî, *el-Keşf*, 1: 205-206; Dâni, *et-Teyşir*, 54-55; Suyûtî, *el-İtkân*, 197.

⁹⁷ Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâat*, 1: 5.

⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 209; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

rini mastarlarıyla beraber kullanmazlar, hatta böyle bir uygulamayı (fiil ile mastarın birlikte kullanımını) geçersiz kabul ederler. Bu mastarları mansûb halden başlangıç merfû'luğuna dönüştürmek mananın sâbit ve yerleşik olduğunu göstermeye matuftur.¹⁰⁰

Lafızdaki د (dâl) harfini dammeli okuyan kişi, hem kendisinin hem de tüm mahlûkâtın Allah'a (cc) hamd ettiğini haber verirken د (dâl) harfini meftûh olarak اَلْحَمْدُ şeklinde okuyan ise yalnız kendi hamdinin Allah'a (cc) olduğunu haber vermektedir.¹⁰¹

Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/739) de yine tecânüsle her iki kelimeyi de meksûr olarak اَلْحَمْدُ لله şeklinde okuduğu rivâyet edilir.¹⁰² O, رَبِّ الْعَالَمِينَ tamlamasındaki ilk kelimeyi de medih/övgü ifade etme üslubuyla mansûb olarak رَبِّ الْعَالَمِينَ şeklinde okumuştur. Diğer bir görüşe göre bu okuyuş, اَلْحَمْدُ لله ifadesinin delâlet ettiği şeyden dolayı bu şekilde telaffuz edilmiştir. Sanki ifade, رَبِّ الْعَالَمِينَ اللهُ şeklinde dir.¹⁰³

128

OMÜİFD

Ebû Zeyd Saîd Ensârî (ö. 215/830)¹⁰⁴ âyetteki رَبِّ الْعَالَمِينَ tamlamasındaki muzâf olan رَبِّ lafzını madmûm olarak رَبِّ şeklinde okur.¹⁰⁵ Bu okuyuşun tevcihi şu şekilde yapılır: Sıfatlar birden fazla olup peş peşe geldiğinde aralarında muhâlefet caiz olur. Bunu da ya fiili gizleyerek mansûb ya da mübtedâyı gizleyerek merfû' hale dönüştürmek suretiyle yapmak mümkündür.¹⁰⁶ Mahzûf mübtedânın haberi olmak üzere merfû' veya kendisinden önce takdir edilecek هُو zamiriyle birlikte هُو رَبُّ الْعَالَمِينَ şeklinde de okunmuştur. Medih kastiyle ya da nidâ edatı takdiriyle meftûh

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 27.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 209.

¹⁰² İbn Cinnî, *el-Muhtseb*, 1: 37; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 211; Abdüllatîf Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1: 4.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 27.

¹⁰⁴ Ebû Zeyd Saîd Ensârî, kırâat-ı aşere imamlarından Ebû 'Amr'ın öğrencilerindendir. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 305.

¹⁰⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrul-muhît*, 1: 131; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

¹⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

olarak رَبِّ الْعَالَمِينَ şeklinde de okunur.¹⁰⁷ Burada merfû' ya da mansûb kırâate yöneldikten sonra mecrûr kırâat caiz değildir.¹⁰⁸

الرَّحْمَنِ ve الْعَالَمِينَ kelimelerinde Kisâ'î den imâle rivâyet edilmiştir.¹⁰⁹

Âyetteki يَوْمَ الدِّينِ ifadesindeki مَلِكٍ lafzını Ebû Sâlih Hemezânî (ö. 101/719)¹¹⁰ ve İbnü's-Sümeiyfa' (ö. 215/830), münâdâ olmak üzere elif ile birlikte مَلِكٍ şeklinde meftûh kırâatle okumuşlardır.¹¹¹ Mekkî b. Ebî Tâlib bu kırâati güzel bir okuyuş olarak niteler.¹¹² Buna göre kırâatin tevcihi şu şekildedir: مَلِكٍ يَا şeklindeki ifadede, nidâ edatı olan يَا harfi hazfedilmiştir.¹¹³ Lafzı, Ebû Hureyre (ö. 58/568) de medih ve övgü sebebiyle مَلِكٍ şeklinde mansûb olarak okumuştur.¹¹⁴

Hz. Ali'nin (ö. 40/661) buradaki kırâati, âyetin ilk kelimesi مَلِكٍ şeklinde mâzî fiil; ikinci kelime de meftûh olarak يَوْمٍ şeklindedir.¹¹⁵ Bu kırâati Ebû Hanife de böyle okumuştur.¹¹⁶ Abdülvâris b. Saîd (ö. 180/796),¹¹⁷ Ebû 'Amr'ın ل (lâm) harfini sâkin ve ك (kâf) harfini meksûr olarak مَلِكٍ şeklinde okuduğunu rivâyet eder. Bu kırâat, Ömer b. Abdülazîz'e (ö. 101/719)¹¹⁸ de nispet edilmiştir.¹¹⁹ Ebû Hayve (ö. 203/818)¹²⁰ ise ifadeyi يَا harfinin hazfiyle nidâ üzere meftûh ve elifsiz olarak مَلِكٍ şeklinde okur.

¹⁰⁷ Ebu'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman Enbârî, *el-Beyân fi i'râbi ğaribi'l-Kur'ân* thk. Tâhâ Abdülhamîd (Kahire: Heyetü'l-Mısriyyetü'l-'amme li'l-kitâb, 1980), 1: 35; Kurt, "Fâtîha Süresi ve Tecvidi", 90.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 49.

¹¹⁰ Ebû Sâlih Hemezânî, kırâatini Sa'îd Kündî ve Ahmed b. Haccâc'dan arzen almıştır. İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 2: 222.

¹¹¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 120; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 68.

¹¹² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 120.

¹¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 47.

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 28.

¹¹⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 121; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 47.

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 28.

¹¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 1: 478.

¹¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 1: 593.

¹¹⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 121; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 68; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 47.

¹²⁰ Ebû Hayve Şam kurrâsındandır. Kırâatini imam Kisâ'î den almıştır. İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 1: 325.

Hız. Ali, *مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ* âyetindeki *مَلِكِ* lafzını, ل (lâm) harfinin şeddesiyle ve ك (kâf) harfinin kesresiyle *مَلَاكٍ* şeklinde de okumuştur.¹²¹ Bu kırâat mushaf hattıyla örtüşmüyor gibi dursa da takdîren resmî'l-mushafa muvâfakat etmektedir. Nitekim kırâat-ı aşere imamlarından Hamza ve Kisâî, Sebe sûresinin 3. âyetindeki *عَالِمِ* lafzını *عَلَامٍ* şeklinde¹²² okumuşlardır.¹²³

Ebû Hureyre, âyeti *يَوْمَ الدِّينِ* *مَلِكِ* şeklinde lafzı mübâlağa formunda okumuştur. Mekkî b. Ebî Tâlib'e göre bu vecih mana bakımından güzeldir. Zira bu okuyuş, *مَلِكِ* ve *مَلَكٍ* söyleyişlerinin kalıplarıyla mukayese edildiğinde, Allah'a (cc) atfedilen mülkiyet sıfatı bakımından ve O'nu (cc) övme hususunda daha belîğdir ve manaya ziyadelik katar.¹²⁴ *مَلِكِ* kırâati de takdîren mushaf hattıyla uyumludur. Nitekim *مِيكَائِيلَ* ve *جِبْرِيلَ* kelimeleri hemze ve ي (yâ) harfleriyle nasıl örtüşüyorsa bu vecihte de durum takdîrî açıdan aynı olmalıdır. Ebû 'Amr, Münâfikûn sûresinin 10. âyetindeki *وَأَكْفُرْ* lafzını, takdîren mushaf hattına uyum sağladığından ك (kâf) harfinden sonra bir و (vâv) ilavesiyle ve mansûb olarak *وَأَكْفُرْ* şeklinde kırâat etmiştir.¹²⁵ Ebû 'Amr'ın bu kırâati, yukarıdaki benzer durumu teyit eder nitekindir.¹²⁶

Âsım Cühderî (ö. 128/745),¹²⁷ *مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ* ifadesini *مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ* şeklinde telaffuz eder. Buna göre bu kırâatin tevcîhi şöyledir: Mübtedâyı gizleyerek "mâlik" lafzını da haber yapmak suretiyle *يَوْمِ* üzerinde âmil kılmaktır. Takdiri ise *مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ* *هُوَ* şeklindedir. Avn b. Ebî Şeddâd 'Ukaylî¹²⁸ ise *مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ* şeklinde izâfetle okur. Görüldüğü üzere burada da mübtedâ gizli-

¹²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

¹²² Dâni, *et-Teyysîr*, 179; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 349; Dimyâtî, *İthâf*, 2: 380.

¹²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

¹²⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 124.

¹²⁵ Dâni, *et-Teyysîr*, 211; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 388; Dimyâtî, *İthâf*, 2: 540.

¹²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

¹²⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 349.

¹²⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 606.

dir. Bu şekildeki okuyuş Ebû Hureyre, Ebû Hayve ve Ömer b. Abdülaziz gibi kimselerden rivâyet edilmiştir.¹²⁹

Sevre b. Mübârek ve Kuteybe b. Mihrân مَلِكْ lafzını Kisâî' den rivâyetle imâleli şekilde okurlar.¹³⁰ Kerdem¹³¹ İmam Nâfi'den; Ehvâzî (ö. 446/1054)¹³² de Verş'ten (ö. 197/812) ك (kâf) harfinin kesresini medle مَلِكِي şeklinde; نَعْبُدُ lafzını da medle نَعْبُدُو olarak rivâyet etmişlerdir. Hasan Basrî نَعْبُدُ fiilini ي (yâ) harfiyle, ma'lûm ve meçhul kiple نَعْبُدُ ve نَعْبُدُو olmak üzere okumuştur. Bu okuyuş her ne kadar müşkil olsa da iltifat¹³³ ve istiâre¹³⁴ ile izah edilebilir.¹³⁵ Meçhul kırâat ile mana şu şekildedir: "Yalnız sana kul-luk edilir..." Gâibten hitâba; hitâptan da gâibe geçişli bu tür söyleyişler Arap dilinde yaygındır. Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise اِيَّاكَ deyip ikinci tekil şahsa geçtikten sonra üçüncü şahsa geçmeyi garip karşılar.¹³⁶

اِيَّا kelimesi, mansûb munfasıl zamirdir. Bu zamire eklenen bazı harflerle, muhâtaba (اِيَّاكَ), gâibe (اِيَّاهُ) ya da mütekellime (اِيَّايَ) işaret etmesi bakımından değişiklik gösterir.¹³⁷

'Amr b. Fâйд Esvârî¹³⁸ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُ âyetinde iki yerde gelen اِيَّاكَ lafzının ي (yâ) harfini tahfîf ile اِيَّاكَ şeklinde okur.¹³⁹ O, ي (yâ) harfinin şed-

¹²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

¹³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

¹³¹ Kırâatini arzen Nâfi'den almıştır. İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-nihâye*, 2: 32.

¹³² İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-nihâye*, 1: 220-222.

¹³³ *İltifat*: Bir ifadede, sözün yönünü birdenbire değiştirerek üslup farklılığı meydana getirme anlamında edebî sanat. İsmail Durmuş, "İltifat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 152-153. Ayrıca bk. Süleyman Mollaibrahi-moğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de İltifat Sanatı", *Diyanet İlmi Dergi*, 33/1 (1997): 15-36; Abdur-rahman Özdemir, "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'ân'da İltifat Örnekleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2 (2006): 151-160.

¹³⁴ *İstiâre*: İlgisi benzeşme olan en önemli mecaz türü ve edebî sanat. İsmail Durmuş-İskender Pala, "İstiâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınla-rı, 2001), 23: 315-318.

¹³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 49; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 364.

¹³⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrul-muhîr*, 1: 141.

¹³⁷ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 28.

¹³⁸ İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-nihâye*, 1: 602.

¹³⁹ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1: 40; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 121; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 225; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 47.

deli okunmasını, dile ağır geldiği ve öncesinde de kesre olduğu gerekçe-
siyle hoş karşılamamıştır. Ancak onun bu okuyuşu, kabul gören bir kırâat
değildir. Zira *إِنَّا السَّمْسُ* ibaresi, “güneşin ışığı” anlamına geldiğinden böyle
bir okuyuşta, “Senin güneşine ve ışığına ibadet ederiz.” şeklinde bir mana
ortaya çıkar.¹⁴⁰

Abdullah b. Dâvûd Harîbî (ö. 213/828),¹⁴¹ Ebû ‘Amr’dan rivâyetle ي
(yâ) harfinden önce kesre bulunması dolayısıyla *يَاكَ* lafzını imâleyle telaf-
fuz eder.¹⁴²

İbn Muhammed Rakkâsî de buradaki hemzeleri meftûh olarak *أَيَّاكَ*
şeklinde okumuştur.¹⁴³ Bu vecih Araplar arasında yaygın bir söyleyiştir.
Ayrıca bu okuyuş, Hz. Ali ve Süfyânü’s-Sevrî’den (ö. 161/777)¹⁴⁴ de ri-
vâyet edilmiştir.¹⁴⁵

Mekkelilerin bir kısmı *نَعْبُدُ* lafzındaki د (dâl) harfini sükûnla *نَعْبُدُ* şek-
linde okumuşlardır.¹⁴⁶ Ebû ‘Amr’ın *يَأْمُرُكُمْ* kelimesindeki ر (râ) harfini sâkin
kılarak *يَأْمُرُكُمْ* şeklindeki kırâati bu veche işaret eder.¹⁴⁷ Ayrıca bazıları *نَعْبُدُ*
kırâati için âyet sonu; *وَإِيَّاكَ* ise âyet başı olması hasebiyle sünnete ittibâ
kabilinden lafız üzerinde vakfedilmesi gerektiğini ileri sürerler. Bu du-
rumu da okuyuşun tevcîhinin, sünnete uyması için burada vakfedilip;
vasıl halinin vakfa bu şekliyle dönüştüğünü ileri sürerek izah ederler¹⁴⁸

Zirr b. Hubeyş (ö. 83/702) *نَسْتَعِينُ* lafzını, ن (nûn) harfinin kesresiyle
نَسْتَعِينُ şeklinde telaffuz etmiştir.¹⁴⁹ A’meş (ö. 148/765) ve Yahya b. Vessâb

¹⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 225; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 47. Ancak kelimenin bu anlamı bazı
dilciler ve çok az kimse tarafından bilindiğinden böyle okumak manayı bozsa da sahih
olan görüşe göre namazı bozamaz. Kurt, “Fâtiha Sûresi ve Tecvidi”, 109.

¹⁴¹ İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 1: 418.

¹⁴² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

¹⁴³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1:39; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1: 72; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*,
1: 48.

¹⁴⁴ Kırâatini arzen imam Hamza’dan almıştır. İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 1: 308.

¹⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 225; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 48.

¹⁴⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrul-muhîd*, 1: 140.

¹⁴⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 1: 514.

¹⁴⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48.

¹⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 29.

(ö. 103/721)¹⁵⁰ da bu şekilde okumuştur.¹⁵¹ Temîm, Esed, Kays ve Rebîa lehçesinde kelime bu şekilde telaffuz edilir. Bu kırâatin tevcîhi ise şu şekildedir: اسْتَعَانُ (yardım istemek) kelimesinden geldiğini göstermek üzere, tıpkı vasıl hemzelerinde olduğu gibi ن (nûn) harfi de meksûr olarak telaffuz edilir.¹⁵² Mekkî b. Ebî Tâlib bu kırâati meşhur ve hasen kabul eder.¹⁵³

Abdülmelik Asma'î (ö. 216/831)¹⁵⁴ Ebû 'Amr'dan rivâyetle الصِّرَاطُ lafzını ز (zây) harfiyle الرِّزَاطُ şeklinde okur. Kırâat-ı aşere imamlarından Hamza'dan da bu şekilde bir rivâyet söz konusudur.¹⁵⁵ Arap dilinde bu vecih güzel görülmüştür.¹⁵⁶ 'Uzre, Kelb ve Benî Kayn lehçelerinde bu söyleyiş meşhurdur.¹⁵⁷ Nitekim onlar اَزْدَقَ yerine اَصْدَقَ derler.¹⁵⁸

Bu okuyuş tarzının tevcîhini şu şekilde yapmak mümkündür. Safir sıfatına sahip harfler birbirlerinin yerine kullanılabilir. Örneğin kırâat-ı aşere râvîlerinden Kunbül ve Ruveys, lafzı halis bir س (sîn) ile telaffuz ederler.¹⁵⁹ İbnü'l-Cezerî'ye göre bu kelimeyi س (sîn) ile okumak nasıl mushaf hattıyla uyum sağlıyorsa ز (zây) harfiyle telaffuz da bu uyumu sağlar.¹⁶⁰

Sûrenin son âyetinin غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ifadesindeki غَيْرِ kelimesini, Halil b. Ahmed (ö. 175/791)¹⁶¹ İbn Kesîr'den غَيْرٍ olarak rivâyet etmiştir.¹⁶² Buna göre lafzın غَيْرٍ şeklinde mansûb okunmasının sebebi,

¹⁵⁰ Yahya b. Vessâb tâbîninin ileri gelenlerindedir. Adı Kûfe kurrâsı arasında zikredilir. Kırâatini Alkame, Mesrûk, Esved ve 'Ubeyd b. Narle gibi kimselerden almıştır. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 380.

¹⁵¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 122; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 226; Ebû Hayyân, *el-Bahrul-muhît*, 1: 141; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 47.

¹⁵² Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 226.

¹⁵³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 122.

¹⁵⁴ Kırâatini Nâfi' ve Ebu 'Amr'dan almıştır. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 470.

¹⁵⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrul-muhît*, 1: 143; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 48-49.

¹⁵⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 124.

¹⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 228; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 1: 75.

¹⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 228.

¹⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 271.

¹⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 49.

¹⁶¹ Halil b. Ahmed Ferâhidî, Basralı nahiv âlimidir. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 275.

¹⁶² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 122; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 47.

öncesinde yer alan *عَلَيْهِمْ* *أُنْعَمْتَ* *الَّذِينَ* *صَرَاطَ* cümlesinden hal ya da istisnâ yahut ona sıfat olmasıdır.¹⁶³ Kurtubî'ye göre *غَيْرَ* lafzının meftûh kırâate göre tevcihi iki şekilde yapılır. Birincisi, *غَيْرَ* ya *الَّذِينَ* kelimesinden haldir ya da *عَلَيْهِمْ* kelimesindeki *ه* (hâ) ile *م* (mîm) harfinden haldir. Bu durumda mana şu şekilde olur: "Kendilerine nimet verdiğin fakat üzerlerine gazap edilmemiş olanlarınkine." İkincisi, *غَيْرَ* istisnâ olduğu için nasbedilmiştir. Bu takdirde de mana şöyle olur: "Ancak kendilerine gazap edilmiş olanlarınkine değil."¹⁶⁴

Hız. Ömer, *غَيْرَ* kelimesini merfû' olarak *غَيْرُ* şeklinde okumuştur.¹⁶⁵ Hız. Ömer ve Übeyy b. Ka'b'ın (ö. 33/654) mansûb ve mecrûr okuduğu da rivâyet edilmiştir.¹⁶⁶

Abdurrahman b. Hürmüz A'rec (ö. 117/735),¹⁶⁷ Müslim b. Cündeb (ö. 110/728),¹⁶⁸ İsa b. Ömer Sekafî (ö. 150/767)¹⁶⁹ ve Abdullah b. Yezîd Kâsir (ö. 213/828),¹⁷⁰ vasıl halinde *عَلَيْهِمْ* lafzını *م* (mîm) harfinin dammesiyle ve sılayla *عَلَيْهِمُ* şeklinde; yine Abdurrahman b. Hürmüz, *ه* (hâ) harfinin dammesi ve kesresiyle sılasız olarak *عَلَيْهِمْ* ve *عَلَيْهِمُ* şeklinde; Hasan Basrî ve 'Amr b. Fâyid *م* (mîm) harfinin kesresiyle ve sılayla *عَلَيْمِي* şeklinde telaffuz etmişlerdir.¹⁷¹ Bu kelimedede, dördü burada zikrettiğimiz; üçü yukarıda sahih kırâatlara değindiğimiz yerde olmak üzere yedi vecih vardır. Ahfeş (ö. 210/825), bu kelimedede üç vecih daha sayar ki lafız üzerindeki toplam vecih sayısı ona ulaşır. Ahfeş'in saydığı vecihler şunlardır: *ه* (hâ) harfinin dammesi ve *م* (mîm) harfinin sılasıyla *عَلَيْمِي* olarak; sılasız madmûm *ه* (hâ)

¹⁶³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 122; Abdülfettâh Kâdî, *el-Kırâatü's-şâzze*, 25.

¹⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 232.

¹⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 49.

¹⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 232.

¹⁶⁷ Kırâatini arzen Ebû Hureyre ve İbn Abbas'tan almıştır. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 381.

¹⁶⁸ Kırâatini Ebû Hureyre, Hakîm b. Hizâm ve İbn Ömer gibi isimlerden almıştır. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 297.

¹⁶⁹ Nahiv ve kırâat âlimidir. Kırâatini Âsım b. Cühderî'den almıştır. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1: 613.

¹⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, I, 463-464.

¹⁷¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrul-muhît*, 1: 145; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 49.

ile عَلَيْهِمْ şeklinde ve her iki harfin de kesresiyle عَلَيْهِ şeklinde okuyuşlardır.¹⁷²

وَلَا الضَّالِّينَ kelimesini Eyyûb b. Sahtiyânî (ö. 131/749) ve bazı âlimler, iki sâkinin yan yana telaffuz etmekten kaçınmak üzere, kelimeyi harekeli bir hemze ile وَلَا الضَّالِّينَ şeklinde okumuşlardır.¹⁷³ Ancak böyle bir vecih Arap dilinde pek nâdir görülür.¹⁷⁴ Kurtûbî, Ebû Zeyd'den nakille şunları söyler: "Ben, 'Amr b. 'Ubeyd'in جَانَّ وَلَا جَانَّ عَنْ ذَنْبِهِ اِنْسٌ وَلَا جَانَّ اَيْتindeki¹⁷⁵ son kelimeyi جَانَّ şeklinde okuduğunu duymuştum. Araplardan دَابَّةٌ ve شَابَّةٌ şeklinde telaffuz ettiklerini işitinceye kadar onun lahn yaptığını zannemiştim."¹⁷⁶

Bu kısımda zikredilen kırâatler mushaf hattıyla örtüşen okuyuşlardır. Bundan dolayı Mekkî b. Ebî Tâlib, kırâatlerden isnâdı sahih olmak şartıyla Arap dili kurallarına uygun ve sikâ râvîlerden rivâyet edilenlerin okunmasının caiz olduğunu söyler. O, nakilde sıhhati yeterli görür ve tevâtür şartı aramaz.¹⁷⁷ İbnü'l-Cezerî de tevâtürü şart olarak aramasa da kırâatin makbûliyeti hususunda sıhhat, meşhûr ve yaygın olma kriterlerini taşımasını ileri sürer.¹⁷⁸

4.2. Sürede Mushaf Hattına Uymayan Şâz Kırâatler

Mushaf hattıyla örtüşmeyen kırâatlerin Kur'ân olarak okunamayacağı hususunda âlimler arasında görüş birliği vardır. Kur'ân, Hz. Osman'ın cem' faaliyetiyle Müslümanları bir araya getirmesinden önce mushaf hattına muhalif kırâatlerle okunabiliyordu. Cumhûra göre bu faaliyetin ardından mesele üzerinde icmâ' gerçekleşmiş, mushafın hattına uymayan okumalar sadece nakilde muhafaza edilmiş; uygulamada geçerliliği kalmamıştır. İbn Mes'ûd (ö. 32/652) gibi bazı kimselere atfedilen ve okunma-

¹⁷² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 43-44; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 229; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 49.

¹⁷³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 46; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 30; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 233.

¹⁷⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 122; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 47.

¹⁷⁵ er-Rahmân 55/39.

¹⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 233.

¹⁷⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 123;

¹⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 47.

sı men edilen bazı kırâatler işte bu grup içerisinde değerlendirilir.¹⁷⁹ Bu bağlamda Fâtiha sûresindeki bu tür okuyuşlar şu şekildedir:

Ebu Süvvâr Ğunevî, **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** âyetindeki her iki **إِيَّاكَ** kelimesini de **هِيَّاكَ** şeklinde telaffuz etmiştir. Bu okuyuş, Arap dilinde az kullanılan bir söyleyiş olmakla birlikte şiirlerde sıkça kullanılmaktadır.¹⁸⁰ Örneğin şâir Tufeyl şöyle demiştir:

فَهَيَّاكَ وَالْأَمْرَ الَّذِي إِنْ تَرَاحَبْتِ مَوَارِدُهُ ضَاقَتْ عَلَيْكَ مَصَادِرُهُ

“Girişi rahat olup da çıkışı sana zorluk verecek işten sakın!”¹⁸¹

Hasan Basrî ve Dahhâk (ö. 105/723)¹⁸² **إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** âyetindeki **صِرَاطاً مُسْتَقِيمًا** tamlamasını harf-i ta’rifsiz ve tenvinle beraber **صِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ** şeklinde okumuşlardır.¹⁸³ Mekkî b. Ebî Tâlib, mushaf hattına muhalif olmasaydı böyle bir kırâatin güzel olacağını ifade eder.¹⁸⁴ Ca’fer b. Muhammed (ö. 148/765)¹⁸⁵ ise âyeti **إِهْدِنَا صِرَاطَ الْمُسْتَقِيمِ** şeklinde izâfet terkihiyle okumuştur. Kaynaklarda, böyle bir telaffuzun **ذَارَ الْأَجْرِ** ibaresinde olduğu gibi caizliğinden bahsedilir.¹⁸⁶

İbn Mes’ûd, mana bakımından aynı olan **إِهْدِنَا** lafzı yerine **أُرْشِدْنَا** fiilini getirerek okumuştur.¹⁸⁷ Sâbit Bennânî (ö. 127/744) de aynı lafzı yine anlamı bir olan **بَصِّرْنَا** şeklinde telaffuz etmiştir.¹⁸⁸

Hiz. Ömer ve Hiz. Ebû Bekir, sûrenin **صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ** kısmını, **صِرَاطَ مَنْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَغَيْرِ الضَّالِّينَ** olarak telaffuz

¹⁷⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 127.

¹⁸⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 124; Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 225.

¹⁸¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 40; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 28; Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 225.

¹⁸² İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’-n-nihâye*, 1: 337.

¹⁸³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 41; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 125; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 1: 74; Ebû Hayyân, *el-Bahrul-muhît*, 1: 144; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 365; Abdülfettâh Kâdî, *el-Kırââtü’ş-şâze*, 25.

¹⁸⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 125.

¹⁸⁵ Ca’ferî mezhebinin kurucusudur. Kırâatini, babası Muhammed Bâkir ve dedesi Zeynelâbidîn’den almıştır. İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’-n-nihâye*, 1: 196.

¹⁸⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 125.

¹⁸⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 126; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 29.

¹⁸⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 126.

etmiştir. Bu okuyuşun mana açısından güzel olduğu ifade edilir.¹⁸⁹ Bu kırâatin, İbn Mes'ûd¹⁹⁰ ve Übeyy b. Ka'b tarafından da okunduğu rivâyet edilmiştir.¹⁹¹ Ayrıca Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin *وغير الصَّالِينَ* şeklinde de okudukları da kaynaklarda yer alır.¹⁹² İbn Zübeyr de söz konusu âyetin sadece *صِرَاطٍ مِّنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ* kısmında Hz. Ömer gibi okumuştur.¹⁹³

Sonuç

Fâtiha sûresi, en çok okunan ve her açıdan kendisiyle ilgili literatürün en fazla olduğu sûredir. Kırâatler açısından da durum bu minval üzeredir. Gerek sahih gerekse şâz kırâatler açısından kayda değer farklılıkların olduğu sûrede kırâat ihtilafları, lafız-mana ilişkisi bakımından önemli değişikliklere yol açmasa da yorum zenginliği itibariyle etkilidir. Bu etki, sûrenin her âyetindeki ihtilafta göze çarpmaktadır.

Kaynaklarda sahih kırâatler ele alınırken ferş ve usûl olmak üzere iki açıdan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda sûrede, ferşî açıdan tek farklılık söz konusudur. Melik-Mâlik lafzında yer alan bu ihtilaf, lafız-mana münasebeti itibariyle yorum zenginliğine yol açmıştır. Mana ya tesir etmeyen ve tamamen telaffuzla ilgili olan usûl açısından ise sûrede bazı uygulamalar mevcuttur. İdğâm-ı kebîr, işmâm, sıla, ilhâk, *صِرَاطٍ* lafzının *ص* (sâd) ve *س* (sîn) ile telaffuzu ve *عَلَيْهِمْ* kelimesinin, hem *عَلَيْهِمْ* hem de *عَلَيْهِمْ* şeklinde okunuşu bu kategoride değerlendirilir.

Fâtiha sûresinde, sahih kırâat kriterlerini taşımayan, dolayısıyla şâz olarak kabul edilen okuyuşlar dikkati çekecek niteliktedir. Sûrede mushaf hattına uyan ve uymayan şâz kırâat ihtilafları, sahih kırâatlerden daha fazla yer tutmaktadır. Kim hangi kırâat üzere telaffuz ediyorsa okuyuşunu ya Arap dilinde uygulanagelen bir lehçeyle ya da ta'lîl ile izah etmektedir. Bu bakımdan isnâdı sahih olmayan şâz kırâatler için yapılan gerek-

¹⁸⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 125.

¹⁹⁰ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 29.

¹⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 232.

¹⁹² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 29.

¹⁹³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 126; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 75.

çelendirmelere, Kur'âniyyeti sabit olmadığından itibar edilmemiştir. Dolayısıyla kaynaklarda bu okuyuşlar ve bunlara dair yapılan açıklamalar önemli yer tutsa da bunlar ancak yorum bağlamında değerlendirilmiştir. Zaman zaman da bu tür kırâatleri fukahâ, hüküm istinbat ederken kullanmıştır.

Kaynakça

- Altundağ, Mustafa. "Sahih Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine". *MÜİFD*, 20 (2001): 23-48.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870). *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Çimen, Abdullah Emin. "Kasım er-Ressî ve Tefsir Metodu". *Ekev Akademi Dergisi*, 12/34 (2008): 167-190.
- Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Saîd (444/1053). *et-Teysîr fi'l-kırââtî's-seb'*. Tsh. Otto Pretzl. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2009.
- Demir, Ziya. "İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fâtîha Tefsirleri". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.
- Devserî, İbrahim Saîd. *Muhtasaru'l-ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kırâât*. Riyad: Dâru'l-hadâre, 2008.
- Dimyâfî, Ahmed Muhammed Bennâ (1117/1705). *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırââtî'l-erbaate 'aşer*. Thk. Şa'bân Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987.
- Durmuş, İsmail. "İltifat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş İsmail-Pala İskender. "İstiâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Bekr, Ahmed b. Cezerî. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*. Thk. Enes Mihre. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali (745/1344). *el-Bahrul-muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993.
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman Makdisî (665/1268). *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî fi'l-kırââtî's-seb'a*. Thk. İbrâhim Atve İvaz. Kahire: Dâru'l-kütübîl-ilmiyye, 1981.
- Elmalılı, Hamdi Yazır (1942). *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Azim, 1992.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahman (577/1181). *el-Beyân fî i'râbi ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Tâhâ Abdülhamîd. 2 cilt. Kahire: Heyetü'l-Misriyyetü'l-'amme li'l-kitâb, 1980.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd (207/822). *Meâni'l-Kur'ân*. 3 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.

- Halîl b. Ahmed, Abdurrahman Ferâhîdî (175/791). *Kitâbu'l-'ayn*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübil-ilmîyye, 2003.
- Hatîb, Abdüllatif. *Mu'cemu'l-kirââtî'l-Kur'âniyye*. 11 cilt. Dimaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Mufaddal Râğîb (502/1108). *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-marife, 1961.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (541/1147). *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüssafî Muhammed. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman Mevsîlî (392/1001). *el-Muhteseb fi tebyîn vucûhi şevâzi'l-kirâât ve'l-izâhi 'anhâ*. Thk. Ali Necdî Nâsîf, Abdülhalîm Neccâr, Abdülfettah İsmail Şiblî. 2 cilt. Kahire: Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmîyye, 1994.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekerîyyâ (395/1004). *Mu'cemu mekâyisi'l-luġa*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ensârî (711/1311). *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru sâdir, ty.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim (724/1324). *Muharrar fi'l-fikh*. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1404.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh (543/1148). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye ts.
- İbnü'l-Cezerî, Muhamed b. Muhammed (833/1429). *Ġâyetü'n-nihâye fi tabakâtî'l-kurrâ*. Nşr. Gotthelf Bergstraesser. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1982.
- İbnü'l-Cezerî, Muhamed b. Muhammed (833/1429). *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabbâ'. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.
- İbnü'l-Cezerî, Muhamed b. Muhammed (833/1429). *et-Temhîd fi ilmi't-tecvid*. Thk. Ğânim Gaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Kâdî, Abdülfettâh (1981). *el-Kirââtü'ş-şâzze ve tevcîhuhâ min lügati'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1981.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife (1067/1657). *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. Tsh. Şerefettin Yaltekaya. 2 cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kurt, Yaşar. "Fâtîha Süresi ve Kiraati". *Ekev Akademi Dergisi*, 9/24 (2005): 155-174.
- Kurt, Yaşar. "Fâtîha Süresi ve Tecvidi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/3 (2006): 79-131.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (671/1273). *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Kaysî (437/1045). *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. Thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ty.

- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Kaysî (437/1045). *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırââtî's-seb' ve 'ilelihâ ve huccehâ*. Thk. Muhyiddîn Ramazan. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- Merdâvî, Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman (885/1480). *el-İnsâf*. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ty.
- Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed (834/1431). *Fâtiha Tefsîri: 'Aynü'l A'yân*. İhtisar ve tercüme: Ali Akpınar. Ankara: Nasihat Yayınları, 2013.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Kur'ân-ı Kerim'de İltifat Sanatı". *Diyanet İlmî Dergi*, 33/1 (1997): 15-36.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1984.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Muktebes mine'l-lehecâti'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1978.
- Müslim Ebu'l-Hüseyn Haccac (261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*. 5 cilt. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ty.
- Nemerî, İbn Abdilberr (463/1071). *el-Kâfi*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman (303/915). *Sünenü'l-kübrâ*. 6 cilt. Thk. Abdülgaffâr Süleyman Benârî-Seyyid Küsrevî Hasan, Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991.
- Özdemir, Abdurrahman. "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'ân'da İltifat Örnekleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2 (2006): 151-160.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'da "Seb'i Mesânî" Kavramı". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]*, 38/1 (2002): 103-127.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer (606/1209). *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Saçaklızâde, Mehmed b. Ebû Bekr Mar'aşî (1145/1732). *Cühdü'l-mukill mine't-tecvîd*. dirâse ve thk. Sâlim Gaddûrî Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2008.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn (911/1505). *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. 17 cilt. Kahire: 2003.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn (911/1505). *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008.
- Tayyân, Muhammed Hassân. *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve alâkatühâ bi'l-esvâti ve'l-lehecât*. Dimaşk: Mecelletü'l-mecm'ai'l-lügati'l-'Arabiyye bi Dimaşk, 1992.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*. İstanbul: İFAV, 2009.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (279/892). *Sünen*. 5 cilt. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ty.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed (538/1144). *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2009.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh (794/1392). *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 cilt. Kahire: Mektebetü dâru't-tûrâs, 1957.



ANADOLU COĞRAFYASINDA HADİS USÛLÜ ÇALIŞMALARI: MOLLA YEGÂN VE RİSÂLETU USÛLİ'L-HADİS

STUDIES IN HADITH METHODOLOGY IN ANATOLIA:
MOLLAH YEGÂN AND "RİSÂLETU USÛLİ'L-HADİS"

OSMAN AYDIN

[Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD.
Res. Asst., Hitit University Faculty of Divinity, Department of Hadith
hititosmanaydin@gmail.com]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Mart/March 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 27 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2018 *Sayı – Issue:* 44 *Sayfa / Pages:* 143-165

Atıf/Cite as: Aydın, Osman. "Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Molla Yegân ve Risâletu Usûli'l-Hadîs - Studies in Hadith Methodology in Anatolia: Mollah Yegân and "Risâletu Usûli'l-Hadîs". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 44 (Haziran-June 2018): 143-165.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Molla Yegân ve Risâletu Usûli'l-Hadîs

Öz: Bu makalede XV. Yüzyıl Anadolu âlimlerinden Molla Yegân'ın hadis usûlüne dair kaleme aldığı, "*Risâletu usûl-i hadîs*" isimli çalışması tetkike açılacaktır. Makalede ilk olarak; Molla Yegân'ın hayatı ve eserlerine dair bilgilere yer verildikten sonra devamında, söz konusu risâle şekil ve muhteva açısından incelenecektir. Bu kısımda tespit edilen nüshalar ayrı ayrı tanıtılacak, akabinde risâle içerdiği konular ve sistematığı itibariyle değerlendirilecektir. Son kısımda, adı geçen risâle, ilgili nüshalar ışığında tahkik edilecektir.

Anahtar Sözcükler: Molla Yegân, Ömer Çelebi, Risâle, Usûli'l-Hadîs, Tahkik.



Studies in Hadith Methodology in Anatolia: Mollah Yegân and "Risâletu Usûli'l-Hadîs"

Abstract: This article deals with the manuscript on hadith methodology of Molla Yegan who lived in the 15th century. Firstly, information about Molla Yegan's life and works will be given. Then, The Risalah will be examined in terms of form and content. In this section, the copies will be introduced separately and The Risalah will be evaluated in terms of its contents and system. In the last part, the Risale will be analyzed.

Keywords: Mollah Yegân, Ömer Çelebi, Risalah, Methodology of Hadith, Analysis.



Giriş

Bir ilmin asıl meselelerinden evvel öğrenilmesi lazım gelen temel kaideler bütünü olarak tarif edilen, "İlm-i Usûl" hadis özelinde, "Kabul ya da red açısından rivayetlerin durumunu inceleyen ilim" şeklinde tanımlanmıştır. İslam ilim dünyasında h. 3. yüzyıldan itibaren Hadis Usûlü'nün kaideleri, eserlerin satır aralarında ya da belli başlıklar özelinde kaleme alınmıştır. Müstakil anlamda ilk eserler h. 4. asrın başlarında görülmektedir. Elde mevcut hadis usûlü kaynakları, gerek müellifleri itibariyle gerekse muhtevâları açısından incelendiğinde; Anadolu coğrafyasında yetişmiş âlimlerin usûl-i hadîse ilişkin yaklaşımları ya da değerlendirmelerinden müteşekkil eserleri görmek mümkün değildir.

Türkiye Kütüphaneleri'nde birçok ilmî branşın temel bahislerini derleyen yazma eserlerin varlığı, ilgililerce malum bir hakikat olarak ortadadır. Bu zaviyeden mevzuya yaklaştığımızda, Hadis usûlüne dair, gerek genel manada gerekse hususî meseleleri mündemiç birçok yazma nüshanın bulunduğu da görülmektedir. Bahsi geçen eserlerden bir tanesi ise, Molla Yegân'a (ö. 865/1461 civarı) ait usûl-i hadîs risâlesidir. Bu makalede öncelikle Molla Yegân'ın hayatına, devlet kademesindeki resmi görevlerine, mevcut çalışmalarına ve yetiştirdiği talebelere değinildikten sonra, mevzubahis eser Türkiye kütüphanelerinde var olan nüshaları itibariyle şekilsel açıdan ele alınacaktır. Daha sonra risâlenin metni, muhtevası bakımından tahlîl edilecektir. Bu incelemeler sonucunda risâlenin muhtemel bir konu şemasını oluşturulacak ve son kısmında da, yazma nüshanın tahkikli neşri gerçekleştirilecektir.

Makale, tarafımızdan aynı minval üzere kaleme alınması tasarlanan başkaca çalışmaların ilki niteliğindedir. Anadolu topraklarında ömrünü geçirmiş ve hadis usulüne dair birçok kıymetli eserin kaleme alındığı bir dönemde yaşamış olan Molla Yegân ve onun gibi âlimlerin eserlerini görmek; hem ulemânın metodik tavırlarını hem de farklı coğrafyaların birbirleriyle etkileşimlerini irdelemek açısından önemi haizdir. Molla Yegân'ın çalışmasında takip ettiği pratiğe dönük yaklaşımı, usul-i hadis ile fikhî mukayeseli olarak taktim gayreti de kendi dönemindeki ilmi ihtiyaç ve beklentilere dair ipuçları sunması bakımından faydadan hâli değildir.

1. Molla Yegân

1.1. Hayatı

Tam ismi Şemseddîn Mehmed b. Armağan¹ b. Halîl² olmakla birlikte Molla Yegân diye şöhret kazanmıştır.³ Aydın vilayetinin Akkoyunlu ce-

¹ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Şekâyıku'n-nu'mâniyye* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-arabî, 1975), 48-49; Abdülhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: y.y. 1324), 160; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. A. Fikri Yavuz (İstanbul: Meral Yayınları 1915), 2: 52; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İs-

maatine müntesiptir.⁴ Mehmed⁵ ve Yusuf Bâli⁶ isimlerinde iki oğlu ve Yusuf⁷ isminde bir de torunu olduğu bilinmektedir. Doğum tarihi net olarak tespit edilemeyen Molla Yegân, II. Murat devrinde yaşamış bir âlimdir.⁸

Tetkik imkânı bulduğumuz kaynaklarda, “Sâhib-i fazl u irfân” olarak tavsif edilen⁹ Molla Yegân için Taşköprülüzâde (ö. 968/1561); “Âlim, âmil, fâzıl ve kâmil” nitelendirmelerinde bulunur.¹⁰ Kezâ Bursalı İsmâil Belîğ de (ö. 1142/1729) eserinde, “Bursa’da Yetişmiş Şan Sahibi Âlimler” için ayırdığı kısımda hem Molla Yegân’a hem de oğullarına yer vermiştir.¹¹ Mehmed Fahreddin Efendi (ö. 1272/1856) *Gülzâr-ı İrfân*’da üçüncü bölümde müellifimizi zikretmektedir.¹²

Yakınları ve akrabaları onun hem zeki hem de ince bir insan olduğunu belirtirler. Ayrıca evine gelen her misafir için mükemmel sofralar hazırlatması onun cömertliğinin göstergesidir.¹³ Hem yakınları ve akrabaları hem de âlimler nezdinde böylesi bir kıymeti hâiz olan Molla Yegân, devrinin idarecileri tarafından da taltif edilmiştir.¹⁴

tanbul: Türkiye Yayınevi, İstanbul 1947, I, 433; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990) 94.

2 Hoca Sadettin Efendi, *Tacü’t-tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 5: 65.

3 Kâtib Çelebi, *Silmü’l-vüsûl ilâ tabakâti’l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir Arnavut (İstanbul: Mektebetu İrsika, 2010), 5: 412.

4 Baldırzâde Selîsi Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliyâ*, haz. Mefail Hızlı, Murat Yurtsever (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 238.

5 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifin esmâü’l-müellifin* (Beirut: Dârü İhyâ’it-türâsi’l-arabî, ts), 2: 199; Baldırzâde, *Ravza*, 179.

6 Baldırzâde, *Ravza*, 272; Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 66,67; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 94.

7 Baldırzâde, *Ravza*, 239.

8 Aşıkpaşazâde Derviş Ahmed, *Tevârihi Âli Osman* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), 203.

9 Baldırzâde, *Ravza*, 238.

10 Taşköprülü, *Şekâyık*, 48.

11 Abdulkerim Abdulkadiroğlu, *Bursalı İsmail Belîğ* (Ankara: Gazi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1985), 98.

12 Mustafa Erkan, “Gülzâr-ı İrfan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 260.

13 Mecdî Muhammed Efendi, *Hadâiku’ş-şekâyık* (İstanbul: Çağrı Yayınları 1979), 1: 99.

14 Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 65.

Molla Yegân, keskin zekâlı ve yumuşak huylu bir kimse olarak nitelendirilmektedir. Dînin emirlerine ittiba konusunda son derece titiz, Hz. Peygamber'in ahlâkını yaşama ve yaşatma hususunda gayretli, insanlara dîni öğretmek noktasında da azimli olduğu belirtilmiştir. Hayatını ele alan çalışmalarda; beyaz tenli, uzun boylu ve gür sakallı bir kimse olarak tavsif edilmiştir.¹⁵

Taşköprülüzâde, Molla Yegân'ın İslâmî ilimleri ilk olarak, ismini hatırlayamadığı Aydınli bir âlimden aldığını söyler.¹⁶ Gençliğinde Aydın ilinde bulunan Mehmed b. Armağan, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)¹⁷ ve Molla Fenârî'den (ö. 834/1431) ders dinlemiştir. Özellikle Molla Fenârî'den kıraat ve daha birçok ilme dair dersler aldığı belirtilmektedir.¹⁸ Yeterli eğitimi ve icâzeti aldıktan sonra, Manastır Medresesi Müderrisliği başta olmak üzere,¹⁹ Bursa'da çeşitli medreselerde ders vermiştir. Molla Fenârî'den sonra ders halkasının başına geçmiş, onun yürüttüğü müftülük ve kadılık vazifesini îfâ etmiştir.²⁰ Kaynaklarda, kendisinin resmî bir görev almadığı belirtilse de bu görüş eleştiriye açıktır. Zira hem başkaca eserlerde kendisine tevdi olunduğu dile getirilen ve yukarıda zikrettiğimiz görevler hem de Selanik'te bulunan Serez Medresesi'nin tescîlini bizzat kendisinin yaptığını gösteren²¹ belgeler, Molla Yegân'ın resmî vazifelerde bulunduğu delil teşkil etmektedir.

Dînî ilimlerin birçok sahasında eğitim alan Molla Yegân'ın özellikle Arapça alanında ihtisas yaptığı ve dersler verdiği ifade edilmektedir.²² Hanefî mezhebine mensup olan müellifimizin ilmî donanımını gösterme-

¹⁵ Taşköprülü, *Şekâyyık*, 48; Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 65; Mecdî, *Hadâîku's-şekâyyık*, 1: 99.

¹⁶ Taşköprülü, *Şekâyyık*, 48; Mecdî, *Hadâîku's-şekâyyık*, 1: 99.

¹⁷ İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 245.

¹⁸ Baldırzâde, *Ravza*, 238.

¹⁹ Mefail Hızlı, *Bursa Medreseleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 40.

²⁰ Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 65; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 94; Mefail Hızlı, *Bursa Medreseleri*, 40; Taşköprülü, *Şekâyyık*, 48.

²¹ Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadislerin Yeri*, (Ankar: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 91.

²² Mecdî, *Hadâîku's-şekâyyık*, 1: 292.

si açısından bahse değer bir anekdot mevcuttur. Buna göre, Molla Fenârî kızı ile onu evlendirmek ister. Ancak Molla Yegân bir başka hocasının kızıyla söz kestiği için bu teklifi kabul edemez. Fenârîzâdeler bu durumdan ciddi anlamda rahatsız olarak kendisini zor durumda bırakmak isterler ve verdiği bir fikhî hüküm sebebiyle onu şikâyet ederler. Söz konusu bu hükmün mezhebin meşhur eğilimi değil, İmam Züfer'den gelen istisnâî ve herkesin bilemeyeceği bir fetva olduğunu dile getirerek güçleri yetiyorsa ilgili görüşü nakzetmelerini söyler.²³ Bu vak'a Molla Yegân'ın fikhî anlamdaki bilgisinin derinliğini ve ayrıntı meselelerdeki vukûfiyetini göstermesi açısından kıymetlidir.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ekolüne mensup olan Molla Yegân'ın ailesinden Yegânzâdeler diye bilinen birçok âlim yetişmiştir.²⁴ Aşağıda talebeleri arasında zikri geçecek olan iki oğlu ve torunu buna örnektir. Görebildiğimiz kadarıyla, elimizdeki bu çalışma dışında kendisine nispet edilen bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak, Molla Yegân'ın, ilim tahsiline gelen talebelerin gayretlerinden memnun olduğu takdirde, onların eserlerine mukaddime yazmayı ihmal etmediği ifade edilmektedir.²⁵

Molla Yegân, 844/1441 senesinde Hac farizasından dönerken uğradığı Kahire'de Molla Gürânî (ö. 893/1488) ile tanışmıştır. Onun ilmî donanımından etkilenmiş ve onu kendisiyle birlikte İstanbul'a gitmeye ikna ederek Padişah'ın huzuruna çıkarmıştır. II. Murat da Molla Gürânî'yi oğlu Mehmet'e hoca tayin etmiş ve Molla Yegân'a da taltifte bulunmuştur.²⁶ Hac dönüşü resmî bir görev almadığı söylene de²⁷ onun yeniden

²³ Murteza Bedir, "Züfer b. Huzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 529.

²⁴ İlyas Üzüm, "Hatîpzâde Muhyiddîn Efendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 463; Mehmet İpşirli, "Medrese" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 330; Hulusi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme*, (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1989), 27-28.

²⁵ Mecdî, *Hadâiku's-şekâyık*, 1: 84; Hoca Sadeddin, *Tâc*, 5: 56, Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1943), 40.

²⁶ Mecdî, *Hadâiku's-şekâyık*, 1: 113, 115, 117; Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 70; Gül, *Osmanlı Medrese-leri*, 70.

²⁷ Taşköprülü, *Şekâyık*, 48.

Bursa kadılığına getirildiği ve 857'de (1453) İstanbul'un fethi sırasında etkili bir kişi olarak önemli rol oynadığı üzerinde durulur.²⁸

Bir şahsın ilmî anlamda kifayeti ve kendisinden sonra bıraktığı izi görebilmek için bizzat yaptıkları kadar, tesir ettiği hususlar da mühimdir. Yukarda hayatına değinmeye çalıştığımız Molla Yegân'ın talebelerini tanımak dahi onun donanımı ve hadis açısından konumuna dair ipuçları sunacaktır.

1.2. Talebeleri

Kaynaklarda derli toplu bir şekilde işaret edilmese de Molla Yegân'ın talebeleri arasında şu isimler zikredilebilir:

Molla Yegân'dan bazı ilmî meselelerde ders aldığı ifade edilen Molla Hüsrev,

Risâletu'l-Hulle isimli eseri ile tanınan²⁹ ve 857 senesinde vefat eden oğlu Yegânzâde Mehmed Paşa,³⁰ aynı şekilde birçok eser telif ettiği belirtilen diğer oğlu Yegânzâde Molla Sinâneddîn Yûsuf Bâlî ile velûd bir âlim olarak tavsif edilen torunu Yusuf³¹ bizzat Yegânzâdeler içerisinde yetişmiş ilim adamlarıdır. Bu isimler dışında; kendisinden bazı ilmî meseleleri ders alan Molla Hüsrev,³² İbnu'l-Hatîb olarak bilinen ve II. Murta devrinde İznik Medresesi müderrisliği yapmış Hatîbzâde Molla Tâceddin,³³ Ayasuluğ kadılığı ve Zeyrek Camii müderrisliği yapan Molla Mehmed,³⁴ Taşköprü Medresesi'nde müderrislik görevi ifâ eden Molla Halil Hayreddin,³⁵ Anadolu Kazaskerliğinde bulunan Hacı Hasanzâde

²⁸ Abdulkadir Özcan, "Molla Yegân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 265.

²⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 40.

³⁰ İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifin*, 2: 199.

³¹ Baldirzâde, *Ravza*, 272; Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 66,67; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 94.

³² Ferhat Koca, "Molla Hüsrev" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 252; M. Tayyip Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007), 266, 279.

³³ Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 85.

³⁴ Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 87.

³⁵ Mecdî, *Hadâiku's-şekâyık*, 1: 139; Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 106.

Mustafa oğlu Molla Mehmed,³⁶ bizzat Padişahın taltifiyle Divan üyeleri huzurunda Bursa Sultan Murad Han Medresesi müderrisliğine atanan ve devam eden süreçte de sadrazamlık yapan Efdalzâde Molla Hamîduddîn gibi isimler Molla Yegân'ın talebeleri arasında zikredilebilir.³⁷

Yukarda ismi geçenler dışında; kendisi için "Molla Fenârî'nin dengine çıkabilmiş ender kişilerdendir" şeklinde bir benzetme yapılan Molla Mecüdidin, Molla Yegân'ın hem talebesi hem de damadıdır.³⁸ Kezâ bir diğer damadı ve öğrencisi Hızır Bey ise İstanbul'un ilk kadısıdır.³⁹

Görüldüğü üzere Molla Yegân hem devrinde tanınmış olan birçok simâdan ders almış hem de kendisinden sonra ilmî ve siyasî hayata yön verecek onlarca talebe yetiştirmiştir.

1.3. Vefatı

Molla Yegân'ın vefatıyla ilgili kaynaklarda farklı değerlendirmeler mevcuttur. Muhtemel vefat tarihi olarak; 840,⁴⁰ 857,⁴¹ 865 civarı⁴² ve 878 tarihleri⁴³ gösterilmektedir. Söz konusu bu tarihlerle alakalı bir elemeye gidilecek olursa söylenecek ilk söz; kendisinin Hac farızasını 844 senesinde yerine getirdiğine dair bilgilerden hareketle, vefatının 840 olamayacağıdır. Aynı şekilde aşağıda da ifade edileceği üzere, 865 senesinde bir bağışta bulunduğu dair belgenin varlığı, 857 senesinde vefat ettiğine ilişkin bilgiyi nakzetmektedir. Netice olarak, vefatıyla alakalı net bir tarih vermek tahminden öteye gitmeyecektir. Kadılık görevinden ayrıldıktan

³⁶ Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 134.

³⁷ Mecdî, *Hadâiku'ş-şekâyık*, 1: 191; Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 145; Cahit Baltacı, "Hamîdüddin Efendi, Efdalzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 476.

³⁸ Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 80.

³⁹ Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Hızırbey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 413; Taşköprülü, *Şekâyık*, 48.

⁴⁰ Mefail Hızlı, *Bursa Medreseleri*, 41.

⁴¹ Taşköprülü, *Şekâyık*, 49; Hoca Sadettin, *Tâc*, 5: 65.

⁴² Özcan, "Molla Yegân", 30: 265.

⁴³ Baldirzâde, *Ravza*, 238; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 94.

sonra Tekirdağ'da bir han yaptırdığı⁴⁴ ve İznik'te vefat ettiği bilgisi mevcuttur.⁴⁵ Kabrinin Yıldırım Beyazıd Camii yanındaki Muallimhânenin haziresinde olduğu söylenir.⁴⁶ Ancak bugün mezarını tespit etme imkânı bulunamamıştır.⁴⁷ Kimi çalışmalarda rûmî oymalı ve zülfeli tepelikli taşı günümüze ulaştığı⁴⁸ söylene de Bursa Yıldırım Belediyesi Kültür İşleri Genel Müdürlüğü yetkilileri⁴⁹ ile yaptığımız görüşmelerde ve yerinde yapılan incelemelerde⁵⁰ böylesi bir mezar taşına rastlayamadık.

Bursa'da bulunan ve kendi adıyla anılan bir medrese de mevcuttur. Her ne kadar Eyne Bey tarafından inşa edilmiş olsa da Molla Yegân eliyle yeniden imar edildiği için Eyne Bey'in ismi unutulmuş ve Molla Yegân Medresesi olarak ün kazanmıştır.⁵¹ Bu medrese XX. yüzyıl başlarına kadar faâl olarak öğrenci yetiştirmiştir.⁵² Medresenin bahçesine mescit yaptıran Molla Yegân'ın⁵³ bu medrese ve mescit için; bir su değirmeni ile etrafındaki arsa, Bursa civarında yoncalık denilen üç parça yer, Çamlıca Ayazma'da bir ev, Atıcılar altında bir bahçe⁵⁴ ve 865 senesinde 2800 kitap vakfettiği belirtilmektedir.⁵⁵

⁴⁴ Hacer Ateş, "Tekirdağ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 360.

⁴⁵ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 94.

⁴⁶ Baldırzâde, *Ravza*, 238.

⁴⁷ Özcan, "Molla Yegân", 30: 266.

⁴⁸ Özcan, "Molla Yegân", 30: 266.

⁴⁹ Bu konuda samimi yardım ve ilgililerinden ötürü Bursa Yıldırım Belediyesi Kültür İşleri'nde görevli Rıdvan Tümenoğlu beyefendiye teşekkürü bir borç addediyorum.

⁵⁰ Molla Yegân Medresesi ve çevresinde, zikri geçen mezar taşını tespit noktasında yardımlarını esirgemeyen Fikret Orhan beyefendiye teşekkür ederim.

⁵¹ Gül, *Osmanlı Medreseleri*, 40; Mefail Hızlı, *Bursa Medreseleri*, 39.

⁵² Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teşkilat-Tarih)*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 315-316.

⁵³ Mefail Hızlı, *Bursa Medreseleri*, 41.

⁵⁴ İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991), 2: 22-23; Mefail Hızlı, *Bursa Medreseleri*, 41.

⁵⁵ İsmail E. Erünsal, "Kütüphane" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), İstanbul, 27: 24.

2. Risâletu Usûli'l-Hadis ve Nüshaların Tanıtımı

Çalışmada risâlenin Türkiye’de yer alan ve ulaşılabilen beş nüshasına yer verilecektir.

2.1. Risâletu usûli'l-hadîs

Molla Yegân Mehmet b. Armağan b. Halîl’e nisbet edilen bu nüsha Millî Kütüphâne Yazmalar Koleksiyonu içerisinde A 4181/9 numarada kayıtlıdır ve üç varaktan müteşekkildir. Her sayfa 19 satır olup Kaba Nesih yazı türü ile kaleme alınmıştır. Tespit edebildiğimiz en eski nüsha olan bu metin h. 1129 senesinde Ahmed b. Abdullah b. İdris tarafından istinsâh edilmiştir. Tetkîke açılan bu usûl-i hadîs eseri birçok risâleden mündemiş 227 varaklık bir kitabın içerisinde 82b-84b varakları arasındadır. Konu başlıkları ve mühim görülen yerler kırmızı renkle yazılmış bu risâlenin sayfa kenarlarında ana metinde kısaca zikredilmiş bazı meseleler ile bahsi geçmeyen bir kısım mühim bilgiler kimi zaman kaynak belirtilerek kimi zaman da sadece bilgi verilmek suretiyle yer almaktadır.

152
OMÜİFD

2.2. Usûlu'l-hadîs

Risâlenin bir diğer nüshası yine Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu A 5567/4 arşiv numarası altında kayıtlıdır ve dört varaktan oluşmaktadır. 140 varaklık bir risâle mecmuasının içerisinde 19a-22a varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin herbir varağı 20 satırdan müteşekkil olup nesih kırması yazı türü kullanılmıştır. 1282 senesinde Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Çemaşî tarafından istinsah edilmiştir. Diğer nüshalardan farklı olarak; eserin bitiminden sonra ayrı bir paragraf halinde ehl-i hadis içerisinde yaygın olarak kullanılan 31 hadis terimi ismen verilmiştir. Sayfa kenarlarında da ana metinde yer alan meselelere dair bazı izahât mevcuttur.

2.3. Adana Nüshası

Herhangi bir başlıklandırmanın olmadığı nüshanın Molla Yegân’a aidiyeti, eserin son kısmında yer alan ifadelerden anlaşılmaktadır. Milli Kütüphane Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu içerisinde 1141/22 arşiv

numarasında kayıtlıdır. 1158 senesinde Mehmed b. Hasan eliyle istinsah edilmiştir. Risâle 188 varaklık bir kitap içerisinde 144a-146a varakları içerisinde yer alır. Her sayfa 20 satır olup, önemli görülen yerler ile konu başlıkları kırmızı ile renklendirilmiştir. Yazı stili olarak da ta'lik kırmısı kullanılmıştır.

2.4. Tokat Nüshası

Tıpkı Adana Nüshası'nda olduğu gibi herhangi bir başlıklandırma yapılmamıştır. Eser Milli Kütüphane içerisinde Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda bulunmaktadır. Arşiv numarası 60 Zile 15/3 olarak kaydedilmiştir. 3 varaktan oluşan bu nüsha tek bir müstensih eliyle kaleme alınmış olup 107 varaklık bir çalışmanın 104b-107a varakları arasında yer alır. Risâlenin her bir sayfası 25 satırdır ve Ali Fevzi b. Ömer tarafından istinsah edilmiştir. Nesih yazı stili kullanılmıştır.

2.5. Manisa Nüshası

Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzâde Koleksiyonu'nda 45 Ak Ze 1403/1 arşiv numarası altında yer alan bu nüsha; 85 varaklık bir mecmuanın 1b-5a numaralı varakları arasındadır. Her sayfa 19 satırdan müteşekkildir ve konu başlıkları kırmızı ile renklendirilmiştir. Müstensih ve istinsah tarihine dair herhangi bir bilginin bulunmadığı bu nüshayı diğerlerinden ayrı kılan husus, ana metinde farklı pasajların yer alıyor olmasıdır. Kezâ, risâlenin sonunda sanki çalışmanın devamı gibi gözüken tek sahifelik usûle dair bazı konuların yer aldığı bir bölüm bulunmaktadır. Yukarıda bahsi geçen milli kütüphane nüshasındaki ziyadeden farklı olarak bu ziyadeler metnin aslındadır. Barındırdığı ciddi farklılıklardan dolayı bu nüshayı tahkik esnasında ayrıca değerlendirmeyi uygun gördük.

Elde mevcut nüshalara bakıldığında Manisa nüshası dışında diğer nüshaların hiçbirinde risâlenin yapısını bozacak farklılıklar bulunmamaktadır. Manisa nüshasındaki bu bariz farklılıkların genel olarak risâlenin sonuna eklenmiş olması sonradan tetimme niteliğinde müstensihlerce

eklenme ihtimalini hatıra getirmektedir. Nüshaların bu kısa tanıtımından sonra risâle içeriği itibariyle değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.

3. Risâle'nin Muhtevâ Açısından Değerlendirilmesi

Molla Yegân, ehl-i hadîs ile usûl-i fıkıhçıların "Sünnet"i kendi ıstılah ve görüşleri muvâcehesinde belli bir sınıflandırmaya tâbi tuttıklarını belirtir. Daha sonra söz konusu bu risâleyi yazmasının gerekçelerini ifade eder. Kendisine göre, yukarıda ismi geçen her iki grubun usûl-i hadîse dair görüşlerini birlikte ele almak, ilgili prensiplerin daha kolay öğrenilmesini sağlayacaktır.

Risâlede ifade edildiği şekliyle usûl-i fıkıhçılar nezdinde sünnet, mürsel ve müsned şeklinde ikiye ayrılır. Senedinde inkıta olmayan rivayet müsned; senedinin herhangi bir yerinde bir veya daha fazla kopukluk bulunan rivayet ise mürseldir. Burada Molla Yegân, Hanefî kimliğini ön plana çıkarıp İmam Malik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) gelen bir habere de dayanarak, mürsel rivayetin müsned rivayetten mezhebi katında daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Daha sonra da bu görüşünü destekler mahiyette Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) bir sözüne yer verir. Devamında da mürsel hadisin makbul olması için gerekli şartları zikreder.

Mürselin tanımlaması ve tasnifinin ardından müsned rivayeti değerlendirir. Kendisi müsned hadisi, mütevâtir, meşhur ve ahad olmak üzere üç kısımda mütalaa eder. Burada da Hanefî çizginin yansımalarını görmek mümkündür. Zira mütevâtir tanımlamalarında ehl-i hadîs nazarında akla gelen ilk rivayet, "Men Kezebe" hadisi iken; Molla Yegân, mütevâtir hadise tıpkı Hanefî usûlcülerin yaptığı gibi; beş vakit namaz, namazın rekatları, zekatın miktarı gibi ilm-i zarûrî icab eden ve münkirini küfre götüren amelleri zikreder. Meşhur tanımlamasında da usûl-i fıkıhçıların eğilimlerini net bir şekilde görebiliriz. Buna göre meşhur hadis; ehl-i hadîsin kendi kıstasları içerisinde sınırlarını belirlemiş olduğu, "en az üç

isnadla rivayet edilen ancak tevatür derecesine erişmeyen hadisler⁵⁶ değil; bilakis aslı itibariyle ahad haber olmakla birlikte ikinci asırdan itibaren yalanlanamayacak kadar yaygınlığa ve kabule mazhar olan rivayetlerdir. Mütevatir karşısındaki durumunu ve farkını, Cessâs (ö. 370/981) ve İsa b. Eban'dan (ö. 221/836) verdiği örneklerle izâh etmesi de aynı risâlede benimsediği metodu göstermesi açısından kayda değerdir.

Âhad haber bahsine gelindiğinde Molla Yegân öncelikle, onun ilim gerektirip gerektirmeyeceği üzerinde durur. Akabinde ise, ahad haberi muttasıl ve munkatı olarak ikiye ayırır. Munkatı rivayeti de kendi içerisinde iki kısımda değerlendirir. Bunlardan biri, senet zincirinden bir ravinin ya açıkça (mu'dal, munkatı) ya da gizlice (mürsel, müdelles) eksilmesidir. Diğeri ise, rivayetin umûm-i belvâya muhalif kabul edilmesi ya da şâz olması gibi manevi inkiyatla malul bulunmasıdır.

Usûl-i Fıkıhçıların bu tasnifinin ardından muhaddislerin tasnifine geçen Molla Yegân hadisi; müsned, mürsel, munkatı ve mu'dal olmak üzere dörde ayırır. Daha sonra, kaynak itibariyle hadisi; merfu, mevkuf ve maktû' olarak sınıflandırır. Keza, mütevatir, mevzu ve müsned şeklinde farklı bir ayrıma daha gider. Mevzu hadisi tanımlarken te'vîl edilemeyecek surette hakikate muhalif olması şeklinde bir kayıt koşması rivayet değerlendirmelerinde metin temelli bir yaklaşım sergilediğine dair ipuçları sunmaktadır.

Bu değerlendirmelerden sonra müteahhir ulemanın yapmış olduğu sıhâh-hısân ayırımına işaret eder. Tıpkı Begavî'de (ö. 516/1122) olduğu gibi, Buhârî ve Müslim'in hadislerini Sıhâh; Kütüb-i Tis'a'nın diğer eserlerinde geçen hadisleri de Hisan olarak niteler.

Akabinde hadisleri, meşhur ve garib olarak farklı bir ayrıma tâbi tutar. Ancak burada meşhur tanımlamasında hadisçilerden biraz ayrıldığı görülür. Zira Molla Yegân'ın ifade ettiğine göre meşhur; birçok hadis hafızı tarafından rivayet edilip yaygınlık kazanan rivayettir. Garîb ise;

⁵⁶ Müctebâ, Uğur, "Meşhur", *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, haz. Halil Öztürk, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 219-221.

bir hafızın rivayetinde tek kaldığı hadistir. Eğer sahabe ravisi meşhur bir ravi değilse yine garîb olarak nitelenir.

Sihâh-husân olarak nitelediği birinci gruptan sonra, ikinci kısım olarak da sakîm rivayetin tanımlamasını yapar. Buna göre sakîm; rivayetin lafzında icmaya ya da mütevatir habere muhalif olmak gibi, izahı mümkün olmayan bir kusurun olduğu, ya da ravilerinin akidelerinde problemin bulunduğu rivayetlerdir. Molla Yegânun, adalet vasfından kaynaklanan sorunlara ilişkin, zayıf ve münker tabirlerini kullanması dikkat çekicidir. Buradan anlaşılan kendisinin hadis usûlü içerisinde tanımı yapılmış münker kavramından çok, sözlük anlamı üzerinden bir değerlendirme yaptığı görülür.

Risâlenin devam eden kısımlarında, senetteki inkıta bakımından hadisleri mürsel, munkatı ve mu'dal olarak üçe ayırır. Sonrasında, meçhul rivayetin tanımlamasını yapar. Bir sonraki kısımda ise; hadisleri, muhtasar ve mustaksa şeklinde ayırma tabi tutar ve bu kavramları teker teker açıklar.

Son paragrafta ise, müdrec rivayeti diğer kısımlara nazaran biraz daha uzunca tanımlar. Müdrecin tespitinin zorluğundan ve bu konuda çok tartışmaların yapıldığından bahseder ve eser bu haliyle tamamlanır. Bu özetin akabinde risâlenin muhtemel fihristi aşağıda yer aldığı üzere yapılabilir.

3.1. Molla Yegân'ın Usûl-i Hadîs Risâlesi'nin Muhteviyatı

1. USÛL-İ FIKİHÇİLERE GÖRE HADİS

1.1. Mürsel

1.2. Müsned

1.2.1. Mütevatir

1.2.2. Meşhur

1.2.3. Ahad

1.2.3.1. Muttasıl

1.2.3.2. Munkatı

2. MUHADDİSLERE GÖRE HADİS

2.1. Birinci Taksim

2.1.1. Müsned

2.1.2. Mürsel

2.1.3. Munkatı

2.1.4. Mudal

2.2. İkinci Taksim

2.2.1. Merfu

2.2.2. Mevkuf

2.2.3. Maktu'

2.3. Üçüncü Taksim

2.3.1. Mütevatir

2.3.2. Mevzu

2.3.3. Müsned

2.4. Dördüncü Taksim

2.4.1. Sıhah ve Hısan

2.4.2. Meşhur

2.4.3. Garib

2.4.4. Sakim (zayıf ve münker)

2.5. Beşinci Taksim

2.5.1. Mürsel

2.5.1.1. Munkatı ve mu'dal

2.5.1.2. Mechul

2.6. Altıncı Taksim

2.6.1. Muhtasar

2.6.2. Musteska

2.6.3. Müdrec

Sonuç

XV. yüzyıl Anadolu coğrafyasında kaleme alınan hadis usulüne dair bir çalışmayı incelemek; söz konusu ilim dalında yaşanan dönemin problemlerine ilişkin bir bakış açısı sunabilir. Bu zaviyeden bakıldığında Molla Yegân'ın eserinde fıkıh usulü ile muhaddislerin yöntemlerini birlikte ele

alma gayreti, kendi çağı düşünülduğünde pek başvurulan bir yöntem değildir. Burada Hanefî çizgide bir usûl-i hadîs arayışının izlerini görmek mümkündür. Özellikle mürsel ve meşhur hadis tanımlamalarında bu net bir şekilde fark edilmektedir. Burada muhaddislerin belirlediği bazı kıstaslar ve yaptıkları kimi tariflerin usul-i fıkhîta yer bulmaması ve pratikte göz ardı edilmesi de etkili olmuş denilebilir. Zira zayıf hadisle amel, mürsel hadisin değeri, mütevatir ve meşhur hadisin tespiti, âlimlerin bir hadisle amel ediyor olması gibi hususlar rivayetlerin değeri ve kullanımı noktasında hadisçiler ile usul-i fıkhîçileri birbirinden ayırmaktadır.

Eserinin ilk kısmında da ifade ettiği üzere, Molla Yegân bu çalışmayı; ehl-i hadis ile usûl-i fıkhîçilerin yöntemlerini gözler önüne sermenin yanı sıra, bu işle iştigal edenlerin mühim meseleleri akıllarında kolayca tutabileceği şekilde derlemek maksadıyla kaleme almıştır. Bu bakış açısı ilmi, gerektiği kadarıyla herkese aktarma gayreti ile bağdaştırılabilir. Tüm bu bahisler üzerine pratikte ortaya çıkan durumların uzlaştırılması gayreti olarak nitelenebilecek bu çalışma, kıymetli bir usul-i hadis eseri olarak üzerinde çalışılmayı hak etmektedir.

4.Risâlenin Tahkîkli Metni

التحقيق:

[١] الحمد لله رب العالمين مرسل الأنبياء والمرسلين ليكونوا مبشرين للمؤمنين ومنذرين لقوم الكافرين. والصلاة والسلام على سيد الورى محمد المصطفى الذي ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وعلى إخوانه من سائر الأنبياء وعلى آله وأصحابه الذين هم كالنجوم في السماء من إقتداهم فقد إهتدى.⁵⁷

وبعد، لما قسم أهل الأصول وأهل الحديث⁵⁸ سنة المصطفى عليه الصلاة والسلام بتقسيمات شتى على حسب رأيهم وإصطلاحهم. أردت أن أجمع⁵⁹ من كلامهم ما يسهل ضبط أقوالهم.

قال الأصوليون، السنة نوعان: مرسلا ومسندا؛ لأنه ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط التي بينه وبين الرسول عليه الصلاة والسلام فخره مسند. وإن لم يذكرها وقال: قال رسول الله أو⁶⁰ فعل

57 د. إقتداهم

58 م. د: أهل الحديث و الأصوليين

59 إستجمع

60 د ل + قال

بحذف واسطة⁶¹ تخبره⁶² مرسل. فالمرسل من التابعي وتبع التابعي محمول على أنه وضع له الأمر وإستبان له الإسناد فلا يحتاج إلى ذكره وهو خجة عندنا. وهو مذهب مالك وإحدى الروایتين عن أحمد وهو فوق⁶³ المسند⁶⁴ الذي ليس بمتواتر ولا شهور عندنا؛⁶⁵ لأن من إشتهر عنده حديث بأن سمع بطرق صحيحة طوى الإسناد للوضوح عنده. و قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [و] حتى قال حسن البصري: إذا أجمع⁶⁶ أربعة من الصحابة لي أرسلته إرسالاً. فدل كلامه على أن الإرسال دليل الوضوح وعلى أن الراوي إذا لم يتضح الأمر عنده بأن بلغه⁶⁷ من واحد وممن في حكمه⁶⁸ إسنده إليه ليحمله على⁶⁹ ما تحمل عليه⁷⁰ وأما مراسيل من دون هؤلاء فقد⁷¹ قالوا لا تقبل لظهور الفسق في هذه القرون إلا من إشتهر أنه لا يروي الحديث إلا عن ثقة.⁷²

والمسند ثلاثة أقسام:

أحدها⁷³ المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدتهم. ويدوم هذا الحد في كل عصر⁷⁴ إلى أن يتصل برسول الله مثل نقل القرآن والصلوات الخمس وإعداد الركعات ومقادير الزكاة.⁷⁵ وهذا القسم⁷⁶ يوجب علم اليقين بنمذلة العيان⁷⁷ علماً ضرورياً يكفر منكراً.⁷⁸

وثانها المشهور وهو ما كان من الأحاد في الأصل ثم اشتهر⁷⁹ من قرن الثاني ومن بعدهم⁸⁰ فصار⁸¹ نقله قوم⁸² في كل عصر⁸³ لا يتوهم⁸⁴ تواطؤهم على الكذب.⁸⁵ لأن⁸⁶ قرن الثاني⁸⁷ والثالث⁸⁸ قوم ثقات⁸⁹ بشهرة

- 61 م: الوسائط ل ت+ أو بحذف الوسائط
62 م: فخير, ل ت: فخير
63 د: الموقوف
64 م: السند
65 م د ل ت: - ليس بمتواتر ولا شهرة
66 ل ت: إجتمع
67 م د: سمعه
68 م: في احد
69 ل ت- على
70 م د ت: عنه
71 م د ل ت + فقد اختلف فيها
72 م د ل ت+ مثل إرسال محمد بن حسن
73 م د: الأول
74 م د ل ت: عهد
75 م د+ وما يشبهه ذلك ل ت+ و ما أشبه ذلك
76 م د: و انه
77 م د: - علم اليقين بنمذلة العيان
78 م د ل ت: و من أنكره لم يعرف دينه و دنياه و يكفر
79 ت: انتشر
80 ت- من قرن الثاني و من بعدهم
81 م د ت - من قرن الثاني و من بعدهم فصار د+ مضارعة
82 ل ت ينقله قوم
83 ل ت- في كل عصر
84 م د: لا يتصور
85 ل + و هم القرون

الرسول عليه السلام بالخيرية فيقبولهم وروايتهم. صار⁹⁰ بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص: أنه احد قسي المتواتر⁹¹ يضل جاحده ولا يكفر.⁹² فصحت به الزيادة على الكتاب وهي نسخ عندنا مثل حديث الرجم والمسح⁹³ والتتابع في صيام كفارة اليمين. لما⁹⁴ كان [ظ] من الآحاد في الأصل ثبت⁹⁵ شبهة سقط بها⁹⁶ علم اليقين وأفاد⁹⁷ علم الطأمينة.

والثالث⁹⁸ خبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو الإثنين فصاعدا لاعتبار العدد فيه⁹⁹ بعد¹⁰⁰ أن يكون¹⁰¹ دون التواتر والمشهور.¹⁰² وهو حجة للعمل في الدين والدنيا إذا كان مقارنا باشروط المذكورة في الأصول¹⁰³ لقوله تعالى: "فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة" وهي اسم الواحد فصاعدا؛ ولأن خبر الواحد يفيد غلبة الظن. وإنها توجب¹⁰⁴ العمل لعدم توقفه على اليقين¹⁰⁵ بخلاف العلم. فإنه موقف على اليقين.¹⁰⁶

ثم¹⁰⁷ خبر الواحد¹⁰⁸ إما متصل¹⁰⁹ إليه عليه السلام أو منقطعاً عنه ع م¹¹⁰ صورة وهي¹¹¹ المرسل¹¹² أو معني¹¹³ وهو على نوعين¹¹⁴ منقطع لنقصان في الراوي بقوات¹¹⁵ شرط من شرايط¹¹⁶ من العدالة والإسلام

86 ت: وهم

87 ل + بعد الصحابة

88 م ل+ و من بعدهم و ذلك ل ت: و من بعدهم و اولئك

89 م ت + الأئمة

90 م ل ت - بشهرة الرسول عليه السلام بالخيرية فيقبولهم و روايتهم ثار ؛ م ل ت + لا يتهمون بالكذب فصار شهادتهم و تصديقهم

91 د ل ت + و قال عيسى بن أبان ...

92 م د + وهو الصحيح عندنا ت- فصحت الزيادة به على الكتاب و هي نسخ عندنا

93 م د ل ت + على الخف

94 م+ وهو ما ل ت + وهو لما

95 م ل ت + به

96 م - بها

97 د + إفادة

98 ل ت: و ثالثها

99 م د - لاعتبار للعدد فيه

100 ت - بعد

101 م: يلقى

102 م ل ت: المشهور والتواتر

103 م د ل ت - إذا كان مقارنا باشروط المذكورة في الأصول

104 د يوجب

105 م د + ييقينه و الشهرة هو و انما اختلفت في العدل لا في الدعوى يعارضه الإنكارا و اللخ شهدة فقد ترجح جهة الصدق لكن عارضت شهادة الصدق الأمر فإن الذم خلقت في الأصل برنة و على الحقوق عرية فلا بد من الشاهد ليليق شغلها بحجة توبته ل ت: ييقين و الشهادة هو و انما اختلفت بالعدل؛ لأن الدعوى يعارضها إلا نكارا فإذا إلي شاهد فقد ترجح جهة الصدق لكن عارضت شهادة الأصل فإن الذم خلقت في الأصل برنة و على الحقوق عرية فلا بد من شاهد ليكون شغلها بحجة

106 م د ل ت - بخلاف العلم فإنه موقف على اليقين

107 م د - ثم

108 م د ل ت + مطلقا

109 م د ل ت: أن يكون متصلا

110 م + و المنقطع اما ان يكون صورة او منقطعاً معنى و إن كان منقطعاً صورة ثم المنقطع ل+ و المنقطع اما ان يكون منقطعاً ت- عنه صورة و هي المرسل او معني

111 م ل - و هو

والعقل¹¹⁷ والضبط¹¹⁸ ومنقطع بعارضته دليل أقوى¹¹⁹ منه أو بكونه شاذ فيما يعم به البلوى كحديث الجهر بالشمسية ورفع اليدين في الركوع أو بإعراض الأمة من الصحابة¹²⁰ فإنهم أصول في نقل الدين إلينا فاعرضهم عن حديث يدل على أنه غير صحيح.¹²¹

وقسم¹²² المحدثون السنة إلى مسند ومرسل ومنقطع ومعضل؛ لأنه أن ذكر الراوي الذي [و] ليس بصحابي جميع الوسائط التي بينه وبين الرسول¹²³ عليه السلام فمسند¹²⁴ وإن ترك واسطة الواحدة¹²⁵ فمنقطع وإن ترك واسطة فوق الواحد فمعضل وإن لم يذكر الواسطة أصلا فمرسل.

كذا في التلويح و قسموها¹²⁶ بتقسيم آخر فقالوا السنة إما¹²⁷ مرفوع أو موقوف أو مقطوع¹²⁸ والمرفوع¹²⁹ ما اضيف إليه عليه السلام¹³⁰ خاصة قولاً مثل أن يقول الراوي قال رسول الله أم كذا¹³¹ أو فعلا مثل أن يقول فعل عليه السلام كذا¹³² أو بتقريراً مثل أن يقول فعل هذا الفعل في زمنه عليه السلام فلم يرد¹³³ والموقوف ما اضيف إلى الصحابي¹³⁴ كذلك¹³⁵ مثل أن يقول قال لبصحابي كذا أو فعل كذا أو فعل عنده كذا فلم يرد¹³⁶ والمقطوع ما اضيف إلى التابعي أو تابعيه.¹³⁷

112 م + مر البحث والمنقطع ل+ و قد مر بحثه أو منقطعا

113 ل ت+ وإن كان متصلا صورة

114 م ل ت + أحدها

115 بفوات

116 م. د ل ت + ذكرت في الأصول

117 م د ل ت: والضبط و العقل

118 م ل+ و ثانيهما

119 م د الأقوى ت- أقوى

120 م. د + عنه رضي الله عنهم اجمعين ل+ عنه

121 م د ل - فإنهم أصول في نقل الدين إلينا فاعرضهم عن حديث يدل على أنه غير صحيح

122 م ل- قسم

123 م د ل النبي

124 م د ل فالمخبر مسند

125 م. د - فمنقطع و إن ترك واسطة فوق الواحدة ل+ بين الروايتين

126 م: وقسم العلماء السنة ل: و قسموا السنة أيضا

127 م. د - فقالوا السنة

128 م. د: إلى المرفوع و موقوف و مقطوع

129 م. د: فللمرفوع

130 م. د ل إلى رسول الله صلعم

131 م. د ل ت - مثل أن يقول الراوي قال رسول الله أم كذا

132 م د ل ت - مثل أن يقول فعل عليه السلام كذا

133 م د ل ت - إن يقول فعل هذا الفعل في زمنه عليه السلام فلم يرد

د ل+ متصلا كان أو منقطعا أو معضلا أو مرسلا

134 م د: الصحابة

135 م - مثل أن يقول قال لبصحابي كذا أو فعل كذا أو فعل عنده كذا فلم يرد

136 د ل ت - مثل أن يقول قال لبصحابي كذا أو فعل كذا أو فعل عنده كذا فلم يرد

137 م: دونه ل ت: أو من دونه

كذلك كذا في البروي¹³⁸ وقالوا¹³⁹ ان ما نقل عنه عليه السلام¹⁴⁰ ثلثة¹⁴¹ ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما لا¹⁴² يعلم حاله منهما فالأول¹⁴³ خبر بلغت في رواية¹⁴⁴ في كل طبقة مبلغا أحال العقل توافقهم على الكذب ويسمي متواترا¹⁴⁵ والثاني ما يخالف قطعيا ولم يقبل التأويل أو كان متضمنا لما يتوفر الدواعي على نقله و إشاعته إما لغرابته أو لكونه أصلا في الدين ولم يتواتر ولم يشتهر¹⁴⁶ ويسمى [ظ³] موضوعا والثالث ثلثة¹⁴⁷ لأنه إما راجح الصدق أو راجح الكذب أو مساوي الطرفين.

فالأول¹⁴⁸ ما سلم لفظه من ركاكة وخلل ومعناه من مخالفة القطعي ويعلم اسناده إليه عليه السلام¹⁴⁹ بعنونة ثقات معلوم العدالة وسمي صحيحا أو¹⁵⁰ مسندا هذا الإصطلاح المتقدمين.¹⁵¹

والمتأخرين قسموا¹⁵² هذا القسم على نوعين صحاح وحسان؛ لأنه إن كان¹⁵³ رواية الحديث مثنى أو أكثر إلى الصحابي المشهور بالرواية عنه ع م¹⁵⁴ يسمى صحاحا كالأحاديث التي أوردتها الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجوفي البخاري والإمام أبو الحسن مسلم بن حجاج القشيري في كتابهما وإن¹⁵⁵ رواية الحديث فرادي في كل طبقات¹⁵⁶ أو بعضها إليه¹⁵⁷ يسمى حسانا كالأحاديث التي أوردتها الإمام أبو داود سليمان بن أشعث السجستاني والإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن علي النسئ والإمام أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني والإمام أبو عيسى¹⁵⁸ الترمذي والإمام أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي¹⁵⁹ في كتبهم وعلى هذا الإصطلاح¹⁶⁰ البغوي في المصابيح والصحاح أرجح عند التعارض¹⁶¹ من الحسان.¹⁶²

- 138 م د - كذا في البري
139 دل ت: قال اهل الحديث إعلم إن
140 م د ت: عن رسول الله صلعم
141 م د ت + اقسام
142 م ت - لا
143 ل ت: والأول
144 م د - في ل ت: رواته
145 ل: تواترا
146 م د - و لم يشتهر
147 دل ت + اقسام
148 م د: ل و الأول
149 م د ت: إلى رسول الله صلعم
150 ل ت: و
151 م د ل ت - هذا الإصطلاح المتقدمين
152 م د ل ت: و قد قسم المتأخرون من اهل الحديث
153 ت+ من
154 ل ت: عن النبي
155 ل ت+ كان
156 ل ت: الطبقات
157 م د ل ت + إلى الصحابي المشهور بالرواية
158 ل + محمد بن عيسى
159 م د ل + السمرقندي
160 ل + الإمام

وقسموا¹⁶³ هذا القسم¹⁶⁴ [و] بتقسيم آخر الى قسمين لأنه إن كان الحديث مما دونه الحفاظ وشاع فيما بينهم يسمى مشهورا وإن انفرد به حافظ واحد¹⁶⁵ يسمى غريبا وقد يطلق¹⁶⁶ على ما رواه التابعي عن صحابي لم يكن مشهورا بالرواية عنه عليه السلام والثاني ما يكون في لفظه ركافة أو خلل لا يحسن اصلاحه أو في معناه خلل بأن¹⁶⁷ يكون على خلاف آية أو خبر متواتر أو اجماع ويسى سقيما أو في أحد رواية قدح وتهمة¹⁶⁸ ويسى ضعيفا ومنكرا وقد يطلق عليه السقيم¹⁶⁹ أيضا والثالث ما لا يكون¹⁷⁰ في متنه علة ولا في روايته خلل ولكن بعضهم¹⁷¹ لم¹⁷² يعلم بعينه أو بوضعه¹⁷³ والأول إن كان هو الصحابي يسمى¹⁷⁴ مرسلا وإن كان غيره يسمى منقطعاً وإن كان كليهما يسمى معضلاً والثاني ما لا يعرف عدالة رواته ويسى مجهولاً والمنقطع والمعضل لا إستدلال بهما وفي¹⁷⁵ المجهول خلاف¹⁷⁶.

وهو¹⁷⁹ الذي وقسموا السنة أيضا¹⁷⁷ الى مختصر¹⁷⁸ وهو الذي روى بعضه وترك بعضه ومستقصى روى جميعه¹⁸⁰ ومن الأحاديث المدرج وهو¹⁸¹ الذي وقع فيه لفظ من كلام الصحابي أو التابعي¹⁸² وإنما يميز¹⁸³ كلامهما¹⁸⁴ من كلامه ع¹⁸⁵ بأن يروى ذلك الحديث رجل آخر من ذلك الراوي ويقول قال لي فلان الذي اروي¹⁸⁶

- 161 م د + رجح
 162 م د + لتأكيد الظن في الاول ل+ لتأكد الظن في الاول
 163 م د: و قد قسم ل: وقد قسمهم
 164 ل: المقسم م ل+ ايضا
 165 م د ل+ ولم يذكره غيره
 166 م ل+ الغريب
 167 م د + مثل ان
 168 م د + في عقيدته
 169 ل: السقيم عليه
 170 م: يجوز
 171 م د ل: رواته
 172 د+ يكن
 173 م ل+ لم يعلم وضعه
 174 م ل+ الحديث
 175 م د ل + المرسل و
 176 ل+ إنتهى
 177 م د ل: - السنة ايضا
 178 م د + والمستقصى المختصر و هو الحديث الذي ل+ والمستقصى المختصر و
 179 م + الحديث
 180 م د ل + من غير ان يترك منه شئ
 181 م + الحديث
 182 م د ل+ ليظن السامع انه من جملة ذلك الحديث
 183 م د: يعرف تميزه ل: وإنما يعرف تمييز
 184 م د ل+ كلام الصحابي و التابعي
 185 م ل: كلام النبي صلى الله عليه و سلم
 186 د: روى

إن هذا اللفظ من كلامي¹⁸⁸ وإذا وقع إختلاف كثير¹⁸⁹ بين حديث¹⁹⁰ إلا في الفاظها عنه هذا الحديث¹⁸⁷ [٤ظ] فلا يقال هذا مدرج إلا بدليل واضح.¹⁹¹

Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. *Bursalı İsmail Belîğ*. Ankara: Gazi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1985.
- Abdülhay Leknevî. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: y.y., 1324.
- Aşıkpaşazâde Derviş Ahmed, *Tevârihi Âli Osman*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- Ateş, Hacer. "Tekirdağ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 360. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Aydın, İbrahim Hakki. "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 245. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin, (Beyrut: Dârü ihyâ'it-türâsi'l-arabî, ts), 2: 199; Baldırzâde, Ravza, 179.
- Baldırzâde Selâsi Şeyh Mehmed. *Ravza-i Evliyâ*. Haz. Mefail Hızlı. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Baltacı, Cahit, "Hamîdüddin Efendi, Efdalzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 476. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teşkilat-Tarih)*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Bedir, Murteza. "Züfer b. Huzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 529. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Nşr. A. Fikri Yavuz. İstanbul: Meral Yayınları, 1915.
- Erkan, Mustafa. "Gülzâr-ı İrfan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 260. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Ertünsal, İsmail E. "Kütüphane" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 24. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

187 د + ان هذا الحديث

188 د: كلام م. د + و إما إذا روى احد حديثاً او روى الاخر هذه الحديث و وجد لفظ في حديث احدهما و لم يوجد ذلك اللفظ في حديث اخر او ذلك اللفظ لا يوف[لا يعرف] يقينا انه مدرج [م: مدرج] لا مكان ذلك اللفظ منه حفظ الراوي الذي ليس حديثه ذلك اللفظ وقد

ل+ م. د + و إما إذا روى احد حديثاً و روى اخر ذلك الحديث و وجد لفظ في حديث احدهما و لم يوجد ذلك اللفظ في حديث اخر فذلك اللفظ لا يعرف يقينا انه مدرج لا مكان سقوط ذلك اللفظ منه حفظ الراوي الذي ليس حديثه ذلك اللفظ

189 م. كسرة

190 م د ل + الاحديث المروية عن النبي صلعم

191 تمت نسخة د بقوله: كذا في المفاتيح هذه رسالة مفيدة لعلم الحديث لمولانا عمر الجلبى الشهير يقان على يد محمد بن حسن عفى الله لهم باحسان في يوم الثلث في يوم الأضحية في سنة ثمانية وخمسة و مائة و الف تمت نسخة م بقوله: كذا في المفاتيح فمنه الرسالة مفيدة في علم الحديث لمولانا عمر جلبى الشهير يكان ... عيد ... احمد بن عبد الله بن إدريس عفى الله لهم السنة تسع و عشرين و مائة و الف تمت نسخة ل بقوله: تم الكتاب بعون الله الوهاب في يد محمد بن عبد الرحمن بن محمد الحمائى في أوائل ربيع الأول من يوم العاشر سنة إثني وثمانين و مائتين و الف. تمت نسخة ت بقوله: تمت الرسالة الشريفة بعون الله تعالى.

- Erünsal, İsmail E., *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991.
- Gökbilgin, M. Tayyip. *Edirne ve Paşa Livâsı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Gül, Ahmet. *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadislerin Yeri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tacü't-tevârih*. Haz. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- İpşirli, Mehmet, "Medrese" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28: 330. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İsmail Hami Danişmend. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1947.
- Kâtib Çelebi, *Silmü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, Thk. Mahmud Abdulkadir Arnavut. İstanbul: Mektebetu İrsika, 2010.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1943.
- Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 252. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Lekesiz, Hulusi. *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1989.
- Mecdî Muhammed Efendi. *Hadâiku'ş-şekâyk*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Mefail Hızlı. *Bursa Medreseleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Özcan, Abdulkadir. "Molla Yegân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Şekâyiku'n-Nu'mâniyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1975.
- Uğur, Müctebâ. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Haz. Halil Öztürk. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Üzüm, İlyas. "Hatipzâde Muhyiddîn Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 463. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Hızırbey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 413. Ankara: TDV Yayınları, 1998.



MARY DALY'NİN ATAERKİL HRİSTİYAN
TANRI ANLAYIŞI HAKKINDAKİ ELEŞTİRİLERİ
THE CRITICISM OF MARY DALY OF CHRISTIAN
PATRIARCHAL GOD PERCEPTION

MUSTAFA TURAN* & HÜMEYRA DUMAN**

* [Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri ABD.

PhD. Student, Ondokuz Mayıs University Institute of Social Sciences,
Department of Philosophy and Religious Studies
mustafaturan7@gmail.com]

** [Yüksek Lisans Mezunu, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri ABD.

MA: Master of Arts, İnönü University Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies

humeyrakercin@yahoo.com]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05 Mart/March 2018 *Kabul Tarihi / Accepted:* 19 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 27 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2018 *Sayı – Issue:* 44 *Sayfa / Pages:* 167-188

Atıf/Cite as: Turan, Mustafa – Duman, HümeYra. “Mary Daly'nin Ataerkil Hristiyan Tanrı Anlayışı Hakkındaki Eleştirileri- The Criticism of Mary Daly of Christian Patriarchal God Perception”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 44 (Haziran-June 2018): 167-188.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Mary Daly'nin Ataerkil Hristiyan Tanrı Anlayışı Hakkındaki Eleştirileri

Öz: Kadın varoluşu ve kadının gerek özel gerekse toplumsal hayattaki konumlandırılışı ilk insanın yaratılışından bu yana süregelen birtakım sorunları beraberinde getirmiştir. Bu sorunları çözmek amacıyla pek çok farklı düşünsel akım geliştirilmiştir. Geliştirilen bu akımlar ataerkil toplum yapısının nasıl oluştuğu, nelere etki ettiği, kadın üzerinde uygulanan cinsel, dini, politik ve ekonomik baskılar gibi konularla ilgilenmiştir. İnsanlığın tarihsel gelişimi boyunca bu baskıların belki de en çok hissedildiği alan din olmuştur. Bu çalışmada, feminizm akımları içinde son dönem akımlardan biri olan radikal feminizmin önde gelen temsilcilerinden Mary Daly'nin genelde ataerkilliği özelde Hristiyanlığı kadın varoluşuna engel olduğu gerekçesiyle eleştiren bakış açısı ele alınacaktır. Ona göre dinler, ataerki şemsiyesinin altındaki mezheplerden başka bir şey değildir. Çalışmalarında gezgin bir ruh hali içinde bulunmasını istediği kadınların aktif bir fiil olarak tanımladığı Tanrı'ya katılmalarının tek yolunun içlerindeki ataerki şeytanları kovmak olduğunu söyleyen Daly'nin feminist teolojisi kadınlara ışık tutacak niteliktedir. Bu çalışmada yazarın Hristiyan Tanrı anlayışına odaklanılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Feminizm, Ataerkillik, Din, Hristiyanlık, Tanrı ve Varoluş.

168

OMÜİFD



The Criticism of Mary Daly of Christian Patriarchal God Perception

Abstract: Being and position of woman both in the private and social life have caused some problems since the first human was created. With the inclination of solutions for these problems, lots of spiritual movements have been developed. These developed movements have concerned with subjects such as how patriarchal society developed, which fields were effected and the sexual, religious, political and economical pressure upon women. During historical development of human, religion has been the uttermost effected area among all of these. In this study, Mary Daly who is one of the most important pioneers of radical feminism which developed as one of the last feminist movements, in general, criticized patriarchy and especially Christianity in a critical way, which has been considered as a blocking factor for the development of human being. According to her, religions are nothing else from the sects under the patriarchal umbrella. Feminist theology of Mary Daly saying for women in desire of wanderlusting, the only way of participating to God as an active verb is to dismiss the patriarchal evils in women inside, is an enlightening work for women defined by women. In this paper, her concept of Christian God will be focused on.

Keywords: Feminism, Patriarchy, Religion, Christianity, God, Being.



Giriş

20. yüzyılın öne çıkan radikal feministlerinden biri olarak gösterilen Mary Daly varoluşçu bir felsefecidir. Kadını, özellikle bir zamanlar mensubu olduğu din olan Hristiyanlık içinde kutsal metinlerin ve yorumların ışığında değerlendiren Daly, feminist felsefenin önde gelen isimlerindedir. Ancak feminist teoloji, üzerinde yeni çalışmaların yapıldığı el değmemiş bir alandır. Bu nedenle Mary Daly ve onun felsefesi hakkında da akademik anlamda yeteri kadar çalışmanın yapılmamış olduğunu görmekteyiz.

Feminist teoloji ilk olarak Batı Avrupa'da ortaya atılmış, zaman içinde batı dışı toplumlara da yayılarak her bireyin mensubu bulunduğu dini, feminist bir bakış açısıyla yeniden yorumlamalarının önünü açan oldukça yeni bir çalışma alanıdır. Feminizm ve teoloji birbirlerinden bağımsız olarak oldukça geniş bir literatüre sahipken feminist teoloji alanında özellikle ülkemizde taranması beklenen kaynakların azlığı bu konuda çalışmayı zorlaştırmaktadır. Toplumların yenilikleri kolayca benimsemelerinin önündeki en büyük engel olan değer yargıları kutsal metinlerin feminist bir bakış açısıyla yeniden yorumlanması sürecinde sorun yaratabilmektedir. Bu sebeple çalışmamız Hristiyanlığın Tanrı anlayışına odaklanmaktadır. Çalışmamız ataerkil ve toplumsal baskı nedeniyle ortaya çıkan Tanrı'ya yüklenmiş olan kadın düşmanı bakış açısını Mary Daly örneğinde ortaya koymaktır.

Çalışmamız boyunca bütüncül ve eleştirel bir yöntem kullanılmaya çalışılmıştır. Klasik kaynaklardan veri elde etmeye önem verilmiş bu veriler doğrultusunda çalışmaya bireysel yorumlar eklenmiş, feminist teoloji anlayışımızı geliştirmek için geçmiş ve günümüzden derlenen örnekler arasında bağlantı kurulmaya çalışılmıştır. Büyük ölçüde betimleme yönteminin kullanıldığı çalışmamızda öncelikle yazarın kendi eserleri taranmış, alanın bakir olması nedeniyle ikincil kaynaklara da başvurulmuştur. Eleştirel ve karşılaştırmalı analizlerden yararlanılarak bir bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır.

1. Feminist Teoloji

Araştırmamızın ana eksenini dinsel perspektiften yaratılmış olan Tanrı imgesi ve onun Hristiyanlık içerisindeki izlekleri (imprint) oluşturduğu için feminizm tarihi hakkında bilgi verilmeyip daha çok dinle ilişkili olan Feminist Teoloji alanına odaklanılmıştır.

Feministlerin savunularına göre, dini alan tamamıyla erkek egemenliğindedir. Buna bağlı olarak, tarih boyunca dinî ananeler erkekler tarafından inşa edilmiş, dini hayatı şekillendiren kuralların tamamı da onlar tarafından yapılmış ve uygulanmıştır. Örneğin, Eski ve Yeni Ahit metinlerinin geneli erkekler tarafından yazılmıştır ve feministlere göre kadın karşıtı söylemler içermektedir. Kadınlardan nadiren bahsedilen pasajlarda onlara biçilen roller hep aykırı rollerdir. Dolayısıyla günümüzde belirgin bir biçimde hissedilen kadınlara yönelik ayrımcılığı sonlandırabilmek için öncelikle dinî metinlerin yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Erkek tanımlı bir din anlayışının yerine baştan beri eksik olan kadın tanımlı din anlayışı geliştirilmeye çalışılmalıdır. Bu süreçte kadın bakış açısının ve tecrübesinin mutlaka dikkate alınması gerekmektedir. Bunu erkeklerin gerçekleştirmesini beklemek yerine, olaya teoloji eğitimi almış kadınların müdahil olması uygun olacaktır. Dinî hayatın yenilenebilmesi ve kadın gözüyle yeniden yorumlanabilmesi için yegâne yol, dinlerin yaşadığımız çağa uygun biçimde sil baştan okunmasıdır. Doğrudan yeni bir teolojinin başlangıcı olan bu alan "feminist teoloji" olarak adlandırılmaktadır.¹

Bu sebeple dine yeni bir bakış açısıyla bakmak şiarıyla yola çıkan feminist teoloji ilk olarak 1975'te Amerika'da ortaya çıkmıştır. Sheila Collins, Letty Russell, Rosemary Radford Ruether, Mary Daly gibi isimler Amerika'nın önde gelen feminist teologlarıdır.²

¹ Adnan Bülent Baloğlu, "Kadın Merkezli Bir İslami Teoloji İnşasına Doğru mu?", *İslami İlimler Dergisi*, 4/1-2 (Bahar-Güz 2009): 45-60.

² Ursula King, *Women and Spirituality*, (London: Macmillian, 1998), 165.

Feminist teologlar öncelikle eşitlikçi cinsiyet anlayışını tanımlayabilmek için temel teolojik kavramları yeniden yapılandırmaya çalışırlar. Örneğin, Tanrı sadece eril terimlerle isimlendirilmemiş aynı zamanda baba, kral, lord, savaşçı, efendi gibi iktidarı çağrıştıran roller ve güç sembollerleriyle de tanımlanmıştır. Sonuçta Tanrı'nın sadece eril insanlık tarafından temsil edilebileceği düşüncesi İsa'nın da eril olmasını zorunlu kılmıştır.³

Hristiyan feminist teoloji, kutsal kitabın cinsiyete bağlı yorumlanışını, İsa'nın nezdinde kadın eşitliğini ve kilisenin gözünde kadının konumlandırılışını konu edinir. Kadına bir zamanlar sahip olduğu ve ataerkil kurumlar tarafından elinden alınan değerlerin yeniden kazandırılmasını amaçlar. Bunun yanında Hristiyanlığın eril teolojik yorumlarına karşı çıkarak, geleneksel Tanrı anlayışı başta olmak üzere Kitab-ı Mukaddes'teki temel öğretilerin yeniden ve kadın gözüyle yorumlanmasını amaçlar.⁴

Hristiyan feminist teolojiye göre özellikle Kitab-ı Mukaddes, kilise babaları denilen bir kısım erkek tarafından içinde buldukları çağın koşullarına uygun olarak yazılmış, çevrilmiş veya yorumlanmıştır. Bu durum zihinlerde Hristiyanlığın gerçekte ataerkil olup olmadığı konusunda soru işaretlerine neden olmaktadır. Bu yüzden cinsiyete önem veren tarihselci eleştiri metotları da kullanılarak kadınların kutsal metinler içindeki gerçek yeri belirlenmelidir. Hristiyan feminist teologlara göre Tanrı iradesi kesinlikle kültürlerin yoğurduğu insan iradesinden ayrıtırılmalıdır.⁵

Kadınların tarih içerisinde yer bulmalarına mukabil, kadınları kültürel ve sosyal olarak baskı altında tutan ataerkil yapının üstesinden gelebilmek için kutsal metinlerin kadın bakış açısı ile yeniden yorumlanması

³ Yvonne Yazbeck Haddad - John L. Esposito, *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, (Gainesville: University Press of Florida, 2002), 66-68.

⁴ Rosemary Radford Ruether, *Feminist Theology, A New Dictionary of Christian Theology*, (Kent: 1996), 210-211.

⁵ Mustafa Alıcı, "Mutfakta Pişir Mutfakta Ye: Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisinde Feminist Yaklaşım", *Milel ve Nihal* 2/2 (2005), 81-110.

gerekliliği son yıllarda İslâm dünyasında da rağbet görmeye başlamıştır. Bu çerçevede, “kadın tanımlı bir İslâmî teoloji” oluşturma çabalarının yoğunluk kazanmaya başladığı gözlemlenmektedir. Bu teolojinin oluşturulmasının temel amacı kısaca, kadınların içinde bulunduğu gerçekliklerin ve sahip oldukları tecrübelerin dikkate alınarak haklarının iadesi ve savunulması; onları erkeklere nispetle aşağı gören her türlü zihniyet, değer ve uygulamanın ortadan kaldırılarak adaletsizliğin ve ayrımcılığın önüne geçilmesidir. Sözü edilen amaçların gerçekleşmesi demek, Kur’an’ın eşitlik, adalet ve özgürlük ilkelerinin kadın-erkek ayrımı gözetilmeksizin bütün Müslümanlara uygulanması anlamına gelmektedir.⁶

2. Hristiyanlıkta Kadının Yaratılışı ve Toplumdaki Yeri

Mary Daly’nin eleştirilerine geçmeden önce kadının Hristiyanlıktaki konumunun incelenmesi önem arz etmektedir. Yahudiliğin bir türeği olarak Roma İmparatorluğunun egemen olduğu topraklarda doğan Hristiyanlık özünde herkesin sırf insan olduğu için değerli olduğu fikrine sahiptir. Buna rağmen bu fikrin hiçbir zaman tam bir kabul görmediğini, kadını aşağılama geleneğinin Hristiyanlıkta daha da güçlendiğini söyleyebiliriz. Örneğin 4. yüzyıl kilise vaizlerine göre kadınlar öncelikle Havva’nın çocuklarıydı ve isteyerek ya da doğaları gereği bir erkeği yoldan çıkarabilirlerdi. Özellikle 4. yy. vaizi İoannes Hrisostomos’un kadınları “gerekli bir kötülük” olarak değerlendirdiği söylenir.⁷

Hristiyanlıkta büyük önem taşıyan “İlk Günah” bu dinin sahip olduğu kadına bakış açısının da temelini oluşturmaktadır. Kadın haram meyveyi Adem’e yedirerek cennetten kovulmalarına ve böylece insan neslinin günahkar olmasına sebep olmuştur. Tanrı’nın kadının hamilelik süresini, doğum sancılarını, karı-koca ilişkisindeki baskıyı, ezme-ezilme durumlarını, aşırı emek tüketme zorunluluğunu, kıtlık, açlık, geçim sıkıntısı gibi pek çok olayı yani insanın alınyazısının, Adem-Havva çiftinin işledikleri suçta öfkelendiği için meydana geldiğine inanılmıştır.

⁶ Baloğlu, “Kadın Merkezli Bir İslami Teoloji İnşasına Doğru mu?”, 47.

⁷ Barbara Hill, *Bizans İmparatorluk Kadınları (1025-1204) İktidar, Himaye ve İdeoloji*, trc. Elif Gökteke Tut (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 12.

Burada asıl sorulması gereken soru Tanrı'nın suretinde yaratıldığı için kadından üstün olduğu söylenen Adem'in nasıl olup da bu kadar kolay kandırılabilmiştir.

Kadın Hristiyanlıkta kötülüğü, şeytana uymayı ve ayartıcılığı temsil etmektedir. Bu İncil'de şu şekilde anlatılmıştır:

"Fakat kadının öğretilmesine ve erkeğe hâkim olmasına izin vermem. Çünkü önce Adem, sonra Havva yaratıldı. Ve Adem aldanmadı, fakat kadın aldanarak suça düştü; fakat iman ve sevgi ve takdiste vakar ile dururlarsa çocuk doğurması ile kurtulacaktır."⁸

Hristiyan inancında kadının yaratılış sebebi Yahudilikle aynıdır. Eski Ahit'te yazılmış bir mektupta bu inanç şöyle izah edilir; "Erkek kadının değil, fakat kadın erkeğindir, kadın erkek için yaratıldı, fakat erkek kadın için yaratılmadı".⁹ Dolayısıyla tıpkı Yahudi öğretisinde olduğu gibi Hristiyanlıkta da kadının yaratılış sebebi olarak kendinden uzak, erkeğe bağımlı bir kimliğe sahip olduğunu görüyoruz.

Kilise başta olmak üzere ruhban sınıfı ve yöneticiler kadını erkeğe göre konumlandırırken bu metinleri temel almış ve kadının toplumsal hayattaki yerini buna göre belirlemişlerdir.¹⁰

Batı Hristiyanlığı bu kadın düşmanlığından hiçbir zaman kurtulamamıştır. Bunun izlerini günümüzde dahi kadınlara rahiplik hakkı tanınmasına duyulan tepkilerde de görmek mümkündür.

Hız. İsa'dan sonra kaleme alınmış olan kutsal metinlerde giderek ağırlık kazanan kadına olumsuz bakış açısı daha çok Pavlus'dan sonra güç kazanmıştır. O dönemlerde Yahudi inancını da etkileyen hâkim Roma medeniyeti Hristiyanlığı da etkilemiştir. Sonradan yazılan kutsal me-

⁸ *Kitab-ı Mukaddes*, Pavlus'un Timotheos'a 1. Mektubu, Bab 2: 12,13,14,15.

⁹ *Kitab-ı Mukaddes*, Pavlus'un İlk Mektubu, 11.Bölüm, 12-13.

¹⁰ Musa Kaval, "Semavi Dinlerde Kadın", erişim : 22.08.2017, www.toplumsalsiddetalkongresi.org/bildiri/dergi/ila201506dccd8.docx.

tinler, kadının toplumsal hayattaki rollerinden yoksun bırakılarak erkeğe bağımlı bırakılmasına neden olmuştur.¹¹

“Kadınlar da saç örgüleriyle, altınlarla, incilerle ya da pahalı giysilerle değil, sade giyimle, edepli ve ölçülü tutumla Tanrı yolunda yürüyen kadınlara yaraşır biçimde, iyi işlerle süslenmelerini isterim. Kadın sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrensin. Kadının öğretmesine, erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum; sakın olsun. Çünkü önce Adem, sonra Havva yaratıldı; aldatılan da Adem değildi, kadın aldatılıp suç işledi. Ama doğum yapıp kurtulacaktır; yeter ki, sağduyuyla iman, sevgi ve kutsallıkta yaşasın.”¹²

Hristiyan inancında evlilik ve kadının cinsel hayatı konusunda Yahudilik inancının tam tersi bir durum söz konusudur. Yukarıda da ele alındığı üzere Yahudiler için mümkün olduğunca erken evlenme ve nesil yetiştirme dinî bir görevdir. Ancak Hristiyan inancında evliliğe menfi bir bakışın olduğu görülür. Aksine bekarlık tavsiye edilir. Çünkü Kutsal Ruh'u sadece bekarların taşıyabileceği düşüncesi hakimdir.¹³ Böylece kadınlar için evlilik tek seçenek olmaktan çıkmıştır. Kadınlar evlenmeyip bekaretlerini koruyarak kendilerini Tanrıya adayabilir, böylece Havva'nın işlediği ilk günahın sonuçlarını çekmek zorunda kalmayabilirler. Manevî olarak bekarların böyle bir mertebeye erişmesi ilgi ve meşguliyetlerini eşleri yerine sadece Rabbin işlerine yöneltmelerindedir.

“Kaygısız olmanızı istiyorum. Evli olmayan erkek Rabbi nasıl hoşnut edeceğini düşünerek Rabbin işleri için kaygılanır. Evli erkekse karısını nasıl hoşnut edeceğini düşünerek dünya işleri için kaygılanır. Böylece ilgisi bölünür. Evli olmayan kadın ya da kız hem bedence hem ruhça kutsal olmak amacıyla Rabbin işleri için kaygılanır. Evli kadınsa kocasını nasıl hoşnut edeceğini düşünerek dünya işleri için kaygılanır.”¹⁴

¹¹ Simone de Beauvoir, *Kadın: İkinci Cins*, trc. Bertan Onaran, (İstanbul: Panel Yayınları, 1986), 106.

¹² *Kitab-ı Mukaddes*, Timoteos, 2:9-15.

¹³ Mustafa Yağmurlu, *Çağımızda Kadın Sorunu*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1984), 31.

¹⁴ *Kitab-ı Mukaddes*, Korintliler, 7:32-34.

Evliliğin Hristiyanlar için dini bir sorumluluk değil de izin verilmesi gereken bir olguymuş gibi kabul edildiği görülür. Aziz Pavlus, manevî olarak yeterli kudreti ve iradesi olmayanlar için sadece zinaya engel olma amacıyla evliliğin olabileceğini söyler¹⁵:

“Adam için kadına dokunmamak iyidir. Fakat zinalardan dolayı herkesin kendi karısı olsun. Fakat emir olarak değil, izin olarak bunu diyorum. Lakin bütün insanların benim kendim gibi olmalarını istiyorum. Fakat evlenmemişlere ve dul kalmışlara diyorum: Benim gibi kalsalar onlar için iyidir. Eğer bunu yapacak iradeleri yoksa evlensinler. Çünkü yanmaktan ise evlenmek daha iyidir.”¹⁶

Bu metinlerden anlaşıldığı üzere kadın Hristiyanlıkta da sadece soyun devamı için yaratılmıştır. Özellikle Luther'in şu sözleri doğanın kadını sadece doğurma amacı ile yarattığını düşünen eril zihniyeti yansıtmaması bakımından önemlidir:

“Çocuk doğurmak yüzünden kadınlar bitap düşüyor ya da ölüyorsa bunun hiçbir zararı yoktur. Bırakın ölene dek çocuk doğursunlar; bütün varlık nedenleri de zaten bundan ibarettir.”¹⁷

Tüm bunların yanı sıra evlilik kurumu içinde herhangi bir çatışma yaşanması durumunda da kadından erkeğe tam bir itaat beklenmektedir.

“Ey kadınlar Rabb'e bağımlı olduğunuz gibi kocalarınıza bağımlı olun. Çünkü Mesih bedeninin kurtarıcısı olarak kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. Kilise Mesih'e bağımlı olduğu gibi, kadınlar da her durumda kocalarına bağımlı olsunlar. Ey kocalar, Mesih kiliseyi nasıl sevip onun uğruna kendini feda ettiyse, siz de karlarınızı öyle sevin.”¹⁸

Hristiyanlıkta erkeğin keyfilğine bırakılmayan belki de tek alan boşanmadır. Bu konuda oldukça tutucu bir tutum sergileyen Hristiyanlık

¹⁵ Kaval, “Semavi Dinlerde Kadın”.

¹⁶ *Kitab-ı Mukaddes*, Korintoslulara I. Mektup, 7.

¹⁷ Fatmagül Bertkay, *Tarihin Cinsiyeti*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 142.

¹⁸ *Kitab-ı Mukaddes*, Efesliler 5:22-25.

ancak zina durumlarında boşanmaya izin verir. Bunun dışındaki nedenlerle gerçekleşen boşanmalarda erkekleri zina etmiş kabul eder.

Hristiyanlıkta İsa zamanında görülmemiş olan kadın karşıtlığının sonraki dönemlerde erkekler tarafından kaleme alınmış metinlerde karşımıza çıkması Roma'nın baskıcı yönetiminde uzun yıllar yaşamış olan Hristiyanlığın toplumun genelini etkileyen ataerkil tutum ve davranışlardan etkilenmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Nihayetinde Hristiyanlık Yahudiliğin bir devamıydı ve ondan izler taşıması son derece doğaldı.

3. Mary Daly

Mary Daly feminist teoloji alanında en tanınan ve en seçkin isim olarak gösterilir. Manfred Hauke'a göre Mary Daly ismi, feminist teolojide İsa'dan sonra en çok aranan ikinci isimdir.¹⁹

Mary Daly'nin tüm çalışmaları erkeğin üstünlüğünü ve kadının bu durumdan kaynaklanan sıkıntılarını anlatır. Daly ataerkilliği bir dünya dini olarak görür ve tüm dinlerin kadın enerjisiyle beslenen ataerkilliğin araçları olduğuna inanır.²⁰ Ataerkilliği eleştirisinde, kuramlarını ataerkilliğin kökeni olarak gördüğü kadın düşmanı ve ataerkil bir Tanrı'nın dış görünüşünü parçalamak üzere kurmuştur.

Daly'e göre kadının özgürleşmesini sağlayacak tek şey 'karşı çıkan kadın'dır. Ataerkil düzenin temelinde dünyanın ve cennetin hâkimi, mutlak ayrımların yaratıcısı Tanrı bulunmaktadır. Buradan başlayarak ben-o, özne-nesne, kendi-öteki gibi karşıtlıklar üzerinden kurulan düşüncenin de Tanrı tarafından yapıldığını iddia eder. Kadın hep olumsuzun, ötekinin bulunduğu taraftadır. Erkekse aynının yanında yer almaktadır.

Bu zihinsel karşıtlıklarla düşünmenin yıkılması kadını özgürleştirecektir. Bunu yapabilmek için gerekli olan her şey erkek egemen toplumun kadını öteki yapan tüm yapısına hayır demekte yatmaktadır.

¹⁹ Manfred Hauke, *God or Goddess? Feminist Theology: What is it? Where does it lead?*, (San Francisco: Ignatus Press, 1995), 78.

²⁰ Mary Daly, *Gyn/Ecology : The Metaethics Of Radical Feminism*, (Boston: Beacon Press, 1978), 59-60.

Daly, *Gyn/Ecology* adlı kitabında savunucularından olduğu radikal feminizmi 'kadının var oluşunun (becoming) serüveni' olarak adlandırır. Bu kitabında Daly, kendi feminist yaklaşımını ortaya koyarken Ortaçağ Avrupası'nda bu varoluşsal serüveni gerçekleştirmek isteyen kadınların cadı damgası yiyerek işkenceye maruz kalmalarını şöyle anımsatmaktadır: "Erilliğin evrenselliğini kırmak için kadınların kendi mitlerini adlandırmaları gerekmektedir".²¹

Eserin ilk bölümünde Daly, Hristiyan mitlerini, dili ve onların kadın düşmanlığını tanımlar. İkinci bölümde ise tarih içinde kadına karşı uygulanan beş uluslararası şiddeti inceler: Çin'de kızların ayaklarının bağlanması, Afrika'da kadınların cinsel organlarının kesilmesi, Ortaçağ Avrupası'nda cadı yakma, Hindistan'da kadınların ölen kocaları ile birlikte yakılması, Amerika'da psikiyatri, kürtaj ve kadını saflaştırma zihniyetinin devamı saydığı rahim ameliyatları.²² Kitabında ayrıca cinsiyetsiz toplum kavramını tümünden reddeder. Ataerkil zihniyet tarafından geliştirilen kadınlık anlayışını benimsememiştir. Çünkü ona göre kadınlık ve kadın olmak ayrı şeylerdir. Önemli olan kadının yaşam enerjisini tekrar kendine çağırmasıdır.²³

Daly, Hristiyan inancındaki cinsiyet konularıyla ilgili tartışmalara da önemli katkılarda bulunan bir isimdir. Hristiyan inancındaki kadınlara ilişkin pozitif yönleri görmemiş, Tanrı'nın hem erkek hem de dişi özelliklere sahip olduğu yönündeki yorumları reddetmiştir. Daly'nin erkek egemenliği üzerine yoğunlaşan çalışmaları ve İncil'i bu doğrultuda yorumlaması Hristiyanlığı terk etmesine yol açmıştır.²⁴

²¹ Daly, *Gyn/Ecology : The Metaethics Of Radical Feminism*, 61.

²² Maggie Humm, *Feminist Edebiyat Eleştirisi*, (İstanbul: Say Yayınları, 1994), 101.

²³ Emre Işık, "Feminizm Cinsiyet ve Epistemoloji", erişim: 16.09.2017, <http://www.aymavisi.org/felsefe/Feminizm,%20Cinsiyet%20Ve%20Epistemoloji%20-%20Emre%20Işık.html>.

²⁴ Hannelie Wood, "Revisiting Mary Daly: Towards A Quadripartite Theological And Philosophical Paradigm", *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies*, 71/1 (1911), 1-10.

3.1. Mary Daly'nin Tanrı Anlayışı

Yüzyıllar boyunca kadınlara hep erkek rol modeller dayatılmıştır. Bunlardan biri de Tanrı'dır.²⁵ İbranicilerin kutsal kitaplarında Tanrı; kral, baba ve çoban olarak tanımlanır. Yeni Ahit'teki kilit imaj ise Baba'dır. Baba ile oğul arasındaki bağlantı bu yüzden Hristiyan söyleminin temelini oluşturmuştur. Modern perspektiften bakıldığında bunlar orijinal kullanımlarında mecaz ifadeler olarak görülmektedir. Gerçekte Baba erkek ebeveynidir. Oysa Tanrı, dişi ve erkek arasındaki biyolojik farklılığın ötesindeki ruhtur.²⁶ Dolayısıyla Tanrı'nın eril olarak temsil edilmesi erkekler için bir problem oluşturmazken kadınlara kendilerini Tanrı'dan soyutlanmış hissettirebilir.²⁷

Daly Tanrı imgesinin kilise tarafından zihinlere baba figürü olarak kazındığını dolayısıyla Hristiyan edebiyatında da ataerkilliğin özeti olarak resmedildiğini söyler.²⁸ Kadınların zihinlerindeki eril kavramları değiştirmek ister. Pek çok insanın Tanrı ile alakalı zedelenmiş kavram ve tutumlara sahip olduğunu, Tanrı için kullanılan bu sembol ve imgelerin insanların hayal güçlerini dolaylı bir şekilde olsun ya da olmasın ele geçirdiğini iddia eder.²⁹

Bu amaçlarla yazdığı *Beyond God The Father* (Baba Tanrı'nın Ötesinde) kitabındaki ana tema Tanrı erkekleri yaratan erkek Tanrı'dır.³⁰ Daly, kadınların kendilerini Tanrı'nın sadece kemal ve anlama ilişkin kişisel deneyimi temsil ettiğini keşfettiklerinde bulacaklarına inanır. Kadınlar ataerkil Tanrı'ya saldırmamalı; onu tamamen arkalarında bırakmalıdırlar. Bu tam da Daly'nin yaptığı şeydir. Tanrı'yı yeniden adlandırmak için Daly, kadınların Tanrı'nın ötesine hareket etmeleri gerektiğine inanır. Ona göre adlandırma kadınların din deneyimlerinin merkezi durumun-

²⁵ Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, (New York: Harper & Row, 1975), 130.

²⁶ John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, (Westminster: John Knox Press, 1993), 43.

²⁷ Johanna Martina Wood, *Patriarchy Feminism and Mary Daly*, (University of South Africa, 2013), 174.

²⁸ Mary Daly, *Beyond God The Father*, (Boston: Beacon Press, 1985), 13.

²⁹ Daly, *The Church and the Second Sex*, 130.

³⁰ Daly, *Beyond God The Father*, 13.

dadır. Daly, Tanrı kavramını Tanrıça ile değiştirmeyi düşünmemiştir. Tanrı kelimesinin erkeksi imgelerle bağlantısının kırılmasının imkânsız olduğunu gördüğü için feminist kullanıma uygun olmadığına karar vermiş;³¹ yüce varlık olarak Tanrı fikrini silmek istemiştir. Ona göre Tanrı kadınlar için ataerkilliğin ötesine yaptıkları seyahat demektir.³²

Daly, hiçbir teoloğun Tanrı'nın erkek olduğuna inanmadığını iddia ederken, aynı zamanda vaizlerin, teologların, kendi halinde inanan insanların zihinlerinde bilinçli olmasa da böyle bir görünüm olduğunu söyler.³³

Nitekim Daly, Tanrı'yı tanımlamada kullanılan dilin sonlu ve sınırlı olduğunu düşünür. Ona göre, din dilinin önermesel kullanımı Tanrı'yı yer ve zamanla sınırlandırmaktan öteye gitmez. Bu yüzden, Daly çalışmalarında düz-önermesel ifadeler yerine mecazî ifadeler ağırlık verir.³⁴

Daly, modern teologların zihinlerinde sahip oldukları Tanrı hakkındaki zararlı kavramların 'her şeye gücü yetme', 'mutlak değişmezlik', 'mutlak kader' kavramlarıyla bağıntılı olarak ortaya çıktığını düşünür. Ona göre, bu Tanrı'nın değişmezliği problemlidir. Çünkü baskıcı durumların var olmasına izin veren ve buyuran bir Tanrı imgesini yansıtır. Bu yüzden Daly kadınlar üzerindeki baskıcı ve şeytanî durumlardan kaçınmak için Tanrı'nın değişmezliği ile ilgili teolojik bir farkındalık önerir.³⁵ Ona göre, Hristiyanlık bağlamında Tanrı'yı değişmeyen bir kimse olarak düşünmek onu statik bir nesne konumuna getirmekte ve bu da Tanrı hakkında kullanılacak terimlerin sınırlı kalmasına yol açmaktadır.³⁶ Aynı şekilde Tanrı'nın her şeye gücü yeten olduğu doktrinin klasik formülasyonu modern insanın yabancılaştırıcı bulduğu imge ve çağrışımlara da-

³¹ Daly, *Beyond God The Father*, xxiv.

³² Wood, *Patriarchy Feminism and Mary Daly*, 183-184.

³³ Daly, *Beyond God The Father*, 180.

³⁴ Betty Talbert Wettle, "Secular Feminist Religious Metaphor And Christianity", *Journal Of The Evangelical Theological Society* 38/1 (March 1995), 85.

³⁵ Daly, *Beyond God The Father*, 83.

³⁶ Daly, *Beyond God The Father*, 19.

yanır.³⁷ Bu durum Tanrı'nın eril zamirlerle adlandırıldığı bir dünyada her şeye gücü yetenin sadece erkek olduğu fikrini aşılır.

Daly için her yerde var olan Tanrı aslında hiçbir yeri olmayan Tanrı'dır. Onun her yerdeki varlığı aslında her yerdeki yokluğudur. Bu yanlış adlandırma ataerkil Tanrı'nın özü olan uğursuz yokluğu maskeleyen içindir.³⁸ Nihayetinde Daly, problemleri olarak gördüğü bu konular için 'Baba'nın ölmesi gerektiğini ileri sürer.³⁹

Daly, ataerkil toplumların oluş mitleri etrafında döndüğü bir modelden bahseder. Ona göre dünyevi varoluşlar Baba Tanrı'dan gelmeyi ve ona dönüşü yansıtırlar. Hristiyan teolojisine göre bu varoluş çemberine dölleyici söz olarak görülen Kutsal Ruh'ta katılmıştır. Teslisin ikinci unvanı olan oğul babadan, kutsal ruh ise baba ve oğuldan çıkar. Bundan başka evrendeki tüm varlıklar son olarak ebedi bir saadet içinde birleşecekleri Tanrı'dan çıkar. Bu üçlü semboller sisteminde aynı sabit kaynaktan çıkan ve ona geri dönen dairesel bir varoluş modeli vardır.⁴⁰

Daly'ye göre kadınlar özgür olmak istiyorlarsa puta tapınma olarak gördüğü bu tarz kristolojik formülleri reddetmek zorundadırlar. Tanrı'nın İsa'da beden bulması da bu formüllerden biridir. Tanrı kadınların bilinçlerinde ne kadar sınırlı kalırsa kadınlar da İsa'yı üçlemenin ikinci kişisi olarak o kadar az düşüneceklerdir. Kadınlar erkek olarak bedenlenmiş Tanrı'yı reddettiklerinde İsa'nın eşsizliği de anlamını yitirecektir.⁴¹

3.2. Mary Daly'nin Hristiyanlıktaki "Baba" Figürüne Bakışı

Hristiyanlık Mesih-İsa merkezli bir dindir. Bu merkez ile ilgili en sağlam ve güvenilir kaynak Kutsal Kitap/Yeni Ahit'tir. Tanrı inancının temelinde teslis/üçleme vardır. Matta incilinde Mesih-İsa'nın havarilerine "Baba oğul ve kutsal ruh ismiyle vaftiz eyleyin."⁴² şeklinde emir verdiği belir-

³⁷ Daly, *Church and The Second Sex*, 182.

³⁸ Daly, *Gyn/ Ecology*, 54.

³⁹ Wood, *Patriarchy Feminism and Mary Daly*, 167.

⁴⁰ Daly, *Gyn/ Ecology*, 28.

⁴¹ Daly, *Beyond God The Father*, 69.

⁴² *Kitab-ı Mukaddes*, Matta 28:19.

tilmektedir. Bu emir teslisin temel dayanaklarından olmuştur. Tek Tanrı-
cılığın hâkim olduğu bir ortamda ortaya çıkmış olan Hristiyanlıkta tesli-
sin yer alması; Mesih-İsa'ya olağanüstü özelliklerin atfedilmesinin hatta
İsa'nın Tanrılaştırılmasının teolojik bir sonucu olarak görülmektedir.⁴³

Hristiyanlıkta teslisin ilk ve asıl unsuru babadır. Baba olmak yarat-
mak, dünyaya getirmek yani sembolik olarak Tanrı olmak anlamına gel-
diği için Tanrı, baba olarak adlandırılır. Aslında burada önemli olan insan
ya da Tanrı olmak değil yeniden üretim ve yaratmanın baş aktörü olarak
görülen erkek olmaktır.⁴⁴ Binlerce yıl boyunca 'toprak anamız' sözünün
sonradan 'göklerdeki babamız' sözüne devşirilmesinin altında yatan ne-
den budur. Tüm bir Hristiyan inancı bu söz çerçevesinde ataerkil bir
zihniyetle şekillenmiştir. Soyun devamlılığını sağlamada kadının katkısı-
nı sadece taşıyıcılığa indirgeyen babasoylu ve ataerkil aile kurumu ile
toplum sağlam bir birliktelik oluşturmuşlardır. Baba, Tanrının yeryüzün-
deki otoritesinin temsilcisidir. Bu yüzden babalık sadece fiziksel bir özel-
lik olarak anlatılmamış, Tanrı'nın dünyayı yaratma kudretinin dünyadaki
yansıması olarak nesilden nesile aktarılan bir öğreti haline gelmiştir.

Babalık konusunda geleneksel Hristiyan teolojisinin üzerinde Plato
ve Aristoteles'in görüşlerinin etkili olduğu söylenmektedir. Aristoteles'in
dünyası bir tarafın diğerine egemen olduğu karşıtlıklardan oluşur. Ona
göre ruh beden üzerinde, akıl duygu üzerinde, erkek de kadın üzerinde
egemendir. Yalnızca erkeklere özgü olan saf akıl Tanrısal ruh ile ilişkilidir
ve yeryüzündeki her şeyden üstündür.⁴⁵ Dolayısıyla erkeğin zihni, her
türlü maddeden daha yüksek ve daha kutsaldır. Aristoteles'in eksik ya da
sakat kalmış erkekler olarak tanımladığı kadınlar zihinsel bakımdan aktif
ve yetenekli olan erkeklerden daha aşağıdadırlar.⁴⁶ Ona göre kadınlar

⁴³ Tümer Günay – Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Ocak Yayınları, 2002), 386-387.

⁴⁴ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*, trc. S. So-
muncuoğlu ve A. Bora, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 26-27.

⁴⁵ Aristoteles, *Politika*, trc. Mete Tuncay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), 26-29.

⁴⁶ Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 5. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 132-133.

yaşam için gerekli olan maddeyi sağlamaktan öteye gidemezler. İnsanın Tanrısal olanla bağlantılı kısmını yani formu ve ruhu sağlayan erkektir. Erkeğin cesaretini hükmedişinde kadının cesaretini ise itaatinde gören Aristoteles, 'Nasıl güzeli anlamak, tanımak için çirkini bilmemiz gerekiyorsa erkeği tanımamız için de kadını bilmemiz gerekmektedir.' der.⁴⁷ Bu düşünceleriyle Aristoteles'in Hristiyan teolojisinin kadına yönelik dogmatik bakışının temelini oluşturduğu belirtir.

Batı düşünce geleneğinin temelini oluşturan dualist felsefeyi sistemleştiren Platon'a göre ruh maddesel olmayan değişmez ve ölümsüz gerçek evrene, beden ise geçici ve ölümlü evrene aittir. Akılcı ruhlar daha doğuştan erkeklere verilirken daha aşağı görülen ruhlar kadınlara verilmiştir. Bu yüzden tam bir insan sayılmayan kadınlar erkekler tarafından yönetilmelidirler.⁴⁸ Tüm bu görüşler ışığında Daly, ataerkil Hristiyanlığın kadınlara sadece tek bir amaç belirlediğine inanır: doğurma.⁴⁹

Mary Daly, feminizmin Hristiyanlığa karşı vermiş olduğu cevaptır. O ve onunla aynı duyguları paylaşan birçok feminist ataerkinin tarihsel kökenini ve tabiatını anlamaya çalışarak ataerkil önyargılardan uzak bir dünya inşa etmek için mücadele vermişlerdir.⁵⁰

Daly'ye göre Hristiyanlık, kadınları baskı altına alan ataerkil sistemin özüdür. O, Hristiyanlık sistemi içinde yer alan bir kişi için eril Tanrı anlayışının ne kadar tehlikeli olabileceğini gösterir:⁵¹

'Göklerdeki cennette yaşayan sakallı biri olarak Tanrı'yı resmetmek akıllı insanlar için çocukça bir şeydir. Onlar kendi inançlarının bu kavramların ötesinde olduğunu düşünürler. Eğitimli her yetişkin için bu aynıdır. Bununla birlikte teologların, vaizlerin ve saf, kendi halin-

⁴⁷ Cynthia Freeland, *Nourishing Seculation: A Feminist Reading of Aristotelian Science Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, (Albany: State University of New York Press, 1994), 145-146.

⁴⁸ Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Kültür Yayınları, 1962), 152-171.

⁴⁹ Wood, *Patriarchy Feminism and Mary Daly*, 177.

⁵⁰ Laffey, *Daughters of Abraham*, 50-51.

⁵¹ Rebecca Hudson, *In the World But Not Of It: A Critique of American Evangelical Views of God and the Material*, (United Kingdom: Stirling, July 2012), 68.

de inanan insanların zihinlerinde açık ya da bilinçli olmasa da Tanrı'nın eril olarak barındığına dair küçük de olsa deliller vardır.⁵²

Hristiyan erkekler bile Tanrı için eril bir imge tasarlanmasının ne kadar problemlili olduğunun farkındadırlar. Bu, sevgi ya da merhamet Tanrı'sı olamaz çünkü Tanrı bedenleştirilemez. Yine de bu güçlük tüm Batı Hristiyan teolojisine yayılmış durumdadır.⁵³ Tanrı'nın bu eril sembolizmi, erkeği kadın üzerindeki otoritede dengesiz bir konuma getirerek ayrımcı cinsiyet hiyerarşisini güçlendirir.⁵⁴

Daly, Yahudi-Hristiyan geleneğin zaten hasta olan toplumu kışkırttığına inanır.⁵⁵ Hristiyan üçlemesini, babalar ve oğullar arasındaki kapalı sistemi temsil eden tüm eril oluşumların paradigması olarak tanımlar.⁵⁶ Hristiyanlığı baskıcı yapanın sadece cinsiyetçilik değil, Tanrının baba ve eril İsa sembolü olduğunu ifade eder.⁵⁷ İsa, Tanrı için belirgin bir imge, sembol ve metafordur.⁵⁸ Dolayısıyla Kristolojik doktrinindeki temel niyeti ataerkildir ve kadının silinmesidir.⁵⁹

Hristiyanlık bakış açısıyla yeryüzündeki tek iyi kadın bakire Meryem'dir. Kilise Meryem'i de cinsiyetini nerdeyse reddederek, onu 'onurlu' bir erkek konumuna getirerek kabul eder.⁶⁰ İsa'nın vaftizde yeniden doğuşu ve Meryem olmaksızın yeniden dirilişi eril Tanrı sahnesinden kadını tamamen silmiştir. İsa kendi kendisinin annesi olmuştur.⁶¹ Böylelikle tabii erkek üstünlüğünü dile getiren ataerkillik, hem İncil'e dayalı Tanrı imajının erkek olması hem de Tanrı'nın hulûlü olan İsa'nın erkek

⁵² Daly, *Church And The Second Sex*, 180.

⁵³ Hudson, *In the World But Not Of It*, 69.

⁵⁴ Daly, *Beyond God The Father*, 4.

⁵⁵ Daly, *Beyond God The Father*, 47.

⁵⁶ Paula Hope Durham, "Patriarchy and Self-hate : Mary Daly's Psychological Assessment of Patriarchal Religion Appraised and Critiqued In the Context of Karen H. Orney's Psychoanalytic Theory", *Journal of Feminist Studies in Religion* 13/1 (Spring, 1997), 20.

⁵⁷ Şumkar Masraliev, *John Hick'in Uluhiyeti Işığında Hristiyan Teizmin Felsefi Güçlükleri* (Doktora Tezi Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2007), 4.

⁵⁸ Masraliev, "John Hick'in Uluhiyeti Işığında Hristiyan Teizmin Felsefi Güçlükleri", 5.

⁵⁹ Daly, *Gyn/Ecology*, 88-89.

⁶⁰ Laffey, *Daughters of Abraham*, 51.

⁶¹ Daly, *Gyn/Ecology*, 87.

olması nedeniyle yine kendini haklı görür. Mary Daly'nin meşhur ifadesiyle Tanrı erkek olduğu zaman erkek de Tanrı olmaktadır.

Bu düşünce şekli günümüzde Hristiyan Kiliselerinin çeşitli kollarında kadınların rahip olarak atanmasına karşı toplumun bazı kesimlerinin göstermiş olduğu tepkilerde karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki kadının ruhunun olup olmadığı, dolayısıyla insan sayılıp sayılmayacağını tartışan Ortaçağ babalarından daha ileri giden görüşlere dahi rastlanmaktadır.

3.3. Mary Daly'nin Post Hristiyanlık Hakkındaki Görüşleri

Post Hristiyan ya da post Hristiyanlık, günümüzde gelişen teknoloji, insan ilişkileri, bilgiye anında ulaşım kolaylığı, değer yargılarının esnekleştiği modern dünyamızda muhafazakar Hristiyanların, Hristiyanlığı ilk zamanlarında olduğu gibi yaşamadıkları gerekçesiyle itham ettikleri kişi ya da grupları tanımlamak amacıyla kullanılır. Post Hristiyanlar, İsa zamanında geçerli olan temel Hristiyan akidelerini yaşamamanın günümüz toplumunda imkânsız olduğunu düşünerek esnek bir toplum yaratılabilmesi için inanç esaslarının değiştirilmesi gerektiğini vurgularlar.

Beyond God The Father kitabında Daly, Hristiyanlığın post Hristiyanlığa göre açıklamada güçlüklerle karşılaşılacak üç Tanrı tanımını şöyle değerlendirir:

3.3.1. Açıklama Tanrısı

Bir çocuğun acı çekmesi ya da ölmesi gibi insanların algılamakta, kabul etmekte ve açıklamada güçlük çektikleri durumların yine Tanrı'nın iradesi ile açıklanması durumudur. Daly bu Tanrı'nın sosyal, ekonomik, psikolojik acı çekme ve haksızlığı yok etmeyi vaat etmediğini vurgular. Kadınların, Tanrı'nın planı denilen şeyin erkeklerin kendi yetersizliklerini ve kötülüklerini örtme yolu olduğunun farkına varmalarını ister.⁶²

Daly'nin bu ifadeleri akıllara Ludwig Andreas Feuerbach'ın yansıtma din teorisini getirmektedir. Genel kabule göre dinde her şey Tanrı merkezli düşünülür ve ondan hareket edilerek açıklanır. Ancak Feuer-

⁶² Daly, *Beyond God The Father*, 30.

bach bu anlayışı tersine çevirir. Ona göre din kavramının gerçek içeriği antropolojiktir ve insan doğasının dışı yansımasıdır.⁶³

3.3.2. Diğer Dünya Tanrısı

Daly, bu Tanrı'yı ölümden sonra ödüllendiren ve ceza veren Tanrı olarak tanımlar. Kadınlar kendilerini bu idolden karşı bir dünya yaratarak kurtarmalıdır. Bu idol ancak kadınlar bu dünyada dolu ve zengin bir hayat yaşadıklarında tahttan inebilir.

3.3.3. Günahların Yargıcı Olarak Tanrı

Günahların yargıcı olarak Tanrı özellikle kadınlarda insanın kendine zarar verici, yıkıcı suçluluk duygularını yükseltir. Kadınlar bu Tanrı sebebiyle zihinsel ve fiziksel olarak acı çekerler. Örneğin Daly, kadınlara doğum kontrolü ve kürtajın yanlış olduğunun, eşlerine itaat etmeleri gerektiğinin söylendiğini belirtir. Kilise ritüellerinin kadınları küçülttüğünü, fiilen ve sembolik olarak onları pasif olmaya zorladığını vurgular.⁶⁴

Günahların yargıcı olan Tanrı herhangi bir sorumluluk ve limit olmaksızın 'cadı yakma' adı altında kadınların işkence görmesine izin vererek 'Eziyet Haçı Mitolojisi'nin Tanrı'sı olmuştur.⁶⁵ Bu sebeple Daly "Haç Simgesi altında iyi ve akıllı kadınlar işkence gördü ve yakıldı."⁶⁶ demektedir. Ona göre, Tanrı'nın günahları yargılama rolü ataerkil statükoyu devam ettirmek için politik bir araç olmuştur.⁶⁷

Sonuç

Bu çalışmamızda 20. yüzyılın önde gelen feminist teologlarından biri olan Mary Daly bağlamında kadının tarihsel ve dinî söylem içerisindeki menfi konumlanışına değinmeye çalıştık. Son dönemde, tarihi ve bilimlerini feminist bakış açısıyla okumak deyim yerindeyse moda haline gelmiştir.

⁶³ Tamer Yıldırım, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yansıtma Din Teorisi ve Eskatoloji Eleştirisi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2010), 1-2.

⁶⁴ Daly, *Gyn/Ecology*, 31.

⁶⁵ Daly, *Gyn/Ecology*, 95.

⁶⁶ Daly, *Gyn/Ecology*, 195.

⁶⁷ Daly, *Beyond God The Father*, 31.

Feminist akımlar kadını tarih içerisinde hak ettikleri yere koymaya çalışmışlardır. Bu sebeple bu yayılım teoloji alanına da sirayet etmiştir.

Hristiyanlığa karşı bir başkaldırı olarak adlandırılan Mary Daly düşüncesi, geçmiş zamanlardan bu yana kadının tarihten silinmesine uğraşıldığı bir uğraşının karşısına dikilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, ataerkil yapı kadını sadece çocuk doğuran bir hizmetçi olarak görmüştür. Bu anlayıştan, kültürel yapıya gömülü bir din olan (Hristiyanlık'ın) etkilendiğini ve bu etkinin dil yapılarıyla nesillere aktarıldığını savunur. Bu sebeple Hristiyan teolojisinin ve tarihinin tersten okunması gerektiğini savunur.

Dinlerin birincil anlayışı olan Tanrı'nın bile Baba figürüyle isimlendirilen bir Tanrı'nın merhametli olamayacağını savunur. Bunun yanında tarihsel arka planına da bakarak Aristoteles ve Platon tarafından kadının alçak ruhlar arasında aşağı ve eksik olarak tavsif edildiğini belirtir. Ayrıca, o, İsa figürünün de erkek olarak seçildiğini, tek olumlu kadın figürünün ise Meryem figürü olduğunu savunur. Daly, bu figürün ise, İsa'nın tekrar dirilmesiyle (*resurrection*) kendi kendini doğuran bir figür haline gelerek unutturulmak istendiğini savunur. Bu durumu Ortaçağ'daki cadı avlarının bir devamı olarak görür. Bunun yanında dikotomik bakış açısından bakılan dünyadaki zayıf ögenin kadına atfedildiğini savunur. Ritüellerdeki öğelerin de erkek egemenliğini pekiştirdiğini savunur. Bu sebeple, Tanrı imgesi yerine Tanrıça imgesinin ön plana çıkartılması gerektiğini savunur.

O, post Hristiyanlık denilen asıla dönme akımlarının da erkek egemenliğini pekiştirmekten başka bir şey olmadıklarını savunur; ve bu akımın Açıklayıcı Tanrı anlayışını açıklarken Feuerbach'ın tersi bir akıl yürütmeyle, erkeklerin beceriksizliğinin bir dışavurumu olarak açıklar. Bir diğer kuram olan diğer dünya teorisi konusunda ise Daly, kadınların bu dünyada başka bir dünya yaratmayla başarılı olacağını savunur. O, günahların yargıcı olarak Tanrı anlayışının ise, kadınlara fiziksel ve zihinsel olarak acı çektirdiğini savunur.

Kaynakça

- Alici, Mustafa. "Mutfakta Pişir Mutfakta Ye: Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisininde Feminist Yaklaşım". *Milel ve Nihal* 2/2 (2005): 81-110.
- Aristoteles. *Politika*. Trc. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Kadın Merkezli Bir İslami Teoloji İnşasına Doğru mu?". *İslami İlimler Dergisi* 4/1-2 (Bahar-Güz 2009): 45-60.
- Beauvoir, Simone de. *Kadın: İkinci Cins*. Trc. Bertan Onaran. İstanbul: Panel Yayınları, 1986.
- Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. 5. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Daly, Mary. *Beyond God The Father*. Boston: Beacon Press, 1985.
- Daly, Mary. *Gyn/Ecology :The Metaethics Of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1978.
- Daly, Mary. *The Church and the Second Sex*. New York: Harper & Row, 1975.
- Delaney, Carol. *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*. Trc. S. Somuncuoğlu ve A. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Durham, Paula Hope. "Patriarchy and Self-hate : Mary Daly's Psychological Assessment of Patriarchal Religion Appraised and Critiqued In the Context of Karen H. Orneyy's Psychoanalytic Theory". *Journal of Feminist Studies in Religion*, 13/1, (Spring, 1997): 119-30.
- Freeland, Cynthia. *Nourishing Seculation: A Feminist Reading of Aristotelian Science Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocağ Yayınları, 2002.
- Haddad, Yvonne Yazbeck ve Esposito, John L. *Daughters of Abraham:Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*. Gainesville: University Press of Florida, 2002.
- Hauke, Manfred. *God or Goddess? Feminist Theology: What is it? Where does it lead?.* San Francisco: Ignatius Press, 1995.
- Hick, John. *The Metaphor of God Incarnate*. Westminster: John Knox Press, 1993.
- Hill, Barbara. *Bizans İmparatorluk Kadınları (1025-1204) İktidar, Himaye ve İdeoloji*. Trc. Elif Gökteke Tut. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- Hudson, Rebecca. *In the World But Not Of It: A Critique of American Evangelical Views of God and the Material*. United Kingdom: Stirling, July 2012.
- Humm, Maggie. *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. İstanbul: Say Yayınları, 1994.
- İşık, Emre. "Feminizm Cinsiyet ve Epistemoloji". Erişim: 16.09.2017. <http://www.aymavisi.org/felsefe/Feminizm,%20Cinsiyet%20Ve%20Epistemoloji%20-%20Emre%20Isik.html>.

- Kaval, Musa. "Semavi Dinlerde Kadın". Erişim: 22.08.2017.
www.toplumsalsiddetalkongresi.org/bildiri/dergi/ila201506dccd8.docx
- King, Ursula. *Women and Spirituality*. London: Macmillian, 1998.
Kitab-ı Mukaddes.
- Masıraliev, Şumkar. *John Hick'in Uluhiyeti Işığında Hristiyan Teizmin Felsefi Güçlükleri*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, İzmir 2007.
- Platon. *Devlet*, Trc. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Kültür Yayınları, 1962.
- Ruether, Rosemary Radford. *Feminist Theology, A New Dictionary of Christian Theology*. Kent: 1996.
- Wettler, Betty Talbert. "Secular Feminist Religious Metaphor And Christianity". *Journal Of The Evangelical Theological Society* 38/1 (March 1995): 77-92.
- Wood, Hannelie. "Revisiting Mary Daly: Towards A Quadripartite Theological And Philosophical Paradigm". *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 71/1, (1911): 1-10.
- Wood, Johanna Martina. *Patriarchy Feminism and Mary Daly*. University of South Africa, 2013.
- Yağmurlu, Mustafa. *Çağımızda Kadın Sorunu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1984.
- Yıldırım, Tamer. "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yansıtma Din Teorisi ve Eskatoloji Eleştirisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2010): 65-85.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

TASAVVUFÎ PERSPEKTİFTE NEFS VE İLİNTİLERİ

Dilek Öz Bolat, Tasavvufî Perspektifte Nefs ve İlintileri,
(Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2018)

Değerlendiren / Reviewed by

EMRAH KAYA

[Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD.
Faculty Member, PhD., Sakarya University Faculty of Theology,
Department of Islamic Philosophy
emrahkaya@sakarya.edu.tr]

Geliş Tarihi / Received: 20 Nisan/April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 27 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2018 *Sayı – Issue:* 44 *Sayfa / Pages:* 189-195

Atıf/Cite as: Kaya, Emrah. "Tasavvufî Perspektifte Nefs ve İlintileri yazar Dilek Öz Bolat (Kitap Değerlendirmesi) – Review of Tasavvufî Perspektifte Nefs ve İlintileri by Dilek Öz Bolat. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 44 (Haziran-June 2018): 189-195.

İntihal /Plagiarism: Bu kitap değerlendirme yazısı, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Dilek Öz Bolat, Tasavvufî Perspektifte Nefs ve İlintileri,
(Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2018)

Maddenin ötesinde bir hakikat olduğu düşüncesiyle hareket eden ve bu hakikati bulma gayreti ile farklı öğreti ve doktrinler geliştiren İlkçağ filozoflarından Ortaçağ filozof ve teologlarına ve hatta günümüz düşünürlerine kadar birçok ilim insanı nefis ve ruh kavramları üzerine düşünmüştür. Ruh ve nefis kavramları ayrı mıdır yoksa aynı hakikatin farklı hallerinin isimleri midir? Ruh ve nefsin kaynağı nedir? Ruh ve nefsin akıbeti ne olacaktır? Ruh ve nefsin eğitimi mümkün müdür? Mümkünse, nasıl bir yol izlenmelidir? Böylesi sorular meselelerin omurgasını oluşturmuştur.

Meseleye İslam düşüncesi özelinde bakacak olursak bu soruların felsefe, kelâm ve tasavvufta da önemli yer işgal ettiğini görmek zor olmayacaktır. İncelemeye çalıştığımız bu kitap meseleye tasavvufî perspektif ile yaklaşmakta; felsefe ve kelâm tartışmalarına temas etmemektedir. “Kalp, Nefs ve Ruh”, “Etvâr-ı Seb‘a: Nefsin Yedi Mertebesi” ve “Etvâr-ı Seb‘a’nın Taalluku” başlıklarıyla üç ana bölümden oluşan kitabın konuları işleyişi ise tasviridir.

Nefsin tanımlarına değinerek başlanılan kitapta bazı müfessirlerin nefis ile ruh terimlerini eş anlamlı olarak kullandığı belirtilmiştir. Sufilerin nefis tanımlarının ise biraz daha farklı olduğuna işaret eden yazar bu tanımları Hakîm et-Tirmizî (ö. 898), Abdülkerîm Kuşeyrî (ö. 1072) ve Hucvirî (ö. 1077) gibi mutasavvıflar ekseninde aktarmıştır. Her ne kadar “Kuşeyrî eserinde nefis hakkında şunları zikretmektedir” ifadesinden sonra bir sayfalık alıntının neden Kuşeyrî’den değil de Sühreverdî’den yapıldığı anlaşılmasa da genel temayülün ruh ile insanın hayat ilkesini veya manevi-iyi yönünü; nefis ile de insanın şehevî, manevi-kötü yönünü kast etmek olduğu anlaşılmaktadır (s. 13-15).

Kalp, nefis ve ruh terimlerini konu edinen birinci bölüme Gazâlî temelli tasviri bir özet ile başlanmıştır. Bu üç kavrama akıl kavramını da eklemek ve bunlar arasındaki ilişkiyi ortaya koymakla Gazâlî’nin özgün katkısına işaret eden yazar Gazâlî düşüncesindeki ruh aşamalarına de-

ğınmış ve insanın bir nevi ruhi gelişim aşamalarından biri olarak aklîliğe temas etmiştir. Fakat daha sonrasında yazar, Kur'an-ı Kerim'deki tefekkür, tedebbür gibi düşünmeye yönelik kelimelerin akıl ile değil kalp ile ilişkilendirildiğini söylemektedir. Muhammed, Hucûrat, ve Kâf (çalışmada yanlışlıkla Hadîd olarak yazılmıştır) sûrelerinden alıntılar yaparak iddiasını desteklemektedir. Ancak Bakara sûresi 44, 171, 242; Yâsîn sûresi 62; Hadid sûresi 17 vb. birçok ayette çok defa zikredilen “ya‘kilûn/ta‘kilûn” ibârelerinin ise neden akla değil de kalbe ilişkin olarak anlaşılması gerektiğine dair bir açıklama yapılmamıştır.

“Nefs ve Ruh Terimlerinin Birbiri Yerine Kullanılması” başlığı altında da birçok ayete yer verilmiştir. Fakat tasavvuf perspektifiyle konunun ele alınacağını düşündüğümüz bu meselede önemli mutasavvıflara atıf bulunmamaktadır. Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf* eserine iki, Gazâlî'nin *Me'âricü'l-kuds* eserine de bir defa atıf yapılmıştır. Hâlbuki bu konuda başvurulabilecek çok sayıda eser olduğu bilinmektedir. En azından en kolay ulaşılan eserlerden *İhyâ'*ya başvurulabilirdi. Kaldı ki, “Sufilerin büyük çoğunluğu ruhun bedene hayat veren bir mana olduğu hususunda görüş birliğine varmıştır” ifadesinden sonra sadece Kelâbâzî'ye atıf yapılması önemli bir eksikliklerdir. Bu, Kelâbâzî'nin görüşü olsa bile akademik bir eserin nakilden öte bir bilgi sunması haklı olarak beklenmekte ancak bu beklenti karşılık bulamamaktadır. Ayrıca, “Sizi (ruhtan) yarattık, sonra da size şekil verdik (cesetlerinizi yarattık)” (el-A'râf, 7/11) ayetine istinaden İbn Abdullah İskenderî tarafından “Allah, ruhları bedenlerden önce yaratmıştır” şeklinde serdedilen ifade kaynaksız bir şekilde kullanılmıştır. Ayet mealinin parantezler ile belli anlamlara hasredilmesi bir yana, bir sözün kaynaksız kullanılması akademik bir problemdir. Dahası, aynı sayfada muhaddislere göre nefis ve ruh ayrı olmakla beraber nefsin kıvamının ruha bağlı olduğu şeklindeki ifade yine kaynak gösterilmeden aktarılmıştır (s. 24). Söz konusu ibâyeyi hangi muhaddisler, nerede söylemiştir? Kısacası bu bölümde tasavvufta ruh ve nefis kavramlarının birbiri yerine nasıl kullanıldığından ziyade yazarın ayetlerden ne anladığını ve tasavvuf okumalarından elde ettiği bazı bilgileri görmekteyiz.

“Etvâr-ı Seb‘a: Nefsin Yedi Mertebesi” başlığıyla açılan ikinci bölümde neden Enfâs-ı Seb‘a teriminin tercih edilmediği kısa, öz ve başarılı bir şekilde aktarılmıştır. Yazar, nefsin ruhtan ayrı olduğuna işaret ederek nefsin kendi ontolojisi üzerinde bir seyir gerçekleştirmek suretiyle manevi gelişim gösterdiğini belirtmektedir. Daha sonrasında tasavvufta genel kabul gören nefsin mertebelerine değinen yazar, manevi ilerleyişine göre de bu mertebelerin nefis için kemâlâtın basamakları ve manevi keşf durakları olduğunu söylemektedir. Nefs-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne, nefis-i râzıyye, nefis-i marziyye ve nefis-i kâmile şeklinde sıralanan mertebelerden ilk üçü insanoğlunun genel olarak gidip geldiği mertebeler olarak değerlendirilmektedir (s. 28-36).

Yazar, “Hiç şüphesiz nefis devamlı kötülüğü emreder. Ancak Rabbinin esirgediği müstesna.” (Yûsuf, 12/53) ayetinde nefsin, kötülüğü emreden olarak nitelendirildiğini ve emmâre mertebesindeki nefsin tüm insanları inanan ve inkâr eden ayrımı yapmaksızın daima kötülüğe ve süflî olana sevk ettiğini belirtir. Hâlbuki daha öncesinde nefsin birinci mertebesi (nefis-i emmâre) insanın ilk-el benliğine benzetilmişti. Bu durumda insanın ilk-el (bozulmamış, değiştirilmemiş) doğasının kötü olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Böylesi bir yaklaşımın Hristiyanlıktaki ilk günah anlayışından farkı nedir? “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını ilham edene andolsun ki, nefsin arındırılan kurtuluşa ermiştir.” (eş-Şems, 91/7-9) ayetinde bahsedilen insan doğası ile yazarın yorumu nasıl örtüşmektedir? Şems sûresindeki mezkûr ayetlerin nefsin üçüncü mertebesi olan nefis-i mülhimeye işaret ettiği şeklinde yorumlanması ise konuyu belli bir netliğe kavuşturmuş değildir. Yazar, tasavvufta genel olarak kabul edilen yaklaşımı ortaya koymaya çalışmış olsa da meseleye yeni bir bakış açısı kazandırmayacaksa, zihinde oluşan sorulara cevap vermeyecekse bu tanımlamaları içeren bir kitabı hâlihazırda yüzlerce bulunanlara ilaveten “yeniden” hazırlamanın ve yayımlamanın amacı nedir?

Kitabın üçüncü bölümü de “Etvâr-ı Seb‘a’nın Taalluku” başlığıyla tanımlanmıştır. Nefs mertebelerinden, bu mertebelerin karakterlerinden

ve çeşitli ilişkilerinden bahsedilen bu bölümde nefsin, varlık mertebeleriyle olan ilişkisi de konu edilmiştir. Burada detaylarına girmeyeceğimiz bu mertebelerin izahı İbnü'l-Arabî merkeze konulmak suretiyle yapılmıştır. Daha önceki tasavvufî açıklamalarda Kuşeyrî'ye sıkça atıf yapıldığı halde burada İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin merkeze alınmasının nedeni kısa da olsa açıklanmalıydı. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin *İnşâ'üd-devâir* adlı eserinde Allah'ın zâtı için otuz civarında isimden bahsediyor olması ile burada Allah'ın zâtının "lâ taayyün mertebesi" ile isim ve sıfatlardan hâli görülmesi nasıl uyuşmaktadır? Bu da izah edilmesi gereken başka bir husustur (s. 54).

Çalışmada "taayyün-i evvel mertebesinin" zâttan hemen sonra geldiği ve bunun da levh-i mahfûz ve hakikat-i Muhammediyye isimleri ile tanımlandığı söylenmektedir. Bu konuda Hüsameddin Erdem'e bir atıf olmakla beraber, bu atıf yetersizdir. Çünkü birincil kaynakların yanı sıra birçok ikincil kaynaktan faydalanılarak İbnü'l-Arabî'nin Yeni Eflâtuncu bir çizgide yaratılışı izah ederken Mutlak Bir, İlk Akıl ve Ruh denkleminde İlk Akıl'ın hakikat-i Muhammediyye'ye; Ruh'un da bir nevi levh-i mahfûza denk düştüğü, yani farklı mertebelere işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bu konudaki farklı perspektifleri görmek için William Chittick, Henry Corbin, Ian Richard Netton ve Michael Ebsen gibi kimselere oryantalist yaftası yapıştırmadan bakılabilir. Böylece bu mevzunun burada anlatıldığı gibi sorunsuz ve basit olmadığı da görülecektir.

Kitabın içeriğine yönelik eleştirilerimizin yanı sıra akademik disiplin ve formata uymayan kusurlar da bulunmaktadır. Üstelik bu kusurlar okuyucunun dikkatini dağıtacak, imla hatalarına odaklanmasına neden olacak derecede fazladır. Kimi atıflarda "X suresi" yazarken kimi atıflarda sadece sûrenin adı yazıyor (s. 12-13). Arapça isimlerin kullanımında kimi zaman kısmî bir transkripsiyon kullanılarak, mesela, "İbnü'l-Arabî" şeklinde yazılmış kimi zaman ise "İbn Arabî" yazılmıştır. Gazâlî'nin ismi "Gazzâlî" olarak transkripsiyon ile yazılırken "Hakîm et-Tirmizî" nedensiz bir şekilde bu uygulamaya tâbi tutulmamıştır. Bazen "hakikat-i..." yazılmış bazen de "hakikat-ı..." yazılmıştır (s. 55). Doğrusu "ayan-ı sabi-

te” mi yoksa “a‘yân-ı sâbite” midir? Aynı sayfa içinde bazen “nefs-i em-mâre” yazılmış bazen de “nefsi emmâre” yazılmıştır (s. 40-41). Doğrusu “nefs-i” mi yoksa “nefsi” midir? Böylesi tutarsızlık ve özensizlik örnekleri kitabın başından sonuna kadar devam etmektedir. Keza kitabın dipnot ve kaynakçasında bir sistem, düzen ve kaide olmaması da akademik disipline uymamaktadır.

Kitabı incelerken dikkatimizi çeken en vahim kusurlardan bir tanesi de önemli iddiaların kaynak gösterilmeden kullanılmasıdır. Tasavvuf literatüründe Allah’tan, peygamberlerden, meleklerden ve diğer velilerden keşf ve ilham yoluyla bilgi alarak konuştuğunu, yazdığını iddia eden pek çok kimse vardır. Bu nedenle bu iddia sahiplerinin kaynak göstermesini beklemek abestir. Ancak yazar çok defa kaynak kullanmayı ihmal etmektedir. Mesela, nefsin yedi mertebesinin sırasıyla açık mavi, kırmızı, yeşil, beyaz, sarı, siyah renkler; son mertebenin de rensizlik ile ilişkili olduğunu ve bu mertebelerin bu şekilde renklere tekabülü, onlarda bulunan nurun renk olarak tecellisi ile olduğunu iddia ederken bu bilgilere nereden ve nasıl ulaştığını belirtmemektedir. Yine aynı şekilde bu mertebelerin sırasıyla “lâ ilâhe illallâh”, “Allâh”, “Hû”, “Hakk”, “Hayy”, “Kayyûm” ve “Kahhâr’a” tekabül ettiğini söylerken bu bilgiye nereden ulaştığı meçhuldür (s. 46-47). Bu meyandaki bir diğer örnek de İbnü'l-Arabî’ye ait olduğunu iddia ettiği bir rubaiyi kaynaksız bir şekilde kullanmasıdır (s. 51). Çalışmada yine bu şekilde işaret edilebilecek çok sayıda örnek bulunmaktadır.

Sonuç olarak, ülkemizde tasavvuf hakkında yazılan kitapların sayısı oldukça fazladır. Tasavvufun mevcudatın vücuda gelmezden önceki halinden insanın bu âlemi terk ettikten sonraki ahvâline kadar birçok hususa değiniyor olması bu kitapların sayısını artıran önemli bir faktördür. Maalesef bu kitapların çoğunun bir mutasavvıfın düşüncelerini/tecrübelerini bizâtihi hakikatin kendisiymişçesine analitik ve eleştirel yaklaşımdan uzak bir şekilde aktardığını görmekteyiz. Bu, hem bilgi kirliliğinin hem de insanları bilgiyi sorgusuz almasının/kabul etmesinin temel sebebidir. Bu eserlerin birçoğu ilmî bakımdan bir anlam ifade etse

de akademik anlamda takip ve taklit edilebilecek eserler değildir. Ayrıca incelememize konu olan bu kitabın yazarı bir akademisyen olduğu için onun eserinin de akademik ölçütler ışığında incelenmesi gerekmektedir.

Tasavvuf anabilim dalında akademik çalışmalar yürüten yazarın temas ettiği konunun önemi ve kıymeti ortadadır. Nefs, kontrol altına alındığında insanın “yaratılmışların en şerefli” olabileceği göz önünde bulundurulursa bu kıymet daha iyi anlaşılacaktır. Bunun yanında bir de nefsin başıboş bırakılmasının insanı “alçakların alçağına” indirebileceğine dikkat edersek nefis ile ilgili çalışmaların, eserlerin ne denli önemli olduğunu kavramak kolaylaşacaktır. Diğer taraftan, böylesi önemli bir konuyu bu kadar kapsamlı ve geniş ancak yüzeysel ele almanın; aslında makale hacmindeki bir çalışmayı kitap olarak telif etmenin akademik değeri de tartışmaya açıktır.

Kaynakça

Öz Bolat, Dilek. Tasavvufi Perspektifte Nefs ve İlintileri, Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2018.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

İSLAM HUKUKUNA GİRİŞ

Ahmet Yaman - Halit Çalış, İslam Hukukuna Giriş,
(İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017)

Değerlendiren / Reviewed by

EMİNE GÜMÜŞ BÖKE

[Dr., Vaize, Diyanet İşleri Başkanlığı, Şişli Aile ve Dini Rehberlik Bürosu
PhD., Preacher, Presidency of Religious Affairs,
Department of Family and Religious Guidance Office, Şişli, Istanbul.
dr.eminegumus@hotmail.com]

Geliş Tarihi / Received: 20 Nisan/April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 27 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2018 *Sayı – Issue:* 44 *Sayfa / Pages:* 197-200

Atıf/Cite as: Gümüş Böke, Emine. "İslam Hukukuna Giriş yazar Ahmet Yaman – Halit Çalış (Kitap Değerlendirmesi) – Review of İslam Hukukna Giriş by Ahmet Yaman – Halit Çalış. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 44 (Haziran-June 2018): 197-200.

İntihal /Plagiarism: Bu kitap değerlendirme yazısı, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright© Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Ahmet Yaman - Halit Çalış, İslam Hukukuna Giriş,
(İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017)

İslâm, sadece bir inanç sistemi değil; aynı zamanda bütün çeşitleriyle davranış biçimleri anlamında amel ve ahlâk ilkeleri de koyan bir dindir. Genellikle benimsenen sınıflamaya göre İslâmi hükümler, itikadî, amelî ve ahlakî olarak üçe ayrılmış; temel İslâm bilimleri de bu ana konular etrafında şekillenip gelişmiştir. Bu ilimlerden amelle ilgili olanı, *fıkıhtır*.

Fıkıh, ilk dönemlerde itikadî ve amelî meseleleri kapsayacak şekilde anlaşılmağa idi. Bununla birlikte ilk dönemlerde dinin iki kaynağı Kur'an ve sünnetin açık ifadesine dayanan bilgiler için "*ilim*" terimi kullanılırken, insanların bu iki kaynağa dayanan anlayış, yorum ve düşüncelerine de "*fıkıh*" deniyordu. Diğer bir ifadeyle ana kaynaklardan zihnî çaba ile elde edilen dinî bilgilerin hemen tamamına fıkıh ismi verilmişken, ilimlerin branşlara ayrıldığı dönemde, fıkıh terimi, dinin furûuna tahsis edilen bir ilim dalı olmuştur. Buna göre fıkıhın konusu; hukuksal alan ile alakalı olay ve işlerdir.

II/VIII. yüzyılın ortalarından itibaren fıkıh terimi, özellikle şer'î-amelî alanı ilgilendiren, bir başka ifadeyle ibadete ve geniş anlamıyla hukuk kurallarına ait bilgiyi ve müçtehitlerin zihnî çabalarıyla üretilen bu bilginin incelendiği ilim dalını ifade etmek üzere kullanılır olmuştur. Söz konusu kuralların içtihat ve istidlal yoluyla elde edilme yöntemi de *fıkıh usûlü* ismiyle özdeşleşmiştir.

Bu bilgiler ışığında fıkıh, inanç ve ahlak konuları dışında kalan, ibadet, muamelat ve ukûbât alanı ile ilgilenen bir bilim dalıdır. Günümüzde modern kullanımın etkisiyle, fıkıha mutlak anlamda hukuk bilgisi, fakihe de hukukçu anlamı yüklenip, klasik *fıkıh* terimi yerine *İslâm hukuku* terimi kullanılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte, İslâm hukukçuları fıkıh ile İslâm Hukuku kavramlarını ayırıştırarak, fıkıhı ibadet ahkâmı da dahil fıkıhın bütün konuları için, *İslâm hukukunu* ise yalnızca, ibadet hükümleri haricinde kalan *muamele* hükümleri için kullanmaktadır.

Dinin inanç/akaid, ibadet ve ahlak alanları, tamamen, direkt olarak, Allah ve Peygambere dayanan (ilahî) hükümler ile düzenlenmişken, dinin hukuksal alanı ile ilgili düzenlemelerde hem naslar hem de İslâm ahlakı ile yetişmiş müçtehitlere de boş bir alan bırakılmıştır. Dolayısıyla fıkıh/İslâm hukuku bir yönüyle ilahî olan naslara, bir yönüyle de, bu nasların beşerî yorumlarına dayanmaktadır.

Günümüz hukuk sistematüğinde özel hukuk ve kamu hukuku ayırımıyla incelenen hukuk kuralları, fıkıh geleneğinde *muâmelât* ve *ukûbât* genel başlıkları altında ele alınmıştır. Bu bağlamda şahıs, aile, borçlar, eşya ve miras alt başlıklarına ayrılan medenî hukuk, ticaret hukuku ve deniz hukuku gibi özel hukuk ilişkileri ile idare, anayasa, yargılama, malî, iş ve devletler hukuku gibi kamusal ilişkiler, muâmelât kapsamını oluşturmaktadır. Cezâî tatbikat ve yaptırımı gerektiren hukuk konuları yani ceza hukuku alanı ise ukûbât ana başlığında ele alınmaktadır.

Ahmet Yaman ve Halit Çalış'ın ele aldığı "*İslâm Hukukuna Giriş*" adlı eserde İlahiyat Fakültelerinde okutulması tercih edilen konulara yer verilmiştir. Eserde öncelikle İslâm hukukunun bağımsız bir ilim disiplini halinde ortaya çıkışı, mahiyeti, kavramsal çerçevesi, özellikleri, tarihsel gelişimi, kaynakları, sistematüğü ve literatürü ele alınmıştır. Ardından İslâm kamu hukuku (anayasa, yargılama, devletler, vergi), ceza hukuku ve aile hukukuyla ilgili genel çerçeve ortaya konulmuş, bunu takiben ehliyet, hüküm, mülkiyet ve akit teorileri işlenmiştir.

Son olarak, İslâm hukukunun konu yelpazesi ve bunun klasik literatüre yansması, örnek bir eser üzerinden ortaya konulmuş, temel fıkıh terimleri tanıtılmıştır. 11 ayrı başlık altında ele alınan konular özet halinde işlenerek müşterek bir çalışmayla lisans düzeyinde takip edilebilecek bir eser haline getirilmiştir. Her ünitenin sonuna, başlangıç düzeyindeki okuyucuların kolaylıkla ulaşip takip edebilecekleri eserlerden oluşan bir ileri okuma listesi konmuş, böylece daha ayrıntılı bilgi isteyenlere adresler gösterilmiştir. Eserin nihayetinde klasik fıkıh literatürü konu ve kavramları verilmiştir.

Kaynakça

Yaman, Ahmet – Çalış, Halit. İslam Hukukuna Giriş, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

KENTSEL DEVRİM

Henri Lefebvre, *Kentsel Devrim*, Trc. Selim Sezer.
(İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013)

Değerlendiren / Reviewed by

HARUN BİÇAKCI

[Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu
Yönetimi Bölümü
Res. Asst., Ondokuz Mayıs University Faculty of Economics Administrative Sciences
harunbicakci@gmail.com]

Geliş Tarihi / Received: 21 Haziran/June 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 27 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2018 *Sayı – Issue:* 44 *Sayfa / Pages:* 201-206

Atıf/Cite as: Bıçakcı, Harun. "Kentsel Devrim yazar Henri Lefebvre (Kitap Değerlendirmesi) –
Review of *Kentsel Devrim* by Henri Lefebvre. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 44 (Haziran-June 2018):
201-206.

İntihal /Plagiarism: Bu kitap değerlendirme yazısı, en az iki hakem tarafından incelendi ve
intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and
scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright© Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs
University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Henri Lefebvre, Kentsel Devrim, Trc. Selim Sezer.
(İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013)

1901'den 1991'e uzanan 90 yıllık bir yaşamda birçok önemli kitaplara ve yazılara sahip olan Henri Lefebvre, uzun yıllar görmezden gelinmiştir. Kitaplarının çevirileri de uzun zaman unutulmuştur. Değerlendirmeye alınan Kentsel Devrim kitabı da buna güzel bir örnektir. Orijinalinden tam otuz sene sonra İngilizceye çevrilmiştir. Düşünür ve felsefi boyutunun dışında aynı zamanda siyasal yaşamda da aktif biridir. 1928'de Komünist Parti'ye üye olmuştur. 1940'da direnişe katılmıştır. Bir anlamda denilebilir ki; heybesi hep dolu olarak siyasal yaşamda, hem yazılarıyla hem de mücadelesiyle aktif şekilde yer almıştır. Bu nokta da yazarın kitabın son bölümünde soru cümlesi olarak okurlara yönelttiği ve eleştirdiği durumu daha anlamlı kılmaktadır.

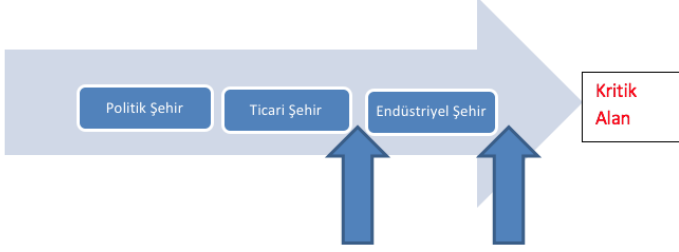
202
OMÜİFD

Bakıldığında kitap, Şehirde Kent Toplumuna, Kör Alan, Kent Olgusu, Düzeyler ve Boyutlar, Kent Mitleri ve İdeolojiler, Kent Formu, Bir Kent Stratejisine Doğru, Şehircilik Yanılsaması, Kent Toplumunu, Sonuç olmak üzere 10 bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm olan "Şehirde Kent Toplumuna"da çıkış noktası olarak "toplumun bir halinde kentleşmesi"ne değinmekte ve "kent toplumu"nu sanayileşmeden doğan toplum anlamında kullanmaktadır. Aynı zamanda kent toplumu, virtüel nesne (virtual object) olarak tanımlanmaktadır. Mümkün olanı da içeren bir gerçeklik (real fact including the possible) olduğuna değinmektedir (Lefebvre, 2013:7-9). Bir başka deyişle, kent toplumu şimdiki zamanın gerisinde olan tamamlanmış bir gerçeklik olarak değil; aksine bir ufuk, aydınlık bir virtüellik olarak tanımlanır (s.21).

"Kent dokusu" varlığından bahsedilmekte ve "köylü yaşamına ait geleneksel topluluk dönüşüme uğramakta; köy, sanayi ve sanayi ürünlerinin tüketimine entegre olmaktadır" denilmektedir (s.9). Ayrıca "büyüme sanayileşme sorunlarının egemen olduğu dönemden ... "kent toplumu" için özgün çözüm ve biçim arayışının öncelikli olacağı bir döneme" atıf yapılmaktadır. Bu bağlamda da kentleşmenin bir sosyal pratik olarak

görülmesi gerekliliği vurgulanmaktadır (s.11). Bu noktada da yazar, bir eksen etrafında görüşlerine açıklık getirmektedir.



Yazar çizdiği bu eksenin hem mekansal hem de zamansal olduğunu belirtmektedir. “Politik şehir örgütlü bir toplumsal yaşamın, tarımın ve köyün inşa edilmesine eşlik eder veya bunu yakından izler.” (s.13) Yüzyıllarca süren mübadelenin ve pazarın şehre entegrasyonu ile pazarın merkezi yeri, toplanmanın yerini değiştirmesiyle (agora, forum) kentsel mekan, eşyanın, insanların karşı karşıya geldiği bir mübadele haline gelecek ticari şehir ortaya çıkarmakta ve ticari mübadele 14 yüzyılda kentsel bir işlev haline geldi. (s.13,15,16).

203
OMÜİFD

Sonraki süreçte ise sanayi devrimiyle genellikle şekilsiz, daha yeni kentleşmiş yığılma, yığışma olarak sanayi şehrinin ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Sanayi şehrinin kritik bölgenin biraz gerisinden geldiğini ve onu haber verdiğini belirtir. İlk kırılma noktasında kırsallığın kentselliğe evrilmesi varken; ikinci kırılma noktasında içe doğru patlama-dışa doğru patlamalar (kentsel yoğunlaşma, kırsal göç, kent dokusunun genişlemesi, kırsal olanın kentsel olana bütünüyle tabi hale gelmesi) olduğunu vurgulamaktadır (s.18,19).

İkinci bölümde üç tabaka, üç alandan bahsedilmektedir. Kırsal, endüstriyel, kentsel alanların varlığına değinilmektedir. Dün, kırsal ve endüstriyel arasında olan bugün endüstriyel ve kentsel arasında görmediğimiz bir alan olduğuna işaret etmektedir. Güç ve çatışma alanları olan bu alanlar arasında bir körlük söz konusudur. “Kentsel olana sanayileş-

me teorisinin ve pratiğinin oluşturduğu gözlerle, kavramlarla, gerçekliğe indirgemeci şekilde yaklaşım” nedeniyle oluşan körlük olduğu belirtilmektedir (s.32-34). İndirgemeci ve parçalı analizlerin aksine; kentsel alanın, kırsal mekan-zamandan ve endüstriyel mekan-zamandan farklı yeni bir mekan-zaman olduğunu vurgulamaktadır (s.39).

Üçüncü bölüm olan “Kent Olgusu”nda, kent gerçekliğini sadece tüketime değil, üretime ve üretim ilişkilerine de müdahil olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda, kent olgusunun kendini toplumsal pratiğin tümünü içeren genel (toplam) bir gerçek olarak gösterdiğini belirtmektedir (s.49). Bu karmaşıklığın da disiplinlerarası bir işbirliğini kaçınılmaz hale getirdiğini savunmaktadır (s.54). «Kent toplumu, ondan doğması ve onu genelleştirerek *başka bir şeye* yönlendirmesi dışında sanayileşmenin amaç ve anlamını taşımadığı» vurgulanmaktadır. Dolayısıyla da indirgemeci yaklaşım yerine, “kent fenomenini bir bütün olarak felsefeden hareketle, fakat tüm bilimsel bilgileri de dikkate alarak” sorgulanması vurgusu yapılmaktadır (s.63,66).

204
OMÜİFD

“Düzeyler ve Boyutlar” bölümünde, toplumun görece önemlerine göre birbiriyle çakışan üç düzeyin ürünü olduğuna değinilmektedir: genel (global), karma (urban), özel (private) düzeyler. Genel Düzey, en yaygın, dominant düzey ve aynı zamanda temel ilişkilerin ve kurumsal mekanın düzeyidir. Bu “devlete ait”, Kurumsal Mekan olarak adlandırılan şeyin düzeyi denilmektedir (s.76,77). Karma düzeyi ise “özgün olarak kente ait bir düzeydir” – şehrin düzeyidir. Özel düzey’de ise tek inşa edilmiş alan olarak gayrimenkuller dikkate alınabilir (s.78).

“Kent Mitleri ve İdeolojiler” bölümünde ise Şehrin düşünceye damgasını vurduğunu; kent sorunsalının, ideoloji ve kurum olarak şehirciliğin, genel bir eğilim olarak kentleşmenin, dünya çapında geçerli gerçekler olduğunu belirtmektedir (s.100-108).

Altıncı bölümde ise “forma gelince burada mekansal bir yerleşim sözü konusu” olduğu “kentin görüldüğü başka bir yerden izlenmesiyle ortaya çıkan şey bizzat kentin formudur” denilmektedir (s.112). Aynı zamanda

kent fenomeninin temelini merkeziyet olduğu, “başka yerde doğmuş her şeyi –meyveler ve nesnelere, ürünler ve üreticiler, eserler ve yaratıcılar, faaliyetler ve durumlar- kendisine çağırıldığı ve yaratımları merkezileştirdiği” belirtilmektedir (s.113). “Dolayısıyla saf bir formdur. Bu formun hiçbir özgün içeriği yoktur fakat her şey ona gelir ve onda yaşar... bir pratiğe bağlıdır ve kent bütün içeriklerin «toplamıdır»... bir kent sistemi olmadığı gibi, kent, tek-tip bir formlar sistemine de girmez” (s.114).

Yedinci bölüm olan “Bir Kent Stratejisine Doğru”da ise “uzmanlaşmaya dayalı politikaların, aygıtların, ve onların ideolojilerinin eleştirisi gerekli” olduğu vurgusu yapılmaktadır (s.130). Stratejinin içerdiği temel noktanın kent toplumunda ... kent sorunlarının çözümünde başvurulan tekniklerin –bütün teknik araçların- optimum ve maksimum düzeyde kullanılması gerektiği ve bunun sonucunda da gündelik yaşamı dönüştürme imkanını ortaya çıkaracağını ifade etmektedir. Dolayısıyla kent toplumunun ideolojinin ve sanayi çağının doğa ve kültür arasına koyduğu karşıtlığı aştığı belirtilmektedir. Bunun sunduğu şeyin ise “bir bütünlük yolu” olduğu vurgulanmaktadır (s.136, 137).

“Şehircilik Yanılsaması” bölümünde, «Şehircilik olmazsa kaos olur» un empoze edilen düzenin düşüncesi olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca şehircilik yanılsamasının “felsefi yanılsama”-filozofun bütün dünyayı tek bir sistemin, *kendi sisteminin* içine kapatabileceğine inanması- ve “devlet yanılsaması”na -hem bilincin yöneticisi, hem de en üst düzeyde idareci konumu ile- sıkı sıkıya bağlı olduğunu savunmaktadır (s.143-145). Aynı zamanda, mekan üretiminin yeni olmadığını, yeni olanın sosyal mekanın toplam ve toptan üretimi olduğuna işaret etmektedir (s.147). Dolayısıyla, kent gerçekliğinin indirgeyicisi olarak şehircilik ideolojisini eleştirmekte ve bir temsil olarak şehirciliğin konjonktürlere ve durumlara göre kendisini bilim, sanat ve teknik diye isimlendirilen bir ideolojiden başka bir şey olmadığı ve sonucunda şehirciliğin ulaştığı bir tutarlılık söz konusuysa bunların devletin tutarlılığı ve mantığı olduğunu vurgulamaktadır (s.150-151).

Dokuzuncu bölüm olan “Kent Toplumu”nda, Kent fenomeni üstyapıdan-üretim biçiminden başka bir şey ve fazlası olduğuna değinmektedir. Ayrıca kent sorunsalının dünya ölçeğinde geçerli olduğu için kent toplumunun bu ölçekte tanımlanabileceğini söylemektedir. Aynı zamanda «toplumun karmaşıklaşması»nın devam ettiğini ve kavramın tamamlanmamış olduğuna vurgu yapmaktadır (s.156-157). Bununla birlikte, çelişkilerin artık şehir ve kırsal arasında değil temel çelişkinin kent fenomeninin içine yerleşmekte olduğuna işaret eder (s.159). Dolayısıyla da ona göre “bütünlüklü bir okuma” gerekliliği öne çıkmaktadır çünkü “kent, her şeyi bir araya getirir” (s.162).

Sonuç kısmına bakıldığında ise kritik alanla ilgili endişe ve sorunların karşısında en kaygılandırıcı sorunun insanların olağanüstü pasifliği olduğuna dikkat çekmekte ve kullanıcıların bu sessizliğinin nedeni sorulanmaktadır. Bu sorunun cevabı mahiyetinde düşündüğüm bir nokta olarak Halil Cibran’ın *İnsanoğlu İsa* kitabında yer verdiği “hiçbir insan çünkü kuleleri yıkıp da devrilen taşların altında kalmaktan kaçınmaz” cümlesi zihnimi meşgul etmektedir. Günümüzde toplumun ya o kulelerde yaşama isteği öne çıkmakta ya da düşen binadan bir taşın dahi sıçramasından kaçınmaktadır.

Kaynakça

Lefebvre, Henri. Kentsel Devrim. Trc. Selim Sezer. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013.

